
KRITIK WACANA TAFSIR ATAS TEOLOGI KESETARAAN GENDER RIFFAT HASSAN

Oleh: Ikrar

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado

E-Mail: ikrar.ikrar@iain-manado.ac.id

Abstract: *This article discuss about how theology construct worked by Riffat Hassan to realize gender equality and how the implication caused from gender equality and how the relation of women harmony in Islam. Based on the result, it can be concluded that (1) Theology construct of gender equality built by Riffat Hassan, only adopt from feminism theology concept that developed in Western. Even though in western, women have dark history because woman have been despised and treated discriminatory, and while women in Islam are glorified. The coming of Islam has eliminated dumb tradition that harmful for women, but elevate the dignity. If subordination of women in western has gained legitimacy from Bible, in Al – Qur'an women are precisely glorified. (2) In building gender equality theology, Riffat Hassan has made three steps; (a) normative-idealist approach, (b) deconstruct religious thought that he thinks there's gender bias, (c) reconstruct religious thought that he thinks there's no gender bias. In attempt this theology construct of gender equality, Riffat Hassan precisely proven tend to do gender bias, although he accuse travelers do gender bias. Beside that, there are some of implications that caused by him; there are rejection of authentic hadith and the implication that could change Islamic law. (3) As for in Islam, the right relation between women and men are the harmony of gender, not gender equality.*

Keywords: *Gender Equality, Riffat Hassan*

Abstrak: *Artikel ini membahas tentang bagaimana konstruksi teologi yang dilakukan oleh Riffat Hassan untuk mewujudkan kesetaraan gender dan bagaimana implikasi yang ditimbulkan dari kesetaraan gender serta bagaimana hubungan keserasian perempuan dalam Islam. Berdasarkan hasil pembahasan dapat disimpulkan bahwa (1) Konstruksi teologi kesetaraan gender yang dibangun Riffat Hassan hanyalah mengadopsi konsep teologi feminisme yang berkembang di Barat. Padahal berbeda dengan perempuan di Barat yang memiliki sejarah yang kelam lantaran perempuan dipandang hina dan diperlakukan secara diskriminatif, dalam Islam perempuan justru dimuliakan. Kedatangan Islam telah mengeliminasi adat-istiadat jahiliyah yang merugikan kaum perempuan serta mengangkat harkat dan martabat mereka. Kalau subordinasi terhadap perempuan di Barat mendapatkan legitimasi dari Bible, dalam al-Quran perempuan justru dimuliakan. (2) Dalam membangun teologi kesetaraan gender, Riffat Hassan melakukan tiga langkah, yaitu (a) pendekatan normatif-idealis dan historis-empiris, (b) melakukan dekonstruksi pemikiran keagamaan yang (menurutnya) bias gender, dan (c) melakukan rekonstruksi pemikiran keagamaan yang (menurutnya) tidak bias gender. Dalam usaha konstruksi teologi kesetaraan gender ini, Riffat Hassan justru terbukti cenderung melakukan bias gender, padahal dia menuduh para mufassir yang bias gender. Selain itu, ada beberapa implikasi yang ditimbulkan darinya, yaitu adanya penolakan terhadap hadis shahih dan terdapat implikasi syariah yang merubah hukum Islam. (3) Adapun dalam Islam, hubungan antara laki-laki dan perempuan yang benar adalah keserasian gender, bukan kesetaraan gender.*

Kata Kunci: *Kesetaraan Gender, Riffat Hassan*

Pendahuluan

Diskursus tentang problematika dan kritikan kepada mufassir yang dinilai bersikap deskriminatif terhadap perempuan. Sedangkan mengenai hadis, kritikan tidak hanya mengenai isu gender sudah banyak dikumandangkan baik dikalangan umum maupun di kalangan akademisi Indonesia. Fokus pembicaraannya ada yang bersifat umum, terutama menyangkut hak-hak dan pemberdayaan perempuan. Dan, yang

khusus dikaitkan dengan pemikiran Islam, terutama tentang penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dan pemahaman hadis-hadis Nabi yang berhubungan dengan masalah perempuan.

Beberapa kritikan terhadap perspektif gender dalam Al-Qur'an, umumnya dialamatkan kepada penafsiran tentang teks-teks tersebut oleh beberapa kalangan yang ditujukan kepada pemahaman teks, tapi juga kepada otentitas dan validitas teks itu sendiri. Pemahaman mengenai sejauh mana objektivitas dan kejernihan kritikan tersebut, dapat dilakukan dengan memahami terlebih dahulu mengenai makna gender, kemudian menelusurinya lewat penafsiran Al-Qur'an dan Sunnah. Dari pembahasan tersebut dapat dipertegas bahwa esensi dari perspektif gender adalah ide tentang kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Ide kesetaraan itu, sekalipun tidak dengan terminologi gender sudah menjadi pertimbangan para ulama dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dan dalam melakukan kritik terhadap hadis Nabi, baik sanad maupun matan. Begitu juga memahaminya. Namun demikian, semuanya dapat saja dianggap sebagai suatu wacana.

Akhir-akhir ini, wacana kesetaraan gender di Indonesia telah menjadi program sosial yang disosialisasikan melalui ranah politik dan akademik. Dalam ranah politik, sosialisasi kesetaraan gender telah dilakukan melalui lembaga pemerintahan seperti tim Pengarusutamaan Gender DEPAG (KEMENAG), Departemen Pemberdayaan Perempuan, dan juga melalui LSM-LSM. Demikian juga dengan terbitnya berbagai literatur yang berbahasa Indonesia yang membahas tentang kesetaraan gender dalam berbagai kajian kian menjamur.¹ Adapun dalam ranah akademik, telah didirikan institusi-institusi Pusat Studi Wanita (PSW) di berbagai perguruan tinggi yang pada tahun 2005 telah mencapai 132 di berbagai Universitas di Indonesia.² Buku-buku yang secara khusus membahas tentang gender semakin banyak diterbitkan terutama yang berkaitan dengan kajian Al-Qur'an dalam hal ini adalah kajian Tafsirnya.³

Pada awalnya wacana kesetaraan gender beredar di negara-negara Barat dikarenakan perempuan di sana diperlakukan diskriminatif.⁴ Lalu pada beberapa dekade terakhir (sekitar tahun 1970-an) wacana kesetaraan gender ikut

¹Henri Shalahuddin, *Menelusuri Paham kesetaraan Gender dalam Studi Islam: Tantangan terhadap Konsep Wahyu dan Ilmu dalam Islam Indonesia*, dalam Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Vol. III No. 5, hal. 58.

²Henri Shalahuddin, *Menelusuri Paham kesetaraan Gender dalam Studi Islam: Tantangan terhadap Konsep Wahyu dan Ilmu dalam Islam Indonesia*,... hal. 58.

³Buku-buku yang membahas tentang kesetaraan gender antara lain: Siti Ruhaini Dzuhayatin, Budhy Munawar-Rachman, Nasaruddin Umar dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICIHEP, dan Pustaka Pelajar, 2002, Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*, Jakarta: Paramadina, 2001, Fadilah Suralaga, *Pengantar Kajian Gender*, Jakarta: PSW UIN Syarif Hidayatullah dan McGill Project/IISEP, 2003, Musdah Mulia, *Gender dalam Perspektif Islam*, (Jakarta : Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan, 2007), Jamhari dan Ismatu Ropi, *Citra Perempuan dalam Islam: Pandangan Ormas Keagamaan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003, Amelia Fauzia dan Oman Fathurrahman, *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004, Muhammad Ridwan dan Ahmad Barizi, *Cetak Biru Peran Agama: Merajut Kerukunan, Kesetaraan Gender, dan Demokratisasi dalam Masyarakat Multikultural*, Departemen Agama, Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, Puslitbang Kehidupan Beragama, 2005, hal. 63 dan lain-lain.

⁴ Mengenai perlakuan diskriminatif pada perempuan di Barat bisa dilihat di John Mary Ellmann, *Thinking About Woman*, New York: Harcourt, 1968, Abu A'la Maududi, *Al-Hijab*, Bandung: Gema Risalah Press, 1995, dan John P McKay, Bennet D. Hill and John Buckler, *A History of Western Society*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1983. hal. 71.

melanda dunia muslim.⁵ Sejak saat itu, isu kesetaraan gender menjadi ramai diperbincangkan di berbagai negara muslim, termasuk Indonesia.⁶

Adapun rencana dalam rangka mewujudkan kesetaraan gender, salah satu landasan teoritis yang dibangun untuk mewujudkan kesetaraan gender oleh kaum feminis adalah melalui teologi, yaitu teologi pembebasan.⁷ Teologi pembebasan yang diterapkan pada perempuan yang dianggap kelas tertindas disebut teologi feminis (*feminist theology*), yang kemudian berkembang dalam berbagai agama seperti Kristen, Yahudi, dan Islam.⁸ Jadi, salah satu landasan teori yang dibangun oleh kaum feminis untuk mewujudkan kesetaraan gender adalah teologi feminisme, yang merupakan mazhab dari teologi pembebasan.

Salah satu tokoh feminis yang disebut-sebut sebagai pelopor teologi feminisme dalam Islam dan sering menjadi rujukan kaum feminisme di Indonesia adalah Riffat Hassan.⁹ Ia pernah menyatakan bahwa penyebab perempuan dipandang inferior dalam berbagai hal berakar dari teologi yang selama ini hanya ditafsirkan oleh laki-laki.¹⁰ Dari sini, ia kemudian mengkonstruksikan teologi feminisme dalam konteks Islam yang menurutnya tidak hanya perempuan yang akan dibebaskan dari struktur dan hukum yang tidak adil, tapi juga laki-laki.¹¹ Dengan demikian masalah feminisme menjadi hal penting untuk dikaji dan di diskusikan.

Sekilas Tentang Biografi Tokoh Riffat Hassan

Riffat Hassan feminis Muslimah kelahiran lahore, Pakistan.pada tahun 1943 Belum didapat informasi yang jelas tentang kapan (tanggal dan bulan) Riffat Hassan dilahirkan kecuali bahwa ia berasal dari keluarga Sayyid kelas atas ayahnya bernama Sayyid Mehr Hassan dan ia adalah salah seorang putri dari sembilan bersaudara, saudaranya terdiri atas lima laki-laki dan tiga perempuan. Ayahnya yang biasa dipanggil “Begum Shahiba” adalah *patriarkh* di daerah itu. Sangat dihormati dan sekaligus sangat tradisional pandangnya. Sementara ibunya adalah merupakan seorang anak dari penyair, dramawan dan ilmuwan terkemuka, Hakim Ahmad Shuja.¹²

⁵Dinar Dewi Kania, *Isu Gender: Sejarah dan Perkembangannya*, dalam Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Vol. III No. 5, hal. 26.

⁶Mansour Fakih. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 160. dan Siti Ruhaini Dzuhayatin, Budhy Munawar-Rachman, Nasaruddin Umar dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICIHEP, dan Pustaka Pelajar, 2002, hal. 29.

