

KONTROVERSI HAK DAN PERAN PEREMPUAN DALAM PEMIKIRAN KONTEMPORER AMINA WADUD

Sokhi Huda¹

A. Pendahuluan

Al-Qur'an, di samping telah menjadikan perempuan sebagai nama salah satu suratnya, yaitu surat al-Nisa'. Al-Qur'an juga menganugerahi perempuan sebagai sosok estetis dan simbol gairah bagi kehidupan. Anugerah ini meresap ke dalam berbagai aspek kehidupan sehingga muncul ungkapan terkenal, *life is beautiful with women inside it*. Pada resapan ini juga muncul berbagai kontroversi sosok perempuan sebagai subyek maupun obyek. Selanjutnya kontroversi ini berdialek dengan hak, kewajiban dan peran perempuan dalam aspek-aspek agama, sosial, budaya dan politik. Pada kontroversi inilah sosok perempuan tersebut tidak diam dalam etalase kitab suci, teks fikih dan idealisme utopis kaum Adam, tetapi benar-benar teruji dan terlibat secara langsung sebagai person ke dalam realitas sejarah, khususnya dalam era kontemporer ini. Hal inilah yang menjadi perhatian serius dari Amina Wadud-Muhsin.

Amina Wadud-Muhsin merupakan sosok muslim perempuan, pemikir kontemporer di dunia Islam. Pemikiran kontemporerinya memperlihatkan sosok yang tandas dan berani, sekaligus kontroversial. Nilai kontroversialnya, dalam hemat penulis, dapat dibilang tinggi, karena Wadud telah mendobrak dinding paradigma konvensional yang dipertahankan selama empat belas abad sebelumnya. Pendobrakan ini dilakukan oleh Wadud bukan hanya pada ranah konseptual, tetapi juga dibuktikannya pada ranah praksis, khususnya pada kasus keberaniannya menjadi khatib dan imam shalat Jum'at.² Shalat ini dilaksanakan pada 18 Maret 2005 di gereja Anglikan, *The Synod House of Cathedral of St. John the Divine*, New York, Amerika Serikat. Terhadap kasus ini, Syaikh al-Azhar, Muhammad Sayyid al-Thantawi di Mesir menyatakan keberatannya dan Syaikh Yusuf al-Qardhawi memvonis aksi tersebut tidak Islami dan *bid'ah*.³

Jama'ah yang mengikuti ritual shalat Jum'at tersebut adalah sekitar lima puluh orang dari LSM *Muslim Wake Up*. Baris pria dan perempuan juga bercampur dalam satu baris. Dengan aksi ritual ini, Wadud menjadi semakin terkenal secara luas, baik di kalangan akademisi maupun awam.⁴ Hal ini merupakan sebagian bukti prestasi dan eksistensi Wadud sebagai pemikir sekaligus aktivis kontemporer di dunia Islam. Sedang untuk konteks keilmuan, dengan tapakan-tapakan dialektika yang dialami, reputasinya cukup signifikan dalam dinamika intelektual Islam kontemporer.

¹Dosen Tetap Fakultas Dakwah Universitas Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang.

²Aktivitas salat Jum'at ini diabadikan dalam film dokumenter berjudul *The Noble Struggle of Amina Wadud*, diproduksi oleh Kino Safari, dengan arahan Elli Safari dan didistribusikan oleh *Women Make Movies* New York. Film ini berformat DVD *colour* dengan durasi 29 menit.

³Lihat pengantar Khaleed Abou el-Fadhl dalam Aminah Wadud, *Inside the Gender Jihad : Women's Reform in Islam* (Oxford : Oneworld Publication, 2006), vii.

⁴Kino Safari, *The Noble Struggle of Amina Wadud*, film dokumenter (New York : Women Make Movies, 2006).

Atas dasar hal tersebut, muncul persoalan yang menarik untuk ditelusuri, yaitu terkait isi dan metodologi pemikiran kontemporer Wadud, sehingga berani melakukan pendobrakan paradigmatik sampai aksi ke wilayah praksis. Sebagai bagian dari usaha penelusuran ini, penulis berusaha melakukan kajian tekstual terhadap salah satu karya Wadud, yaitu *Qur'an and Women*.⁵ Dalam kajian teks ini, fokus diarahkan kepada kajian terhadap persoalan kontroversi tentang hak dan peran perempuan pada bab keempat karya tersebut. Fokus ini tetap mempertimbangkan aspek sistem pemikiran dan konstruksi metodologis dalam buku termaksud.

Selanjutnya, oleh karena karya Wadud tersebut tidak murni baru dalam pustaka studi Islam tentang al-Qur'an dan perempuan, maka secara efisien penulis juga memandang perlu dihadirkan khazanah pemikiran sebelumnya yang terkait dengan fokus tulisan ini. Hal ini dimaksudkan oleh penulis untuk memastikan tingkat induksi, aktualitas dan keunikan pemikiran kontemporer Wadud, sekaligus untuk memahami dialektika kekaryaan yang terjadi di antara karya-karya tersebut.

Pada level perdebatan dalam kajian Islam kontemporer, studi isuistik tentang perempuan menduduki posisi urgen. Cendekiawan yang percaya bahwa wanita memiliki kebebasan dan hak-hak yang lebih besar dibanding dengan sebelum kedatangan Islam merupakan perspektif ketiga yang penulis maksudkan. Perspektif ini memanfaatkan para cendekiawan al-Qur'an (perspektif pertama) dan abad pertengahan (perspektif kedua), menafsirkan ulang dan mempertanyakan keabsahan dari tradisi kenabian dan mendiskusikan hubungan antara ayat-ayat al-Qur'an dan konteks historis masing-masing ayat untuk menentukan makna dan keaslian tradisi. Ini adalah dasar bagi upaya reformasi oleh pemerintah, individu dan kelompok-kelompok Islam baik Liberal ataupun Konservatif.

Pada era kontemporer, perempuan telah menjadi isu utama perdebatan antara kelompok muslim Konservatif dan Liberal. Kedua kelompok ini berbeda dalam pendekatan mereka terhadap hak-hak dan peran perempuan. Akan tetapi mereka setuju dengan satu sama lain dalam keinginan mereka untuk suatu isu yang harus dikendalikan pada tingkat patriarkhi. Sayangnya, baik Islam Liberal dan Konservatif, mereka lebih menyukai interpretasi patriarkhis hukum Islam berkaitan dengan masalah perempuan. Untuk hal ini, Mansur Moaddel mengeksplorasi wacana modernitas dan fundamentalisme, sehubungan dengan isu-isu kontemporer perempuan. Modernitas, sebagaimana ditulis Moaddel, mempersoalkan pemenuhan hak-hak pendidikan perempuan dan keterlibatannya dalam urusan politik dan mempertanyakan sikap terhadap perempuan dan menolak poligami. Fundamentalisme, atau kelompok muslim

⁵Amina Wadud, *Qur'an and Woman : Rereading the Secred Text from a Women's Perspective* (Kuala Lumpur : Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bh.d., 1992).

Konservatif, berusaha untuk mengekang perempuan dari fungsi sosial yang diproyeksikan dalam status lebih rendah daripada pria dan menyebarkan penerimaan poligami.⁶

Pada bagian lain, El-Azhary Sonbol berpendapat bahwa pendekatan konservatif merusak sejarah dengan melihat hukum Islam sebagai kode yang tidak berubah. Dalam metodologi Konservatif, pentingnya sedikit yang dapat diberikan kepada penelitian merinci praktik aktual dan penerapan hukum. Wacana tekstual diberi validitas lebih besar daripada praktik-praktik hukum dan teks yang dipilih menyajikan penampilan hukum Islam yang kekal dan tidak berubah, pas dengan patriarkhi negara modern. Dalam contoh ini, hukum *rajam* muncul dari penafsiran miring dari syari'at, seperti yang muncul dalam al-Qur'an. Sebagai contoh, ketika al-Qur'an menyatakan hukuman untuk perzinahan, di dalamnya menyebutkan cambuk atau pengasingan dan hanya setelah pengakuan sukarela diberikan beberapa kali, tetapi tidak pernah menyebutkan *rajam*. Pada *rajam*, El-Azhary Sonbol menyimpulkan bahwa interpretasi hukum ini didasarkan pada bias gender dan kebencian terhadap perempuan.⁷

B. Pembahasan

1. Biografi Singkat dan Kegelisahan Akademik Amina Wadud

Amina Wadud-Muhsin adalah seorang feminis Islam, imam dan sarjana dengan interpretasi yang progresif, fokus feminis terhadap al-Qur'an. Wadud lahir dengan nama asli Maria Teasley di Bethesda, Maryland, pada 25 September 1952. Ayahnya adalah seorang *Methodist* dan ibunya keturunan budak muslim Arab, Berber dan Afrika. Wadud menerima gelar BS dari The University of Pennsylvania, pada 1975. Pada 1972 Wadud mengucapkan *syahadat*. Pada 1974 namanya resmi diubah menjadi Amina Wadud, untuk mencerminkan afiliasi agamanya yang baru. Memperoleh gelar MA di Studi Timur Dekat dan gelar Ph.D. dalam Bahasa Arab dan Studi Islam dari University of Michigan pada tahun 1988. Selama kuliah, Wadud juga belajar bahasa Arab di Universitas Amerika di Kairo, yang dilanjutkan dengan studi al-Qur'an dan tafsir di Universitas Kairo dan mengambil kursus filsafat di Universitas al-Azhar di Kairo, Mesir.⁸

Nama orang tua Wadud belum diketahui secara pasti, namun yang pasti adalah seorang anak pendeta yang taat sebagai seorang *methodist*.⁹ Wadud mengakui bahwa dirinya tidak begitu dekat dengan ayahnya, sehingga ayahnya tidak banyak mempengaruhi pandangannya. Faktor *hidayah* dengan latar ketertarikannya terhadap Islam, khususnya dalam masalah konsep keadilan dalam Islam, menjadi latar penting bagi Wadud untuk mengucapkan dua kalimat *syahadah* pada hari yang dinamakan *Thanksgiving Day*, pada tahun 1972.¹⁰ Pada bagian lain

⁶Mansoor Moaddel, "Religion and Women : Islamic Modernism versus Islamic Fundamentalism," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37 (1), (1998), 36.

