

**CORAK KAJIAN GENDER
DALAM PERSPEKTIF NASR HAMID ABU ZAID**

Oleh:

Khoirul Anwar¹

Institut Agama Islam Ibrahimy Situbondo

mas_anwar78@yahoo.co.id

Abstract:

Men and women will always be different both biologically and socially. In the biological dimensions of men and women differ in physical terms, the difference is a difference kondrati form that can not be altered or formed by humans. The nature of this biological dimension of permanent and universal. This side will always be the same in any country or in any culture whatsoever, there will be no differences of opinion about the gender of men and women when concerned with the biological.

Nasr Hamid Abu Zayd is one of the controversial Islamic thinkers who much gives his views in the Islamic studies. This paper will explore his thoughts on gender.

Key words: *Gender, Nasr Hamid Abu Zaid*

A. Pendahuluan

Dalam pengantar buku *Dekonstruksi Gender*, Nasr Hamid Abu Zaid menjelaskan kondisi yang dihadapi masyarakat saat ini terkait dengan permasalahan perempuan. *Pertama*, kaum laki-laki dalam masyarakat-masyarakat tradisional takut terhadap perempuan². Hal ini disebabkan

¹ Saat ini penulis sedang menyelesaikan Program Doktor di IAIN Sunan Ampel Surabaya

² Fatimah Marnisi dalam bukunya *Demokrasi dan Islam; Ketakutan akan Modernitas dan Modernisasi*, menjelaskan sepuluh ketakutan di hadapi dunia Islam pasca perang teluk. Sepuluh ketakutan tersebut dibagi menjadi dua bagian. Bagian pertama menjelaskan modernitas yang terusak mencakup (1) ketakutan terhadap Barat yang

oleh rasa toleransi dan kesabaran yang dimiliki perempuan itu lebih besar dari pada yang dimiliki laki-laki. Selain itu, perempuan adalah pembuat kehidupan dengan dukungan eksperimen-eksperimen yang dikenal dengan nama *cloning*. Dengan *cloning* ini, maka proses reproduksi sangat mungkin terjadi tanpa membutuhkan laki-laki. Atas prestasi ini, laki-laki tidak bersedia mengakui kenyataan bahwa perempuan adalah pembuat kehidupan. Berangkat dari itu, muncullah penindasan terhadap perempuan dalam berbagai bentuk dan dengan berbagai media. Penindasan ini merefleksikan ketakutan laki-laki, yang kemudian membuatnya berupaya bukan hanya menakut-nakuti perempuan, tetapi juga menjauhkannya dan meminggirkannya. *Kedua*, untuk mengukuhkan penindasan tersebut agama digunakan sebagai perangkat ideologis. Karena itu diperlukan metode kajian terhadap teks-teks keagamaan dan maknanya, tafsir maupun takwilnya. Sehingga akan terungkap dan terurai ideologis yang mengkontruksi makna social atas teks-teks keagamaan tersebut³.

Disamping itu, fenomena hubungan antar masyarakat dewasa ini menimbulkan beberapa problem yang berdimensi sosial, cultural, dan intelektual di dalam struktur kemasyarakatan. Bahkan dimensi-dimensi yang bersifat kemanusiaan yang melampui batas-batas struktur kemasyarakatan yang khas. Ditambah lagi dengan dimensi khas yang ada dalam masyarakat Arab Islam, atau dimensi agama yang menjelma menjadi otoritas syari'ah dan hukum yang diderivasi dari otoritas moral dan spiritualnya⁴. Diantara problem tersebut adalah persoalan hak-hak

asing, (2) ketakutan terhadap Iman, (3) ketakutan terhadap demokrasi, (4) ketakutan pada piagam PBB, dan (5) ketakutan pada al-Qur'an. Bagian kedua, menjelaskan tentang konsep-konsep suci dan ketegangan-ketegangan profan yang menguraikan (1) ketakutan terhadap kebebasan berfikir, (2) ketakutan terhadap individualism, (3) ketakutan pada masa lalu, (4) ketakutan pada masa kini, dan (5) nyayian perempuan; muara kebebasan. Lebih jelasnya baca Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawāir al-Khauf; Qirāah fi Khitāb al-Mar'ah*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabī, 2004), hlm.243.

³ Nasr Hamid Abu Zaid, dalam, Moch. Nur Ichwan (tarj.), *Dekonstruksi Gender*, (Yogyakarta, PSW IAIN SUKA, 2003), hlm. xix-xx.

⁴ Dalam komunitas masyarakat Arab terdapat tiga kelompok besar. Pertama, kaum salafi berpandangan Islam adalah solusi. Kedua, para intelektual berpendapat memutuskan diri dari turāth adalah solusi. Secara arif, kelompok pembaharu memilih jalang tengah dengan mengatakan bahwa pembaruan *turāth* adalah solusi. Jadi dalam pandangan masyarakat, *turāth* merupakan kunci penyelesaian masalah. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawāir al-Khauf; Qirāah fi Khitāb al-Mar'ah*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabī, 2004), hlm.78

perempuan, dan tuntutan adanya kesetaraan antara perempuan dan laki-laki. Gerakan *nahḍah* (renaisans Arab) yang bergulir pada awal abad ke 19, memicu problem perempuan yang menjadi batu sandungan seluruh gerakan masyarakat. *Pertama*, masalah pendidikan. *Kedua*, emansipasi perempuan dari tradisi-tradisi stagnan. Karena itu kedua hal tersebut, bagi masyarakat Arab menjadi prioritas utama dalam skala tujuan *nahḍah* yang harus segera dipenuhi.