⁷Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 118.

⁸Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda?...* hal. 150.

⁹Dalam sebuah berita yang dimuat di situs BBC news pada 31 Oktober 2005, sebagaimana di kutip oleh Ghazala Anwar, ia disebut sebagai *the pioneers of Islamic feminist theology* (pelopor teologi feminisme Islam) saat menghadiri acara international congress on Islamic feminism yang diadakan di Spanyol. Selain itu, ia juga dinyatakan sebagai seorang reformis pemikiran Islam di bidang isu-isu gender Islam. Lihat Ghazala Anwar, *Wacana Teologi Muslim*, dalam buku Zakiuddin Baidhawiy, *Wacana Teologi Feminis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 14.

¹⁰Riffat Hassan, *Women's and Men's Liberation*, New York: Greenwood Press, 1991, hal. 66-67.

¹¹Riffat Hassan, *Women's and Men's Liberation*,... hal. 68.

¹²Abdul Mustaqim. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Quran*. Yogyakarta: Adab Perss. 2012. hal.

Riffat dibesarkan dalam keluarga yang sangat *tradisionalis* dan *patriarkhi* sejati, yang mempunyai pandangan bahwa bagi gadis adalah menikah di usia 16 tahun dengan pilihan orang tuanya. Sebaliknya ibunya, yang menentang pandangan *tradisionalis* yang dianut oleh ayahnya. Perbedaan pandangan orang tuanya itulah yang membuat Riffat gelisah dan menarik diri dari hiruk-pikuk keluarga, sehingga sering menyendiri dalam kamar untuk baca dan membuat puisi.¹³

Riffat berani memberontak terhadap ayahnya sebagai patriarkhi yang sangat tradisionalis. Semua perjuangan Riffat untuk memberontak pada ayahnya tak luput dari dorongan sang ibu untuk terus melawan sistem patriarkhi yang dianut ayahnya. Bagi Riffat Hassan. Ibunya adalah orang yang sangat berpengaruh dalam keberhasilan studinya, karena telah mendorong untuk menjadi pribadi sendiri. Riffat tidak pernah merasakan kasih sayang selayaknya seorang ibu terhadap anaknya, karena ibunya hanya menyukai keberhasilannya saja, tidak pada diri pribadinya.¹⁴

Dari pengalaman dia masa kecil itulah yang memicu baginya untuk mengkaji persoalan ketidakadilan gender secara akademis. Apalagi pendidikan Riffat sangat mendukung untuk meneliti hal tersebut. Sebagai akademis, ia memiliki kesempatan untuk menyaksikan kondisi umat Islam dunia tentang ketidakadilan gender. Kegelisahan pada anak-anak berlanjut kemasa dewasa dimana ketika meneruskan studinya ke Inggris. Riffat Hassan mengalami kegelisahan akademis dan teologis ketika menyaksikan para perempuan muslim kehilangan hak-hak kemanusiaan dan keislaman mereka. Persoalan ini muncul seiring dengan kuatnya budaya *patriarkhi* di kalangan umat Islam. Pengalaman seperti inilah yang dirasakan Riffat ketika memutuskan menikah dengan lelaki yang juga korban budaya *patriarkhi*. Perkawinannya dengan Dawar harus berakhir saat dikaruniai seorang putri bernama Mona. Dan putrinya inilah Riffat mempunyai keyakinan untuk terus maju. Kekecewaan Riffat terus bertambah ketika harus menikah lagi dengan Mahmoud seorang laki-laki Muslim Arab yang menganut sistem patriarkhi yang selalu memakai nama Tuhan dalam segala perbuatannya. Perkawinannya ini juga tidak bertahan lama.¹⁵

Dari perjalanan hidup Riffat yang seperti itulah. Ia terdorong untuk membantu perempuan Muslim yang berada dibawah kekuasaan patriarkhi. Riffat merasa bahagia karena keinginannya untuk mengeluarkan perempuan dari keterkungkungan laki-laki dengan berusaha menafsirkan al-Quran dengan secara sistematis dan perspektif non-patriarkhi dapat dorongan para anggota komisi status perempuan Pakistan dengan mengupas satu persatu untuk dibuktikan kepada masyarakat pakistan bahwa perempuan tidak selamanya menjadi *sekunder, subordinatif dan inferior* terhadap laki-laki.¹⁶

Riffat mempunyai keyakinan bahwa laki-laki dan perempuan yang diciptakan setara oleh Allah. Dikemudian hari tidak bisa menjadi tidak setara, begitu juga sebaliknya Al-Quran tidak memandang kedudukan perempuan lebih rendah dibanding laki-laki, keduanya mempunyai kedudukan yang sama.¹⁷

Diskriminasi dan segala ketidakadilan gender yang menimpa perempuan dalam lingkungan umat Islam menceurkannya berakar dari pemahaman yang keliru terhadap

¹³Abdul Mustaqim. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an,...*, hal. V.

¹⁴Abdul Mustaqim. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an,...*, hal. VI.

¹⁵Abdul Mustaqim. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an,...*, hal. VI

¹⁶Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997. hal 58.

¹⁷Abdul Mustaqim. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Quran,...*, hal. VI.

sumber utama ajaran agama Islam yaitu al-Quran. Mulai tahun 1974 ia mempelajari teks Al-Quran secara seksama dan melakukan interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Quran khususnya yang berhubungan dengan persoalan perempuan. Ia memberikan sumbangan besar terhadap gerakan perempuan di Pakistan.¹⁸

Awal ketertarikannya pada masalah feminisme terjadi pada tahun 1983-1984 ketika ia terlibat dalam satu proyek penelitian di Pakistan. Ketika itu masa pemerintahan Ziaul Haqq dan Islamisasi sedang dimulai. Pertanyaan yang timbul di benaknya pada waktu itu, mengapa kalau satu negara atau pemerintahan mulai melakukan Islamisasi, tindakan pertama yang dilakukan adalah memaksa perempuan kembali masuk rumah, menutup seluruh tubuh mereka, memberlakukan peraturan dan undang-undang yang mengatur tingkah laku individu, terutama perempuan? Dia kemudian mempelajari teks al-Qur'an secara serius dan mendalam dan akhirnya melihat perlunya reinterpretasi.¹⁹

Pendidikan tingginya ditempuh di Inggris di St. Mary's College University of Durham. Riffat berhasil menyelesaikan studinya di bidang sastra Inggris dan filsafat dalam waktu tiga tahun dan meraih predikat *cumlaude*. Riffat sudah mengantongi gelar Doktornya dengan desertasinya tentang filsafat Muhammad Iqbal seorang pemikir Pakistan modern yang dikaguminya dalam usianya yang relatif muda, 24 tahun. Karir intelektual Riffat mulai menampakkan kemantapannya sejak ia menetap di Amerika Serikat pada tahun 1976. Di negara ini, ia menduduki jabatan sebagai Ketua Jurusan *Religious Study Program* di University of Louisville, Kentucky. Selain itu, ia juga menjadi dosen tamu di Harvard Divinity School. Pada saat menjadi dosen tamu inilah ia berhasil menyelesaikan karyanya *Equal Before Allah* yang di dasarkan pada risetnya selama setahun (1986-1987). Ia juga menjabat sebagai penasehat guru besar Perhimpunan Mahasiswa Muslim di University Oklahoma, Stillwater.²⁰

Adapun karya-karya Riffat Hassan yang Semua karyanya berbentuk artikel. Yang banyak Riffat tulis dari hasil karya-karya itulah Riffat Hassan diakui oleh banyak kalangan, sebagai pemikir feminis yang telah memberikan kontribusi besar terhadap gerakan feminisme di Pakistan. Diantara karya-karyanya yaitu :

1. *Equal Before Allah? Woman- Men in The Islamic Tradition (1987)* edisi Indonesia di. Terj. Wardah Hafidz.
2. *The Role and Responsiblites of Women in the Legal Ritual Tradition of Islam/ Shari'ah (1980)*.
3. *Muslim Woman and Post Patriarchal Islam (1991)*.
4. *The Issue of Woman-Men Equality in Islamic Tradition (1991)*.
5. *Jihad fi Sabilillah: A Muslim Woman's faith Journey From Struggle to Sruggle*.
6. *Muslim Woman and Post-Patriarchal Islam*.
7. *Women's and Men's Liberation dll.*²¹

Terlepas dari kontroversinya yang ada, dari karya-karya ilmiah yang ditulisnya dan perjalanan kerier intelektualnya, menunjukkan bahwa Riffat Hassan merupakan

¹⁸Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*,..., hal 58.

¹⁹Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*,..., hal 58.

²⁰Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*,..., hal 58.

²¹Riffat Hassan, *The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition*, dalam *women's and Men's Liberation*, New York: Greenwood Press, 1991, hal. 66-69

sosok pemikir perempuan yang kreatif, progresif dan produktif. Tidaklah berlebihan jika kemudian Riffat Hassan juga disebut sebagai seorang reformis pemikiran Islam di bidang Isu-Isu gender.²²

Pendekatan dan Metode yang dipakai oleh Riffat Hassan

Sebagai seorang tokoh pembaharu dalam dunia islam, Riffat Hasan mempunyai beberapa pokok-pokok pemikiran. Banyak pemikiran beliau yang bertolak belakang dengan para ulama sebelumnya. Karena latar pendidikannya dan kondisi masyarakat yang patriarkhi, maka beliau berusaha memperjuangkan hak-hak yang harus di dapat oleh perempuan. Maka dari itu, beliau termasuk tokoh feminis muslim.²³

Menurut Riffat Hasan, diskriminasi dan segala macam bentuk ketidakadilan terhadap gender yang menimpa kaum perempuan dalam lingkungan umat islam berakar dari pemahaman yang keliru dan bias laki-laki terhadap sumber utama ajaran islam yaitu Al-Qur'an. Maka dari itu, beliau mulai membuat dekonstruksi pemikiran teologis tentang perempuan, terutama mengenai tema tentang penciptaan hawa sebagai perempuan pertama yang diciptakan oleh Allah.²⁴

Untuk memahami lebih jelas mengenai pemahaman beliau tentang teologi feminisme, maka hal ini dapat terlihat dari tulisan beliau dalam bukunya yang berjudul setara di hadapan Allah, Relasi laki-laki dan perempuan dalam tradisi islam pasca patriarkhi yang diterjemahkan oleh team LSPPA Yogyakarta.²⁵

Kendati pun ada perbaikan-perbaikan secara statistik seperti hak-hak pendidikan, pekerjaan dan hak-hak sosial serta politik, perempuan akan terus menerus diperlakukan dengan kasar dan di diskriminasi, jika landasan teologis yang melahirkan kecenderungan-kecenderungan yang bersifat misoginis dalam tradisi islam tersebut tidak dibongkar. Banyaknya jaminan hak-hak sosial-politik perempuan tidak akan berarti apa-apa, jika mereka dikondisikan untuk menerima mitos-mitos yang digunakan oleh para teolog atau pemimpin-pemimpin keagamaan untuk membelenggu tubuh, hati, pikiran dan jiwa mereka; mereka tidak akan pernah berkembang sepenuhnya atau menjadi manusia seutuhnya, manusia yang bebas dari rasa ketakutan dan rasa bersalah, bisa berdiri sejajar dengan laki-laki dalam pandangan Tuhan.²⁶

Menurut Riffat Hasan, saat ini Ilmuan Islam harus mengembangkan apa yang disebut oleh orang Barat sebagai teologi feminis dalam konteks Islam dengan tujuan untuk membebaskan bukan hanya perempuan Muslim tapi juga laki-laki Muslim dari struktur-struktur dan undang-undang yang tidak adil yang tidak memungkinkan terjadinya hubungan yang hidup antara laki-laki dan perempuan.²⁷

²²Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*,..., hal 59.

