KESETARAAN GENDER DALAM PANDANGAN FEMINIS MUSLIM

(Studi Komparasi Pemikiran Amina Wadud dan Riffat Hassan)

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Magister

dalam Program Studi Ilmu Kelslaman Konsentrasi Pemikiran Islam

PERPUSTAKAAN
IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA
No. KLAS TS 2X6.152 Mut k
No. REG : TS2012115
ASAL BUKU :
TANGGAL :

Oleh :

Mutrofin

NIM : FO.6.4.10.034

PROGRAM PASCASARJANA

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL

SURABAYA

2012

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Mutrofin

NIM : FO.6.4.10.034

Program : Magister (S-2)

Institusi : Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS dengan judul "Kesetaraan Gender dalam Pandangan Feminis Muslim (Studi Komparasi Pemikiran Amina Wadud dan Riffat Hassan)" secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, Juli 2012

Saya yang menyatakan

METERAI TEMPEL
DC7C9AAF926065159
ENAM RIBU RUPIAH
6000 DJP

Mutrofin

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Halaman Persetujuan Pembimbing

PERSETUJUAN

Tesis ini telah disetujui

Tanggal, Juli 2012

Oleh

Pembimbing

Masdar Hilmy, MA., Ph.D.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

PERSETUJUAN TIM PENGUJI

Tesis ini telah diuji

Pada tanggal 27 September 2012

Tim Penguji :

1. Masdar Hilmy, MA., Ph.D

2. Prof. H. Achmad Jainuri, MA., Ph.D

3. Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA

Surabaya, 27 September 2012

Direktur PPs. IAIN Sunan Ampel Surabaya

Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA.

NIP. 195008171981031002

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRAK

Judul	: Kesetaraan Gender dalam Pandangan Feminis Muslim (Studi Komparasi Pemikiran Amina Wadud dan Riffat Hassan). Tesis PPs IAIN Sunan Ampel Surabaya 2012
Penulis	: Mutrofin
Pembimbing	: Masdar Hilmy, MA., Ph.D
Kata Kunci	: Islam, Perempuan, Kesetaraan Gender.

Seiring dengan maraknya pembahasan tentang gender dalam dasawarsa terakhir ini, wacana keagamaan kontemporer secara langsung maupun tidak tentu bersinggungan dengan permasalahan aktual ini. Walaupun sebenarnya permasalahan ini bukanlah barang baru dalam wacana keagamaan. Beragam karya tulis hasil pemikiran maupun gerakan-gerakan yang bersifat praksis telah dihasilkan untuk menyikapi permasalahan aktual ini. Dalam permasalahan relasi antara laki-laki dan perempuan, kesadaran akan perlunya reformasi pola hubungan antar laki-laki dan perempuan ke arah yang lebih adil dan bernuansa kesetaraan terus berlanjut serta tetap menjadi isu yang menarik dan penting untuk dibahas. Sebab secara historis telah terjadi dominasi laki-laki dalam semua masyarakat di sepanjang zaman dan selama ini perempuan mengalami perlakuan yang tidak adil dalam berbagai aspek kehidupan, kecuali dalam masyarakat matriarkal yang jumlahnya tidak seberapa, dan bahkan perempuan dianggap lebih rendah dari laki-laki.

Dari sinilah kemudian muncul kajian-kajian tentang gender dan perempuan, bahkan melahirkan suatu gerakan yang disebut sebagai feminisme dalam Islam. Sementara terkait dengan penelitian di atas, penulis mengupayakan pendekatan kajian teks dan kajian konteks sejarah. Kajian teks berupaya menganalisa pola dasar pemikiran yang terdapat dalam teks, sementara kajian konteks berupaya menelaah bagaimana realitas yang ada mempengaruhi terjadinya teks. Metode yang dipakai dalam penelitian ini adalah penelitian yang bersifat kualitatif dan menggunakan teknik deskriptif.

Dari penelitian tersebut dapat dirangkum bahwa kedua tokoh yang menjadi objek pembahasan dalam tesis ini, yakni Amina Wadud dan Riffat Hassan memiliki visi yang sama dalam hal permasalahan kesetaraan gender dalam Islam. Bahwa perempuan yang selama ini dianggap menjadi korban ketidakadilan gender, dengan basis teologis harus diselamatkan. Titik persamaannya adalah; persamaan pandangan tentang kesetaraan gender dalam Islam, Persamaan dalam menjadikan al-Qur'an sebagai acuan sentral pemikirannya dan persamaan tentang poligami. Adapun perbedaannya adalah menyangkut masalah latar belakang pemikiran tentang kesetaraan gender, perbedaan wilayah kajian dan perbedaan dalam masalah *ḥijāb* atau jilbab.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL i

PERNYATAAN KEASLIAN ii

PERSETUJUAN PEMBIMBING iii

PERSETUJUAN TIM PENGUJI iv

MOTTO v

PERSEMBAHAN vi

ABSTRAK vii

PEDOMAN TRANSLITERASI viii

KATA PENGANTAR ix

DAFTAR ISI xi

BAB I : PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah 1

B. Rumusan Masalah 11

C. Tujuan Penelitian 11

D. Kegunaan Penelitian 12

E. Kajian Pustaka 12

F. Metode Penelitian 15

G. Sistematika Pembahasan 18

BAB II : KAJIAN PUSTAKA : DISKURSUS KESETARAAN GENDER

A. Latar Belakang Munculnya Kesetaraan Gender dalam Islam 19

B. Beberapa Corak Penafsiran Feminis 28

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Feminis Apologis 30
2. Feminis Reformis 31
3. Feminis Transformasionis 32
4. Feminis Rasionalis 34
5. Feminis Rejeksionis 35
6. Feminis Postmodernis 36

C. Prinsip-prinsip Kesetaraan Gender 37
1. Laki-laki dan Perempuan Sama-sama sebagai Hamba 38
2. Laki-laki dan Perempuan sebagai Khalifah di Bumi 39
3. Laki-laki dan Perempuan Menerima Perjanjian Primordial 39
4. Adam dan Hawa Terlibat secara Aktif dalam Drama Kosmis 40
5. Laki-laki dan Perempuan Berpotensi Meraih Prestasi 41

BAB III : SKETSA KEHIDUPAN AMINA WADUD DAN RIFFAT HASSAN

A. Sketsa Kehidupan Amina Wadud 43
1. Latar Belakang Sosial dan Pendidikan 43
2. Latar Aktifitas Intelektual 45
3. Karya-karya 49

B. Sketsa Kehidupan Riffat Hassan 52
1. Latar Belakang Geneologi dan Pendidikan 52
2. Latar Aktifitas Intelektual 57
3. Corak Pemikiran 61
4. Karya-karya 64

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV : ANALISIS KOMPARASI: SEBUAH PEMIKIRAN AMINA WADUD DAN RIFFAT HASSAN

A. Konstruksi Pemikiran Amina Wadud 66

1. Klasifikasi Metodologi Penafsiran 68

a. Kategori Penafsiran Tradisional 68

b. Kategori Penafsiran Reaktif 69

c. Kategori Penafsiran Holistik 70

2. Kesetaraan Gender dalam Pandangan Amina Wadud 74

a. Penciptaan Awal Manusia 74

b. Konsep Dasar Poligami 79

c. Konsep *Ḥijāb* 83

B. Konstruksi Pemikiran Riffat Hassan 89

1. Kesetaraan Gender dalam Pandangan Riffat Hassan 90

a. Konsep Penciptaan Perempuan 90

b. Konsep Kesetaraan Laki-laki dan Perempuan 93

c. Konsep Poligami dan Sistem Segregasi 97

C. Sebuah Perbandingan 99

1. Persamaan Pemikiran Amina Wadud dan Riffat Hassan.....101

2. Perbedaan Pemikiran Amina Wadud dan Riffat Hassan 104

BAB V : PENUTUP

A. Kesimpulan 108

B. Saran-Saran 111

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perdebatan tentang status dan posisi perempuan dalam Islam merupakan salah satu topik yang selalu hangat untuk dibahas. Karena itu, persepsi elit Muslim terhadap posisi perempuan sangat beragam dan tidak dapat diidentifikasi dalam *clear-cut dichotomy*. Hal ini menandakan bukti bahwa perempuan adalah makhluk yang luar biasa. Sayangnya, perempuan seringkali dianggap dengan *stereotipe* yang lemah dan menjadi sosok pelengkap. Tidak hanya kaum laki-laki yang memiliki pandangan demikian, tetapi perempuan yang tidak percaya diri dan kurang menyakini bahwa sebenarnya perempuan tidak diciptakan berbeda dengan kaum laki-laki. Ada beberapa alasan yang memicu bangkitnya perempuan, di antaranya kesadaran posisi yang tersubordinasikan atau terinspirasi oleh gerakan feminisme yang menyuarakan *eguality* dengan laki-laki atau pemahaman keagamaan dan kesadaran sejarah mereka cenderung membaik.[1]

Dalam permasalahan relasi antara laki-laki dan perempuan, kesadaran akan perlunya reformasi pola hubungan antar laki-laki dan perempuan ke arah yang lebih adil dan bernuansa kesetaraan terus berlanjut serta tetap menjadi isu yang menarik dan penting untuk dibahas.[2] Sebab, secara historis telah

---

[1] Sukanti Suryocondro, "Timbulnya Perkembangan Gerakan Wanita Indonesia" dalam *Kajian Wanita dalam Pembangunan*, ed. TO Ihrom (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), 30.
[2] Lihat Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazzafa dan Accademika, 2002), 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terjadi dominasi laki-laki dalam semua masyarakat di sepanjang zaman dan selama ini perempuan mengalami perlakuan yang tidak adil dalam berbagai aspek kehidupan, kecuali dalam masyarakat *matriarkal*[3] yang jumlahnya tidak seberapa, di mana perempuan dianggap lebih rendah dari laki-laki.

Perempuan telah termakan oleh pola berpikir bahwa peran perempuan terbatas pada dapur, sumur dan tempat tidur, sehingga pada akhirnya hal di luar menjadi tidak penting. Sosok perempuan yang berprestasi dan menyeimbangkan antara keluarga dan karir kerja menjadi sangat langka ditemukan. Perempuan seringkali takut berprestasi karena tuntutan pekerjaan sebagai ibu rumah tangga yang tidak bergaji dan tidak pernah berhenti, atau perempuan lainnya yang terlalu fokus untuk urusan luar rumah dan terbengkalai untuk keharmonisan keluarga. Keseimbangan untuk urusan internal keluarga dan pencapaian diri yang terus meningkat semakin sulit untuk dicapai.

Besarnya animo terhadap wacana pembebasan (*liberation*) dan pemberdayaan (*empowerment*) terhadap kaum perempuan dewasa ini memuncukan fenomena isu kesetaraan gender, bahkan isu ini telah menjadi isu penting dalam setiap agama, termasuk Islam. Di tengah-tengah suasana domestikasi perempuan dan dominasi patriarki, kalangan feminis berusaha mengeluarkan perempuan dari pusat laki-laki yang dalam bahasa Budhy

---

[3] Matriarkal dapat dipahami sebagai suatu sistem masyarakat dimana kaum perempuan yang menjadi kepala keluarga atau kepala suku. Lihat A.S. Hornby dan E.C Parnwell, *An English Reader's Dictionary* (Jakarta: PT. Pustaka Ilmu, 1992), 201.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Munawwar Rahman *ex-sentralisme*.[4] Kaum perempuan harus dibebaskan dari peran kulturalnya selama ini sebagai *kanca wingking*.[5]

Kesetaraan gender tidak harus dipandang sebagai hak dan kewajiban yang sama persis tanpa pertimbangan selanjutnya. Akan tetapi melihat hak dan kewajiban maksimal yang bisa dilakukan dan didapatkan serta sesuai dengan konteks keperempuanan. Malu rasanya berteriak tentang kesetaraan gender apabila segala sesuatunya harus sama. Karena perempuan tentunya tidak siap jika harus menanggung beban berat yang biasa ditanggung oleh kaum laki-laki. Begitupun sebaliknya, kaum laki-laki pun tidak akan mampu menyelesaikan semua tugas berat dan rutin yang biasa dilakukan oleh kaum perempuan. Kesetaraan gender adalah memberikan kesempatan seluas-luasnya untuk kaum perempuan agar mampu berkarya dan melaksanakan hak serta kewajiban dengan lebih baik lagi.

Dengan demikian, maka sudah tidak masanya lagi perempuan yang sukses adalah perempuan yang hanya diam di rumah dan menganggap kontribusi untuk dunia luar menjadi tidak penting. Seorang perempuan tidak hanya bertanggung jawab untuk keunggulan keluarga saja, akan tetapi juga bisa menjadi ibu peradaban yang membangun generasi super. Perempuan harus sadar, perannya sebagai seorang ibu yang melelahkan dan tidak mengenal batas waktu adalah kesempatan untuk mendapatkan kemuliaan baik dunia maupun di mata Allah Swt. Perlu dijelaskan juga adanya kelemahan di

---

[4] Budhy Munawar Rahman, "Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Konteks Perubahan Zaman", dalam M. Hajar Dewantoro dan Asmawi (ed.), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan* (Yogyakarta: Penerbit Ababil, 1996), 24-25.

[5] Kamla Bashin, *Menggugat Patriarki: Pengantar tentang Persoalan Dominasi terhadap Kaum Perempuan* (Yogyakarta: Bentang, 1996), v.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tubuh perempuan, akan tetapi kelemahan ini tidak bermakna bahwa kaum perempuan adalah inferior dan kaum laki-laki adalah superior, karena masing-masing telah diberikan oleh Allah Swt kelebihan dan kelemahan dalam bidang-bidang tertentu[6].

Di bidang ibadah misalnya, posisi keduanya yaitu laki-laki dan perempuan memiliki peluang dan pahala yang sama. Begitu juga dalam perbuatan dosa keduanya memiliki porsi hukuman dan dosa yang sama. Kedudukan perempuan dalam pandangan ajaran Islam tidak sebagaimana diduga atau dipraktekkan sementara masyarakat.[7] Jika dalam dataran normatif-idealis, kaum perempuan setara dengan kaum laki-laki, namun pada dataran historis-empiris posisi perempuan belumlah setara. Hal ini disinyalir beberapa kalangan, salah satunya disebabkan oleh adanya penafsiran-penafsiran yang didominasi ideologi patriarkhi.[8]

Seperti hadith riwayat Abu Sa'id al-Khudri berkata Rasulullah saw. keluar pada pagi hari ke *muṣalla*, Beliau melalui sekumpulan wanita dan berkata: "Wahai kaum wanita bersedekahlah! Karena aku melihat kalian

---

[6] al-Qur'an Surat al-Nisā', 4: 32

وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٢﴾

Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kamu lebih banyak dari sebagian yang lain. (karena) bagi orang laki-laki ada bagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi wara wanita (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

[7] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2002), 269.

[8] Patriarkhi adalah sistem yang berlawanan arah dengan sistem matriarkhi. Patriarkhi dapat diartikan sebagai susunan masyarakat dengan laki-laki sebagai kepala keluarga atau masyarakat maupun suku yang diperintah oleh kaum laki-laki. Lihat Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesia* (Jakarta: Modern English Press, 1996), 1366.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penghuni neraka terbanyak. Mereka berkata: "Mengapa wahai Rasulullah?" Beliau berkata: Kalian banyak mengutuk dan tidak menghargai kebaikan (suami), aku tidak melihat selain dari kalian orang yang kurang akalnya dan agamanya *(nāqisāt 'aql wa dīn)* yang dapat menghilangkan fikiran akal lelaki yang tegas". Mereka berkata: "Wahai Rasulullah, apakah kelemahan akal dan agama kami?". Beliau bersabda: "Bukankah kesaksian wanita adalah separuh kesaksian lelaki?". Mereka berkata: "Ya". Beliau bersabda: "Yang demikian itu adalah karena kelemahan akalnya, bukankah ketika wanita didatangi haid tidak melakukan puasa dan shalat". Mereka berkata: "Ya" beliau bersabda: "Yang demikian itu adalah kelemahan agamanya."[9]

Satu kenyataan yang perlu diingatkan di sini, Rasulullah saw menjelaskan bahwa perempuan adalah *nāqisāt 'aql wa dīn,* beliau tidak bermaksud dan menyebut kaum laki-laki lebih sempurna akal dan agamanya dibandingkan dengan kaum perempuan. Kesempurnaan akal dan agama tidak bergantung pada jenis kelamin, karena pada hakekatnya jenis kelamin tidak menentukan ketajaman akal dan kesempurnaan agama. Sebaliknya, ketajaman akal dan kesempurnaan agama bergantung kepada anugerah Tuhan yang tidak mengenal jenis kelamin dan sejauh mana masing-masing berusaha. Persoalan selanjutnya yang ditimbulkan oleh golongan feminis adalah hadith ini dengan jelas telah merendahkan kemampuan akal perempuan dengan adanya bukti

[9] Sahih al-Bukhari bab *al-Ḥayḍ* no. 293; Sahih Muslim bab *al-Īmān* no. 114.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lain, yaitu kesaksian dua perempuan adalah sama dengan kesaksian satu orang laki-laki[10].

Islam diturunkan sebagai *raḥmah li al-'ālamīn*, bukan untuk membanding-bandingkan antara laki-laki dan perempuan. Ajaran Islam disusun bukan berdasarkan jenis kelamin, sehingga tafsir al-Qur'an pun tidak pernah ditulis berdasarkan hal ini. Maka jika corak tafsir feminis yang mendasarkan metodenya pada kritik sejarah sebagai tren baru dalam metode tafsir al-Qur'an, otomatis akan banyak menyisakan pertanyaan yang berjubel. Dalam realitas masyarakat, tafsiran agama (Islam) memegang peranan penting dalam melegitimasi dominasi terhadap kaum perempuan. Ini terjadi dalam berbagai bidang kajian keIslaman baik tafsir, hadith maupun fikih. Bias gender muncul dalam banyak literatur Islam klasik yang sering dianggap oleh sebagian orang memiliki kebenaran yang bersifat mutlak.[11]

Untuk memuluskan cita-cita itu, usaha rekonstruksi atau bahkan dekonstruksi mutlak harus dimulai dari hal-hal mendasar yang menjadi sumbatan ketidakadilan gender dalam segala aspek kehidupan, termasuk di dalamnya ranah keagamaan. Salah satu upayanya lewat kajian ulang atas kitab suci. Polemik muncul ketika dilakukan penafsiran atas kitab suci meskipun kalangan ulama sudah menyepakati metodologi-metodologi dalam

---

[10] Lihat surah al-Baqarah 2:282, bagi feminis ini diperkuat lagi dengan pembagian harta pusaka yang memberikan hak perempuan separoh daripada hak lelaki (surah al-Nisā', 4:11)

[11] Sebagai contoh ajaran normatif keagamaan yang dinilai bias gender, di bidang pernikahan dalam hukum Islam, pihak laki-laki yang dianggap sebagai subyek sedangkan pihak perempuan dianggap sebagai objeknya. Ini dibuktikan dengan pemberian mahar oleh pihak lelaki kepada pihak perempuan sebagai simbolisasi transaksi jual beli, lihat Q.S. al-Nisā: 4. Larangan perempuan (istri) keluar rumah tanpa ijin dari laki-laki (suami), lihat Q.S. Al-Nisā: 33. Lebih lengkap lihat Masdar F. Mas'udi dalam "Perempuan di antara Lembaran Kitab Kuning" dalam *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), 167-180.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menafsirkan al-Qur'an. Mulai dari metodologi yang dianggap "usang" sehingga tidak mampu merespon perkembangan zaman sampai persoalan tendensi *mufassir* dan subjektifitas atas golongan tertentu. Persoalan-pesoalan inilah yang dianggap menghalangi pesan hakiki yang terkandung dalam al-Qur'an. Para *mufassir* terjebak pada sikap ortodoksi pemaknaan sehingga tafsir yang muncul cenderung kaku, dan dimonopoli kelompok tertentu, bahkan tidak jarang tafsir digunakan untuk melegitimasi kekuasaan keyakinan-keyakinan tertentu.[12]

Dari sinilah kemudian muncul kajian-kajian tentang gender dan perempuan, dan bahkan melahirkan suatu gerakan yang disebut sebagai feminisme[13] dalam Islam. Menurut kaum feminis, ketidakadilan yang dijustifikasi agama adalah pangkal penindasan terhadap perempuan. Karenanya mereka bersepakat bahwa rekonstruksi terhadap ajaran-ajaran tradisional agama adalah hal yang mutlak dilakukan untuk sejauh mungkin melegitimasi perbedaan status yang demikian tajam antara kaum laki-laki dan kaum perempuan dan telah dikukuhkan selama ribuan tahun.[14]

Berangkat dari kenyataan di atas, pembahasan tentang kesetaraan gender menjadi menarik, seperti pemikiran feminis Amina Wadud[15] yang

---

[12] Dijelaskan dalam buku Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir, Dari Klasik Hingga Modern*, Terj. Syaifuddin Zuhri dkk, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 3.

[13] Feminisme adalah gerakan emansipasi wanita, lihat Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesia*, 690. Feminisme sebagai suatu gerakan (pada awalnya muncul sekitar akhir abad 19 dan awal abad ke-20 di Amerika) yang difokuskan untuk mendapatkan *the right to vote*. Setelah mendapatkan hak tersebut pada tahun 1920, gerakan ini sempat tenggelam dan sekitar tahun 1960-an, terutama setelah Betty Fridan menerbitkan buku *The Feminism Mystique* (1963).

[14] Nurul Agustina, *Tradisionalisme Islam dan Feminisme*,52.

[15] Amina Wadud terlahir dengan nama Maria Teasley di Bethesda Maryland Amerika Serikat pada tahun 1952. Ayahnya adalah seorang pengkhotbah Kristen Metodis. Wadud masuk Islam pada usianya ke-20. Dia adalah profesor Agama dan Filsafat di Virginia Commenwealt University

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

banyak menyita perhatian kalangan pemikir Islam karena keberaniannya mengkritisi salah satu elemen paling dasar dalam agama, yakni kitab suci al-Qur'an sebagai kumpulan wahyu Tuhan yang memuat perintah, larangan, ajaran moral, dan tuntunan hidup kaum Muslim memaparkan isinya dengan bahasa yang sangat umum (*ijmālī*) sehingga perlu ditafsiri untuk mendapatkan pemahaman yang lebih rigid dan aktual.

Dalam konteks ini kalangan feminis mengkritisi pandangan-pandangan *mufassir* yang terlampau atau bahkan sangat maskulin dalam menafsiri al-Qur'an, bagi kaum feminis meski kalangan *mufassir* adalah laki-laki namun tidaklah dapat dibenarkan memaksakan ego patriarkal dalam pandangan tafsirnya, karena jelas Allah swt menurunkan kitab suci bagi umatNya baik laki-laki maupun perempuan.

Dalam wacana kesetaraan tersebut Amina Wadud mencoba mendobrak budaya patriarkal yang akut dalam tradisi penafsiran dengan menawarkan ide penafsiran yang lebih adil dan ramah perempuan. Usahanya ini tidak main-main, ia bahkan mempraktikkan pandangannya dengan menjadi imam shalat Jumat yang diikuti kurang lebih 100 makmum laki-laki dan perempuan pada tahun 2005 di Amerika Serikat.[16]

Peristiwa "tabu" tersebut kemudian seperti menghangatkan kembali diskursus kesetaraan gender dalam bingkai agama, utamanya Islam. Tentu saja kecaman reaktif riuh mengiringi peristiwa ini, namun yang terpenting

---

(VCU), selain sebagai intelektual, dia juga menegakkan keadilan gender di berbagai belahan dunia Islam.

[16] Ahmad Mustofa Harun, "Gugatan Amina Atas Tafsir dan Fikih Maskulin", dalam kolom www.islamlib.com, 2005.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Wadud seolah menyadarkan lagi pentingnya merekonstruksi ulang pola dan metodologi penafsiran yang adil agar agama menjadi lebih aktual, adil, dan mencerahkan bagi pemeluknya.

Selain itu, ada juga seorang yang di kenal sebagai tokoh feminis dalam dunia Islam yang cukup berani melakukan rekonstruksi pemahaman keagamaan dan argumen-argumen teologis dalam menafsirkan ajaran-ajaran Islam yang bias gender adalah Riffat Hassan[17], seorang Professor dan Ketua Program Religius Studies pada University Louisville, Kentucky, USA., dia di kenal sebagai tokoh teologi feminis yang secara intens terlibat dalam usaha-usaha menuju penyetaraan gender baik dalam tataran normatif maupun praktis.