Kedua wacana tersebut menghiasi gerakan *nahḍah*, seiring dengan tuntutan adanya demokrasi dan hak asasi manusia. Hal ini tidak hanya terjadi di dunia Arab, namun juga terjadi di berbagai dunia. Termasuk juga Indonesia⁵. Oleh karena itu, tawaran Nasr untuk memberikan jawaban melalui kitab *Dawāir al-Khauf* layak untuk dikaji sebagai salah satu rujukan untuk menyelesaikan permasalahan perempuan. Hal ini didasarkan pada beberapa pertimbangan. *Pertama*, wacana keagamaan yang dominan mendeskritkan perempuan tidak terbukti secara empiris. Bahkan terjadi justru sebaliknya. Misalnya, perempuan memiliki kelemahan akal dan libido seks yang tinggi. Faktanya, banyak perempuan yang memiliki prestasi baik dalam pengembangan ilmu pengetahuan maupun profesi. *Kedua*, adanya putusan pengadilan mesir yang merugikan perempuan yang memiliki prestasi. Yakni kasus Nasr yang diputus harus cerai dengan istri karena vonis murtad, dan kasus perempuan yang harus meninggalkan profesi sebagai peneliti atom karena ada tuntutan suami harus mengandung anak.

1. Biografi Singkat Nasr Hamid Abu Zaid

Dalam pengembangan pemikiran Islam Nasr dijuluki sebagai tokoh pembaharu dengan mengusung teori hermeneutika. Ia memiliki nama lengkap Nasr Hamid Abu Zaid, yang lahir di desa Qahafah dekat kota Tanta Mesir dari keluarga agamis. Seperti umumnya anak-anak Mesir, ia belajar membaca dan menulis al-Qur'an dari *al-Kuttāb* sejak berusia empat tahun. Berkat kecerdasan yang dimiliki, ia dapat menghafal al-Qur'an dengan sempurna ketika berumur delapan tahun. Ketika berumur 17 tahun (1960), Nasr sudah menamatkan pendidikannya pada jenjang dasar dan menengah di Tanta dari Sekolah Teknik Teknik. Meski sudah lulus pendidikan jenjang menengah, Nashr tidak langsung melanjutkan

⁵ Sebagai dampak dari gerakan kaum feminisme, tuntutan partisipasi perempuan di ruang public di Indonesia direspon oleh Pemerintah dengan adanya Peraturan Pemerintah tentang Pengarusutamaan Gender.

pendidikannya di perguruan tinggi, karena desakan kebutuhan ekonomi keluarga sebagai dampak dari kematian ayahnya saat ia berusia 14 tahun.

Selanjutnya, Nasr memulai pendidikannya kembali di jenjang perguruan tinggi pada tahun 1968 di Universitas Kairo pada Jurusan Bahasa dan Sastra Arab. Sejak itu, bakat intelektualnya mulai tampak. Ia termasuk mahasiswa yang memiliki pemikiran yang kritis dan progresif. Di Universitas Kairo inilah, Nasr memperoleh gelar kesarjanaan di bidang Bahasa dan Sastra Arab secara berurutan, tahun 1972 untuk Strata Satu, tahun 1977 untuk Program Magister, dan 1981 untuk Program Doktor (Ph.D). Disamping itu, Nasr juga pernah menempuh pendidikan di luar Kairo. Pada tahun 1975 - 1977 ia mendapatkan penghargaan beasiswa dari Ford Foundation Fillow Ship untuk studi di Universitas Amerika. Kemudian pada tahun 1978-1979, juga mendapat beasiswa untuk studi di Centre of Middle East Studies, University Pennsylvania, Philadelphia, USA.⁶

Nasr memulai karir akademiknya sebagai asisten dosen di Universitas Kairo pada jurusan Bahasa dan Sastra Arab pada tahun 1982 dengan spesialisasi keahlian matakuliah Studi Islam. Pada tahun 1985-1989, Nasr mendapat kehormatan untuk menjadi Profesor tamu di Osaka University of Foreign Studies Jepang, dan Universitas Laiden Nederland pada tahun 1995-1998. Sebagai akademisi yang cerdas dan produktif, Nasr telah banyak menulis karya ilmiah yang terpublikasikan di bidang studi Islam utamanya yang berkaitan dengan studi al-Qur'an. Diantara tulisan Nasr adalah *al-Ittijahād al-'Alq fi al-Tafsīr: Dirāsah fi Qaḍiyat al-Majāz 'inda al-Mu'tazilah* (Pendekatan Rasional dalam interpretasi: Studi terhadap Majaz menurut Kaum Mu'tazilah). Karya ini ditulis sebagai prasyarat untuk menyelesaikan pendidikan Magister. Kemudian, *Falsafah al-Ta'wīl: Dirāsah fi Ta'wīl al-Qur'an 'inda Muhyiddīn al-Arabī*, yang ditulis untuk meraih gelar Doktor.

Selain karya tulis yang digunakan untuk penyelesaian studi, Nasr juga menulis beberapa buku. Diantaranya, *Mafhūm al-Naş : Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'an* (Tekstualitas al-Qur'an). Kemudian, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kritik Wacana Agama). Dalam buku ini, Nasr menguraikan perdebatan wilayah agama dengan mendefinisikan ulang agama dan melakukan telaah kritis untuk menemukan sisi perbedaan antara agama sebagai doktrin dengan hasil interpretasi atas agama sebagai pemikiran keagamaan. Selanjutnya buku yang berjudul *al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīs al-*

⁶ Muhammad Nur Ikhwan, *Meretas Kesarjanaan Kritik al-Qur'an: Teori Hermeneutik Nasr Hamid Abu Zaid* (Jakarta : Teraju, 2003), hlm. 16-17.

Aidolokhiyah al-Wasat}iyah (Imam Syafi'i dan Pembentukan Ideologi Moderat). Secara khusus buku ini mengurai metode berfikir Imam Syafi'i dan nilai-nilai yang mempengaruhinya. Selanjutnya Nasr menjelaskan permasalahan dalam memahami agama dengan karyanya yang berjudul *al-Ishkālīyah al-Qirāah wa al-Ta'wīl*. Kitab ini diterjemahkan oleh Muhammad Mansur dengan judul *Hermeneutika Inklusif : Mengatasi Problematika Pembacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Dirkursus Keagamaan*. Selain itu, Nasr juga menulis buku *Falsafat al-Ta'wīl: Dirāsah fi Ta'wīl al-Qur'an 'inda Muhyiddīn bin Arabīy*, dan buku *al-Tafkīr fi Zamān al-Tafkīr : Did al-Jahl wa al-Zaif wa al-Khurāfat*.