²³Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*. (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997). hal 58.

²⁴Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*, ,hal.58.

²⁵Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*, ...,hal.59.

²⁶Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*,...,hal.59.

²⁷Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*,...,hal.60.

Konsepsi gender yang keliru juga berakibat pada ketidakadilan gender. Terutama karena gender dipahami sebagai sifat yang alami dan kodrati. Padahal konsep gender itu sendiri, merupakan hasil konstruksi social dan kultural sepanjang sejarah manusia, bukan bersifat kondrati. Perbedaan gender dibentuk oleh banyak hal. Hal inilah yang membentuk dan coba dikritisi oleh Riffat Hassan. Terutama mengenai interpretasi terhadap ajaran keagamaan.

Riffat Hassan dalam membangun teologi feminisme menggunakan dua pendekatan yaitu: pertama, pendekatan ideal-normatif. Pendekatan ini ditempuh untuk melihat bagaimana Al-Qur'an menggariskan prinsip-prinsip ideal-normatif tentang perempuan. Contohnya bagaimana seharusnya perempuan menurut Al-Qur'an dalam tingkah laku, relasi dengan Tuhan, dirinya dan orang lain. Kedua, pendekatan empiris. Pendekatan ini bertujuan untuk melihat realitas sosio historis secara empirik yang terjadi pada perempuan. Sebagai contohnya, bagaimana seorang memandang dirinya dan orang lain dalam masyarakat islam.²⁸

Hal inilah yang membuat Riffat Hassan mempunyai keinginan untuk mencari dan mengkaji secara komprehensif terhadap teks-teks keagamaan yang mengandung feminisme. Selain itu juga, beliau menawarkan konstruksi metode penafsiran baru untuk memahami teks-teks yang mengandung unsur-unsur feminisme, yaitu metode historis-kritis-komparatif. Cara kerja metode ini menggunakan tiga prinsip, yaitu: pertama, melakukan analisis semantik dengan memeriksa ketetapan makna kata atau bahasa dari berbagai kata-kata kunci yang terdapat dalam satu ayat, lalu menetapkan artinya berdasar sejarah kata dan akar katanya untuk dibandingkan dengan realitas yang terjadi. Kedua, melakukan pengujian atas konsistensi filosofis dari penafsiran-penafsira yang telah ada. Ketiga, prinsip etis dengan didasarkan pada prinsip keadilan yang merupakan pencerminan dari Justice of God.²⁹ Ketiga prinsip metodologis tersebut dapat dipahami sebagai berikut:

Pertama, mencari makna kata yang sebenarnya yang terkandung dari akar kata tersebut, kemudian menempatkan makna yang sebenarnya tersebut sesuai dengan konteks masyarakat saat itu. Sebagai implikasi dari metode tersebut, Riffat Hassan menolak model penafsiran yang linguistik-literalistik. Karena setiap kata dan ayat terdapat dalam Al-Qur'an mempunyai makna yang berbeda tergantung konteks, lokus, dan tempusnya. Kedua, mengasumsikan bahwa kandungan Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang antara satu ayat dengan ayat lain maknanya saling menguatkan. Maka dari itu isi Al-Qur'an tidak mungkin bertentangan. Tetapi hanya pemahaman dari penafsir saja yang berbeda.

Kedua, beliau melakukan pengkajian terhadap karya-karya yang dibuat oleh para teolog baik teolog muslim, yahudi, maupun kristen. Selain itu juga, Riffat Hassan mempermasalahkan ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam tradisi islam, maka Kedua wilayah tersebut adalah *Pertama*, menyadari bahwa kitab shahihain beliau mempunyai pandangan dan membawanya ke dalam dua wilayah yang sangat signifikan menurut beliau. dampak yang sangat besar dalam penentuan hukum. *Kedua*, karena kebanyakan umat islam menganggap bahwa kitab shahihain adalah kitab yang otoritatif setelah al-Qur'an mereka berusaha mencari sumber-sumber teologis yang terdapat pada gagasan-gagasan dan sikap-sikap anti feminis yang

²⁸ Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*,...,hal.61.

²⁹Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*,...,hal.61.

terdapat dalam tradisi agama masing-masing. Karena karya-karya mereka berkeinginan menjadikan sumber setelah kitab suci.

Ketiga, prinsip etik ini dijadikan verifikasi terhadap hasil penafsiran tersebut. Artinya suatu penafsiran bisa dikatakan sah atau benar jika sejalan dengan prinsip-prinsip nilai keadilan. Sebaliknya, penafsiran itu dikatakan tidak sah atau batal dengan sendirinya jika mengakibatkan penindasan kepada salah satu pihak atau bertentangan dengan prinsip-prinsip nilai keadilan.³⁰ Terakhir untuk menganalisis hasil dari ketiga metode ini, maka beliau menggunakan metode komparasi dengan melakukan perbandingan terhadap teks-teks yang lain, baik teks tersebut terdapat dalam Al-Qur'an, injil, tahmid. Setelah beliau melakukan pencarian terhadap akar permasalahan teologi dari Al-Qur'an. Maka dari itu, Riffat Hassan mulai mencari hadis-hadis yang berisikan tentang perempuan dalam kitab tersebut.

Dari pencarian dua arah tersebut, Riffat Hassan menemukan bahwa akar dari kepercayaan laki-laki lebih superior daripada perempuan berdasarkan tiga asumsi teologis berikut ini: *pertama*, bahwa Tuhan lebih dulu menciptakan laki-laki daripada perempuan. Karena perempuan tercipta dari tulang rusuk laki-laki. Maka dari itu perempuan diciptakan oleh Tuhan setelah laki-laki. Hal ini juga yang membuat perempuan lebih derifatif dan sekunder secara ontologis. *Kedua*, bahwa perempuan adalah bukan laki-laki. Hal inilah yang menjadi penyebab utama man's fall atau terusir dari garden of eden. Maka dari itu, perempuan harus dipandang dengan rasa benci, curiga dan jijik. *Ketiga*, bahwa perempuan tidak hanya diciptakan dari tulang rusuk laki-laki tapi juga untuk laki-laki, yang membuat eksistensi seorang perempuan semata-mata bersifat sebagai alat (instrumental) dan tidak memiliki makna yang fundamental.³¹

Konstruksi Epistemologi Teologi Kesetaraan Gender Riffat Hassan

Secara eksplisit, Riffat Hassan tidak mendefinisikan dengan jelas apa yang disebut dengan teologi, namun ia menyatakan bahwa saat ini sangat penting sekali untuk mengembangkan teologi feminisme dalam konteks keislaman, sebagaimana di Barat telah dikembangkan teologi feminis dalam konteks Kristen dan Yahudi.³² Di sini Riffat Hassan terlihat memahami dan mengadopsi teologi feminisme yang ada di Barat.

Adapun teologi feminisme yang berkembang di Barat,³³ merupakan bagian dari teologi pembebasan³⁴ yang tidak terikat oleh norma-norma yang ada baik norma hukum, norma sosila, termasuk norma agama. Dengan demikian orang-orang Barat

³⁰Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*,...,hal.62.

³¹Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Quran klasik dan kontemporer*,...,hal.62.

³²Riffat Hassan, *Rights of Women: Muslim Practice Versus Normative Islam*, makalah yang disampaikan dalam workshop dengan tema "Women in Islam", disponsori oleh the international planned Parenthood Federation yang diselenggarakan di Tunis pada Juli 1995, hal. 92.

³³Kemunculan teologi feminisme berawal sejak akhir 1960-an di mana karya ilmiah tentang studi perempuan dalam agama telah bermunculan dan kemudian berkembang pada 1970-an. Lihat Maria Jose F. Rosado Nunes, *Suara-suara Perempuan dalam Amerika Latin*, dalam Zakiyuddin Baidhaw, *Wacana Teologi Feminis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 63-65. Lihat juga Letty M. Russell dan J. Shannon Clarkson, *Dictionary of Feminist Theology*, (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996), h. ix dan Susan Frank Parsons, *The Cambridge companion to feminist theology*, Cambridge University Press, 2002, hal. xiii

³⁴ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda?...*, hal. 150

bebas berbicara tanpa batasan apapun. Adapun yang mereka jadikan sumber adalah teologi pembebasan yang lahir dalam agama Kristen namun tidak sepenuhnya mengangacu kepada agama kristen.³⁵ Kalau dalam teologi pembebasan kelas yang tertindas adalah kaum miskin dan kaum tertindas lainnya, maka dalam teologi feminisme yang berkembang di Barat kelas tertindas yang dimaksud adalah perempuan.³⁶ Atau dengan kata lain, kalau dalam teologi pembebasan bermaksud membebaskan kaum miskin dan kaum tertindas lainnya dari ketidakadilan, maka dalam teologi feminisme bermaksud membebaskan perempuan dari ketertindasan dan ketidakadilan.

Teologi pembebasan (yang berarti juga teologi feminisme) berupaya mengejawantahkan kepercayaan dalam perbuatan (praxis) atau refleksi kritis terhadap praktek keagamaan.³⁷ Langkah kerjanya ialah mengkontekstualisasikan agama dengan realitas sosial³⁸ sehingga ajaran agama menjadi nomor dua, yang dipentingkan justru bagaimana ia merespons keadaan sosial, yang pada akhirnya kebenaran agama menjadi kontekstual.³⁹ Adapun dalam Islam, pokok pembahasan teologi (ushuluddin/tauhid) merupakan basis dari agama⁴⁰ yang juga tidak melepaskan unsur-unsur Islam yang bersifat praxis. Hanya saja, pembahasan terhadap unsur praxis agama tidak bisa melepaskan apa yang menjadi basisnya. Karena itu, konsepsi teologi pembebasan dan teologi feminisme tidak sesuai dengan konsepsi teologi dalam Islam.⁴¹

Namun bagi Riffat Hassan, teologi feminisme dalam konteks keislaman perlu dikembangkan, walaupun ia berasal dari Barat.⁴² Ia beralasan bahwa tidak hanya perempuan di Barat yang tertindas dan dianggap tidak setara sehingga perempuan dianggap makhluk sekunder dan berada di bawah kekuasaan laki-laki, tapi juga dalam Islam.⁴³ Apa yang dikemukakan oleh Riffat Hassan, adalah hal yang bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam ajaran Islam semua manusia pada dasarnya sama di hadapan sang Khalik baik dari segi hak dan kewajibannya. Tidak ada perbedaan sedikitpun antara satu dengan yang lainnya kecuali dalam aspek kepada ketakwaan Allah Swt.

