

KESETARAAN GENDER DALAM PANDANGAN AMINA WADUD DAN RIFFAT HASSAN

Mutrofin
mutrofin@yahoo.com

Fakultas Tarbiyah
STAI Darut Taqwa,
Gresik

Abstract: This article will explore the similarities and differences between women with conceptually men voiced by Amina Wadud and Riffat Hasan. An important point that can be drawn from this is Amina Wadud thinking that he wants to dismantle the old thinking or even myths caused by biased interpretation of the reconstruction methodology patriarchy through his commentary. Because it is not really in line with the basic principles and spirit of the Qur'ân. The Qur'ân actually very fair in the seated men and women. It's just that this has become distorted by the presence of a biased interpretation of patriarchy, the more reinforced by the political system and society is very patriarchal. While Riffat Hassan argues that religious texts produced scientists and theologians influenced by a proven classic patriarchal culture. This then led to the emergence of theological arguments were dug from the Qur'ân as the primary text of Islam called feminist theology.

Keywords: The Qur'ân, patriarchy, feminist, theology..

Pendahuluan

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 membuktikan bahwa perempuan adalah makhluk yang luar biasa. Sayangnya, perempuan seringkali dianggap dengan *stereotype* 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 *equality* dengan laki-laki atau pemahaman keagamaan dan kesadaran sejarah mereka cenderung membaik.¹

Dalam 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 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

¹ Sukanti Suryocondro, "Timbulnya Perkembangan Gerakan Wanita Indonesia" dalam *Kajian Wanita dalam Pembangunan*, ed. TO Ihrom (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), 30.

² Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazzafa dan Accademika, 2002), 2.

³ Matriarkal dapat dipahami sebagai suatu sistem masyarakat di mana 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.

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 dan pemberdayaan terhadap kaum perempuan dewasa ini memunculkan 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 Munawar-Rahman *ex-sentralisme*.⁴ Kaum perempuan harus dibebaskan dari peran kulturalnya selama ini sebagai *kanca wingking*.⁵

Artikel ini akan mengupas tentang persamaan dan perbedaan secara konseptual antara perempuan dengan laki-laki yang disuarakan oleh Amina Wadud dan Riffat Hasan.

Sketsa Kehidupan Amina Wadud dan Riffat Hasan

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 Berber, Arab, dan Afrika pada kurun ke-8 Masehi. Wadud memeluk Islam pada tahun 1972.⁶ 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 seiman).⁷

Studi perguruan tingginya dimulai di University of Pennsylvania dalam bidang pendidikan. Wadud meraih gelar sarjana (B.S) pada tahun

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 Kamlia Bashin, *Mengganggu Patriarki: Pengantar tentang Persoalan Dominasi terhadap Kaum Perempuan* (Yogyakarta: Benteng, 1996), v.

⁶ www.wikipedia.com, diakses pada tanggal 15 Juni 2012.

⁷ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), xxiv.

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 (Ph.D) pada bulan Agustus tahun 1988 di bidang Kajian-kajian Keislaman dan Bahasa Arab (*Islamic Studies and Arabic*).⁸

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

Di luar aktivitas 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 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.⁹

Wadud banyak menguasai bahasa asing diantaranya, Inggris, Arab, Turki, Spanyol, Prancis, dan Jerman. Penguasaan banyak bahasa membuat Wadud banyak ditawarkan 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 Pennsylvania University (1970-1975). Ia juga pernah menjadi konsultan *workshop* dalam bidang studi Islam dan gender yang diselenggarakan oleh Maldivian Women's Ministry (MWM) dan Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB) pada tahun 1999.

Di sini, meskipun karya *Qur'an and Woman* yang ditulis Wadud merupakan karya pertama yang terpopuler, namun aktivitas akademiknya terbilang cukup banyak. Ia banyak menjadi pembicara, pengajar, dan konsultan yang diundang di berbagai negara, semisal Amerika Serikat, Yordania, Afrika Selatan, Nigeria, Kenya, Pakistan, Indonesia, Kanada, Norwegia, Belanda, Sarajevo, dan Malaysia.¹⁰ Di

⁸ Dikutip dari curriculum vitae-nya di situs resmi Virginia Commonwealth University.

⁹ www.wikipedia.com, diakses pada tanggal 15 Juni 2012

¹⁰ www.has.vcu.edu/wld/faculty/wadud.html.

situs resmi *Women's Studies in Religion Program*, Harvard Divinity School, tercatat 18 artikel ilmiah dan 3 buku (2 diantaranya dibuat bersama *Sisters in Islam*) lahir dari ketajaman pena Wadud.¹¹

Charles Kurzman—dalam bukunya *Liberal Islam*¹²—menjelaskan bahwa penelitian Wadud mengenai peran perempuan dalam al-Qur'ân yang kemudian diterbitkan dalam bukunya berjudul *Qur'an and Woman*, muncul dalam suatu konteks historis yang erat kaitannya dengan pengalaman dan pergumulan para perempuan Afrika-Amerika dalam memperjuangkan keadilan gender. Karena selama ini, sistem relasi laki-laki dan perempuan di masyarakat memang seringkali mencerminkan adanya bias-bias patriarki. Sebagai impliksinya perempuan kurang mendapat keadilan secara lebih proporsional.

Di samping berhadapan dengan pengalaman sosial sebagaimana di atas, ada pengalaman personal yang melingkupinya, di mana Wadud yang notabene memiliki ras Afro-Amerika sering mendapatkan diskriminasi sepihak oleh masyarakat di mana ia tinggal, di sisi lain diskriminasi itu sering ditimpakan kepadanya karena ia adalah perempuan, Muslimah, dan janda.

Magnum opus Wadud tersebut sesungguhnya bentuk kegelisahan intelektual terkait dengan ketidakadilan gender dalam masyarakatnya. Salah satu sebabnya adalah pengaruh ideologi-doktrin penafsiran al-Qur'ân yang dianggap bias patriarki. Dalam buku tersebut Wadud mencoba untuk melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap model penafsiran klasik yang syarat dengan bias patriarki.