⁷Amira El-Azhary Sonbol, *Rethinking Women in Islam* (Gainesville: University of Florida Press, 2001), 127.

⁸Amina Wadud, www.wikipedia.

⁹Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 4.

¹⁰Ibid, 9.

dalam bukunya, *Inside the Gender Jihad*, Wadud mengisahkan bahwa dirinya telah menjadi *the single parent* lebih dari 30 tahun bagi empat orang anaknya. Hal ini, menurutnya, merupakan awal *jihad*-nya dalam usaha memperjuangkan hak-hak keadilan bagi para perempuan Islam.¹¹

Dalam pustaka feminisme di kalangan muslim, Wadud merupakan salah seorang di antara para aktivis yang gigih melakukan reinterpretasi ayat-ayat al-Qur'an dan hadits. Selain Wadud, juga ada Zainab Fawwaz dari Lebanon, Huda Sya'rawi dari Mesir, Nawal Sa'dawi dari Mesir, Fatima Mernissi dari Maroko, Riffat Hassan dari Pakistan dan Leila Ahmed dari Amerika.¹² Pada puncaknya, mereka membangun menara teologi feminisme. Bangunan teologi feminisme ini dicuatkan secara tandas melalui dua karya Riffat Hassan.¹³

Sedang kegelisahan akademik Amina Wadud berawal dari fenomena marjinalisasi terhadap perempuan dalam kehidupan bermasyarakat. Interpretasi tentang perempuan dalam al-Qur'an yang ditafsirkan oleh *mufassir* pria beserta pengalaman dan latar belakang sosial mereka dinilai Wadud telah menyudutkan perempuan dalam perannya di tengah-tengah publik dan dikritik olehnya sebagai tidak ada keadilan paradigmatis. Hal ini berlanjut kepada produk fikih sebagai ekspresi *syari'ah*. Padahal al-Qur'an, sebagai pedoman universal, tidak pernah terikat oleh ruang dan waktu, latar belakang daerah ataupun jenis kelamin yang selanjutnya bernilai abadi dan tidak membedakan jenis kelamin. Oleh karena itu Wadud berusaha menghadirkan pandangan ayat-ayat yang netral (*'adl*) tentang gender.

Kegelisahan akademik tersebut mendorong Wadud untuk membangkitkan peran perempuan dalam kesetaraan pada relasi gender, dengan prinsip keadilan sosial dan kesetaraan gender. Realitas dalam Islam menunjukkan peran perempuan terbelakang daripada pria karena hegemoni patriarkis. Dia juga ingin menyelamatkan perempuan dari konservatisme Islam. Menurut Wadud, banyak hal yang menyebabkan penafsiran miring tentang perempuan, seperti kultur masyarakat, kesalahan paradigma, latar belakang para *mufassir* yang kebanyakan dari kaum pria. Oleh karena itu, ayat tentang perempuan semestinya ditafsirkan oleh perempuan sendiri berdasarkan persepsi, pengalaman dan pemikiran mereka. Hal ini yang ditampakkan oleh Wadud dalam *Qur'an and Women*.

Problem akademik selanjutnya bagi Wadud berkaitan dengan adanya model penafsiran dari para *mufassir*, selanjutnya ke produk fikih, terma-terma dan perlakuan yang tidak adil terhadap perempuan. Banyak ayat yang ditafsirkan tidak mengandung prinsip universalitas Islam dan konsep keadilan atau kesetaraan antara perempuan dan pria. Oleh karena itu perhatian Amina Wadud sangat tinggi dalam hal terminologi atau pendefinisian suatu obyek. Hal ini diangkat oleh Wadud dalam bentuk istilah-istilah kunci tentang hak dan peran perempuan dalam al-Qur'an.

¹¹Ibid, 2, 113-119.

¹²Taufik Abdullah dkk, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam I* (Jakarta : Ictiar Baru Van Hoeve, 2002), 184-185.

¹³Riffat Hassan, *Feminist Theology as a Means of Combating Injustice toward Women in Muslim Communities and Culture* (New York : Paragon House, 1997) dan *Feminism in Islam* (Albany : State University Of New York Press, 1999).

Selanjutnya dalam kata pengantar untuk *Inside the Gender Jihad*, Abou el-Fadhl menjelaskan bahwa ajaran Islam tentang keadilan antara pria dan perempuan menimbulkan kegelisahan pada diri Amina Wadud ketika melihat keterpurukan muslim perempuan di segala bidang. *As a fully human agency*, Wadud mulai mencari penyebab dari keterpurukan tersebut dengan melihat kepada sumber ajaran Islam terkait dengan perempuan. Pencarian ini membuahkan hasil, bahwa mayoritas penafsiran dan produk hukum Islam ditulis oleh ulama pria dan seringkali membawa bias pada pandangan mereka.¹⁴ Menurutnya, budaya patriarki telah memarjinalkan kaum perempuan, menafikan perempuan sebagai *khalifah fi al-ardh* serta bertentangan dengan ajaran keadilan yang diusung oleh al-Qur'an.¹⁵ Wadud tertantang untuk berjuang dengan melakukan reinterpretasi terhadap masalah tersebut.¹⁶ Kegelisahan ini akhirnya menginspirasi penulisan buku *Qur'an and Women*, kemudian *Inside the Gender Jihad*, dua karya yang membuat sebuah reformasi terhadap muslim perempuan dan merupakan *grand project* intelektualnya, sehingga intensitas pemikiran dan perannya mulai diperhitungkan.

2. Deskripsi Singkat Konstruksi Buku *Qur'an and Women*

Buku *Qur'an and Women* karya Wadud merupakan kontribusi bagi pengayaan studi Islam, khususnya tentang studi perempuan. Karya ini memunculkan argumen bahwa media dan sastra budaya populer di Amerika dan Eropa bukan satu-satunya kelompok bias dalam usaha menggambarkan perempuan dalam Islam sebagai "tertindas" dan bahwa pembebasan mereka dapat terjadi hanya di luar Islam. Dengan demikian, karya tersebut urgen bagi studi Islam tentang perempuan dalam konteks budaya populer, khususnya di Amerika sebagai tempat tinggal Wadud.

Qur'an and Women merupakan sebuah analisis konsep perempuan yang diambil secara langsung dari al-Qur'an. Pengambilan secara langsung dari al-Qur'an ini menjadi alasan pertama analisis yang bersangkutan. Untuk konteks ini, sebagaimana dinyatakan Wadud, al-Qur'an akan "mengubah kekuatan dunia" yang harus diakui dan dipahami.¹⁷ Selanjutnya Wadud menjelaskan bahwa al-Qur'an adalah katalisator perubahan dalam kehidupan spiritual, politik sosial dan intelektual masyarakat di semenanjung Arab. Lebih dari itu, al-Qur'an juga dapat menjadi katalisator perubahan dalam kehidupan kontemporer muslim maupun non-muslim jika dipahami jauh dari banyak pengandaian, dari banyak penafsir dan komentator. Buku ini berasal dari Wadud sebagai penulis disertasi Ph.D. dari Universitas Michigan dan merupakan bacaan yang ringkas, mudah dan sumber berharga untuk memahami "pembebasan" perempuan dari dalam pandangan dunia Islam sendiri. Keunikan dari buku ini adalah analisis pandangan dunia Islam berdasarkan pada sumber aslinya, yaitu teks al-Qur'an, dan bukan

¹⁴Wadud memfokuskan penelaahan kepada *Tafsir al-Kasysyaf* karya al-Zamakhshariy dan *Tafsir Fi Zilal al-Qur'an* karya Sayyid Quthb serta banyak mengutip pendapat Abu al-A'la al-Maududy.

¹⁵Baca Kata Pengantar Abou el-Fadhl dalam Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*, xii, 50, 187.

¹⁶Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 188.

¹⁷Wadud, *Qur'an and Women*, iv.

pada sumber-sumber sekunder berupa interpretasi dan literatur lainnya yang sering menghasilkan pemutusan dari teks asli dan maksudnya.

Kedua, alasan di balik analisis Wadud ini juga signifikan. Diskusi Wadud dari motivasi di balik setiap disiplin yang mendefinisikan parameter, di mana disiplin difungsikan untuk fokus kajian, adalah penting. Hal ini dicontohkan Wadud dalam "persoalan tentang konsep perempuan" dalam Islam yang sebagian besar terinspirasi oleh kondisi menyedihkan perempuan dalam masyarakat Islam pada saat kemerdekaan dari kekuatan kolonialis.¹⁸ Eksaminasi perempuan dalam al-Qur'an, penekanannya adalah khazanah untuk menarik perhatian pada urgensi analisis Wadud tentang peran perempuan sebagai entitas manusia dalam al-Qur'an, bukan hanya perhatian terhadap perempuan muslim atau perempuan sebagai bagian dari kelompok jenis kelamin, tetapi hal itu menyangkut perempuan sebagai manusia otonom. Pengujian perempuan dalam al-Qur'an mungkin tampak hebat terhadap mereka yang tidak selaras dengan pandangan dunia Islam dan prinsip utamanya. Di sini, tugas Wadud tersebut lebih jauh daripada hanya memeriksa bagian yang terkait dengan ayat dari teks al-Qur'an. Kajian Wadud ini untuk membuat pembacaan terhadap al-Qur'an yang akan bermakna bagi perempuan yang hidup di era modern.¹⁹

Dalam dialektika referensial studi Islam, buku *Qur'an and Women* merupakan penegasan dari dua tema utama dalam studi al-Qur'an, terutama dengan referensi terhadap perempuan, yang belum ditangkap oleh banyak sarjana Barat, feminis kebarat-baratan dan penulis muslim pria. Tema pertama dan merupakan fokus dari tulisan ini adalah bahwa al-Qur'an sebagai teks harus dibaca dalam ruang dan waktu, tetapi tanpa dikaburkan sebagai teks sejarah, tidak ditafsirkan di luar konteks dan semangat pembacaan yang bermaksud memiliki "alat yang efektif" untuk pembebasan muslim perempuan dengan menunjukkan hubungan antara pembebasan dan sumber utama ideologi dan teologi Islam.²⁰

Tema kedua yang tidak unik pada *Qur'an and Women*, seperti yang telah semakin ditekankan dalam beberapa tahun terakhir di kalangan sarjana muslim dan penulis, adalah kebutuhan interpretasi yang berkesinambungan terhadap al-Qur'an. Hal ini dapat dilihat, misalnya, karya M. Shahrur dalam karyanya *al-Kitab wa al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah*²¹ untuk mewujudkan prinsip-prinsip dalam praktiknya, khususnya dengan mengacu kepada perempuan, sebagaimana dinyatakan oleh Asghar Ali Engineer dalam karyanya berjudul *The Rights of Women in Islam*.²²

Buku *Qur'an and Women* tersusun atas pendahuluan, empat bab pembahasan dan kesimpulan. Pada bagian pendahuluan, Wadud membahas persepsi perempuan yang

¹⁸Ibid, v.

