

AL-QUR'AN DAN ISU KESETARAAN GENDER: Membongkar Tafsir Bias Gender, Menuju Tafsir Ramah Perempuan

Nurrochman

STAINU Temanggung
Email: heidegeriana@yahoo.co.id

This paper explains the issues Gender in al-Qur'an and Islam. Adaptation of gender discourse in Islam have generated various respons among moslem, which can be classified in to at least three groups. First, outspoken group refuse the adaptation gender into moslem community. They have claimed gender issues represent the product of Western civilization and not a part of Islamic doctrine. Second, group that supporting adaptation of gender issues in Islam world. Third, critical group to issues gender in Islam. In one side, they active to campaign about gender equality in Islam world. But in the other side they also give the critic. This paper, focus on moslem feminists thought, especially in al-Qur'an interpretation. They attend in newly perspective about interpreting sentences of al-Qur'an, especially that talking about the women rights, like polygamy, violence, justice, *waris*, divorce and veil usage. All of moslem feminists sure that Islam esteem the women rights. But, moslem intellectual have to reinterpretate the sentences of al-Qur'an to get the deep meaning.

Keywords: Islam, gender, tafsir

A. Pendahuluan

Membincangkan isu gender dalam Islam bisa jadi semacam mereguk kopi lama dalam cawan yang baru (*old coffee in the new bottle*), setidaknya bagi kaum apologetis. Bagi sebagian besar dari mereka, wacana gender merupakan anak haram dari proyek modernitas Barat yang haram diadopsi ke dunia Islam. Mereka beralibi bahwa jauh sebelum dunia Barat getol mengkampanyekan isu kesetaraan gender, Islam sudah terlebih dahulu mengatur perihal hak dan kewajiban perempuan. Secara sepintas, alibi tersebut memang benar adanya.¹ Menengok fakta sejarah, Islam merupakan satu-satunya agama yang menentang keras ketidakadilan manusia, termasuk ketidakadilan terhadap perempuan. Jika Nasrani acapkali meng(di)klaim sebagai agama kasih sayang, maka Islam layak disebut sebagai agama keadilan. Ketika pertama kali turun di wilayah jazirah Arab, Islam berhadapan dengan sistem sosial masyarakat Arab yang kental dengan nuansa patriarkis. Peradaban masyarakat Arab pra-Islam adalah peradaban laki-laki, tidak ada ruang bagi perempuan untuk mengaktualisasikan diri. Bahkan, bagi sebagian suku Arab Klasik, kelahiran perempuan merupakan aib tidak tertanggungkan bagi keluarga. Penguburan bayi perempuan hidup-hidup merupakan kelaziman bagi sebagian masyarakat Arab kala itu. Kedatangan Islam memberikan pengaruh besar bagi kian bergesernya budaya patriarkis di masyarakat Arab. Perlahan, Islam melakukan reformasi pada sistem sosial masyarakat Arab menuju ke arah yang lebih manusiawi.

Meski demikian, sikap apologetik tersebut nampaknya tidak lagi relevan dipraktikkan di era kekinian. Terlebih jika melihat kondisi dunia Islam sekarang yang nampaknya masih jauh dari ideal, utamanya pada persoalan hak-hak perempuan. Tidak bisa dinafikan bahwa praktek-praktek penistaan nilai-nilai kemanusiaan terhadap perempuan masih terjadi di dunia Islam hingga saat ini. Kekerasan terhadap perempuan, pelecehan seksual, pembatasan hak perempuan untuk berkiprah di ruang publik dan marginalisasi perempuan secara sistemik merupakan fenomena yang marak terjadi di negara-negara Islam. Paradigma berpikir masyarakat yang cenderung patriarkis, kebijakan negara yang juga tidak adaptif terhadap kepentingan perempuan, sistem ekonomi global yang memang didesain untuk abai pada perempuan, ditambah dengan tafsir keagamaan yang seolah memberikan legitimasi atas hal tersebut, telah membentuk satu jejaring yang mengebiri hak-hak perempuan. Jika dipetakan dengan seksama, pemahaman terhadap ajaran agama yang bias, menyumbang andil yang tidak sedikit bagi lahirnya ketidakadilan terhadap kaum perempuan.

Berangkat dari latar belakang itulah, sejumlah pemikir Islam berupaya untuk mendorong adanya pergeseran paradigma dalam penafsiran al-Qur'an, terutama yang berbicara

¹ Corak apologetik ini bisa dilihat misalnya pada tulisan M. Hidayat Nurwahid "Kajian atas Kajian Dr. Fatima Mernissi tentang Hadis Misoginis, dalam Mansour Fakih, et.al., 2000, *Membincang Gender Perspektif Islam* Surabaya: Risalah Gusti, 2000, h. 3.

mengenai persoalan perempuan. Jika di masa lalu, domain penafsiran al-Qur'an seolah menjadi wilayah eksklusif bagi *mufassir* laki-laki, maka di era kontemporer ini, eksklusifitas itu tidak lagi berlaku. Munculnya nama-nama seperti Riffat Hassan, Fatima Mernissi dan Amina Wadud Muhsin –untuk menyebut beberapa– menjadi bukti bahwa penafsiran al-Qur'an tidak hanya bisa “dibaca” dari sudut pandang laki-laki saja. Para mufassir feminis –demikian mereka biasa disebut– menghadirkan tawaran baru dalam menyelami ayat-ayat al-Qur'an. Dengan tidak lagi mengandalkan metode tafsir tradisional, melainkan mengadopsi prinsip-prinsip hermeneutika kontemporer mereka mencoba memproduksi tafsir yang adaptif terhadap kepentingan perempuan. Peran hermeneutika dalam kerja penafsiran teks adalah menjawab tiga hal. Pertama, dalam konteks apa teks tersebut ditulis. Jika kaitannya dengan al-Qur'an maka dalam konteks seperti apa ayat tersebut diturunkan. Kedua, bagaimana komposisi tata bahasa teks dan ketiga apa makna terdalam dan universal yang dimaksud oleh teks. Upaya itu dilakukan semata untuk menggali makna terdalam dari al-Qur'an dan menghasilkan satu produk tafsir yang sejalan dengan *fundamental spirit* Islam, yaitu keadilan, perdamaian, kesetaraan dan musyawarah.²

Tulisan ini dikerangkakan untuk membedah isu-isu gender dalam al-Qur'an. Penulis –dengan memakai analisa para feminis muslim– menyajikan pembahasan isu gender dalam al-Qur'an yang terpetakan ke dalam persoalan-persoalan krusial yang selama ini masih mengundang debat. Pertama, penulis menjelaskan istilah gender dan perkembangan gerakannya. Kedua, penulis berupaya memetakan respon umat Islam terkait dengan masuknya wacana kesetaraan gender dalam Islam. Kedua, penulis melihat apa motif di balik beragamnya respon umat Islam atas wacana gender dan ketiga, penulis berusaha mendedah isu-isu gender dalam al-Qur'an, di antaranya isu poligami, kekerasan terhadap perempuan, perceraian, saksi, waris dan pemakaian cadar.

B. Gender dan Beragam Persoalan yang Tidak Pernah Selesai

Meski familiar, sebagian besar orang nyatanya masih acapkali salah dalam memaknai dan memakai istilah gender dalam sebuah kalimat. Seringkali dijumpai dalam sebuah perbincangan, kata gender diasosiasikan dengan makna “perempuan” *an sich*. Beberapa bahkan memakai kata gender sebagai “kata benda”. Hal-hal tersebut meski kaprah dilakukan namun tetap saja kurang tepat. Dalam *Women's Encyclopedia*, gender diartikan sebagai “*the apparent disparity between men and women in values and behaviour*”. Janet A. Kourany, mendefinisikan gender dalam redaksi yang berbeda, yaitu sebagai “*a basis for defining the different contributions that man and woman make to culture and collective life by dint on which they are as man and woman*”.³

² Abdul Mustaqim, 2008, *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al Qur'an dengan Optik Perempuan*, Yogyakarta: LKiS, h. 7.

³ Dikutip dari Nasaruddin Umar, 2001, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al Qur'an. Cet. II*, Jakarta: Paramadina, h., 4.