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

¹¹ www.hds.harvard.edu/wsrp.

¹² Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book* (New York: Oxford University Press, 1998), 127.

nantinya dielaborasi lebih lanjut oleh Wadud dalam model hermenetikanya, khususnya ketika berbicara mengenai *text* dan *prior text*.

Tidak banyak karya Wadud dalam bentuk buku¹³, karena karya tulisnya lebih banyak berupa artikel lepas di media dan jurnal-jurnal ilmiah. Karya dalam bentuk buku—selain kumpulan artikel—sejauh pengamatan penulis hanya ada dua, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* yang terbit pada tahun 1999 dan *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* yang terbit pada tahun 2006.

Adapun beberapa karya artikel yang dihasilkan oleh Wadud diantaranya adalah: "Muslim Women as Minority", *Journal of Muslim Minority Affairs*, London (1989); "The Dynamics of Male-Female Relations In Islam", *Malaysian Law News* (July, 1990); "Women In Islam: Masculine and Feminine Dynamics in Islamic Liturgy, Faith, Pragmatics and Development" (Hongkong, 1991); "Understanding the Implicit Qur'anic Parameters to the Role Women in the Modern Context" (1992); "Islam: A Rising Responce of Black Spiritual Activisme" (1994); dan "Sisters in Islam: Effective against All Odds, in Silent Voices Doug Newsom" (1995).

Sketsa Kehidupan Riffat Hassan

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.¹⁴ Keluarganya merupakan keluarga terkemuka yang sangat dihormati di kota tersebut, bersama lima saudara laki-laki dan tiga saudara perempuan.

Ayahnya adalah seorang tradisionalis dan patriarkal sejati yang memiliki keyakinan mengenai peranan seks bahwa yang terbaik bagi

¹³ Menurut literatur yang penulis temukan, hanya ada tiga 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: : Effective against All Odds, in Silent Voices Doug Newsom".

¹⁴ Riffat Hassan, "The Issue of Women-Men Equality in Islam Tradition" dalam Leonard Grob, Riffat Hassan, dan Haim Gordon (ed.), *Women dan Men's Liberation: Testimonies of Spirit* (New York: Green Wood Press, 1991), 65.

gadis-gadis adalah menikah di bawah usia enam belas 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 mendidik anak laki-laki, karena anak perempuan yang lahir dalam masyarakat Muslim akan selalu menghadapi rintangan yang sangat hebat.¹⁵

Pandangan inilah yang membuat Riffat tidak pernah berhubungan baik dengan ayahnya, demikian juga sikap ibunya yang tidak mau kompromi dengan kebudayaan tradisional Islam. Di masa remajanya, Riffat menolak mentah-mentah terhadap keinginan ayahnya yang memindahkannya ke sekolah khusus perempuan. Lebih dari itu, ia dengan tegas menegasikan kebiasaan di mana anak perempuannya harus menikah di usia 16 tahun. Keberanian ini tidak lepas dari dukungan dan perlindungan ibunya yang ia kategorikan sebagai seorang feminis radikal, sehingga penegasian itu membuat Riffat justru terasing dari keluarga dan masyarakat.

Di usia 17 tahun, Riffat berangkat ke Inggris untuk melanjutkan pendidikannya di St. Mary's College University of Durham, 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 filsuf Pakistan. Setelah 7 tahun berada di Inggris dan sempat bekerja di Departemen Penerangan Federal sebagai wakil direktur, Riffat pun akhirnya pindah dan menetap di Amerika Serikat.¹⁶

Tahun 1974 menjadi titik awal momentum karir Riffat sebagai teolog feminis. Saat itu, ia menjadi Guru Besar pada Perhimpunan

¹⁵ Riffat Hassan dan Fatima Mernissi, "Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan" dalam *Tradisi Islam Pasca Patriarki* (Jakarta: LSAF, 1990), 5.

¹⁶ Alasan hijrah ke Amerika Serikat salah satunya adalah karena sistem patriarki yang ada di Pakistan terutama di dalam keluarganya sehingga mengungkung kebebasan dalam berpikir dan bertindak.

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 memulai sesuatu yang paling penting dalam perjalanan hidupnya.¹⁷ 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, justru tidak membicarakan masalah yang terkait dengan perempuan.

Kendatipun tersinggung, akhirnya Riffat pun menerima tawaran tersebut.¹⁸ Dari perjalanan itulah ia memetik pelajaran berharga sembari meresolusi problematika pemikiran Islam yang bias gender. Ketika Riffat mulai mengajar di jurusan agama di sebuah Universitas di Amerika, ia membawa al-Qur'ân sebagai bahan acuan tanpa mengkhususkan pada ayat-ayat perempuan, akan tetapi setelah diperhatikan secara teliti ayat-ayat tersebut, muncul berbagai pertanyaan di benak Riffat, “mengapa ayat-ayat tersebut terkesan mendiskriminasikan dan memposisikan perempuan secara tidak adil?”¹⁹

Pada tahun 1976, Riffat telah menjadi profesor dan menjabat sebagai Ketua Jurusan Religious Studies di Universitas Louisville, Kentucky, Amerika Serikat. Di tahun 1979, Riffat diminta untuk bergabung dalam proyek dialog 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.²⁰

Riffat termasuk salah seorang feminis Muslimah prolif. Sebagian besar karyanya diwujudkan dalam bentuk artikel. Dari hasil

¹⁷ Riffat Hassan, “Equal Before Allah? Women-Man Equality in the Islam Tradition”, *Harvard Divinity Bulletin*, Vol. 7, No. 2 (Januari-May 1987), dalam *Women Living Under Muslim Laws*, 13.

¹⁸ Riffat Hassan, “Equal Before Allah?”, 13.

¹⁹ Wardah Hafidz, “Feminisme dan al-Qur'an: Percakapan dengan Riffat Hassan”, dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. 2 (1990), 86.