Pemikirannya yang kritis, dan gagasan-gasannya yang dinilai bersebrangan dengan *mainstream* pemikiran keislaman yang berkembang di Universitas Kairo, telah mengakibatkan Nasr dihujat berbagai pihak, bahkan diputuskan sebagai orang "murtad", dan harus cerai dengan istrinya Ibtihal Yunis yang baru dinikahi saat Nasr berusia 40 tahun. Tidak cukup disitu, Nasr ternyata juga dihukum deportasi dari negara kelahirannya, Kairo. Sebagai pelabuhan terakhir pengembaraan intelektual, Nasr menghabiskan waktu untuk mengembangkan gagasan dan ide-ide pembaharuan dalam memahami agama di Universitas Leiden mulai tahun 1995. Disini, Nasr telah menulis buku *Dawāir al-Khauf: Qirāah fi Khitāb al-Mar'ah* (Lingkaran Ketakutan : Pembacaan Atas Wacana Perempuan). Sejak itu beberapa buku karya Nasr banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman, Belanda, Perancis, Turki, Indonesia dan Persia⁷.

2. Realitas Wacana Perempuan

Untuk memperoleh gambaran tentang perdebatan wacana perempuan di kalangan masyarakat Arab, Nasr menguraikan pendapat beberapa pemikir muslim. *Pertama*, Ṭāhir Ḥaddād mengkonstruksi wacana perempuan dengan model interpretasi atau pembacaan lain atas wacana teks-teks keagamaan yang dominan saat itu⁸. Sebagai landasan berfikir adalah konsep relativitas dan historisitas ketentuan-ketentuan Islam yang berkaitan dengan perempuan. Hasil interpretasi Ṭāhir Ḥaddād adalah bahwa ketentuan-ketentuan tentang perempuan selama ini bukanlah keputusan yang paripurna, akan tetapi ketentuan-ketentuan tersebut tumbuh dari kondisi dimana Islam muncul, dimana kondisi perempuan lebih dekat dengan sistem perbudakan. Melalui pembacaan atas historisitas teks, maka kita akan menemukan makna teks yang esensial

⁷ Hilman Latif, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: Elsad Press, 2003), hlm. 4.

⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawāir al-Khauf; Qirāah fi Khitāb al-Mar'ah*, hlm. 65.

dan aksidental, antara yang tetap (*tsabāt*) dan berubah (*taghayyur*). Oleh karena itu perubahan kondisi sosial dan membaiknya kedudukan perempuan dalam masyarakat, maka melalui analisa atas fenomena nasakh⁹. Ṭāhir Ḥaddād memiliki persepsi bahwa pandangan terhadap perempuan selama ini harus dilakukan perubahan agar terwujud keadilan.

Selain menguraikan padangan Ṭāhir Ḥaddād, Nasr juga mengutip menjelaskan pandangan yang berbeda dari Rifā'ah al-Ṭāhtawī. Ia menulis buku *al-Mursyid al-Amīn fī Ta'līm al-Banāt wa al-Banīn* (Pembimbing Terpercaya dalam Pendidikan Anak Perempuan dan Lelaki). Ia menyerukan bahwa mendidik perempuan sebagai kewajiban agama dan negara. Pandangan Rāfī al-Ṭāhtawī ini berangkat dari otoritas keagamaan sehingga muncul pemaknaan untuk menentang kesetaraan hak, kewajiban perempuan dan laki-laki¹⁰. Lebih keras lagi Syekh Abd 'Azīz Ibn Bāz, Ketua Lembaga Kajian dan Fatwa di Saudi Arabia yang menulis artikel yang berjudul *al-'Amal al-Mar'ah min A'zham Wasāil al-Zina* (Bekerjanya Perempuan adalah Jalan Utama Menuju Zina). Ia mengutip fatwa yang disebarkan oleh Kantor Berita Perancis. Isi fatwa tersebut adalah :

"...Mengajak perempuan untuk masuk ke dalam lapangan-lapangan yang dikhususkan bagi kaum laki-laki merupakan hal yang berbahaya bagi umat Islam, dan pengaruhnya adalah percampuran antara laki-laki dan perempuan yang dianggap sebagai jalan utama terjerumusnya mereka ke dalam perbuatan zina yang menghancurkan masyarakat beserta nilai-nilai dan norma-normanya¹¹ ...

Munculnya fatwa tidak tentu tidak lepas dari kepentingan ideologis Kantor Berita Perancis untuk mendistorsi imaj Islam dan kaum muslimin dalam media massa Barat pada umumnya, dalam konteks perlakuan kaum Thaliban di Afganistan terhadap perempuan. Mereka mempersoalkan hijab dan memingit perempuan di rumah sebagai prioritas kebijakan.

Disamping pandangan yang cukup keras, Nasr melakukan perbandingan pandangan yang agak berbeda, yakni pendapat *Fahmi*

⁹ Nasakh menurut ulama kontemporer adalah mengangkat atau tidak memberlakukan suatu hukum yang sudah ditetapkan dengan dalil baru yang datang kemudian. Lihat Muhammad Husain al-Jaizānī, *Ma'ālim Uṣūl Fiqh 'inda Ahli Sunnah wa al-Jamā'ah*, (Riyad}: Dār Ibn al-Jauzī, 1996), hlm. 254.