Ada banyak tafsiran tentang makna gender. Namun pada dasarnya semua tafsiran itu merujuk pada satu pemahaman bahwa gender adalah istilah yang dipakai untuk membedakan laki-laki dan perempuan, berdasar perannya dalam struktur sosial masyarakat. Dalam konteks ini, gender memiliki makna yang jauh berbeda dengan *sex*. Istilah *sex* merujuk pada pengertian perbedaan jenis kelamin (laki-laki dan perempuan) dari sudut pandang biologis. Identitas fisik yang melekat pada laki-laki dan perempuan sebagai konsekuensi biologis yang disandangnya merupakan kodrat alam (*nature*). Sebaliknya, karakter atau sifat yang dilekatkan pada laki-laki dan perempuan dalam sudut pandang gender lebih banyak dimunculkan oleh pandangan konstruktif masyarakat (*nurture*). Sebagai misal, menstruasi siklistik yang dialami perempuan atau pun peran perempuan dalam proses reproduksi (mengandung, melahirkan, menyusui dan sejenisnya) merupakan kodrat alamiah. Namun pensifatan perempuan sebagai makhluk yang sensitif, tidak rasional, lemah dan sederet stigma negatif lainnya lebih merupakan konstruksi sosial.⁴

Pada gilirannya, konsep perbedaan gender tersebut melahirkan ketidakadilan gender. Harus diakui bahwa perempuan adalah pihak yang sering menjadi korban dari ketidakadilan gender, meski tidak menutup adanya kemungkinan laki-laki pun bisa saja menjadi pihak pesakitan. Mansour Fakih, mengidentifikasi ketimpangan gender ke dalam lima bentuk. Pertama, kekerasan (*violence*) terhadap perempuan. Kondisi fisik sebagian besar perempuan yang cenderung lebih lemah dibanding laki-laki membuat perempuan berpotensi menjadi korban kekerasan. Kekerasan dalam konteks ini bisa berwujud kekerasan fisik, seksual maupun psikologis. Kedua, marginalisasi atau pemiskinan terhadap perempuan. Seringkali, kebijakan baik itu di ranah domestik maupun publik –disadari atau tidak– telah meminggirkan kaum perempuan. Banyak kasus di dunia korporasi modern di mana posisi-posisi penting dalam perusahaan sebisa mungkin tidak diberikan kepada perempuan lantaran “kodrat alamiah” perempuan dianggap mengganggu produktifitas kerja. Ketiga, adanya subordinasi perempuan. Anggapan bahwa perempuan menempati urutan kedua dalam struktur masyarakat masih lazim terjadi. Dalam masyarakat Jawa misalnya, perempuan acapkali dianggap sebagai “*konco wingking*” yang nantinya hanya berkutat pada urusan domestik belaka. Keempat, adanya *negative stereotype* terhadap perempuan. Citra bahwa perempuan cenderung sensitif, irrasional, lemah dan tidak independen menyebabkan perempuan dalam banyak hal mengalami diskriminasi. Pencitraan negatif perempuan ini belakangan kian masif lantaran media massa juga kurang menunjukkan sensitivitasnya terhadap kepentingan perempuan. Lihat misalnya iklan-iklan di televisi, di mana perempuan lebih banyak dicitrakan sebagai makhluk domestik, lemah dan tergantung pada laki-laki. Terakhir adalah beban ganda (*double burden*) yang harus ditanggung oleh perempuan.

⁴ Mansour Fakih, 2008, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial. Cet. XII*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, h. 10.

Domestifikasi perempuan telah menempatkan perempuan sebagai (seolah-olah) satu-satunya pihak yang berkewajiban mengurus persoalan domestik (kerumahtanggaan). Beban ganda memang tidak dirasakan oleh perempuan yang tidak berkiprah di luar wilayah domestik. Hal ini berlaku bagi perempuan-perempuan yang berkarir di luar rumah.⁵

Kelima bentuk ketidakadilan gender tersebut pada prakteknya saling mempengaruhi. Marginalisasi dan subordinasi misalnya, terjadi lantaran sebelumnya ada pelabelan negatif terhadap perempuan. Begitu pula kekerasan yang dialami perempuan, lebih sering terjadi karena perempuan lemah dalam segi finansial atau ekonomi, sehingga laki-laki (suami) merasa berhak melakukan kekerasan (fisik dan seksual) terhadap kaum perempuan. Begitu seterusnya sehingga ketidakadilan gender tersebut menjadi semacam lingkaran setan yang sukar diputus.

C. Dinamika Wacana Gender dalam Islam: Melacak Pandangan Islam Fundamentalis, Liberal dan Progresif

Kampanye kesetaraan gender yang belakangan gencar di lakukan oleh para feminis muslim tidak pelak memunculkan ragam reaksi di kalangan umat Islam sendiri. Sebagian kalangan menunjukkan respon positif dengan mendukung adaptasi wacana kesetaraan gender ke dalam dunia Islam sebagai sebuah kebutuhan mendesak. Sebagian lagi menunjukkan sikap sinis dengan menolak masuknya wacana kesetaraan gender ke dalam komunitas Islam. Aneh dan menariknya, baik yang menerima maupun yang menolak, keduanya berangkat dari satu teks keislaman yang sama, hanya sudut pandang pembacaannya saja yang berbeda. Corak penafsiran terhadap teks-teks keislaman terutama yang berbicara mengenai perempuan memegang peran penting bagi corak pandang satu kelompok terhadap perempuan. Secara sederhana, respon kalangan muslim terhadap masuknya wacana gender ke dunia Islam bisa ditipologikan ke dalam tiga kluster.

Pertama adalah kelompok yang terang-terangan menolak masuknya wacana kesetaraan gender ke dalam dunia Islam. Kelompok ini biasa disebut sebagai kelompok fundamentalis.⁶ Argumen penolakan mereka biasanya didasarkan pada dalih bahwa Islam adalah agama yang komprehensif dan final sehingga tidak lagi memerlukan suplemen “ajaran” dari luar. Bagi kalangan fundamentalis, Islam dan Barat –untuk mengatakan modernitas Barat- adalah dua hal yang tidak kompatibel. Segala rupa wacana yang lahir dari rahim modernitas Barat

⁵ Mansour Fakih, 2008, Analisis Gender dan Transformasi Sosial, h. 12-21.

⁶ Istilah fundamentalis(me) sendiri sebenarnya tidak dikenal dalam khazanah pemikiran Islam. Istilah fundamentalisme muncul dalam tradisi akademik Kristen untuk menyebut kelompok yang ingin kembali memurnikan agama dengan kembali pada nilai-nilai Injil dan gereja. Selengkapnya lihat Roxane L. Eubene, 1999, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, New Jersey: Princeton University Press, h. 31.

seperti halnya wacana *civic values* (demokrasi, sekulerisme, hak asasi manusia, pluralisme dan kesetaraan gender) merupakan perwujudan antitesis ajaran Islam.

Cara pandang eksklusif-rigid yang menjadi ciri karakter berpikir kalangan fundamentalis melahirkan satu anggapan bahwa hubungan laki-laki dan perempuan di masyarakat telah sesuai dengan norma Islam sehingga tidak perlu lagi dilakukan pembenahan. Kaum fundamentalis, berada pada barisan terdepan dalam mempertahankan *status quo* laki-laki sebagai kelompok sosial teratas dalam masyarakat. Ada semacam kegalatan berpikir yang dialami kalangan fundamentalis dalam menyikapi masuknya wacana gender dalam Islam. Di satu sisi, ada kemungkinan mereka adalah kelompok yang diuntungkan oleh sistem patriarkis sehingga ada semacam kekhawatiran keistimewaan-keistimewaan (*privileges*) itu akan hilang. Di sisi lain, nampak sekali kesan bahwa mereka sesungguhnya mengalami kerancuan dalam memaknai esensi kesetaraan gender. Sikap anti-pati terhadap Barat secara ideologis telah mengaburkan semangat akademis, sehingga yang muncul kemudian adalah klaim-klaim sepihak yang tidak berdasar.