Riffat menyatakan keprihatinannya terhadap kondisi mayoritas perempuan di dunia Islam yang menurutnya tertindas dan sangat terbelakang baik di bidang pendidikan, ekonomi maupun politik. Kondisi ini makin terpuruk oleh munculnya gerakan fundamentalisme Islam di berbagai belahan dunia Islam yang melalui berbagai hukum dan peraturan diberi legitimasi teologi telah melakukan kontrol dan semakin membatasi kehendak bebas perempuan.[18] Menurutnya, setiap suatu negara atau pemerintahan yang memulai islamisasi, maka tindakan pertama yang dilakukan adalah memaksa perempuan kembali masuk ke dalam rumah, memberlakukan peraturan-

---

[17] Riffat Hassan mengaku untuk membangun tafsir yang tidak bias gender seperti yang ada selama ini harus ada reinterpretasi al-Qur'an. Hal ini setelah dia mendalami ajaran al-Qur'an. Lihat Riffat Hassan, "Feminisme dan Benturan Budaya Lokal" dalam *Islam dan Dialog Budaya*, ed Edy A. Effendy (Jakarta: Puspa Swara, 1994), 170.

[18] Riffat Hassan, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam (Sejajar di Hadapan Allah?)" dalam *Ulumul Qur'an*, no. 4, vol. 1, 1990/1410. 48-55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

peraturan dan undang-undang yang cenderung diskriminatif dan merugikan bagi kaum perempuan.[19]

Baik Amina Wadud maupun Riffat Hassan, keduanya merupakan ilmuwan yang *consent* pada isu-isu kesetaraan gender tetapi berangkat dari latar belakang yang berbeda. Kedua tokoh tersebut secara aktif berusaha mengangkat martabat kaum perempuan yang tersubordinasi dengan merujuk pada nilai-nilai yang bersumber dari Allah swt dan selanjutnya mengembangkan semacam tafsir tandingan *(Counter Exegesis)* atas pandangan keagamaan yang merendahkan perempuan yang dianut selama ini.[20]

Tentunya dengan kerangka berpikir dan metode yang berbeda satu dengan yang lainnya, yang semuanya berangkat dari latar belakang kehidupan yang berbeda pula. Selanjutnya, penelitian ini dimaksudkan untuk melihat pemikiran serta gagasan Amina Wadud dan Riffat Hassan tentang kesetaraan gender dalam Islam serta hal-hal yang melatarbelakanginya, dan bagaimana wacana kesetaraan gender dalam pandangan feminis Muslim tentang diskursus keIslaman. Diharapkan dengan membandingkan dua pemikiran tersebut akan dapat diketahui persamaan dan perbedaan untuk kemudian dapat diambil kesimpulannya.

---

[19] "Feminisme dan al-Quran" sebuah percakapan dengan Riffat Hassan dalam *'Ulumul Qur'an'*, vol. II, 1990, 86. Islamisasi dilakukan tahun 1980, pemerintahan rezim Ziaul Haq melarang foto perempuan dipasang di media cetak. Lebih lengkap lihat, Esposito, *Demokrasi di Negara-negara Muslim ; Problem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1999), 148.

[20] Farid Wajdi, "Perempuan dan Agama: Sumbangan Riffat Hassan", dalam *Dinamika Gerakan Perempuan Indonesia*, Fauzie Rizal, et all, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

KEMENTERIAN AGAMA PERPUSTAKAAN IAIN SURABAYA

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah dikemukakan di atas, secara umum rumusan permasalahan penelitian ini adalah sebagai berikut.

1. Bagaimanakah konsep kesetaraan gender menurut pandangan Amina Wadud?
2. Bagaimanakah konsep kesetaraan gender menurut pandangan Riffat Hassan?
3. Apakah persamaan dan perbedaan pemikiran antara Amina Wadud dan Riffat Hassan tentang konsep kesetaraan gender?

C. Tujuan Penelitian

Pada dasarnya setiap penelitian pasti memiliki tujuan yang jelas dan sistematis serta terarah. Adapun tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah sebagai berikut.

1. Untuk mengetahui bagaimana pandangan Amina Wadud tentang kesetaraan gender.
2. Untuk mengetahui bagaimana pandangan Riffat Hassan tentang kesetaraan gender.
3. Untuk mengetahui persamaan dan perbedaan pemikiran antara Amina Wadud dan Riffat Hassan tentang kesetaraan gender.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

D. Kegunaan Penelitian

Hasil penelitian ini dapat dimanfaatkan untuk dua kepentingan, yakni teoritis dan praktis. Secara teoritis, hasil penelitian ini diharapkan mampu memberikan sumbangan pemikiran bagi pengembangan keilmuan di bidang intelektual, khususnya bidang pemikiran studi Islam tentang kesetaraan gender.

Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat dimanfaatkan atau digunakan oleh pihak-pihak berikut.

1. Bagi peneliti sendiri, hasil penelitian ini digunakan untuk menambah wawasan intelektual sebagai pegangan dalam masa-masa yang akan datang sebagai mahasiswa yang mampu mengimplementasikan berbagai kajian-kajian keIslaman baik di lini akademika maupun masyarakat.
2. Bagi mahasiswa, hasil penelitian ini diharapkan mampu meningkatkan kemampuan intelektual mahasiswa dalam kajian pemikiran keIslaman tentang kesetaraan gender.
3. Bagi peneliti lain, hasil penelitian ini dapat dijadikan acuan bagi peneliti selanjutnya dalam kajian keilmuan keIslaman khususnya tentang kesetaraan gender

E. Kajian Pustaka

Penelitian ini merupakan penelitian yang sifatnya kelanjutan dari penelitian terdahulu tentang kesetaraan gender. Akan tetapi mengenai subyek penelitian, penelitian ini sifatnya baru. Pada penelitian terdahulu, misalnya,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pertama. Tesis tentang "Konstruksi Tafsir Feminis (Studi Pemikiran Amina Wadud atas Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an)"[21], ditulis oleh Arif Mansyuri tahun 2006. Di dalam tesis ini dijelaskan mengenai teks-teks al-Qur'an yang bias akan gender kemudian dikonstruksi ulang melalui metode tafsir, sehingga hasil tesis tersebut hanya mengacu pada tafsir.

Kedua, tesis yang ditulis oleh Ali Mas'ud tahun 1999 tentang masalah feminisme dari perspektif al-Qur'an yaitu "Kepemimpinan Wanita dalam Al-Qur'an (Telaah Pemikiran Wahbah al-Zuhaili)"[22]. Tesis ini hanya membahas masalah kepemimpinan semata. Sementara dari metodologis penafsiran al-Qur'an maupun pembahasan al-Qur'an atau tentang al-Qur'an. Kebanyakan yang diangkat dalam tesis maupun disertasi lebih banyak mengungkap pemikiran yang dihasilkan oleh intelektual Muslim.

Ketiga, penelitian tentang Amina Wadud yaitu pada skripsi "Dekonstruksi Fikih Maskulin; Studi Kritis tentang Kasus Amina Wadud sebagai Imam Sholat Jum'at di Gereja Italian Unity, Amerika Serikat"[23]. Skripsi ini ditulis oleh Siti Aminah tahun 2006, akan tetapi penelitian ini hanya menitikberatkan pada peristiwa yang terjadi pada tanggal 18 Maret 2005, ketika Wadud menjadi imam sekaligus khatib pada sholat Jum'at yang diadakan di Gereja tersebut.

---

[21] Arif Mansyuri, "Konstruksi Tafsir Feminis: Studi Pemikiran Amina Wadud atas Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an" (Tesis, Program Pascasarjana IAIN Surabaya, 2006)
[22] Ali Mas'ud, "Kepemimpinan Wanita dalam Al-Qur'an: Telaah Pemikiran Wahbah al-Zuhaili" (Tesis, Program Pascasarjana, 1999)
[23] Siti Aminah, "Dekonstruksi Fikih Maskulin: Studi Kritis tentang Kasus Amina Wadud sebagai Imam Sholat Jum'at di Gereja Italian Unity, Amerika Serikat" (Skripsi, IAIN Surabaya, 2006)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keempat, skripsi oleh Putut Ahmad Su'adi tahun 2008 tentang "Pemikiran Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang Kesetaraan Gender dalam Islam"[24]. Skripsi ini menjelaskan tentang kesetaraan gender dalam pemikiran keduanya dan yang lebih ditekankan adalah terkait dengan asal muasal munculnya istilah gender dan latar belakangnya.

Kelima, tesis Abdul Mustaqim, "Feminisme dalam Perspektif Riffat Hassan: Kajian Kritis dengan Pendekatan Historis Filosofis"[25], tesis ini berisi tentang pembahasan feminisme dalam pandangan Riffat Hassan yang dikaji melalui pendekatan historis dan filosofis sekaligus mengkritisi pandangan-pandangan Riffat Hassan.

Keenam, skripsi Amalia Taufik, "Equalitas Laki-laki dan Perempuan; Kajian Historis atas Pemikiran Riffat Hassan"[26], berisi pembahasan tentang salah satu point penting dari pemikiran Riffat Hassan, yakni equalitas laki-laki dan perempuan dalam Islam dan dikaji secara historis.

Beberapa tulisan di atas memang banyak persamaan dengan penelitian yang penulis lakukan, namun sejauh ini belum ada yang secara khusus membandingkan pemikiran dua tokoh, yaitu Amina Wadud dan Riffat Hassan tentang kesetaraan gender dan mengemukakan perbedaan dari pemikiran kedua tokoh tersebut.

---

[24]Putut Ahmad Su'adi, "Pemikiran Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang Kesetaraan Gender dalam Islam" (Skripsi, UIN Yogyakarta, 2008).
[25]Abdul Mustaqim, "Feminisme dalam Perspektif Riffat Hassan: Kajian Kritis dengan Pendekatan Historis Filosofis" (Tesis, Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1999).
[26]Amalia Taufik "Equalitas Laki-laki dan Perempuan; Kajian Historis atas Pemikiran Riffat Hassan" (Skripsi, IAIN Sunan Kalijaga, 2005).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

F. Metode Penelitian

1. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Penelitian merupakan kegiatan pengembangan wawasan keilmuan. Dalam arti penelitian adalah sarana untuk mengembangkan pengetahuan sosial. Sedangkan metodologi penelitian adalah ilmu yang mempelajari metode-metode penelitian[27]. Dalam penelitian terdapat dua jenis penelitian, yaitu penelitian kualitatif dan penelitian kuantitatif. Namun untuk menemukan dan mengungkap sejauh mana pemikiran Amina Wadud dan Riffat Hassan tentang kesetaraan gender, maka penelitian ini menggunakan penelitian kualitatif.

Menurut Lexy J. Moleong yang mengutip pendapat Bogdan dan Taylor, bahwa penelitian kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis dari orang-orang atau perilaku yang diamati. Pendekatan ini diarahkan pada latar belakang individu tersebut secara utuh atau menyeluruh (holistik). Menurut Kirk dan Miller, penelitian kualitatif adalah tradisi tertentu dalam ilmu pengetahuan sosial secara fundamental bergabung dari pengamatan pada manusia baik dalam kawasannya atau dalam peristilahannya[28].

Adapun untuk teknik penelitian, peneliti menggunakan teknik deskriptif yang digunakan untuk menghimpun data aktual, sedangkan tujuan penelitian deskriptif adalah untuk membuat deskripsi, gambaran

---

[27] Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jogyakarta: Pakarsarasih, 1992), 15.
[28] Lexy J Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2005), 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atau lukisan secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta, sifat-sifat serta hubungan antar fenomena yang diselidiki[29].

2. Sumber Data

Menurut Lofland, sumber data utama dalam penelitian kualitatif adalah kata-kata dan tindakan, selebihnya adalah data tambahan seperti dokumen dan lainnya. Dengan demikian, peneliti mengklasifikasi dalam dua jenis data, yaitu data primer dan data sekunder.

a. Data Primer

Data primer adalah data utama di mana sumber ini diperoleh dari pihak-pihak yang secara langsung terlibat di dalamnya. Dalam hal ini, sumber primer yang dipakai oleh penulis adalah karya Amina Wadud, di antaranya Qur'an and Women diterjemahkan dalam bahasa Indonesia "Qur'an menurut Perempuan", "Wanita di dalam al-Qur'an", Inside In The Gender Jihad. Adapun karya dari Riffat Hassan diantaranya; The Issue of Women – Men Equality in Islam Tradition dalam *Women and Men's Liberation: Testimonies of Spirit.* Feminisme dan al-Qur'an dalam *'Ulumul Qur'an',* "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam": Sejajar di hadapan Allah?. Feminisme dan Benturan Budaya Lokal percakapan dengan Riffat Hassan dalam 'Islam dan Dialog Budaya'.

b. Data Sekunder

[29] Moh. Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998), 63.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Data sekunder adalah data yang digunakan sebagai data pendukung dari data primer, yaitu peneliti mencari informasi pendukung atau tambahan yang berupa dokumen, catatan atau artikel. Adapun data sekunder ini di antaranya: Yunahar Ilyas: *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, Fauzie Ridjal: *Dinamika Gerakan Perempuan Indonesia*, Ahmad Baidowi *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam al-Qur'an dan Para Mufassir Kontemporer*, Syafiq Hasyim: *Hal-hal Yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, Nasaruddin Umar: *Argumen Kesetaraan Gender*, Musdah Mulia: *Keadilan dan Kesetaraan Gender*.

3. Analisis Data

Teknik yang dipakai dalam penelitian ini adalah teknik analisis isi *(content analysis)*, yaitu metode penelitian yang menggunakan seperangkat prosedur untuk menarik kesimpulan berdasarkan teks[30]. Teknik analisis isi dipakai untuk menelaah pembahasan yang ada dalam karya Amina Wadud dan Riffat Hassan. Teknik ini perlu dipakai karena dalam menggali kartya seseorang diperlukan analisis isi dari karya itu sendiri.

[30] Robert Philip Weber, *Basic Content Analysis* (London, New Delhi: Sage Publication, 1990), 9

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

G. Sistematika Pembahasan

Adapun sistematika pembahasan sebagai berikut. Bab kesatu membahas tentang Pendahuluan berisi tentang Latar Belakang Masalah, Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Kegunaan Penelitian, Kajian Pustaka, Metode Penelitian dan Sistematika Pembahasan.

Bab kedua membahas tentang Kerangka Teori atau Diskursus tentang Kesetaraan Gender dalam Pandangan Amina Wadud dan Riffat Hassan yang meliputi: Latar Belakang Munculnya Kesetaraan Gender dalam Islam, Wacana Kesetaraan Gender dalam Pandangan Islam, Beberapa Teori tentang Feminisme serta Prinsip-prinsip Kesetaraan Gender dalam Islam.

Bab ketiga membahas Tentang Sketsa Kehidupan Amina Wadud dan Riffat Hassan yang meliputi: Latar Belakang Sosial dan Pendidikan, Aktifitas Intelektual dan Perjuangannya, Corak dari Pemikiran Keduanya tentang Kesetaraan Gender beserta Karya-karyanya.

Bab keempat membahas tentang Analisis Komparasi antara epistemologi pemikiran Amina Wadud dan Riffat Hassan tentang kesetaraan gender dalam pandangan feminis Muslim dan mendeskripsikan persamaan dan perbedaan hasil pemikiran kedua tokoh tersebut.

Bab kelima penutup dari penelitian ini, yang berisi kesimpulan atas persoalan yang diteliti dan saran-saran.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

DISKURSUS KESETARAAN GENDER

A. Latar Belakang Munculnya Kesetaraan Gender Dalam Islam.

Ada beberapa dasar wacana gender dalam Islam, misalnya terdapat dalam surat al-Nisā' ayat 1[1]. Ayat tersebut memberi inspirasi kepada seluruh manusia di muka bumi ini akan adanya proses kejadian manusia yang sama. Status kejadian laki-laki dan perempuan, maka segi derajat pun antara keduanya akan sama. Adanya perbedaan jenis kelamin (seks) yang digariskan Tuhan sebenarnya hanya merupakan bentuk pelabelan identitas kepada keduanya agar memiliki karakteristik dan kebanggaan. Perbedaan jenis kelamin antara laki-laki dan perempuan sesungguhnya tidak akan pernah menghambat segala aktifitas yang hendak dilakukan.[2]

Dalam kehidupan sosial, antara laki-laki dan perempuan memiliki peran yang sama. Perbedaannya hanyalah dalam peran kodrati, seperti menyusui, melahirkan dan menstruasi bagi perempuan. Akan tetapi di beberapa kehidupan sosial, laki-laki dan perempuan kerap kali menjalankan

---

1

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan 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 mengawasi kamu.

[2] Eni Purwati, dkk, *Bias Gender Dalam Pendidikan Islam* (Surabaya, Alpha, 2005), 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tugas yang berbeda. Padahal al-Qur'an sendiri melalui ayatnya[3] tidak pernah membedakan mereka, yang membedakan hanya kadar ketakwaan masing-masing.

Perbedaan laki-laki dan perempuan masih menyimpan beberapa masalah, baik dari segi substansi kejadian maupun peran yang diemban dalam masyarakat. Perbedaan anatomi biologis antara keduanya cukup jelas dan mungkin tidak akan ada perbedaan pendapat mengenai hal ini. Akan tetapi, efek yang muncul akibat perbedaan ini memicu adanya perdebatan, karena ternyata perbedaan jenis kelamin secara biologis (seks) melahirkan seperangkat konsep budaya. Interpretasi budaya terhadap perbedaan jenis kelamin inilah yang disebut dengan gender[4].

Perbedaan secara biologis antara laki-laki dan perempuan mempunyai implementasi di dalam kehidupan sosial-budaya. Persepsi yang seolah-olah mengendap di alam bawah sadar seseorang ialah jika seseorang mempunyai atribut biologis, seperti penis pada diri laki-laki dan vagina pada diri perempuan, dan selanjutnya akan menentukan peran sosial dalam masyarakat. Walaupun sebenarnya atribut dan beban gender tidak mesti ditentukan oleh

---

3 يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣

Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

[4] Gender dapat diartikan sebagai perbedaan sifat, peran, moralitas antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksikan secara sosial maupun kultural. Lihat Mansour Faqih dalam *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, 8 dan bandingan dengan Nasaruddin Umar dalam *Argumen Kesetaraan Gender; Perspektif al-Qur'an*, 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atribut gender, karena gender tidak berkaitan langsung dengan perbedaan biologis melainkan sebuah konsep budaya. Jadi harus dibedakan antara kepemilikan penis atau vagina sebagai peristiwa biologis dan kepemilikan penis atau vagina sebagai peristiwa budaya.

Untuk lebih jelasnya dapat dilihat perbedaan antara jenis kelamin (seks) dan gender sebagai berikut[5] :

No.	Perbedaan	
	Jenis Kelamin (Seks)	**Gender**
1.	Jenis kelamin bersifat alamiah	Gender bersifat sosial budaya dan merupakan buatan manusia
2.	Jenis kelamin bersifat biologis. Ia merujuk kepada perbedaan yang nyata dari alat kelamin dan perbedaan terkait dalam fungsi kelahiran	Gender bersifat sosial budaya dan merujuk pada tanggung jawab peran, pola perilaku, kualitas-kualitas dan lain-lain yang bersifat maskulin dan feminim.
3.	Jenis kelamin bersifat tetap, ia akan sama dimana saja	Gender bersifat tidak tetap. Ia berubah dari waktu ke waktu, dari suatu kebudayaan ke kebudayaan yang lain.
4.	Jenis kelamin tidak dapat dirubah	Gender dapat dirubah

Apabila istilah yang pertama di sebut alat kelamin biologis *(physical genital)* dan yang kedua dapat dikatakan alat kelamin budaya *(cultural genital).*[6] Istilah seks menekankan pada perbedaan bentuk tubuh dan komposisi kimia seseorang, sedangkan gender sebagai jenis kelamin budaya

[5] Disimpulkan dari beberapa perbedaan yang telah diuraikan di atas.
[6] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menekankan pada perkembangan aspek maskulinitas atau feminitas. Berangkat dari asumsi di atas maka wacana kesetaraan gender berisi tentang rekonstruksi pemahaman tentang gender terutama kaitannya dengan definisi-definisi dan permasalahan yang melingkupinya.

Penolakan masyarakat, umumnya kaum perempuan pada sistem patriarki[7] memunculkan suatu gerakan yang tujuannya meruntuhkan sistem dan struktur yang telah dibangun ribuan tahun tentang relasi antara laki-laki dan perempuan tersebut. Upaya mereka melakukan transformasi sosial untuk menghapuskan kesenjangan dan meraih kedudukan setara dengan lawan jenisnya dilakukan dengan berbagai cara yakni dengan cara revolusioner dan evolusioner adalah berbicara tentang situasi transisi.

Berangkat dari asumsi tersebut muncullah semangat dari kaum perempuan untuk memperjuangkan nasib mereka. Usaha ini semakin marak disuarakan manakala perkembangan pengetahuan dan teknologi yang merambah di segala sektor semakin memperjelas kesenjangan antara laki-laki dan perempuan, seperti adanya pembagian kerja seksual yakni laki-laki lebih tepat berada di sektor publik dan perempuan berada dalam sektor domestik. Kesemuanya itulah telah memunculkan benih-benih kesadaran akan hak-haknya untuk dapat disejajarkan dengan kaum laki-laki. Corak tersendiri yang mencirikan bentuk upaya pencapaian cita-cita pembebasan mereka untuk

[7] Patriarki dapat diartikan sebagai susunan masyarakat dengan lelaki sebagai kepala keluarga atau masyarakat atau suku yang diperintah oleh kaum laki-laki.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat berperan aktif di segala sektor publik memunculkan gerakan yang kemudian dikenal dengan sebutan feminisme[8].

Kaum perempuan Barat dengan *Women Liberation* nya ingin mendobrak 'kewajiban' yang sementara ini dibebankan kepada kaum perempuan tanpa dasar. Di samping menunjukkan kemampuan kaum perempuan untuk berdiri sejajar dengan laki-laki dalam memperoleh hak. Sementara secara sosiologis dan epistimologis, pemikiran-pemikiran tersebut memang patut lahir dalam dinamika persaingan Barat yang menempatkan posisi kaum perempuan dalam kondisi yang tidak strategis (bebas)[9].

Menurut kaum feminis, penindasan terhadap perempuan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat hanyalah salah satu dari fenomena ketidakadilan gender, diantaranya adalah anggapan bahwa perempuan adalah bagian dari laki-laki, karena itu semestinya mereka di tempatkan pada posisi yang tidak penting. Pandangan negatif terhadap perempuan misalnya anggapan bahwa perempuan bersolek untuk memancing lawan jenisnya sehingga setiap kasus kekerasan atau pelecehan seksual selalu dikaitkan dengan anggapan di atas. Tentu hal ini mengakibatkan masyarakat cenderung menyalahkan kaum perempuan sebagai korban perkosaan.

---

[8] Feminisme adalah suatu istilah yang mengacu pada konsep dan gerakan sosial yang muncul dalam kaitannya dengan perubahan sosial *(social change)*. Adapun para teolog Muslim seperti Riffat Hassan, Fatima Mernissi, Amina Wadud, dll. Mereka juga menggunakan istilah yang berbeda ketika berbicara masalah gender, meskipun maknanya hampir sama.

[9] Dadang S. Anshori, *Membincangkan Feminisme: Refleksi Muslimah atas Peran Sosial Kaum Wanita* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), 50-52.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di Barat, gerakan feminisme yang menyuarakan kesetaraan dan anti penindasan gender bermula di akhir 1960-an[10], dan gerakan mereka bermula dengan membongkar asumsi tentang pembagian wilayah publik dan domestik antara laki-laki dan perempuan, anggapan-anggapan tertentu mengenai kodrat perempuan, haruskah keduanya dibedakan atau mestikah yang satu 'memimpin' yang lain, meskipun titik tolak gerakan pembebasan ini adalah mengenai nasib di bawah standar yang dialami perempuan di manapun termasuk di Eropa dan Amerika.[11]

Berbeda dengan permasalahan di luar Islam yang berangkat dari faktor ekonomi, sosial dan politik. Pembahasan tentang wacana gender dalam Islam memiliki persoalan mendasar yang berangkat dari sebuah pertanyaan, apakah kondisi dan posisi kaum perempuan di masyarakat dewasa ini telah merefleksikan inspirasi posisi normatif kaum perempuan menurut ajaran agamanya? ataukah telah terjadi proses yang tidak sinergis dengan doktrin normatif yang diyakininya?. Dalam merespon pertanyaan seperti di atas, umat Islam memiliki dua asumsi yang berlainan. *Pertama,* mereka menganggap bahwa sistem hubungan laki-laki dan perempuan di masyarakat saat ini telah sesuai dengan ajaran agama, karenanya tidak perlu diemansipasikan lagi. *Kedua,* mereka yang menganggap bahwa kaum perempuan saat ini berada dalam suatu sistem yang diskriminatif, diperlakukan tidak adil, karena itu

---

[10] Rahmad Hidayat, *Ilmu yang Seksis* (Yogyakarta: Jendela, 2004), 96.