²⁰ Hassan dan Mernissi, “Setara di Hadapan Allah”, 51.

karya-karya itulah Riffat kemudian diakui oleh banyak kalangan sebagai pemikir feminis yang telah memberikan kontribusi besar terhadap gerakan feminisme di Pakistan. Diantara karya-karyanya adalah “The Role and Responsibility of Women in Legal and Ritual Tradition of Islam” (1980); “Equal Before Allah Woman-Men Equality in Islamic Tradition” (1987); *Feminist Theology and Women in the Muslim World*”; *Jihad fi Sabilillah: A Muslim Woman’s Faith Journey from Struggle to Struggle*”; “The Issue of Woman-Men Equality in The Islamic Tradition”; “Women’s Rights in Islam”; dan “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*, dan *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 Patriarki*.

Dari karya-karyanya tersebut, 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 *Islamic studies*.

Perpektif Amina Wadud dan Riffat Hassan tentang Kesetaraan Gender

A. Konstruksi Pemikiran Amina Wadud

Metode penafsiran Wadud pada dasarnya didasarkan pada kerangka penafsiran Fazlur Rahman, seorang perintis tafsir kontekstual. Dalam pandangan Rahman, ayat-ayat al-Qur’ân yang diturunkan dalam kurun waktu tertentu dalam sejarah mempunyai keadaan umum dan khusus yang melingkupinya, selain ia juga menggunakan ungkapan yang relatif mengenai situasi tertentu. Karenanya pesan al-Qur’ân tidak bisa direduksi oleh situasi historis pada saat ia diwahyukan saja. Dengan demikian, tantangan yang dihadapi kaum Muslim pada periode pasca-Rasulullah adalah memahami implikasi dari pernyataan al-Qur’ân sewaktu diwahyukan, untuk menentukan makna utama yang dikandungnya.

Menurut Fazlur Rahman, persoalan metode dan pemahaman terhadap al-Qur'ân belum cukup dibincangkan dalam tradisi keilmuan Islam, dan ini merupakan perkara yang amat mendesak untuk dikaji pada zaman ini. Corak penafsiran yang diwariskan oleh khazanah keilmuan Islam klasik dianggap telah gagal memaparkan pesan-pesan al-Qur'ân secara padu dan koheren. Hal ini di akibatkan oleh kaidah penafsiran ayat per ayat, serta kecenderungan terhadap penggunaan ayat-ayat al-Qur'ân secara atomistik. Kalangan *mufassir* dan umat Islam pada umumnya tidak dapat menangkap keterpaduan pesan al-Qur'ân yang dilandaskan atas suatu *weltanschauung* atau *worldview* (pandangan dunia) yang pasti.²¹

Berdasar pada argumen tersebut, Wadud yakin bahwa dalam usaha memelihara relevansinya dengan kehidupan manusia, al-Qur'ân harus terus-menerus ditafsirkan ulang. Dalam konteks ini, Wadud mengajukan metode hermeneutika al-Qur'ân sebagaimana ditawarkan Fazlur Rahman. Salah satu tujuan Wadud menggunakan metode ini adalah menafsirkan ulang makna al-Qur'ân.²² Baginya, penafsiran adalah penafsiran. Tidak ada penafsiran yang definitif (*no interpretation is definitive*).²³ Dia mengutip perkataan 'Alî b. Abî Tâlib: "Al-Qur'ân ditulis pada dua garis lurus dan berada di antara dua *cover*, dia tidak berbicara dengan sendirinya, ia membutuhkan penafsir dan penafsirnya adalah manusia".²⁴

Selain beberapa aspek dan kategori di atas, *prior texts* (latar belakang, persepsi, dan kondisi)²⁵ menjadi hal yang teramat penting dalam kerangka metodologi tafsir Wadud. *Prior texts* memberi cakupan 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'ân bersifat fleksibel untuk dapat mengakomodir sejumlah situasi kultur yang berbeda, karena al-Qur'ân sendirilah yang menyatakan bahwa ia universal bagi setiap umat yang

²¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University Press, 1982), 2-3.

²² Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: Oneworld, 2006), 7.

²³ Wadud, *Inside*, 199.

²⁴ Wadud, *Inside*, 197.

²⁵ Wadud, *Qur'an and Woman*, 8.

mengimaninya. Oleh karenanya memaksakan pemahaman al-Qur’ân dari perspektif kebudayaan tunggal (termasuk juga perspektif masyarakat Islam pertama di zaman Nabi Muhammad) akan menyebabkan terjadinya limitasi dalam penerapannya, dan berlawanan dengan tujuan universal al-Qur’ân itu sendiri.²⁶

Maka dari itu, dalam menafsir ayat-ayat al-Qur’ân yang berkaitan dengan jenis kelamin, penafsiran ala Wadud tidak memberikan prioritas terhadap jenis kelamin tertentu. Hal ini dilakukan sesuai dengan petunjuk al-Qur’ân yang bersifat universal. Ayat-ayat al-Qur’ân sebagai *kalâm Allâh* harus bisa mengatasi hakekat keterbatasan bahasa sebagai alat komunikasi manusia. Yang perlu menjadi catatan dalam pembahasan bahasa dan *prior texts* dalam penafsiran al-Qur’ân adalah sejauh mana objektivitas *mufassir* dan bagaimana harus menyikapinya. Sebab tanpa ada *pre-understanding* sebelumnya, teks itu justru akan bisu dan mati.

Akar permasalahan ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan, menurut Wadud, adalah dari penciptaan manusia sebagaimana tercantum dalam al-Qur’ân. 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 agar menjauhi bujukan setan itu ditujukan kepada mereka berdua, yakni Adam dan Hawa.

Al-Qur’ân berusaha mengeliminir 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’ân tidak mengusulkan seperangkat posisi atau definisi tunggal mengenai peran bagi setiap jenis kelamin dalam setiap kebudayaan.²⁷ Tidak ada fungsi eksklusif bagi kedua jenis kelamin yang digambarkan oleh al-Qur’ân. Antara laki-laki dan perempuan memiliki potensi sama untuk berpartisipasi secara konkret dalam menjalankan fungsi-fungsinya.