³⁵ Teologi pembebasan lahir dalam agama Kristen pada tahun 1960-an di Amerika Latin. Lihat Michael Lowy, *Teologi Pembebasan*, pent: Roem Topatimasang Yogyakarta: Insist Press bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, cet. 3, 2003, hal. 39-41.

³⁶ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda?, ...* hal. 150.

³⁷ Stanley J. Grenz, Roger Eolson, *Twentieth-Century Theology: God And The World In A Transitional Age*, USA: inter varsity press, 1992, hal. 211.

³⁸ Marian Hillar, *Liberation Theology*, Houston: American Humanist Assosiation, 1993, hal. 35-52.

³⁹ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi*, Mizan: Bandung, 1999, hal. 150.

⁴⁰ Basis agama dalam Islam meliputi iman kepada Allah dan keesaannya, sifat-sifat, perbuatan, iman terhadap wahyu dan pengiriman Rasul, iman terhadap hari kebangkitan dan pembalasan di akhirat. Lihat Amal Fathullah, *Ilm kalam*, Ponorogo: Darussalam, 2004, hal. 3.

⁴¹ Isma'il Raji al Faruqi, *At-Tawhid: Its Implications for Thought and Life* USA: International Institute of Islamic Thought, 1992, Muhammad At Tamimi al Baghdadi, *Ushuluddin*, (Beirut: Darul Kutub, 2002), dan Muhammad bin Ibrahim al Twaijri dalam *Ushuluddin al-Islami* Riyad: Darul 'Ashimah, 1414 H. hal. 327.

⁴² Amatullah Shafiyah, *Kiprah Politik Muslimah Konsep dan Implementasinya*, hal.7-11 dan Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, hal. 134.

⁴³ Riffat Hassan, *The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition*, dalam *women's and Men's Liberation*, New York: Greenwood Press, 1991, hal. 66-69.

Hal yang terpenting untuk di cermati bahwa apa yang terjadi di Barat sangat berbeda dengan apa yang diasumsikan oleh Riffat Hassan. Dengan demikian berbeda dengan perempuan di Barat yang memiliki sejarah yang kelam lantaran perempuan dipandang hina dan diperlakukan secara diskriminatif,⁴⁴ dalam Islam perempuan justru di hormati dan dimuliakan. Kedatangan Islam telah mengeliminasi adat-istiadat jahiliyah sangat yang merugikan dan mendiskreditkan kaum perempuan dalam berbagai segi/aspek

kehidupan.⁴⁵ Serta mengangkat harkat dan martabat mereka. Kalau subordinasi terhadap perempuan di Barat mendapatkan legitimasi dari Bible,⁴⁶ dalam al-Quran perempuan justru dimuliakan.⁴⁷ Adapun dalam rangka membangun epistemologi teologi kesetaraan gender, Riffat Hassan melalui beberapa langkah, yaitu:

1. Menggunakan pendekatan normatif-idealis dan historis empiris

Langkah pertama yang dilakukan Riffat Hassan adalah menggunakan pendekatan dua level, yaitu: *Pertama*, pendekatan normatif-idealis dengan melihat deskripsi normatif Al-Quran tentang perempuan. Seperti bagaimana seharusnya perempuan itu menurut al-Quran, tingkah lakunya, relasinya dengan Tuhannya, orang lain maupun dirinya sendiri. *Kedua*, pendekatan historis-empiris, dengan melihat kondisi empiris perlakuan terhadap perempuan yang dipraktikkan dalam masyarakat. Dengan demikian, akan tampak bagaimana kondisi antara yang idealis-normatif dengan yang realistik-empiris. Menurut Riffat Hassan, data empiris membuktikan bahwa dalam kasus perempuan ternyata terdapat kesenjangan yang sangat lebar antara pesan al-Quran dengan kenyataan di lapangan. Hal ini menurutnya merupakan keadaan yang dialami hampir semua perempuan di manapun mereka berada.⁴⁸

Di sinilah kemudian Riffat Hassan tampak menggeneralisir permasalahan, seolah-olah semua perempuan muslim yang ada di dunia mengalami hal serupa. Padahal, walaupun benar apa yang diutarakan Riffat Hassan bahwasanya dalam kenyataan di lapangan perempuan tidak sesuai dengan pesan al-Quran,⁴⁹ boleh jadi itu hanya kasus lokal di tempat tertentu yang terjadi lantaran sekelompok muslim tidak melaksanakan pesan al-Quran dengan baik.

2. Melakukan Dekonstruksi Pemikiran Keagamaan yang (Menurutnya) Bias Gender

Pandangan Riffat Hassan di atas kemudian menjadikan dia berasumsi bahwasanya penyebab adanya ketertindasan perempuan di lapangan berpangkal pada adanya kekeliruan pada asumsi teologis yang berkenaan dengan perempuan.⁵⁰ Berangkat dari asumsi ini Riffat Hassan menyatakan bahwa sekalipun terdapat perbaikan-perbaikan secara statistik, seperti hak-hak pendidikan, pekerjaan dan hak-

⁴⁴John Mary Ellmann, *Thinking About Woman*, New York: Harcourt, 1968, Abu A'la Maududi, *Al-Hijab*, Bandung: Gema Risalah Press, 1995., dan John P McKay, Bennet D. Hill and John Buckler, *A History of Western Society*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1983. hal. 127.

⁴⁵W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London: Davies Press, 2007, hal. 273.

⁴⁶W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London: Davies Press, 2007, hal. 274.

⁴⁷Riffat Hassan, *Feminisme dan al-Quran: percakapan dengan Riffat Hassan*, dalam Jurnal Ulumul Quran Vol II, tahun 1990, hal. 87.

⁴⁸Riffat Hassan, *Feminisme dan al-Quran: percakapan dengan ,...*, hal. 87.

⁴⁹Riffat Hassan, *Feminisme dan al-Quran: percakapan dengan , ...*hal. 87.

⁵⁰Riffat Hassan, *The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition*, hal. 68.

hak sosial politik, perempuan akan tetap dianggap berada di bawah laki-laki jika landasan teologis yang melahirkan kecenderungan-kecenderungan yang bersifat misoginis dalam tradisi Islam tersebut tidak dibongkar.

Oleh karena itu, untuk mengembangkan teologi feminis (kesetaraan gender) dalam konteks Islam, yang pertama kali dilakukan Riffat Hassan adalah memeriksa landasan teologis yang berhubungan dengan perempuan. Ia memandang sumber-sumber Islam seperti Al-Quran, sunnah, kepustakaan hadis dan fiqh hanya ditafsirkan oleh laki-laki, sehingga hasil penafsiran mereka akan cenderung merendahkan perempuan karena ingin mempertahankan *status quo* mereka.⁵¹ Maka dari itulah, Riffat Hassan kemudian melakukan dekonstruksi⁵² terhadap penafsiran yang telah dilakukan ulama. Tidak hanya itu, ia juga mendekonstruksi metodologi para ulama dalam melakukan penafsiran terhadap Al-Quran.

Pandangan Riffat Hassan ini tampak berlebihan dan perlu dipertanyakan kebenarannya. Kalau anggapan Riffat Hassan benar bahwa adanya diskriminasi terhadap perempuan di masyarakat selama ini disebabkan sumber-sumber Islam tersebut hanya ditafsirkan oleh laki-laki, mengapa para perempuan muslim sejak zaman Nabi sampai sekarang tidak ada yang “protes” terhadap penafsiran yang dilakukan kaum laki-laki. Penting diketahui bahwa perempuan-perempuan muslim sejak zaman Nabi telah berkecimpung dalam dunia keilmuan, sehingga mereka memperoleh ilmu pengetahuan dalam berbagai bidang termasuk dalam bidang ilmu-ilmu agama maka pantas jika mereka juga disebut ulama. Namun, tidak ada dari mereka yang memiliki anggapan yang sama dengan Riffat Hassan, yaitu adanya diskriminasi terhadap perempuan di masyarakat disebabkan sumber-sumber Islam hanya ditafsirkan oleh laki-laki.⁵³ Padahal mereka dikenal sangat kritis terhadap pemahaman agama.

Dalam tradisi keilmuan Islam, kualitas keimanan dan keilmuan seseorang sangat diperhatikan dan diperhitungkan, bukan karena dia itu laki-laki atau perempuan, termasuk dalam penafsiran. Karena itu, terdapat beberapa syarat dan adab yang ditetapkan bagi siapapun yang ingin menjadi mufasir sehingga membatasi kemungkinan adanya penyimpangan dalam menafsirkan Al-Qur’an. Menurut Dr. Muhammad Nabil Ghanaim syarat-syarat tersebut ialah: 1) memiliki pengetahuan yang dalam tentang al-Quran dan Sunnah, 2) mengetahui pendapat para sahabat dan tafsir mereka terhadap al-Quran, 3) memiliki akidah yang lurus dan kokoh serta memegang teguh ajaran Al-Qur’an dan sunnah yang dibawa oleh Rasulullah Saw. Secara murni dan istiqamah dalam mengamalkannya ikhlas sepenuh hati 4) menguasai *i’rab* bahasa Arab.⁵⁴ Adapun adab-adab yang harus dimiliki oleh penafsir menurut Manna’ Khalil al-Qattan ialah; berniat baik, berakhlak baik, ta’at dan beramal, berlaku jujur dan teliti dalam penukilan, tawaddu’ dan lemah lembut,

⁵¹Amina Wadud, *Quran Menurut Perempuan*, pent. Abdullah Ali, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal. 17.

⁵²Kris Budiman, *Kosakata Semiotika* (Yogyakarta: LKIS, 1999), hal. 21, dikutip dari Muhammad Syahrur, *Prinsip-Prinsip Hermeneutika al-Quran Kontemporer*, bagian pengantar penerjemah, Yogyakarta: elSAQ Press, 2004, hal. xvii.

⁵³Abdul Malik Ghazali, *Jasa Perawi Wanita*, dalam majalah Gontor edisi 11 tahun VII April 2010, h. 22-23 dan Muhammad Imarah, *Meluruskan salah paham Barat atas Islam*, terj. Al-Gharb wa al-Islam: Aina al-khatta’ wa Aina al-Shawab, Yogyakarta: Sajadah Press, 2007, cet. 2, h. 232-236.

