



DISKURSUS KESETARAAN GENDER DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM; MENUJU RELASI LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN YANG ADIL DAN SETARA

*Hudan Mudaris *)*

**) Penulis adalah dosen Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Yogyakarta (STITY) di Wonosari. Peneliti LAKPESDAM PWNUI D.I. Yogyakarta, dan Associate member Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.*

Abstract: *One of global issue that attracted our attention nowadays is gender issue. This gender issue has its momentum from many discourses at seminars, locally or international. The thriving of gender inequality, that produced injustice and even violence to women, basically is a social and culture construct that built from complex process. And one of fact is religious texts suspected as factors that maintain this injustice to women. **Keywords:** gender, equality, prior text, justice.*

A. PENDAHULUAN

Kajian tentang gender dewasa ini semakin mendapat perhatian di berbagai kalangan, baik kalangan akademik maupun media masa yang secara intens mengungkap “bias gender”. Persoalan ini sebenarnya adalah persoalan yang sangat dekat dengan keseharian kita, bahkan menjadi fenomena yang “biasa” bagi kebanyakan masyarakat. Namun, hal yang dianggap biasa itu sebenarnya sesuatu yang ganjil jika ternyata menjadi salah satu kendala besar bagi upaya transformasi sosial. Terlebih lagi, jika fenomena yang disebut sebagai ketidakadilan gender itu berkaitan erat dengan doktrin agama yang selama ini diyakini oleh masyarakat. Adapun agama merupakan salah satu institusi sosial yang sangat menentukan seluruh perkembangan masyarakat, terutama untuk masyarakat Indonesia pada umumnya. Agama sebagai unsur pembentuk pengetahuan tentang relasi gender seringkali mengalami bias pemahaman dan dijadikan sumber legitimasi teologis tak terbantahkan atas kenyataan yang menyudutkan kaum perempuan.

Riffat Hasan, guru besar *Religious Studies* di Universitas Louisville, Kentucky, USA, berkesimpulan bahwa pandangan dan ajaran agama yang meremehkan perempuan berkembang dan menjadi pandangan yang dominan disebabkan ajaran tersebut dirumuskan dalam struktur masyarakat patriarki. Penyebabnya adalah seluruh teks keagamaan pada masa formatif agama-agama ditulis oleh para ulama yang berjenis kelamin laki-laki.

Struktur masyarakat patriarki ini pada gilirannya menyimpan tiga asumsi dasar. *Pertama*, manusia pertama adalah laki-laki, dan perempuan diciptakan darinya sehingga ia adalah makhluk sekunder. *Kedua*, walaupun perempuan adalah makhluk kedua dalam proses penciptaan, ia adalah makhluk pertama dalam membuat dosa, dialah yang menggoda Adam sehingga akhirnya terusir dari surga. *Ketiga*, perempuan bukan saja dari laki-laki, tetapi juga untuk laki-laki. Asumsi ketiga ini berimplikasi pada munculnya anggapan bahwa perempuan tidak mempunyai hak untuk mendefinisikan status, hak dan martabatnya, kecuali apa yang telah disediakan kaum laki-laki untuknya. Kehadiran perempuan di dunia ini bersifat instrumental bagi kepentingan laki-laki dan bukan fundamental.¹

Sulit dipungkiri bahwa dalam sejumlah tafsir klasik telah dibumbui penjelasan dan tambahan yang memarjinalkan perempuan. Karena itu, penafsiran al-Quran bersifat ideologis dan semata-mata mengakomodasi fakta sosiologis historis yang telah menyingkirkan hak-hak perempuan. Penafsiran al-Quran menjadi alat religius sangat ampuh untuk mentakberdayakan perempuan. Terlebih lagi, menurut Nasaruddin Umar, banyak hadis yang terbentuk dari proses interaksi dengan budaya Yunani yang menganggap perempuan sebagai makhluk kelas dua (*misoginy*). Sebab itu, dalam perkembangannya terjadi akulturasi antardoktrin sebagai implikasi dari semakin luasnya kekuasaan Islam.

Fenomena semacam ini tidak saja menodai ajaran Islam, tetapi juga menyudutkannya pada posisi yang sangat tidak menguntungkan. Islam yang diyakini pemeluknya sebagai agama yang *adiluhung*, dan berkeadilan, tercemar oleh tangan-tangan yang tidak bertanggung jawab serta terjerembab dalam lubang kenistaan. Dengan demikian, pentingnya reinterpretasi dan dekonstruksi ajaran Islam tidak hanya untuk membebaskan penafsiran al-Quran dari prasangka bias gender,² melainkan juga untuk menjawab tantangan perubahan sosial.