²⁶ Wadud, *Inside*, 7.

²⁷ Wadud, *Inside*, 9.

Wadud membantah jika Allah memilih laki-laki untuk menjadi Nabi dan Rasul itu karena jenis kelaminnya. Allah memilih laki-laki sebagai penyampai risalah itu karena faktor efektivitas saja. Wadud mengusulkan, cara untuk meyakini keseluruhan isi kitab adalah dengan mengetahui *worldview* al-Qur’ân 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.²⁸

Dalam merealisasikan proyek dekonstruksinya, Wadud berangkat dari asumsi dasar bahwa laki-laki dan perempuan berasal dari penciptaan yang sama, lantas mengapa pada tataran pelaksanaan hukum *‘ubûdîyah* hal itu justru berbeda? Menurut Wadud, tradisi masyarakat Muslim yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang otoritas publik (agama, politik, dan sosial) justru mendistorsi maksud Islam mengenai perempuan. Wadud percaya bahwa yang menjadikan perempuan sebagai *second personality* bukanlah agama, melainkan penafsiran dan implementasi al-Qur’ân yang mempunyai struktur patriarkal yang telah mengkung kebebasan perempuan dalam segala hal.

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

“....Tidak ada ayat dalam al-Qur’ân yang menyebutkan bahwa perempuan tidak boleh menjadi imam. Pada abad ke-7, Nabi Muhammad pernah mengizinkan wanita menjadi imam bagi jamaah laki-laki dan perempuan. Nabi Muhammad meminta Umm Waraqah menjadi imam dalam salat Jum’at bagi jama’ah di luar kota Madinah. Kita sebagai umat Islam yang hidup pada 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 salat Jum’at ini, kita sama-sama melangkah ke depan. Langkah ini merupakan simbol dari adanya banyak kemungkinan dalam Islam”.²⁹

²⁸ Wadud, *Inside*, 106-107.

²⁹ Amina Wadud, *Penggalan Khotbah Jum’at*, dalam Majalah Gatra edisi 2 April 2005, 81.

Dengan menggunakan metode tafsir tauhid, menurut Wadud, hal ini dapat mengembangkan sebuah kerangka berdasarkan pemikiran yang sistematis dalam rangka mengkorelasikan dan menunjukkan dampak dari pertalian yang sesuai dengan al-Qur'ân serta menjelaskan dinamika antara hal-hal yang universal tanpa melepaskan diri dari latar belakang al-Qur'ân itu sendiri,³⁰ yang dibantu dengan kajian terhadap bahasa, teks, gramatika, dan pembentukan al-Qur'ân.

Secara kontinuitas Wadud mencoba menelisik dan menginterpretasikan teks-teks al-Qur'ân yang selalu menjadi legitimasi superioritas kaum laki-laki. Dalam rangka itulah Wadud berusaha membongkar maksud al-Qur'ân mengenai penciptaan manusia (antara laki-laki dan perempuan serta derajat manusia). Dalam pembahasan mengenai kesetaraan laki-laki dan perempuan, Wadud menariknya ke akar teologis permasalahan, yaitu asal usul penciptaan manusia yang ada dalam Q.S. al-Nisâ' [4]: 1 dan Q.S. al-Rûm [30]: 21.

Bertolak dari dua ayat tersebut, Wadud kembali mengkritisi kata *nafs* dan *zanj* yang selama ini menjadi perdebatan di kalangan *mufasssirin*. Bagi Wadud, 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'ân tidak pernah menggunakannya untuk menunjuk pada sesuatu diri yang diciptakan selain manusia. Adapun secara teknis dalam al-Qur'ân, *nafs* merujuk pada asal-muasal manusia secara umum, meskipun konsekuensinya manusia berkembang biak di muka bumi ini dan membentuk bermacam-macam negara, suku ras, dan lain sebagainya".³¹ Namun demikian, dalam kisah penciptaan al-Qur'ân, 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.³²

Demikian pula kata *zanj* yang sesungguhnya bersifat netral, karena secara konseptual keabsahan juga tidak menunjukkan bentuk *muannath* (feminin) atau *mudbakkar* (maskulin). Meski al-Qur'ân menegaskan bahwa manusia secara sengaja diciptakan secara

³⁰ Amina Wadud, *Qur'an menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir* (Jakarta: Serambi, 2001), 14.

³¹ Wadud, *Qur'an and Woman*, 57.

³² Wadud, *Qur'an and Woman*, 58.

berpasang-pasangan antara laki-laki dan perempuan,³³ namun tidak secara spesifik memberikan karakteristik yang tegas kepada seluruh salah satu pasangan.³⁴

Atas dasar pemikiran inilah, Wadud secara implisit menegaskan bahwa penciptaan manusia antara laki-laki dan perempuan hendaknya dilihat sebagai aksentuasi dari paham *tawhîd* (bersatu), saling melengkapi dan saling mengisi satu dengan yang lainnya. Laki-laki dan perempuan sesungguhnya ibarat dua 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. Itulah makna dari *balancing power* dari eksistensi perempuan bagi laki-laki.

Konsep Dasar Poligami

Menurut Wadud, banyak negara-negara Muslim yang sekarang menganggap bahwa praktik poligami telah dilembagakan dan dilegitimasi berdasarkan perspektif al-Qur'ân (baik pernikahan dalam perspektif Islam maupun perkawinan modern).³⁵ Apa yang termuat dalam surat al-Nisâ' ayat 3 dianggap Wadud 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 menginterpretasikan bahkan mengaplikasikan maksud ayat tersebut.³⁶

Bagi Wadud, 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. Ia berpendapat bahwa konsep monogami merupakan pilihan yang sesuai dengan cita-cita al-Qur'ân dalam membentuk keluarga yang harmonis. Tidak mungkin kiranya dapat tercipta keluarga yang bahagia ketika

³³ Lihat Q.S Fa>t}ir [35]: 11, Q.S al-Najm [53]: 45, Q.S. A<li 'Imra>n [3]: 36.