¹⁹Ibid, 1.

²⁰Ibid, 2-3.

²¹Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an : Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus : Al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1990).

²²Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (London : C. Hurst & Co., 1992).

berpengaruh terhadap interpretasi al-Qur'an. Wadud pada dasarnya memaparkan latar belakang buku, termasuk metodologi, bahasa teks sebelumnya (*prior text*), perspektif pada perempuan, terma-terma dan konsep-konsep utama al-Qur'an. Aksentuasinya adalah pada peran perempuan dalam al-Qur'an sebagai sumber utama dan pentingnya pembacaan feminis terhadap teks.²³ Bab pertama berjudul *In the Beginning, Man and Woman were Equal: Human Creation in the Qur'an* dan bab kedua berjudul *The Qur'anic View of Women in this World*, paling efektif ketika dibaca secara bersama-sama. Dua bab ini mewakili dua tahap dalam kehidupan manusia. Tahap pertama menekankan kesetaraan dalam penciptaan manusia dari satu *nafs* (*soul*, jiwa), sedangkan tahap kedua menjelaskan perbedaan antara individu hanya atas dasar *taqwa* dan potensi untuk perubahan, pertumbuhan dan pembangunan *nafs* individu atau kelompok. *Taqwa* merefleksikan sikap saleh dari "batas-batas yang tepat untuk sebuah sistem moral-sosial" dan tindakan "kesadaran Ilahi" karena cara saleh tersebut.²⁴ Sebuah signifikansi khusus dalam bab kedua, seperti ditekankan Wadud, adalah bahwa perempuan dinyatakan dalam al-Qur'an sebagai individu.

Bab ketiga, yang berjudul *The Equity of Recompense: The Hereafter in the Qur'an*, membahas jasa manusia atas dasar aktivitasnya, menambahkan tahap ketiga dalam keberadaan manusia, sebagaimana dijelaskan pada dua bab sebelumnya. Selanjutnya bab keempat, yang berjudul *Rights and Roles of Women: Some Controversies*, mengkaji konsep nilai yang melekat pada pria atau perempuan dan menegaskan bahwa perbedaan fungsional tidak berdasar dalam al-Qur'an.²⁵ Meskipun al-Qur'an mengakui aspek biologis dan fungsi mulia mengasuh dan menyusui anak yang dapat dilakukan oleh perempuan, tetapi al-Qur'an tidak menganggap ibu hanya sebagai peran perempuan, tidak eksklusif.²⁶ Pada akhirnya Wadud menyarankan urgensi konteks dan kronologi dalam usaha memahami reformasi sosial al-Qur'an bagi perempuan, sebagaimana al-Qur'an tidak beroperasi dalam ruang hampa, tetapi merespons terhadap keadaan partikular di Arabia pada saat wahyu itu diturunkan.²⁷

3. Konstruksi Metodologis *Qur'an and Women*

Terdapat dua kontribusi besar yang khusus dari buku berjudul *Qur'an and Women* dan yang patut mendapat perhatian khusus, yaitu (1) metodologi hermeneutik (2) *prior text* berbahasa Arab tentang gender, membedakan antara fungsi gramatikal versus konseptual tentang maskulin dan feminin. Perlu juga disebutkan di sini, untuk efektivitas, Wadud telah mempertahankan terjemahan non-gender dari teks bahasa Arab ketika memperhatikan pada "Allah" seperti yang dilakukan terhadap "*nafs*" mengingat keduanya merujuk kepada suatu yang ghaib dan tidak dapat dipahami dalam konteks kepriaan atau keperempuanan manusia.²⁸

²³Wadud, *Qur'an and Women*, ix.

²⁴Ibid, 36-37.

²⁵Ibid, 63.

²⁶Ibid, 64.

²⁷Ibid, 78.

²⁸Ibid, 20.

Model hermeneutik Wadud, sebagaimana dinyatakannya sendiri dalam karyanya, terkait dengan tiga aspek dari teks dalam rangka mendukung kesimpulan (1) konteks di mana teks al-Qur'an diturunkan (2) komposisi tata bahasa teks (3) semua teks dalam substansi sebagai pandangan dunia atau *world view*.²⁹ Oleh karena perbedaan pendapat dapat ditelusuri untuk variasi dalam penekanan antara tiga aspek ini, maka pembacaan terhadap al-Qur'an dari dalam pengalaman perempuan menjadi sangat efektif. Pembacaan feminis terhadap al-Qur'an dapat memberikan bantahan terhadap beberapa interpretasi konvensional, salah satu tujuan dari buku dan tugas khusus yang telah ditetapkan oleh Wadud untuk dirinya sendiri. Akan tetapi, dalam pandangan Wadud, pembacaan seperti itu juga membawa ke permukaan maksud al-Qur'an sebagai kitab yang harus dibaca dan ditafsirkan oleh setiap orang. Untuk menghindari potensi relativisme, Wadud menegaskan, terdapat kontinuitas dan keabadian dalam teks al-Qur'an itu sendiri, sebagaimana dicontohkan oleh titik-titik konvergensi dari berbagai bacaan.³⁰ Dengan demikian, Wadud menambahkan, prinsip-prinsip tidak dapat diubah, harus dipahami oleh setiap konteks sosial untuk dapat dilaksanakan, yang merupakan tujuan dari al-Qur'an.

Selanjutnya dalam perbandingan karyanya Wadud, model hermeneutik di atas juga diterapkan pada karyanya yang lain, yaitu *Inside the Gender Jihad*. Konsistensi metodologis ini dibangun Wadud dengan tujuan untuk menggunakan metode hermeneutik dalam rangka menafsirkan ulang al-Qur'an (*Qur'anic reinterpretation*),³¹ yaitu menafsirkan kembali ayat-ayat yang cenderung patriarkhis. Asumsinya adalah dengan penafsiran ulang ayat-ayat tersebut, yang didukung oleh usaha menghilangkan kecenderungan patriarkhis tersebut, niscaya keadilan gender akan terwujud. Di sini kiranya dapat dipahami penggunaan kata *re-reading* pada anak judul buku *Qur'an and Women*. Dalam konsep metodologis hermeneutik, kata itu berarti *reinterpretation*, karena relasi antara *text*, *author* dan *reader* dalam *hermeneutic circle* adalah relasi interpretatif, bukan relasi material-konsumtif.

Pada akhirnya, penulis merumuskan konstruksi tipologis pemikiran kontemporer Amina Wadud ke dalam tabel di bawah ini :

²⁹Ibid, 2 dan 63.

³⁰Ibid, 5.

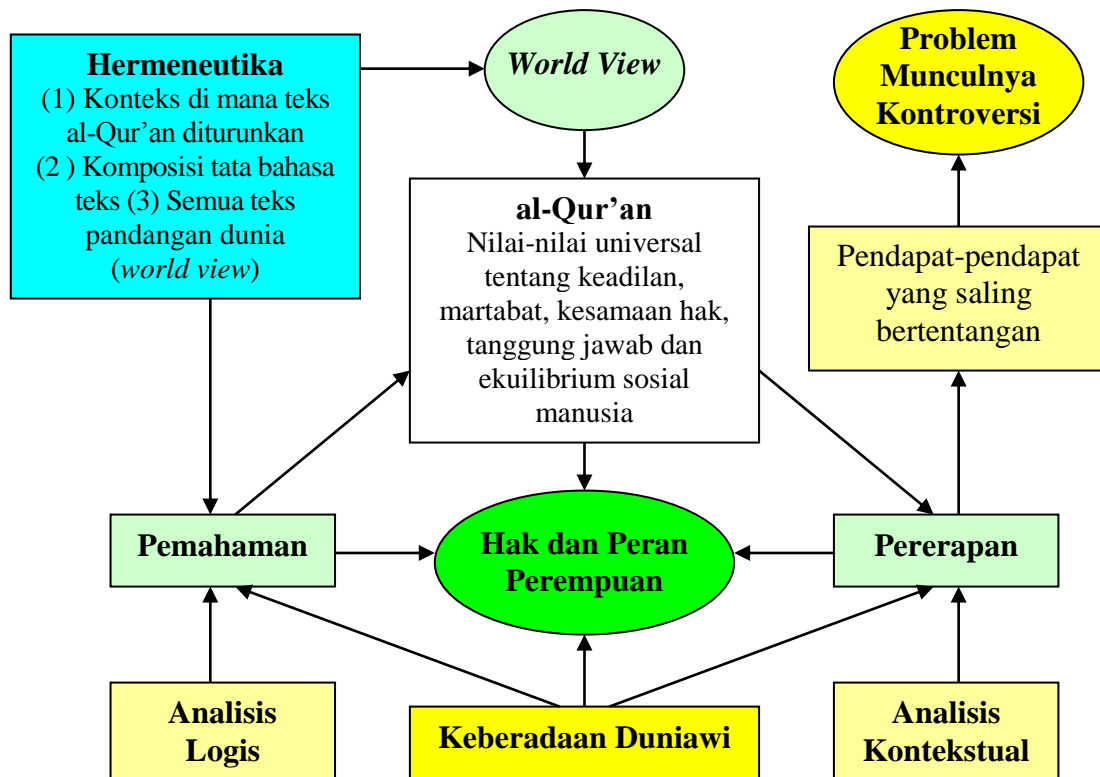
³¹Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 7.