B. PERBEDAAN SEKS DENGAN GENDER

Kata gender berasal dari bahasa Inggris berarti “jenis kelamin”.³ Dalam *Webster's New World Dictionary*, gender diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku.

Kalau gender secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial budaya, maka seks secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi.

Istilah *seks* (dalam kamus bahasa Indonesia juga berarti “jenis kelamin”) lebih banyak berkonsentrasi pada aspek biologis seseorang meliputi, perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya. Adapun gender lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek sosial, budaya, psikologis, dan aspek-aspek non-biologis lainnya.⁴

Selama ini, studi gender lebih menekankan pada aspek maskulinitas atau feminitas seseorang. Hal ini berbeda dengan studi seks yang lebih menekankan pada aspek anatomi biologis dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki (*maleness*) dan perempuan (*femaleness*). Proses pertumbuhan anak (*child*) menjadi seorang laki-laki atau menjadi seorang perempuan, lebih banyak digunakan istilah gender daripada istilah seks. Istilah seks umumnya digunakan untuk merujuk kepada persoalan reproduksi dan aktivitas seksual, selebihnya digunakan istilah gender.

C. ASAL-USUL PENCIPTAAN PEREMPUAN

Dalam diskursus feminisme, konsep penciptaan perempuan adalah isu yang sangat penting dan mendasar dibicarakan, baik ditinjau secara filosofis maupun teologis karena konsep kesetaraan atau ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan berakar dari asal-usul penciptaan perempuan. Perempuan dikatakan diciptakan dari laki-laki, pemahaman ini tidak terlepas dari penafsiran ulama klasik terhadap literatur-literatur keagamaan yang bias gender. Salah satu sumber keagamaan yang dijadikan landasan pandangan ini adalah bunyi dari salah satu ayat al-Quran, yang terjemahannya sebagai berikut:

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan dari padanya Allah menciptakan istrinya: dan dari pada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang



banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) silaturahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu”⁵

Dalam ayat ini disebutkan secara eksplisit nama Adam dan Hawa, tetapi diungkapkan dengan kata *nafs wahidah* dan *zaujaha* dalam ayat itu adalah Nabi Adam (laki-laki) dan Hawa (perempuan) yang dari keduanya terjadi perkembangbiakan umat manusia. Kontroversi sesungguhnya bukan pada siapa yang pertama, tetapi pada penciptaan Hawa yang dalam ayat diungkapkan dengan kalimat *wa kholaqo minha zaujaha*. Persoalannya, apakah Hawa diciptakan dari tanah sama seperti penciptaan Adam, atau diciptakan dari (bagian tubuh) Adam itu sendiri. Kata kunci penafsiran yang kontroversial itu terletak pada kalimat *minha*. Apakah kalimat itu menunjukkan bahwa untuk Adam diciptakan istri dari jenis yang sama dengan dirinya, atau diciptakan dari (diri) Adam itu sendiri. Inilah yang menjadi inti perbedaan pandangan antara para mufasir dengan para feminis Muslim seperti Riffat Hasan dan Amina Wadud Muhsin.⁶

Secara khusus, Riffat Hasan menjelaskan bahwa kata *nafs wahidah* bukan merujuk pada Adam, karena kata tersebut bersifat netral, bisa berarti laki-laki atau perempuan. Begitu juga kata *zauj*, tidak otomatis berarti istri karena menurutnya kata *zauj* yang berarti istri (perempuan) hanya dikenal di kalangan masyarakat Hijaz, sementara di daerah lain digunakan kata *zaujah*.⁷

Dengan mengemukakan ayat-ayat lain yang menggambarkan penciptaan manusia, akhirnya Riffat berkesimpulan bahwa Adam dan Hawa diciptakan dari substansi dan cara yang sama tidak ada perbedaan antara keduanya. Oleh karena itu, tidak bisa dikatakan bahwa Hawa diciptakan dari diri Adam. Adapun hadits-hadits yang menyatakan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam harus ditolak karena bertentangan dengan al-Quran, meskipun diriwayatkan oleh perawi terkemuka seperti Bukhari dan Muslim.⁸