³⁴ Wadud, *Qur'an menurut Perempuan*, 62.

³⁵ Wadud, *Qur'an and Woman*, 82.

³⁶ Wadud, *Qur'an and Woman*, 83.

suami-ayah terbagi antara lebih dari satu keluarga. Seperti yang tertera dalam surat al-Nisâ‘ ayat 129.³⁷

Berbeda dengan pendapat Qâsim Amîn yang menjelaskan bahwa poligami adalah adat istiadat kuno yang telah ditransfer oleh Islam di penjuru dunia. Dalam praktik poligami juga terdapat 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.³⁸

Para ulama berbeda pendapat mengenai ketentuan poligami, meskipun dasar pijakan mereka sama yakni surat al-Nisâ‘ ayat 3. Menurut jumhur ulama, ayat tersebut turun setelah perang Uhud selesai, ketika banyak pejuang Muslim yang gugur di medan peperangan. Sebagai konsekuensinya banyak anak yatim dan janda yang ditinggal mati ayah atau suaminya. Hal ini juga berakibat terbaikannya kehidupan mereka terutama dalam hal pendidikan dan masa depan mereka.³⁹ Kondisi inilah yang melatari dishari‘atkannya poligami dalam Islam.

Ibn Jarîr al-Ṭabarî 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 terdapat rasa yang begitu khawatir terhadap kepada anak yatim, mestinya juga khawatir terhadap perempuan. Maka janganlah menikahi mereka kecuali dengan perempuan yang kalian yakin bisa berbuat adil.⁴⁰

Di sisi lain, seorang laki-laki yang mapan secara finansial tidak tepat menjadikan alasan tersebut sebagai keamanan secara keseluruhan untuk melakukan praktik poligami. Hal ini menurut Wadud adalah perbuatan yang kurang elegan. Sebab apabila hal ini

³⁷ “Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian”.

³⁸ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 79.

³⁹ Khairuddin Nasution, *Riba dan Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abdub* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 85.

⁴⁰ Ibn Jarîr al-Ṭabarî, *Jamî‘ al-Bayân fî al-Tafsîr al-Qur‘ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978), 155.

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 tetapi tidak produsen. Tentunya poligami adalah solusi yang tidak mudah dalam hal masalah finansial.⁴¹

Alasan lain yang kurang tepat dalam praktik 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.

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

Konsep *Hijab* sebagai Tradisi Pakaian Muslimah

Sebagian golongan menganggap bahwa gagasan *hijab* merupakan deklarasi identitas publik dengan ideologi Islam. 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.⁴² Dalam pengakuannya, Wadud telah konsisten memakai jilbab selama lebih dari tiga puluh tahun tanpa mempertimbangkan hukumnya.⁴³ Meskipun demikian, Wadud juga tidak menghilangkan gaya pakaiannya dengan perspektif neo-tradisionalis dan Muslim konservatif.

⁴¹ Wadud, *Qur'an and Woman*, 84.

⁴² Q.S Al-A'raf [7]: 26 yang artinya:

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

⁴³ Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 176.

Keberadaan jilbab juga bisa memberikan beberapa korelasi perempuan dengan Islam. Hal ini setidaknya ada jaminan penghormatan atau perlindungan bagi posisi perempuan di dalam masyarakat. Pengertian *hijab*⁴⁴ tidak harus diartikan sebagai penutup seluruh bagian tubuh perempuan, ini pernah dilakukan Wadud ketika ia berdomisili di Amerika Serikat dan Libya dengan menutup seluruh bagian tubuhnya termasuk wajahnya dengan menggunakan cadar (*jilbab radikal*).⁴⁵

Sebelum Wadud memeluk Islam dan masih menjadi komunitas Afrika-Amerika, ia telah mengenakan pakaian dengan gaun panjang dengan penutup kepala. Dapat diilustrasikan bahwa gaun tersebut berbentuk kain yang bergelombang yang jika tertiuip angin, kain tersebut dapat bergerak kesana-kemari, di mana perempuan membawa tubuh mereka dengan martabat dan mengekspresikan integritas seksualnya melalui gaun yang digunakan dengan penutup kepala yang beraneka ragam macamnya.⁴⁶

Lain halnya yang dikatakan Qâsim Amîn, *hijab* yang dikenal di kalangan masyarakat adalah keharusan perempuan untuk menutup seluruh tubuhnya termasuk muka dan telapak tangan. Hal ini bukan datang dari shari'at Islam melainkan dari adat istiadat di luar Islam yang telah berkembang.⁴⁷ Sebenarnya Qâsim tetap mempertahankan *hijab* dan memandangnya sebagai salah satu prinsip dasar Islam. Ia juga menjelaskan bahwa orang Barat terlalu fulgar dalam menonjolkan bagian anggota tubuhnya, sementara orang Islam terlalu berlebihan dalam menutup bagian tubuhnya. Dan antara keduanya ini adalah pertengahan. Inilah yang di maksud *hijab* dalam Islam.⁴⁸

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. Wadud sadar, perilaku tersebut

⁴⁴ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, jilbab diartikan sebagai kerudung lebar yg dipakai wanita Muslim untuk menutupi kepala dan leher sampai dada

⁴⁵ Wadud, *Inside*, 220.

⁴⁶ Wadud, *Inside*, 220..

⁴⁷ Qâsim Amîn, *Al-Mar'ab al-Jadidah* (Kairo: t.p., t.th.), 81.

⁴⁸ Amîn, *Al-Mar'ab*, 78.

memancing kaum laki-laki untuk tidak mampu mengendalikan hawa nafsu mereka.⁴⁹

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 *hijab* sebagai alat yang mencerminkan identitas historis, martabat serta integritas seksualnya.

Bagi Wadud *hijab* merupakan alat mengontrol diri. Jika pada tataran lokal, Wadud seringkali melepaskan *hijab* dari kepalanya, baik ketika ia sedang menjemput anaknya di depan pintu rumah, ketika makan malam bersama anak-anaknya, bahkan 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.⁵⁰

Tetapi ada hal yang menarik yang dilakukan oleh Wadud, yakni ketika selesai dalam acara formal dan dilanjutkan acara semi formal, Wadud terkesan ‘membuang’ *hijab*-nya⁵¹ dengan tujuan untuk menghindari stigma kaku tentang Islam dan untuk mencapai integritas sederhana.