[11] Ini terbukti sejak saat itu partisipasi angkatan kerja perempuan meningkat secara drastis. Pada tahun 1972, perempuan sudah mengisi sepertiga dari tenaga kerja di Amerika, walaupun secara upah masih berada di bawah upah laki-laki. Lihat Ratna Megawangi, "Perkembangan Teori Feminisme Masa Kini dan Mendatang serta kaitannya dengan Pemikiran Keislaman", dalam *Membincang Feminisme; Diskursus Gender Perspektif Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 211.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak sesuai dengan salah satu sisi normatif Islam yakni keadilan dan kesetaraan sebagai salah satu pilar dasar Islam.[12]

Perbedaan pandangan di kalangan umat Islam tentang posisi dan peran gender ternyata disebabkan juga oleh adanya dua bentuk pemahaman yang berbeda dalam wacana teologi Islam tentang konsepsi gender. Kedua pemahaman yang bersaing tersebut berupa ekspresi yuridis dalam aturan-aturan pragmatis bagi masyarakat yang terlihat tidak egalitarian dan yang lain diekspresikan dalam artikulasi sebuah visi etis. Proses pembentukan identitas sangatlah penting dalam kebangkitan Islam dewasa ini. Karena perempuan yang berpartisipasi dalam kebangkitan ini semakin banyak, maka perhatian terhadap isu gender dalam pembentukan identitas pun semakin meningkat. Isu-isu tentang perempuan dalam masyarakat seperti ekonomi, politik atau spiritualitas memainkan peranan penting dalam mewujudkan cita-cita modernitas Muslim berupa pelestarian masa lalu dan pengambilan manfaat yang semestinya dari masa kini.[13]

Di dalam sejarah Islam, proses pembebasan perempuan telah di mulai sejak lama yaitu ketika Rasulullah berjuang di Jazirah Arab dan masih berlangsung sampai berakhirnya era dinasti Abbasiyah. Namun sejak kekhalifahan, Islam membentuk dinasti imperialisasi yang di satu sisi melahirkan perilaku diskriminasi dan ketidakadilan. Saat itu agama tidak lagi diperlakukan sebagai katalisator untuk kemanusiaan yang berlaku sebagai petunjuk dan rahmat bagi umat manusia, akan tetapi agama telah menjadi

---

[12] Mansour Faqih, *Posisi Perempuan dalam Islam,* 37.
[13] Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan* (Jakarta: Serambi, 2006), 179-180.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

institusi yang radikal dengan *status quo*[14], sepintas malah mendukung praktek-praktek ketidakadilan.[15]

Pemikiran feminisme di dunia Barat boleh jadi sudah dikenal cukup lama pada awal abad ini, meskipun tidak memakai kata feminisme. Misalnya, pemikiran-pemikiran Aisyah Taimuriyah seorang penulis dan penyair dari Mesir, Zaynab Fawwas[16], Rokeya Sahwat Hossein, dll. Termasuk juga R.A. Kartini, Huda Sya'rawi, Malak Hifni Nasir, dll.[17] Mereka dikenal sebagai para perintis dalam menumbuhkan kesadaran atas persoalan gender termasuk dalam melawan kebudayaan dan ideologi masyarakat yang hendak mengkungkung kebebasan perempuan.

Masyarakat muslim telah membincangkan wacana kesetaraan gender secara luas tepatnya pada tahun 1898 yang ditandai dengan keterlibatan perempuan-perempuan Muslim Mesir dalam dunia pers, serta diterbitkannya karya intelektual Muslim Mesir Qasim Amin yang berjudul *Taḥrīr al-Mar'ah,* tepat setelah satu tahun keterlibatan perempuan-perempuan tersebut. Kendati demikian, sebelumnya telah diterbitkan karya dari Rifa'ah Tahtawi yang berjudul *al-Murshīd al-Amīn al-Banah wa al-Banīn* pada tahun 1870 dan

---

[14] *status quo* dapat diartikan sebagai keadaan tetap pada suatu saat tertentu. Kata keadaan dalam kaitan ini, tentu saja bisa secara luas diasosiasikan sebagai keadaan atau situasi sosial politik yang dikondisikan oleh suatu sistem pemerintahan pada jangka waktu tertentu. http://id.answers.yahoo.com/question/index?qid=20080625004831AA1RYSS.

[15] Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994, IV, XXI), 264.

[16] Zainab Fawwaz berimigrasi dari Libanon selatan ke Mesir sebagai seorang wanita muda dan menjadi penulis terkemuka pada isu-isu gender dalam pers nasionalis. Sebagai seorang gadis muda dia ternyata dipekerjakan atau dibawa ke dalam rumah tangga yang berkuasa setempat Ali Bey al-As iklan, lebih lengkap lihat http://www.answers.com/topic/zaynab-fawwaz#ixzz1zjtFfa50.

[17] Budhy Munawwar Rahman, *Islam Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2001), 390.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

buku Murqus yang berjudul *al-Mar'ah fī al-Shirq (The Woman In The East)* pada tahun 1894.[18]

Bermula dari karya-karya di atas, dunia Islam mulai membincangkan tema-tema yang berkaitan dengan wacana kesetaraan gender dengan terbuka, di antaranya tentang kontroversi pelembagaan jilbab, pelaksanaan poligami dan fenomena penjatuhan talak suami dengan semena-mena. Hal ini diteruskan dengan lahirnya gerakan-gerakan perjuangan yang sepakat dengan wacana kesetaraan gender meskipun dengan kapasitas yang relatif kecil.

Pusat persoalan yang didiskusikan oleh para feminis Muslim kontemporer adalah berbagai hukum yang oleh para ahli hukum klasik diklaim sebagai hukum yang dilandasi ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an. Kebanyakan yang didiskusikan dalam hal ini adalah hukum-hukum mengenai status personal termasuk poligami, hukum fisik oleh suami terhadap istri, perceraian sepihak di luar hukum oleh suami, mas kawin, hak memelihara anak dan akses perempuan ke ruang-ruang publik. Beberapa komunitas telah mulai mengangkat persoalan kepemimpinan dalam hal ibadah khususnya sebagai imam shalat berjama'ah di hari Jum'at. Namun sementara ini belum pernah terdengar adanya pernyataan dari kalangan kaum feminis Muslim yang mengungkapkan kepedulian terhadap hak orang-orang yang ingin hidup bersama dalam hubungan homoseksual.[19]

---

[18] Lebih lengkap lihat M. Arif Budiman, 'Qasim Amin dan Emansipasi Wanita di Mesir' dalam *kajian Islam interdisipliner Hermenia*, PPS IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, vol. 1, nomor 2, edisi Juli-Desember 2002, 248-249.

[19] Ghazala Anwar, "Wacana Teologis Feminis Muslim" dalam *Wacana Teologi Feminis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berbagai macam gerakan dan pemikiran pembebasan perempuan dalam Islam dewasa ini pada umumnya dipelopori oleh para pemikir-pemikir dari kalangan umat Islam sendiri, dengan berbekal latar belakang pendidikan, status sosial, keluarga yang rata-rata sudah mengenyam pendidikan modern model Barat yang kemudian ditransformasikan ke dalam bahasa dan budaya masing-masing daerah tempat mereka tinggal.[20]

B. Beberapa Corak Penafsiran Feminis

Banyak faktor yang melatarbelakangi munculnya wacana kesetaraan gender, pandangan tersebut memunculkan juga berbagai aliran-aliran atau corak penafsiran tentang feminisme. Dalam dua dekade terakhir kelompok feminis menelorkan beberapa teori yang secara khusus menyoroti kedudukan perempuan dalam kehidupan masyarakat. Feminis berupaya untuk menggugat kemapanan patriarki dan berbagai bentuk *stereotip* gender lainnya yang berkembang luas di semua aspek kehidupan masyarakat.

Corak penafsiran merupakan suatu warna, arah atau kecenderungan pemikiran atau ide tertentu yang mendominasi sebuah karya tafsir[21]. Dapat pula dikatakan bila bentuk penafsiran merupakan pendekatan dalam proses penafsiran. Sementara metode penafsiran merupakan sarana atau media yang harus diterapkan untuk mencapai tujuan. Maka corak penafsiran merupakan tujuan intruksional dari sebuah penafsiran.[22]

---

[20] Charles Kurzman, *Islam Liberal*, Terj Bahrul Ulum (Jakarta: Paramadina, 2001), xi.
[21] Nasharuddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 388.
[22] Nasharussin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Para feminis mempunyai kesadaran yang sama tentang adanya ketidakadilan gender terhadap perempuan di dalam keluarga maupun masyarakat, tetapi mereka berbeda pendapat dalam menganalisis sebab-sebab terjadinya ketidakadilan tersebut dan juga berbeda pendapat tentang bentuk dan target yang hendak dicapai oleh perjuangan mereka. Perbedaan perspektif tersebut melahirkan beberapa aliran besar feminisme. Belakangan tepatnya tahun 1980-an muncul satu aliran baru feminisme yang dikenal dengan ekofeminisme[23]. Berbeda dengan aliran sebelumnya, ekofeminisme cenderung menerima perbedaan laki-laki dan perempuan. Mereka mulai percaya bahwa perbedaan gender bukan semata-mata konstruksi sosial budaya, tetapi juga intrinsik. Karena perspektif ekofeminisme tidak lagi sejalan dengan paradigma utama feminisme yaitu menolak konsep gender sebagai sesuatu yang kodrati tapi merupakan hasil konstruksi sosio-kultural.

Penafsiran terhadap teks-teks keagamaan tentang gender oleh para mufassir patriarkis klasik yang cenderung memojokkan perempuan telah mengundang tanggapan para mufassir feminis kontemporer. Meskipun tujuan para mufassir feminis kontemporer adalah senada, yakni untuk memperoleh pemahaman atas teks-teks keagamaan yang adil secara gender, namun

---

[23] Konsep ekofeminisme berusaha menjelaskan hubungan antara feminisme dan ekologi. Paham ini berkembang awal tahun 1970-an. Ekofeminisme ingin menjelaskan bagaimana ketidakadilan yang ada dalam komunitas manusia direfleksikan dalam hubungan yang destruktif antara kemanusiaan dan dunia alamiah yang bukan manusia. Lebih lanjut, konsep ini menaruh perhatian pada kerusakan ekologis yang disebabkan oleh sistem sosial-ekonomi dan militer kontemporer serta menganalisa beban, biaya, tanggung jawab dan peran yang harus dijalankan perempuan akibat kerusakan ekologis. Dr. Wangari Muta Maathai seorang wanita asal Nairobi Kenya dijuluki sebagai "Ibu Pohon" berkat perjuangannya di tahun 90-an, ia menjadi sorotan publik. Terhadap pengabdiannya bagi lingkungan dan hak asasi manusia. Ia berhasil menggerakan ibu-ibu Kenya untuk mengangkat martabatnya dan membuktikan bahwa mampu memberi kontribusi bagi dunia. http://www.scribd.com/doc/28065304/Ekofeminisme diunduh pada tanggal 08 Juli 2012.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kenyataannya metode dan pendekatan yang digunakan cukup beragam. Ghazali Anwar[24] misalnya, menggolongkan aliran penafsiran feminis Muslim kepada lima macam, yaitu: feminis apologis, feminis reformis, feminis transformis, feminis rasionalis, feminis rejeksionis. Kemudian Budhy Munawar Rahman[25] menambahkan satu aliran yaitu postmodernis.

1. Feminis Apologis

Aliran feminis apologis ini meyakini bahwa Islam sebagaimana tersirat dalam al-Qur'an dan hadith telah memberikan semua hak yang diperlukan oleh kedua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan, bagi kesejahteraan dan pemenuhan pribadi masing-masing. Menurut Anwar, tanggapan ini memunculkan dua perbedaan. *Pertama,* ada perbedaan yang tak dapat dipungkiri antara kebutuhan dan keinginan laki-laki dengan kebutuhan dan keinginan perempuan, yang keduanya dilayani oleh al-Qur'an. *Kedua,* patriarki dalam komunitas Muslim di banyak tempat menyalahi atau tidak sesuai sebagaimana yang ditetapkan oleh al-Qur'an dan hadith.[26]

Argumen yang pertama, bahwa kebutuhan dan keinginan laki-laki dan perempuan berbeda, mungkin bagi sebagian feminis terasa sebagai cara untuk mempertahankan lembaga-lembaga dan struktur-struktur yang bersifat seksis. Namun yang harus dicatat, mereka bersikeras menyatakan

---

[24]Ghazali Anwar, "Wacana Teologis Feminis Muslim" dalam *Wacana Teologi Feminis*, ed. Zakiyuddin Baidhawy (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996) 3-16.
[25]Budhy Munawar Rahman, Kesetaraan Gender dalam Islam: Persoalan Ketegangan Hermeneutis, dalam Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhis* (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003), 75.
[26] Ghazali Anwar, "Wacana Teologis Feminis Muslim" dalam *Wacana Teologi Feminis*, 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa al-Qur'an telah memberikan hak-hak tertentu kepada perempuan yang sayangnya justru tidak disadari oleh perempuan itu sendiri. Selain itu, laki-laki dianggap merampas hak-hak tersebut dari perempuan atau mungkin justru perempuan yang menyerahkan hak-hak tersebut kepada laki-laki, karena ketidakpahaman mereka terhadap al-Qur'an dan hadith. Mereka kemudian mengupayakan pengembalian hak-hak yang telah dirampas itu sesuai dengan ketentuan al-Qur'an.

Metode yang dipakai oleh feminis apologis ini adalah metode filologis dan kontekstual. Penekanan mereka bukan pada upaya untuk menafsirkan kembali ayat-ayat al-Qur'an agar berdampak kepada kedua jenis kelamin, namun dengan mendidik perempuan tentang makna dan tafsiran teks teks tersebut. Cara ini menurut Anwar relatif tidak membangkitkan emosi kalangan konservatif dan ini dianggap oleh Anwar sebagai feminisme yang aman.[27]

2. Feminis Reformis

Berbeda dengan aliran feminisme apologis yang pokok persoalannya adalah teks-teks otoritatif dan praktik sosial budaya, maka aliran feminis reformis menjadikan perbedaan antara teks-teks otoritatif dengan tafsiran-tafsiran tentangnya. Bagi para feminis reformis ini, teks-teks keagamaan tentang gender telah dipahami secara tidak memadahi dan disalahartikan. Oleh karena itu, para feminis reformis ini mulai membuka ruang "penafsiran teks". Teks-teks keagamaan tidak hanya ditangkap

[27] Ghazali Anwar, "Wacana Teologis Feminis Muslim" dalam *Wacana Teologi Feminis*, 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maknanya secara literal saja, sehingga memerlukan sebuah penafsiran baru. Dengan demikian wacana penafsiranlah yang harus dikedepankan. Apakah memadai atau belum dapat visi kesetaraan gender. Sebagaimana feminis apologis, feminis reformis ini menggunakan argumen-argumen filologis dan kontekstual[28]. Meski sering menggugat penafsiran-penafsiran tradisional, feminis reformis tidak mempertanyakan keyakinan tradisional bahwa al-Qur'an adalah firman Allah swt.

3. Feminis Transformasionis

Feminis transformasionis bertujuan untuk mentransformasikan tradisi dengan tetap menggunakan metodologi hermeneutik klasik yang telah akrab dalam wacana Islam tradisional[29]. Dasar hermeneutik feminis transformatif ini sudah dikenal dalam wacana Islam klasik, namun dirumuskan dengan rumusan baru yang berbeda sama sekali dengan rumusan yang ada dalam wacana Islam klasik. Sebagai contoh adalah pengkategorian teks-teks al-Qur'an menjadi *muḥkamah* dan *mutashābihah*. Dalam wacana Islam tradisional, suatu teks disebut *muḥkamah* apabila maksudnya jelas dan tegas secara literal, yang tidak memerlukan penafsiran ulang. Sementara teks-teks al-Qur'an disebut *mutashābihah* jika maknanya masih samar, tidak jelas, ambigu dan

[28] Ghazali Anwar, "Wacana Teologis Feminis Muslim" dalam *Wacana Teologi Feminis*, 8.
[29] Ghazali Anwar, "Wacana Teologis Feminis Muslim" dalam *Wacana Teologi Feminis*, 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seterusnya. Metodologi ini memang dirumuskan dari teks al-Qur'an Surat Ali Imran ayat 7[30].

Masalahnya adalah, mana ayat-ayat yang termasuk dalam kategori *muḥkamah* dan mana ayat-ayat yang *mutashābihah*, tidak ada kesepakatan di kalangan Ulama. Masdar Farid[31], memperbaharui konsep *muḥkamah* dan *mutashābihah* tersebut. Ia tidak setuju dengan makna kedua konsep tersebut yang dikemukakan oleh mufassir klasik. Ia memang sepakat dengan mufassir klasik, bahwa teks-teks *muḥkamah* adalah teks yang jelas maknanya, dan *mutashābihah* adalah yang samar. Namun berbeda dengan mufassir klasik yang memahami makna *muḥkamah* dan *mutashābihah* secara literal, yaitu memahami makna ayat secara harfiah. Masdar menegaskan bahwa kejelasan atau kesamaran makna itu adalah pada pesan, ruh, substansi teksnya. Dan substansi teks itu tidak lain adalah pesan-pesan keadilan, hak asasi, kesetaraan, demokrasi dan lain-lain.

Model hermeneutik yang digagas Masdar ini jelas mempunyai implikasi yang sangat jauh dan kemungkinan meluas dalam menafsirkan ulang teks-teks keagamaan yang dalam pandangan feminis terkenal seksis dan tidak adil. Pembacaan terhadap teks-teks al-Qur'an yang kelihatannya secara literal seksis, dapat ditafsir ulang sehingga bias gender yang tidak

---

30

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ

Dia-lah yang menurunkan Al kitab (Al Quran) kepada kamu. di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat. Itulah pokok-pokok isi Al qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat.

[31] Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 1996), 51-55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adil dapat ditransformasikan kepada makna yang lebih setara secara gender.

Salah seorang pemikir Sudan, Mahmoud Muhammad Thaha menggunakan kerangka hermeneutik yang lebih liberal. Jika dalam ilmu tafsir dikenal adanya konsep naskh-yaitu penghapusan pesan-pesan hukum dalam teks-teks yang diwahyukan di Makkah oleh teks-teks yang diwahyukan di Madinah—Thaha mengajukan teori evolusioner dalam rangka membalik teori naskh. Teori evolusioner Thaha ini menegaskan, bahwa ayat-ayat periode Makkahlah yang seharusnya dipraktikkan pada masa sekarang ketika wacana demokrasi menjadi parameter. Mengapa? karena teks-teks Makkah inilah yang menurut Thaha, lebih memberikan kesan yang egaliter dan visioner. Sementara teks-teks periode Madinah lebih pada kehidupan praktis yang diwahyukan karena kaum Muslim pada waktu itu dipandang belum mampu melaksanakan pesan teks-teks periode Makkah.

4. Feminis Rasionalis

Aliran feminis rasionalis berangkat dari keyakinan bahwa karena Allah Maha Adil, tentu Islam membawa misi keadilan, keadilan terhadap siapapun, walaupun berbeda agama dan jenis kelamin. Menurut pengikut aliran ini, al-Qur'an hadir dengan mengedepankan wacana keadilan dan kesetaraan gender. Hanya keadilan dan kesetaraan gender itu sering hadir dan dihadapkan pada suatu masalah dengan mempertimbangkan konteks dan kondisi dimana teks al-Qur'an itu hadir. Oleh karenanya di berbagai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tempat visi keadilan ini tertata dalam teks-teks yang bersifat kontekstual dan menjadi norma-norma etis. Dengan demikian metode aliran ini adalah membaca teks dengan metode hermeneutik yang bersifat kontekstual seraya memperhatikan teks-teks lain yang bervisi etis tersebut.[32].

Fazlur Rahman merupakan contoh pembangun model penafsiran ini. Ia mengembangkan metode penafsiran yang sangat liberal dalam "daur hermeneutis bolak balik", yakni dalam suatu teks yang kontekstual—dalam hal ini teks tentang perempuan—dengan mengabstraksikan visi keadilan dan kesadaran gender yang ada dalam teks tersebut. Visi etis abstrak tersebut dibawa kedalam kontemporer untuk kemudian membuat tafsir baru yang sesuai dengan semangat zaman sekarang dengan tetap memegang teguh pesan pesan moral al-Qur'an. Dengan cara ini dapat diperoleh suatu kerangka kerja teoritik baru dalam menafsirkan teks-teks hukum yang berkaitan dengan relasi laki-laki perempuan.

5. Feminis Rejeksionis

Berbeda dengan aliran feminis yang lain, aliran feminis ini menganggap bahwa memang terdapat teks-teks dalam al-Qur'an dan hadith dalam kaitannya dengan masalah perempuan yang misoginis, seksis dan deskriminatif. Titik rujukan mereka adalah pengalaman perempuan. Oleh karena itu argument apapun di luar itu—darimanapun sumbernya—yang mendukung diskriminasi terhadap perempuan akan ditolak. Tasleema Nasreen adalah contoh pengikut aliran feminis

[32] Ghazali Anwar, "Wacana Teologis Feminis Muslim" dalam *Wacana Teologi Feminis*, 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rejeksionis ini. Menurut Anwar, Nasreen mengemukakan perlunya merevisi atau bahkan menolak sebagian teks al-Qur'an yang dianggap misoginis atau seksis tersebut.

6. Feminis Postmodernisme

Aliran ini berangkat dari sebuah pandangan bahwa tidak ada "cerita besar" (*grand narrative*"). Maksudnya adalah akan terjadi perbuatan otoriter jika meletakkan perempuan dalam "cerita besar" laki-laki. Oleh karena itu menurut aliran ini harus dilakukan "*ex-centralism*", yaitu keluar dari apa saja yang meletakkan laki-laki sebagai pusat dari kehidupan sosial dan spiritual perempuan. Bagi feminis postmodern ini, semua bentuk *centralism* adalah totaliter. Membaca perempuan dengan sudut pandang laki-laki adalah berlawanan dengan pesan dasar keagamaan yang menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi yang setara dihadapan Allah swt.

Cara mendekonstruksi semua bentuk sentralisme ini adalah dengan cara menolak argumen ketidaksetaraan apapun yang ada dalam wacana keIslaman, demi sebuah demokrasi yang menjunjung paham kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan yang sejati. Dasar teologis yang dipakai adalah kesetaraan gender di hadapan Allah swt yang dikonstruksikan dengan pandangan-pandangan yang bersemangat untuk menunjukkan adanya ketidaksetaraan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari uraian panjang tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa asal usul kemunculan tafsir feminis tidak terlepas dari perubahan sosial yang dialami kaum muslim, khususnya lingkungan yang dihadapi mufassir sendiri. Ada beberapa hal yang mempengaruhi kemunculan tafsir feminis ini, selain faktor internal bahwa tujuan pewahyuan al-Qur'an adalah untuk merealisasikan keadilan. Ada beberapa faktor eksternal yang mendorong penafsiran ini, yaitu realitas yang dihadapi para muffasir, persentuhan mereka dengan peradaban Barat, globalisasi dan gagasan tentang hak asasi manusia. Faktor-faktor inilah yang mempengaruhi munculnya tafsir feminis, yang pada gilirannya merupakan salah satu sarana bagi gerakan feminisme dalam Islam.

C. Prinsip-Prinsip Kesetaraan Gender

Wacana kesetaraan gender secara normatif-konseptual dapat dibangun dan disebabkan oleh banyak faktor atau variabel yang kemudian menimbulkan argumen-argumen dasar bagi bangunan dalam wacana kesetaraan gender. Adapun konsepsi egalitarian tentang gender telah dibangun secara kokoh dan konsisten dalam Islam. Egalitarianisme adalah sebuah elemen dalam berbagai penuturan etis al-Qur'an. Di antara ciri luar biasa al-Qur'an, khususnya bila dibandingkan dengan teks-teks kitab suci dalam tradisi monoteistik lainnya adalah bahwa perempuan diseru secara

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

eksplisit yang di dalamnya menegaskan persamaan moral dan spiritual mutlak antara laki-laki dan perempuan.[33]

Adapun dalam buku "Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an" karya Nasaruddin Umar, mengatakan bahwa ada beberapa variabel yang dapat digunakan sebagai standar dalam menganalisa prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam al-Qur'an[34]. Variabel-variabel tersebut antara lain sebagai berikut.