Pandangan-pandangan miring kalangan fundamentalis masa kini terhadap perempuan bisa dengan mudah ditemukan, baik di lembaran buku-buku yang dicetak secara massif maupun berserak di laman-laman internet. Ahmad Muhammad Jamal misalnya, untuk menyebut salah satu eksponen kaum fundamentalis, dalam satu karyanya berpendapat,

... Adapun kepada perempuan, Islam menetapkan sebagai penenang suami, sebagai ibu yang mengasuh anak-anak, menjaga harta benda suami, serta membina etika dalam ranah paling kecil yakni keluarga. Hal ini bukanlah pekerjaan yang hina, melainkan sebuah tugas mulia lagi berat. Satu hal yang paling berbahaya dalam era modern ini adalah manakala perempuan-perempuan berpaling dari anak dan keluarganya. Ia sibuk bersama kaum laki-laki di pasar, pabrik dan tempat umum lainnya.⁷

Dari pernyataan di atas, nampak jelas bagaimana kalangan fundamentalis melakukan domestifikasi terhadap perempuan. Anggapan bahwa perempuan adalah makhluk domestik yang keberadaannya di ranah publik diharamkan adalah khas kalangan fundamentalis. Tidak sulit untuk menemukan pandangan-pandangan sejenis bertebaran di internet. Bahkan, di jejaring sosial *Facebook* terdapat komunitas pelaku poligami dengan jumlah anggota yang cukup mencengangkan. Tidak hanya cukup mengekspose perilaku poligami yang mereka jalani, para anggota juga terang-terangan menyarankan orang lain untuk melakukan poligami.

Kedua adalah kelompok yang mengadopsi wacana kesetaraan gender dalam dunia Islam dengan total, tanpa melakukan koreksi atau kritik terhadap konsep gender tersebut. Kelompok ini lekat dengan identitas sebagai Islam liberal. Kalangan liberal beranggapan

⁷ Ahmad Muhammad Jamal, 1995, *Problematika Muslimah di Era Globalisasi*. Terj. Afdhal Salam abu Fa'il, Jakarta: Pustaka Mantiq, h. 25.

bahwa kemajuan dunia Barat dalam bidang ekonomi, politik dan sosial merupakan capaian dari proyek modernisme. Dunia Islam seharusnya mengikuti jejak langkah Barat dengan mengimpor gagasan-gagasan modernitas Barat ke dunia Islam, termasuk salah satunya wacana kesetaraan gender. Adopsi gagasan Barat ke dunia Islam ini bukanlah hal yang mudah dan sederhana, mengingat Islam dan Barat adalah dua kutub kebudayaan yang sama sekali berbeda. Ada sekat-sekat ideologi, budaya bahkan agama yang menjadi garis pembeda antara Barat dan Islam, sehingga agenda mengkampanyekan gagasan Barat ke dunia Islam bukannya tanpa persoalan. Gagasan-gagasan Barat semisal HAM, demokrasi liberal, maupun gender lahir dari rahim sosio-antropologis barat yang bercorak sekuleristik. Konsekuensi logisnya, banyak gagasan-gagasan Barat yang tidak sesuai dengan praktek-praktek sosial-keislaman yang berkembang di dunia muslim. Pada titik singgung yang demikian ini, kaum liberal mengambil jalan yang cukup berani yakni menganulir praktek-praktek sosial-Islam yang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip modernitas Barat.

Abdullah Ahmed an Naim,⁸ intelektual muslim asal Sudan yang “besar” di Amerika Serikat pernah memberikan tawaran menarik terkait hal ini. Kala itu, ia berbicara dalam konteks hak asasi manusia, khususnya dalam hal hukuman dera (fisik). Menurutnya, dunia Islam harus berani menghapus model hukuman fisik lantaran hal tersebut tidak sesuai dengan prinsip HAM. Demi mendukung gagasannya, ia bahkan memperkenalkan satu metode yang terbilang asing dalam khasanah akademik Islam, yakni *nasakh-mansukh* terbalik. Jika sebelumnya, konsep *nasakh-mansukh* yang lazim dikenal dalam tradisi hukum Islam adalah menghapus keberlakuan ayat-ayat *Makkiyah* oleh ayat-ayat *Madaniyah*, maka an-Na'im justru menawarkan sebaliknya. Konsep *nasakh-mansukh* an Na'im adalah menghapus ayat-ayat *Madaniyyah* yang dalam pandangannya cenderung eksklusif dan memberlakukan kembali ayat-ayat *Makkiyah* yang dinilainya lebih bercorak egaliter. Harus diakui bahwa tawaran pemikiran para liberalis acapkali hanya membuat riuh dunia akademik Islam, terkesan sebagai ajang narsisitas gagasan, semacam adu kegenitan berpikir namun tidak jarang nir-solusi.

Ketiga adalah kelompok yang berupaya melihat wacana kesetaraan gender secara lebih obyektif, tidak rigid seperti fundamentalis, namun juga tidak permisif layaknya kaum liberal. Artinya, kelompok ini memiliki sensitifitas tinggi terhadap persoalan hak-hak perempuan, namun tidak mau terburu-buru untuk mengadopsi keseluruhan konsepsi gender Barat tanpa melakukan koreksi dan kritik terlebih dahulu. Omid Safi⁹ melabeli kalangan ini dengan sebutan Islam progresif. Dalam banyak hal, Safi menilai kemunculan kelompok progresif merupakan lanjutan dari kelompok liberal. Jika agenda kaum liberal hanya berhenti pada

⁸ Abdullahi Ahmed an Na'im, 1990, *Towards Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press, h. 111.

⁹ Omid Safi (ed.) 2003, *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: One World, h. 1-3.

tataran pembongkaran konsep dan pendedahan gagasan, maka kaum progresif melanjutkannya pada fase praksis. Dalam konteks isu gender, kalangan progresif menilai apa yang dilakukan oleh kelompok liberal agaknya baru pada wilayah kognitif semata dan belum menyentuh aspek psikomotorik-afeksi, terlebih menggulirkan agenda pada ranah jurisprudensial (hukum). Kaum progresif menilai hal tersebut sebagai ketiadaan *progress* bagi gerakan perempuan.

Agenda kesetaraan gender yang diperjuangkan kaum progresif tidak semata bertujuan untuk membumikan wacana gender di dunia Islam, atau sekedar merubah cara pandang masyarakat muslim terhadap perempuan. Lebih dari itu, kelompok progresif meng-agendakan sebuah kondisi di mana laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sejajar dan dijamin oleh kepastian hukum tetap. Artinya, distribusi hak yang merata antara laki-laki dan perempuan tersebut diatur di dalam undang-undang yang berlaku dan mengikat. Terma kesejajaran dalam pandangan kaum progresif setidaknya terejawantahkan ke dalam lima hal, yakni ketersediaan akses (*access*), kesempatan (*opportunity*), fasilitas (*facility*), anggaran (*budget*) dan pemberdayaan (*empowerment*) yang sama antara laki-laki dan perempuan.¹⁰

Melampaui nalar kaum liberal, kelompok progresif cenderung lebih selektif dalam mengadopsi isu gender yang berkembang di Barat. Hal ini didasarkan pada pra-anggapan bahwa konteks sosio-kultural dunia Islam dan Barat memiliki perbedaan yang tidak bisa diabaikan. Tidak semua isu gerakan perempuan yang berkembang di Barat harus diadopsi sepenuhnya ke dalam dunia Islam. Kecia Ali, salah satu feminis muslim progresif misalnya, menilai bahwa corak gerakan feminisme liberal yang mengagendakan peniadaan peran laki-laki dalam kehidupan perempuan tidak cocok diadopsi ke dalam gerakan feminisme Islam. Islam sendiri mengakui bahwa perempuan dan laki-laki diciptakan untuk saling melengkapi. Islam mengakui, bahkan menganggap sakral institusi keluarga yang dibangun di atas hubungan pernikahan yang sah. Kaum progresif menilai bahwa agenda gerakan perempuan bukanlah untuk menuntut balas pada laki-laki, apalagi menggeser dominasi laki-laki dan digantikan oleh perempuan. Ketidakadilan gender yang selama ini banyak menimpa kaum perempuan tidak selalu bermula pada kesalahan laki-laki. Sistem sosial dan budaya yang berkembang lebih sering menjadi faktor utama di balik ketidakadilan gender.

Mengacu pada tipologi tersebut, para feminis muslim sebagaimana disebut di atas bisa dikategorikan ke dalam gerbong progresif. Mereka memberangkatkan ide keadilan gendernya dari al-Qur'an dan hadis melalui pendekatan-pendekatan ilmu sosial kekinian. Hasilnya adalah satu produk tafsir yang melampaui kecenderungan arus utama. Temuan-temuan mereka mewarnai dinamika pemikiran keislaman yang berkembang dari masa ke masa.