Demikian juga Amina Wadud Muhsin, secara rinci ia membahas ayat di atas dengan melihat komposisi bahasa dan teks kata per kata. Ia mengatakan al-Quran tidak menjelaskan bahwa Allah menciptakan manusia dari diri laki-laki, ataupun menunjukkan bahwa asal-usul manusia adalah Adam. Hal itu bisa dilihat dari kata *nafs wahidah* (berbentuk *muannats*) yang secara konseptual mengandung makna netral, bisa laki-laki ataupun perempuan. Demikian juga kata *zauj* (berbentuk *muzakkar*) yang secara konseptual bersifat netral, bisa laki-laki atau perempuan. Secara umum, kata *zauj* dalam al-Quran digunakan untuk menunjuk jodoh, pasangan, istri, atau kelompok. Berdasarkan sedikitnya informasi yang diberikan al-Quran tentang penciptaan *zauj* ini, maka para mufasir klasik ini lari kepada Bibel yang menyatakan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam.⁹

Muhammad Abduh, sebagai seorang mufasir kontemporer juga tidak sependapat dengan pemahaman para ulama klasik yang menafsirkan *nafs wahidah* dengan Adam karena kalimat selanjutnya *wa bassa minhuma rijalan katsiran wa nisaan* berbentuk *nakirah* (tidak menunjukkan arti tertentu). Menurut Abduh, kalau *nafs wahidah* dipahami sebagai Adam, maka kalimat berikutnya harus: “*Wa bassa minhuma jami’u al-rijal wa al-nisa*”, berbentuk ma’rifat. Menurutnya, ayat itu tidak dapat dipahami sebagai jenis tertentu karena panggilan yang ada dalam ayat itu ditujukan kepada segenap bangsa yang tidak semuanya mengetahui Adam.¹⁰ Hal itu terlihat seperti bangsa Cina menisbatkan manusia kepada ayah yang lain dengan riwayat sejarah tersendiri yang lebih jauh sebelum Adam.

D. PERKEMBANGAN KAJIAN KEPEREMPUANAN



Gagasan yang mengelaborasi perempuan sering disebut *feminisme*¹¹. Feminisme ini lahir sebagai “buntut” dari *Renaissance* di Barat akhir abad kesembilan belas. Feminisme ini sendiri pada mulanya berawal dari asumsi bahwa perempuan pada dasarnya tengah ditindas dan dieksploitasi.¹² Ideologi perjuangan yang lantas menyisakan jejak-jejak pembebasan dengan bermuara kepada transformasi sistem dan nilai yang berkeadilan, anti represif, dan berkurangnya sikap misoginis yang melanggengkan ketidakadilan gender (*gender inequalities*).

Seperti yang telah dimafhumi, kata kunci dalam diskursus feminisme ini adalah gender. Gender seperti telah disinggung di depan, adalah ruang lingkup bahasa yang sering diingatkan oleh kelompok feminis, sangat memerlukan kehati-hatian dalam pemakaiannya¹³.

Kehati-hatian itu didasari oleh begitu besarnya keterlibatan budaya dan sosial dalam proses perbedaan gender (*gender differences*), dan mutlak melalui proses yang cukup panjang. Ia terbentuk, disosialisasikan, dan dikonstruksi melalui ajaran keagamaan, dan negara. Menurut Julia, perbedaan gender telah dimulai dari kondisi dini manusia, yakni sejak proses kelahirannya. Ekspresi itu tampak dalam perbedaan yang “disengaja tapi tak disadari” seperti pemisahan tradisi kelahiran seorang anak dari segi kelaminnya. Salah satu contoh, di kalangan Suku Turkana, Kenya Utara, dikenal adat penyambutan kelahiran bayi. Untuk bayi yang berkelamin laki-laki, dibuatkan upacara pemotongan tali pusar dengan sebilah tombak, dan menyembelih empat ekor kambing. Bagi sang Ibu, begitu keluar rumah setelah empat hari persalinan, tombak tadi diambilkan dan digunakan untuk memotong seekor lembu jantan. Sang Ayah kemudian memakan daging tersebut sebagai perlambang bahwa ia telah memiliki seorang anak untuk membantunya mengurus ternak. Akan tetapi, bagi kelahiran seorang anak perempuan, tali pusarnya cukup dipotong dengan pisau dan hanya menyembelih seekor kambing, dan tak ada pesta.¹⁴

Distingsi di atas hanya salah satu bukti yang dapat saja hadir di sekitar kehidupan yang lain bahwa perbedaan gender begitu mudah ditemukan hampir dalam berbagai dimensi. Distingsi ini akan terus terjadi selama persoalan mendasar dalam relasi gender belum secara jernih diurai sesuai konteks keadilan, termasuk juga dalam proses keberagamaan dalam Islam. Serupa dengan contoh tradisi di atas, Islam pun mengenal *'aqiqah* sebagai tradisi penyambutan bayi yang mengandung bias gender. Tradisi ini menganjurkan apabila yang lahir laki-laki maka menyembelih minimal 2 ekor kambing, sedangkan untuk perempuan cukup 1 ekor kambing saja.¹⁵