Wadud lebih sering memilih memakai *hijab* 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.

Pada akhirnya, yang harus diperhatikan umat Islam adalah ketika telah rela segenap jiwa raga untuk memeluk agama Islam, maka

⁴⁹ Wadud, *Inside*, 221.

⁵⁰ Wadud, *Inside*, 223.

⁵¹ Hal ini dilewati Wadud ketika ia menemukan kandungan dari isi al-Qur’ân yang terdapat dalam Q.S. al-Nûr [24]: 60 yang artinya:

“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”.

disitulah terletak di pundak kita sebuah kewajiban untuk mengamalkan ajaran agama.

B. Konstruksi Pemikiran Riffat Hassan

Dilihat dari latar sosio-historisnya, Riffat memiliki akar pemikiran yang didukung oleh beragam sudut pandang, baik dari sudut pandang geneologis, teologis, sosiologis, psikologis, akademis, bahkan politik.⁵² Semuanya bermuara pada satu titik, yaitu sebuah bangunan teologi feminis.⁵³

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)?; dan *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 Yahudi, Nasrani, dan Islam terdapat tiga asumsi yang menjadi akar kepercayaan masyarakat (khususnya masyarakat patriarki) bahwa laki-laki lebih superior dibandingkan dengan perempuan. Asumsi tersebut diantaranya adalah:

1. 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. Perempuan bukan laki-laki adalah agen utama atas proses kejatuhan manusia dari surga.

⁵² Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkis* (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003), 143.

3. Perempuan bukan hanya diciptakan dari laki-laki, tapi juga untuk laki-laki, sehingga keberadaan perempuan hanya sebagai alat dan tidak memiliki arti secara fundamental.⁵⁴

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

Kesetaraan Gender dalam Pandangan Riffat Hassan Konsep Penciptaan Perempuan

Sebagai Muslimah, pemikiran Riffat tentang penciptaan perempuan tentu didasarkan pada al-Qur’ān dan ḥadīth. 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 Allah, maka di kemudian hari tidak bisa berubah menjadi tidak setara.⁵⁵

Dalam tradisi Islam dikenal dan diyakini ada empat macam cara penciptaan manusia,⁵⁶ yaitu diciptakan dari tanah,⁵⁷ diciptakan dari tulang rusuk Adam (penciptaan Hawa),⁵⁸ diciptakan melalui seorang ibu

⁵⁴ Riffat Hassan, “An Islamic Perspective” dalam *Women Religion and Sexuality* (Philadelphia: Trinity Press International), 100.

⁵⁵ 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 ketakwaannya kepada Allah. Sesuai dengan Q.S. al-Ḥujarāt [49]: 13 yang artinya:

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

⁵⁶ Lebih lengkap lihat Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur’ān Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 61.

⁵⁷ Q.S. al-Fâṭir [35]: 11 yang artinya:

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

⁵⁸ Q.S. al-Zumar [39]: 6 yang artinya:

“Dia menciptakan kamu dari seorang diri kemudian Dia jadikan daripadanya isterinya”

dengan proses kehamilan tanpa ayah,⁵⁹ diciptakan melalui kehamilan secara biologis.⁶⁰ 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'ân sebanyak 25 kali, namun hanya satu yang mengacu pada penciptaan Adam, seperti yang terdapat dalam surat Al-Imrân ayat 59.

Riffat mengatakan bahwa al-Qur'ân menggunakan istilah Adam untuk mengacu pada manusia hanya apabila mereka menjadi gambaran manusia yang sadar diri, berpengetahuan dan otonom secara moral. Ketika menggambarkan proses penciptaan manusia secara fisik, istilah yang digunakan adalah *al-bashar*, *al-insân*, dan *al-nâs*.⁶¹ Sama halnya yang dikutip Riffat dalam bingkai pemikiran Iqbal.⁶² 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'ân. Kata Hawa menggunakan kata *zanyj* untuk menunjukkan pada pasangan Adam. Kalau Adam belum tentu laki-laki, maka *zanyj* belum tentu perempuan. Maka kenapa Hawa harus diartikan sebagai istri sedang Adam yang laki-laki mestinya kata yang digunakan adalah *zawjab* yang berbentuk feminim.

Sebagai contoh, dalam QS. al-Nisâ [4]: 1 Riffat menegaskan maksud ayat tersebut dengan menyatakan bahwa kata Adam adalah istilah *Ibrani* dan kata *Adamah* yang artinya tanah yang berfungsi sebagai istilah generik untuk manusia. Riffat juga menceritakan bahwa di dalam al-Qur'ân tidak ada rujukan bahwa Adam adalah manusia pertama dan tidak pula dinyatakan 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.

⁵⁹ Q.S. al-Maryam [19]: 19-22.

⁶⁰ Q.S. al-Mu'minûn [23]: 12-14.

⁶¹ Hassan dan Mernissi, *Setara di Hadapan Allah*, 46-47.

⁶² Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Syekh Muhammad Ashraf, 1962), 83.

Konsep Kesetaraan Laki-laki dan Perempuan

Dalam membicarakan tentang kesetaraan antar laki-laki dan perempuan, Riffat mengkritisi sumber al-Qur'ân. Baginya, 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 dalam al-Qur'ân 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 Khadîjah, 'Aishah, dan Rabi'ah al-Bishrî (seorang sufi perempuan terkenal). Namun tradisi Islam bahkan saat ini masih cenderung bersifat kaku dan patriarkal yang menghalangi tumbuhnya kesetaraan di kalangan perempuan. Kenyataan seperti inilah yang dalam pandangan Riffat membuat perempuan menjadi sekunder, subordinatif, dan inferior terhadap laki-laki.