¹⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawāir al-Khauf*; hlm. 180.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 195

Huwaidi. Ia mengutip salah satu bab dari buku yang ditulis Syekh Muhammad Rasyid Riḍa tentang *Ḥuqūq an-Nisā fi al-Islām* (Hak-Hak Perempuan dalam Islam) bahwa perempuan memiliki kemitraan dengan laki-laki dalam syiar-syiar keagamaan, aktivitas social, dan politik. Pendapat ini dibantah oleh Syekh Muhammad Nāṣir al-Bānā berdasarkan makna ayat 33 dari surat al-Aḥzab dan fakta para wanita kaum salaf tidak terlibat dalam dunia politik¹². Menurut *Huwaidi*, Syekh al-Bānī telah melakukan dua kesalahan dalam melakukan analisis. *Pertama*, ia membicarakan keumuman ayat, *al-‘ibrah bi al-u‘mūm al-lafz*, padahal ayat itu sesuai dengan kejelasan maknanya yang ditunjukkan, ayat itu berlaku khusus untuk wanita-wanita Nabi sendiri. *Kedua*, pernyataannya bahwa istri kaum salaf tidak berpartisipasi dalam masalah politik adalah keliru, karena realitas masa Nabi dan Khulafā al-Rashidīn, dimana mereka adalah salaf terbaik, bertentangan dengan pendapat itu.

Dari perdebatan Syekh al-Bānī dan *Huwaidi*, nampak jelas bahwa Syekh al-Bānī memprioritaskan keumuman lafaz, sementara *Huwaidi* memusatkan pada kekhususan sabab. Hal ini menyebabkan *Huwaidi* melupakan kepada perintah-perintah lain dari ayat ini. *Huwaidi* memperkuat argumentasinya tentang kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dengan dalil al-Qur‘an (QS. Ali Imran : 195, QS. Al-Aḥzab: 35, dan QS. Al-Taubah : 71) dan al-Hadits, bahwa *perempuan adalah mitra sejajar laki-laki*. Dengan demikian yang menjadi masalah adalah buka laki-laki atau perempuan, melainkan persoalan bahwa salah satu dari keduanya adalah pembantu dan penolong bagi yang lain dalam persoalan *amar ma‘ruf nahi munkar*. Karena itu, agar perempuan dapat bangkit untuk melaksanakan *amar ma‘ruf nahi munkar*, maka perempuan harus dibekali dengan ilmu dan skill supaya mereka dapat melaksanakan tanggung jawab yang besar.

Terkait dengan larangan percampuran laki-laki dan perempuan, *Huwaidi* menagaskan penting untuk membedakan antara larangan percampuran karena alasan tradisi dan larangan atas dasar agama. Tidak ada satu teks syar‘i baik dari al-Qur‘an maupun Sunnah yang menganjurkan pelarangan laki-laki dan perempuan. Hadits Nabi: *takutlah kamu untuk masuk rumah perempuan. Seorang Anshar bertanya: Wahai Rasulullah, apakah anda tahu hamwu? Rasulullah menjawab: hamwu adalah kematian*. Maksud yang benar dari hadits ini adalah larangan percampuran antara laki-laki dan perempuan di tempat yang sepi, bukan

¹² *Ibid.*, hlm. 196.

larangan masuknya laki-laki di dalam rumah perempuan yang di dalamnya ada orang lain. Ini sesuai dengan pendapat Imam Bukhari dan Tirmidzi¹³.

3. Metode Pemikiran Fiqh dan Nalar Tauhid Imam Abu Hanifah

Sebagaimana Pada tahun 1967, kebangkitan dunia Arab mengalami stagnasi karena berbagai akibat krisis, secara ekonomi, social dan pemikiran. Untuk mengatasi krisis tersebut, seluruh pihak memusatkan pada *turats* (tradisi) atau Islam. Kaum salafi berpandangan Islam adalah solusi, para intelektual berpendapat memutuskan diri dari turats adalah solusi. Secara arif, kelompok pembaharu memilih jalang tengah dengan mengatakan bahwa pembaruan *turats* adalah solusi. Dengan demikian, persoalan perempuan yang muncul tidak dapat dilepaskan dari realitas tersebut. Jika wacana perempuan dilepaskan dari konteks krisis tersebut, maka hal itu akan terjerumuskan dalam kesalah pahaman.

Di tengah krisis tersebut, Sa'd ad-Dīn asy-Sharīf – seorang anggota parlemen Mesir --- melontarkan gagasan untuk mengembalikan perempuan karir ke dalam rumah tangga dengan cara memberikan setengah gaji kepada mereka. Pernyataannya adalah :

... saya tidak berfikir untuk menarik kepercayaan saya terhadap perempuan, dan saya tidak mengatakan bahwa mereka produktif, tetapi saya mengamati melalui penanganan sungguh-sungguh, problematika yang berkaitan dengan apa yang dikeluhkan dan dihadapi oleh perempuan dalam menyelaraskan antara urusan rumah dan urusan kerja, upaya itu telah membuat mereka stress dan gelisah. Pastilah hal itu berdampak buruk keluarga seluruhnya ... menurut saya tugas utama perempuan adalah tugas keibuan¹⁴.

Sepertinya pernyataan tersebut mencerminkan kasih sayang dan penghormatan kepada perempuan, di satu sisi. Namun di sisi, hal itu sesungguhnya mengasumsikan bahwa upaya yang dilakukan oleh perempuan selama ini merupakan satu-satu hal yang mempengaruhi keluarga dan meruwetkan kehidupannya. Karena itu, jika wacana politik tersebut memiliki tujuan mengelabui kesadaran, maka sesungguhnya wacana keagamaan menderita kesalahan yang sama di dalam pembicaraan mengenai pandangan Islam tentang perempuan. Karena itu pembahasan tentang perempuan haruslah dilihat dari dua kacamata

¹³ *Ibid.*, hlm. 197 – 201.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 80.

logita, yakni logika politik dan logika keagamaan. Hal ini dapat dilihat dalam tiga ranah kajian¹⁵, yaitu :