⁵⁴Manna’ Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur’an*, penterj. Mudzakir AS, Jakarta: PT. Pustaka Litera Antar Nusa dan Halim Jaya, 2007, hal. 462-465.

berjiwa mulia, vokal, berpenampilan baik, bersikap tenang dan mantap, mendahulukan orang yang lebih utama, serta mempersiapkan dan menempuh langkah-langkah penafsiran secara baik.⁵⁵ Oleh karena itu, walaupun mufasir tersebut laki-laki, maka tidak ada halangan untuk mengakui penafsiran mereka selama mereka berpegang pada persyaratan-persyaratan dan adab-adab di atas.

3. Melakukan Rekonstruksi Pemikiran Keagamaan yang (Menurutnya) Tidak Bias Gender

Setelah melakukan dekonstruksi terhadap pemikiran keagamaan yang (menurutnya) bias gender, Riffat Hassan kemudian menyatakan diri sebagai teolog feminis dengan jalan menafsirkan ulang sumber-sumber Islam yang menjadi landasan teologi berdasarkan pengalaman perempuan.⁵⁶ Hal itu ia lakukan dengan tujuan membantah penafsiran para ulama yang dianggap merugikan perempuan.

Gagasan untuk menafsirkan ulang landasan teologi berkenaan dengan perempuan yang dilakukan Riffat Hassan ini sebenarnya hanyalah mengikuti para feminis di Barat, terutama yang beragama Kristen. Dalam teologi feminisme yang ada di Kristen, untuk menafsirkan kitab suci mereka bisa menggunakan pengalaman-pengalaman kongkret perempuan.⁵⁷ Para perempuan di sana tidak puas karena landasan teologi mereka hanya ditafsirkan oleh laki-laki bagi kaum perempuan tidak diberikan kesempatan yang sama dengan laki-laki dalam memahami dan menginterpretasikan kitab suci mereka. Maka tidak mengherankan jika mereka menyampaika ungkapan hati nuraninya, misalnya di antara mereka ada yang berkata, “Kita (para perempuan) perlu mengalahkan rasa takut untuk mengembangkan teologi kita sendiri; kita perlu menafsirkan dan mensistematisasikan pengalaman-pengalaman kita sendiri di dalam masyarakat Kristen di mana kita hidup”.⁵⁸ Begitu juga dengan pernyataan Riffat Hassan bahwa penafsiran Al-Quran yang selama ini hanya dilakukan oleh laki-laki akan cenderung merendahkan wanita karena ingin mempertahankan *status quo* mereka, mirip dengan pernyataan salah seorang feminis Barat, Sarah Grimke. Sarah menyatakan bahwa penafsiran kitab Bible secara sengaja dibiarkan terhadap kaum perempuan guna mempertahankan posisi subordinatif (sekunder) mereka (laki-laki).⁵⁹

Oleh karena itu, ide Riffat Hassan ini sedikit banyak dipengaruhi oleh para feminis di Barat. Padahal sebagaimana dijelaskan di atas, persoalan yang ada dalam dunia Islam tidak bisa disamakan dengan persoalan yang ada di Barat, yang tidak dilihat dan tidak perna di kaitkan dengan perspektif Al-Qur’an begitu juga dengan solusinya. Bahkan semata-mata hanya berpatokan pada akal dan adat istiadat mereka serta berdasarkan dengan hukum yang mereka rumuskan di negaranya masing-masing⁶⁰

⁵⁵ Manna’ Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur’an*,... hal. 465-466.

⁵⁶ Riffat Hassan, *Feminisme dan al-Quran*:...hal. 87.

⁵⁷ Maria Jose F. Rosado Nunes, *Suara-suara Perempuan dalam Teologi Amerika Latin*, dalam Zakiyuddin Baidhawiy (ed.), *Wacana Teologi Feminis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 63.

⁵⁸ Phyllis Trible, et.al, *Feminist Approach to the Bible*, Washington, DC: Biblical Archaeology Society, 1995, hal. 7 dan 47.

⁵⁹ Riffat Hassan, *Feminisme dan al-Quran*: ...hal. 87.

⁶⁰ Riffat Hassan. Lihat Abdul Mustaqim dalam *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008, hal. 87.

Ketika Riffat Hassan berupaya melakukan penafsiran ulang terhadap ayat-ayat yang hanya ditafsirkan oleh laki-laki sehingga (menurutnya) terjadi bias gender, maka ia kemudian melakukan rekonstruksi dengan menawarkan metodologi penafsiran yang menggunakan pendekatan hermeneutika. Dalam hal ini ia mengikuti metode penafsiran Al-Quran yang dikemukakan oleh Fazlurrahman,⁶¹ yaitu menggunakan metode historis kritis yang membedakan aspek ideal moral dan legal formal.⁶² Namun, dari pembedaan dua aspek tersebut, yang dipilih adalah aspek ideal moral yang berisi spirit dan ide-ide Al-Qur'an yang dianggap universal, daripada aspek legal formal yang dianggap parsial. Alasan dipilihnya aspek ideal moral ini, karena aspek inilah yang diharapkan oleh mereka dapat menafsirkan Al-Qur'an secara utuh dan holistik.⁶³

Teori Fazlurrahman ini dikenal dengan teori gerakan ganda (*double movement*)⁶⁴ yang diambil dari Emilio Betti, seorang penganut hermeneutika mazhab objektivis yang ingin menekankan pada nilai-nilai objektif teks -sebagai pemilik kedaulatan sepenuhnya- dan sebisa mungkin menghindari intervensi subjektif. Dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, penafsiran akan dilakukan oleh Al-Qur'an itu sendiri.⁶⁵

Namun kenyataannya aplikasi hermeneutika aliran objektif ini sebenarnya menyisakan ruang yang subjektif. Penafsiran akan selalu terbuka dan selalu memerlukan revisi, menolak hal yang permanen dalam tafsir Al-Qur'an, mempertahankan makna normatif dan historis dan kebenaran hanya sebatas kondisional tergantung budaya dan lingkungan historis, serta yang paling mendasar adalah terbukanya ruang bagi munculnya tafsir dugaan dan tafsir keraguan.⁶⁶

Riffat Hassan juga mengembangkan tiga prinsip metodologis sebagai operasionalisasi metode yang ditawarkannya, terutama ketika ia mencoba melakukan penafsiran tandingan. Ketiga prinsip metodologis tersebut adalah: (1) *linguistic accuracy*, yaitu memeriksa ketepatan makna kata dari berbagai konsep yang ada dalam al-Quran dengan menggunakan analisis semantik, (2) *criterion of philosophical consistency*, melakukan pengujian atas konsistensi filosofis dari penafsiran-penafsiran yang telah ada, dan (3) *ethical criterion*, menggunakan prinsip etis, yang didasarkan pada prinsip keadilan yang merupakan perceminan dari *justice of God* atau keadilan Tuhan⁶⁷

Dari rekonstruksi metodologi penafsiran Riffat Hassan ini, ada beberapa kritik yang dapat diajukan, antara lain:

Pertama, dalam memperoleh makna ketepatan teks, Riffat menggunakan analisis semantik berdasarkan konteks historis-sosiologis ketika kata atau konsep tersebut dipakai. Metode ini tetap menyajikan pertanyaan bagi kita bagaimana

⁶¹Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Quran Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007, hal. 56.

⁶²Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008, hal. 43.

⁶³Amin Abdullah, *Neo Ushul Fiqih Menuju Ijtihad Kontekstual*, Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press dan Forum Studi Hukum Islam, 2004, hal. 142-143

⁶⁴ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Quran Fazlur Rahman*, ... hal. 70.

⁶⁵Adnin Armas, *Filsafat Hermeneutika dan Dampaknya Terhadap Studi Al-Qur'an*, dalam *Kumpulan Makalah Peneliti INSISTS*, t.t, hal. 28.

⁶⁶Riffat Hassan, "Women's Interpretation of Islam", dalam Hans Thijsen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society*, Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994, hal. 116.

⁶⁷Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsiri al-Quran al-'Adzim*, Semarang: Maktabah Usaha Keluarga t. th., h. 16

seseorang dapat memperoleh gambaran utuh mengenai sosial waktu itu, sebab terdapat jarak yang sangat jauh antara sosial pada waktu teks-teks tersebut dilahirkan dengan situasi sosial dewasa ini, ketika teks-teks itu dijadikan rujukan. Implikasi teoritisnya, sangat mungkin akan terjadi bias-bias kesejarahan dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut. Pertanyaannya, dari mana kita mengetahui gambaran situasi sosial saat itu? Mungkin seseorang akan menggunakan riwayat-riwayat *asbabun nuzul*, akan tetapi, keberadaannya sedikit dan tidak semua ayat mempunyai *asbabun nuzul*.

Kedua, Riffat Hassan justru memiliki kecenderungan bias gender ketika melakukan penafsiran, padahal dia telah menuduh para mufassir yang melakukan bias gender. Hal itu terlihat ketika Riffat Hassan menafsirkan kata “Adam”. Menurutnya, kata tersebut berasal dari *adamah* bahasa Ibrani yang berarti tanah, ditafsirkan sebagai suatu konsep atau salah satu spesies, bukan nama diri. Kemudian Riffat sampai pada kesimpulan bahwa *Adam* tidak harus laki-laki, tapi bisa jadi perempuan. Sebab menurutnya, jika Adam itu laki-laki mestinya kata yang tepat untuk menyertai Adam adalah kata *zaujatun*, bukan *zauj*, tapi mengapa al-Quran menggunakan kata *zauj*? Penafsiran Riffat semacam itu di samping secara linguistik (gramatika bahasa Arab) tidak tepat, karena kata *Adam* dilihat dari sisi redaksinya (lafadz) jelas *mudzakkar*, lalu mengapa seolah-olah Riffat mengandaikan bahwa Adam bisa jadi perempuan.⁶⁸ Demikian pula kata *zauj*, meskipun lafadznya *mudzakkar*, karena tidak ada *ta’ ta’nits*-nya, namun ia tetap bersifat netral, sehingga bisa dipakai untuk laki-laki dan juga bisa perempuan.

Jika ditelisik dari analisis linguistik, Adam memang berjenis laki-laki, sebab kata ganti (*dhamir*) yang merujuk pada kata ganti “Adam” semuanya menggunakan *dhamir mukhattab mudzakkar*, yaitu *anta* (kamu laki-laki), di antara yang paling tegas adalah ayat yang berbunyi “*uskun anta wa zaujaka al-Jannah*” dalam Q.S. al-Baqarah (2): 35 dan Q.S. al-A’raf (7): 19. Dalam kedua ayat tersebut, kata *uskun* sudah cukup mengisyaratkan Adam sebagai *mudzakkar* (laki-laki), tetapi diperkuat dengan kata *anta*⁶⁹ yang menunjukkan orang pertama tunggal laki-laki, karena di-*athaf*-kan kepada kata *zaujaka*. Dengan demikian kata *zaujaka* dapat dipastikan sebagai perempuan.⁷⁰

Selanjutnya tentang pengertian *Adam* yang oleh Riffat Hassan ditafsirkan bukan nama diri, melainkan sebagai istilah generik bagi manusia, nampaknya justru jumbuh ulama yang lebih kuat, karena mereka juga mendasarkan pengertiannya pada ayat lain yang memperjelas pengertian *Adam*. Hal ini dapat dilihat misalnya dalam Q.S. al-A’raf (7): 7 kata *Adam* dikaitkan dengan kalimat seru, *yaa bani Adama* yang berarti anak turun *Adam* (manusia). *Munasabah* ayat berikutnya adalah kata *abawaikum* yang berarti kedua orang tuamu yang diturunkan dari surge (Adam dan Hawa). Berarti *Adam* ini manusia sebagai nama diri. Pada Q.S. Ali Imron (3): 59 menunjukkan perbandingan penciptaan nabi *Isa* yang tanpa ayah dengan *Adam* yang tanpa ayah dan tanpa ibu. Jika kata *Adam* diartikan spesies manusia, bukan nama diri, maka membandingkan penciptaan Nabi *Isa* dengan manusia secara umum jelas tidak *comparable* dan tidak logis. Di sinilah terjadi inkosistensi Riffat Hassan dalam menggunakan analisis semantik.