Meskipun al-Qur'ân menegaskan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, tetapi pada umumnya masyarakat Muslim tidak pernah menganggap laki-laki dan perempuan setara terutama dalam konteks perkawinan. Di sinilah Riffat menolak—dengan meminjam pengamatan Fatima Mernissi—terhadap posisi perempuan dalam hubungan dengan keluarga di Maroko. Ia berujar:

“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 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”.⁶³

⁶³ Hassan dan Mernissi, *Setara di Hadapan Allah*, 89.

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 ḥadīth, tetapi juga pada penafsiran ayat-ayat al-Qur’ân yang masyhur, yaitu dalam surat al-Nisâ ayat 34.⁶⁴

Laki-laki adalah pengatur urusan-urusan perempuan karena Allah telah menjadikan yang satu lebih tinggi dari yang lain. Karena laki-laki telah membelanjakan hartanya untuk perempuan, karena itu perempuan yang saleh adalah perempuan yang taat dan berhati-hati dalam menjaga hak-hak suami mereka ketika suaminya pergi. Kalau penyelewengan mereka menyebabkan kamu khawatir, peringati mereka dan tidurlah berpisah dengan mereka serta pukullah. Lalu kalau mereka tunduk padamu, janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menghukum mereka. Ingatlah bahwa ada Allah yang Maha Tinggi dan Maha Besar di atas kamu.

Para aktivis feminis akan berasumsi bahwa ayat tersebut ditunjukkan kepada suami. Padahal pokok persoalan pertama yang harus dicatat menurut Riffat yakni ayat tersebut ditujukan kepada *al-rijâl* (laki-laki) dan *al-nisâ’* (perempuan), tapi ayat itu ditujukan untuk semua laki-laki dan perempuan dalam masyarakat Islam. Kata kunci dalam kalimat pertama ayat ini adalah *qawwâmûn*. Kata “qawwâmûn” ini telah diartikan secara bervariasi, yaitu sebagai pelindung dan pemelihara perempuan atau bisa dikatakan sebagai penguasa perempuan. Demikian pula Imam Jalâl al-Dîn al-Maḥallî dalam *Tafsir Jalâlayn* menafsirkan *qawwâmûn* dengan arti menguasai.⁶⁵

Apa yang ingin dikatakan oleh ayat ini adalah pembagian kerja secara fungsional yang perlu untuk mempertahankan keseimbangan dalam masyarakat. Laki-laki yang tidak diberi kelebihan untuk memenuhi kewajiban mengandung dan melahirkan diberi tugas

⁶⁴ “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...”

⁶⁵ Jalâl al-Dîn al-Maḥallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî, *Tafsir al-Qur’ân al-Aẓîm* (Beirut: Dâr al-Firkr, 1981), 76.

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'ân sudah digambarkan tentang laki-laki dan perempuan dalam perkawinan dalam surat al-Baqarah [2]: 187 yang artinya “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”.⁶⁶

Konsep Poligami dan Sistem Segregasi

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

Menurut Riffat, dalam al-Qur'ân hanya ada satu ayat yang membahas tentang poligami, yaitu surat al-Nisâ' [4]: 3.⁶⁷ Namun sayang, ayat ini banyak ditafsirkan kurang tepat oleh kebanyakan mufassir, hingga akhirnya seolah-olah ayat tersebut merupakan legitimasi kepada seorang laki-laki untuk berpoligami begitu saja, 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 dipraktikkan 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.

⁶⁶ “Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu: mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka”

⁶⁷ 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.

Dalam masalah *pardah* (jilbab) misalnya, Riffat mengkaitkannya dengan sistem segregasi. Riffat menganggap hal tersebut sebagai permasalahan yang cukup kompleks. Ini disebabkan dalam masyarakat Islam secara umum dibagi menjadi dua wilayah, 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.⁶⁸

Riffat menambahkan, dalam masalah ini al-Qur'ân berbicara tentang apa yang dinamakan prinsip kesahajaan. Bagi Riffat, perempuan tidak harus menutup mukanya dengan cadar ketika keluar rumah. Jika memang wajib menutup wajah, mengapa dalam al-Qur'ân ketika laki-laki bertemu dengan perempuan disuruh menundukkan pandangannya. Riffat mengartikan *hijab* tidak harus berupa pakaian yang menutup seluruh tubuh perempuan termasuk muka dan telapak tangan, melainkan pakaian yang menurut rasa kepantasan.⁶⁹ Hal ini tentunya erat kaitannya dengan kondisi sosial masing-masing daerah yang berlainan.

Perbandingan Pemikiran Kesetaraan Gender antara Amina Wadud dan Riffat Hassan

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

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-Nisâ' [4]: 11 yang artinya:

“Allah menshari’atkan 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,

⁶⁸ Hassan, “Feminisme dan Benturan Budaya Lokal”, 175.

⁶⁹ Hassan, “Feminisme dan Benturan Budaya Lokal”, 176.

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

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, haknya, dan kemanusiannya.⁷⁰ Ini semua berkat datangnya ajaran Islam yang berhasil menghancurkan tradisi-tradisi yang dianggap usang. Seperti ditunjukkan dalam surat al-Aḥzâb ayat 35 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 perempuan yang 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 ketidaksetaraan gender yang selama ini dialamatkan pada agama Islam sebagai salah satu penyebab diskriminasi pada gender tertentu.

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

Ajaran al-Qur’ân tentang perempuan menurut Wadud pada umumnya merupakan bagian dari usaha al-Qur’ân menguatkan dan

⁷⁰ Achmad Satori Ismail, *Fiqh Perempuan dan Feminisme dalam Mansour Fakhri*, dkk., *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), 134.

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 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.

Secara teologis, Amina Wadud dan Riffat Hassan dalam mengemukakan pemikirannya berorientasi al-Qur'ân semata. Keduanya bahkan jarang sekali menukil ḥadīth ataupun kaidah-kaidah agama dalam mengembangkan teologi feminisnya.