¹⁰ Kecia Ali, "Progressive Muslim and Islamic Jurisprudence", dalam Omid Safi (ed.) 2003, *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, h. 127.

D. Isu-isu Gender dalam al-Qur'an

Terdapat adagium klasik yang berbunyi, “teks selalu terbatas, sedangkan realitas tidak pernah terbatas”.¹¹ Ungkapan tersebut sangat tepat dipakai dalam lingkup teks keagamaan. Teks-teks keagamaan yang ada bisa jadi dan sangat mungkin terbatas karena muncul dalam ruang dan waktu tertentu, sedangkan realitas alam, budaya, dan sosial akan berkembang secara dinamis. Oleh karena itu, mengupas sisi historisitas teks-teks keagamaan menjadi hal mutlak yang harus dilakukan umat Islam jika tidak ingin keberislamannya ahistoris-tidak kontekstual. Pun juga ketika berbicara tentang teks-teks keagamaan yang berhubungan dengan persoalan gender. Diperlukan spektrum pembacaan yang luas untuk dapat menempatkan teks yang *notabene* lahir di masa lalu ke dalam relung peradaban kekinian.

Sejarah mencatat, al-Qur'an tidak turun seketika, melainkan dalam proses kemewaktuan yang panjang. Sebagian besar ayat al-Qur'an turun dengan dilatari peristiwa sosial khusus yang terjadi di masyarakat Arab kala itu. Sebagian kecil sisanya turun begitu saja tanpa ada latar sosial. Artinya, al-Qur'an turun untuk merespon kondisi sosial yang mengemuka di Jazirah Arab kala itu. Tidak terkecuali ayat-ayat yang berbicara tentang perempuan. Semangat Islam (al-Qur'an) ketika berbicara masalah poligami, waris, saksi dan lain sebagainya adalah semangat pembebasan. Namun seiring perkembangan zaman, *spirit of liberation* tadi menjadi kian tidak relevan. Adalah tugas umat muslim masa kini untuk mengembalikan semangat pembebasan tadi, sehingga persoalan poligami, waris, saksi dan lain sebagainya tidak melulu hanya persoalan angka-angka semata.¹²

Di antara sekian banyak isu gender dalam al-Qur'an, persoalan poligami, kekerasan terhadap perempuan, saksi, waris, perceraian dan jilbab adalah isu yang santer mengundang debat di kalangan Islam. Untuk itu, penting kiranya untuk membuka kembali ruang dialog mengenai hal tersebut.

1. Poligami

Penggunaan istilah poligami sendiri sebenarnya salah kaprah. Jika merujuk pada definisi laki-laki yang menikahi lebih dari satu perempuan, maka istilah yang tepat sebetulnya adalah poligini. Namun, karena telah menjadi kesepakatan publik, dalam konteks tulisan ini istilah poligami masih tetap dipakai.

Perbincangan seputar poligami biasanya mengerucut pada satu tuntutan untuk menyatakan sikap: setuju atau menolak. Setuju atas praktek poligami pun bisa berwujud ke dalam dua sikap, yakni setuju mempraktekkan poligami atau setuju praktek poligami tetapi

¹¹ “*al-nusush mutanahiyah, wa al waqyu ghairu mutanahiyah*”. Amin Abdullah, 2006, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, h. 166.

¹² Abdul Mustaqim, 2010, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS, h. 46.

tidak mempraktekkannya dalam kehidupan pernikahannya. Silang sengkabut persoalan poligami berpangkal dari ayat al-Qur'an Surat an Nuur ayat 3,

Dan jika kamu punya alasan takut kalau kamu tidak bisa bertindak secara adil kepada anak-anak yatim, maka kawinilah perempuan di antara mereka (yang lain) yang sah untuk kamu –(bahkan) dua, atau tiga, atau empat. Tetapi jika punya alasan takut bahwa kamu tidak mampu memperlakukan mereka secara adil maka (hanya) satu –atau dua (dari antara mereka) mereka yang kamu miliki sepenuhnya (budak). Hal demikian akan lebih baik bagimu agar kamu tidak bertindak secara adil.

Mengomentari ayat tersebut, Amina Wadud¹³ berkeyakinan bahwa ayat di atas berbicara tentang perlakuan terhadap anak yatim. Islam menempatkan anak yatim pada kedudukan yang mulia sekaligus dapat memuliakan orang di sekelilingnya. Wali laki-laki yang berkewajiban mengelola harta anak yatim perempuan dikhawatirkan tidak mampu menjalankan tugasnya secara sempurna. Islam memberi solusi dengan memperbolehkan sang wali laki-laki menikahi perempuan yatim, dengan batas maksimal empat, dengan syarat adil. Wadud tidak menampik kenyataan bahwa ukuran adil kala itu adalah materi. Solusi ini menurut Wadud merupakan kelanjutan dari praktek pernikahan masyarakat Arab klasik yang tujuan utamanya adalah penundukan kaum perempuan kepada kekuasaan laki-laki.

Fatalnya, Nabi Muhammad pun berpoligami, bahkan beristri lebih dari empat. Banyak analisa berkembang mengenai praktek poligami yang dilakukan Nabi. Sebagian kecil orientalis dengan nada sinis menjadikan isu ini sebagai sasaran tembak untuk mendeskreditkan figur Muhammad. Berkembang asumsi di kalangan orientalis bahwa Muhammad memiliki kecenderungan seksual yang tinggi yang kemudian menjadikannya seorang pelaku poligami. Kalangan Islam sendiri secara arif melihat itu dari sudut pandang yang lebih obyektif. Pertama, masa pernikahan Muhammad dengan istri pertamanya jauh lebih lama tenimbang praktek poligami yang ia jalani. Kedua, agak berlebihan untuk mengatakan bahwa satu-satunya motivasi Muhammad berpoligami adalah motif seksual, mengingat banyak perempuan yang dinikahnya sudah berusia lanjut. Ketiga, ada kondisi-kondisi tertentu yang “mengharuskan” Nabi Muhammad melakukan poligami. Di samping menyantuni para janda perang, poligami juga dijadikan sebagai strategi politik Muhammad untuk menyatukan golongan-golongan yang tercerai-berai dan bermusuhan.

Praktek poligami yang terjadi belakangan ini, memiliki corak yang berbeda. Cukup sulit untuk tidak mengatakan bahwa motifasi sebagian besar pelaku poligami adalah motif seksual. Hal ini bisa dilihat dari kualitas (baca: umur, kecantikan, penampilan, kelas sosial) perempuan yang menjadi istri kedua, ketiga dan seterusnya yang umumnya lebih dari kualitas istri pertama.

¹³ Amina Wadud, 2001, *Qur'an Menurut Perempuan, Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*. Terj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi, h. 31.

Senada dengan Wadud, Ali Asghar Engineer¹⁴ dengan mengutip *mufassir* kawakan, al Thabari dan ar Razi berpendapat bahwa al-Qur'an sejatinya enggan menerima institusi poligami. Nominal empat sebagai batas maksimal laki-laki boleh menikahi perempuan sejatinya merupakan sebuah deklarasi bagi berakhirnya praktek poligami kuno masyarakat Arab. Masyarakat Arab pra Islam mempraktekkan poligami tanpa ada batasan. Seorang laki-laki diperkenankan memiliki istri bahkan hingga sepuluh, tanpa memasukkan unsur berlaku adil sebagai syaratnya. Praktek yang demikian ini tentu sangat merendahkan perempuan. Dibatasi poligami menjadi maksimal empat istri dengan syarat utama harus bisa bertindak adil merupakan langkah kemajuan besar yang digagas Islam. Pesan yang ingin disampaikan al-Qur'an menurut Engineer adalah menghapus praktek poligami secara bertahap dan halus.