⁶⁸Riffat Hassan, “Women’s Interpretation of Islam”, dalam Hans Thijsen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society*, ... hal. 116.

⁶⁹Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsiri al-Quran al-‘Adzim*, Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t. th. hal. 16.

⁷⁰ Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsiri al-Quran al-‘Adzim*, ..., hal. 17.

Ketiga, menurut Riffat Hassan, penafsiran akan dinilai benar secara metodologis, jika selaras dengan prinsip-prinsip keadilan. Masalah yang muncul kemudian, apa ukuran keadilan itu? Siapa yang menentukan ukuran keadilan tersebut? Hal ini malah akan menjadikan penafsiran liar. Manusia justru akan menjadi “penguasa” Al-Quran, karena akan berpotensi hanya sekedar mengikuti hawa nafsu, atau untuk memperjuangkan kepentingan dunia tertentu, yang hal itu dikategorikan oleh para ahli tafsir sebagai tafsir yang dilarang/dicela.⁷¹ Adil dalam pandangan Riffat Hassan dan para feminis yang lain adalah harus setara 50:50 atau sama rata sama rasa. Padahal, adil dalam Islam adalah meletakkan sesuatu pada tempatnya.⁷² Apa yang diberikan Allah pada laki-laki, tidak harus selalu sama dengan yang diberikan pada perempuan. Perbedaan ini sama sekali tidak ada hubungannya dengan bias gender.

Adapun metodologi yang telah dibangun oleh ulama, akan mempersempit kemungkinan terjadinya penyimpangan dalam penafsiran. Hal itu dikarenakan, ketika mau menafsirkan al-Quran, seorang mufassir harus mengikuti prosedur khusus yang disebut dengan hirarki penafsiran. Prosedur tersebut ialah: 1) menafsirkan al-Quran dengan Al-Qur’an, karena ketika ada ungkapan yang masih umum dalam satu ayat akan ditafsirkan pada ayat lainnya, 2) menafsirkan dengan hadis, karena fungsinya sebagai penjelas bagi Al-Qur’an, 3) kalau tidak terdapat dalam keduanya, maka mencarinya pada pendapat-pendapat para sahabat, karena mereka menyaksikan Al-Qur’an dan situasi ketika turunnya, 4) kalau belum terdapat maka mencarinya dari penjelasan tabi’in, karena secara umum mereka menerima penafsiran dari para sahabat, 5) jika tidak terdapat juga maka mencarinya dengan pendekatan kebahasaan, karena Al-Qur’an diturunkan dalam bahasa Arab, dan 6) mencari kandungan makna kalam, dan penjelasan sekilas inti syari’at.⁷³ Tujuannya adalah untuk menjaga keindahan dan keagungan wahyu,⁷⁴ serta untuk membatasi kemungkinan adanya penyimpangan dalam menafsirkan Al-Qur’an, dan tidak liar seperti hermeneutika yang membuka penafsiran seluas mungkin bagi siapa saja untuk menginterpretasikan teks.⁷⁵

Implikasi Teologi Kesetaraan Gender Riffat Hassan

1. Penolakan terhadap Hadis Shahih

Dalam membangun epistemologi teologi kesetaraan gender, Riffat Hassan menjadikan Al-Quran sebagai pijakan utama, namun dalam beberapa kasus menolak hadis, jika hadis tersebut menurutnya tidak sejalan dengan semangat Al-Quran. Ia memposisikan hadis sebagai sumber yang relatif dan dapat diperdebatkan (*debatable*). Dengan kata lain, hadis tidak begitu saja digunakan tanpa nyaris kritik. Sebab menurutnya, hadis tidak ada jaminan mengenai orisinalitasnya, termasuk hadis-hadis yang tercantum dalam kitab hadis Imam Bukhari Muslim di mana semua ulama sepakat atas keshahihan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh keduanya.⁷⁶ Padahal,

⁷¹Sa’id Hawwa, *Mensucikan Jiwa-Intisari Ihya’ Ulumddin*, Jakarta: Robbani Press, 2001, hal. 429.

⁷²Muhammad Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Kairo: Daar al-kutub al-Hadisah, 1976, hal. 264-265.

⁷³Khalid Abdurrahman, *Ushul At-Tafsir wa Qawaiduh*, Beirut : Daar An-Nafais, 1986. Cet.2. hal.79-80.

⁷⁴Khalid Abdurrahman, *Ushul At-Tafsir wa Qawaiduh*,..., hal. 462.

⁷⁵Adnin Armas, *Tafsir Al-Qur’an atau Hermeneutika Al-Qur’an*, dalam Jurnal Islamia, Thn. I. No. I, hal. 44.

⁷⁶Hassan, *The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition*, hal.65-66.

sebagaimana dikatakan Imam al-Ghazali, jika menafsirkan al-Quran dengan pendekatan linguistik semata-mata, tanpa menghiraukan keterangan hadis dan riwayat yang shahih, maka hal ini dilarang dan dkecam.

Sebagai contoh Riffat Hassan menolak hadis tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk Adam meskipun riwayat tersebut telah dianggap shahih. Ia mengklaim bahwa hadis tersebut tidak sejalan dengan spirit Al-Quran dan karenanya harus ditolak. Ia juga menyatakan bahwa hadis tersebut *dha'if* karena terdapat rawi (periwayat hadis) yang lemah.⁷⁷

Sebenarnya, Riffat Hassan melakukan kecerobohan dalam mengkritik hadis tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk Adam⁷⁸ tersebut. Riffat Hassan menyatakan hadis-hadis tersebut *dha'if* karena ada empat orang perawinya (Maisarah al-Asyja'i, Haramalah ibn Yahya, Zaidah dan Abu Zinad) yang tidak bisa dipercaya. Riffat mendasarkan penilaiannya itu kepada adz-Dzahabi dalam kitabnya *Mizan al-I'tidal fi Naqd ar-Rijal*, di samping tentu saja ia tidak menyetujui matan hadis-hadis tersebut.⁷⁹

Dalam metodologi *Takhrij al-Hadis*, jika ada nama perawi yang sama, mestinya seorang peneliti harus meneliti secara cermat, perawi yang mana yang dimaksudkan. Hal ini dapat dilakukan dengan cara melihat nama murid yang pernah meriwayatkan darinya. Oleh karena itu, secara metodologis penelitian itu dianggap tidak tepat jika hanya melihat nama yang sama, lalu diputuskan begitu saja, bahwa dialah yang dimaksud.⁸⁰ Lagipula dalam kritik sanadnya, Riffat Hassan tidak menjelaskan mengapa rawi-rawi itu dianggap tidak *tsiqah*. Padahal dalam metodologi *Jarh wa al-Ta'dil*, suatu penilaian mengenai ketidak-*tsiqah*-an rawi mesti harus dijelaskan, mengapa rawi tersebut dianggap tidak *tsiqah*,⁸¹ karena jika tidak, orang akan dianggap gegabah dalam penilaian tersebut.

Setelah diverifikasi ke kitab *Mizan al-I'tidal fi Naqd ar-Rijal*, perawi-perawi yang dianggap lemah (*dhaif*) oleh Riffat Hassan sebenarnya sama sekali tidak pernah dinilai lemah oleh al-Dzahabi. Zaidah yang di-*dha'if*-kan oleh Adz-Dzahabi adalah: (1) Zaidah ibn Salim yang meriwayatkan dari Imran ibn Umair; (2) Zaidah ibn Abi ar-Riqad yang meriwayatkan dari Ziyad an-Numairi; dan (3) Zaidah lain yang meriwayatkan dari Sa'ad. Zaidah yang terakhir ini di-*dha'if*-kan oleh Bukhari sendiri. Kalau Bukhari sudah men-*dha'if*-kan, mustahil dia akan tetap memakainya. Dengan

⁷⁷Imam al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, (Kairo: Daar al-Ma'arif, 1967, hal. 378-383).

⁷⁸Hadis tersebut adalah:

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ وَمُوسَى بْنُ جِزَامٍ قَالَا حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ مَيْسَرَةَ الْأَشْجَعِيِّ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ لَخُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلْعِ أَعْلَاهُ فَإِنْ ذَهَبَتْ نُقِيمُهُ كَسْرَتُهُ وَإِنْ تَزَيَّجْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ

Artinya: Bercerita kepada kami Abu Kuraib dan Musa bin Hizam, berkata mereka: bercerita kepada kami Husain bin 'Ali dan Zaidah dari Maysaroh al-Asyja'i dari Abu Hazim dari Abu Hurairah berkata: berkata Rasulullah SAW: "Berwasiatlah kepada perempuan dengan cara yang baik, karena mereka diciptakan dari tulang rusuk, dan sesungguhnya bagian tulang rusuk yang paling bengkok ialah bagian atasnya. Jika engkau hendak meluruskannya, dia akan patah; dan jika engkau membiarkannya, dia akan tetap bengkok. Maka berwasiatlah kepada perempuan dengan cara yang baik" (HR. Bukhari no. 3084)

⁷⁹Riffat Hassan, *Women's Right and Islam from the ICPD to Beijing, ...*, hal. 11.

⁸⁰Mahmud Thahhan, *Ushul al-Takhrij wa Dirasatul Asanid*, Beirut: Dar al-Quran al-Karim, 1979, hal. 208-232.

⁸¹Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Usman al-Zahabi, *Mizan al-I'tidal fi Naqd ar-Rijal*, jilid II, Beirut: Dar al-Fikri, t.t., hal. 161.

demikian, Zaidah yang *dha'if* itu bukan Zaidah yang meriwayatkan dari Maisarah seperti pada Bukhari dan Muslim.⁸² Zaidah-nya Bukhari Muslim ini adalah Zaidah ibn Qudamah ats-Tsaqafi, Abu ash-Shalat al-Kufi, meriwayatkan dari dia Ibn al-Mubarak, Abu Usamah dan Husain ibn Ali.⁸³ Maisarah yang di-*dha'if*-kan oleh adz-Dzahabi adalah Maisarah ibn 'Abd rabbih al-Farisi itsumma al-Bashri at-Turasi al-Akkal, seorang pemalsu hadis.