Penyikapan tersebut juga berlanjut hingga anak sedikit beranjak besar. Ada perlakuan yang agak diskriminatif antara anak laki-laki dan perempuan yang sengaja ditanamkan melalui model-model permainannya. Peran gender (*gender role*) terbagi tanpa ampun, bagi anak perempuan dikondisikan untuk bisa mengerjakan pekerjaan rumah tangga, memasak, membersihkan lantai, mencuci dan mengasuh adik-sangat jarang kita jumpai anak perempuan diberikan kebebasan untuk bermain di lingkungan yang keras, sedangkan anak laki-laki seringkali dibiarkan bermain sesukanya. Dengan kondisi tersebut, pada akhirnya kandungan kehadiran gender lambat laun berubah dari yang semula netral dan reduktif menjadi praksis bersifat ketentuan Tuhan (kodrat).

Gender harus dibedakan dari *term* seks. Kalau yang pertama, seperti dikemukakan di atas, berkait dengan persepsi sosial budaya yang secara turun-temurun menjadi semacam “ideologi”, sedangkan yang kedua lebih berkenaan dengan ciri-ciri biologis dan fisik termasuk kromosom dan genitalia (eksternal maupun internal).¹⁶ Jika seks melahirkan dualitas “laki-laki” dan “perempuan”, maka gender mencetuskan “feminin” dan “maskulin”.

Jika dalam unsur seksualitas tidak ada perbedaan yang berarti, maka yang terjadi pokok kerumitan adalah sejauh ini gender kerap kali diwarnai ketidakpahaman masyarakat, termasuk masyarakat muslim

di pelbagai tempat, yang sering terlalu ceroboh menghakimi sebuah konstruksi sosial menjadi kodrat yang atraktif. Fenomena itu akan tampak bilamana seorang laki-laki harus berpangkat kuat, perkasa, dan rasional; sementara perempuan lengkap dengan sifat lemah lembut, perasa, emosional, itulah yang disebut dengan kodrat “tangan” Tuhan yang berbicara.

Perbedaan gender ini tidak akan diperpanjang masalahnya, jika saja tidak melahirkan ketidakadilan gender. Manifestasi ketidakadilan tersebut sekurang-kurangnya terdiri atas: marjinalisasi atau proses pemiskinan ekonomi, subordinasi, pelabelan (*stereotyping*) yang negatif, kekerasan (*violence*), dan beban kerja yang berlebihan dan berat (*double burden*).¹⁷ Oleh karena yang terjadi adalah sebaliknya, maka pembebasan yang dilakukan mempunyai legitimasi ideologis yang cukup kuat, apalagi yang mengiringinya adalah kekuatan negara. Perlu diingat bahwa wacana feminisme sendiri tidak pernah lepas dari apa yang disebut dengan diskursus pembangunan (*discourse of development*). Strategi perjuangan jangka panjang feminisme tidak hanya sekadar memenuhi pencapaian yang sempit, demi kebutuhan berakhirnya dominasi gender atas perempuan, namun luas lagi mampu menciptakan transformasi sistem yang fundamentalitasnya baru dan baik.¹⁸

Melalui serangkaian otokritiknya, feminisme mencermati hubungan nasib perempuan dengan kehadiran negara. Ini terutama ditujukan kepada paradigma pembangunan yang secara sistematis menjadi agenda negara. Perempuan menjadi isu paling hangat dalam diskursus pembangunan yang dikenal dengan jargon *Woman in Development* (WID). WID ini secara global bertendensi agenda Dunia Pertama (negara industrial) untuk menghegemoni Dunia Ketiga. Asasinya, WID bertujuan sebagai steno pengembangan teknologi yang akan memperingan beban kerja perempuan, dan juga bermaksud untuk menekan sisi produktif kerja dan tenaga perempuan.¹⁹ Berdasarkan asumsinya, perempuan yang tidak berdaya dan terbelakang justru karena mereka tidak berpartisipasi. Namun, feminisme menolak kesimpulan baku itu dan mencercanya dengan memelopori anggapan bahwa sebaliknya, WID hanya membawa bias feminis liberal, dengan strategi *developmentalism* untuk mengekang dan menjinakkan perempuan di dunia ketiga. Banyak sisi yang dikritik, seperti aspek ekonomi, teknologi, isu diskursus dan pengetahuan kekuasaan, lingkungan hidup dan aspek-aspek lainnya.²⁰

Julia bahkan menambahkan, seharusnya peran perempuan dalam pembangunan lebih dititikberatkan pada pendekatan anti kemiskinan (*anti poverty approach*), efisiensi (*efficiency approach*), dan pemberdayaan, (*empowerment approach*) sehingga yang berlaku bukan lagi WID yang eksploitatif, tetapi justru WAD (*Woman And Development*) dan GAD (*Gender And Development*)²¹ yang berkonotasi sinergis dan tak saling merugikan.