Tabel 1. Konstruksi Tipologis Pemikiran Kontemporer Amina Wadud

No.	Aspek	Identitas	Substansi dan Keterangan
1	Tipe Pemikiran	Reformistik dan progresif dengan metode dekonstruksi dan rekonstruksi	Sangat menentang terhadap golongan fundamentalis dan konservatif
2	Pendekatan	a. Feministik	Didasarkan pada pandangan hidup perempuan
		b. Sosio-historis-kultural	Berkaitan dengan pengalaman dan pergumulan para perempuan Afrika-Amerika dalam upaya memperjuangkan keadilan gender, ketika akan menafsirkan al-Qur'an, <i>mufassir</i> harus memperhatikan situasi sosio-historis-kultural
3	Metodologi	a. Dekonstruktif-rekonstruktif	Mendekonstruksi dan merekonstruksi model penafsiran klasik yang penuh bias patriarkhi, asumsi dasarnya adalah al-Qur'an merupakan sumber nilai tertinggi yang secara adil mendudukan pria dan perempuan setara (<i>equal</i>)
		b. Argumentatif-teologis	Menjadikan <i>tawhidic paradigm</i> sebagai landasan argumentasi teologis
		c. Hermeneutik-filosofis	Ciri utamanya adalah pengakuan bahwa dalam kegiatan penafsiran, seorang <i>mufassir</i> selalu didahului oleh persepsinya terhadap teks yang disebut sebagai pra-paham yang muncul karena seorang penafsir senantiasa dikondisikan oleh situasi tempat terlibat dan sekaligus mempengaruhi kesadarannya
4	Tipologi Corak Tafsir Perempuan	a. Tafsir Tradisional	Model penafsiran yang menggunakan pokok bahasan tertentu sesuai dengan minat dan kemampuan <i>mufassir</i> -nya, model ini bersifat atomistik
		b. Tafsir Reaktif	Tafsir yang berisi reaksi para pemikir modern terhadap sejumlah hambatan yang dialami oleh perempuan yang dianggap berasal dari al-Qur'an
		c. Tafsir Holistik	Tafsir yang menggunakan metode penafsiran yang komprehensif dan mengaitkannya dengan berbagai persoalan sosial, moral, ekonomi, politik dan isu-isu perempuan yang muncul di era modernitas, model penafsiran ini mirip dengan model yang sebelumnya ditawarkan oleh Fazlur Rahman

Sedangkan hermeneutika al-Qur'an perpektif Wadud terkait dengan kontroversi hak dan peran perempuan digambarkan penulis ke dalam bagan di bawah ini !

Gambar 2. Bagan Hermenutika al-Qur'an Wadud tentang Kontroversi Hak dan Peran Perempuan



4. Kontroversi tentang Hak dan Peran Perempuan

Dalam pertimbangan Wadud tentang perempuan di bumi dari perspektif al-Qur'an, terdapat masalah tertentu yang melekat dalam pemahaman manusia tentang gambaran dari al-Qur'an. Aktivitas manusia di bumi dibentuk oleh *world view* dan sebaliknya. Setiap kali dukungan al-Qur'an diberikan untuk pendapat-pendapat yang saling bertentangan tentang cara berbuat di dunia ini, kontroversi akan selalu muncul. Banyak ide populer atau dominan tentang peran perempuan tidak memiliki sanksi dari al-Qur'an. Penunjukan terhadap hal ini sebagai penyebab masalah, tidak begitu banyak diperoleh dengan analisis logis dari teks, tetapi dengan penerapan analisis baru dalam konteks di tempat masyarakat muslim hidup dan beraktivitas.³²

Wadud memaparkan dua hal pokok berkaitan dengan persoalan kontroversi tentang hak dan peran perempuan, yaitu perbedaan fungsional di bumi dan signifikansi konteks serta kronologi dalam reformasi sosial al-Qur'an bagi perempuan. Dua hal ini dipaparkan oleh Wadud dalam spektrum pertimbangan di atas. Terkait dengan dua hal tersebut, Wadud menawarkan diskusi tentang konsep-konsep, istilah-istilah atau ayat-ayat terpilih tentang dua materi. *Pertama*, tidak ada nilai yang melekat pada pria atau perempuan, bahkan tidak ada sistem hirarki yang sewenang-wenang, paten dan kekal. *Kedua*, al-Qur'an tidak secara tegas mendeskripsikan peran perempuan dan peran manusia yang menawarkan hanya kemungkinan tunggal untuk setiap jenis kelamin, perempuan harus memenuhi peran ini dan hanya satu ini,

³²Wadud, *Qur'an and Woman*, 62.

sedangkan laki-laki harus memenuhi dan hanya dia yang dapat memenuhi peran itu.³³ Inilah dua titik penting diskusi yang ditawarkan oleh Wadud.

Untuk menunjukkan titik-titik tersebut, Wadud membuat analisis rinci dari ayat-ayat al-Qur'an yang telah ditafsirkan untuk menyatakan keunggulan laki-laki atas perempuan. Dalam hal ini Wadud menunjukkan perspektif komunal yang lebih terintegrasi pada hak dan tanggung jawab individu dalam masyarakat dengan menggunakan konsep-konsep tertentu dari al-Qur'an. Sebagaimana diakui Wadud, secara keseluruhan analisisnya cenderung membatasi makna dari banyak bagian pada subyek, even atau konteks partikular. Pembatasan ini didasarkan pada konteks ayat-ayat atau penerapan konsep-konsep umum al-Qur'an tentang keadilan terhadap manusia, martabat manusia atau *human dignity*, kesamaan hak di mata hukum dan di hadapan Allah SWT, tanggung jawab bersama dan hubungan yang adil antar manusia.

Aspek lain dari pertimbangan Wadud, yaitu pentingnya perkembangan kronologis dalam al-Qur'an, berintikan bahwa al-Qur'an menetapkan suatu perkembangan yang logis berkaitan dengan perkembangan interaksi manusia, moralitas dan etika, sebagaimana terefleksikan dari pertumbuhan dan perkembangan komunitas muslim yang hidup bersamaan dengan wahyu. Signifikansi hal ini berkaitan dengan penerapan ajaran tentang peran perempuan yang diperlihatkan Wadud.

a) Perbedaan Fungsional di Bumi

Prinsip umum al-Qur'an menjadi landasan Wadud dalam rangka mendapatkan pandangan hidup yang cocok bagi perempuan modern saat ini adalah membangun relasi fungsional antara laki-laki dan perempuan dalam interaksi sosial. Wadud membahas juga mengenai konsep diri manusia dan struktur budaya dominan dari suatu masyarakat, budaya patriarki sebagai suatu struktur dominan yang sangat berpengaruh terhadap konstruksi relasi gender di masyarakat. Dalam usaha membangun relasi fungsional dalam kehidupan masyarakat, Wadud mengembangkan konsep diri atau potensi individu demi kemajuan hidup manusia. Kesetaraan individu merupakan kunci dalam usaha mencapai kemajuan tersebut, hanya saja budaya sebagai struktur dominan justru melahirkan relasi gender yang jauh dari spirit egalitarianisme.

Sebagaimana dinyatakan dalam bab ketiga, Wadud mendemonstrasikan cara al-Qur'an memperlakukan perempuan sebagai individu dengan cara yang sama seperti memperlakukan laki-laki sebagai individu. Salah satu perbedaan mereka adalah atas dasar *taqwa*. *Taqwa* tidak ditentukan oleh gender. Al-Qur'an juga berfokus kepada fungsi manusia dalam masyarakat dan mengakui bahwa manusia beroperasi dalam sistem sosial dengan perbedaan fungsional tertentu. Al-Qur'an menunjukkan bahwa perbedaan antara duniawi dan *taqwa* adalah penting dalam pertimbangan ekuitas antar manusia. Lebih penting lagi, perbedaan fungsional yang

³³Ibid, 63.

disebutkan dalam al-Qur'an telah digunakan untuk mendukung ide superioritas yang melekat pada laki-laki atas perempuan.³⁴ Untuk kejelasan konsep, Wadud menjelaskan bahwa perbedaan fungsional adalah indikator dari peran dan harapan peran. Sejauh mana fungsi yang digambarkan oleh al-Qur'an untuk masing-masing jenis kelamin? Apakah ada pengecualian tertentu dan pengecualian untuk pria atau perempuan? Apakah nilai al-Qur'an tentang fungsi-fungsi tertentu di atas orang lain?

1) *Women is not just Biology*

Pada bagian ini Wadud menjelaskan pokok-pokok fungsi perempuan yang menekankan bahwa perempuan bukan hanya biologi. Penekanan ini bersubstansi bahwa perempuan adalah individu. Fungsi pokok perempuan yang menyatakan perbedaan primernya, dalam paparan awal Wadud, adalah kemampuan melahirkan anaknya. Penggunaan istilah "primer" telah memiliki konotasi negatif dalam hal ini untuk menyiratkan bahwa perempuan hanya dapat berfungsi sebagai ibu. Akan tetapi, demikian Wadud melanjutkan, tidak ada istilah dalam al-Qur'an yang menunjukkan bahwa melahirkan adalah fungsi "primer" untuk seorang perempuan. Tidak ada indikasi yang diberikan bahwa ibu adalah peran eksklusifnya demi kelangsungan umat manusia. Pada sisi lain, al-Qur'an menyatakan secara tegas tentang simpati, hormat dan tanggung jawab terhadap perempuan sebagai prokreator (QS. al-Nisa' : 1). Ayat ini sering diartikan sebagai menunjukkan penghormatan terhadap perempuan secara umum dan ini juga ditekankan oleh Wadud. Fungsi kedua dari perempuan adalah sebagai penerima wahyu. Fungsi ini dimiliki juga oleh laki-laki. Bahkan lebih daripada fungsi ini, pria secara eksklusif memiliki tanggung jawab *risalah*.