- a. Pendapat bahwa tugas utama seorang perempuan adalah mendidik anak, mengurus suami, dan senang tinggal bersama keluarga, hal ini dibangun diatas pernyataan penghormatan dan semangat menjaga kasih sayang perempuan dari kerusakan. Wacana politik dan keagamaan yang menggambarkan perempuan dalam wilayah perlindungan keluarga dan pendidikan anak, hal ini menunjukkan bahwa keluarga merupakan struktur sosial yang tertutup pada dirinya. Wacana ini tentu mengabaikan bahwa keluarga sejatinya, ---- sebagai lembaga kesatuan dan lembaga social --- menjadi tidak mudah dijelaskan lebih rinci. Disamping itu, kedua wacana ini menggambarkan pendidikan secara parsial dan tergesa-gesa. Diperparah lagi dengan kedua wacana ini mengabaikan pentingnya aspek-aspek pendidikan dan pembinaan, yakni aspek pembangunan kesadaran yang pada gilirannya akan membutuhkan pengembangan kesadaran kedua orang tuanya, yakni kesadaran social dalam tingkatannya yang lebih mendasar.
- b. Problematika perempuan pada hakekatnya merupakan problematika social kemanusiaan, yang tidak terpisahkan dari problematika laki-laki. Dengan begitu, ia juga merupakan bagian substansial yang berakar dalam eksistensi social manusia dalam realitas historis tertentu. Kondisi-kondisi relasi social inilah yang menentukan posisi laki-laki dan perempuan bersama-sama dalam kerangka social, cultural, dan intelektual. Karena itu dalam mengkaji wacana politik, kita harus mampu membuka topeng ideology manipulatif yang diterapkan baik secara sengaja atau tidak dengan cara mengungkap kecenderungan-kecenderungan penindasan manusia secara keseluruhan. Hal yang sama ketika kita dihadapkan pada wacana keagamaan. Kesadaran palsu atas pandangan agama harus dibangun melalui pentakwilan atas teks-teks dan pandangan-pandangan keagamaan. Dalam hal ini hindari perdebatan ideologis. Karena pada hakekatnya problematika perempuan itu tidak akan dapat didiskusikan kecuali jika kita menganggapnya sebagai problem social. Memasukkannya ke dalam kategori problem keagamaan sesungguhnya merupakan manipulasi dan membunuh segala kemungkinan adanya dialog yang bebas tentangnya.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 82-90.

Jika wacana keagamaan tidak cukup mengulangi pernyataan bahwa Islam adalah agama kesetaraan laki-laki dan perempuan, maka ia akan merasa perlu menawarkan sebuah tafsir mengenai keterbelakangan posisi perempuan dalam masyarakat Islam secara umum. Syekh Muhammad al-Ghazali menegaskan bahwa tiadanya kesetaraan itu bersumber dari tradisi-tradisi yang jumud dan bukan dari syari'at Islam. Dengan demikian wajar jika Muhammad al-Ghazali membela ajakan Qāsim Amīn untuk melakukan pembebasan terhadap perempuan. Qāsim Amīn menandakan kepada perbedaan antara substansi Islam yang bersih dan murni dengan kepentingan-kepentingan sejarah social kaum Muslimin. Karena itu apa yang dilakukan Qāsim Amīn ini legitimate karena dua alasan. *Pertama*, pembelaannya terhadap Islam dipahami dari dua sumber pokoknya, al-Qur'an dan sunnah. *Kedua*, alasan yang dikemukakannya tentang keterbelakangan perempuan berdasarkan atas pandangan bahwa keterbelakangan itu adalah bagian dari tradisi asing di luar petunjuk Allah, yang lahir dari kesalahan-kesalahan dalam masyarakat.

4. Dimensi Yang Hilang dalam Wacana Keagamaan

Imam Dalam mengkaji wacana keagamaan, teks selalu dijadikan sebagai legitimasi. Padahal ada aspek-aspek lain yang perlu juga diperhatikan. Termasuk dalam mengkaji problematika perempuan kontemporer. Oleh karena itu, kajian terhadap problem-problem perempuan kontemporer perlu menekankan pada tiga aspek¹⁶, yaitu:

- a. Wacana keagamaan selama ini sesungguhnya mendistorsi problem perempuan tatkala mereka mendiskusikannya melalui otoritas teks-teks yang mengabaikan bahwa problem itu pada dasarnya bersifat sosial¹⁷. Karena perempuan adalah wacana korban krisis, maka

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 123-124.

¹⁷ Menurut Mansur Faqih, problem-problem perempuan tersebut muncul akibat adanya ketidakadilan gender. Gender menurut Oakley berarti perbedaan yang bukan biologis dan bukan kodrat Tuhan. Gender adalah perbedaan perilaku antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi oleh social (diciptakan oleh manusia melalui proses social dan kultur yang panjang). Ada beberapa bentuk ketidakadilan gender terhadap perempuan. *Pertama*, terjadinya marginalisasi (pemiskinan ekonomi) terhadap perempuan. Misalnya perempuan di desa tersingkirkan dan menjadi miskin akibat program revolusi hijau. *Kedua*, terjadinya subordinasi pada salah satu jenis kelamin, umumnya perempuan. *Ketiga*, pelabelan negative terhadap jenis kelamin tertentu, dan akibat dari stereotype itu terjadi diskriminasi serta berbagai ketidakadilan lainnya. *Keempat*, kekerasan terhadap jenis kelamin tertentu, yang umumnya perempuan. *Kelima*, peran gender perempuan adalah mengelola rumah tangga, maka banyak perempuan menanggung beban kerja domestic lebih banyak dan lebih lama. Lebih jelasnya baca

perempuan berperan dalam mengikat problem-problem tersebut ketika menganggap bahwa perempuan itu berkeinginan untuk memberikan solusinya. Problem-problem dimaksud adalah krisis yang terjadi di dunia Arab dan Islam kontemporer.