1. Laki-laki dan Perempuan Sama-sama sebagai Hamba

   Salah satu tujuan penciptaan manusia adalah untuk menyembah kepada Tuhan[35]. Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya memiliki potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba yang ideal. Hamba yang ideal dalam al-Qur'an biasa diistilahkan dengan orang-orang yang taqwa *(muttaqūn)*[36]. Dan untuk mencapai derajat tersebut, tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok etnis tertentu. Dalam kapasitas sebagai hamba, laki-laki dan perempuan masing-masing

---

[33] Leila Ahmed, *Wanita dan Gender dalam Islam*, Terj M.S. Nasrullah (Jakarta: Lentera, 2000), 77.

[34] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, 229-244.

[35] Q.S. al-Dhāriyāh/51:56.

وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku.

[36] Sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Hujarāh/49:13.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akan mendapatkan penghargaan dari Tuhan sesuai dengan kadar pengabdiannya.

2. Laki-laki dan Perempuan sebagai Khalifah di Bumi

Maksud dan tujuan penciptaan manusia di muka bumi ini adalah di samping untuk menjadi hamba *('ābid)* yang tunduk dan patuh serta mengabdi kepada Allah swt, juga untuk menjadi khalifah di muka bumi *(khalīfah fī al-arḍ)*[37]. Kata *khalīfah* tersebut tidak menunjuk kepada salah satu jenis kelamin atau etnis tertentu. Laki-laki dan perempuan mempunyai fungsi yang sama sebagai *khalīfah* yang akan mempertanggung-jawabkan tugas-tugas ke *khalīfah* nya di bumi, sebagaimana halnya mereka harus bertanggung jawab sebagai hamba Tuhan.

3. Laki-laki dan Perempuan Menerima Perjanjian Primordial

Laki-laki dan perempuan sama-sama mengemban tugas dan amanah menerima perjanjian primordial dengan Tuhan. Seperti diketahui, menjelang seorang anak manusia keluar dari rahim ibunya, ia terlebih dahulu harus menerima perjanjian dengan Tuhannya[38]. Di dalam Islam,

---

[37] Q.S. al-Baqarah/2:30.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً .....

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada Para Malaikat: "Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi...

[38] Q.S. al-A'rāf/7:172.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tanggung jawab individual dan kemandirian berlangsung sejak dini yaitu semenjak dalam kandungan. Sejak awal sejarah manusia dalam Islam tidak dikenal adanya diskriminasi jenis kelamin. Laki-laki dan perempuan sama-sama menyatakan ikrar ketuhanan yang sama. Akan tetapi khusus dalam bidang agama, masalah yang tengah dihadapi: *Pertama*, rendahnya pengetahuan dan pemahaman masyarakat mengenai nilai-nilai agama yang berkaitan dengan peran dan fungsi perempuan. *Kedua*, masih banyak penafsiran ajaran agama yang merugikan kedudukan dan peran perempuan[39].

4. Adam dan Hawa Terlibat Secara Aktif dalam Drama Kosmis

Semua ayat yang menceritakan tentang drama kosmis, yakni cerita tentang keadaan Adam dan pasangannya di surga sampai keluar ke bumi, selalu menekankan kedua belah pihak secara aktif dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang *(humā)* yakni dengan kata ganti untuk Adam dan Hawa. Seperti dalam beberapa kasus berikut ini :

a. Keduanya diciptakan di surga dan memanfaatkan fasilitas surga[40].
b. Keduanya mendapat kualitas godaan yang sama dari syaitan[41].

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuban kami), Kami menjadi saksi". (kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya Kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)".

[39] Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaharu Keagamaan* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2004), 36.

[40] Lihat Q.S. al-Baqarah/2:35.

[41] Lihat Q.S al-A'rāf/7:20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Sama-sama memakan buah khuldi dan keduanya menerima akibat jatuh ke bumi[42].

d. Sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni Tuhan[43].

e. Setelah di bumi, keduanya mengembangkan keturunan dan saling melengkapi dan saling membutuhkan.[44]

Pernyataan-pernyataan dalam al-Qur'an di atas, agak berbeda dengan pernyataan-pernyataan dalam Alkitab yang membebankan kesalahan lebih berat kepada Hawa[45]. Dalam ayat-ayat tersebut di atas, Adam dan Hawa disebutkan secara bersama-sama sebagai pelaku dan bertanggungjawab terhadap drama kosmis tersebut.

5. Laki-laki dan Perempuan Berpotensi Meraih Prestasi

Posisi antara laki-laki dan perempuan untuk meraih prestasi secara maksimal baik di bidang spiritual maupun non-spiritual adalah sama. Tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama meraih prestasi optimal. Salah satu obsesi al-Qur'an adalah terwujudnya keadilan dalam masyarakat[46]. Keadilan dalam al-Qur'an mencakup segala segi kehidupan

---

[42] Lihat Q.S al-A'rāf/7:22.
[43] Lihat Q.S al-A'rāf/7:23.
[44] Lihat Q.S. al-Baqarah/2:187.
[45] Di bagian lain dari literatur Ibrani yang ditemukan dalam Alkitab Katolik menyatakan bahwa "Tidak ada kejahatan yang mendekati bagian kejahatan seorang wanita....Dosa di mulai oleh seorang wanita dan berkat dia kita semua akan mati".
[46] Salah satu ayat menerangkan tentang keadilan dalam berbuat terdapat pada Q.S. al-Naḥl/16:97.

مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾

Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam Keadaan beriman, Maka Sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik...

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

umat manusia baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat. Karena itu, al-Qur'an tidak mentolerir segala bentuk penindasan, baik berdasarkan kelompok etnis, warna kulit, suku bangsa dan kepercayaan maupun berdasarkan jenis kelamin. Jika terdapat suatu hasil pemahaman atau penefsiran yang bersifat menindas atau menyalahi nilai-nilai luhur kemanusiaan, maka hasil pemahaman dan penafsiran tersebut terbuka untuk diperdebatkan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

SKETSA KEHIDUPAN AMINA WADUD DAN RIFFAT HASSAN

A. Sketsa Kehidupan Amina Wadud

1. Latar Belakang Sosial dan Pendidikan

Sosok Amina Wadud[1] menjadi sangat populer setelah aksinya memimpin sholat Jum'at dengan makmum campuran laki-laki dan perempuan yang sekaligus bertindak sebagai *khāṭīb.*[2] Peristiwa tersebut terjadi pada tanggal 18 Maret 2005 di sebuah Gereja Katedral St. John The Divine di New York, Amerika Serikat[3]. Siapakah Amina Wadud?

Tidak banyak informasi yang dapat ditemukan mengenai biografi Wadud (demikian dan seterusnya), terutama bagaimana setting biografinya secara khusus. Dalam buku-buku karyanya tidak banyak menyajikan informasi tentang dirinya. Namun demikian sebisa mungkin coba dihadirkan informasi mengenai Wadud dalam penulisan ini yang diperoleh dari sumber-sumber yang mendukung.

Amina Wadud memiliki nama panjang Amina Wadud Muhsin. Ia adalah salah seorang tokoh feminis muslimah kontroversial yang lahir di Bethesda, Maryland Amerika Serikat pada 25 September 1952. Ayahnya adalah seorang penganut Methodist dan ibunya keturunan budak

---

[1] Amina Wadud terlahir dengan nama Maria Teasley dan akhirnya masuk Islam di usianya ke-20 tahun.

[2] Peristiwa ini dianggap sebagai hal yang tidak wajar atau hal yang tabu di kalangan umat Muslim pada umumnya. Dan melalui tindakan itulah Wadud menuai kontroversi dan mendapat kecaman dari berbagai pihak yang kontras dengan peristiwa tersebut.

[3] Lihat Pengantar Khaleed Abou el-Fadl dalam buku Amina Wadud, *Inside The Gender Jihad; Women's Reform In Islam* (Oxford: Oneworld Publication, 2006), vii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berber, Arab, dan Afrika pada kurun ke-8 Masehi. Wadud memeluk Islam pada tahun 1972.[4] Wadud janda dengan lima anak, dua laki-laki dan tiga perempuan. Yang laki-laki adalah Muhammad dan Khalilullah, dan yang perempuan adalah Hasna, Sahar dan Ala (oleh Wadud mereka dianggap lebih dari anak yaitu saudara-saudara se-Islam)[5].

Studi perguruan tingginya dimulai di University of Pennsylvania dalam bidang pendidikan. Wadud meraih gelar sarjana (B.S) pada tahun 1975. Kemudian Wadud melanjutkan studi pascasarjananya di The University of Michigan dan meraih gelar magister (M.A) pada bulan Desember tahun 1982 di bidang Kajian-kajian Timur Dekat *(Near Eastern Studies)*. Dan di universitas yang sama juga Wadud meraih gelar Doktor (P.hD) pada bulan Agustus tahun 1988 di bidang Kajian-kajian KeIslaman dan Bahasa Arab *(Islamic Studiea and Arabic)*.[6]

Lulus dari University of Pennsylvania selama tahun 1976-1977, Wadud menjadi dosen di jurusan bahasa Inggris pada College of Education Universitas Qar Yunis di Libya. Sepulang dari Libya pada tahun 1979-1980, Wadud mengajar di Islamic Community Center School di Philadelphia, Amerika Serikat.

Di luar aktifitas sebagai seorang feminis Wadud adalah seorang guru besar di Commonwealth University, Richmond Virginia. Pada tahun 1988 ia memperoleh gelar doktor dalam bidang bahasa Arab dan kajian

---

[4] www.wikipedia.com, diakses pada tanggal 15 Juni 2012.
[5] Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), xxiv.
[6] Dikutip dari curriculum vitae-nya di situs resmi Virginia Commonwealth University.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam di Michigan University, sambil lalu ia juga belajar bahasa Arab di American University. Selain itu ia juga pernah belajar filsafat Islam di al-Azhar dan kajian tafsir al-Qur'an di Cairo University Mesir.[7]

Wadud banyak menguasai bahasa asing diantaranya, Inggris, Arab, Turki, Spanyol, Prancis, dan Jerman. Penguasaan banyak bahasa membuat Wadud banyak ditawari menjadi dosen tamu di berbagai universitas di antaranya, Harvard Divinity School (1997-1998), International Islamic Malaysia (1990-1991), Michigan University, American University di Kairo (1981-1982), dan Pensylvania University (1970-1975). Ia juga pernah menjadi konsultan workshop dalam bidang Islam dan gender yang diselenggarakan oleh Maldivian Women's Ministry (MWM), dan Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB) pada tahun 1999.

2. Latar Aktifitas Intelektual

Meskipun karya yang ditulis Wadud merupakan karya pertama yaitu Qur'an and Woman, namun Wadud juga telah menulis beberapa artikel, memberikan banyak ceramah publik dan wawancara khususnya di bidang Islam dan gender. Di situs resmi *Women's Studies in Religion Program*, Harvard Divinity School, tercatat 18 artikel ilmiah dan 3 buku

[7] www.wikipedia.com, diakses pada tanggal 15 Juni 2012

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(2 diantaranya dibuat bersama *Sisters in Islam*) lahir dari ketajaman pena Wadud.[8]

Sebagai seorang yang fasih berbahasa Inggris, Wadud juga sangat menguasai bahasa Arab dalam segala ragamnya. Wadud juga fasih berbahasa Turki, Spanyol, Melayu, Perancis dan Jerman. *Extended Biography* Wadud yang ringkas hanya menghasilkan dua paragraf yang telah dibuat oleh pihak Virginia Commonwealth University di situs resminya dapat menggambarkan siapa Wadud sebenarnya, demikian kutipannya :

> "Dr. Wadud ikut program kajian-kajian keagamaan di Virginia Commonwealth University pada tahun 1992, langsung dari International Islamic University di Malaysia. Wadud menandatangani kontrak untuk mengajar kelas-kelas kajian-kajian keagamaan umum dengan satu dua kali kesempatan mengajar langsung di wilayah spesialisasinya sendiri yaitu kajian-kajian keIslaman. Sub disiplin kajian keilmuannya adalah gender dan kajian-kajian al-Qur'an. Kemudian sejak kajian keIslaman muncul dengan sendirinya, dan di dalam The School of World Studies, Wadud diminta untuk membuat suatu kajian minor kajian keIslaman yang dimulai pada musin gugur 2005.
>
> Buku pertamanya adalah *Qur'an and Woman: Rereading The Sacred Text From a Woman's Perspective* telah menjadi sebuah fenomena yang mendunia. Dengan mengaitkan kesarjanaannya dengan peningkatan-peningkatan paling akhir di dalam gerakan-gerakan dan kajian-kajian keIslaman modern. Pendekatan Dr. Wadud sekaligus interaktif dan aktif. Akibatnya, Wadud menjadi pembicara, pengajar dan konsultan yang diundang di dalam negeri Amerika Serikat termasuk Hawaii, Yordania, Afrika Selatan, Nigeria, Kenya, Pakistan, Indonesia, Kanada, Norwegia, Belanda, Sarajevo dan Malaysia.[9]

---

[8] www. Hds. Harvard.edu/wsrp/.
[9] www.has.vcu.edu/wld/faculty/wadud.html.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Charles Kurzman dalam bukunya *Liberal Islam*,[10] menjelaskan bahwa penelitian Wadud mengenai perempuan dalam al-Qur'an yang kemudian diterbitkan dalam bukunya berjudul *Qur'an and Woman*, muncul dalam suatu konteks historis yang erat kaitannya dengan pengalaman dan pergumulan orang-orang perempuan Afrika-Amerika dalam upaya memperjuangkan keadilan gender. Karena selama ini, sistem relasi laki-laki dan perempuan di masyarakat memang seringkali mencerminkan adanya bias-bias patriarkhi, dan sebagai impliksinya maka, perempuan kurang mendapat keadilan secara lebih proporsional.

Di samping berhadapan dengan pengalaman sosial sebagaimana di atas ada pengalaman personal yang melingkupinya, bahwa Wadud sendiri adalah seorang pribadi yang mengalami diskriminasi yang berlipat ganda, memiliki ras Afro-Amerika saja sudah cukup baginya mengalami diskriminasi dan penindasan, apalagi dia adalah perempuan, muslimah, dan janda.

Karya Wadud tersebut sesungguhnya merupakan kegelisahan intelektual yang dialami Wadud mengenai ketidakadilan gender dalam masyarakatnya. Salah satu sebabnya adalah pengaruh ideologi-doktrin penafsiran al-Qur'an yang dianggap bias patriarkhi. Dalam buku tersebut Wadud mencoba untuk melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap model penafsiran klasik yang syarat dengan bias patriarkhi.

---

[10] Charles Kurzman, *Liberal Islam: a Source Book* (New York: Oxford Uiversity Press, 1998), 127.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Salah satu asumsi dasar yang dijadikan kerangka pemikiran Wadud adalah bahwa al-Qur'an merupakan sumber nilai tertinggi yang secara adil mendudukkan laki-laki perempuan setara (*equal*). Oleh karena itu, perintah atau petunjuk Islam yang termuat dalam al-Qur'an mestinya harus diinterpretasikan dalam konteks historis yang spesifik. Dengan kata lain, situasi sosio-historis-kultural atau tempat ketika ayat al-Qur'an itu diturunkan harus diperhatikan *mufassir* ketika hendak menafsirkan al-Qur'an. Tidak hanya itu, bahkan latar belakang yang melingkupi seorang *mufassir* juga perlu diperhatikan karena sangat mempengaruhi hasil penafsiran terhadap al-Qur'an, dan itulah yang nantinya dielaborasi lebih lanjut oleh Wadud dalam model hermenetikanya, khususnya ketika berbicara mengenai *text* dan *prior text*.

Tidak banyak karya Wadud dalam bentuk buku[11], karena karya tulisnya lebih banyak berupa tulisan lepas di media dan jurnal-jurnal ilmiah. Karya Bukunya (selain kumpulan tulisan) sejauh pengamatan hanya ada dua, pertama Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective terbit pada tahun 1999 dan Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam terbit pada tahun 2006.

Selain menulis, Wadud rajin berkeliling dunia untuk memberi ceramah-ceramah ilmiah seputar, Islam dan gender, juga aktif di beberapa organisasi seperti, Sister In Islam (SIS) Malaysia (1998), kelompok kajian dalam sebuah LSM perempuan yang terdiri atas

[11] Menurut literatur yang penulis temukan, hanya ada 3 buah karya Wadud dalam bentuk buku dan dalam bentuk artikel kurang lebih 18 buah. Untuk karya buku yang sangat monomental adalah *Qur'an and Woman* dan dalam bentuk artikel yang paling populer adalah *Sister In Islam*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan profesional yang mewakili berbagai macam pekerjaan. Ketua Koordinator Komite Perempuan dan Anggota Dewan Kongres (1999-2004), Ketua Komite Gabungan Peneliti Studi Agama dan Studi tentang Amerika-Afrika (1996-1997), editor jurnal lintas budaya Virginia Commonwealth University (1996). Sebagai anggota dewan penasehat KARAMA, Muslim Women Lawyers Committee for Human Rights dan masih banyak lagi lainnya di mana Wadud menduduki posisi ketua.

3. Karya-karyanya

Qur'an and Woman adalah karya monomental Wadud, dari segi tampilan fisik, buku ini jauh dari menarik dan sesungguhnya buku ini tidak terlalu istimewa dan bahkan terkesan agak ringkas untuk suatu studi yang bersifat holistik dan menyeluruh tentang tema gender dalam al-Qur'an. Pada tahun 1999 buku ini resmi diterbitkan, akan tetapi karena termasuk buku lama maka buku ini sangat jarang bahkan sulit untuk ditemukan.

Penelitian tentang topik buku ini dimulai pada tahun 1986. Pada waktu itu, muncul pengakuan Wadud, buku ini dirancang dengan kesadaran yang naif tentang pentingnya mengembangkan tafsir al-Qur'an yang menyangkut masalah-masalah perempuan Wadud sendiri dalam kegalauan serta tidak tahu bagaimana cara mengawalinya[12]. Pada awalnya buku ini merupakan penelitian yang dilakukan oleh Wadud ketika

[12] Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir, ix.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

KEMENTERIAN AGAMA PERPUSTAKAAN IAIN SUNAN AMPEL

menempuh sarjana di The University of Michigan. Penelitian ini menghabiskan waktu kurang lebih 3 tahun yaitu dari tahun 1986-1989. Dan masa inilah menandai tingkat perkembangan pertama karya ini[13].

Tingkat perkembangan kedua terjadi di Malaysia pada tahun 1989-1992, sebagaimana telah ditulis di atas. Pada tahun 1989 Wadud hijrah ke Malaysia dan tetap menjalani karier akademiknya menjadi Asisten Guru Besar di International Islamic University dan sekaligus menjadi seorang aktivis (terutama keterlibatannya di Sisters in Islam). Pada periode ini wadud bergaul dengan Dr. Candra Muzaffar seorang aktivis dengan reputasi internasional. Wadud banyak memberikan sumbangan saran dan kritik sampai ke redaksional sehingga buku ini menjadi buku yang matang, hingga akhirnya buku ini juga telah terbit di Kuala Lumpur Malaysia pada tahun 1992[14].

Perkembangan terakhir merupakan tanggapan balik Wadud atas berbagai respon, baik positif maupun negatif terdapat buku ini. Di Afrika Selatan, setelah kunjungan Wadud ke Afrika pada tahun 1994, buku ini menjulang menjadi *best seller* versi koran Muslim *al-Qalām* sekaligus versi terjemahan bahasa Indonesia juga diterbitkan. Kemudian pada tahun 1997 versi terjemahan bahasa Turki. Di samping antusiasme tersebut, lantaran buku Wadud juga kerap dituding sebagai "Barat dan Feminis"

---

[13] Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*, xxiii.
[14] Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*, xxiii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dikatakan sebagai julukan peyoratif yang sama-sama dipakai dalam tahun 1992 terkonotasi anti-Islam[15].

Wadud kemudian memperluas edisi pada tahun 1992 terutama dengan penjelasan-penjelasan yang panjang dan argumentatif tentang aspek metodologis buku ini. Edisi ini akhirnya diperluas dan akhirnya terbit di Amerika Serikat dan Inggris pada tahun 1999. Di samping buku Qur'an dan Woman, ada satu lagi buku karya Wadud yang diterbitkan pada tahun 2006 dengan judul Inside The Gender Jihad; Women's Reform In Islam yang diterbitkan di Oxford.

Adapun beberapa karya artikel yang dihasilkan oleh Wadud diantaranya adalah :

a. Muslim Women as Minority " Journal of Muslim Muslim Minority Affairs, London. (1989)
b. The Dynamics of Male-Female Relations In Islam, Malaysian Law News July (1990)
c. Women In Islam: Masculine and Feminine Dynamics in Islamic Liturgy, Faith, Pragmatics and Development, Hongkong (1991)
d. Understanding The Implicit Qur'anie Parameters to The role Women In The Modern Context (1992)
e. Islam: A Rising Response of Black Spiritual Activisme (1994)
f. Sisters In Islam: Effective Against All Odds, In Silent Voices Doug Newsom (1995)

[15] Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan,* xv-xviii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Sketsa Kehidupan Riffat Hassan

1. Latar Belakang Geneologi dan Pendidikan

Latar belakang geneologi seseorang akan mempengaruhi perjalanan hidupnya. Demikian menurut para ahli jiwa perkembangan[16]. Oleh sebab itu, atas dasar inilah penulis merasa perlu untuk menggambarkan latar belakang Riffat (demikian dan seterusnya) yang mengantarkannya sebagai seorang pemikir feminisme yang sangat berpengaruh pada akhir abad ke-20 dan ke-21 ini.

Riffat adalah seorang feminis muslimah yang berasal dari keluarga *sayyid* di Lahore, sebuah kota tua di negara Islam Pakistan pada tahun 1943, meskipun tanggalnya tidak diketahui secara pasti[17]. Keluarganya merupakan keluarga terkemuka yang sangat dihormati di kota tersebut, bersama lima saudara laki-laki dan tiga saudara perempuan. Ayahnya seorang patriarkhi yang sangat dihormati dan sangat disegani karena rasa sosialisnya. Ibunya adalah anak hakim Ahmad Shuba, seorang penyair, dermawan dan ilmuwan yang terkemuka serta kreatif. Mereka tinggal di sebuah *kothee* (bungalow) yang luas dengan mobil-mobil yang mewah dan sebuah rumah dengan para pembantu yang melakukan semua

---

[16] Ada tiga aliran yang terkenal dalam ilmu jiwa perkembangan yaitu Pertama, *Nativisme;* bahwa perkembangan perjalanan hidup seseorang sangat dipengaruhi faktor genetik. Kedua, *Empirisme*; menyatakan bahwa faktor lingkunganlah yang lebih dominan dalam perkembangan seseorang. Ketiga, *Konvergensi*; menyatakan yang menjadi penentu hidup seseorang adalah dari faktor nativisme dan empirisme. Lebih jelas lihat Imam Bawani, *Pengantar Ilmu Jiwa Perkembangan* (Surabaya: Bina Ilmu, 1985), 122-127.

[17] Riffat Hassan, "The Issue of Women-Men Equality in Islam Tradition" dalam *Women dan Men's Liberation: Testimonies of Spirit* (New York: Green Wood Press, 1991), 65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tugas-tugas domestik, kurang lebih selama 17 tahun Riffat menghabiskan masa kanak-kanaknya hingga remaja di rumah tersebut.[18]

Namun demikian, kondisi yang penuh dengan kemegahan berbanding terbalik dengan kondisi jiwa yang dialaminya yang selalu dihantui dengan bayang-bayang kegepalan laksana mimpi yang menakutkan serta jauh dari rasa kebahagiaan. Alasan utamanya adalah konflik yang mendalam antara kedua orang tuanya yaitu dalam persoalan pandangan hidup, tempramen dan karakter[19].

