

FEMINISME ISLAM: KONTEKSTUALISASI PRINSIP- PRINSIP AJARAN ISLAM DALAM RELASI GENDER

Andri Rosadi

Abstract

Gender issues come into being in Muslim world as a result of their interactions with modern western civilization through either colonialism or other ways. In addition to this external factor which can be regarded as triggering factor by which Muslim women's awareness of their duties and rights started to emerge and develop, domination of men-biased interpretation of Islamic teachings also played an essential role in triggering the discours on gender issues. One of the responses to this issue is what so called Islamic feminism in Muslim world is a reaction to unjust but prevailing understanding and practice of Islamic teachings with regard to gender relation in favour of men. There are various issues related to this topic, but this article only contains the discussion on several Quranic verses regarding gender relation stating at the end that any interpretations of these verses is subject to change due to its profane nature. The principle is one: the core of Quranic spirit is equality. Finally, since the social fact of inequality of Muslim womens is very much influenced and shaped by men-biased interpretations, so Islamic Feminism is in fact more related to patriarchal value rather than divine one.

Keywords: Feminisme Islam, kontekstualisasi prinsip ajaran Islam, dan relasi gender

A. Pendahuluan

Isu-isu yang berkaitan dengan gender muncul di dunia Muslim sebagai akibat dari minimal dua faktor, yaitu: internal dan eksternal. Faktor internal berkaitan dengan dominasi laki-laki dalam diskursus keagamaan, termasuk dalam penafsiran Alquran yang berakibat pada 'terbaikannya' beberapa hak pokok kaum perempuan. Faktor

eksternal berkaitan dengan interaksi dunia muslim dengan dunia Barat yang dimulai sejak era kolonialisme dan berlanjut hingga saat ini.

Dua faktor di atas menumbuhkan kesadaran baru yang menyebabkan pada munculnya respons dan gerakan sosial yang mendorong terjadinya perubahan. Salah satu respons tersebut adalah Feminisme Islam (*Islamic feminism*) yang muncul menjelang akhir abad ke-20.

Penulis tidak sepakat untuk mengatakan bahwa ide-ide dan konsep kesetaraan yang diusung oleh para feminis muslim bersumber dari Barat sebab interaksi dengan dunia Barat sebenarnya lebih merupakan *triggering factor* daripada *inspirator*. Artikel ini akan membahas tentang kemunculan feminisme Islam di dunia muslim guna menunjukkan bahwa fenomena tersebut lebih merupakan reaksi daripada aksi sebagai akibat dari pemahaman dan praktek yang meluas namun tidak adil bagi perempuan dalam dunia muslim. Interaksi dengan dunia Barat telah mendorong perasaan terdiskriminasi ini untuk muncul dan kemudian menjadi gerakan sosial.

Ada beberapa isu yang berkaitan dengan topik ini, artikel ini hanya mendiskusikan beberapa ayat Alquran yang berkaitan dengan relasi gender. Pada akhirnya, dapat dinyatakan bahwa tafsir terhadap ayat-ayat tersebut terbuka untuk ditinjau ulang karena setiap tafsir merupakan produk pemikiran manusia yang bersifat profan dan jauh dari kebenaran absolut. Sebagai pengantar, pembahasan ini dimulai dengan mendiskusikan tentang latar belakang historis pemikiran Islam untuk meletakkan isu-isu feminisme tersebut ke dalam konteks historis.

B. Diskursus tentang Feminisme Islam

Untuk meletakkan isu Feminisme Islam ke dalam konteks historis, penulis merujuk kepada pendapat Sharafi (1989: 5—13) mengenai dikotomi antara kelompok tradisional dan modernis dalam pemikiran Islam. Kelompok pertama merujuk pada kelompok atau

pemikir muslim yang mendefinisikan Islam berdasarkan keilmuan Islam tradisional, seperti: tafsir, fiqh, dan hadits. Kelompok kedua merujuk pada sekelompok muslim atau pemikir yang mendefinisikan Islam dengan menggabungkan antara ilmu-ilmu tradisional Islam dengan ilmu kontemporer, seperti sejarah, filsafat dan ilmu-ilmu sosial. Dua kecenderungan ini tidak hanya merefleksikan dua perbedaan tradisi muslim dalam menginterpretasikan ajaran Islam, tetapi juga merefleksikan dua paradigma yang berbeda dalam melihat dan memahami karakter dasar agama Islam.