Selain dua fungsi yang dibahas di atas, terdapat fungsi-fungsi lain yang telah berpartisipasi nyata atau potensial bagi laki-laki dan perempuan. Namun masih ada berbagai perbedaan fungsional antar individu yang dipertimbangkan dalam al-Qur'an. Sampai di sini, pertanyaan yang harus diajukan kemudian adalah apakah nilai perbedaan fungsional antar individu? Apakah ini perbedaan fungsional dan nilai yang melekat pada mereka, yang menggambarkan nilai-nilai khusus untuk pria dan perempuan dalam masyarakat? Apakah nilai-nilai intra-Qur'an atau ekstra-Qur'an?

Secara khusus, beberapa ayat dari al-Qur'an telah sering digunakan untuk mendukung klaim superioritas yang melekat pada laki-laki lebih dari perempuan. Ayat-ayat ini berisi dua istilah yang telah digunakan untuk menunjukkan nilai dalam perbedaan fungsional antara individu dan kelompok di bumi. Istilah pertama adalah *darajah* (jamak : *darajat*) yang berarti langkah, derajat atau tingkat'. *Darajah* tidak hanya ada di bumi di antara manusia, tetapi juga antara akhirat dan bumi, antara tingkat di surga dan di neraka. Istilah kedua adalah *fadhala* yang sering digunakan dalam hubungannya dengan *darajah*. Wadud menerjemahkan *fadhala*

³⁴Wadud, *Qur'an and Women*, 63-64.

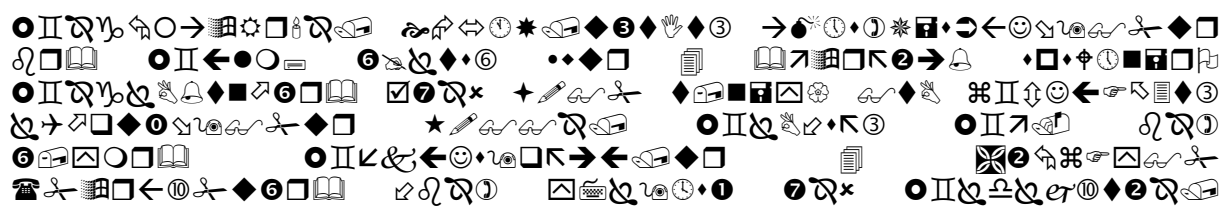
sebagai lebih suka, dengan kata benda verbal atau *tafdhil* yang berarti preferensi. Seringkali preferensi dibicarakan dalam hal *fadhil*, yang diterjemahkan sebagai kebajikan dari Allah.³⁵

2) Darajah

Seorang individu atau kelompok dapat memperoleh atau diberi *darajah* di atas yang lain. Al-Qur'an menetapkan, misalnya, bahwa dengan berjuang di jalan Allah dengan harta dan jiwa-raga (QS. al-Nisa' : 95) atau dengan berhijrah untuk Allah (QS. al-Taubah : 20), seseorang dapat memperoleh *darajah*. Namun, paling sering *darajah* yang diperoleh melalui amal baik (QS. Thaha : 75, QS. al-Anfal : 132, QS. al-Ahqaf : 19). Perbedaan antara individu atau kelompok berdasarkan perbuatan melibatkan masalah dengan memperhatikan nilai perempuan dalam masyarakat dan sebagai individu. Di satu sisi, al-Qur'an mendukung perbedaan berdasarkan perbuatan, tetapi di sisi lain, al-Qur'an tidak menentukan nilai aktual dari perbuatan tertentu. Ini mengarah kepada penafsiran bahwa al-Qur'an mendukung nilai-nilai dari perbuatan sebagaimana ditentukan oleh individu masyarakat. Sebenarnya, netralitas al-Qur'an memungkinkan untuk variasi alami yang ada.³⁶

Sehubungan dengan *darajah* diperoleh melalui perbuatan, al-Qur'an telah menetapkan beberapa poin yang mempengaruhi penilaian dalam masyarakat. *Pertama*, semua perbuatan yang dilakukan dengan *taqwa* yang lebih berharga. *Kedua*, hasil dari yang diusahakan laki-laki dan perempuan (QS. al-Nisa' : 32). Perbuatan mungkin berbeda, tetapi balasan diberikan berdasarkan yang dilakukan oleh seseorang, tidak terikat oleh cara perbuatan dibagi antara laki-laki dan perempuan dalam konteks sosial tertentu. Selanjutnya Wadud menjelaskan, tidak ada indikasi bahwa perempuan tidak bermoral dalam kinerja mereka tugas ini, karena yang memenuhi tugas-tugas yang diperlukan untuk kelangsungan hidup lebih diutamakan daripada peran yang ditentukan secara sosial. Demikian pula, pasca-perbudakan Amerika, perempuan berkulit hitam diberi pekerjaan bukannya laki-laki berkulit hitam. Dalam banyak keluarga, perempuan menjadi satu-satunya pendukung. Kebutuhan ini, di samping pemenuhan tugas rutin mengasuh dan membesarkan anak-anak, harus memberinya lebih.

Al-Qur'an tidak secara khusus menentukan peran. Terdapat perbedaan peran atas dasar pengetahuan (QS. al-Mujadilah : 11, QS. Yusuf : 76). Ada juga perbedaan sosial dan ekonomi (QS. al-Zukhruf : 32). Sedangkan kata *darajah* diberikan oleh Allah SWT menyajikan fungsi lain yang signifikan untuk menguji penduduk bumi (QS. al-An'am : 165). Akhirnya, perlu didiskusikan satu ayat (QS. al-Baqarah : 228), dengan terjemahan versi Wadud yang membedakan *darajah* antara pria dan perempuan berikut ini :



³⁵Ibid, 65.

³⁶Ibid, 66-67.



Women who are divorced shall wait, keeping themselves apart, three (monthly) courses. And it is not lawful for them that they conceal that which Allah has created in their wombs if they believe in Allah and the Last Day. And their husbands would do better to take them back in that case if they desire a reconciliation. And [(the rights) due to the women are similar to (the rights) against them, (or responsibilities they owe) with regard to] the *ma'ruf*, and men have a degree [*darajah*] above them (feminine plural). Allah is Mighty, Wise.³⁷

Ayat ini telah dimaknai bahwa *darajah* tersebut ada di antara semua laki-laki dan semua perempuan, dalam setiap konteks. Namun, konteks diskusi jelas berkaitan dengan perceraian, laki-laki memiliki keuntungan atas perempuan. Akhirnya, ayat ini menyatakan bahwa hak perempuan adalah sama dengan hak laki-laki berkenaan dengan *ma'ruf*. Istilah *ma'ruf* terjadi pada kasus lain berkaitan dengan perlakuan terhadap perempuan dalam masyarakat. Pickthall menerjemahkan istilah itu sebagai sebuah “kebaikan” tetapi implikasinya jauh lebih luas dari padanya. Ini adalah partisipel pasif dari akar verbal untuk mengetahui dan karena itu menunjukkan sesuatu yang jelas, dikenal atau diterima secara konvensional. Namun, berkaitan dengan perlakuan, istilah *ma'ruf* juga memiliki dimensi adil, sopan dan menguntungkan.

Dalam ayat tersebut, istilah *ma'ruf* mendahului pernyataan *darajah* untuk menunjukkan presedensi (istilah yang mendahuluinya). Dengan kata lain, dasar untuk perlakuan yang sama secara konvensional disepakati dalam masyarakat. Sehubungan dengan hal ini, hak dan tanggung jawab perempuan dan laki-laki adalah sama. Sekali lagi, ekspresi *ma'ruf* yang menempatkan pembatasan lebih dari pada perspektif universal tentang isu ini karena adanya perubahan adalah relatif terhadap waktu dan tempat.³⁸

3) *Fadhdhala*

Seperti *darajah*, al-Qur'an menyatakan secara eksplisit bahwa Allah SWT telah menyukai (*fadhdhala*) beberapa penciptaan atas penciptaan yang lain. Seperti *darajah*, preferensi ini juga dibahas dalam hal tertentu. *Pertama*, manusia lebih disukai daripada seluruh penciptaan (QS. al-Isra' : 70). Kemudian, kadang-kadang, satu kelompok orang lebih disukai dari pada yang lain. Akhirnya, beberapa nabi lebih disukai daripada yang lainnya (QS. al-Baqarah : 253 dan QS. al-Isra' : 55). Sangat menarik untuk dicatat, bagaimanapun, bahwa preferensi itu tidak mutlak. Meskipun al-Qur'an menyatakan bahwa beberapa nabi lebih disukai daripada yang lainnya, tetapi ia juga menyatakan bahwa tidak ada perbedaan di antara mereka (QS. al-Baqarah : 285). Hal ini menunjukkan bahwa dalam penggunaan al-Qur'an, preferensi relatif.