E. KESETARAAN GENDER DALAM HUKUM ISLAM

Dalam Islam sendiri tak kurang mengandung beberapa masalah yang membiaskan gender meskipun unsur ketidakadilannya masih memerlukan perdebatan panjang. Mungkin hal ini diilhami oleh sebuah pernyataan kritis: “Tidak ada agama yang tidak punya problem dengan kaum perempuan”.²² Agama dianggap punya peranan besar mengusung hal-hal yang merugikan dan mempersempit ruang gerak perempuan.

Pada zaman jahiliyah Arab yang politeistik, perempuan adalah satu-satunya sosok makhluk manusia yang dalam praktek dan pandangan ditempatkan sedemikian buruk. Sistem nilai yang berlaku adalah sistem yang sama sekali mengabaikan kesejatan perempuan sebagai manusia. Bahkan, ada sebuah syair Arab yang memvonis perempuan sebagai setan. Masyarakat pra-Islam juga pernah mengenal tradisi

buruk seperti *wa'd al-banat*, yaitu mengubur hidup-hidup bayi perempuan yang baru lahir karena watak kekerasan (*violence*) dan implikasi ideologis ketika itu terhadap bayi perempuan.²³ Praktek jahiliyah lainnya adalah berkenaan dengan hakikat pernikahannya yang posesif. Yang tampak menonjol kontroversinya adalah nikah *syigar* yang menempatkan perempuan seolah-olah “barang” dagangan.²⁴

Pandangan dan pengalaman ini lalu tumbuh berkembang sejalan dengan usaha Islam untuk mentransformasikannya. Islam kemudian hadir dengan konfigurasi nilai-nilai yang sarat konsep humanisme universal. Namun, kendala operasionalnya adalah substansi penafsiran. Proses penafsiran keagamaan tetap memegang peran penting dalam melegitimasi dominasi atas kaum perempuan. Setiap penafsiran tentu sangat berhubungan kuat dengan kapasitas penafsir yang ditekan oleh kekuatan spiritual dan material yang ia miliki. Aspek yang menguat dalam proses penafsiran seperti ekonomi, politik, kultural, dan ideologi turut pula mengentalkan terjadinya pembenaran-pembenaran.

Interpretasi, betapapun objektivitas dipertaruhkan, akan selalu mengandung “*prior teks*” yang berupa persepsi, keadaan, latar belakang orang yang menginterpretasikan. Meskipun ayat yang dirujuk adalah sama, hasilnya akan berbeda. Setiap individu, akan membuat sejumlah pilihan yang sifatnya subyektif sesuai dengan *weltanschauung*-nya.²⁵

Oleh karena itu, desakan terarah pada patriarkhi. Sistem ini merupakan prinsip yang mendasari semua ketimpangan-ketimpangan gender dan lebih luas lagi, semangat rasisme, kelas, kolonialisme, derikalisme, serta seksisme yang diatur oleh struktur kekuasaan laki-laki melalui sudut pandang “inferioritas” dan “superioritas”.

Banyaknya tafsiran yang menyesatkan ini lalu dijadikan narasi besar (*grand narrative*) untuk memformulasikan kembali entitas Islam yang murni dan benar. Murni karena tafsiran-tafsiran yang berkembang itu tidak dapat disebut representasi kandungan Islam, malah justru bertentangan. Hal itu “benar” karena pada dasarnya Islam berpihak pada ketertindasan perempuan. Islam sebagai agama dan cita-cita sosial secara sistemik berani merombak keterbelakangan ataupun struktur sosial yang tidak memadankan antara laki-laki dan perempuan.