- b. Karena wacana keagamaan merupakan wacana korban krisis, maka yang terjadi adalah kajian dilakukan dengan berpegang pada teks-teks yang terisolasi dan teks-teks perkecualian, dan bertumpu pada lingkaran sosial terlemah sebagai upaya menafikan manusia. Dari sudut pandang ini, kajian wacana keagamaan telah memperlakukan perempuan sebagaimana perlakuan terhadap kelompok agama minoritas lain, khususnya Kristen. Kajian keagamaan berusaha memasung perempuan di rumah, dan dalam pakaian hijab, bertujuan untuk menyembunyikan dan menutupnya sebesar usahanya untuk mengabaikan eksistensi kelompok minoritas Kristen dengan memasung mereka dalam konsep *dzimmi*.
- c. Wacana keagamaan selama ini --meskipun bersifat salafi-- lebih mendasarkan diri pada otoritas teks-teks keagamaan, dan pada otoritas lain dari luar, yaitu otoritas Eropa yang dualis, yakni yang berupa ilmu, renaisans, dan kemajuan pada satu sisi, dan Eropa yang berupa ketelanjangan penyimpangan-penyimpangan dan kerusakan moral pada sisi lain. Karena wacana tidak mampu menandingi dan menentang aspek Eropa yang pertama, maka selanjutnya wacana agama mengandalkan penjatuhan aspek kedua yang terdapat pada wacana *nahdhah* Arab dengan tujuan merendahkan dan mendistorsinya. Ini merupakan mekanisme balas dendam buta terhadap prestasi kemajuan Eropa yang justru menunjukkan kelemahan wacana agama, kerancuan, dan kelemahan logikanya sendiri.

Dalam konteks global ketiga dimensi tersebut amat penting dan tidak dapat diabaikan dalam mengkaji apapun. Pengabaian terhadap salah satu dimenasi, utamanya dimensi kedua dan ketiga, maka hal itu dapat membahayakan terhadap umat Islam dalam membangun jaringan, dan justru akan memperburuk citra Islam di dunia International. Lebih dahsyat lagi, visi Islam hadir ke dunia sebagai pembawa risalah kasih sayang (*rahmah*) bagi seluruh alam semesta (termasuk perempuan) akan hilang.

Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 71 – 75.

5. Tawaran Metodologis

Metode penafsiran yang dikonstruksi oleh Nasr adalah metode pembacaan kontekstual. Metode ini sesungguhnya bukanlah metode baru. Akan tetapi metode ini merupakan pengembangan penafsiran kritis atas konsep tafsir yang dikembangkan oleh ahli ushul fiqh klasik, maupun kerja keras pendukung kebangkitan Islam utamanya Syekh Muhammad Abduh dan Syekh Amīn al-Khūlī. Titik pangkal metode ini adalah aturan-aturan penafsiran dan penakwilan dalam ulum al-Qur'an (khususnya ilmu *asbāb an-nuzūl* dan ilmu *nāsikh mansūkh*), dan juga aturan-aturan ilmu kebahasaan (linguistic). Selanjutnya, permasalahan dilihat dari sudut pandang yang lebih jauh, tidak terbatas pada saat turunnya ayat, lebih dari mencakup keseluruhan konteks social historis -- abad ke 7 M – turunnya wahyu. Dengan begitu penafsir akan menemukan bingkai hukum dan syari'ah, antara otentisitas wahyu dengan adat-istiadat dan kebiasaan-kebiasaan keagamaan atau social pra Islam. Termasuk dalam kategori adat-istiadat adalah persoalan hak-hak perempuan dan peperangan¹⁸.

Selain memperhatikan aspek konteks sosio-historis dari masa sebelum turunnya wahyu, metode pembacaan kontekstual juga perlu memperhatikan beberapa level sebagai berikut¹⁹:

- a. Konteks keruntutan wahyu (*siyāq tartīb an-nuzūl*), yaitu konteks historis – kronologis pewahyuan, sebuah konteks yang sama sekali berbeda dengan urutan bacaan surat-surat dan ayat-ayat pada mushaf al-Qur'an. Metode pembacaan kontekstual memperhatikan dua konteks (historis dan kronologis) dalam rumusan yang holistic yang tidak mengabaikan perbedaan-perbedaan antara keduanya. Pembacaan historis mampu menyingkap perkembangan makna dalam struktur teks, sedangkan pembacaan kronologis (*qiraah tatabu'iyah*) dapat mengungkap pengaruh keseluruhan makna.
- b. Level lain yang mengikutinya adalah konteks naratif (*siyāq as-sard*), yaitu konteks yang lebih luas meliputi apa yang dianggap sebagai perintah atau larangan syara'. Melalui kajian ini seseorang dapat membedakan antara apa yang muncul dari tasyri' secara dasariah dan substansial dan makna yang muncul dari gaya bahasa, deskripsi, ancaman dan janji, serta pelajaran dan peringatan.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 202.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 203 – 205.

Level struktur kebahasaan (*mustawā at-tartīb al-lughawī*), yaitu level yang lebih kompleks ketimbang susunan gramatika. Hal ini membutuhkan analisis terhadap relasi-relasi, susunan-susunan gramatikal, *taqdīm dan ta'khīr, izhār dan idmār*. Setelah itu analisis meningkat kepada level analisis gramatika dan retorik (*mustawā tahlīl an-nahwi al-balaghī*) yang tidak hanya terbatas pada ilmu balaghah tradisional, tetapi juga memanfaatkan perangkat-perangkat analisis wacana (*tahlīl al-Khiṭāb*) dan analisis teks (*tahlīl an-naṣ*) dalam implementasi-implementasi kontemporer. Hal ini dimaksudkan untuk menyingkap level-level yang lebih mendalam dan sistematis dalam wacana illahiah. Sedangkan analisis atas teks sunnah, maka analisis yang dilakukan harus ada perpaduan antara kritik matan dan kritik sanad, yakni antara metode Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i dengan memanfaatkan segala metode kritik atas teks yang mungkin dan pemantapannya dalam ilmu linguistic dan stilistika kontemporer. Yang lebih urgen lagi adalah memisahkan antara sabda Rasulullah dalam konsep sebagai sunnah dengan pengertian terminologis yang harus diikuti dalam kapasitasnya sebagai Rasul dan Nabi, dan perkataan-perkataan biasa yang boleh diikuti atau ditinggalkan dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa.