Fazlur Rahman, sebagaimana dikutip Abdul Mustaqim berpandangan bahwa al-Qur'an secara hukum mengakui adanya sistem poligami, dengan batasan dan syarat khusus. Bagi Rahman, ayat tentang poligami merupakan respon atas persoalan yang terjadi pada masyarakat Arab kala itu. Oleh karena itu, ayat tersebut tergolong sebagai ayat kontekstual yang muncul dalam konteks ruang dan waktu yang khas. Rahman dengan nada mewanti-wanti menyatakan bahwa al-Qur'an pada dasarnya bukan dokumen hukum, melainkan kitab pedoman moral. Sejalan dengan Engineer, Rahman sepakat bahwa praktek poligami meski berangsur dan bertahap harus dihapus.¹⁵

2. Kekerasan terhadap Perempuan

Kondisi fisik perempuan yang cenderung lebih lemah daripada laki-laki membuatnya rawan terhadap tindak kekerasan. Terlebih jika ada anggapan bahwa kekerasan terhadap perempuan dilegitimasi oleh teks-teks keagamaan. Islam sendiri sebenarnya menempatkan perempuan lebih dari adil. Tidak bermaksud apologetik, namun sulit mencari bukti bagaimana Islam (ajaran) hanya mengakui superioritas laki-laki saja. Ayat al-Qur'an yang lazim dijadikan sandaran bagi superioritas laki-laki adalah ayat yang berbunyi, "*arrijalu qawwamuna 'alannisa'*". Debat tafsir atas ayat tersebut seolah telah menjadi debat abadi dalam dunia Islam. Secara harfiah, kata *qawwam* dapat dimaknai sebagai "pemimpin", artinya laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan. Para modernis Islam sepakat menolak penafsiran tersebut, karena secara tidak langsung menafikan potensi perempuan dalam hal kepemimpinan. Muhammad Asad, mufassir modernis terkemuka misalnya tidak lagi memaknai *qawwam* sebagai pemimpin namun lebih sebagai "penjaga". Agaknya tafsir ini pun kurang diterima secara luas di kalangan feminis muslim, karena masih menimbulkan kesan inferiorisasi perempuan. Ayat ini sering dijadikan dasar bagi peminggiran hak-hak perempuan, terutama ketika perempuan ingin berkiprah di ruang publik. Lebih jauh,

¹⁴ Ali Asghar Engineer, 2007, *Pembebasan Perempuan*. Terj. Agus Nuryatno, Yogyakarta: LkiS, h. 110.

¹⁵ Abdul Mustaqim, 2010, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 261.

predikat sebagai “pemimpin” bagi perempuan seringkali membuat laki-laki seolah-olah berhak melakukan tindak kekerasan bagi perempuan.

3. Perempuan Sebagai Saksi

Dalam tradisi hukum Islam klasik, lazim dipahami bahwa perempuan hanyalah “setengah saksi”. Artinya, kedudukan dua saksi perempuan dalam sebuah pengadilan setara dengan kedudukan satu saksi laki-laki. Keyakinan ini berangkat dari pemahaman ayat al-Qur’an tepatnya Surat al Baqarah ayat 282. Ayat tersebut berbunyi,

“Hai orang-orang yang beriman! Jika kamu mengadakan perjanjian satu sama lainnya, dalam transaksi yang melibatkan kewajiban di mana yang akan datang dalam satu periode waktu yang telah ditentukan, hendaklah itu ditulis. Biarkanlah seorang penulis untuk mencatatnya secara tepat di antara yang mengadakan perjanjian, jangan biarkan si penulis menolak untuk menulis sebagaimana Allah telah mengajarkannya. Maka biarkanlah dia menulis, biarkanlah dia yang berhutang mendiktekan secara bertanggungjawab, tetapi hendaknya ia takut terhadap Allah Tuhannya, dan janganlah mengurangi sedikit pun dari apa yang ia miliki. Jika yang berhutang itu orangnya secara mental kurang sempurna atau lemah, dan tidak mampu dirinya sendiri untuk mencatat, biarkanlah walinya mendiktekan dengan jujur. Dan carilah dua orang saksi, dari orang laki-laki di antara kamu, dan jika tidak ada dua orang saksi laki-laki, maka seorang laki-laki dan dua orang perempuan yang kamu pilih jadi saksi-saksi sehingga jika salah seorang di antara mereka lupa, yang lain dapat mengingatkannya”.

Para *mufassir* dan *fuqaha* abad pertengahan umumnya (berdasar pada ayat tersebut) bersepakat bahwa kedudukan perempuan sebagai saksi adalah separuh timbangan laki-laki. Tafsir tersebut menuai kritik dari kalangan modernis, terutama para pegiat wacana gender dalam Islam. Amina Wadud misalnya berpendapat bahwa seturut dengan susunan kata pada ayat tersebut, tidak jelas di sana disebutkan bahwa perempuan berkedudukan sebagai saksi dalam perjanjian hutang piutang tersebut. Dalam ayat tersebut disebutkan bahwa satu perempuan ditunjuk untuk mengingatkan perempuan satunya lagi. Jadi lebih tepat jika dua perempuan memiliki dua peran yang berbeda, satu sebagai saksi dan sisanya sebagai “pengingat”. Wadud juga mengingatkan bahwa ketika ayat ini turun kondisi masyarakat Makkah berada pada situasi di mana perempuan kurang, atau bahkan sama sekali tidak mendapatkan legitimasi kepercayaan dari masyarakat. diperbolehkannya perempuan menjadi saksi oleh Islam adalah sebuah terobosan penting dalam sejarah masyarakat Arab.¹⁶

Sejalan dengan pandangan Wadud, Fazlur Rahman menolak pemberlakuan asas setengah saksi bagi perempuan, terutama ketika praktek tersebut terjadi di era modern. Mengingat kondisi masyarakat Islam di dunia modern sudah jauh berbeda. Lebih detail Rahman berpendapat bahwa jika dicermati, ayat ini sebenarnya hanya berbicara pada persoalan perjanjian hutang piutang (ekonomi), dan tidak dimaksudkan untuk berlaku di

¹⁶ Amina Wadud, 2001, *Qur'an Menurut Perempuan*, h. 152-154.

semua kondisi. Argumen ini diperkuat lagi oleh Ali Asghar. Menurutnya, dengan bertambahnya kesadaran hak-hak perempuan, porsi setengah saksi bagi perempuan menjadi tidak relevan untuk diaplikasikan. Corak tafsir klasik-pertengahan dengan tafsir modern menurut Asghar memang berada pada dua kutub yang saling berseberangan dalam hal ini. Kalangan ortodoks tetap menganggap kedudukan perempuan sebagai saksi adalah setengah dibanding laki-laki dan itu berlaku tidak hanya pada kasus hukum finansial, namun juga pada kasus yang lainnya. Bahkan, sebagian *mufassir* klasik terang-terangan tidak mengakui kedudukan perempuan sebagai saksi dalam kasus-kasus berat (*hudud*) seperti pencurian, perzinahan, fitnah dan pembunuhan. Sebaliknya, kalangan modernis menolak pemberlakuan asas perempuan setengah saksi, dalam kasus apa pun juga.¹⁷

Maulana Muhammad Ali, salah seorang modernis Islam asal India mengajukan analisa yang diplomatis. Menurutnya pemberlakuan perempuan sebagai setengah saksi dalam kasus finansial lebih banyak dilatari pertimbangan bahwa kala itu urusan finansial, bisnis dan perdagangan lebih banyak dikuasai oleh laki-laki. Wajar jika perempuan dianggap tidak cakap dalam memahami berbagai transaksi finansial. Pemberlakuan setengah saksi harus diakhiri manakala kondisi pemahaman perempuan terhadap persoalan finansial membaik. Sayangnya, Ali tidak mengambil sikap terkait apakah perempuan boleh bersaksi dalam kasus *hudud*.¹⁸

Di banyak negara yang masih menerapkan hukum Islam sebagai UU resmi negara, asas perempuan sebagai setengah saksi masih diberlakukan. Hal ini tentu menimbulkan problematika tersendiri. Heidah Moghissi, aktivis hak asasi manusia dan gender asal Iran dalam laporan penelitiannya menunjukkan rasa keprihatinannya terhadap kondisi perempuan di sejumlah negara Islam. Ia menilai pemberlakuan *syari'at* Islam di mana salah satu poinnya adalah memberlakukan aturan setengah saksi bagi perempuan. Di sejumlah negara Islam, aturan ini telah menyebabkan banyak kasus pelecehan seksual yang menimpa perempuan tidak bisa dibawa ke ranah hukum lantaran persoalan kekurangan saksi.¹⁹

4. Hak Waris Perempuan

Pembagian harta waris dalam Islam nampaknya menjadi persoalan krusial yang tidak bisa dianggap enteng. Saking krusialnya, bahkan sampai ada ilmu khusus yang berisi aturan-aturan pembagian waris. Namun demikian, kontroversi seputar pembagian harta warisan, utamanya terkait hak waris laki-laki dan perempuan belum juga selesai hingga saat ini dan agaknya masih akan berlanjut di masa depan. Dalam khazanah hukum Islam klasik hak waris bagi perempuan pada dasarnya sama dengan kedudukan perempuan sebagai saksi,

¹⁷ Asghar Ali Engineer, 2007, *Pembebasan Perempuan*, h. 99.

