

GAGASAN TAFSIR FEMINIS

Oleh; Husein Muhammad

Abstrak

Perebutan tafsir adil gender kian marak. Pro dan kontra tidak bisa dielakkan. Apakah Islam akan terus memproduksi tafsir-tafsir yang menindas, merupakan pertanyaan dari pihak yang pro feminisme. Karena Islam menurut kelompok yang pro tidak mungkin meyakini tafsir sekaligus tindakan yang diskriminatif. Sementara di pihak yang kontra, menuntut umat Islam tunduk patuh pada apa yang dituturkan dalam al Qur'an dan Hadits. Pihak feminis pun dalam beberapa aspek menawarkan ayat-ayat untuk menggugat gaya tafsir pihak yang kontra adil gender. Namun antara yang pro dan kontra tetap saling bertolak pinggang. Oleh karena itu, perlu adanya jalan tengah yang diharapkan mampu menyatukan arah keadilan dalam islam khususnya dalam konteks feminisme. Karena bersiteru memakai ayat per-ayat bukanlah hal sepele. Jalan tengah yang dimaksud merupakan metodologi tafsir feminis. Yakni teknik penafsiran yang mencoba menyuguhkan ayat tidak potong-perpotog namun keutuhan suatu ayat penting digelar dan pada gilirannya secara beramai-ramai dipahami bersama. Tentu saja metodologi kajian tafsir ini tidak luput dari aspek kontekstualisasi makna ayat guna menjemput hakekatnya yang mendalam bukan memotret budaya arab sekalipun tersurat dalam berbagai ayat al Qur'an.

A. Pengantar

Paling tidak sekitar satu abad Feminisme menjadi kosakata paling hidup dalam perbincangan sehari-hari masyarakat dunia, termasuk dunia muslim. Istilah ini menunjuk pada suatu gerakan dan pemikiran yang mempertanyakan, mengkritik sekaligus menuntut pemenuhan atas hak-hak kemanusiaan kaum perempuan. Kritisisme kaum feminis diarahkan kepada soal ketertindasan kaum perempuan, alienasi sosial dan perlakuan tidak adil serta kekerasan yang dialami mereka. Kebudayaan manusia selama berabad-abad telah menciptakan hubungan laki-laki dan perempuan yang timpang. Perempuan diperlakukan secara subordinat, "the second class", dimarjinalkan dari peran-perannya sebagai makhluk social dan politik, hanya karena mereka memiliki tubuh perempuan. Kaum feminis menggugat struktur kebudayaan dan ideology yang disebut patriarkisme ini. Ideologi ini telah mendeterminasi laki-laki sebagai makhluk superior, pemegang otoritas yang mendefinisikan struktur social, budaya, ekonomi dan politik. Dunia dibangun dengan cara berpikir dan dalam perspektif laki-laki, atau lebih tepatnya maskulinitas. Sementara perempuan dalam ideology

ini selalu dipandang sebagai eksistensi yang rendah dan ditempatkan sebagai makhluk domestic dan untuk kepentingan seksualitas laki-laki. Ideologi patriarkhis telah muncul sejak abad yang amat dini dalam sejarah peradaban manusia. Konon kisah kejatuhan Adam dari surga gara-gara Hawa dianggap sebagai titik awal penindasan tersebut. Ia dihidupkan secara terus menerus dari generasi ke generasi dan kurun waktu yang sangat panjang melalui teks-teks keagamaan dan mitologi-mitologi. Tak pelak, kondisi kebudayaan seperti ini kemudian melahirkan berbagai bentuk aturan, kebijakan dan praktik-praktik diskriminasi dan kekerasan terhadap perempuan yang acap kali dianggap sebagai situasi dan praktik yang wajar dan baik-baik saja.

Kaum feminis menemukan momentum paling signifikan bagi perjuangan mereka ketika ditemukan kata Gender. Kata ini kemudian dijadikan sebagai sebuah alat analisis paling jitu untuk melihat ketimpangan relasi laki-laki dan perempuan tersebut berikut konsekuensi-konsekuensi dan implikasi-implikasi yang menyertainya. Melalui analisis ini kemapanan relasi timpang antara laki-laki dan perempuan didekonstruksi. Laki-laki dan perempuan menurut kacamata gender tidak bisa dibedakan. Dengan kata lain, laki-laki dan perempuan adalah sama dari aspek ini. Keduanya dibedakan hanya dalam kaitannya dengan aspek biologisnya atau sex. Laki-laki dicirikan dengan penis dan perempuan dengan vagina. Ini sebagai contoh belaka dari terminologi sex. Aspek ini bersifat permanen, kodrat, given dan karena itu universal. Berbeda dari katagori seks, dalam aspek gender, kedua jenis kelamin ini memiliki potensi kemanusiaan yang sama. Perbedaan mereka dalam aspek ini bersifat konstruksional dan kontekstual. Atas dasar ini perempuan sebagaimana laki-laki memiliki kemampuan untuk melakukan peran-peran social, budaya, ekonomi, politik dan sebagainya. Perbedaan dalam aspek biologis atau seks tidak mempunyai dasar untuk membenarkan perbedaan dalam aspek peran-peran gender. Oleh karena itu perempuan seharusnya memiliki hak-hak dan akses kehidupan yang sama dengan kaum laki-laki. Kesadaran tentang hal ini merupakan mekanisme paling strategis bagi perubahan cara pandang masyarakat terhadap relasi laki-laki dan perempuan. Inilah yang belakangan secara gegap gempita disosialisasikan dan diperjuangkan para aktifis feminis dalam kerangka mencapai dan mewujudkan cita-cita keadilan manusia secara menyeluruh.