Berkaitan dengan adanya perbedaan ini, permasalahan utama yang muncul adalah adanya kecenderungan, khususnya di kalangan para tradisionalis muslim, untuk mengatakan bahwa tafsir keagamaan yang mereka pahami dan praktekkan bersifat sakral sehingga mereka tidak mampu lagi membedakan antara teks, yaitu Alquran dan interpretasi terhadap teks. Akibatnya, mereka menolak segala bentuk usaha yang bertujuan untuk memperbaiki atau menafsirkan kembali ajaran Islam yang termaktub dalam tradisi keilmuan Islam tradisional. Menurut tradisionalis muslim, mengubah ajaran yang termaktub dalam keilmuan tradisional tersebut sama saja dengan mengubah prinsip-prinsip ajaran Islam; fiqh adalah Islam dan Islam adalah fiqh.

Sebaliknya, kelompok modernis muslim berpandangan bahwa ada perbedaan antara Islam dalam tataran normatif, yaitu yang termaktub dalam Alquran, dengan tafsir terhadap teks tersebut, yang lazim disebut sebagai pemikiran Islam. Menurut kelompok ini, fiqh dan tafsir Alquran tak lebih dari hasil pemikiran manusia yang bisa diubah dan ditafsirkan kembali sesuai dengan perkembangan zaman (Hosseini 2006: 632); fiqh dan tafsir merupakan pemikiran yang bersifat profan, bukan sakral.

Dua model pemikiran inilah yang berkembang dan mempengaruhi perkembangan kebudayaan Islam. Feminisme Islam yang muncul di era modern dan memiliki basis keilmuan modern bisa digolongkan ke dalam kategori kedua. Diskursus perubahan dalam Feminisme Islam diletakkan dalam bingkai keyakinan bahwa keadilan merupakan nilai yang inheren dalam ajaran Alquran. Oleh sebab itu,

seluruh tafsir Alquran yang cenderung atau mengabaikan nilai-nilai keadilan ini, termasuk dalam relasi gender, dianggap tidak Qurani dan harus diubah.

Untuk membedakan antara aspek yang sakral dan profan dalam ajaran Islam, Sharafi (1989: 15) membagi Islam menjadi tiga level kategori, yaitu: normatif, historis, dan individu. Kategori pertama hanya terdapat dalam teks Alquran yang diyakini mengandung nilai-nilai kebenaran yang bersifat universal. Namun, ketika teks Alquran ini dibaca, dipahami, dan diinterpretasikan oleh kaum Muslim. Interpretasi mereka tersebut bukanlah Islam normatif. Oleh sebab itu, kebenaran tafsir mereka terbuka untuk diperdebatkan dan diubah berdasarkan argumen yang lebih kuat.

Dalam pengertian ini, seluruh produk keilmuan Islam tradisional, seperti tafsir dan fiqh, pada hakekatnya bukanlah Islam itu sendiri, tetapi lebih merupakan produk pemikiran kaum muslim dalam usaha mereka memahami ajaran Alquran. Mengutip pendapat Ali bin Abi Thalib yang mengatakan bahwa Alquran tidak berbicara, tetapi kaum Muslim yang berbicara atas nama Alquran, Sharafi (1998: 9) menegaskan bahwa buku-buku tafsir—begitu juga seluruh buku-buku dalam keilmuan Islam—bersifat profan dalam pengertian buku-buku tersebut diproduksi dan direproduksi oleh pemikiran manusia.