Dengan begitu membaca teks-teks yang berkaitan dengan perempuan dan hak-haknya diperlukan metode yang disebut dengan analisis historis. Dengan begitu, akan ditemukan pandangan bahwa dasar pijakan orang-orang yang menyerang Islam dan kebudayaan Islam dalam masalah hak-hak asasi perempuan itu secara historis bukanlah hukum yang di bawa oleh al-Qur'an. Oleh karena itu, upaya untuk memahami hakikat posisi Islam tentang hak-hak asasi manusia secara umum dan hak-hak asasi perempuan secara khusus, kita harus melakukan analisis komparatif historis antara hak-hak asasi perempuan pra-Islam dan hak-hak baru yang disyariatkan oleh Islam. Antara pra-Islam dan masa Islam terdapat ruang bersama yang merupakan ruang perjumpaan antara yang lama dengan baru, yaitu perjumpaan atau titik seberang yang di atasnya dan melalui perantaranya, makna yang baru mendapatkan penerimaan epistemologis dalam kesadaran manusia yang menjadi audien wahyu. Proses analisis menemukan kebaruan risalah tersebut dinamakan dengan proses pemerolehan kembali makna original (*isti'ādah al-makna al-aṣli*) wacana melalui penempatannya kembali dalam konteks historis yang memisahkannya, sehingga orang-orang yang beranggapan bahwa apapun yang disebutkan oleh al-Qur'an tentang perempuan adalah tasyri', walaupun sebenarnya bukan.

6. Interpretasi tentang Perempuan

Dalam pandangan Nasr, kesetaraan antara laki-laki dan perempuan merupakan salah satu tujuan mendasar dari wacana al-Qur'an. Hanya saja teks-teks al-Qur'an tidak menjelaskan indikasi-indikasi (*qarīnah*) interpretasi tersebut secara langsung. Salah besar, jika perbedaan peran fungsional antara laki-laki dan perempuan yang sesungguhnya merupakan bagian dari kultur dan system social masyarakat Arab saat al-Qur'an turun, kemudian dipandangan bahwa hal itu adalah tasyri' yang dibawa oleh Islam.

Sesungguhnya kesetaraan laki-laki dan perempuan sebagai tujuan utama al-Qur'an dapat dipahami dari dua aspek. *Pertama*, kesetaraan dalam asal penciptaan dari satu diri (*nafs wāḥidah*), dan ini tentu berbeda dengan keterangan kitab Taurat yang memandang bahwa Hawa merupakan bagian dari Adam, diciptakan dari salah satu tulang rusuk Adam (yang konon kemudian dipahami sebagai tulang rusuk bengkok yang harus selalu diluruskan dengan bimbingan). *Kedua*, kesetaraan dalam *taklif-taklif* keagamaan serta pahala atau hukuman yang disebabkan karenanya.

Jauh sebelum Islam datang, masyarakat Arab memiliki keyakinan bahwa Allah memiliki keturunan perempuan dengan mengatakan bahwa para malaikat itu adalah anak-anak perempuan Allah. Keyakinan itu mengakar begitu kuat sehingga turunnya al-Qur'an. Hal ini dibuktikan dengan penyebutan masyarakat Arab terhadap para dewa sesembahan yakni Lata, 'Uzza, dan Manat adalah nama-nama perempuan. Oleh karena itu, al-Qur'an dengan tegas membantah kedua anggapan itu (penyembahan tuhan-tuhan perempuan dan penisbatan keperempuanan para malaikat kepada Allah itu dalam satu konteks²⁰).

Jika kita beranggapan bahwa masyarakat Arab pra Islam lama telah melampui fase masyarakat *matrialkhal* dan menjadi masyarakat patriarhal, maka sangat logis bila pola penyembahan terhadap tuhan-

²⁰ QS. An-Najm : 28, yakni ... maka apakah patut kamu menganggap Lata, 'Uzza, dan Manat yang ketiga, yang paling terkemudian (sebagai anak perempuan Allah)? Apakah (patut) untuk kamu (anak laki-laki) dan untuk Allah (anak) perempuan? Yang demikian itu tentulah suatu pembagian yang tidak adil. Itu tidak lain hanyalah nama-nama yang kamu dan bapak-bapak kamu mengatakannya; Allah tidak menurunkan suatu keteranganpun untuk (menyembah)-Nya....sesungguhnya orang-orang yang tidak beriman kepada akhirat, mereka benar-benar menamakan malaikat itu dengan nama perempuan, mereka itu tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan, sedangkan persangkaan itu sesungguhnya tidak berfaedah sedikitpun terhadap kebenaran.

tuhan perempuan bertentangan dengan kaidah-kaidah pergaulan dengan pandangan perempuan yang dianggap sebagai entitas rendah yang mendatangkan aib sebagaimana secara jelas tergambar dalam praktek penguburan anak-anak perempuan. Oleh karena itu, al-Qur'an menganggap bahwa semangat orang-orang Arab dalam menisbatkan perempuan terhadap Allah menunjukkan logika nilai-nilai social yang berlaku saat itu sebagai bentuk penghinaan, khususnya mereka dalam penisbatan ini berangkat dari gambaran yang sangat paganistik, sehingga mereka beranggapan adanya hubungan nasab antara Allah dan Jin dan darinya lahir malaikat²¹. Dengan demikian, sangat salah jika dalam konteks ini wacana al-Qur'an dipahami menghina perempuan. Ini terbukti al-Qur'an mengutuk praktek-praktek orang Arab yang mengubur hidup-hidup anak perempuan, baik karena factor kekhawatiran akan menjadikan beban kefakiran ataupun karena factor aib yang didapatkan. Maka dari itu, melanggengkan pemahaman semacam ini pasti ada muatan ideologis.