Ayahnya adalah seorang tradisionalis dan patriarkal sejati yang memiliki keyakinan mengenai peranan seks bahwa yang terbaik bagi gadis-gadis adalah menikah di bawah usia 16 tahun dengan seorang pilihan orang tuanya, inilah yang sangat dibenci oleh Riffat. Sedangkan ibunya tidak mau kompromi dengan kebudayaan Islam tradisional, ia menolak kultur yang meneguhkan inferioritas dan ketundukan perempuan kepada laki-laki. Dalam kehidupan rumah tangga orang tuanya, ibunya tidak tunduk pada ayahnya. Ibunya lebih memperhatikan anak perempuannya daripada anak laki-lakinya. Dalam pandangan ibunya mendidik anak perempuan lebih penting daripada anak laki-laki karena anak perempuan yang lahir dalam masyarakat Muslim akan menghadapi rintangan yang sangat hebat[20].

---

[18] Riffat Hassan, Fatima Mernissi, "Setara di Hadapan Allah; Relasi Laki-laki dan Perempuan" dalam *Tradisi Islam Pasca Patriarkhi* (Jakarta: LSAF, 1990), 3.
[19] Riffat Hassan, Fatima Mernissi, "Setara di Hadapan Allah", 4.
[20] Riffat Hassan, Fatima Mernissi, "Setara di Hadapan Allah", 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pandangan inilah yang membuat Riffat tidak pernah berhubungan baik dengan ayahnya, demikian juga sikap ibunya yang tidak mau kompromi dengan kebudayaan Islam tradisional. Pada masa anak-anak Riffat menolak mentah-mentah terhadap ayahnya yang memindahkan sekolah ke sekolah khusus yaitu sekolah perempuan. Bahkan Riffat secara tegas menolak keinginan ayahnya, agar semua anak perempuannya menikah di usia 16 tahun. Keberanian ini tidak lepas dari dukungan dan perlindungan ibunya yang ia kategorikan sebagai seorang feminis radikal sehingga membuatnya asing di rumah sendiri bahkan dalam masyarakat sekitar.

Dalam pertumbuhannya, kehidupan Riffat banyak diwarnai oleh pendidikan ibu daripada ayahnya, Riffat selalu bergantung kepada ibunya. Ibunya berusaha untuk membentuk karakter kepada seluruh anak perempuannya untuk mendobrak tradisi tradisional, namun juga kesempatan menjadi pribadi diri sendiri. Ibunya menginginkan agar anak perempuannya memperoleh kebebasan, kemandirian, kesuksesan tanpa harus tunduk kepada superioritas laki-laki.

Sedangkan ayahnya[21] yang menjadi tauladan di dalam masyarakatnya, menjadi figur yang menakutkan yang mewakili moralitas adat dalam sebuah masyarakat yang menuntut anak perempuan dibedakan sejak saat dilahirkan, mengingat kondisi sosial budaya yang ada di

[21] Dia adalah seorang tradisionalis dan patriarkal sejati yang mampu membentuk karakter anak-anaknya bahwa dalam kehidupan ini yang lebih berperan adalah orang laki-laki sehingga kedudukan perempuan dianggap tidak penting dan tidak memiliki pengaruh. Hal ini terbukti pada diri Riffat yang dipaksa menikah di usia 16 tahun, tetapi akhirnya Riffat menolak dengan alasan melanjutkan studi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pakistan adalah masyarakat dengan sistem masyarakat patriakhi dan lebih menekankan *male domination.*

Perbedaan prinsip kedua orang tuanya menyebabkan Riffat yang pada saat itu masih usia 12 tahun telah menarik diri dari dunia luar menuju realitas batin[22] sehingga menjadikan dirinya tumbuh menjadi anak yang terlalu peka, sangat pemalu dan sangat kesepian. Dalam dunia ini, Riffat menemukan tiga hal yang telah memungkinkannya untuk melepaskan diri dari kehancuran hati dan kesulitan hidup yaitu keyakinan yang kokoh terhadap Tuhan yang adil dan penyayang, seni menulis puisi dan kecintaannya yang mendalam terhadap buku[23]. Keyakinannya kepada Tuhan telah membentuk pandangannya di masa kanak-kanak bahwa hidup adalah *jihād fī sabīlillah.*

Beranjak ke usia 16 tahun itulah Riffat dan ayahnya menjadi memanas, karena di usia itulah ia dipaksa untuk menikah dengan seorang pilihan ayahnya. Seperti yang dikatakan oleh Riffat bahwa kemandirian pemikiran dan tindakan yang ia lakukan menimbulkan ancaman bagi ayahnya tentang arti dari "kehormatan"[24]. Akan tetapi Riffat berusaha untuk menolak keinginan ayahnya dengan berusaha untuk melanjutkan ke perguruan tinggi di luar negeri tepatnya di St. Mary's College University of Durham. Setelah menempuh pendidikan selama 7 tahun di Inggris,

---

[22] Ia menyebutnya sebagai sebuah do'a-do'a, mimpi-mimpi dan pemikiran kanak-kanak yang bijaksana

[23] Riffat Hassan, Fatima Mernissi, "Setara di Hadapan Allah", 11.

[24] Riffat Hassan, Fatima Mernissi, "Setara di Hadapan Allah", 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tepatnya di usianya yang ke 24 tahun, Riffat sudah berhasil meraih gelar Doktor.

Selama 7 tahun di Inggris, Riffat akhirnya pulang ke Pakistan. Setibanya di rumah Riffat menemukan kondisi yang sama yang dialaminya sebelum melanjutkan studinya ke luar negeri dan bahkan lebih parah, ia merasa kesepian yang tak tertahankan[25]. Dalam posisi itulah akhirnya Riffat memutuskan untuk menikah dengan Dawar, seorang laki-laki yang belum mapan. Ia menyadari problem-problem suaminya yang memiliki pendidikan dan prospek penghasilan lebih rendah dari pendidikan dan penghasilannya[26].

Impian akan cinta, sesuatu yang ia kira akan bisa terwujud ternyata lagi-lagi hanyalah sebuah impian belaka, sebab Dawar adalah korban keluarga patriarkhi yang memiliki ambisi untuk menjadi kepala keluarga. Salah satu solusi agar kondisi rumah tangganya bisa harmonis tanpa tekanan dari pihak manapun akhirnya Riffat bersama suami pindah ke Amerika Serikat di mana tidak ada kehidupan yang membatasi ruang gerak hidupnya. Namun kehidupan tersebut tidak dapat merubah pola hidup rumah tangganya yang telah terbentuk sejak awal. Akhirnya perkawinannya berakhir disaat dikaruniahi seorang anak perempuan bernama Mehrunnisa Mujtahida.

Dalam perjalanan hidupnya, Riffat selalu mengalami *broken heart* salah satu alasannya untuk tetap tegar dalam 10 tahun terakhir dan

---

[25] Riffat Hassan, Fatima Mernissi, "Setara di Hadapan Allah", 18.
[26] Riffat Hassan, Fatima Mernissi, "Setara di Hadapan Allah", 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

separuh kehidupannya yaitu pernikahannya yang kedua yang berjalan cukup singkat yaitu dengan Mahmoud seorang muslim Arab Mesir dan anggota Gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir, yang ternyata seorang patriarkhi fanatik yang senantiasa mendasarkan keinginannya atas nama Tuhan dan dengan wewenang Tuhan. Kejadian inilah Riffat menyebutnya sebagai kecelakaan dalam hidupnya.

Di posisi itulah seorang Riffat tidak memiliki hak untuk menolak, karena menolak apa yang menyenangkan hati suami dalam kultur Islam, sama halnya menolak melakukan apa yang menyenangkan Tuhan. Perkawinan ini hanya bertahan 3 bulan dan membutuhkan waktu selama 3 tahun untuk menyelesaikan proses perceraiannya.

Namun pada akhirnya Riffat merasa bersyukur kepada Tuhan, dengan adanya pengalaman yang membakar jiwa inilah yang membuat Riffat menjadi feminis dengan ketetapan hati untuk mengembangkan teologi dalam kerangka tradisi Islam, sehingga mereka yang disebut laki-laki Tuhan tidak bisa mengeksploitasi perempuan muslimah atas nama Tuhan.

2. Latar Aktifitas Intelektual

Riffat dan saudara-saudaranya lahir dari keluarga yang terpandang dan terhormat sehingga dapat menikmati pendidikan dari tingkat pertama dan menengah di sekolah campuran di kampungnya sebagai sekolah unggulan. Semasa sekolah, Riffat tidak pernah belajar

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebab waktunya hanya dihabiskan untuk menyendiri dan digunakan untuk membaca dan menulis puisi. Di dalam puisi itulah semua hasil pikirannya dicurahkan sehingga mampu menghasilkan karya-karya baik puisi maupun moneta fenomenal yang isinya tentang kritik terhadap sosio kultural patriarkhi. Meskipun tidak pernah belajar, Riffat selalu menjadi bintang kelas dan memenangkan setiap penghargaan di sekolahnya[27].

Di usia 17 tahun, Riffat berangkat ke Inggris untuk melanjutkan pendidikannya di St Mary's College University of Durham di Inggris. Setelah 3 tahun melaksanakan studinya, Riffat berhasil meraih predikat *cumlaude* di bidang sastra Inggris dan filsafat. Kemudian, di usia 24 tahun, Riffat berhasil meraih gelar doktor filsafat dengan spesialisasi filsafat Muhammad Iqbal seorang penyair dan filosof Pakistan. Setelah 7 tahun berada di Inggris dan sempat bekerja di Departemen Penerangan Federal sebagai wakil direktur, namun karena beberapa alasan akhirnya Riffat pindah dan menetap di Amerika Serikat[28].

Tahun 1974 menjadi titik awal karir Riffat sebagai teolog feminis. Saat itu, ia menjadi Guru Besar pada Perhimpunan Mahasiswa Islam *(Muslim Student's Association, MSA)* cabang Universitas Oklahoma di Stillwater yang awalnya dilakukan karena rasa tanggung jawab pada tugasnya daripada kesadaran yang mendalam bahwa ia mungkin telah

---

[27] Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam al-Qur'an dan Para Mufasir Kontemporer* (Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia, 2005), 86.

[28] Alasan hijrah ke Amerika Serikat salah satunya adalah karena sistem patriarkhi yang ada di Pakistan terutama di dalam keluarganya sehingga mengungkung kebebasan dalam berpikir dan bertindak.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memulai sesuatu yang paling penting dalam perjalanan hidupnya[29]. Sebagai guru besar, ia diminta untuk menjadi narasumber pada seminar-seminar tahunan dengan tema perempuan dalam Islam. Pada saat itu, mengapa hanya tema perempuan yang diberikan kepada Riffat? Alasannya adalah tidak tepat jika yang menjadi narasumber perempuan, tidak membicarakan masalah perempuan.

Kendati merasa tersinggung, akhirnya Riffat menerima tawaran tersebut, karena memang dua alasan seperti ada dalam kutipan tulisan berikut ini :

> *Still, I accepted the invitation for two reason. First, I knew that being invited to address an all-male, largely Arab-Muslim group, that prided itself on its patriarchalism was itself a breakthrough. Second, I was so tired of hearing Muslim man pontificate on the position or status or role of woman in Islam, I thought that it might be worthwhile to present a woman view point*[30].

Dari perjalanan itulah menjadi pelajaran yang sangat sulit yang telah membawanya ke sebuah pencarian yang jauh dan luas. Bahkan Riffat tidak berhenti sampai di situ saja, karena kegelisahan tersebut cukup membuatnya tidak nyaman dan tidak sesuai antara cita-cita Islam dan perilaku-perilaku yang menyangkut masalah perempuan. Ketika Riffat mengajar di jurusan agama di sebuah Universitas di Amerika, dengan membawa al-Qur'an sebagai bahan acuan tanpa mengkhususkan pada ayat-ayat perempuan. Akan tetapi, setelah memperhatikan secara

---

[29] Riffat Hassan, *"Equal Before Allah? Women-Man Equality in The Islam Tradition"*, reproduce from Harvard Divinity Bulletin (The Divinity School, Havard University), Januari-May 1987, No. 2, Vol. VII dalam *Women Living Under Muslim Laws*, 13.
[30] Riffat Hassan, *"Equal Before Allah? Women-Man Equality in The Islam Tradition"*, 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teliti terhadap ayat-ayat tersebut, muncul di benaknya dengan berbagai pertanyaan, mengapa ayat-ayat tersebut terkesan mendiskriminasikan dan memposisikan perempuan secara tidak adil?[31]

Pada tahun 1976, Riffat telah menjadi profesor dan menjabat sebagai Ketua Jurusan Religious Studies di Universitas Lousville, Kentucky, Amerika Serikat. Di tahun 1979, Riffat diminta untuk bergabung dalam proyek trialog antara sarjana Yahudi, Kristen dan Islam. Dalam kesempatan inilah Riffat menulis tulisan dengan judul *"Women in The Qur'an"* yang isinya berpusat pada ayat-ayat yang dianggap definitif dalam konteks hubungan antara laki-laki dan perempuan yang telah dijadikan sandaran superioritas laki-laki atas perempuan[32].

Pada tahun 1983, Riffat terlibat dalam sebuah proyek penelitian tentang perempuan di Pakistan yang menghabiskan waktu kurang lebih selama 2 tahun. Dan pada perjalanan karier berikutnya, yaitu tahun 1986-1987, Riffat menjadi dosen tamu pada program studi perempuan dalam agama di *Divinity School Harvard.* Disinilah Riffat menulis artikel yang berjudul *"Equal Before Allah? Woman-Men in The Islamic Tradition"* yang dimuat dalam Harvard pada tahun 1987[33].

Berdasarkan kegelisahan-kegelisahan tersebut dan kesadarannya bahwa ide-ide dan sikap negatif terhadap perempuan yang ada di masyarakat Muslim pada umumnya berakar pada teologi, maka Riffat

---

[31] Wardah Hafidz, "Feminisme dan Al-Qur'an; Percakapan dengan Riffat Hassan", dalam *Ulumul Qur'an* Vol II, 1990, 86.
[32] Riffat Hassan, Fatima Mernissi, "Setara di Hadapan Allah", 51.
[33] Riffat Hassan, "Teologi Perepuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah", dalam *Ulumul Qur'an,* Vol. I, No. 4 tahun 1990, 48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mulai mempelajari teks al-Qur'an dengan lebih serius dan mendalam. Dan akhirnya Riffat melihat perlu adanya reinterpretasi terhadap ayat-ayat yang terutama berkaitan dengan masalah-masalah perempuan[34].

3. Corak Pemikirannya

Kondisi latar belakang yang penuh krisis serta pergolakan-pergolakan emosional dan intelektual yang dialami Riffat semenjak usia kanak-kanak dan dalam lingkup suasana patriarkhi yang mencolok, sepertinya hal ini mengilhaminya untuk membangun kerangka berfikir dan bangunan metodologi dalam usaha untuk memperjuangkan pengikutnya dari sikap diskriminatif dan ketidakadilan.

Kerangka dasar yang dibangun Riffat merupakan model keimanan yang baru dan segar dalam konteks Islam dan isu-isu perempuan. Kerangka inilah yang digadang oleh Riffat dengan istilah teologi feminis[35]. Teologi feminis yang dimaksudnya adalah teologi untuk proses pembebasan perempuan dan laki-laki dari struktur dan sistem relasi yang jauh dari keadilan, dengan cara merujuk kepada kitab suci yang diyakini sebagai sumber nilai tertinggi.

Teologi feminis yang bertujuan untuk menyelamatkan hak-hak kaun perempuan yang berada dalam kungkungan penafsiran-penafsiran patriarkhi disebut oleh Riffat sebagai *jihād fī sabīlillah.* Pendekatan yang

---

[34] Riffat Hassan, *Feminisme dan Benturan Budaya Lokal dalam Islam dan Dialog Budaya* (Jakarta: Puspa Swara, 1994), 170.
[35] Riffat Hassan, Fatima Mernissi, "Setara di Hadapan Allah", 102.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merujuk pada kitab suci al-Qur'an atau dalam filsafat etika disebut *theistic-subjectivism* atau sistem nilai yang merujuk pada kitab suci[36].

Dilihat dari perspektif epistemologis, corak pemikiran Riffat itulah dapat dikategorikan sebagai corak epistemologi *bayāni (eksplanatory),* epistemologi yang biasa dipakai oleh kaum teolog, mufassir untuk membedakan dengan epistemologi *burhāni (demonstratif)* yang biasa dipakai oleh para filosof dan epistemologi *irfāni (illuminative)* yang biasa dipakai oleh para ahli tasawuf.[37] Namun demikian, tampaknya Riffat dapat dikategorikan sebagai seorang pemikir yang menganut aliran *bayāniyyūn* dan *burhāniyyūn* sekaligus. Karena di samping selalu merujuk kepada teks kitab suci, Riffat juga melakukan penafsiran yang lebih mendalam dan filosofis.

Dalam rangka membangun paradigma teologi feminis yang erat kaitannya dengan isu-isu perempuan, Riffat menggunakan pendekatan atas dua tahap, yaitu:

a. Pendekatan *normatif-idealis*

Pendekatan ini merupakan pendekatan yang sistem kerjanya dengan mencari dan menggali dari sumber-sumber tekstual yaitu al-Qur'an dan hadith dengan merumuskan sebuah corak berpikir yang bersifat komprehensif. Dalam hal ini yang akan dilihat adalah bagaimana al-Qur'an dan hadith menggariskan prinsip-prinsip dasar

[36] Riffat Hassan, Fatima Mernissi, "Setara di Hadapan Allah", 102.
[37] Lihat Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 548.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang bersifat *idealis-normatif.* Misalnya, bagaimana pandangan al-Qur'an memandang perempuan baik segi tingkah laku, hubungan dengan Tuhan dan orang lain serta hubungan dengan dirinya sendiri[38].

Dalam kajiannya tersebut, Riffat berpegang pada prinsip al-Qur'an, sedangkan otoritas sumber-sumber Islam lainnya yaitu sunnah dan hadith, madzhab dan fikih adalah relatif. Setelah memperoleh asumsi tersebut, Riffat meneruskan usahanya dengan meneliti berbagai jenis tafsir al-Qur'an, hadith dan fikih serta ilmu-ilmu bantu lainnya dan juga mempelajari bahasa Arab serta sejarah kata-kata tersebut[39].

b. Pendekatan *historis-empiris*

Pendekatan ini digunakan setelah melihat secara cermat dan kritis bagaimana sebenarnya pandangan ideal al-Qur'an, Riffat lalu melihat bagaimana kenyataan secara *empiris-historis* kondisi perempuan dalam masyarakat Islam sehingga di satu sisi ia mendapatkan gambaran secara teoritis dan bersifat normatif idealis mengenai pandangan al-Qur'an terhadap perempuan. Namun di sisi lain, ia juga memperoleh gambaran perempuan secara historis dan empiris dalam masyarakat Islam.

Pencarian Riffat ke dalam akar teologis dari problem ketimpangan gender dalam tradisi Islam juga diarahkan pada dua

---

[38] Wardah Hafidz, *Feminisme dan Al-Qur'an; Percakapan dengan Riffat Hassan*, 87.
[39] Wardah Hafidz, *Feminisme dan Al-Qur'an; Percakapan dengan Riffat Hassan*, 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aspek, yaitu *pertama*, menyadari besarnya dampak kepustakaan hadith terhadap kesadaran umat Islam, maka ia harus meneliti hadith yang berkaitan dengan perempuan. *Kedua*, dengan cara mengkaji beberapa karya penting yang ditulis oleh para teolog Muslim, Yahudi dan Kristen serta berusaha melacak sumber-sumber teologis dan sikap-sikap anti feminis yang terdapat dalam tradisi masing-msing agama tersebut[40]. Berangkat dari dua pemahaman itulah, kemudian Riffat merumuskan sebuah penafsiran yang bersifat feminis. Teologi yang memiliki sasaran dan tujuan untuk membongkar tafsir keagamaan yang dinilai bias gender. Maka Riffat dapat dikategorikan sebagai feminis reformis.

4. Karya-karyanya.

Riffat termasuk salah seorang feminis muslimah Pakistan yang kreatif dan produktif dalam menghasilkan karya-karyanya. Sebagian besar hasil karyanya diwujudkan dalam bentuk artikel. Dari hasil karya-karya itulah Riffat diakui oleh banyak kalangan sebagai pemikir feminis yang telah memberikan kontribusi besar terhadap garakan feminisme di Pakistan. Diantara karya-karyanya adalah:

a. The Role and Responsibility of Women in Legal and Ritual Tradision of Islam (1980)

[40] Riffat Hassan, Fatima Mernissi, "Setara di Hadapan Allah", 53-54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Equal Before Allah Woman-Men Equality in Islamic Tradition (1987)
c. Feminist Theology and Women in The Muslim Word
d. Jihad Fi Sabilillah: A Muslim Woman's Faith Journey From Struggle to Struggle
e. The Issue of Woman-Men Equality in The Islamic Tradition
f. Women's Rights in Islam
g. Muslim Woman and Post-Patriarckal Islam

Dari judul artikel di atas, ada tiga yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, yaitu Jihad Fi Sabilillah: A Muslim Woman's Faith Journey From Struggle to Struggle, The Issue of Woman-Men Equality in The Islamic Tradition, Muslim Woman and Post-Patriarckal Islam. Ketiga artikel di atas sudah dijadikan buku dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh LSPPA Jakarta dengan judul Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi.

Dari karya-karyanya tersebut, maka tidak mengherankan jika kemudian Riffat diakui oleh banyak kalangan sebagai Teolog Feminis yang telah memberikan kontribusi besar terhadap dinamika pemikiran tentang gerakan feminisme dan wacana kesetaraan gender, terlebih dalam diskursus keIslaman.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

ANALISIS KOMPARASI: SEBUAH PERBANDINGAN ANTARA PEMIKIRAN AMINA WADUD DAN RIFFAT HASSAN TENTANG KESETARAAN GENDER

A. Konstruksi Pemikiran Amina Wadud

Di kalangan feminis dan modernis Muslim, nama Amina Wadud sudah tidak asing lagi, namanya bisa disejajarkan dengan pejuang feminis lainnya seperti Fatima Mernissi[1], Riffat Hassan, Asghar Ali Engineer[2], dan lain-lain. Wanita Afro-Amerika ini tidak diragukan lagi semangat dan totalitasnya dalam memperjungkan emansipasi kaum perempuan. Bahkan di antara para pemikir feminis Islam tersebut, Amina Wadud adalah pemikir feminis yang lebih jelas tawaran metodologinya.

Wadud pernah berujar bahwa dirinya bukanlah pejuang hak-hak perempuan namun pejuang kemanusiaan, karena dalam konteks dunia patriarkal kata "perempuan" bermakna makhluk kelas dua yang rendah dan tidak sama dengan laki-laki sehingga perempuan tidak dimanusiakan sehingga hanya sosok laki-laki yang layak disebut "manusia"[3]. Di sinilah

---

[1] Fatima Mernissi lahir pada tahun 1940 di Fez, Maroko dari kalangan keluarga kelas menengah. Mendapat pendidikan tingkat pertama dari seorang guru, Lalla Faqiha, di sekolah tradisional yang didirikan oleh kaum nasionalis Maroko. Pada masa remaja, dia aktif dalam gerakan menentang imperialis Perancis.

[2] Ia adalah seorang Muslim India, lahir 10 Maret 1939 di Salumbar India. Ia adalah seorang pemikir, penulis mengenai Islam dengan karya populernya yaitu Teologi Pembebasan.

[3] Orang-orang Arab pra Islam menguburkan anak perempuan mereka secara hidup-hidup karena mereka menganggap bahwa anak perempuan tidak hanya menjadi beban ekonomis, tetapi juga menjadi ancaman bagi kehormatan laki-laki kesukuannya. Sekalipun sesudah Islam, terhadap anak perempuan mereka tetap sama dengan sikap nenek moyang mereka yang nomadic.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Wadud menegaskan bahwa ia memperjuangkan kemanusiaan karena perempuan juga manusia yang mempunyai hak sama dengan laki-laki dalam segala bidang kehidupan, bagi Amina tidak layak makhluk sesama ciptaan Tuhan yang berakal ini dibedakan martabat dan kedudukannya[4].