Karena pemahaman kaum muslim terhadap Alquran berbeda-beda, maka penafsiran mereka, termasuk tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan kaum perempuan, juga berbeda-beda. Dalam konteks inilah, semangat perubahan dan reformasi yang diusung oleh feminisme Islam harus dipahami. Dalam konteks kehidupan sehari-hari, bukanlah Alquran yang berbicara tentang perempuan, tetapi kaum muslim yang berbicara tentang perempuan dengan mengatasnamakan Alquran. Dalam pengertian ini, pemikiran Islam yang berkembang dalam tradisi keilmuan Islam tradisional bersifat sakral, baik pada level teori maupun praktek.

Sejalan dengan gagasan Sharafi (1998) di atas, untuk menghindari percampuran ataupun tumpang-tindih antara ide-ide yang

bersifat ilahiah dan manusiawi, Hosseini (2006: 632), seorang pemikir dari Iran, membuat pembedaan antara *faith* (kepercayaan, keimanan) dengan *organized religion*. Dalam tataran tertentu, distingsi ini juga sejalan dengan ide Soroush yang membedakan antara agama dan pengetahuan keagamaan. Dari sini nampak jelas bahwa salah satu benang merah ide-ide para pemikir modernis adalah adanya kesadaran untuk membedakan antara elemen yang sakral dengan yang profan dalam agama. Dari titik inilah, seluruh kesadaran dan aktivitas intelektual keagamaan dikembangkan.

Lebih lanjut, Sharafi (1989: 16-19) mendefinisikan kategori kedua, yaitu Islam historis sebagai setiap pemahaman dan praktek keagamaan seorang muslim, baik yang berlandaskan ajaran Alquran maupun pikirannya sendiri. Tafsir, fiqh, ushul fiqh, dan ilmu kalam merupakan refleksi dari pemahaman dan praktik tersebut. Dalam kerangka ini, maka menurut saya, interpretasi keagamaan yang diklaim memiliki kebenaran mutlak sama sekali tidak memiliki ruang. Interpretasi teks keagamaan tentang perempuan yang *prevailing* di tengah masyarakat saat ini juga merupakan produk sejarah. Mengutip pendapat Najmabadi dalam Moghadam (2002: 1144), interpretasi tersebut lebih bersifat sosial daripada natural atau transendental.

Kategori terakhir adalah Islam individual yang didefinisikan sebagai pemahaman setiap individu terhadap ajaran Islam. Pemahaman ini secara nyata berbeda antara satu individu dengan lainnya (1989: 19—20). Para aktivis feminis Islam sepakat untuk mengatakan pentingnya penafsiran kembali ayat-ayat Alquran yang berkaitan dengan relasi gender untuk menggantikan penafsiran model lama yang dianggap kurang mengakomodasi kepentingan kaum perempuan. Harus disadari juga bahwa sebagai akibat dari historikalitas setiap penafsiran, maka penafsiran para feminis Islam tersebut juga akan berbeda-beda. Sebagai contoh, penafsiran Amina Wadud berbeda dengan model penafsiran Fatima Mernissi dan Mir Hosseini. Dalam kategori ini, feminisme Islam lebih merupakan sebuah payung yang mengakomodasi seluruh diversitas pemikiran

para feminis muslim yang berbasis pada reinterpretasi Alquran dan hadis.

Menurut Najmabadi dalam Moghadam (2002: 1143), feminisme Islam lebih merupakan gerakan reformasi tempat terjadinya dialog antara para feminis agamis dan sekuler. Pandangan ini menunjukkan adanya pengaruh pandangan sekuler Barat yang menjadi salah satu faktor yang mendorong dan membentuk gerakan feminisme Islam. Sejalan dengan itu, Moghissi dalam Moghadam (2002: 1148) juga menegaskan adanya pengaruh sistem kapitalisme terhadap feminisme Islam yang mensyaratkan adanya desegregasi seksual.