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

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

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, di mana 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 praktiknya haruslah disertai dengan syarat-syarat tertentu yang dinilai dapat mengurangi dan menghilangkan kerugian yang diderita kaum perempuan. Seperti yang pendapat beberapa ulama, praktik poligami harus didasarkan pada dua aspek, keadilan dan kemaslahatan.

Adapun sedikit perbedaan yang dikemukakan oleh Wadud dan Riffat adalah Wadud setuju dengan praktik poligami dengan syarat-syarat yang begitu rumit dan wajib menanggung segala konsekuensi yang telah dilakukan. Sedangkan 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'ân.

Perbedaan yang terlihat dari kedua tokoh adalah latar belakang dan wilayah kajian. Bila Wadud yang tidak pernah bersinggungan langsung dengan praktik 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.

Apabila berkiblat pada pendapat 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 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?⁷¹ 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.

⁷¹ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), 270.

Deskripsi pemikiran kedua tokoh mengindikasikan bahwa Riffat lebih tertarik untuk membahas masalah asal-usul kejadian perempuan dibandingkan dengan aspek hak-hak perempuan dalam kehidupan konkret seperti apa yang dilakukan oleh Amina Wadud. Menurut Riffat, akar dari permasalahan yang muncul berkaitan dengan praktik-praktik 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 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 konkret keagamaan yang termanifestasi dalam kehidupan masyarakat Amerika Serikat dan hukum positif negara. Masalah ketidakadilan gender yang konkret dalam kehidupan masyarakat tidak bisa dilepaskan dari sejarah pemikiran Islam yang menurutnya memiliki kelemahan bila dihadapkan dengan kehidupan umat Islam di era modern.

Dalam menyikapi masalah *hijab* 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 *hijab* secara tegas tidak terdapat dalam al-Qur'ân. 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 *hijab* yang menutup seluruh wajah dan tepak tangan.

Sedangkan Riffat mengaitkan lebih jauh konsep *hijab* dengan apa yang disebut dengan sistem segregasi yaitu sistem yang ingin memisahkan kedua jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Fenomena

hijab dalam pandangan Riffat hanyalah fenomena sosial budaya, di mana 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.

Catatan Akhir

Dari seluruh gambaran yang telah penulis paparkan di atas, maka dapat diambil kesimpulan kedua tokoh yang menjadi objek pembahasan dalam artikel ini memiliki visi sama dalam hal permasalahan kesetaraan gender dalam Islam. Kaum perempuan yang selama ini dianggap menjadi korban ketidakadilan gender dengan basis teologis harus diselamatkan.

Poin penting yang dapat diambil dari pemikiran Amina Wadud ini adalah bahwa ia ingin membongkar pemikiran lama atau bahkan mitos-mitos yang disebabkan oleh penafsiran bias patriarki melalui rekonstruksi metodologi tafsirnya. Karena hal itu sesungguhnya tidak sejalan dengan prinsip dasar dan spirit al-Qur'ân. Al-Qur'ân sesungguhnya sangat adil dalam mendudukan laki-laki dan perempuan. Hanya saja hal ini menjadi terdistorsi oleh adanya penafsiran yang bias patriarki, lebih-lebih diperkuat oleh sistem politik dan masyarakat yang sangat patriarki.

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

Daftar Pustaka

- Bashin, Kamla. *Menggugat Patriarki: Pengantar tentang Persoalan Dominasi terhadap Kaum Perempuan*. Yogyakarta: Bentang, 1996.
- Hassan, Riffat dan Mernissi, Fatima. "Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan" dalam *Tradisi Islam Pasca Patriarki*. Jakarta: LSAF, 1990.
- Hassan, Riffat. "An Islamic Perspective" dalam *Women Religion and Sexuality*. Philadelphia: Trinity Press International.

- , "Equal Before Allah? Women-Man Equality in the Islam Tradition", *Harvard Divinity Bulletin*, Vol. 7, No. 2 (Januari-May 1987), dalam *Women Living Under Muslim Laws*.
- , "The Issue of Women-Men Equality in Islam Tradition" dalam Leonard Grob, Riffat Hassan, dan Haim Gordon (ed.), *Women dan Men's Liberation: Testimonies of Spirit*. New York: Green Wood Press, 1991.
- Hornby, A.S. dan Parnwell, E.C. *An English Reader's Dictionary*. Jakarta: PT. Pustaka Ilmu, 1992.
- 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: Syekh Muhammad Ashraf, 1962.
- Ismail, Achmad Satori. "Fiqh Perempuan dan Feminisme" dalam Mansour Fakhri, dkk., *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- Kurzban, Charles. *Liberal Islam: A Source Book*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Maḥallī (al), Jalāl al-Dīn dan Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn. *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*. Beirut: Dār al-Firkr, 1981.
- Munawar-Rahman, Budhy. "Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Konteks Perubahan Zaman", dalam M. Hajar Dewantoro dan Asmawi (ed.), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan*. Yogyakarta: Penerbit Ababil, 1996.
- Mustaqim, Abdul. *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarkis*. Yogyakarta: Sabda Persada, 2003.
- 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: Tazafa dan Accademika, 2002.
- Qâsim Amîn, *Al-Mar'ah al-Jadîdah*. Kairo: t.p., t.th.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: University Press, 1982.
- Shihab, Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.

- Suryocondro, Sukanti. "Timbulnya Perkembangan Gerakan Wanita Indonesia" TO Ihrom (ed.), *Kajian Wanita dalam Pembangunan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- Ṭabârî (al), Ibn Jarîr. *Jamî' al-Bayân fî al-Tafsîr al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1978.
- Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld, 2006.
- . *Penggalan Khotbah Jum'at*, dalam Majalah Gatra edisi 2 April 2005, 81.
- . *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.
- Wardah Hafidz, "Feminisme dan al-Qur'an: Percakapan dengan Riffat Hassan", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. 2 (1990), 86.
- www.hds.harvard.edu/wsrp.
- www.has.vcu.edu/wld/faculty/wadud.html.
- www.wikipedia.com, diakses pada tanggal 15 Juni 2012
- www.wikipedia.com, diakses pada tanggal 15 Juni 2012.