Beberapa titik krusial dan relasi gender dapat ditemukan dalam dokumen-dokumen syariat ini. Hampir sebagian besar ditemukan fakta bahwa fiqih mengenakan diktum hukum: “perempuan merupakan makhluk separuh harga dari laki-laki”. Kenyataan ini bisa dilihat dalam beberapa klan pemikiran hukum (mazhab) yang pernah ada. Contohnya seperti dalam spektrum *munakahat*, di dalam kehidupan rumah tangga, fiqih memberikan kerangka hubungan (relasi) suami-istri secara ketat, dengan seolah-olah perempuan menjadi objek. Catatannya adalah sebagai berikut:

1. Dalam penahapan awal pemikahan, adanya mahar yang harus dibayarkan dikesankan laki-lakilah yang lebih besar haknya sebagai yang menikahi, sedangkan perempuan berstatus yang dinikahi;
2. Karena sifat objeknya, perempuan tidak memiliki *bargaining* yang kuat dalam semua proses pernikahan, seperti keberadaan wali *muhibir* baginya dan dibolehkannya laki-laki menginspeksi tubuh perempuan. Hal ini memberikan kesan bahwa perempuan diperlakukan layaknya barang dagangan;
3. Dalam kehidupan rumah tangga, perempuan dituntut ketaatan mutlaknya kepada suami. Permintaan-permintaan suami tidak boleh ditolak—dan tentu fiqih menyediakan pula ancaman normatifnya seperti berhubungan seksual dan larangan keluar rumah;
4. Perempuan adalah makhluk domestik, yaitu perempuan yang terus siaga mengawal semua kebutuhan-kebutuhan teknis rumah tangga tanpa mengukunya dengan konsep keadilan;
5. Seperti yang sudah populer, dalam pewarisan, perempuan jelas-jelas hanya mendapatkan bagian separuh dari laki-laki (2:1);

6. Karena laki-laki adalah subjek dalam pernikahan, maka laki-laki pula yang menjadi subjek dalam perceraian (*at-talaq*). Batas maksimal bagi perempuan hanya mengajukan *rufa'* kepada hakim.

Selain yang tercatat dalam konsideran *mumakahat*, satu hal lain yang paling menonjol adalah kontroversi kepemimpinan perempuan dalam shalat (berjamaah), Ketentuan yang ada menyebutkan bahwa perempuan tidak memiliki legalitas untuk mengambil peran imam dalam shalat berjamaah yang heterogen. Dasarnya diambil dari hadis Jabir yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah.²⁶ Keadaan ini merupakan imbas fiqh yang cenderung membiarkan kultur dominasi laki-laki melakukan penafsiran-penafsiran sepihak dan menjadikannya legitimasi tertinggi dari skema hukum. Kepemimpinan perempuan berhadapan dengan resistensi yang hampir menyeluruh dari konsepsi budaya dan hukum. Perempuan dianggap subordinat laki-laki sehingga tak pantas untuk mengambil-alih kepemimpinan atas laki-laki. Di samping itu, juga dalam diri perempuan terkandung banyak kelemahan dan kekurangan sehingga aspek ideal kepemimpinan akan terganjal kekurangan tersebut.

Masalah-masalah di atas sekurang-kurangnya adalah masalah yang sering dijumpai perempuan ketika berhadapan dengan normatiftas dalam agama. Untuk itulah diperlukan diskrepansi solusi dari dua sisi. Dari sisi pendekatan sosial, masalah perempuan terkait dengan humanisasi perempuan melalui refleksi teologis atas relasi gender selama ini. Karena itulah, tafsiran-tafsiran teologi perlu berkembang sepesat problem perempuan itu sendiri. Adapun dari sisi *legal approaching* adalah melalui reformulasi fiqh—lebih tepatnya *usul al-fiqih*—sebagai produk yuridis keagamaan yang selama ini selalu digunakan dalam *istinbat al-ahkam*.

Pemahaman teks dalam *usul al-fiqih* mengenal konsep dualifikasi dalil, yaitu *qat'i ad-dalalah* dan *zanni ad-dalalah*. Implikasinya, seperti disebutkan Masdar, sangat terasa pada penjabaran nilai-nilai apakah substansinya universal (*qat'i*) dan fundamental. Karena itu, kejadian itu tidak akan berubah; bahkan hanya bersifat teknis partikular (*juz'iyah*) yang terikat oleh ruang dan waktu.²⁷

Dari kasus-kasus hukum yang disinyalir merampas hak-hak perempuan minimal dapat dicermati dari kerangka pemahaman tadi. Artinya, prinsip-prinsip kesetaraan mutlak tidak diaplikasikan di ruang hampa, melainkan dengan melibatkan konteks sosio-historis yang ada. Selain itu, ada bias-bias kelelahan yang mendominasi penafsiran agama dan hukum selama ini.