Seperti *darajah*, *fadhdhala* juga diberikan untuk menguji sesuatu yang diberikan kepada seseorang. Tidak seperti *darajah*, bagaimanapun, *fadhdhala* tidak dapat diperoleh dengan melakukan perbuatan tertentu. Dia hanya dapat diberikan oleh Allah SWT, yang memiliki dan berhibah kepada siapa yang Dia kehendaki dan dalam bentuk yang diinginkan-Nya. Orang lain

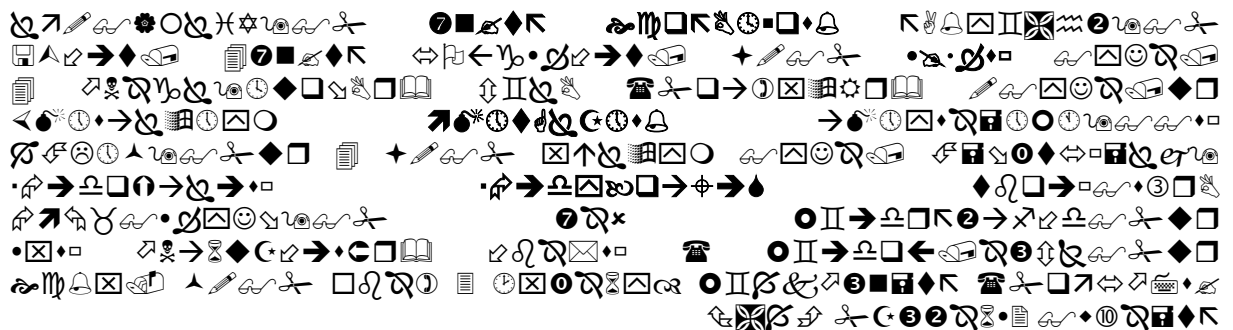
³⁷Ibid, 68.

³⁸Ibid, 69.

tidak punya dan tidak dapat memberikannya karena mereka hanya mampu menjadi penerima *fadhhl*-Nya.

Sesuai dengan *tufadhdhala*, laki-laki dan perempuan, ayat berikut ini (QS. al-Nisa' : 34)

adalah sentral :



Men are [*qawwamuna 'ala*] women, [on the basis] of what Allah has [preferred] (*fadhhdhala*) some of them over others and [on the basis] of what they spend of their property (for the support of women). So good women are [*qanitat*], guarding in secret that which Allah has guarded. As for those from whom you fear [*nushuz*], admonish them, banish them to beds apart, and scourge them. Then, if they obey you, seek not a way against them.³⁹

Ayat ini mencakup lebih banyak hal daripada sekadar preferensi. Hal ini secara klasik dipandang sebagai ayat yang paling penting berkaitan dengan hubungan antara laki-laki dan perempuan, “pria adalah *qawwamuna 'ala* perempuan. Sebelum membahas ini, bagaimanapun, Wadud ingin menunjukkan bahwa hubungan ini ditentukan berdasarkan dua hal, yaitu 'preferensi' yang telah diberikan dan apa yang mereka nafkahkan harta mereka untuk menafkahi perempuan, yaitu sebuah norma dan idealitas sosio-ekonomis.

Terjemahan yang Wadud telah dimasukkan, berasal dari *bi16* yang digunakan dalam ayat ini. Dalam sebuah kalimat, ini menunjukkan bahwa karakteristik atau isi sebelum *bi* ditentukan berdasarkan apa yang terjadi setelah *bi*. Dalam ayat ini, hal tersebut berarti bahwa laki-laki adalah *qawwamuna 'ala* perempuan hanya jika dua kondisi berikut ada. Kondisi pertama adalah preferensi dan yang lainnya adalah bahwa mereka menafkahi perempuan dari harta mereka. Jika salah satu kondisi gagal, maka laki-laki itu bukanlah *qawwam* atas perempuan.

Perhatian pertama Wadud adalah *fadhhdhala*. Ayat ini menyatakan posisi antara laki-laki dan perempuan berdasarkan yang telah dilebihkan oleh Allah SWT. Berkenaan dengan preferensi materi, hanya ada satu referensi al-Qur'an yang menentukan bahwa Allah SWT telah menentukan untuk laki-laki porsi warisan yang lebih besar daripada perempuan. Bagian untuk laki-laki adalah dua kali lipat untuk perempuan (QS. al-Nisa' : 7) dalam satu keluarga. Warisan mutlak bagi semua orang tidak akan selalu lebih dari itu bagi semua perempuan. Jumlah yang tepat kiri tergantung pada kekayaan keluarga di tempat pertama.⁴⁰

Selain itu, jika QS. al-Nisa' : 34 merujuk kepada preferensi ditunjukkan dalam warisan, maka seperti preferensi materialistis juga tidak mutlak. Laki-laki memiliki tanggung jawab memberikan nafkah dari kekayaan mereka untuk menafkahi perempuan dan mereka

³⁹Ibid, 70.

⁴⁰Ibid, 71.

selanjutnya diberikan bagian warisan ganda. Namun banyak orang menafsirkan pesan di atas sebagai indikasi tanpa syarat dari preferensi laki-laki atas perempuan. Mereka menyatakan bahwa laki-laki diciptakan oleh Allah SWT superior terhadap perempuan, terutama dalam kekuatan fisik dan akal. Namun, penafsiran ini adalah tidak berdasar dan tidak konsisten terhadap ajaran Islam lainnya. Interpretasi ini tidak beralasan karena tidak ada acuan dalam bagian untuk superioritas fisik atau intelektual laki-laki.

Fadhdhala dalam QS. al-Nisa' : 34 tidak dibaca *mereka (jamak maskulin)* lebih disukai atas *mereka (jamak feminin)*. Bunyinya *ba'dh* (beberapa orang) dari mereka lebih daripada *ba'dh* (orang lain). Penggunaan kata *ba'dh* berkaitan dengan yang secara jelas telah diamati dalam konteks manusia. Konteks hal ini adalah dengan status laki-laki sebagai *qawwamun* atas perempuan dalam hal Tuhan memberikan beberapa laki-laki lebih daripada beberapa perempuan dan dalam apa yang para pria menafkahkan harta mereka. Dengan demikian, laki-laki sebagai kelas adalah *qawwamun*, tidak lebih daripada perempuan sebagai kelas.

Untuk keperluan tersebut, Wadud menghadirkan diskusi dari beberapa ahli yang membahas makna *qawwamun*. Pickthall menerjemahkan *qawwamuna* ini sebagai yang bertanggungjawab. Al-Zamakhshari mengatakan itu berarti bahwa laki-laki yang bertanggungjawab atas urusan perempuan. Mawdudi mengatakan bahwa laki-laki adalah manajer urusan perempuan karena Allah SWT telah membuat sebagian lebih unggul daripada sebagian yang lain. Azizah al-Hibri menyatakan, obyek untuk setiap terjemahan yang menunjukkan bahwa laki-laki pelindung atau pengelola karena gagasan dasar di sini adalah salah satu pedoman dan kepedulian moral dan juga karena :

. . . hanya di bawah kondisi ekstrim (misalnya, kegilaan) apakah perempuan muslim kehilangan haknya untuk menentukan nasib sendiri Namun laki-laki telah menggunakan bagian ini untuk menerapkan otoritas mutlak atas perempuan. Mereka juga menggunakannya untuk berdebat demi alasan takdir Ilahi dan lekatnya superioritas pada status prianya.⁴¹

Pada umumnya, para sarjana yang menganggap *fadhdhala* adalah suatu preferensi tanpa syarat laki-laki lebih daripada perempuan tidak membatasi *qiwamah* ke hubungan keluarga, tetapi berlaku untuk masyarakat luas. Sayyid Qutb, yang diskusinya Wadud pertimbangkan secara panjang lebar, menganggap *qiwamah* sebagai isu yang memprihatinkan bagi keluarga dalam masyarakat. Dia membatasi QS. al-Nisa' : 34, dalam beberapa hal, kemudian, untuk hubungan antara suami dan istri. Dia memberikan *qiwamah* dimensi memutuskan pemeliharaan material. Alasan di balik pembatasan ayat ini dengan konteks suami dan istri adalah sebagian disebabkan oleh kenyataan bahwa sisa dari ayat tersebut membahas rincian lain yang menjadi perhatian hubungan perkawinan. Selain itu, ayat berikut ini memperhatikan indikasi dua konteks, suami dan istri. Namun, ayat-ayat sebelumnya mendiskusikan terma-terma hubungan antara anggota-anggota masyarakat dari laki-laki dan perempuan.

⁴¹Diterjemahkan dari naskah aslinya :.... *only under extreme conditions (for example, insanity) does the Muslim woman lose her right to self-determination.... Yet men have used this passage to exercise absolute authority over women. They also use it to argue for the male's divinely ordained and inherent superiority.* Ibid, 72.

Akhirnya Wadud menekankan bahwa *qiwamah* harus berlaku untuk dimensi spiritual, moral, intelektual dan psikologis juga. Perspektif tentang *qiwamah* akan memungkinkan orang untuk benar-benar memenuhi *khilafah* mereka di bumi, seperti yang ditentukan oleh Allah SWT atas penciptaan manusia. Sikap ini akan mengatasi berpikir kompetitif dan hirarkis yang cenderung merusak daripada memelihara.⁴²

4) *Nushuz*, Gangguan Harmoni Perkawinan

Pada bagian ini Wadud menekankan bahwa al-Qur'an lebih menyukai bahwa laki-laki dan perempuan menikah (QS. al-Nisa' : 25). Dalam perkawinan, harus ada harmoni (QS. al-Nisa' : 128), saling dibangun dengan kasih sayang dan belas kasihan (QS. al-Rum : 21). Ikatan pernikahan dianggap sebagai perlindungan baik bagi laki-laki maupun perempuan (QS. al-Baqarah : 187). Akan tetapi al-Qur'an tidak mengesampingkan kemungkinan problem yang berindikasi dapat diselesaikan. Jika semua cara yang disarankan gagal, maka terbuka kemungkinan perceraian secara adil.⁴³

Penekanan tersebut dibangun di atas argumentasi, jika al-Qur'an hanya relevan untuk jenis pernikahan tunggal, maka akan gagal untuk menyajikan model yang kompatibel terhadap perubahan kebutuhan dan persyaratan peradaban yang berkembang di seluruh dunia. Sebaliknya, teks al-Qur'an berfokus kepada norma perkawinan pada saat wahyu dan kendala berlaku pada tindakan para suami berkaitan dengan istri. Dalam konteks lebih luas, al-Qur'an mengembangkan suatu mekanisme untuk mengatasi kesulitan melalui konsultasi bersama atau berlanjut pada perceraian.⁴⁴