Sedangkan Maisarah-nya Bukhari Muslim adalah Maisarah ibn Imarah al-Asyja'i al-Kufi,⁸⁴ bukan yang di-*dhaif*-kan oleh adz-Dzahabi. Sedangkan Abu Zinad perawi Bukhari Muslim adalah Abdullah ibn Zakwan yang oleh adz-Dzahabi sendiri dinilai *tsiqah Syahrir*.⁸⁵ Dalam *al-Jarh wat-ta'dil* ungkapan *tsiqah Syahrir* termasuk derajat kepercayaan yang tinggi. Begitu juga dengan Haramallah ibn Yahya. Adz-Zahabi sendiri menilainya sebagai salah seorang Imam yang dipercaya (*ahadu al-aimmah ats-tsiqat*).⁸⁶

Hal ini menunjukkan bahwa Riffat Hassan telah melakukan kecerobohan dalam menilai hadis, sehingga hadis (walaupun setingkat hadis yang diriwayatkan Bukhari Muslim) yang menurutnya tidak sesuai dengan prinsip kesetaraan gender harus ditolak.

2. Implikasi Syariah

- Konsep kepemimpinan (*qawwam*)

Riffat mengkritik penafsiran ayat-ayat tentang perempuan, di antaranya tentang konsep *qawwam* yang termaktub dalam surat An-Nisa' ayat 34. Ia tidak terima karena ia menganggap bahwa hasil penafsiran ulama mengandung bias gender. Bentuk kritiknya adalah mengapa kata *qawwamun* diartikan sebagai pemimpin atau penguasa; bukan penopang, pelindung atau pencari nafkah?

Riffat Hassan menyatakan bahwa jika kata *qawwamun* ditafsirkan sebagai penopang, berarti laki-laki adalah pelindung atau penopang bagi kaum perempuan. Menurutnya, kata *qawwamun* lebih tepat diartikan sebagai pencari nafkah atau mereka yang menyediakan sarana pendukung kehidupan.⁸⁷ Dari penafsiran ini, Riffat Hassan beranggapan bahwa *qawwamah* tidak dapat diperoleh secara otomatis dan bersifat mutlak, melainkan bersyarat. Syarat untuk menjadi *qawwam* tersebut adalah dengan menjadi penopang, pelindung, atau pencari nafkah.

Oleh karena itu, bagi Riffat Hassan ayat 34 surat An-Nisa' tersebut mestinya tidak sepenuhnya dijadikan legitimasi dan justifikasi bahwa perempuan subordinat di bawah lelaki. Tapi lebih merupakan statement normatif yang menyangkut konsep Islam tentang pembagian kerja dalam sebuah struktur keluarga dan masyarakat. Artinya, secara ideal mestinya laki-laki harus menjadi pencari nafkah, bertanggung jawab mengenai nafkah keluarga, mengingat beban berat yang harus dipikul perempuan, sebab mereka mesti melahirkan anak, menyusui, merawat dan

⁸²Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Usman al-Zahabi, *Mizan al-I'tidal fi Naqd ar-Rijal*,..., hal. 64-65.

⁸³Ibn hajar al-Asqalani, *Tahdzib at-Tahdzib*, Jilid III Beirut: Dar al-Fikr, 1984, hal. 264.

⁸⁴Ibn hajar al-Asqal.,ani, *Tahdzib at-Tahdzib*, jilid IV, ..., hal. 230.

⁸⁵Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Usman al-Zahabi, *Mizan al-I'tidal fi Naqd ar-Rijal*,..., hal. 418.

⁸⁶Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Usman al-Zahabi, *Mizan al-I'tidal fi Naqd ar-Rijal*, hal. 472.

⁸⁷Riffat Hassan, *Women's Right in Islam*,.. hal. 130.

membesarkannya.⁸⁸ Oleh karenanya, perempuan tidak harus dibebani mencari nafkah dalam waktu yang bersamaan.

Kata *qawwamun* itu sendiri menurut Riffat merupakan pernyataan Al-Qur'an yang menunjukkan pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan. Pembagian tersebut bertujuan untuk menciptakan dan mempertahankan keseimbangan dalam kehidupan masyarakat. Dalam pembagian tersebut, kaum laki-laki bertugas mencari nafkah karena mereka tidak berkewajiban melahirkan anak. Pendek kata, laki-laki berfungsi produktif sedangkan perempuan reproduktif. Kedua fungsi ini memang terpisah namun saling melengkapi untuk menciptakan harmoni. Sehingga, menurut Riffat Hassan, di antara keduanya juga tidak ada yang lebih tinggi atau rendah.⁸⁹

Hal ini menunjukkan bahwa Riffat Hassan tidak menginginkan adanya konsep kepemimpinan dalam keluarga. Karena kalau konsep kepemimpinan ada, maka laki-lakilah yang menjadi pemimpin dan perempuan adalah pihak yang dipimpin. Ia tidak menginginkan hal ini karena hal ini menunjukkan perempuan berada di bawah dan menunjukkan tidak ada kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan.⁹⁰

Pandangan Riffat Hassan ini bertentangan dengan para mufassir yang telah diakui kredibilitasnya. Sebutlah misalnya Az-Zamahsyari dalam *Al-Kasysyaf 'an haqaa'iq at-Tanzil wa 'Uyun al-'Aqawil*,⁹¹ Ibnu Katsir dalam *Tafsir Al-Qur'an al-Adzim*,⁹² dan Al-Alusi dalam *Ruhul Ma'ani fi Tafsir Al-Qur'an al-Adzim was-Sab'il matsani*⁹³ yang menafsirkan bahwa kata *qowwam* dalam An-Nisa' ayat 34 tersebut bermakna pemimpin, sebagaimana wali/khalifah sebagai pemimpin bagi rakyatnya. Jadi bisa disimpulkan bahwa suami (laki-laki) adalah pemimpin bagi istrinya.

Kepemimpinan suami ini lebih jelas lagi kalau dicermati bagian akhir ayat yang dibahas, yang menggunakan kata taat: *Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan nya*. Penggunaan kata "taat" menunjukkan hubungan suami dengan istri bersifat struktural. Kalau tidak struktural, kata yang digunakan tentu bukan menaati, melainkan menyetujui, menerima pendapatmu, dan yang sejenisnya.⁹⁴

- Konsep Jilbab

Dalam pandangan Riffat, masalah jilbab (*purdah*) sebenarnya merupakan masalah yang cukup kompleks. Menurutnya, munculnya konsep jilbab bermula dari adanya suatu sistem pembagian dua wilayah dalam masyarakat Islam, wilayah privat yaitu rumah dan wilayah umum yaitu tempat kerja. Perempuan berada di wilayah privat, sedangkan laki-laki di wilayah umum. Menurut asumsi umum masyarakat Islam, selama masing-masing pihak tetap berada di tempatnya, semuanya akan beres dan aman. Ini berarti sistem pemisahan atau pemencilan segresi (*segregation system*).

⁸⁸Riffat Hassan, *Women's Right and Islam from The ICPD to Beijing, ...*, hal. 79.

⁸⁹Riffat Hassan, *Women's Right and Islam from The ICPD to Beijing, ...*, hal. 80.

⁹⁰Riffat Hassan, *Women's Right and Islam from The ICPD to Beijing, ...*, hal. 81.

⁹¹Az-Zamahsyari, *Al-Kasysyaf 'an haqaa'iq at-Tanzil wa 'Uyun al-'Aqawil*, Beirut: Daar Al-Fikr, 1988, Jilid I, hal. 523.

⁹²Abu al-Fida' Isma'il bin Umar bin Katsir al-Qursy ad Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*, t.t.p: Daarun thoyyibah 1999 M/ 1420 H, Jilid II, hal. 292. Syihabuddin Mahmud ibn Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Ruhul Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Adzim was-Sab'il matsani*, Beirut: Daar al-Fikr, t.t, hal. 41.

⁹³Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan*, Yogyakarta: LKiS, 2003, hal. 276.

⁹⁴Syihabuddin Mahmud ibn Abdillah al-Husaini al-Alusi, *Ruhul Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Adzim was-Sab'il matsani*, Beirut: Daar al-Fikr, t.t, hal. 41.

⁹⁵Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan*, Yogyakarta: LKiS, 2003, hal. 276.

Menurut pandangan umum masyarakat Islam, kedua jenis kelamin itu harus dipisahkan dan pengaturan semacam ini dianggap paling tepat dan paling baik.⁹⁵

Setelah Riffat Hassan menjelaskan asumsi umum masyarakat Islam, dia lalu mencoba bagaimana pandangan Al-Quran tentang hal itu. Menurutnya, ideal moral yang dikehendaki Al-Quran sebenarnya adalah prinsip kesahajaan. Al-Quran sangat menekankan bahwa perempuan harus bersahaja, bukan saja dalam berpakaian tetapi juga dalam berbicara, berjalan, bertingkah laku, dan lain sebagainya. Prinsip semacam ini menurutnya juga dianjurkan kepada laki-laki, meskipun selanjutnya hal itu lebih banyak ditujukan kepada perempuan.⁹⁶ Jika dalam praktiknya prinsip kesahajaan itu hanya ditekankan pada perempuan, hal itu tidak diinginkan oleh Riffat Hassan karena akan menjadi bias gender. Sebab pandangan tersebut terkesan masih diskriminatif. Seakan-akan perempuan yang dipojokkan dalam masalah ini dan tubuh mereka seakan-akan dipandang sebagai sumber fitnah bagi kaum laki-laki.⁹⁷

Menurutnya, dalam masyarakat patriarki perempuan selalu menjadi objek seks. Maka Al-Quran kemudian memerintahkan kepada perempuan agar tidak berpakaian dan bertingkah laku seperti objek seks, supaya orang tidak menuduhnya bahwa ia ingin diperlakukan sebagai objek seks. Dalam konteks seperti itulah, menurutnya, maka Nabi Saw. disuruh memerintahkan istri-istrinya dan kaum perempuan yang beriman, ketika akan meninggalkan rumah agar memakai jilbab, supaya dianggap perempuan shaleh dan tidak diganggu serta dianggap sebagai perempuan tidak taat. Hassan melakukan kontekstualisasi konsep jilbab yang tertera dalam Al-Qur'an surat al-Ahzab ayat 59.⁹⁸

Dalam hal ini, Riffat, mengambil sisi ideal moralnya, dan tidak ingin terjebak pada legal formalnya. Menurutnya, ideal moral dari pemakaian jilbab adalah agar perempuan tidak diganggu dan terhormat.⁹⁹ Oleh karena itu, menurutnya, jilbab dapat diartikan sebagai pakaian yang menurut kepantasan setempat dan menjadikan perempuan dihormati kemanusiannya.