Secara umum, para feminis berbeda pendapat tentang urgensi gerakan feminisme Islam yang sangat bertumpu pada reinterpretasi teks-teks keagamaan. Sebagai contoh, Hashim (1999: 7) mengatakan bahwa para feminis mungkin akan lebih banyak menemui kegagalan daripada keberhasilan dalam mendiskusikan diskriminasi terhadap kaum perempuan dalam masyarakat Muslim jika mereka mengabaikan teks-teks keagamaan.

Sebaliknya, Moghissi berpendapat bahwa feminisme Islam merupakan istilah yang digunakan secara tidak tepat dan tidak bertanggungjawab. Istilah ini selalu diasosiasikan kepada para feminis yang boleh jadi tidak bekerja dalam dunia yang berhubungan dengan feminisme. Contoh yang jelas dari kerancuan ini adalah ketika menyebut usaha tiga orang anggota parlemen di Iran mengajukan rancangan undang-undang yang konservatif tentang perempuan pada parlemen sebagai bagian dari Feminisme Islam (Moghadam, 2002: 1148-1149). Sejalan dengan itu, Shahidian juga berpendapat bahwa istilah feminisme Islam cukup problematik karena penekanan pada aspek ke-Islaman telah mengabaikan kontribusi para aktivis sekuler dan kiri. Oleh sebab itu, para aktivis kiri menyebut feminisme Islam sebagai gerakan yang lebih bersifat 'illusory' daripada 'reality' (ibid). Kritik yang paling pedas tampaknya datang dari Afkhami (ibid) yang mengatakan bahwa epistemology Islam sangat bertolak belakang dengan hak-hak kaum perempuan. Adanya perdebatan mengenai

feminisme Islam ini menunjukkan bahwa gerakan ini benar-benar eksis di tengah diversitas trend feminisme global.

C. Perempuan di Dunia Muslim

Cukup sulit untuk memberikan suatu gambaran umum tentang kaum perempuan di dunia muslim karena kondisi mereka yang bervariasi karena adanya perbedaan budaya, sosial, politik, dan ekonomi. Secara umum, sebagaimana yang telah dijelaskan di awal, feminisme muncul sebagai respons dari interaksi dengan dunia Barat yang relatif lebih memberikan kebebasan kepada kaum perempuan. Di Mesir, Qasim Amin (1863—1908) yang sempat belajar di Perancis dianggap sebagai bapak feminisme Mesir. Dalam bukunya, *The Liberation of Women (Tahrir al Mara)* dan *The New Women (al Mara al Jadida)* yang diterbitkan pada tahun 1899 dan 1900, dia mendukung hak-hak kaum perempuan di Mesir berdasarkan penafsiran kembali pada ayat-ayat Alquran. Pilihan pada reinterpretasi ayat-ayat Alquran sebagai titik berangkat sangat penting karena keterbelakangan perempuan muslim saat itu dianggap sebagai akibat dari tafsir konservatif terhadap ayat-ayat Alquran.

Di Indonesia, sebagai negeri dengan penduduk muslim terbanyak, gerakan feminisme mulai muncul seiring dengan pemikiran Raden Ajeng Kartini (1879—1904), putri Bupati Jepara yang mengenyam pendidikan Belanda, yang prihatin dengan kondisi perempuan Jawa yang terkungkung oleh ikatan-ikatan kultural dan struktural. Surat menyuratnya dengan seorang perempuan Belanda yang kemudian diterbitkan menjadi buku telah menginspirasi dan mendorong kaum perempuan di negeri ini untuk meraih hak-hak mereka. Dalam proses emansipasi tersebut, Kartini sebagai inspirasi tetap berpijak pada pandangan yang menjaga keseimbangan antara pendidikan sekuler dan keagamaan sebagai kunci sukses kemajuan kaum perempuan. Dalam salah satu suratnya, ia menulis:

“while there was much value in acquiring a progressive western education, this must not supersede the religious education that

provides a firm anchor in one's own traditional cultural heritage and value system. There was a need for change and urged women to improve their lives, obtain their rights, and realise their duties. Education, both secular and religious, was the key to women's progress." (Samiudin dan Khanam 2002: 3-4).