Yang disayangkan, banyak dari kaum laki-laki dan perempuan yang gagal menyadari sisi negatif dari struktur patriarki tersebut. Mereka kurang peka dengan kenyataan bahwa patriarki adalah sebuah *despotisme* (kelaliman) dan secara moral menyerang keadaan masyarakat. Sebagai sebuah institusi, patriarki telah berimplikasi dan berkonsekuensi negatif. *Pertama*, menghapuskan peran perempuan sebagai agen Tuhan; ia memarginalkan perempuan. *Kedua*, secara signifikan menghilangkan potensi sebagai makhluk yang benar-benar tunduk atau pasrah kepada Tuhan.[5]

Keberanian Wadud dalam menggugat dominasi laki-laki dalam sistem patriarki di segala bidang, khususnya wacana keagamaan, bukanlah sebuah usaha untuk membalikkan keadaan, melainkan hanya usaha mewujudkan kesetaraan dan memposisikan keberpihakan Islam dalam soal keadilan gender secara proporsional. Ungkapannya ini sebagaimana dikutip

---

[4] Q.S. al-Hujarah 49:13.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣

Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

[5] Amina Wadud, *Inside The Gender Jihad*; Women's Reform in Islam (Oxford: Onewolrd Publication, 2006), xii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ahmad Musthofa Harun, bahwa: *"saya hanya bermaksud membuat intepretasi al-Qur'an yang di dalamnya terkandung pengalaman-pengalaman perempuan, tanpa stereotip yang telah lama dibutakan oleh kerangka intepretasi kaum laki-laki".*[6]

1. Klasifikasi Metodologi Penafsiran

Untuk mengkaji persoalan perempuan dalam al-Qur'an, Wadud memulainya dengan mengkritik metodologi penafsiran dengan mengklasifikasikan ke dalam tiga kategori, yakni tradisional, reaktif, dan holistik.[7]

a. Kategori Tafsir Tradisional

Tafsir tradisional adalah tafsir yang memberikan intepretasi keseluruhan isi al-Qur'an baik tafsir yang berasal dari era klasik maupun modern, dengan pokok bahasan tertentu yang dipilih oleh *mufassir*nya. Meskipun penafsiran ini menimbulkan perbedaan penafsiran, namun terdapat satu kesamaan pada model tradisional, yaitu metodologinya yang atomistik. Artinya, penafsir tidak melakukan upaya untuk mengkaji ayat sesuai dengan tema secara sistematis, munasabah ayat dibahas namun sedikit dan tampak kurang pas karena tidak disertai dengan prinsip-prinsip hermeneutik.

---

[6] Ahmad Mustofa Harun, *Gugatan.....*
[7] Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Metodologi yang menghubungkan hal-hal serupa, semisal ide, struktur sintaksis (*sarf*), prinsip-prinsip atau kesamaan tema nyaris tidak ada.

Penafsiran tradisional yang menjadi perhatian Wadud adalah, bahwa tafsir tersebut ditulis secara ekslusif oleh laki-laki. Hal ini berarti laki-laki dan pengalaman kaum laki-laki lah yang dimasukkan dalam penafsiran itu. Sementara perempuan dan pengalamannya ditiadakan. Lebih jauh visi, perspektif, dan kebutuhan kaum wanita ditafsiri menurut pandangan laki-laki.[8] Tidak terdengarnya suara kaum perempuan selama periode kritis perkembangan penafsiran al-Qur'an, sama sekali tidak dijadikan bahan perhatian, malah secara salah hal ini disamakan dengan ketidakmunculan suara kaum perempuan dalam ayat al-Qur'an itu sendiri.[9]

b. Kategori Tafsir Reaktif

Kategori selanjutnya adalah penafsiran reaktif, tafsir ini utamanya mengenai reaksi para pemikir modern terhadap sejumlah hambatan besar yang dialami kaum perempuan, baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat, yang celakanya dianggap berasal dari al-Qur'an. Pada kategori ini banyak kaum perempuan atau pemikir feminis yang menentang pesan al-Qur'an. Mereka menggunakan status perempuan yang rendah dalam masyarakat, sebagai pembenaran atas reaksi mereka. Penafsiran reaktif ini juga

---

[8] Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 2.

[9] Lebih jelas tentang ego laki-laki dalam penafsiran digambarkan dalam buku Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Terj. Agus Nuryatno (Yogyakarta: LKiS, 2003), 65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

gagal menggambarkan perbedaan antara penafsiran dan ayat al-Qur`an itu sendiri. Penafsiran semacam ini banyak datang dari kaum feminis dan rasionalis. Kegagalan ini tampak pada ketiadaan analisis al-Qur'an yang komprehensif yang terkadang justru menyebabkan mereka mempertahankan dan membenarkan kaum perempuan berada pada posisi yang sama sekali tidak wajar. Pandangan semacam ini haruslah diredam, karena semangat yang dibawa hanyalah pembebasan perempuan, namun tidak melihat hubungannya dengan sumber ideologi dan teologi Islam yakni al-Qur'an.[10]

c. Kategori Tafsir Holistik

Tafsir holistik ini mempertimbangkan kembali seluruh penafsiran al-Qur'an seraya mengkaitkannya dengan berbagai persoalan aktual yang terus berkembang di zaman modern ini, seperti problem ekonomi, sosial, moral, dan politik, termasuk di dalamnya problematika kaum perempuan. Inilah kategori penafsiran terbaik, karena bagi Wadud, kategori ini relatif baru dan tidak ada pertimbangan substansial mengenai isu-isu tertentu tentang dunia perempuan dalam kaitannya dengan keseluruhan al-Qur'an dan prinsip-prinsip pokoknya. Dalam konteks kategori penafsiran holistik inilah gagasan pemikiran tafsir Wadud ditautkan.

Metode penafsiran Wadud didasarkan pada kerangka penafsiran Fazlur Rahman, seorang perintis tafsir kontekstual. Dalam pandangan

[10] Nurul Agustina, "Tradisionalisme Islam dan Feminisme", *Jurnal Ulumul Qur'an*, edisi khusus Vol. V No. 5-6, 1994.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Fazlur Rahman ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan dalam kurun waktu tertentu dalam sejarah dengan keadaan yang umum dan yang khusus yang menyertainya serta menggunakan ungkapan yang relatif mengenai situasi yang bersangkutan. Karenanya pesan al-Qur'an tidak bisa dibatasi (direduksi) oleh situasi historis pada saat ia diwahyukan saja. Maka, dengan demikian tantangan yang dihadapi kaum muslim pada periode pasca Rosulullah adalah memahami implikasi dari pernyataan al-Qur'an sewaktu diwahyukan, untuk menentukan makna utama yang dikandungnya.

Menurut Fazlur Rahman, persoalan kaidah dan pemahaman (*method and hermeneutics*) terhadap al-Qur'an belum pernah dibincangkan dengan cukup di dalam tradisi Islam, dan ini merupakan perkara yang amat mendesak untuk dikaji pada zaman ini. Corak penafsiran yang diwarisi dari tradisi keIslaman zaman klasik telah gagal memaparkan pesan-pesan al-Qur'an secara padu dan koheren. Hal ini di akibatkan oleh kaidah penafsiran ayat per ayat, serta kecenderungan terhadap penggunaan ayat-ayat al-Qur'an secara atomistik. Kalangan *mufassir* dan umat Islam pada umumnya tidak dapat menangkap keterpaduan pesan al-Qur'an yang dilandaskan atas suatu *weltanschauung* atau *worldview* (pandangan dunia) yang pasti.[11]

Berdasar pada argumen tersebut, Wadud yakin bahwa dalam usaha memelihara relevansinya dengan kehidupan manusia, al-Qur'an

[11] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University Press, 1982), 2-3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

harus terus menerus ditafsirkan ulang. Dalam konteks ini Wadud mengajukan metode hermeneutika al-Qur'an sebagaimana ditawarkan Fazlur Rahman. Salah satu tujuan Wadud menggunakan metode ini adalah menafsirkan ulang al-Qur'an *(qur'anic reinterpretation)*.[12] Baginya penafsiran adalah penafsiran. Tidak ada penafsiran yang difinitif *(no interpretation is difinitive)*[13]. Dia mengutip perkataan Ali bin Abi Thalib: *"Al-Qur'an ditulis pada dua garis lurus dan berada di antara dua cover, dia tidak berbicara dengan sendirinya, ia membutuhkan penafsir dan penafsirnya adalah manusia"*.[14]

Selain beberapa aspek dan kategori di atas, *prior texts* (latar belakang, persepsi, kondisi)[15] menjadi hal yang juga sangat penting dalam kerangka metodologi tafsir Wadud. *Prior texts* memberi ruang lebih luas sehingga tidak muncul anggapan bahwa tafsir tertentu lebih benar dari tafsir yang lain, karena sikap seperti itu justru membatasi luasnya makna suatu ayat.

Pada dasarnya al-Qur'an bersifat fleksibel untuk mengakomodasi sejumlah situasi kultur yang berbeda, karena al-Qur'an sendirilah yang menyatakan bahwa ia bersifat universal bagi setiap umat yang mengimaninya. Oleh karenanya memaksakan pemahaman al-Qur'an dari perspektif kebudayaan tunggal (termasuk juga perspektif masyarakat Islam pertama di zaman *Rasūlullāh*) akan menyebabkan terjadinya

---

[12] Amina Wadud, *Inside The Gender Jihad*; Women's Reform in Islam, 7.
[13] Amina Wadud, *Inside The Gender Jihad*; Women's Reform in Islam, 199.
[14] Amina Wadud, *Inside The Gender Jihad*; Women's Reform in Islam, 197.
[15] Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembatasan dalam penerapannya, dan berlawanan dengan tujuan universal al-Qur'an itu sendiri.[16]

Maka dari itu, Wadud dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan jenis kelamin tidak lantas berarti jenis kelamin tertentu. Hal ini dilakukan sesuai dengan petunjuk al-Qur'an yang bersifat universal. Ayat-ayat al-Qur'an sebagai *kalāmullāh* harus bisa mengatasi hakekat keterbatasan bahasa sebagai alat komunikasi manusia. Yang perlu menjadi catatan dalam pembahasan bahasa dan *prior texts* dalam penafsiran al-Qur'an adalah sejauh mana objektifitas *mufassir* dan bagaimana harus menyikapinya. Sebab tanpa ada *pre-understanding* sebelumnya, teks itu justru akan bisu dan mati.

Problemnya adalah bagaimana agar dapat menghindari subjektifitas yang berlebihan dalam menafsirkan al-Qur'an? karena setiap penafsir pasti memiliki perspektif, prakonsepsi-prakonsepsi yang beragam. Menurut Wadud, untuk menghindari potensi relativisme ini, maka seorang *mufassir* harus dapat menangkap prinsip-prinsip fundamental yang tidak dapat berubah dalam teks al-Qur'an itu sendiri. Selanjutnya penafsir melakukan refleksi yang unik untuk melakukan kreasi penafsiran sesuai dengan tuntutan masyarakat zamannya. Sehingga penafsiran itu selalu fleksibel, namun tidak kehilangan prinsip dasarnya. Dengan begitu, maka al-Qur'an akan dapat berlaku universal dan selalu sesuai dengan kondisi dan tempatnya.

---

[16] Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sikap penentangan Wadud dalam menentang *mufassir* yang kaku dan berpandangan patriarkal mengacu pada kondisi sosiologis masyarakat yang menempatkan perempuan sebagai mahluk inferior, makhluk lemah, mewarisi kejahatan, lemah di bidang spiritual maupun intelektual dan segala atribut lain yang dilekatkan pada diri perempuan hanya karena perbedaan biologis. Penelitian seperti itu pada akhirnya berimplikasi pada tugas dan kewajiban perempuan. Sehingga perempuan dalam tataran praksis tidak boleh memangku jabatan dalam masyarakat dan larangan-larangn lainnya yang sangat mendiskreditkan posisi perempuan sebagai manusia.

2. Kesetaraan Gender dalam Pandangan Amina Wadud

   a. Penciptaan Awal Manusia

      Akar permasalahan ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan, menurut Wadud adalah dari penciptaan manusia sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an. Wadud ingin menarik benang merah bahwa penciptaan manusia yang terpusat pada pentingnya "berpasangan" dalam penciptaan segala sesuatu. Oleh sebab itu baik pria maupun wanita sangat punya arti dalam penciptaan dan sama-sama memiliki keunggulan. Wadud menepis mitos bahwa Hawa adalah penyebab terlemparnya manusia dari surga. Wadud berpendapat bahwa peringatan Allah swt. agar menjauhi bujukan syetan itu ditujukan kepada mereka berdua, yakni Adam dan Hawa.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Qur'an berusaha menghapus perbedaan antara laki-laki dan perempuan, atau menghilangkan pentingnya perbedaan jenis kelamin, yang akan membantu masyarakat memenuhi kebutuhannya dan berjalan dengan lurus. Tetapi al-Qur'an tidak mengusulkan seperangkat peran tunggal atau definisi tunggal mengenai seperangkat peran bagi setiap jenis kelamin dalam setiap kebudayaan.[17] Tidak ada fungsi yang eksklusif bagi kedua jenis kelamin yang digambarkan oleh al-Qur'an. Antara laki-laki dan perempuan memiliki kemungkinan yang sama untuk berpartisipasi nyata dan mempunyai potensi untuk berperan serta di dalam melakukan fungsi-fungsinya.

Wadud membantah jika Allah memilih laki-laki untuk menjadi Nabi dan Rasul itu karena mereka laki-laki. Allah memilih laki-laki sebagai penyampai risalah itu karena faktor efektifitas saja. Wadud mengusulkan, cara untuk meyakini keseluruhan isi kitab adalah dengan mengetahui jiwa dari kitab al-Qur'an serta menerima pandangan hidup, visi dan tujuan hakikinya. Tetapi dalam konteks dunia yang maju secara teknologi, komitmen itu memerlukan perspektif yang lebih luas dan global, juga tidak terbatas pada suatu konteks lokal saja.[18]

Dalam merealisasikan proyek dekonstruksinya, Wadud berangkat dari asumsi dasar bahwa laki-laki dan perempuan berasal dari penciptaan yang sama, lantas mengapa pada tataran pelaksanaan

---

[17] Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 9.
[18] Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 106-107.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hukum ubudiyah berbeda? Tradisi masyarakat Muslim yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang otoritas agama, politik dan sosial, menurut Wadud adalah hal ini telah mendistorsi maksud Islam mengenai perempuan. Wadud percaya, bahwa yang menjadikan perempuan sebagai *second personality* bukanlah agama, melainkan penafsiran dan implementasi al-Qur'an yang mempunyai struktur patriarkal yang telah mengkungkung kebebasan perempuan dalam segala hal.

Seperti contoh, tindakan yang dilakukan oleh Wadud ketika menjadi imam sholat Jum'at yang terdiri dari makmum laki-laki dan perempuan yang sekaligus Wadud bertindak sebagai khatib. Seperti kutipan khutbah sholat Jum'at:

"....Tidak ada ayat dalam al-Qur'an yang menyebutkan bahwa perempuan tidak boleh menjadi imam. Pada abad ke-7, Nabi Muhammad pernah mengizinkan wanita menjadi imam bagi jama'ah laki-laki dan perempuan. Nabi Muhammad meminta Ummu Waraqah menjadi imam dalam shalat Jum'at bagi jama'ah di luar kota Madinah. Kita sebagai umat Islam yang hidup di abad ke-21 mempunyai mandat untuk memperbaiki tanggungjawab partisipasi laki-laki dan perempuan. Perempuan bukanlah seperti dasi yang hanya menjadi pelengkap busana. Kapanpun laki-laki melakukan kontak dengan perempuan, maka perempuan harus disejajarkan dengan laki-laki secara seimbang. Melalui shalat Jum'at ini, kita sama-sama melangkah ke depan, langkah ini merupakan simbol dari adanya banyak kemungkinan dalam Islam[19].

Dengan menggunakan metode tafsir tauhid, menurut Wadud hal ini dapat mengembangkan sebuah kerangka berdasarkan pemikiran yang sistematis dalam rangka mengkorelasikan dan

[19] Amina Wadud, *Penggalan Khotbah Jum'at*, dalam Majalah Gatra edisi 2 April 2005, 81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menunjukkan dampak dari pertalian yang sesuai dengan al-Qur'an serta menjelaskan dinamika antara hal-hal yang universal tanpa melepaskan diri dari latar belakang al-Qur'an itu sendiri[20], yang dibantu dengan kajian terhadap bahasa, teks, gramatika dan pembentukan al-Qur'an.

Wadud secara kontinyu menelisik dan melakukan interpretasi terhadap teks-teks al-Qur'an yang selalu menjadi legitimasi superioritas kaum laki-laki. Dalam rangka itulah Wadud mencoba untuk membongkar maksud al-Qur'an mengenai penciptaan manusia (antara laki-laki dan perempuan dan derajat manusia). Dalam pembahasan mengenai kesetaraan laki-laki dan perempuan, Wadud menariknya ke akar teologis permasalahan yaitu pada asal usul penciptaan manusia yang ada dalam surat al-Nisā' ayat 1[21] dan surat al-Rūm ayat 21[22].

Bertolak dari dua ayat tersebut, Wadud kembali mengkritisi kata *nafs* dan *zawj* yang selama ini menjadi perdebatan di kalangan

---

[20] Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir (Jakarta: Serambi, 2001), 14.

[21]

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

[22]

وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mufassirin. Kerancuan pemahaman tersebut terdapat pada kata *nafs* berikut ini:

"Kata *nafs* digunakan secara umum dan teknis, walaupun kata *nafs* secara umum diterjemahkan sebagai diri dan jamaknya adalah *anfus* sebagai diri-diri. Namun al-Qur'an tidak pernah menggunakannya untuk menunjuk pada sesuatu diri yang diciptakan selain manusia.

Adapun secara teknis dalam al-Qur'an, *nafs* merujuk pada asal muasal manusia secara umum, meskipun konsekwensinya manusia berkembang biak di muka bumi ini dan membentuk bermacam-macam negara, suku ras, dan lain sebagainya."[23] Namun demikian, dalam kisah penciptaan al-Qur'an, Allah swt tidak pernah berencana untuk memulai penciptaan manusia dengan seorang laki-laki dan juga tidak pernah menunjuk pada Adam sebagai asal mula bangsa manusia.[24]

Demikian pula kata *zawj* yang sesungguhnya bersifat netral, karena secara konseptual keabsahan juga tidak menunjukkan bentuk *muannas* (feminin) atau *muzakkar* (maskulin). Meski al-Qur-an menegaskan bahwa manusia secara sengaja diciptakan secara berpasang-pasangan antara laki-laki dan perempuan[25] namun tidak secara spesifik memberikan karakteristik yang tegas kepada seluruh salah satu pasangan. Berikut kutipan argumen Wadud:

---

[23] Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*, 57.
[24] Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*, 58.
[25] Lihat Q.S 35: 11, 53: 45, 3: 36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> "Feminitas dan maskulinitas bukan karakteristik azali yang ditamankan ke dalam privat primordial perempuan dan laki-laki, keduanya bukan konsep yang dibahas atau disinggung al-Qur-an. Keduanya adalah karakteristik yang ditetapkan untuk diaplikasikan terhadap perempuan dan laki-laki berdasarkan faktor-faktor yang secara kultural telah ditentukan mengenai bagaimana masing-masing gender seharusnya berfungsi. Karakteristik tersebut telah betul-betul masuk ke dalam penafsiran al-Qur'an tanpa ada pembenaran yang tegas dari al-Qur'an terhadap berbagai impliksinya.[26]

Atas dasar pemikiran inilah, Wadud secara implisit menegaskan bahwa penciptaan manusia antara laki-laki dan perempuan hendaknya dilihat sebagai aksentuasi dari paham tauhid (bersatu), saling melengkapi dan saling mengisi satu dengan yang lainnya. Laki-laki dan perempuan sesungguhnya ibarat 2 sayap burung merpati yang keduanya harus berfungsi menggerakkan tubuh burung tersebut agar dapat terbang dengan lancar dan aman. Jika salah satu sayapnya patah atau sengaja dipatahkan, maka burung tersebut akan kehilangan keseimbangan. Maka itulah makna dari *balacing power* dari eksistensi perempuan bagi laki-laki.

b. Konsep Dasar Poligami

Menurut Wadud, banyak negara-negara Muslim yang sekarang menganggap bahwa praktek poligami telah dilembagakan dan dilegitimasi berdasarkan dalam perspektif al-Qur'an (baik pernikahan dalam perspektif Islam maupun perkawinan modern)[27].

---

[26] Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan,* 62.
[27] Amina Wadud, *Qur'an and Woman,* 82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Seperti yang terdapat dalam surat al-Nisā' ayat 3[28] yang artinya *"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil[29], maka (kawinilah) seorang saja[30], atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya".*

Wadud mengemukakan lebih lanjut, bahwa ayat tersebut dapat ditafsirkan sebagai kewajiban seorang Muslim untuk memelihara anak yatim yang telah ditinggal oleh orang tuanya (orang tua laki-laki) dalam peperangan, baik dalam hal pengasuhan, pemeliharaan harta, maupun yang lainnya. Namun, sebagian besar pendukung poligami masih sedikit sekali dalam mengintepretasikan bahkan mengaplikasikan maksud ayat tersebut.[31] Seperti yang telah dijabarkan oleh Wadud :

> *First, this verse is about treatment of orphans. Some male guardians, responsible for managing the wealth of orphaned female childern, were unable to refrain from unjust management of that wealth. One solution suggested to prevent mismanagement was marriage to the orphans.*

28

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

29 Berlaku adil ialah perlakuan yang adil dalam melayani isteri seperti pakaian, tempat, giliran dan lain-lain yang bersifat lahiriyah.

30 Islam memperbolehkan poligami dengan syarat-syarat tertentu. sebelum turun ayat ini poligami sudah ada, dan pernah pula dijalankan oleh Para Nabi sebelum Nabi Muhammad saw. ayat ini membatasi poligami sampai empat orang saja.

31 Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 83.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keadilan dalam konsep poligami tentu tidak dapat diukur dan didasarkan pada kualitas waktu, persamaan dalam hal kasih sayang atau pada dukungan moral, spiritual bahkan intelektual. Wadud berpendapat bahwa konsep monogami merupakan pilihan yang sesuai dengan cita-cita al-Qur'an dalam membentuk keluarga yang harmonis. Tidak mungkin kiranya dapat tercipta keluarga yang bahagia ketika suami-ayah terbagi antara lebih dari satu keluarga. Seperti yang tertera dalam surat al-Nisā' ayat 129.[32]

Berbeda dengan pendapat Qasim Amin, ia menjelaskan bahwa poligami adalah adat istiadat kuno yang telah ditransfer oleh Islam di penjuru dunia. Dalam praktek poligami ada aspek penghinaan terhadap kaum perempuan, karena tidak ada seorang yang rela untuk di madu. Sebagaimana tidak akan rela seorang laki-laki jika istrinya dicintai orang lain. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa agama Islam pada hakekatnya menganjurkan untuk monogami. Poligami adalah alternatif terakhir dalam keadaan terpaksa.[33]

Para ulama' berbeda pendapat mengenai ketentuan poligami, meskipun dasar pijakan mereka sama yakni surat al-Nisā' ayat 3. Menurut jumhur ulama', ayat tersebut turun setelah perang Uhud selesai, ketika banyak pejuang Muslim yang gugur di medan

---

32

وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ .....

dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian,..

33 Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*; Sejarah Pemikiran dan Gerakan (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

peperangan. sebagai konsekuensinya banyak anak yatim dan janda yang ditinggal mati ayah atau suaminya. Hal ini juga berakibat terabaikannya kehidupan mereka terutama dalam hal pendidikan dan masa depan mereka[34]. Kondisi inilah yang melatarbelakangi disyariatkannya poligami dalam Islam.

Ibnu Jarīr al-Ṭabārī sangat setuju dengan pendapat yang mengatakan bahwa makna ayat tersebut merupakan kekhawatiran tidak mempunyai seorang wali yang berbuat adil terhadap harta anak yatim. Maka jika sudah khawatir terhadap kepada anak yatim, mestinya juga khawatir terhadap perempuan. Maka janganlah menikahi mereka kecuali dengan perempuan yang kalian yakin bisa berbuat adil[35].