Dalam kasus gangguan perkawinan, al-Qur'an memberikan sekuensi saran (1) solusi verbal, apakah antara suami dan istri (QS. al-Nisa' : 34) atau antara suami dan istri dengan bantuan mediator (QS. al-Nisa' : 35, 128). Jika mediasi gagal, maka ada solusi yang lebih drastis (2) perceraian dimungkinkan. Hanya dalam kasus yang ekstrim terdapat alternatif terakhir (3) yang cerai diperkenankan.⁴⁵

Kasus gangguan tersebut sesungguhnya merupakan proses pangujian terhadap *tha'a* atau ketaatan dan *qanitat* atau perempuan yang baik yang taat. Al-Qur'an mengindikasikan bahwa *tha'a* ini adalah ketaatan kepada Allah SWT, tidak kepada suami secara mutlak. Hal ini terkait dengan penggunaan kata *tha'a* dan sisa dari ayat tersebut, adapun orang-orang (jamak feminin) dari siapa yang kamu takut ... *nusyuz* dan perlu dicatat bahwa kata *nusyuz* digunakan untuk pria (QS. al-Nisa' : 128) dan perempuan (QS. al-Nisa' : 34), meskipun telah didefinisikan secara berbeda untuk masing-masing di antara keduanya. Jika diterapkan pada istri, istilah ini biasanya didefinisikan sebagai ketidaktaatan kepada suami, dengan penggunaan kata *tha'a* yang menyertainya. Orang lain telah mengatakan ayat ini menunjukkan

⁴²Ibid, 73.

⁴³Ibid, 75.

⁴⁴Ibid, 77-78.

⁴⁵Ibid, 76.

bahwa istri harus mematuhi suami. Namun, sejak al-Qur'an menggunakan *nusyuz*, baik untuk laki-laki maupun perempuan, hal itu tidak dapat diartikan ketidaktaatan kepada suami. Sayyid Quthb menjelaskan sebagai keadaan gangguan pernikahan antara keduanya.

Akhirnya, masalah kekerasan dalam rumah tangga di kalangan umat Islam hari ini tidak berakar pada bagian ini al-Qur'an. Beberapa orang berlaku keras kepada istri-istri mereka setelah sepenuhnya mengikuti saran al-Qur'an untuk memulihkan keharmonisan perkawinan. Tujuan dari orang-orang ini adalah ketidakharmonisan, bukan harmoni. Dengan demikian, di balik fakta itu, mereka tidak dapat merujuk pada QS. al-Nisa' : 34 untuk membenarkan tindakan mereka. Akhirnya, kata *tha'a* dalam ayat ini membutuhkan pertimbangan kontekstual. Ayat itu mengatakan jika mereka mentaatimu (*tha'a*), maka kamu tidak mencari cara melawan mereka. Bagi perempuan, itu adalah kalimat kondisional, bukan perintah. Dalam kasus pernikahan masa penaklukan, norma untuk muslim dan non-muslim pada saat wahyu, istri taat kepada suami. Para suami diperintahkan untuk tidak mencari cara melawan istri yang taat. Penekanannya adalah pada perlakuan laki-laki kepada perempuan.⁴⁶

5. Konteks dan Kronologi dalam Reformasi Sosial al-Qur'an bagi Perempuan

Wadud memberikan penjelasan argumentatif bahwa hal-hal yang berkaitan dengan subyek perempuan, seperti perceraian, jelas bahwa urutan ayat-ayat yang diturunkan di dalam al-Qur'an lebih signifikan dibandingkan dengan beberapa masalah lain. Al-Qur'an merespons keadaan tertentu di Arabia pada saat wahyu itu. Dalam pertimbangan Wadud, sangat menarik untuk dicatat bahwa tidak ada referensi dalam al-Qur'an untuk hak-hak tertentu, tanggung jawab dan perlakuan terhadap perempuan sampai periode Madinah (QS. al-Nisa' : 127). Jika seorang perempuan telah disebutkan dalam periode Mekah, dia adalah eksemplar universal untuk seluruh umat manusia. Pada periode Madinah, reformasi sosial tertentu diperkenalkan yang terkait dengan praktik-praktik yang ada. Dalam hal ini, juga menarik untuk dicatat bahwa sebagian besar reformasi untuk kepentingan perempuan. Tidak ada reformasi setara menguntungkan laki-laki yang dilembagakan, pura-pura karena norma androsentrik yang ada sangat berpihak kepada kebutuhan dan keinginan laki-laki. Tanggapan al-Qur'an diarahkan terhadap kebutuhan mendesak untuk reformasi sosial bagi perempuan.

Meskipun al-Qur'an menanggapi perlunya reformasi berkaitan dengan perempuan dalam surah *Madaniyah*, respons ini memiliki implikasi bagi masyarakat selanjutnya. Namun, keterangan yang fokus dari ayat-ayat ini memberikan indikasi yang jelas tentang norma-norma dalam konteks itu. Dalam hal yang berkaitan dengan gender, Arab abad ketujuh jauh dari idealitas. Bahkan reformasi al-Qur'an tidak sepenuhnya dilaksanakan. Perubahan yang cepat tersebut bertemu dengan beberapa problem dan keengganan. Pengamatan ini telah dibuat oleh

⁴⁶Ibid, 78.

para penulis abad XX sehubungan dengan beberapa rincian dalam reformasi sosial al-Qur'an.⁴⁷

Signifikansi konteks dan kronologi ini tampak pada tujuh persoalan yang dibahas oleh Wadud, yaitu perceraian, patriarkhi, poligami, saksi, warisan, otoritas laki-laki dan perawatan anak.⁴⁸

6. Analisis Kritis

Dalam kondisi bagaimanapun, untuk level pemahaman sistematis, terdapat tiga persoalan dalam karya Wadud, yaitu buku *Qur'an and Women*, yang telah terjawab berkaitan dengan metode hermeneutik dan berbagai pembacaan terhadap al-Qur'an. *Pertama*, bagaimana seseorang dapat menarik prinsip-prinsip dari luar pandangan dunia Islam, seperti model hermeneutik, dan menerapkannya dalam studi al-Qur'an tanpa resiko pengalihan dari asumsi yang mendasari aspek metafisis dan epistemologis dari al-Qur'an. *Kedua*, bagaimana seseorang dapat menarik garis antara maksud universal prinsip-prinsip al-Qur'an dan interpretasi subyektif ketika membaca masing-masing prinsip itu seharusnya berada dalam konteks sosial. *Ketiga*, bagaimana seorang perempuan mampu merebut kembali kemanusiaan dan bergerak di luar koridor pembacaan al-Qur'an dari perspektif feminis.

Meskipun metodologi Wadud dan wacana argumennya dapat dikategorikan absah untuk suatu tindak lanjut, tetapi untuk beberapa alasan, Wadud lebih memilih untuk tidak melakukan yang sesungguhnya dapat menjadi nilai pedagogis untuk ditambahkan ke dalam karyanya. Kesenjangan antara analisis prinsip-prinsip dan penentuan aplikasi kontekstual, atau antara cita-cita dan realitas, tetap tidak terselesaikan, meskipun Wadud sudah berusaha menganalisis secara sistematis dengan dukungan argumen yang meyakinkan, khususnya dalam bab kedua ketika mempresentasikan diskusi tentang *taqwa*. Oleh karena *taqwa* adalah satu-satunya perbedaan antara seorang perempuan dan seorang perempuan atau seorang perempuan dan seorang laki-laki, maka terdapat kemungkinan bahwa jawaban atas tiga persoalan di atas terletak pada pemahaman manusia sebagai makhluk moral. Jika seseorang menerima penafsiran masa Fazlur Rahman, *taqwa*, seperti disinggung dalam catatan kaki 21 bab kedua pada buku Wadud, dan pada saat ini ia tidak melihat penafsiran masuk akal lain yang dapat menjaga integritas individu dan mempertahankan universalitas prinsip-prinsip al-Qur'an, maka orang dapat menerima kebutuhan untuk mempertahankan ketegangan tersebut antara idealitas dan aplikasi atau manusia lain kehilangan kemanusiaannya.

Hal ini, sebagaimana pernyataan Rahman, tanpa manusia berusaha untuk menyeimbangkan, atau kemampuan untuk menjaga keseimbangan dari batas-batas Allah SWT dan batas-batas standar moral individu dan sosial, maka tujuan seluruh keberadaan manusia dan kemampuan untuk memilih kehilangan maknanya.⁴⁹ *Taqwa* memberikan arti bagi

⁴⁷Ibid, 79.

⁴⁸Untuk efisiensi, lihat penjelasan detailnya pada Wadud, *Quran and Women*, 79-91.

⁴⁹Ibid, 43.

eksistensi manusia sebanyak pilihan individu, bahkan di antara yang telah ditetapkan Tuhan, memberikan kredibilitas secara jelas yang ditandai sebagai *muttaqi* atau orang yang berhati-hati dari keseimbangan moral.

Persoalan yang muncul adalah apakah tipe penjelasan ini berarti penyerahan terhadap standar moral-sosial dominan yang dihasilkan dari interpretasi pria terhadap al-Qur'an, karena tampaknya kasus dalam analisis Wadud tentang istilah *darajah*, *fadhhdhala* dan *nusyuz*.⁵⁰ Tidak cukup untuk menunjukkan perbedaan antara prinsip dan praktik untuk meyakinkan pembaca terhadap reformasi sosial al-Qur'an bagi perempuan, atau untuk menyinggung masyarakat patriarkhi di Arabia pada saat wahyu al-Qur'an berfungsi sebagai justifikasi untuk yang dominan laki-laki. Untuk mencapai keseimbangan yang diperlukan antara laki-laki dan perempuan, yang pada saat ini sedang diabaikan, terutama karena perempuan sedang ditolak kemanusiaan dirinya karena tidak mampu menjaga keseimbangan sendiri, akan membutuhkan penyeruan prinsip-prinsip penting lain dari al-Qur'an, seperti pengakuan seorang perempuan sebagai *Khalifah* juga. Meski Wadud menyinggung persoalan *Khilafah*,⁵¹ namun tidak merinci tentang bagaimana al-Qur'an mendorong tindakan gegas perempuan yang membawanya sampai ke tingkat ini dan, akibatnya, mengubah beberapa norma sosial yang berlaku.