Satu ayat, yakni Q.S. al-Hujurat ayat 13, menyebutkan bahwa dari asal kejadiannya, Islam tidak percaya kemuliaan bersandarkan faktor-faktor seperti keturunan, suku, atau jenis kelamin.²⁸ Begitu juga mengenai Q.S. an-Nisa' ayat 1. Meskipun ayat ini menimbulkan berbagai interpretasi yang beragam dari beberapa sarjana tafsir,²⁹ tetapi garis besarnya perempuan dengan hakikat yang melekat pada dirinya tetap dimaknai setara dengan laki-laki karena berasal dari *nafs (living entity)* yang satu. Atau ayat-ayat lain, seperti perbincangan mengenai kesetaraan laki-laki dan perempuan di atas amalnya masing-masing (Q.S. Ali Imran: 195, an-Nisa': 124, an-Nahl: 97, at-Taubah:71-72. al-Ahzab: 35), dan tentang penghargaan atas peran ibu yang notabene perempuan (Q.S. Luqman: 14, al-Ahqaf: 15). Ayat-ayat yang disebutkan di atas tersebut dapat dikategorikan dalam spesifikasi *qat'i* bahwa kesetaraan adalah bahasa universal yang berlaku selamanya dan tidak dapat dipersempit oleh ruang dan waktu.

Sementara itu, pedoman-pedoman seperti pewarisan, kesaksian, hak-hak pernikahan, talak sifatnya partikularistik, *juz'iyah*, teknis, dan dapat dimodifikasi sesuai dengan pisau analisis gender yang akan melahirkan rasa keadilan (*equal*). Karena keterbatasan, maka tulisan ini tidak akan banyak memerinci *das solen* dari persoalan-persoalan di atas. Yang diutamakan adalah bahwa di lapis konseptual-tematik, hukum Islam sesungguhnya mengisyaratkan dirinya tidak berkepentingan dalam subordinasi hak-hak



perempuan. Islam sama sekali tidak memperkenankan lepasnya formulasi teknis dari akar universalnya. Hak sepenuhnya di tangan perempuan untuk memutuskan akan melakukan hubungan seksual dengan suaminya atau tidak adalah bentukan teknis yang tentunya lahir dari pemikiran universal nash-nash al-Quran tentang konsep *muasyarah bi al-ma'ruf* dalam pernikahan.

Adapun di lapis aksiologis dipahami bahwa ternyata apa yang dipedomani selama ini mutlak akibat ideologi patriarkhi. Kaum dominan menguasai penafsiran dalam setiap praktik hukum sehingga secara gradual perempuan berada dalam kungkungan hegemoninya.

Dengan demikian, uraian di atas makin memperkuat kenyataan, bahwa *qua norma*, Islam tak bermasalah dengan gerakan kesetaraan gender. Tinggal yang tertunda adalah formulasi interpretatif yang perlu terus digerakkan hingga maksimal dan mendekati Islam sebagai ajaran yang universalitas dan kosmopolitan. Gender di tangan Islam mempunyai masa depan cerah, selama punggawa-punggawa elit agama mampu mengawal kemurnian Islam. *Wallahualam bi al-shawab*.

ENDNOTE

¹ Riffat Hasan, *Women's Right and Islam*, hal 4. Makalah dalam Workshop *Reinterpretation of Quran with Feminist Perspective* pada tanggal 2-6 Januari 1995.

² Kata "gender" ini sengaja digunakan untuk mengganti padanan katanya dalam bahasa Inggris. 'Gender', sesuatu yang belakangan ini disepakati oleh kalangan yang menggeluti isu-isu perempuan.

³ John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, cet. XII, 1983), hal. 265.

⁴ Baca artikel Nasaruddin Umar dalam *Jurnal Paramadina*, "Perspektif Gender dalam Islam. baca juga Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Cet. 2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 8-9.

⁵ Q.S. AL-Nisa' 4: 1.

⁶ Nurjanah Ismail, *Perspektif Gender dalam Tafsir Almanar* (Aceh: Ar-Raniry Press, TT), hal. 66.

⁷ Fatima Mernissi dan Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, terj Team LSPPA (Yogyakarta: LSPPA- Yayasan Prakarsa, 1995), hal. 48.

⁸ *Ibid*, hal. 44-62.

⁹ Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam al Qur'an*, terj. Yaziar Radianti, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), hal. 25-27.

¹⁰ Rasyid Ridha. *Tafsir AL-Quran AL-Hakim AL-Masyhur bi Tafsir AL-Manar* (Kairo: Dar AL-Manar), jilid IV hal. 323-324.