Di sisi lain, seorang laki-laki yang mapan secara finansial tidak tepat menjadikan alasan tersebut sebagai kemapanan secara keseluruhan untuk melakukan praktek poligami. Hal ini menurut Wadud adalah perbuatan yang kurang 'elegan'. Sebab apabila hal ini dijadikan acuan untuk berbuat poligami, maka yang menjadi pertanyaan kemudian adalah bagaimana dengan orang laki-laki yang belum mapan secara finansial?. Sebab dalam konteks patriarki, posisi perempuan diasumsikan hanya sebagai beban keuangan, reproduksi

---

[34] Khairuddin Nasution, *Riba dan Poligami:* Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 85.
[35] Ibnu Jarīr al-Ṭabāri, *Jamī' al-Bayān fī al-Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut, Dār al-Fikr, 1978), 155.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tetapi tidak produsen. Tentunya poligami adalah solusi yang tidak mudah dalam hal masalah finansial.[36]

Alasan lain yang kurang tepat dalam praktek poligami menurut Wadud adalah seorang perempuan yang dianggap telah 'mandul' sehingga tidak bisa memiliki keturunan dari darah daging suaminya. Asumsi ini biasanya dipakai senjata bagi kaum laki-laki untuk menikah lebih dari satu. Lebih lanjut Wadud mengatakan bahwa memang benar memiliki hubungan darah sendiri memang penting, akan tetapi tidak boleh seseorang dalam bahasa Wadud dikatakan 'menghakimi' kemampuan seseorang untuk peduli dan memelihara kodratnya sebagai manusia.

> *Another rationale given for a man having more than one wife centres on the woman who is unable to have children. Again, there is no mention of this as a rationale for polymagy in the Qur'an. However, the desire for children is natural. Thus, consideration for the barren man and the barren woman should not from the care and upbringing of children.*

Secara eksplisit Wadud memang tidak mengatakan bahwa ia secara terang-terangan menolak praktek poligami. Namun demikian, melihat berbagai pernyataan yang telah dijelaskan di atas, maka Wadud termasuk perempuan yang tidak mengamini adanya praktek poligami.

c. Konsep *Ḥijāb*: Tradisi Pakaian Perempuan Muslim

Sebagian golongan menganggap bahwa gagasan *hijāb* (jilbab) merupakan deklarasi identitas publik dengan ideologi Islam.

[36] Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Akan tetapi, Wadud menganggap hal ini tidak dinilai sebagai kewajiban agama, juga tidak dianggap sebagai nilai religius. Hal ini tentu bukan penilaian yang bersifat objektif dari nilai-nilai kesopanan[37]. Dalam pengakuannya, Wadud telah konsisten memakai jilbab selama lebih dari tiga puluh tahun tanpa mempertimbangkan hukumnya[38]. Meskipun demikian, Wadud juga tidak menghilangkan gaya pakaiannya dengan perspektif neo-tradisionalis dan Muslim konservatif (demikian bahasa Wadud).

Sementara terasa pincang ketika membahas masalah Islam dan gender tanpa membahas masalah jilbab. Seperti yang dikatakan Wadud dalam bukunya *Inside The Gender Jihad* berikut ini :

> *This is my hijāb mantra. I have repeated it so often over the years, I am no longer certain of the time of its origin. Often, when I say it now, I also remove my own hijāb from my head and drape it over my shoulders. Over the past several decades, the hijāb has been given disproportionate symbolic significance both within and without Muslim communities. We cannot discuss Islam and gender without discussing the hijāb.*[39]

Keberadaan jilbab juga bisa memberikan beberapa afiliasi korelasi perempuan dengan Islam. Hal ini setidaknya ada jaminan penghormatan atau perlindungan bagi posisi perempuan di dalam

---

[37] Q.S *Al-A'rāf*7:26.

يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ...

Hai anak Adam, sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutup auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan. dan pakaian takwa itulah yang paling baik...

[38] Amina Wadud, *Inside The Gender Jihad: Women's Reform In Islam*, 176.

[39] Amina Wadud, *Inside The Gender Jihad: Women's Reform In Islam*, 219.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masyarakat. Pengertian *hijāb*[40] tidak harus diartikan sebagai penutup seluruh bagian tubuh perempuan, ini pernah dilakukan Wadud ketika domisili di Amerika Serikat dan Libya dengan menutup seluruh bagian tubuhnya termasuk wajahnya dengan menggunakan cadar (jilbab radikal)[41].

Sebelum Wadud memeluk Islam dan masih menjadi komunitas Afrika-Amerika, ia telah mengenakan pakaian dengan gaun panjang dengan penutup kepala. Dapat ilustrasikan gaun tersebut dengan bentuk kain yang bergelombang-gelombang yang jika tertiup angin, kain tersebut dapat bergerak kesana kemari, dimana perempuan membawa tubuh mereka dengan martabat dan mengekspresikan integritas seksualnya melalui gaun yang digunakan dengan penutup kepala yang beraneka ragam macamnya.[42]

Lain halnya yang dikatakan Qasim Amin, *hijāb* yang dikenal di kalangan masyarakat adalah mengharuskan perempuan untuk menutup seluruh tubuhnya termasuk muka dan telapak tangan. Hal ini bukan datang dari syariat Islam melainkan dari adat istiadat di luar Islam yang telah berkembang.[43] Sebenarnya Qasim tetap mempertahankan *hijāb* dan memandangnya sebagai salah satu prinsip dasar Islam. Ia juga menjelaskan bahwa orang Barat terlalu fulgar dalam menonjolkan bagian anggota tubuhnya, sementara orang Islam

---

[40] Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, jilbab diartikan sebagai kerudung lebar yg dipakai wanita muslim untuk menutupi kepala dan leher sampai dada
[41] Amina Wadud, *Inside The Gender Jihad: Women's Reform In Islam*, 220.
[42] Amina Wadud, *Inside The Gender Jihad: Women's Reform In Islam*, 220.
[43] Qasim Amin, *Al-Mar'ah Al-Jadīdah* (Kairo, tt, tt), 81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terlalu berlebihan dalam menutup bagian tubuhnya. Dan antara keduanya ini adalah pertengahan. Inilah yang di maksud *hijāb* dalam Islam.[44]

Kehidupan Wadud semasa remaja sama halnya dengan remaja pada umumnya di Afrika yang mengenakan gaun pendek sehingga terkesan tidak memiliki bahan yang cukup untuk menutupi celananya ketika ia dalam posisi duduk. Dan Wadud sadar, perilaku tersebut memancing kaum laki-laki untuk tidak mampu mengendalikan hawa nafsu mereka. Seperti yang diungkapkan Wadud berikut ini :

> *I remember once, while a teenager, I wore a dress so short it didn't have enought material to cover my underwear when I sat down. I had to remain standing to "look cool" in this skimpy outfit. Meanwhile, I must admit that eldest daughter taught me something unexpected about such choices. They could also be self-motivated, with no connection to the weak provocations of male libido. It is my, oversensitivity to men's inability to control their lush that influenced both my choices of exposing or modest garb. Such lack of control exists despite women's choice of dress.*[45]

Sebagai perempuan keturunan budak Afrika, Wadud sadar bahwa nenek moyangnya tidak memberikan pilihan tentang bagaimana mengenakan busana yang sesuai dengan nilai kepantasan. Akan tetapi, ia sengaja untuk menutup sebagian dari tubuhnya (kepala) dengan *hijāb* sebagai alat yang mencerminkan identitas historis, martabat serta integritas seksualnya.

---

[44] Qasim Amin, *Al-Mar'ah Al-Jadīdah,* 78.
[45] Amina Wadud, *Inside The Gender Jihad: Women's Reform In Islam*, 221.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kali pertamanya Wadud masuk ke dalam masjid yang lokasinya dekat dari rumah ibunya di Washington DC di usia 20 tahun, untuk menanyakan tentang Islam (dari sebuah buku yang telah dibacanya) sembari memakai pakaian panjang dan penutup kepala. Wadud akhirnya mendapatkan informasi.

> *"If you believe that there is no god but Allah and Muhammad is his Prophet, you might as well state the shahādah, first pillar of Islam, the declaration oh faith"*

Bagi Wadud *hijab* merupakan sebuah keheningan dan kesesuaian sebagai alat untuk mengontrol diri. Jika pada tataran lokal, Wadud seringkali melepaskan *hijāb* dari kepalanya, baik ketika ia sedang menjemput anaknya di depan pintu rumah, ketika makan malam bersama anak-anaknya, bahka ketika memotong rumput depan rumahnya. Lain halnya ketika dalam acara formal, seperti berpakaian ke kampus, urusan masyarakat, keterlibatan profesional atau publik dan forum antar agama Wadud acap kali mengenakan penutup kepala sebagai identitas Muslim[46].

Tetapi ada hal yang menarik yang dilakukan oleh Wadud, ialah ketika selesai dalam acara formal, dan dilanjutkan acara semi formal, Wadud terkesan 'membuang *hijāb*'nya[47] dengan tujuan untuk

---

[46] Amina Wadud, *Inside The Gender Jihad: Women's Reform In Islam*, 223.

[47] Hal ini dilewati Wadud ketika ia menemukan kandungan dari isi al-Qur'an yang terdapat dalam surat *al-Nūr* ayat 60.

وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦٠﴾

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menghindari stigma kaku tentang Islam dan untuk mencapai integritas sederhana.

Wadud lebih sering memilih memakai *hijāb* ketimbang menanggalkannya, yang menarik sebagai perempuan keturunan Afrika, mengenakan jilbab telah meningkatkan anominitas etnisnya di banyak negara termasuk Amerika Serikat. Hal ini tentu saja membuat sebagian kalangan memberikan persepsi yang berbeda terhadap diri Wadud.

> *Interestingly, as a woman of African descent, wearing the traditional hijab has increased my ethnic anonymity in many countries, including the USA. It has hidden my African origins, allowing athers to identify me with several Muslim ethnicities. When I began exposing my dreadlocks, I was i more readily identifield as African-American. This has gained greather personal and political significance. It affirms both my cultural history as well as my tradisional status. Despite global notoriety, it is surprising to some Muslims from generations of Muslim culture, who still assume that "Islam" is explicity and rigidly non-Western*

Pada akhirnya, yang harus diperhatikan umat Islam adalah ketika telah rela segenap jiwa raga untuk memeluk agama Islam, maka disitulah terletak di pundak kita sebuah kewajiban untuk mengamalkan ajaran agama.

Dan perempuan-perempuan tua yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tiada ingin kawin (lagi), Tiadalah atas mereka dosa menanggalkan pakaian(pakaian luar yang kalau dibuka tidak menampakkan aurat) mereka dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan, dan berlaku sopan adalah lebih baik bagi mereka. dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Bijaksana.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Konstruksi Pemikiran Riffat Hassan

Dilihat dari setting sosio historisnya, Riffat memiliki akar-akar pemikiran yang didukung oleh beragam sudut pandang baik dilihat dari sudut pandang geneologis, teologis, sosiologis, psikologis maupun akademis dan bahkan politik[48]. Yang semuanya hanya bermuara pada satu titik yaitu sebuah bangunan teologi feminis[49].

Pemikiran Riffat tentang kesetaraan gender dapat dilihat dari tiga pertanyaan yang berkenaan dengan terciptanya asumsi ketidaksetaraan gender dalam masyarakat terutama pada kaum Muslim. Ketiga pertanyaan tersebut adalah, *Pertama*: bagaimana perempuan diciptakan (konsep penciptaan laki-laki dan perempuan)?. *Kedua*: apakah perempuan bertanggungjawab atas kejatuhan manusia (konsep kejatuhan manusia dari surga)?. *Ketiga*: mengapa perempuan diciptakan (tujuan perempuan diciptakan). Selain permasalahan yang bersifat teologis, Riffat juga menyinggung ketimpangan gender dalam masalah teologis sosiologis yang juga bersinggungan dengan ranah hukum Islam yakni masalah poligami dan sistem segregasi yang menurutnya sangat bias gender.

Menurut Riffat, baik dalam tradisi Islam, Yahudi ataupun Nasrani terdapat tiga asumsi yang menjadi akar kepercayaan masyarakat (khususnya masyarakat patriarki) bahwa laki-laki lebih superior dibandingkan dengan perempuan. Asumsi tersebut diantaranya adalah :

---

[48] Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkis* (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003), 143.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Bahwa Tuhan lebih dulu menciptakan laki-laki bukan perempuan. Perempuan dipercaya telah tercipta dari tulang rusuk laki-laki, oleh sebab itu perempuan bersifat derivatif dan secara ontologis bersifat sekunder.
2. Bahwa perempuan bukan laki-laki adalah agen utama atas proses kejatuhan manusia dari surga.
3. Bahwa perempuan bukan hanya diciptakan dari laki-laki, tapi juga untuk laki-laki, sehingga keberadaan perempuan hanya sebagai alat dan tidak memiliki arti secara fundamental.[50]

Bagi Riffat, perjuangan membela nasib perempuan adalah bagian dari *jihād fī sabīlillah* yang mutlak harus ditegakkan. Kepada anaknya yang masih kecil saat itu Mona, Riffat selalu mengatakan *jihād fī sabīlillah* adalah hakikat menjadi seorang Muslim dan mengabdikan dirinya untuk memperjuangkan keadilan dan kebenaran.

1. Kesetaraan Gender dalam Pandangan Riffat Hassan
   a. Konsep Penciptaan Perempuan

      Sebagai seorang Muslimah, pemikiran Riffat tentang penciptaan perempuan tentu berlandaskan al-Qur'an dan hadith. Dalam diskursus feminisme, konsep penciptaan perempuan adalah isu yang sangat penting dan mendasar yang harus dibicarakan lebih dahulu. Sebab konsep kesetaraan dan ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan berakar dari konsep penciptaan perempuan. Menurut Riffat, jika laki-laki dan perempuan telah diciptakan setara oleh

[50] Riffat Hassan, "An Islamic Perspective" dalam *Women Religion and Sexuality* (Philadelphia: Trinity Press International), 100.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Allah, maka di kemudian hari tidak bisa berubah menjadi tidak setara[51].

Dalam tradisi Islam dikenal dan diyakini ada empat macam cara penciptaan manusia[52], yaitu diciptakan dari tanah[53], diciptakan dari tulang rusuk Adam (penciptaan Hawa)[54], diciptakan melalui seorang ibu dengan proses kehamilan tanpa ayah[55], diciptakan melalui kehamilan secara biologis[56]. Jika diteliti secara cermat, ayat-ayat tentang penciptaan Adam sebenarnya tidak dijelaskan secara rinci bagaimana Adam diciptakan, yang dalam teologi Islam sering disebut sebagai manusia pertama, disebut dalam al-Qur'an sebanyak 25 kali, namun hanya satu yang mengacu pada penciptaan Adam, seperti yang terdapat dalam surat Al-Imrān ayat 59.

Riffat mengatakan bahwa al-Qur'an menggunakan istilah Adam untuk mengacu pada manusia hanya apabila mereka menjadi

---

[51] Sama halnya yang telah dikemukakan oleh Amina Wadud dalam bukunya *Qur'an and Woman.* Bahwa semua manusia di bumi ini diciptakan setara, yang membedakan hanyalah tingkat ketaqwaannya kepada Allah. Sesuai dengan surat al-Hujarat: 49:13.

..... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

....Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

[52] Lebih lengkap lihat Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 61.

[53] Q.S *Al-Fāṭir* 35:11.

وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَٰجًا ۚ ....

Dan Allah menciptakan kamu dari tanah kemudian dari air mani, kemudian Dia menjadikan kamu berpasangan (laki-laki dan perempuan)....

[54] Q.S *Al-Zumar* 39:6.

خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ....

Dia menciptakan kamu dari seorang diri kemudian Dia jadikan daripadanya isterinya...

[55] Q.S. Al-Maryam ayat 19-22.

[56] Q.S Al-Mukminun ayat 12-14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

gambaran manusia yang sadar diri, berpengetahuan dan otonom secara moral. Ketika menggambarkan proses penciptaan manusia secara fisik, istilah yang digunakan adalah *al-bashar, al-insān, al-nās.*[57] Sama halnya yang dikutip Riffat dalam bingkai pemikiran Iqbal.[58] Berangkat dari asumsi tersebut Riffat berpandangan dan menganggap Adam sebagai manusia berjenis kelamin laki-laki tidaklah memiliki kebenaran.

Dengan demikian, benar kata Adam adalah kata benda maskulin, namun hanya secara bahasa, bukan berarti jenis kelamin. Istilah Hawa (yang disebut sebagai istri Adam) juga tidak disebutkan dalam al-Qur'an. Kata Hawa menggunakan kata *zawj* untuk menunjukkan pada pasangan Adam. Kalau Adam belum tentu laki-laki, maka *zawj* belum tentu perempuan. Maka kenapa Hawa harus diartikan sebagai istri sedang Adam yang laki-laki mestinya kata yang digunakan adalah *zawjah* yang berbentuk feminim.

Sebagai contoh, penulis akan membahas satu ayat saja yaitu terdapat pada surat al-Nisā ayat 1[59] yang artinya : "Hai sekalian manusia, bertaqwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu (*nafs*=Adam), dan dari padanya Allah

---

[57] Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah,* 46-47.

[58] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore, Syeikh Muhammad Ashraf, 1962), 83.

[59] يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menciptakan istrinya (*zawj*) dan dari pada keduanya Allah mengembangbiakkan (di bumi) laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertaqwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-namaNya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.

Melalui penelitiannya terhadap teks-teks Injil Genesis 2, Riffat menegaskan bahwa kata Adam adalah istilah *Ibrani* dan kata *Adamah* yang artinya tanah yang berfungsi sebagai istilah generik untuk manusia. Riffat juga cerita bahwa di dalam al-Qur'an tidak ada rujukan bahwa Adam adalah manusia pertama dan tidak pula menyatakan bahwa Adam adalah laki-laki. Adam hanya yang khusus tentang penciptaan Adam dan Hawa. Kisah perempuan dari tulang rusuk Adam termuat dalam tiga agama yaitu Yahudi, Nasrani dan Islam.

b. Konsep Kesetaraan Laki-laki dan Perempuan

Riffat dalam membicarakan tentang kesetaraan antar laki-laki dan perempuan mengkritisi sumber al-Qur'an. Di hadapan Allah laki-laki dan perempuan adalah sama. Dalam ibadah keduanya mempunyai pahala yang sama. Islam bukan agama yang mengutamakan hubungan dengan Allah tetapi juga dengan manusia. Gaya hidup patriarki telah menimbulkan penderitaan bagi kaum perempuan. Banyak keadilan dan kasih sayang Allah yang tercermin

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam al-Qur'an tentang perempuan. Tetapi semua itu bertolak belakang ketika melihat ketidakadilan dan perlakuan tidak manusiawi yang merendahkan perempuan yang lazim terjadi dalam kehidupan nyata.

Dalam sejarah Islam telah mencatat adanya para perempuan yang menjadi tokoh terkemuka, diantaranya Sayyidah Khadijah, 'Aisyah dan Rabiah al-Bishri (seorang sufi perempuan terkenal). Namun tradisi Islam bahkan saat ini masih cenderung bersifat kaku dan patriarkal yang menghalangi tumbuhnya kesarjanaan di kalangan perempuan. Kenyataan seperti inilah yang dalam pandangan Riffat membuat perempuan menjadi sekunder, subordinatif dan inferior terhadap laki-laki.

Meskipun al-Qur'an menegaskan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, tetapi pada umumnya masyarakat Muslim tidak pernah menganggap laki-laki dan perempuan setara terutama dalam konteks perkawinan. Disinilah Riffat menolak dan meminjam pengamatan Fatima Mernissi terhadap posisi perempuan dalam hubungan dengan keluarga di Maroko, yaitu[60] :

> Salah satu ciri khas masyarakat Muslim dalam masalah seksualitas adalah adanya pembatasan wilayah yang mencerminkan pembagian kerja yang khas dan konsepsi tentang masyarakat dan kekuasaan yang khas. Pembatasan wilayah antar jenis kelamin membangun tingkatan tugas-tugas dan pola-pola kewenangan. Karena ruang geraknya dibatasi, perempuan dipenuhi secara material, sebagai imbalan atas ketaatan total dalam pelayanan seksual dan

[60] Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah*, 89.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> pelayanan reproduktif. Laki-laki Muslim selalu memiliki hak-hak istimewa yang lebih dari perempuan Muslim, termasuk hak untuk membunuh perempuan-perempuan yang menjadi milik mereka. Laki-laki memaksakan kepada perempuan suatu gerak yang sempit baik secara fisik maupun spiritual.

Menurut Riffat, dasar penolakan masyarakat Muslim terhadap gagasan kesetaraan laki-laki dan perempuan ini berakar pada keyakinan bahwa perempuan yang lebih rendah dalam asal-usul penciptaan. Karena diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok dan kesalahan, karena telah membantu iblis menggagalkan rencana Tuhan terhadap Adam. Tidak saja didasarkan pada kepustakaan hadith, tetapi juga pada penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang masyhur yaitu dalam surat al-Nisā ayat 34[61] yang artinya " *kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian harta mereka...*". Disini Riffat mengambil contoh penafsiran A. Maududi terhadap ayat tersebut :

> Laki-laki adalah pengatur urusan-urusan perempuan karena Allah telah menjadikan yang satu lebih tinggi dari yang lain. Dan karena laki-laki telah membelanjakan hartanya untuk perempuan. Oleh karena itu, perempuan yang saleh adalah perempuan yang taat, akan hati-hati menjaga hak-hak suami mereka ketika suaminya pergi di bawah pemeliharaan dan pengamatan Allah. Kalau penyelewengan mereka menyebabkan kamu khawatir, peringatan mereka dan tidurlah berpisah dengan mereka serta pukullah. Lalu kalau mereka

---

61

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ .....

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> tunduk padamu, janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menghukum mereka. Ingatlah bahwa ada Allah yang Maha Tinggi dan Maha Besar di atas kamu.

Para aktifis feminis akan berasumsi bahwa ayat tersebut ditunjukkan kepada suami. Padahal pokok persoalan pertama yang harus dicatat menurut Riffat yakni ayat tersebut ditujukan kepada *al-rijāl* (laki-laki) dan *al-nisā'* (perempuan), tapi ayat itu ditujukan untuk semua laki-laki daan perempuan dalam masyarakat Islam. Kata kunci dalam kalimat pertama ayat ini adalah *qawwāmūn*. *Qawwāmūn* ini telah diartikan secara bervariasi yaitu sebagai pelindung dan pemelihara perempuan atau bisa dikatakan sebagai penguasa perempuan. Demikian pula Imam Jalaluddin al-Mahalli dalam tafsir Jalalain menafsirkan *qawwāmūn* berarti menguasai.[62]

Apa yang ingin dikatakan oleh ayat ini adalah pembagian kerja menurut fungsional yang perlu untuk mempertahankan keseimbangan dalam masyarakat. Laki-laki yang tidak diberi kelebihan untuk memenuhi kewajiban mengandung dan melahirkan diberi tugas menafkahi. Perempuan dibebaskan dari tugas menafkahi agar mereka memenuhi tugas mengandung dan melahirkan. Kedua fungsi itu terpisah namun saling melengkapi agar tidak ada superioritas, untuk menunjukkan dan menjamin terjadinya keadilan dalam masyarakat secara keseluruhan. Bukankah dalam al-Qur'an sudah digambarkan tentang laki-laki dan perempuan dalam

---

[62] Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuti, *Tafsir Al-Qur'an Al-Aẓīm* (Beirut: Dar al-Firkr, 1981), 76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perkawinan dalam surat al-Baqarah 187[63], bahwa mereka (perempuan) adalah pakaian bagimu dan kamu (laki-laki) adalah pakaian bagi mereka (perempuan). Itu semua sudah menyatakan kedekatan, kebersamaan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

c. Konsep Poligami dan Sistem Segregasi

Konsep poligami merupakan salah satu isu yang sering diangkat dalam diskusi-diskusi tentang feminisme, dan tema ini merupakan salah satu sasaran untuk menyebutkan bahwa al-Qur'an memperlakukan perempuan secara tidak adil karena laki-laki memperoleh kesempatan beristri lebih dari satu, sementara perempuan tidak diperbolehkan.

Menurut Riffat, dalam al-Qur'an hanya ada satu ayat yang membahas tentang poligami yaitu surat al-Nisā' ayat 3[64]. Namun sayang, ayat ini banyak ditafsirkan secara tidak tepat oleh kebanyakan mufassir hingga akhirnya seolah-olah ayat tersebut merupakan legitimasi kepada seorang laki-laki untuk berpoligami begitu saja,

---

63

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ ....

Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka....

64

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟ ﴿٣﴾

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki, yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tanpa memperhatikan konteks pada saat ayat tersebut diturunkan dan semangat (ruh) dari poligami.

Poligami dalam Islam menurut Riffat adalah sebuah kebolehan namun bukan suatu anjuran seperti dipahami oleh sebagian kalangan. Poligami yang dipraktekkan oleh Nabi Muhammad bukanlah untuk wisata seks seperti yang dituduhkan oleh para orientalis, melainkan untuk mengangkat dan memelihara anak-anak yatim serta para janda (mengingat pada saat itu sedang banyak terjadi perang dan banyak laki-laki yang meninggal kemudian meninggalkan anak mereka.