Hal yang penting untuk diperhatikan dalam proses ini adalah bahwa tujuan Wadud bukan untuk menghilangkan ketegangan dengan menyatakan kesamaan dalam perjuangan untuk kesetaraan, namun untuk menyeimbangkan kembali ketegangan, yang mungkin dalam usaha mendukung perempuan, karena al-Qur'an telah dimaksudkan di posisi pertama dan utama. Tanggung jawab pedagogis buku ini terletak pada sinergi antara manusia dengan bimbingan untuk membaca dan bertindak dalam perspektif al-Qur'an dan untuk membuat perempuan menyadari luasnya tugas mereka dalam tugas mendidik diri mereka sendiri dan orang lain sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an.

7. Pemikiran Wadud dalam Peta Studi Islam Kontemporer

Pokok persoalan tentang kontroversi hak dan peran perempuan yang dibahas dalam buku *Qur'an and Women* karya Wadud sesungguhnya merupakan bagian dari proyek pemikiran Wadud yang memperjuangkan keadilan gender di dunia Islam. Proyek ini merupakan bagian dari *grand study* tentang relasi gender dan kitab suci kaitannya dengan studi feminisme dalam Islam.

Dalam peta studi Islam kontemporer, *grand study* tentang relasi gender dan kitab suci ditunjukkan oleh sejumlah karya. Karya-karya ini membentang dari usahanya dalam buku *Rethinking Women in Islam* sampai dengan usaha membangun *Feminist Theology*. Selain Wadud sendiri, para cendekiawan lain yang memberikan perhatian kontributif untuk hal ini

⁵⁰Ibid, 66-78.

⁵¹Ibid, 74 dan 85.

adalah Amira El-Azhary Sonbol,⁵² Abdulaziz Abdulhussein Sachedina,⁵³ Leila Ahmed,⁵⁴ Dale F. Eickelman,⁵⁵ Nadia Hijab,⁵⁶ Valerie J. Hoffman,⁵⁷ Mansoor Moaddel,⁵⁸ Tirza Visser⁵⁹ dan Riffat Hassan.⁶⁰ Tokoh terakhir yang disebutkan ini, Riffat Hassan, di samping menampilkan wajah feminisme dalam Islam dan teologi feminis, juga memberikan dukungan terhadap usaha memperjuangkan keadilan gender sebagaimana yang diperjuangkan Wadud. Bahkan Hassan menggunakan sikap pemikiran “bertempur melawan ketidakadilan terhadap perempuan dalam komunitas dan kultur muslim” sebagai ekspresi teologi feminis yang dibangunnya.

C. Penutup

Wadud adalah seorang feminis Islam, imam dan sarjana dengan interpretasi yang progresif, fokus feminis terhadap al-Qur'an. Dalam pustaka feminisme di kalangan muslim, Wadud merupakan salah seorang di antara para aktivis yang gigih melakukan reinterpretasi ayat-ayat al-Qur'an dan hadits. Sedangkan kegelisahan akademik Wadud berawal dari fenomena marjinalisasi terhadap perempuan dalam kehidupan bermasyarakat. Interpretasi tentang perempuan dalam al-Qur'an yang ditafsirkan oleh *mufasssir* laki-laki beserta pengalaman dan latar belakang sosial mereka, dinilai Wadud telah menyudutkan perempuan dalam perannya di tengah-tengah publik dan dikritik olehnya sebagai tidak ada keadilan paradigmatis. Kegelisahan akademik ini mendorong Wadud untuk membangkitkan peran perempuan dalam kesetaraan pada relasi gender, dengan prinsip keadilan sosial dan kesetaraan gender.

Atas dasar kegelisahan tersebut, Wadud meresponsnya ke dalam bentuk-bentuk karya pemikiran sampai dengan tindakan praksis. Dua karyanya yang monumental berjudul *Inside the Gender Jihad* dan *Qur'an and Women*. Buku terakhir inilah yang dikaji dalam tulisan ini, dengan fokus pada persoalan kontroversi tentang hak dan peran perempuan. Sedang tindakan praksisnya adalah keberanian Wadud menjadi khatib dan imam salat Jum'at pada 18 Maret 2005 di gereja Anglikan, *The Synod House of Cathedral of St. John the Divine*, New York, Amerika Serikat. Karya dan tindakan praksis ini bersumber pada *tawhidic paradigm* yang

⁵²Amira El-Azhary Sonbol, *Rethinking Women in Islam* (Gainesville: University of Florida Press, 2001).

⁵³Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Woman, Half the Man? The Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence* (London : I.B. Tauris, 2000).

⁵⁴Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate* (Bethany : Yale University Press, 1992).

⁵⁵Dale F. Eickelman, *The Middle East and Central Asia : An Anthropological Approach* (Upper Saddle River : Prentice Hall, 2002).

⁵⁶Nadia Hijab, *Islam, Social Change and the Reality of Arab Women's Lives* (New York : Oxford University Press, 2002).

⁵⁷Valerie J. Hoffman, *Muslim Sainthood, Women and the Legend of Sayyida Nafisa* (Albany : State University of New York Press, 2000).

⁵⁸Mansoor Moaddel, "Religion and Women : Islamic Modernism versus Islamic Fundamentalism," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37 (1), (1998).

⁵⁹Tirza Visser, *Islam, Gender and Reconciliation : Making Room for New Gender Perspectives* (New York : Rodopi, 2002).

⁶⁰Riffat Hassan, *Feminism in Islam* (Albany : State University of New York Press, 1999) dan *Feminist Theology as a Means of Combating Injustice toward Women in Muslim Communities and Culture* (New York : Paragon House, 1997).

dibangun Wadud secara reformulatif dan rekonstruktif. Dengan paradigma ini, alat utama analisis Wadud adalah hermenutika.

Dalam masalah yang dikaji di tulisan *Rights and Roles of Women: Some Controversies*, Wadud mempersoalkan konsep nilai yang melekat pada laki-laki atau perempuan dan menegaskan bahwa perbedaan fungsional tidak berdasar dalam al-Qur'an. Meskipun al-Qur'an mengakui aspek biologis dan fungsi mulia mengasuh dan menyusui anak yang dapat dilakukan oleh perempuan, tetapi al-Qur'an tidak menganggap ibu hanya sebagai peran perempuan, tidak eksklusif, tetapi lebih sebagai individu. Pada akhirnya Wadud menyarankan urgensi konteks dan kronologi dalam usaha memahami reformasi sosial al-Qur'an bagi perempuan, sebagaimana al-Qur'an tidak beroperasi dalam ruang hampa, tetapi merespons terhadap keadaan partikular di Arabia pada saat wahyu itu diturunkan. Proyek utama Wadud adalah perjuangan keadilan gender dalam spektrum konteks nilai-nilai universal al-Qur'an tentang keadilan, martabat, kesamaan hak, tanggung jawab dan ekuilibrium sosial manusia.

Pokok persoalan tentang kontroversi hak dan peran perempuan yang dibahas dalam buku *Qur'an and Women* karya Wadud, dengan proyeknya untuk memperjuangkan keadilan gender di dunia Islam, merupakan bagian dari *grand study* tentang relasi gender dan kitab suci kaitannya dengan studi feminisme dalam Islam. Dalam peta studi Islam kontemporer, *grand study* ini ditunjukkan oleh sejumlah karya yang membentang dari usahanya yang berjudul *Rethinking Women in Islam* sampai dengan usaha membangun *Feminist Theology*.*

BIBLIOGRAPHY

- Abdullah, Taufik dkk. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam I*. Jakarta : Ictiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate*. Bethany : Yale University Press, 1992.
- Eickelman, Dale F. *The Middle East and Central Asia : An Anthropological Approach*. Upper Saddle River : Prentice Hall, 2002.
- Engineer, Asghar Ali. *The Rights of Women in Islam*. London : C. Hurst & Co., 1992.
- Hassan, Riffat. *Feminism in Islam*. Albany : State University of New York Press, 1999.
- _____. *Feminist Theology as a Means of Combating Injustice toward Women in Muslim Communities and Culture*. New York : Paragon House, 1997.
- Hijab, Nadia. *Islam, Social Change and the Reality of Arab Women's Lives*. New York : Oxford University Press, 2002.
- Hoffman, Valerie J. *Muslim Sainthood, Women and the Legend of Sayyida Nafisa*. Albany : State University of New York Press, 2000.
- Moaddel, Mansoor. "Religion and Women : Islamic Modernism versus Islamic Fundamentalism," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37 (1), 1998.

- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *Woman, Half the Man? The Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence*. London : I.B. Tauris, 2000.
- Safari, Kino. *The Noble Struggle of Amina Wadud*, film dokumenter. New York : Women Make Movies, 2006.
- Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab wa al-Qur'an : Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus : Al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1990.
- Sonbol, Amira El-Azhary. *Rethinking Women in Islam*. Gainesville: University of Florida Press, 2001.
- Visser, Tirza. *Islam, Gender and Reconciliation : Making Room for New Gender Perspectives*. New York : Rodopi, 2002.
- Wadud, Aminah. *Inside the Gender Jihad : Women's Reform in Islam*. Oxford : Oneworld Publication, 2006.
- _____. *Qur'an and Woman : Rereading the Secred Text from a Women's Perspective*. Kuala Lumpur : Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bh.d., 1992.