¹⁸ Sebagaimana dikutip Asghar Ali Engineer, 2007, *Pembebasan Perempuan*, h. 101.

¹⁹ Heidah Moghissi, 1999, *Feminisme dan Fundamentalisme Islam*. Terj. M. Maufur, Yogyakarta: LKiS, h. 43.

yakni separuh dari hak laki-laki. Rincian mengenai pembagian hak waris bisa dilacak pada *fiqih mawaris*, sebagaimana disebut di muka. Sub bab ini hanya akan mengelaborasi sejauh mana Islam menjamin hak-hak perempuan dalam soal warisan.

Secara eksplisit, al-Qur'an (4:11-12) menyebutkan bahwa "bagian (waris) laki-laki sama dengan bagian dua wanita (saudara kandung). Keseluruhan ayat tersebut secara lengkap menetapkan bagian waris secara variatif-proporsional, baik bagi laki-laki dan perempuan sesuai dengan posisi kekerabatan mereka. Persoalan waris ini sebenarnya bukan orisinal Islam. Masyarakat Arab pra Islam sudah mengenal konsep waris, tentu dengan mekanisme yang berlaku pada masa itu. Jika dibandingkan dengan konsep waris para masa pra Islam, konsep waris Islam sudah jauh lebih maju, terutama jika dilihat dari perspektif gender. Di masa pra Islam, sebagian besar suku di jazirah Arab tidak memasukkan pihak perempuan sebagai penerima waris. Bahkan, di beberapa suku jika seorang laki-laki beristri meninggal, maka sang istri bisa diwariskan ke siapa pun sesuai kehendak sang suami. Dalam beberapa kasus, sang suami yang meninggal dalam kondisi berhutang pada orang lain, bisa saja menjadikan istri sebagai syarat pelunasan hutang. Kebiasaan yang lazim kala itu adalah istri yang ditinggal mati suami diwariskan kepada sang anak. Al-Qur'an menghapus praktek yang demikian tersebut dan menawarkan satu konsep yang lebih manusiawi, yakni perempuan mendapatkan waris (meski) separuh bagian laki-laki.²⁰

Semangat pemberdayaan itulah yang ditangkap oleh para *mufassir* feminis ketika melakukan pembacaan atas ayat tentang waris. Asas kemanfaatan seharusnya juga menjadi salah satu pertimbangan dalam pembagian harta waris. Misalnya, jika dalam satu keluarga terdiri atas tiga orang anak, dua di antaranya laki-laki dan satu perempuan. Sepeninggal sang ayah, ibu yang menjanda ikut anak perempuan. Maka sungguh tidak rasional jika bagian warisan anak perempuan hanya separuh dari saudara laki-lakinya. Pada dasarnya, al-Qur'an memang lebih sering bicara dalam koridor garis besarnya saja, tanpa masuk ke dalam detail-detail yang kasuistik. Telaah filosofis menyimpulkan bahwa dalam konteks ini Tuhan seolah-olah memberikan ruang luas bagi manusia untuk berimprovisasi, memaknai pesan-pesan Tuhan yang tersembunyi di balik ayat-ayat al-Qur'an. Menyingkap makna terdalam itulah yang layak menjadi wilayah kerja para *mufassir*. Mempertautkan situasi kontekstual dengan prinsip besar yang dikandung teks menjadi tidak mudah manakala budaya mensakralkan teks masih berlaku.

Dalam bahasa yang sederhana, Amina Wadud mengajukan tiga pertimbangan dalam persoalan waris. Pertama, harta waris hendaknya dibagi terlebih dahulu kepada saudara laki-laki dan perempuan yang masih hidup. Kedua, harta warisan adalah harta yang memang harus dibagi. Ketiga, pembagian harta warisan hendaknya dilakukan dengan beragam pertimbangan, yakni kondisi keluarga yang ditinggalkan, asas kemanfaatan dan kebutuhan

²⁰ Uraian lengkap bisa dilihat di Ali Asghar Engineer, 2007. *Pembebasan Perempuan*, h. 120.

ahli waris dan manfaat harta warisan itu sendiri. Wadud sepintas mengajak seluruh umat muslim untuk berani berpikir di luar nalar fikih klasik dalam persoalan waris.²¹

5. Perempuan dan Perceraian

Studi yang mendalam terhadap hukum Islam akan mendapati fakta bahwa hukum perceraian cenderung bernuansa androsentris. Para ahli hukum Islam memainkan peran yang signifikan dalam hal ini. Berbicara perceraian dalam sudut pandang qur'anic, mula pertama yang harus dilakukan adalah menelaah bagaimana konsep al-Qur'an mengenai perceraian untuk selanjutnya menguji bagaimana para ahli hukum Islam merumuskannya ke dalam klausul-klausul *fiqih*. Perlu disepakati pula bahwa terma perceraian dalam konteks tulisan ini bukanlah praktek *ila'* dan *dzihar* sebagaimana membudaya pada masyarakat Arab pra Islam dan masa awal perkembangan Islam. *Ila'* dan *dzihar* nampaknya merupakan warisan budaya masyarakat Arab klasik dan susah ditemukan padanannya dalam tradisi masyarakat muslim di luar Arab.

Para ahli hukum semua *mazhab* boleh dikata bersepakat dalam satu hal, yakni bahwa menyatakan cerai adalah wewenang laki-laki. Meski demikian, agaknya penting untuk diketahui bahwa tidak ada pernyataan eksplisit al-Qur'an yang menjustifikasi pandangan tersebut. Para ahli hukum Islam umumnya mendasarkan pandangannya dari al-Qur'an surat al Baqarah ayat 237. Bagi Ali Asghar, pernyataan bahwa laki-laki lah yang memiliki wewenang menalak istri hanyalah simpulan awal dari ayat tersebut.²² Ayat lain yang dapat menjadi rujukan bagi perceraian adalah al Baqarah ayat 229. Dalam ayat tersebut dinyatakan bahwa,

talak yang dapat dirujuk adalah dua kali, setelah itu pernikahan harus dirujuk lagi dengan cara yang baik atau cerai dengan cara yang baik. Dan tidaklah sah bagimu untuk mengambil kembali apa yang telah kamu berikan ke istri-istrimu, kecuali keduanya (pasangan) takut kalau mereka tidak mampu untuk berada di dalam batas-batas yang telah ditetapkan oleh Tuhan. Oleh karena itu, jika kamu khawatir keduanya tidak mampu untuk berada di dalam batas-batas yang ditetapkan oleh Tuhan, maka tidak ada dosa bagi keduanya terhadap apa yang dapat diberikan istri kepada suaminya, untuk memerdekakan dirinya sendiri.

Ayat di atas menyiratkan satu pesan bahwa baik laki-laki maupun perempuan, keduanya sama memiliki hak untuk membebaskan diri dari ikatan pernikahan. Jika suami yang mengucapkan vonis talak, ia dibatasi untuk mengucap talak hanya dalam dua kesempatan, dan dapat mencabutnya kembali (dua kali). Oleh karena itu, terma "talak tiga" susah dicari justifikasinya dalam al-Qur'an. Ketika laki-laki yang berinisiatif menjatuhkan talak, maka ia tidak diperkenankan mengambil kembali apa-apa yang telah diberikan kepada sang istri.

²¹ Amina Wadud, 2001, *Qur'an Menurut Perempuan*, h. 154-156.

²² Asghar Ali Engineer, 2007, *Pembebasan Perempuan*, h. 128.

Namun, masalah timbul lantaran jika sang istri yang mengajukan permintaan cerai, hak tersebut tidak berlaku. Perempuan yang meminta cerai pada suaminya tidak berhak mengambil kembali barang-barang yang diberikan kepada suami selama masa pernikahan.