Hanya satu dekade setelah kematian Kartini, pada tahun 1912, Asyiah sebagai salah satu gerakan perempuan muslim yang berpengaruh di Indonesia berdiri di Yogyakarta. Gerakan ini menolak segala bentuk diskriminasi terhadap kaum perempuan yang didasarkan pada Alquran dan hadis. Sebagai gantinya, mereka mendorong para anggota untuk terus maju dan meraih hak-hak mereka.

Mereka berpandangan bahwa gerakan yang menuntut keadilan adalah gerakan yang Qurani. Hingga saat ini, Asyiah telah memiliki sejumlah klinik kesehatan, akademi keperawatan, dan kebidanan. Dua kasus yang terjadi di Mesir dan Indonesia menunjukkan bahwa interaksi dengan kolonial Barat telah mendorong kesadaran baru dalam diri kaum perempuan muslim untuk meraih hak-hak mereka.

Dalam tataran tertentu, pandangan gerakan Aisyiah memiliki kemiripan dengan pandangan para feminis Iran yang mempertanyakan interpretasi ayat-ayat Alquran yang mempertahankan dominasi kaum laki-laki terhadap kaum perempuan. Karena dominasi tersebut 'dilegitimasi' oleh ayat-ayat Alquran, maka cara yang paling mungkin untuk mengubah keadaan kaum perempuan adalah dengan menawarkan tafsir baru yang lebih fair sejalan dengan pandangan bahwa keadilan merupakan nilai yang inheren dalam Alquran. Inilah prinsip dasar yang diyakini dalam Feminisme Islam.

D. Perempuan dalam Alquran

Secara umum, ajaran Alquran bisa dikategorikan ke dalam dua aspek, yaitu sosial ekonomi dan religius-etik (Hashim, 1999: 11). Kontestasi dari diversitas tafsir keagamaan biasanya terjadi pada ranah kategori pertama yang disebabkan oleh adanya kesepakatan di

kalangan ulama tradisional bahwa kaum perempuan berada satu tingkat di bawah level kaum pria. Adanya kewajiban untuk memakai purdah (cadar), larangan untuk bekerja di sektor publik, segregasi antara kaum laki-laki dengan perempuan di ruang publik, perlunya muhrim bagi perempuan selama berada di luar rumah, dan status laki-laki sebagai kepala rumah tangga merupakan beberapa contoh isu utama yang diperdebatkan. Isu-isu ini secara jelas berkaitan dengan relasi sosial (muamalat).

Kategori kedua yang berkaitan dengan spiritualitas dan kewajiban moral (ibadat) secara relatif menawarkan kesamaan hak yang lebih seimbang. Oleh sebab itu, sangat jarang terjadi perdebatan di ranah kedua ini. Fatimah Wadud pernah mengusulkan agar kaum perempuan diberi hak untuk menjadi imam dalam salat jamaah. Isu ini lebih berkaitan dengan aspek kepemimpinan daripada spiritualitas-keagamaan.

Di Iran, para feminis menawarkan beberapa penafsiran baru terhadap ayat-ayat tertentu yang selama ini dianggap sangat bias laki-laki. Sebagai contoh, ayat yang menegaskan bahwa kaum laki-laki merupakan pelindung dan penjaga bagi kaum perempuan karena kelebihan kekuatan yang mereka miliki (an-Nisa: 34) harus dipahami seiring dengan ayat lain yang mengatakan bahwa satu-satunya perbedaan antara kaum muslim hanyalah kualitas takwa mereka (al-Hujurat: 13).

Oleh sebab itu, menurut kaum feminis, kata pelindung atau pemimpin dalam ayat pertama di atas harus dipahami sebagai “initiator in affairs” (Hashim, 1999: 11). Lebih lanjut, para feminis di Iran tersebut juga menentang undang-undang masyarakat sipil yang berlaku di Iran yang menegaskan bahwa laki-laki merupakan kepala rumah tangga. Para feminis beralasan, transformasi sosial yang mendorong peningkatan signifikan kemampuan dan kualitas kaum perempuan harus dijadikan pertimbangan untuk menghasilkan interpretasi baru yang lebih adil dan lebih akomodatif bagi kaum perempuan.