Dalam masalah purdah (jilbab) misalnya, Riffat mengkaitkannya dengan sistem segregasi. Riffat menganggap hal tersebut sebagai permasalahan yang cukup kompleks. Hal ini disebabkan dalam masyarakat Islam secara umum dibagi menjadi dua wilayah yaitu privat dan umum. Selama semuanya berada dalam wilayah masing-masing berarti tidak akan terjadi suatu masalah. Hal ini yang kemudian disebut oleh Riffat sebagai sistem segregasi, yakni kedua jenis kelamin harus dipisahkan dan pengaturan semacam ini dianggap sebagai hal yang tepat dan bijaksana.[65]

Riffat menambahkan, bahwa dalam masalah ini, al-Qur'an berbicara tentang apa yang dinamakan prinsip kesahajaan. Lebih lanjut, Riffat memandang bahwa perempuan tidak harus menutup

[65] Riffat Hassan, "*Feminisme dan Benturan Budaya Lokal*", 175.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mukanya dengan cadar ketika keluar rumah, jika memang wajib menutup wajah, mengapa dalam al-Qur'an ketika laki-laki bertemu dengan perempuan disuruh menundukkan pandangannya. Riffat mengartikan *ḥijāb* tidak harus berupa pakaian yang menutup seluruh tubuh perempuan termasuk muka dan telapak tangan, melainkan pakaian yang menurut rasa kepantasan[66]. Hal ini tentunya erat kaitannya dengan kondisi sosial masing-masing daerah yang berlainan.

C. Sebuah Perbandingan : Kesetaraan Gender Menurut Amina Wadud dan Riffat Hassan

Secara umum, ada dua asumsi utama dalam memberikan tafsir terhadap ajaran-ajaran Islam tentang perempuan, yaitu :

1. Kelompok yang berpendapat bahwa Islam membedakan laki-laki dan perempuan baik secara biologis maupun secara gender. Perbedaan fungsi biologis ini akan berhubungan dengan perbedaan fungsi dan peran perempuan. Beberapa ajaran Islam dimanfaatkan sebagai dasar argumentasi yang memberikan legitimasi terhadap dominasi laki-laki dan perempuan. Sebagai contoh ayat yang mengatur tentang pembagian waris, yakni surat al-Nisā' ayat 11 yang artinya :

   "Allah mensyariatkan bagimu (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu bagian seorang anak lelaki sama dengan dua bagian anak perempuan dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka

[66] Riffat Hassan, "*Feminisme dan Benturan Budaya Lokal*", 176.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan, jika anak perempuan itu seorang saja maka memperoleh separo harta".

2. Kelompok yang berpendapat bahwa Islam secara substantif tidak membedakan antara kedudukan perempuan dengan laki-laki. Islam telah menempatkan perempuan pada posisi yang terhormat. Ajaran Islam yang esensial memberikan penghormatan yang tinggi terhadap perempuan. Perempuan sama dengan laki-laki dalam hal rohnya, nilainya, hak-haknya dan kemanusiannya[67]. Ini semua berkat datangnya ajaran Islam yang berhasil menghancurkan tradisi-tradisi yang dianggap usang. Seperti ditunjukkan dalam surat al-aḥzāb ayat 35[68] yang artinya :

   " Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang Muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusu', laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang menjaga kehormatannya, laki-laki dan perempuanyang banyak menyebut nama Allah. Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar".

Apabila mengacu pada klasifikasi di atas, tampaknya kedua tokoh yakni Amina Wadud dan Riffat Hassan masuk dalam kategori yang kedua, yang memandang tidak ada perbedaan esensial dalam Islam menyangkut posisi laki-laki dan perempuan. Apalagi menyangkut ketimpangan dan

---

[67] Achmad Satori Ismail, Fiqh Perempuan dan Feminisme dalam *Membincang Feminisme; Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), 134.

[68]

إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ
وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ
وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ketidaksetaraan gender yang selama ini dialamatkan pada agama Islam sebagai salah satu penyebab diskriminasi pada gender tertentu[69].

1. Persamaan Hasil Pemikiran Amina Wadud dan Riffat Hassan

   a. Persamaan pandangan tentang kesetaraan gender

Wadud dan Riffat memiliki kesamaan pandangan tentang prinsip-prinsip umum kesetaraan gender dalam Islam. Mereka sama-sama tidak setuju bila agama dikaitkan dengan praktek-praktek ketidakadilan yang dilakukan oleh sebagian besar umat Islam terhadap perempuan. Apalagi memposisikan agama sebagai alat untuk melegitimasi praktek-praktek tersebut. Mereka juga memiliki persamaan pandangan bahwa sebenarnya umat Islam sendirilah yang bertanggungjawab atas munculnya asumsi-asumsi di atas.

Ajaran al-Qur'an tentang perempuan menurut Wadud pada umumnya merupakan bagian dari usaha al-Qur'an menguatkan dan memperbaiki posisi sebagian atau sekelompok yang lemah dalam kehidupan masyarakat Arab pra Islam, seperti anak yatim, budak, orang miskin dan kaum perempuan. Kelompok ini merupakan objek kekejaman kelompok-kelompok yang kuat. Dalam beberapa kasus, perempuan benar-benar berada dalam kondisi yang memprihatinkan.

Sama halnya dengan Riffat, melalui pengalaman hidupnya yang penuh cerita dan perjuangan, Riffat menganggap bahwa data empiris membuktikan bahwa dalam kasus perempuan ternyata

[69] Untuk lebih jelas dan lengkap tentang perbedaan jenis kelamin dan gender, lihat bab II tentang "Diskursus Kesetaraan Gender"

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terdapat kesenjangan yang sangat mencolok antara laki-laki dan perempuan. Dengan kata lain, masih terjadi jarak antara yang idealis-normatif dengan yang historis empiris-realistis. Bahkan dalam komunitas Muslim Barat pun nasib perempuan juga masih memprihatinkan.

b. Persamaan dalam memposisikan al-Qur'an sebagai acuan dasar pemikiran

Secara teologis, Amina Wadud dan Riffat Hassan dalam mengemukakan pandangannya sangat bersifat *Qur'anic Oriented.* Mereka sama-sama menganggap bahwa al-Qur'an merupakan sumber hukum tertinggi yang dapat menghapus ketentuan dari sumber-sumber lain bila sumber lain terbukti berlawanan dengan persoalan moral yang terdapat dalam al-Qur'an. Keduanya bahkan jarang sekali menukil hadith ataupun kaidah-kaidah agama dalam mengembangkan teologi feminisnya.

Argumen yang mereka kemukakan memiliki persamaan dalam hal tinjauan al-Qur'an dengan metode normatif dan historis, yakni menafsirkan al-Qur'an juga dengan mempertimbangkan realitas historis dimana waktu al-Qur'an diturunkan, serta mengedepankan aspek ideal moral yang terdapat dalam al-Qur'an ketimbang aspek legal formalnya. Riffat menambahkan, karena bahasa Arab adalah bahasa yang memiliki tingkat kerumitan yang tinggi maka perlu menganalisa melalui ilmu-ilmu kebahasaan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam menyikapi hadith, kedua tokoh ini memiliki daya tarik yang kuat terhadap hadith yang mereka anggap sebagai representasi budaya Arab Islam pada zaman Nabi masih hidup.

c. Persamaan Pandangan tentang Poligami

Dalam masalah poligami, kedua tokoh ini memiliki kesamaan dan sedikit perbedaan pemikiran dan argumen. Mereka berdua menyakini bahwa poligami bukanlah cita-cita ideal ajaran Islam. Diperbolehkannya poligami dalam Islam berkaitan dengan keadaan-keadaan tertentu. Dimana kondisi sosial pada saat turunnya ayat tentang poligami sedang banyak perang dan banyak dari kaum laki-laki yang meninggal kemudian meninggalkan anak mereka. Dalam kondisi yang berlainan seperti halnya zaman sekarang, tidak menutup kemungkinan monogami diketengahkan sebagai format ideal perkawinan dalam Islam.

Walaupun demikian, sebagai sebuah produk hukum sama-sama menganggap bahwa hukum dasar poligami adalah boleh menurut ajaran Islam, hanya saja dalam prakteknya haruslah disertai dengan syarat-syarat tertentu yang dinilai dapat mengurangi dan menghilangkan kerugian yang diderita kaum perempuan. Seperti yang pendapat beberapa ulama', praktek poligami harus didasarkan pada dua aspek yakni keadilan dan kemaslahatan.

Adapun sedikit perbedaan yang dikemukakan oleh Wadud dan Riffat adalah Wadud 'setuju'dengan praktek poligami dengan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

syarat-syarat yang begitu rumit dan wajib menanggung segala konsekuensi yang telah dilakukan. Sedang Riffat 'setuju' dengan konsekuensi harus adil. Akan tetapi pada dasarnya kedua tokoh ini menganggap bahwa konsep monogami adalah konsep yang telah sesuai dengan cita-cita ajaran Islam dan al-Qur'an.

2. Perbedaan Hasil Pemikiran Amina Wadud dan Riffat Hassan

a. Perbedaan Latar Belakang Pemikiran

Perbedaan yang terlihat dari kedua tokoh adalah latar belakang dan wilayah kajian. Bila Wadud yang tidak pernah bersinggungan langsung dengan praktek ketidakadilan gender dalam kehidupan pribadi serta pengalaman dalam kehidupan bermasyarakat, lain halnya dengan apa yang dialami oleh Riffat. Bermula dari pengalaman hidup yang di dalamnya sangat kental dengan nuansa patriarkis, sehingga Riffat lebih tertarik pada konsep teologi feminisme yang jelas-jelas dihadapkan dengan teologi patriarki, sebuah bangunan teologi yang menurutnya ditafsirkan, dibangun dan dikembangkan oleh kaum laki-laki demi kepentingan kaumnya.

b. Perbedaan Wilayah Kajian

Apabila berkiblat pada pendapatnya Quraish Shihab yang membagi tema-tema kesetaraan gender dalam Islam menjadi dua, yakni tema-tema yang berkaitan dengan asal kejadian perempuan dan hak-hak perempuan dalam berbagai bidang sosial. Pertanyaan yang muncul dalam tema pertama yaitu, berbedakah asal kejadian

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan dari lelaki? Apakah perempuan diciptakan oleh Tuhan untuk menjalankan kejahatan? Benarkah yang digoda dan diperalat setan hanya manusia dan benarkah mereka yang menjadi penyebab terusirnya manusia dari surga?[70] Sedangkan tema yang kedua muncul akibat banyaknya diskriminasi yang terjadi terhadap peran dan hak perempuan dalam sektor publik yang sangat kentara dibedakan dengan kaum laki-laki.

Deskripsi pemikiran kedua tokoh mengindikasikan bahwa Riffat lebih tertarik untuk membahas masalah asal-usul kejadian perempuan dibandingkan dengan aspek hak-hak perempuan dalam kehidupan kongkrit seperti apa yang dilakukan oleh Amina Wadud. Menurut Riffat, akar dari permasalahan yang muncul berkaitan dengan praktek-praktek ketidaksetaraan gender adalah ajaran-ajaran yang bersifat teologis yang ditafsirkan oleh kaum laki-laki untuk mendukung gagasan patriarki yang telah berkembang selama ribuan tahun.

Bagi Riffat, apabila ingin merubah keadaan yang pada saat ini dengan membangkitkan kesadaran kaum perempuan Muslim dari keterpurukan, maka langkah yang perlu dilakukan adalah membongkar dan menghancurkan dasar-dasar teologi yang cenderung membenci perempuan dan berpusat pada laki-laki. Sebab berapapun besarnya hak dalam bidang sosial dan politik yang diberikan kepada

[70] Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), 270.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan selama mereka tetap dikondisikan untuk menerima mitos-mitos yang ditelorkan oleh para ahli teologi, selamanya mereka tidak akan bisa tumbuh menjadi manusia sempurna.

Wadud tidak berpikir sejauh Riffat yang bersikeras ingin mendekonstruksi persepsi kaum Muslim tentang laki-laki dan perempuan serta relasi antara keduanya. Wadud dihadapkan pada kenyataan kongkrit keagamaan yang termanifestasi dalam kehidupan masyarakat Amerika Serikat dan hukum positif negara. Masalah ketidakadilan gender yang kongkrit dalam kehidupan masyarakat tidak bisa dilepaskan dari sejarah pemikiran Islam yang menurutnya memiliki kelemahan bila dihadapkan dengan kehidupan umat Islam di era modern.

c. Perbedaan masalah *ḥijāb*

Dalam menyikapi masalah *ḥijāb* kedua pemikir memiliki titik persamaan dan perbedaan. Perbedaan yang terlacak adalah bahwa Wadud menganggap bahwa jilbab bukanlah sebagai kewajiban agama tetapi sebuah ideologi Islam. Sebab *ḥijāb* secara tegas tidak terdapat dalam al-Qur'an. Akan tetapi disisi lain, Wadud juga mengakui bahwa sebelum masuk Islam ia telah mengenakan jilbab untuk menghindari hal-hal yang bersifat tidak sopan. Hanya saja Wadud kurang setuju dengan jenis *ḥijāb* yang menutup seluruh wajah dan tepak tangan.

Sedangkan Riffat mengaitkan lebih jauh konsep *ḥijāb* dengan apa yang disebut dengan sistem segregasi yaitu sistem yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ingin memisahkan kedua jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Fenomena *ḥijāb* dalam pandangan Riffat hanyalah fenomena sosial budaya, dimana seseorang baik laki-laki dan perempuan dituntut untuk berbusana dan berperilaku dengan sopan dan elegan sesuai dengan konsep kesahajaan. Tanpa pernah menyebutkan bahwa hal tersebut apakah merupakan salah satu ketentuan dari agama ataupun bukan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari seluruh gambaran yang telah penulis paparkan di atas, maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut.

1. Kedua tokoh yang menjadi objek pembahasan dalam tesis ini, yaitu Amina Wadud dan Riffat Hassan memiliki visi yang sama dalam hal permasalahan kesetaraan gender dalam Islam. Bahwa kaum perempuan yang selama ini dianggap menjadi korban ketidakadilan gender dengan basis teologis harus diselamatkan.
2. Poin penting yang dapat diambil dari pemikiran Amina Wadud ini adalah bahwa Wadud ingin membongkar pemikiran lama atau bahkan mitos-mitos yang disebabkan oleh penafsiran bias patriarkhi melalui rekonstruksi metodologi tafsirnya. Karena hal itu sesungguhnya tidak sejalan dengan prinsip dasar dan spirit al-Qur'an. Al-Qur'an sesungguhnya sangat adil dalam mendudukkan laki-laki dan perempuan. Hanya saja hal ini menjadi terdistorsi oleh adanya penafsiran yang bias patriarkhi, lebih-lebih diperkuat oleh sistem politik dan masyarakat yang sangat patriarkhi.
3. Riffat Hassan berpendapat bahwa teks-teks keagamaan yang diproduksi para ilmuwan dan ahli agama klasik terbukti terpengaruh oleh budaya patriarki. Hal ini yang kemudian menyebabkan munculnya argumen-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

argumen teologis yang digalinya dari al-Qur`an sebagai teks utama agama Islam yang disebutnya teologi feminis.

4. Walaupun keduanya memiliki pandangan yang sama dalam konsep kesetaraan gender, pemikiran mereka tentang hal tersebut memiliki titik persamaan dan perbedaan dalam kesetaraan gender meliputi tentang konsep manusia, al-Qur'an sebagai acuan sentral pemikiran dan masalah poligami. Sedangkan perbedaannya adalah tentang latar belakang pemikiran, wilayah kajian dan konsep *ḥijāb*.

B. Saran-Saran

1. Disepakati atau tidak, gagasan kesetaraan gender menurut Amina Wadud dan Riffat Hassan telah banyak mempengaruhi pola pikir banyak pihak, baik kalangan agamawan, akademisi sampai aktifis gender, termasuk para aktifis Indonesia. Hal ini perlu mendapatkan apresiasi sebagai sebuah terobosan baru relasi laki-laki dan perempuan dalam Islam.
2. Sebagai kaum intelektual, tentu hasil dari pemikiran kedua tokoh ini memiliki keunggulan dan kelemahan. Bagaimana keunggulan itu bisa diterapkan di tengah-tengah masyarakat dan kelemahan mampu diminimalkan untuk mencapai konsep tentang kesetaraan gender yang lebih ideal.
3. Karena kedua tokoh ini berasal dari latar belakang yang berbeda, tentu hal ini juga mempengaruhi pola pikir yang dihasilkan kedua tokoh tersebut, maka merumuskan gagasan kesetaraan gender dalam Islam perspektif

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keIndonesiaan menjadi sesuatu hal yang penting untuk segera diupayakan.

4. Mudah-mudahan karya sederhana ini dapat memberikan sedikit kontribusi terhadap pemikiran Islam, khususnya tentang kesetaraan gender dalam Islam.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Agustina, Nurul. "Tradisionalisme Islam dan Feminisme". *Jurnal Ulumul Qur'an.* edisi khusus Vol. V No. 5-6, 1994.

Ahmed, Leila. *Wanita dan Gender dalam Islam.* Terj M.S. Nasrullah. Jakarta: Lentera, 2000.

Amin, Qasim. *Al-Mar'ah al-Jadīdah.* Kairo, tt, tt.

Anshori, Dadang S. *Membincangkan Feminisme: Refleksi Muslimah Atas Peran Sosial Kaum Wanita.* Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.

Anwar, Ghazala. "Wacana Teologis Feminis Muslim" dalam *Wacana Teologi Feminis.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

_____."Wacana Teologis Feminis Muslim" dalam *Wacana Teologi Feminis*, ed. Zakiyuddin Baidhawi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Arkoun, Mohammed. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru.* Jakarta: INIS, 1994.

Baidan, Nasharuddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005

_____. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Baidowi, Ahmad. *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam al-Qur'an dan Para Mufasir Kontemporer.* Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia, 2005.

Bukhari (al), Sahih. bab *al-Ḥayḍ* no. 293.

Bashin, Kamla. *Menggugat Patriarki: Pengantar tentang Persoalan Dominasi Terhadap Kaum Perempuan.* Yogyakarta: Bentang, 1996.

Bawani, Imam. *Pengantar Ilmu Jiwa Perkembangan.* Surabaya: Bina Ilmu, 1985.

Budiman, M. Arif. "Qasim Amin dan Emansipasi Wanita di Mesir" dalam jurnal kajian Islam interdisipliner Hermenia, PPS IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, vol. 1, nomor 2, edisi Juli-Desember 2002.

Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemah.* Jakarta: P.T Serajaya Santra, 1986.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Engineer, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan.* Terj. Agus Nuryatno. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Esposito. *Demokrasi di Negara-negara Muslim*; Problem dan Prospek. terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1999.

Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir, Dari Klasik Hingga Modern*, Terj. Syaifuddin Zuhri dkk. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.

Hafidz, Wardah. *Feminisme dan Al-Qur'an; Percakapan dengan Riffat Hassan*, dalam Ulumul Qur'an Vol II, 1990, 86.

Harun, Ahmad Mustofa. "Gugatan Amina Atas Tafsir dan Fikih Maskulin", dalam kolom www.islamlib.com, 2005.

Hassan, Riffat. "Equal Before Allah? Women-Man Equality in The Islam Tradition", reproduce from Harvard Divinity Bulletin (The Divinity School, Havard University), Januari-May 1987, No. 2, Vol. VII.

_____"An Islamic Perspective" dalam *Women Religion and Sexuality.* Philadelphia: Trinity Press International.

_____. "Setara di Hadapan Allah; Relasi Laki-laki dan Perempuan" dalam *Tradisi Islam Pasca Patriarkhi.* Jakarta: LSAF, 1990.

_____. "Feminisme dan Benturan Budaya Lokal" dalam *Islam dan Dialog Budaya.* Jakarta: Puspa Swara, 1994.

_____. "Feminisme dan Benturan Budaya Lokal" dalam *Islam dan Dialog Budaya*, ed Edy A. Effendy. Jakarta: Puspa Swara, 1994.

_____. "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam (Sejajar di Hadapan Allah?)" dalam *Ulumul Qur'an*, no. 4, vol. 1, 1990/1410.

_____. "The Issue of Women-Men Equality in Islam Tradition" dalam *Women dan Men's Liberation: Testimonies of Spirit.* New York: Green Wood Press, 1991.

Hidayat, Rahmad. *Ilmu yang Seksis.* Yogyakarta: Jendela, 2004.

Hornby, A.S. dan E.C Parnwell. *An English Reader's Dictionary.* Jakarta: PT. Pustaka Ilmu, 1992.

Jābirī (al), Muhammad 'Ābid. *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.

http://id.answers.yahoo.com/question/index?qid=20080625004831AAIRYSS

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

http://www.answers.com/topic/zaynab-fawwaz-fiqzlzjtl-fa50

http://www.scribd.com/doc/28065304/Ekofeminisme

Ilyas, Yunahar. *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Syeikh Muhammad Ashraf, 1962.

Ismail, Achmad Satori. Fiqh Perempuan dan Feminisme dalam *Membincang Feminisme; Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.

Kurzman, Charles *Liberal Islam: a Source Book*. New York: Oxford Uiversity Press, 1998.

_____. *Islam Liberal*. Terj Bahrul Ulum. Jakarta: Paramadina, 2001.

Mahalli (al), Jalaluddin dan Jalaluddin al-Suyuti, *Tafsir al-Qur'an al-Aẓīm*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.

Mas'udi, Masdar F. dalam "Perempuan di antara Lembaran Kitab Kuning" dalam *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.

_____. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan, 1996.

Megawangi, Ratna. "Perkembangan Teori Feminisme Masa Kini dan Mendatang serta kaitannya dengan Pemikiran Keislaman", dalam *Membincang Feminisme; Diskursus Gender Perspektif Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2005.

Muhajir, Noeng. *Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Pakarsarasih, 1992.

Mulia, Siti Musdah. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaharu Keagamaan*. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2004.

Muslim, Sahih. bab *al-Imān* no. 114

Mustaqim, Abdul. *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkis*. Yogyakarta: Sabda Persada, 2003.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam*; Sejarah Pemikiran dan Gerakan. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

Nasution, Khairuddin. *Riba dan Poligami:* Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

_____. *Fazlur Rahman tentang Wanita.* Yogyakarta: Tazzafa dan Accademika, 2002.

Nazir, Moh. *Metode Penelitian.* Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998.

Purwati, Eni. Dkk. *Bias Gender dalam Pendidikan Islam.* Surabaya: Alpha, 2005.

Rahman, Budhy Munawar. Kesetaraan Gender dalam Islam: Persoalan Ketegangan Hermeneutis, dalam Abdul Mustaqim. *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhis.* Yogyakarta: Sabda Persada, 2003.

_____. "Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Konteks Perubahan Zaman", Dalam M. Hajar Dewantoro dan Asmawi (ed.), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan.* Yogyakarta: Penerbit Ababil, 1996.

_____. *Islam Pluralis.* Jakarta: Paramadina, 2001.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity.* Chicago: University Press, 1982.

Salim, Peter. *The Contemporary English-Indonesia.* Jakarta: Modern English Press, 1996.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an.* Bandung: Mizan, 2002.

Suryocondro, Sukanti. "Timbulnya Perkembangan Gerakan Wanita Indonesia" dalam *Kajian Wanita dalam Pembangunan*, ed. TO Ihrom. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.

Ṭabāri (al), Ibnu Jarīr. *Jamī' al-Bayān fī al-Tafsīr al-Qur'ān.* Beirut, Dār al-Fikr, 1978.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an.* Jakarta: Dian Rakyat, 2010.

Wadud, Amina. *Qur'an Menurut Perempuan.* Jakarta: Serambi, 2006.

_____. *Penggalan Khotbah Jum'at*, dalam Majalah Gatra edisi 2 April 2005.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

_____. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.

_____. *Qur'an Menurut Perempuan*: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir. Jakarta: Serambi, 2001.

Wajdi, Farid. "Perempuan dan Agama: Sumbangan Riffat Hassan", dalam *Dinamika Gerakan Perempuan Indonesia.* Fauzie Rizal, et all. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.

Weber, Robert Philip. *Basic Content Analysis*. London: New Delhi: Sage Publication, 1990.

www. Hds. Harvard.edu/wsrp/

www.has.vcu.edu/wld/faculty/wadud.html

www.wikipedia.com.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id