Persoalan cerai ini menjadi pelik lantaran berkelindan dengan adat budaya masyarakat Arab waktu itu. Praktek perceraian masyarakat Arab, mulai dari *ila'*, *dzihar* sampai *khulu'* acapkali dijadikan kesempatan bagi laki-laki untuk memanfaatkan perempuan. Diakui atau tidak, ada celah-celah -dalam konsepsi tersebut- bagi laki-laki untuk bertindak semuanya sendiri dan merugikan perempuan. Turunnya ayat al-Qur'an yang berbicara mengenai perceraian adalah respon atas fenomena perceraian masyarakat Arab yang dalam banyak hal merugikan perempuan. Misalnya, pelarangan laki-laki untuk rujuk kembali dengan sang istri setelah jatuh talak yang kedua dikerangkakan untuk melindungi perempuan. Kala itu, banyak lelaki Arab yang berulang kali menjatuhkan talak lalu menikahi istrinya kembali, begitu berulang kali. Praktek yang demikian ini agaknya cukup sulit diaplikasikan di zaman modern seperti saat ini. Tidak mengherankan jika para feminis muslim menganggap konsepsi hukum Islam tentang perceraian lebih cenderung bermakna sebagai kepentingan sejarah tenimbang konsekuensi yuridis.²³

Adagium “perceraian dihalalkan, namun merupakan tindakan paling dibenci Allah” nampaknya menjadi semacam wanti-wanti bahwa dalam banyak hal, perceraian akan menyakitkan. Tidak hanya bagi perempuan, namun juga bagi laki-laki. Dalam banyak kasus, kehidupan pernikahan tidak selalu mulus adanya, terdapat riak-riak konflik yang bisa jadi tidak terselesaikan. Islam “memfasilitasi” konflik dalam rumah tangga melalui cerai dan rujuk. Cerai adalah mekanisme perpisahan secara baik-baik (meski dalam kenyataannya tidak ada perceraian yang tidak menyisakan konflik) dan rujuk adalah mekanisme untuk kembali menikahi mantan pasangan, juga dengan cara yang baik-baik.

6. Pemakaian Cadar

Sebelumnya, mari bersepakat bahwa cadar adalah sehelai kain yang diperuntukkan untuk menutup sebagian besar wilayah muka. Maka, dalam konteks ini cadar tidak merujuk pada kerudung, hijab (dalam makna keseharian) atau jilbab. Isu pemakaian cadar menjadi isu yang hangat diperbincangkan, baik di kalangan Islam sendiri maupun di kalangan non muslim Barat. Sebagian muslim memakai cadar dengan sukarela karena berkeyakinan bahwa mengenakan cadar adalah salah satu bentuk penghambaan diri terhadap Tuhan. Sebagian yang lain memakai cadar karena beberapa faktor eksternal. Sebagian muslim lainnya, tidak mengenakan cadar lantaran menganggapnya bukan bagian dari perintah agama. Menariknya, bagi sebagian besar kalangan Barat, pemakaian cadar dianggap sebagai pemenjaraan perempuan dan hanya pantas dilakukan oleh kaum barbar. Survey yang

²³ Amina Wadud, 2001, *Qur'an Menurut Perempuan*, h. 130.

dilakukan di Amerika, sebagaimana dikutip John L. Esposito²⁴ menyebutkan lebih dari 90 persen responden menganggap pemakaian cadar oleh perempuan muslim sebagai praktek yang aneh.

Sebagaimana nampak di atas, sikap umat Islam sendiri terhadap pemakaian cadar masih terbelah. Kalangan Islam fundamentalis menganggap pemakaian cadar adalah hal yang mutlak harus dilakukan. Di negara-negara Islam, sebut saja misalnya Arab Saudi, perempuan dewasa diwajibkan mengenakan cadar ketika berada di ruang publik. Kealpaan memakai cadar bisa berakibat pada hukuman yang berat. Hal serupa juga terjadi di Iran. Karena menjadi peraturan resmi pemerintah, maka pemakaian cadar di kalangan perempuan negara-negara Islam tidak lagi mutlak dalam konteks menutup aurat. Heidah Moghissi menuturkan bahwa sebagian besar perempuan Iran sebenarnya enggan memakai *chodar*, yakni pakaian panjang dan longgar yang menutup keseluruhan tubuh mereka. Penelitian yang dilakukan oleh Moghissi mendapati fakta bahwa banyak perempuan Iran yang mengenakan *chodar*, namun di dalamnya tetap mengenakan pakaian-pakaian ala Barat. Hal ini mereka lakukan karena keinginan mereka untuk tetap mengenakan pakaian model Barat, tanpa melanggar aturan. Fenomena ini tidak hanya mewabah pada perempuan dari kelas biasa, namun juga pada perempuan-perempuan keluarga para mullah terkemuka.²⁵

Di negara-negara muslim kawasan Asia Tenggara, terutama Indonesia keadaannya jauh berbeda. Di wilayah ini, perempuan sejak semula merupakan bagian penting dalam sektor ekonomi. Di Indonesia, agaknya cukup lumrah ditemui seorang perempuan berkiprah di ruang publik. Pada beberapa kasus, bahkan perempuanlah yang menjadi penyangga ekonomi keluarga. Ekspose mereka di ruang publik, menjadi satu hal yang tidak lagi diperdebatkan. Maka tidak mengherankan jika cadar adalah hal yang kurang familiar bagi perempuan muslim Indonesia, meski tetap ada yang mengenakannya. Hanya sedikit perempuan Indonesia yang mengenakan cadar. Kebanyakan dari mereka berasal dari kelas menengah urban yang sebenarnya tidak punya basis keagamaan yang kuat.

Dari uraian singkat di atas, bisa diambil satu kesimpulan awal bahwa sebenarnya pemakaian cadar erat kaitannya dengan kondisi sosio-kultural. Di Arab Saudi, Iran dan sejumlah negara Islam lainnya, aturan pemakaian cadar berdasar pada alasan keagamaan. Dasar tekstualnya diambil dari al-Qur'an Surat an Nur ayat 31:

Dan katakanlah kepada perempuan yang beriman bahwa mereka harus menahan pandangannya dan mengendalikan nafsu seksualnya, dan janganlah mereka menampakkan dandanannya, kecuali yang biasa tampak darinya. Dan biarkanlah mereka memakai kain penutup hingga menutupi dadanya dan janganlah mereka menampakkan dandanannya kecuali pada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau saudara laki-laki mereka, atau anak-anak dari saudara perempuan mereka, atau perempuan mereka, atau

²⁴ John L. Esposito, 2010, *The Future of Islam*, New York: Oxford University Press, h. 6.

²⁵ Heidah Moghissi, 1999, *Fundamentalisme dan Feminisme Islam*, h. 23.

budak-budak mereka, atau pelayan laki-laki yang tidak punya keinginan, atau anak-anak yang tidak mengerti aurat perempuan. Dan jangan biarkan mereka memukulkan kakinya sehingga perhiasan yang mereka sembunyikan diketahui. Dan bertobatlah kepada Allah, hai orang-orang yang beriman, supaya kamu bisa beruntung”.

Tidak hanya di kalangan ahli tafsir, di kalangan sahabat Nabi pun, ayat tersebut dipahami secara beragam. Bagian kalimat yang paling menuai kontroversi adalah “apa yang nampak darinya”. Para ulama, memiliki pandangan yang berbeda satu sama lain mengenai apa yang boleh diperlihatkan dari tubuh perempuan. Ali Asghar, dengan menyitir at Thabari memberikan delapan tafsiran yang berbeda. Beberapa sahabat berpendapat bahwa hanya pakaian luarnya saja yang boleh diperlihatkan, sisanya harus tetap tertutup. Sebagian sahabat lain berpendapat perempuan boleh memperlihatkan keseluruhan muka dan cincin di jari tangan. Pendapat lain menyebutkan selain muka, perempuan boleh memperlihatkan kedua telapak tangan.²⁶

Imam ar-Razi berbicara lebih detail lagi. Menurutnya, apa yang boleh diperlihatkan oleh perempuan sangat tergantung dari kedudukan sosial sang perempuan itu sendiri. Apa yang boleh diperlihatkan oleh perempuan merdeka, berbeda dengan perempuan budak. Seorang perempuan merdeka, boleh memperlihatkan seluruh muka dan telapak tangan, sedang perempuan budak tidak diperbolehkan. Kontroversi seputar apa yang boleh diperlihatkan dari tubuh perempuan terus bergulir. Para teolog klasik sampai pertengahan umumnya masih bersikap hati-hati dalam menafsirkan ayat tersebut. Hampir seluruh teolog sepakat bahwa perempuan muslim harus mengenakan pakaian panjang dan longgar serta menutup kepalanya dengan sehelai kain yang memungkinkan untuk menutupi rambutnya. Sebagian lainnya bahkan mengaruskan perempuan menutup keseluruhan anggota badannya, dan hanya tersisa mata, atau bahkan tidak tersisa sama sekali.²⁷