¹¹ Istilah populer lain yang sering digunakan seperti *Womanism*, *Woman Liberation*, *Bourgeois Feminism*, *Career Feminism*, *Mainstream Feminism*, dan *Liberal Feminism*. Lihat Veleria Brvson, *Feminist Political Theory an Introduction* (London: Mc Millan, 1992), hal. 107.

¹² Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, hal. 99.



¹³ Julia C. Mosse, *Gender dan Pembangunan (Half the world, Half a Chance, an Introduction to Gender and Development)*, alih bahasa Harlian Silawati (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 2.

¹⁴ *Ibid.*, hal. 1.

¹⁵ Masdar Farid Mas'udi, "Perempuan di antara Lembaran Kitab Kuning", dalam Mansour Fakih et al., *Membincang Feminisme, Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hal. 170.

¹⁶ Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Gender dalam Perspektif Islam, Studi Terhadap hal-hal yang Memperkuat dan Melemahkan Gender dalam Islam", dalam Mansour Fakih et al., hal. 187.

¹⁷ Mansour Fakih, *Analisis Gender*, hal. 12-13.

¹⁸ *Ibid.*, hal. 110.

¹⁹ Julia C. Mosse, hal. 205.

²⁰ Mansour Fakih, *Analisis Gender*, hal. 59-60.

²¹ Julia C. Mosse, hal. 202.

²² Syu'bah Asa, "Perempuan: di Dalam dan di Luar Fiqh", dalam Mansour Faqih et al., *Membincang Gender*, hal. 102.

²³ Muhammad Assad, *The Message of Quran* (Gibraltar:1980), hal. 933.

²⁴ Syu'bah Asa, hal. 105. Dan tidak sedikit dokumen-dokumen syariat yang mengikhtisarkan kerendahan martabat perempuan.

²⁵ Aminah Wadud Muhsin, *Wanita di Dalam al-Quran*, terj. (Bandung: Pustaka, 1994), hal. 1.

²⁶ Arti hadis tersebut ialah: "Jangan sekali-kali seorang perempuan menjadi imam shalat untuk laki-laki." Hadis ini sangat kontroversial karena berkaitan erat dengan keputusan hukum bahwa perempuan tidak syah menjadi imam dalam shalat. Padahal hadis ini tergolong lemah karena di dalam sanad-nya terdapat Abdullah bin Muhammad al-Adawi, seorang perawi yang menurut Waqi' pernah memalsukan hadis. Lihat as-San'ani, *Subul as-Salam*, Vol. II (Beirut: Dar al Fikr, TT), hal. 28.

²⁷ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan, Dialog Fiqh Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997), hal. 51.

²⁸ Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran*, cet. 3 (Bandung: Mizan, 1996), hal. 298.

²⁹ *Ibid.*, hal. 299-301.

DAFTAR PUSTAKA

Assad, Muhammad. 1980. *The Message of Quran*. Gibraltar: TP.

As-San'ani. TT. *Subul as-salam*, Vol II. Beirut: Dar al Fikr.

Al-Quran Terjemah Depag.

Bryson, Valerie. 1992. *Feminist Political Theory an Introduction*. London: MacMillan.



- Echols, M. John, Shadily Hasan. 1983. *Kamus Inggris Indonesia*, Cet. XII. Jakarta: Gramedia.
- Fakih, Mansour. 1997. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Cet. 2. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- . etal. 1996. *Membincang Feminisme, Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Hassan, Riffat. 1995. *Woman Right and Islam; makalah workshop Reinterpretation of Quran With Feminist Perspektif*.
- Ismail, Nurjannah. TT. "Perspektif Gender dalam Tafsir Al-Manar", IAIN Ar-Raniry.
- Mas'udi, Masdar F. 1997. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan, Dialog Fiqh Pemberdayaan*. Bandung: Mizan.
- Mernisi, Fatima. 1995. *Setara di Hadapan Allah*. Yogyakarta: LSPPA.
- Mosse, Julia C. 1996. *Gender dan Pembangunan (Half the World, Half a Chance, an Introduction to Gender and Development)*, alih bahasa Harlian Silawati. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Muhsin, Aminah Wadud. 1994. *Wanita di dalam al-Quran*. Bandung: Pustaka.
- Munir, Lily Zakiyah (Ed.). 1999. *Memposisikan Kodrat, Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Mizan.
- Ridha, Rasyid. TT. *Tafsir Al-Quran al-Hakim*. Kairo: Dar Al-Manar, jilid IV.
- Shihab, Quraish. 1996 *Wawasan al-Quran*, cet. 3. Bandung: Mizan.
- Umar, Nasaruddin. TT. "Perspektif Gender dalam Islam" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*. Jakarta: Paramadina.