Cara penafsiran seperti ini akan liar, karena kalau jilbab diartikan sebagai pakaian yang menurut kepantasan setempat, maka akan ada perbedaan di masing-masing bentuk pakaiannya. Bahkan, walaupun wanita membuka auratnya di depan umum jika sesuai dengan rasa kepantasan di suatu tempat bisa diperbolehkan. Tentu hal ini akan menjadikan hukum Islam berubah, dari yang haram menjadi halal.

Islam Hubungan Keserasian Perempuan dan Laki-laki dalam

Dalam mengusung konsep kesetaraan gender, sebagaimana kaum feminis¹⁰⁰ yang lain, Riffat Hassan berkilat kepada Barat. Ia memandang bahwa kesetaraan gender harus sama (*fifty-fifty*), baik domestik maupun publik. Padahal, apabila kesetaraan diartikan bahwa segala sesuatu harus sama (50/50), maka akan didapati ayat-ayat Al-Qur'an yang nantinya dimaknai diskriminatif terhadap kaum perempuan. Makanya ia dan kaum feminis lainnya tidak terima kalau ada penafsiran beberapa ayat al-Quran yang cenderung menganggap laki-laki dan

⁹⁵Riffat Hassan, *Women, Religion, and Sexuality, Study of Impact of Religious Teaching on Women*(Philadelphia: Trinity Press, t.th.), hal. 121.

⁹⁶Riffat Hassan, *Feminisme dan al-Quran, ...*, hal. 89.

⁹⁷Riffat Hassan, *Feminisme dan al-Quran, ...*, hal. 90.

⁹⁸Riffat Hassan, *Feminisme dan al-Quran, ...*, hal. 91.

⁹⁹Riffat Hassan, *Feminisme dan al-Quran, ...*, hal. 92.

¹⁰⁰Kaum feminis selain Riffat Hasan adalah seperti Amina Wadud, Fatima Mernissi, dan Asghar Ali Engineer.

perempuan tidak setara sekalipun yang menafsirkan adalah para mufassir yang telah diakui kredibilitasnya. Terlebih lagi kesetaraan gender yang disuarakan oleh Riffat Hassan dan kaum feminis lainnya merupakan ideologi Marxis, yang menempatkan perempuan sebagai tertindas dan laki-laki sebagai penindas.

Dengan ideologi yang demikian, kaum feminis muslim akan terus-menerus mencoba menggali dasar-dasar Islam tidak dengan cita-cita Islam, melainkan cita-cita yang dibangun atas kepentingan kaum feminis sendiri.¹⁰¹

Ratna Megawangi dalam bukunya *Membiarkan Berbeda* menyatakan bahwa ketimpangan harus dibedakan dengan diferensiasi. Diferensiasi dalam peran, status dan bakat perlu dilihat sebagai jenis-jenis berbeda yang tidak dapat dibandingkan secara kuantitatif. Maka, diferensiasi peran pria dan wanita yang bersumber dari keragaman alami, harus dilihat sebagai “*simply another mode of being*”. Oleh karena itu, ia memandang bahwa perbandingan kuantitatif antara pria dan wanita, atau ukuran kesetaraan gender yang 50/50, perlu dihilangkan sebisa mungkin.¹⁰²

Maka dari itu, istilah yang tepat dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan adalah keserasian gender, bukan kesetaraan gender (50/50). Artinya, walaupun antara laki-laki dan perempuan terdapat perbedaan, maka perbedaan tersebut adalah fitrah masing-masing, yang menegaskan bahwa antara yang satu dan yang lainnya ada saling keterkaitan dan saling melengkapi. Keserasian tersebut dibangun di atas syari’at, bersandar pada asas saling melengkapi satu sama lainnya, bukan perlawanan, serta kerjasama yang tidak mengandung persaingan.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa konstruksi teologi kesetaraan gender yang dibangun Riffat Hassan hanyalah mengadopsi konsep teologi feminisme yang berkembang di Barat. Padahal berbeda dengan perempuan di Barat yang memiliki sejarah yang kelam lantaran perempuan dipandang hina dan diperlakukan secara diskriminatif, dalam Islam perempuan justru dimuliakan. Kedatangan Islam telah mengeliminasi adat-istiadat jahiliyah yang merugikan kaum perempuan serta mengangkat harkat dan martabat mereka. Kalau subordinasi terhadap perempuan di Barat mendapatkan legitimasi dari Bible, dalam al-Quran perempuan justru dimuliakan. Dalam membangun teologi kesetaraan gender, Riffat Hassan melakukan tiga langkah, yaitu (1) pendekatan normatif-idealis dan historis-empiris, (2) melakukan dekonstruksi pemikiran keagamaan yang (menurutnya) bias gender, dan (3) melakukan rekonstruksi pemikiran keagamaan yang (menurutnya) tidak bias gender. Dalam usaha konstruksi teologi kesetaraan gender ini, Riffat Hassan justru terbukti cenderung melakukan bias gender, padahal dia menuduh para mufassir yang bias gender. Selain itu, ada beberapa implikasi yang ditimbulkan darinya, yaitu adanya penolakan terhadap hadis shahih dan terdapat implikasi syariah yang merubah hukum Islam. Adapun dalam Islam, hubungan antara laki-laki dan perempuan yang benar adalah keserasian gender, bukan kesetaraan

¹⁰¹Ratna Megawangi *Membiarkan berbeda*,..., hal.157.

¹⁰²Ratna Megawangi *Membiarkan berbeda*,..., hal.227.

gender. Artinya, walaupun antara laki-laki dan perempuan terdapat perbedaan, maka perbedaan tersebut adalah fitrah masing-masing, yang menegaskan bahwa antara yang satu dan yang lainnya memiliki hubungan saling keterkaitan dan saling melengkapi. Keserasian tersebut dibangun di atas syari'at, bersandar pada asas saling melengkapi satu sama lainnya (bukan perlawanan) serta kerjasama yang tidak mengandung persaingan namun menjadikan mitra sejajar dalam menata kehidupan di masa yang akan datang.

BIBLIOGRAPHY

- Abdullah, Amin, *Neo Ushul Fiqih Menuju Ijtihad Kontekstual*, Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press dan Forum Studi Hukum Islam, 2004.
- Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Usman al-Zahabi, *Mizan al-I'tidal fi Naqd ar-Rijal*, Beirut: Dar al-Fikri, t.t.
- Abdurrahman, Khalid, *Ushul At-Tafsir wa Qawaiduh*, Beirut : Dar An-Nafais. 1986.
- Adz-Dzahabi, Muhammad Husain, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (airo: Daar al-kutub al-Hadisah, 1976
- Armas, Adnin, Tafsir Al-Qur'an atau Hermenutika Al-Qur'an dalam Jurnal Islamia. Thn. I. No.I 2008.
- Al-Alusi, Syihabuddin Mahmud ibn Abdillah al-Husaini, *Ruhul Ma'ani fi Tafsir Al-Qur'an al-Adzim was-Sab'il matsani*, , Beirut: Daar al-Fikr, t.t
- Baidhawiy, Zakiudidin, *Wacana Teologi Feminis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Clarkson, J. Shannon dan Letty M. Russell, *Dictionary of Feminist Theology*, Kentucky: Westmister John Knox Press, 1996.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICIHEP, dan Pustaka Pelajar, 2002.
- Eolson, Roger dan Stanley J. Grenz, *Twentieth-century theology: god and the world in a transitional age*, USA: inter varsity press, 1992.
- Fakih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Fathullah, Amal, *Ilm kalam*, ponorogo: Darussalam, 2004.
- Hassan, Riffat, *Women's and Men's Liberation*, (New York: Greenwood Press, 1991.
- _____, *Rights of Women: Muslim Practice Versus Normative Islam*, makalah yang disampaikan dalam workshop dengan "Women in Islam", disponsori oleh the international planned Parenthood Federation yang diselenggarakan di Tunis pada Juli 1995.
- _____, *Feminisme dan al-Quran: percakapan dengan Riffat Hassan*", dalam *jurnal Ulumul Quran Vol II*, tahun 1990.
- _____, "Women's Interpretation of Islam", dalam Hans Thijsen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society*, (Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994.
- _____, *Women, Religion, and Sexuality, Study of Impact of Religious Teaching on Women*, Philadelphia: Trinity Press, t.t.
- _____, dan Fatimah Mernissi, *Setara di Hadapan Allah: Relasi laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Patriarki*, Yogyakarta: LSPA Yayasan Prakarsa, 1995.

AQLAM; Journal of Islam and Plurality

(P-ISSN 2528-0333; E-ISSN: 2528-0341)

Website: <http://journal.iain-manado.ac.id/index.php/AJIP/index>

Vol. 7, No. 1 2022

- Hawwa, Sa'id, *Mensucikan Jiwa-Intisari Ihya' Ulumddin*, Jakarta: Robbani Press, 2001.
- Hillar, Marian, *Liberation Theology*, Houston: American Humanist Assosiation, 1993.
- Ibnu Katsir, Abu al-Fida' Isma'il bin Umar ad Dimasyqi, *Tafsir Al-Qur'an al-Adzim*, t.t.p., Daarun thoyyibah:1999 M/ 1420 H.
- Imarah, Muhammad, *Meluruskan salah paham Barat atas Islam*, terj. Al-Gharb wa al-Islam: Aina al-khatta' wa Aina al-Shawab, Yogyakarta: Sajadah Press, 2007
- Ismail, Nurjannah, *Perempuan dalam Pasungan*, Yogyakarta: LKiS, 2003
- Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA, Vol. III No. 5 2009 .
- Lowy, Michael, *Teologi Pembebasan*, pent: Roem Topatimasang, Yogyakarta: Insist Press bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, cet. 3, 2003.
- Megawangi, Ratna, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi*, Bandung: Mizan 1999.
- Mernissi, Fatima, *Women's Rebellion & Islamic Memory*, Literary Agency Inc, 1993.
- Mustaqim, Abdul, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Quran dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008.
- Parsons, Susan Frank, *The Cambridge companion to feminist theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Ruether, Rosemary Redford, *Sexism and God-Talk: Toward A Feminist Theology*, Boston: Beacon Press, 1983.
- Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Quran Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Thahhan, Mahmud, *Ushul al-Takhrij wa Dirasatul Asanid*, Beirut: Dar al-Quran al-Karim, 1979.
- Trible, Phyllis et.al, *Feminist Approach to the Bible*, Washington, DC: Biblical Archaeology Society, 1995.
- Wadud, Amina, *Quran Menurut Perempuan*, pent. Abdullah Ali, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Abdullah, Amin "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam John Hendrik. Meuleman (Peny), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammad Arkoun* Yogyakarta: LkiS 1996.
- Hamid Abu Zaid, Nasr.. *An-Nashsh, as-Sulthan, Teks Otoritas Kebenaran* , Terj. Sunarwoto Dema Yogyakarta: LKiS. 2003.
- Harb, Ali. *Kritik Nalar Al-Qur'an*, Terj. M. Faisol Fatawi Yogyakarta: LKiS. 2003.