Tafsir para pemikir Islam modernis terkait pemakaian cadar jauh melampaui nalar pikir para teolog klasik-abad tengah. Fazlur Rahman, sebagaimana dikutip Abdul Mustaqim misalnya, menekankan pentingnya kajian historis pada al-Qur’an sehingga dapat memahami perkembangan isu dan ide al-Qur’an secara komprehensif dan holistik. Terkait dengan persoalan cadar, Rahman menilai pesan Islam adalah mengajarkan kesederhaan dan kebersahajaan dalam berpakaian, berjalan dan bertingkah laku. Islam memberikan aturan-aturan pada perempuan dalam rangka melindungi perempuan itu sendiri. Adalah hal yang tidak bisa dibantah bahwa dari penggal sejarah satu ke penggal sejarah yang lain, perempuan nampaknya selalu jadi obyek seksual laki-laki. Hal ini disadari betul oleh Islam. Bersikap sopan dan wajar baik dalam hal berpakaian, berbicara dan bersikap akan menjadikan perempuan terhormat. Berpakaian secara pantas dan wajar tidak selalu merujuk pada tipe

²⁶ Asghar Ali Engineer, 2007, *Pembebasan Perempuan*, h. 85.

²⁷ Asghar Ali Engineer, 2007, *Pembebasan Perempuan*, h. 88.

pakaian muslimah. Terlebih jika terma pakaian muslimah itu merujuk pada tren fashion busana muslimah kekinian yang kadang kala justru tidak merepresentasikan nilai-nilai islami.²⁸

E. Penutup

Omid Safi,²⁹ dalam esainya berjudul “*progressive muslims*” dengan mengutip penggalan lagu Bob Dylan, “*The Times They Are Changing*”, berujar bahwa segala sesuatu pasti dan harus berubah. Kehakikian sesuatu menjadi hal yang mustahil. Apa yang saat ini dipuja sebagai kebenaran bisa jadi esok hari dicerca sebagai sebuah kesesatan. Dinamika pemikiran berkembang dalam ruang waktu yang tidak statis. Begitu pula ketika membicarakan isu-isu perihal perempuan dalam Islam. Al-Qur’an sebagai sumber utama ajaran Islam nyatanya hanya memberikan prinsip-prinsip dasar dalam menjalani kehidupan. Selebihnya, manusialah yang diharuskan berpikir, menggunakan akal untuk menafsirkan pesan-pesan al-Qur’an.

Semua agama, pada dasarnya memiliki sejarah kelam mengenai penindasan terhadap perempuan. Sekali lagi dengan tidak dengan maksud berapologi, Islam adalah satu-satunya agama yang memiliki komitmen untuk mengangkat derajat perempuan. Pada abad ke-7 M Islam sudah memulai reformasi sosial besar-besaran, dan hanya dalam waktu singkat telah berhasil menunjukkan prestasi yang luar biasa. Para ahli sejarah akan kehabisan halaman untuk menuliskan bagaimana capaian reformasi yang digagas Islam, termasuk juga dalam persoalan hak perempuan. Kedatangan Islam menggeser sistem sosial masyarakat Arab pra Islam yang dalam banyak hal tidak mengindahkan hak dan kedudukan perempuan. Islam menyeru dihentikannya penguburan bayi hidup-hidup, lalu mengantarkan perempuan sampai pada kedudukan yang terhormat: memiliki hak waris, memiliki pilihan dalam menentukan suami, dan keistimewaan-keistimewaan lain yang mustahil di dapat pada era pra Islam.

Namun sejarah nampaknya punya kehendak lain. Semangat Islam untuk mengangkat derajat perempuan mulai memudar di era dinasti Umayyah dan berlanjut di dinasti Abbasiyah. Hal ini menjadi ironi bagi dunia Islam lantaran di masa itulah sebenarnya Islam mengalami puncak kejayaan, baik di bidang politik maupun ilmu pengetahuan. Peminggiran perempuan dari ruang publik, sampai formalisasi pemakaian cadar mulai terjadi di masa-masa ini. Khaled Abou el-Fadl,³⁰ seorang pakar hukum Islam klasik asal Kuwait menyebutkan bahwa hampir sebagian besar *mufassir* dan *fuqaha* di masa abad pertengahan didominasi oleh laki-laki. Adalah hal yang tidak mengherankan apabila produk tafsir dan

²⁸ Abdul Mustaqim, 2010, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 272.

²⁹ Omid Safi, 2003, *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, h. 1.

³⁰ Khaled Abou el-Fadl, 2001, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: One Word Publishing, h. 133.

hukum pun kurang mengadopsi kepentingan perempuan. Kegelisahan Abou el-Fadl juga dirasakan oleh Fazlur Rahman. Menurutnya, formulasi *fiqih* yang dipakai di sebagian besar dunia muslim saat ini adalah hasil rumusan *fiqih* pada abad 11, 12 dan 13 M. Pada masa itu, persoalan-persoalan terkait keperempuanan menjadi hal yang belum terpikirkan (*unthinkable*). Membongkar tafsir bias gender dengan demikian, menjadi sebuah keharusan jika tidak keniscayaan bagi kalangan mufassir kontemporer.

Belakangan, kampanye kesetaraan gender di dunia Islam kian menampakkan hasil yang menjanjikan. Sebagian besar negara muslim saat ini bisa dibilang menunjukkan kemajuan dalam hal pemenuhan hak-hak perempuan, meski hal itu tidak lantas menganulir sepenuhnya persoalan perempuan dalam dunia Islam. Dalam konteks Indonesia, wacana kesetaraan gender mendapat angin segar dengan munculnya sejumlah pemikir dan lembaga yang konsern pada isu-isu gender. Nama-nama seperti K.H. Hussein Muhammad, Siti Musdah Mulia, Nasaruddin Umar, serta lembaga-lembaga seperti Fahmina Institute, Rifka Nisa, Pusat Studi Wanita yang tersebar di perguruan tinggi di seluruh Indonesia dikenal aktif menyuarakan kepentingan perempuan. Dukungan dari negara pun tidak bisa dipandang sebelah mata. Dibentuknya Kementerian Perempuan adalah bukti bahwa negara memiliki komitmen untuk memberdayakan perempuan. Tantangan bagi umat muslim ke depan adalah bagaimana mengamalkan ajaran Islam secara normatif, atau dalam bahasa teologisnya *kaffah*, namun juga mengejawantahkan semangat pembaruan dalam satu tarikan nafas.[]

Bibliografi

- Abdullah, Amin. 2006, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ali, Kecia. 2003, "Progressive Muslim and Islamic Jurisprudence", dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: on Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: One World.
- Engineer, Ali Asghar. 2007, *Pembebasan Perempuan*. Terj. Agus Nuryatno. Yogyakarta: LKiS.
- Esposito, John L. 2010, *The Future of Islam*. New York: Oxford University Press.
- Eubene, Roxane L. 1999, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. New Jersey: Princeton University Press,.
- el-Fadl, Khaled Abou. 2001, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: One Word Publishing.
- Fakih, Mansour. et.al. 2000, *Membincang Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti.

- _____, 2008, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Cet. XII. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Jamal, Ahmad Muhammad. 1995, *Problematika Muslimah di Era Globalisasi*. Terj. Afdhal Salam abu Fa'il. Jakarta: Pustaka Mantiq.
- Moghissi, Heidah. 1999, *Feminisme dan Fundamentalisme Islam*. Terj. M. Maufur. Yogyakarta: LKiS.
- Mustaqim, Abdul. 2008, *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan*. Yogyakarta: LKiS.
- _____, 2010, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS.
- an Na'im, Abdullahi Ahmed. 1990, *Towards in Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law*. Syracus: Syracus University Press.
- Safi, Omid. (ed.) 2003, *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: One World.
- Umar, Nasaruddin. 2001, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*. Cet. II. Jakarta: Paramadina.
- Wadud, Amina. 2001, *Qur'an Menurut Perempuan, Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*. Terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi.