Peningkatan jumlah kaum perempuan terdidik telah membuka peluang dan arena baru bagi mereka dalam bidang sosial, politik dan ekonomi yang berakibat secara langsung pada meningkatnya status dan peran mereka di masyarakat. Maka, karena satu-satunya kualitas yang membedakan kaum muslim hanyalah ketakwaan, maka pemahaman yang mengistimewakan kaum laki-laki yang berkembang selama ini harus dipertanyakan dan ditinjau ulang. Prinsip utamanya adalah Alquran tidak membuat perbedaan berdasarkan gender (Afary dalam Hashim [1999: 11]).

Berkaitan dengan purdah (cadar), para aktivis feminis Islam tersebut berargumen bahwa kandungan surat al-Ahzab: 59 tidak bermaksud mengungkung aktivitas perempuan, melainkan untuk meningkatkan derajat dan melindungi mereka. Argumen yang paling jelas untuk mendukung pendapat ini adalah kaum perempuan tidak diwajibkan menggunakan cadar ketika melakukan haji dan salat. Lebih lanjut, para feminis juga mempertanyakan “jika kaum perempuan diwajibkan memakai cadar, apa urgensi bagi kaum laki-laki untuk menundukkan pandangan mereka karena objek pandangan mereka, yaitu perempuan, telah tertutup secara sempurna?”

Hal lain yang menjadi kontroversi ialah ayat yang berkaitan dengan hak kaum perempuan untuk bekerja di luar rumah. Kontroversi ini tentu tidak relevan diperdebatkan di Indonesia. Namun, di Timur Tengah kawasan Teluk, kaum perempuan masih diwajibkan untuk didampingi muhrim setiap kali mereka keluar dari rumah.

Untuk kasus tersebut, kaum feminis berpandangan bahwa pemahaman yang berkembang di kawasan Teluk tersebut sangat bertentangan dengan ayat Alquran (an-Nisa: 32) yang mengatakan bahwa bagi laki-laki apa yang telah mereka usahakan dan bagi perempuan apa yang telah mereka usahakan. Dalam kerangka pemahaman yang baru ini, para aktivis feminis Islam berusaha menumbuhkan harapan baru yang lebih memberikan kebebasan dalam ranah sosial dan keagamaan bagi kaum perempuan.

E. Penutup

Uraian di atas telah menunjukkan bagaimana para feminis melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat Alquran dengan mengakomodasi perubahan akibat transformasi sosial yang berkelanjutan. Dengan itu, spirit keadilan yang inheren dalam Alquran bisa terus terjaga dan menopang kehidupan sosial keagamaan kaum muslim. Karena fakta sosial ketidakberimbangan hubungan laki-laki dan perempuan dipengaruhi dan dibentuk dalam proses panjang akibat interpretasi yang bias laki-laki, maka perjuangan para feminis tersebut sebenarnya lebih berkaitan dengan perubahan nilai-nilai patriarkat daripada nilai-nilai ilahiah.

F. Referensi

- Hashim, Imani. 1999. "Reconciling Islam and Feminism" dalam *Gender and Development*. Vol. 7, No. 1, March.
- Hosseini, Mir Ziba . 2006. "Muslim's Women Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism" dalam *Critical Inquiry*, No. 32, Summer.
- Moghadam, Valentine M . 2002. "Islamic Feminism and Its Discontent: Toward a Resolution of the Debate" dalam *Signs*, Vol. 7, No. 4 (Summer).
- Samiuddin, Abida, and R. Khanam (eds.). 2002. *Muslim Feminism and Feminist Movement: South-East Asia*. Delhi: Global Vision Publishing House.
- Sharafi, Abd al-Majid. 1989. *Al-Islam wa al-Hadatsah*. Tunis: al-Dar al-Tunisia li al-Nasyr.