Disamping mengetahui makna ideologis teks, kesetaraan perempuan dan laki-laki dihadapkan teks *qawwāmah* yang dianggap sebagai teks legislasi (syari'ah). Padahal sesungguhnya teks ini adalah teks deskriptif. Teks ini dijadikan sebagai dasar kepemimpinan laki-laki atas perempuan yang dipahami sebagai tanggung jawab laki-laki terhadap perempuan dengan segala implikasinya dari kewenangan menghukum yang dilakukan laki-laki untuk mendidik istrinya (mendiamkan dan memukulnya. Menurut as-Suyūti, sebab turunya ayat ini adalah untuk menjawab kondisi audiennya. Suatu riwayat menceritakan bahwa ada seorang perempuan mengadukan kepada Nabi karena sang suami telah memukulnya. Menerima pengaduan itu, maka Nabi bersabda : ..."*dia tidak berhak untuk memukul itu...*". Suatu riwayat lain menerangkan, bahwa Nabi seketika itu memutuskan hukum agar perempuan tersebut *menqisah* suaminya itu, yakni memukul balik suaminya itu sebagaimana ia telah memukul dirinya.

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa penolakan Nabi terhadap perbuatan suami tersebut menunjukkan dengan jelas adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam Islam. Namun karena audiennya tidak mampu untuk memikul kesetaraan itu, maka turunlah ayat *qawwāmah* tersebut. Alasan lain yang mendasari ayat *qawwāmah* itu berupa syar'i adalah *afdaliyah yang diberikan oleh Allah kepada kaum laki-laki atas kaum perempuan*.

²¹ Lebih jelasnya baca QS. As-Shaffat : 151-152, dan 158.

Menurut Nasr, yang menjadi ketetapan syar'i itu bukan soal laki-laki diberi kelebihan atas kaum perempuan, melainkan ketetapan bahwa Allah melebihkan sebagian manusia atas sebagian yang lain. Dengan begitu, yang dimaksud dalam ketetapan ayai itu adalah penjelasan (pendeskripsian) perbedaan social dan ekonomi yang berlaku diantara masyarakat, yaitu perbedaan yang disebabkan oleh hukum-hukum gerak social, atau hukum-hukum yang muncul sesuai dengan kondisi wacana al-Qur'an pada jalan dan hukum Ilahi yang bersifat sosiologis. Jadi, ayat *qawwāmah* itu bukan syar'i, karena ia hanya merupakan deskripsi atas suatu kondisi, dan pelebihan (*afdaliyah*) bukan merupakan ketetapan ilahi karena ia hanya merupakan persaksian atas realitas yang harus diubah demi mewujudkan kesetaraan yang fundamental.

Selain argumentasi teks al-Qur'an, dalil kesetaraan juga perlu dilengkapi dengan sunnah, karena ada beberapa sunnah yang dipandang sebagai hambatan dalam mewujudkan kesetaraan. Salah satu sunnah yang dijadikan dasar perbedaan kelas social antara laki dan perempuan adalah Hadits Nabi : *takutlah kamu untuk masuk rumah perempuan. Seorang Anshar bertanya: Wahai Rasulullah, apakah anda tahu hamwu? Rasulullah menjawab: hamwu adalah kematian.* Dalam berhujjah dengan sunnah kita perlu melacak keselamatan atau validitas sanad dan matannya. Selanjutnya kita perlu memahami apakah teks-teks yang disandarkan kepada Nabi Saw --- dengana validitas dan obyektifitas sanad dan matannya --- itu merupakan bagian dari adat dan tradisi, sehingga teks itu tidak dijadikan argumentasi di luar konteks social historisnya, ataupun ia termasuk tradisi syar'i. Merujuk pada penjelasan Imam Bukhari dan Tirmidzi, Ibnu Hajar dan a-Nawawi, maka yang syar'i dari sunnah tersebut adalah keharusan adanya kelompok dalam percampuran laki-laki dan perempuan, buka percampuran dalam tempat yang sepi atau berduaan²².

Dengan demikian nampak jelas, bahwa sesungguhnya ajaran yang hakiki dalam Islam itu adalah adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Ini merupakan prinsip Qur'ani yang mencukup seluruh bidang hubungan antar keluarga, yang tidak bertentangan dengan metode interpretasi yang mencerahkan untuk menjelaskan problem *qawamah* (kepemimpinan), *afdhaliah* (keunggulan), *haqq al-ta'dib* (hak pendidikan).

²² Hal ini sesuai dengan hadits Nabi : *Tidaklah seorang laki-laki dan seorang perempuan itu berduaan kecuali syetan menjadi pihak ketiga.*

D. Kesimpulan

Dampak dari kebangkitan atau *nahḍah* yang memicu adanya tuntutan demokrasi, hak asasi manusia, dan emansipasi perempuan, seharusnya dipandang sebagai suatu proses menuju peradaban yang sesungguhnya juga dicita-citakan oleh Islam. Hegemoni dan penindasan terhadap perempuan yang selama ini terkukuhkan dengan dalil agama, seharusnya dilihat dari berbagai perspektis termasuk pandangan politis. Selain itu, untuk menemukan makna dalil agama yang sesuai prinsip keadilan dan menghargai harkat dan martabat manusia, diperlukan metode interpretasi yang komprehensif dengan mengkombinasikan berbagai aspek, mulai dari aspek kebahasaan, historis atau sejarah, dan konteks kekinian.

Imam Abu Hanifah memaknai fiqh secara umum, tidak hanya bersentuhan dengan permasalahan hukum, tetapi juga berhubungan dengan ketauhidan. Karenanya tidak mengherankan jika karya beliau, *al-Fiqh al-Akabar*, banyak memuat tentang materi ilmu kalam selain fiqh yang beliau simplifikasi sebagai perbuatan *mukallaf*.

Daftar Pustaka

- Fakih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- Hilman Latif, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: Elsad Press, 2003.
- Moch. Nur Ichwan (tarj.), *Dekonstruksi Gender*, Yogyakarta, PSW IAIN SUKA, 2000.
- Muhammad Nur Ikhwan, *Meretas Kesarjanaan Kritik al-Qur'an: Teori Hermeneutik Nasr Hamid Abu Zaid*. Jakarta : Teraju, 2003.
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawāir al-Khauf; Qirāah fi Khiṭāb al-Mar'ah*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 2004.
- Muhammad Husain al-Jaizānī, *Ma'ālim Uṣūl Fiqh 'inda Ahli Sunnah wa al-Jamā'ah*, Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 1996.