Feminisme dan Gender ini pada gilirannya menjalar dan menjadi isu masif dalam dunia Islam. Sejumlah pemikir dan sarjana muslim memberikan perhatian serius atasnya sekaligus menggerakkannya untuk melakukan aktifitas-aktifitas intelektual mereka. Beberapa tokoh yang acap disebut antara lain, Muhammad Abduh, Qasim Amin, Huda Sya'rawi, Nabawiyah Musa, Nazhirah Zainuddin, Malak Hifni Nashif dan lain-lain untuk generasi awal, dan Riffat Hasan, Fatimah Mernis, Aminah Wadud Muhsin, Leyla Ahmad, Asghar Ali Enginer, Nawal el-Sa'dawi, Nasr Hamid Abu Zaid dan lain-lain untuk generasi mutakhir. Para feminis muslim tersebut melihat secara kasat mata realitas ketertindasan kaum perempuan di masyarakat mereka yang diakibatkan oleh posisi subordinat mereka. Dalam pandangan mereka situasi perempuan seperti ini tidak semata-mata diakibatkan oleh factor-faktor budaya, melainkan berkolaborasi secara mutualistik dengan produk pemikiran dan tafsir-tafsir keagamaan, terutama para ahli fiqh. Posisi subordinat perempuan sudah sejak lama dianut oleh mayoritas ahli tafsir terkemuka, baik para ahli tafsir tradisional maupun yang paling rasional sekalipun. Beberapa di antaranya adalah al-Zamakhshyari, Fakhr al-Din al-Razi, Ibnu Katsir, dan lain-lain, termasuk Kiyai Nawawi Banten, ulama terkemuka Indonesia, untuk menyebut beberapa saja dari banyak sekali para penafsir kitab suci al-Qur'an. Mereka percaya pada keunggulan laki-laki sebagai sesuatu yang kodrati.¹ Tafsir mereka seperti ini telah memengaruhi pikiran mayoritas muslim di dunia berabad-abad lamanya bahkan sampai dewasa ini. Para feminis muslim progresif di atas mengkritik pandangan keagamaan yang diskriminatif terhadap perempuan ini. Mereka sangat tidak percaya bahwa Islam dan Tuhan membenarkan system diskriminasi antar manusia dan perendahan martabat manusia atas dasar jenis kelaminnya, alih-alih memerintahkan pemukulan, penyiksaan atau penindasan terhadap mereka. Tuhan juga tidak mungkin mengunggulkan satu kelompok manusia atas manusia

¹ Al-Zamakhshyariy (467-538H), menyatakan bahwa laki-laki memang lebih unggul daripada perempuan. Keunggulan itu meliputi akal (*al-'aql*), ketegasan sikap (*al-hazm*), semangat (*al-'azm*), keperkasaan (*al-quwwah*) dan keberanian/ketangkasan (*al-farûsiyyah wa al-ramy*). Karena itu, katanya, kenabian, keulamaan, kepemimpinan besar yang bersifat publik (*al-imâmah al-kubrâ*) dan jihad hanya diberikan kepada laki-laki. (Al-Zamakhshyari, Abu al-Qâsim Mahmûd bin 'Umar. *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî wujûh al-Ta'wil*, (Beirut: Dar al-Kitâb al-'Arabî, tt), juz I, h. 523). Fakhr al-Dîn al-Râziy, mufassir besar, mempercayai superioritas laki-laki atas perempuan dengan sejumlah alasan; ilmu pengetahuan (*al-'ilm*) dan kemampuan (*al-qudrah*). Katanya, akal dan pengetahuan laki laki lebih banyak (luas) dan kemampuan mereka untuk melakukan kerja keras lebih prima (daripada perempuan). Ini semua merupakan sifat-sifat yang hakiki. (Al-Râzi, Fakhr al-Dîn, *Al-Tafsîr al-Kabîr*, (Tehran: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt), juz X, h. 88). Ibn Katsîr, ahli tafsir masyhur mengatakan: "Laki-laki memimpin perempuan, dialah pemimpinnya, pembesarnya, hakimnya dan pendidiknya, karena secara inheren (*fî nafsihi*), laki-laki memang lebih utama dan lebih baik". Maka, kenabian dan kekuasaan tertinggi hanya diberikan kepadanya (Ibn Katsîr, 'Imâd al-Dîn Ismâ'il bin Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, (Surabaya: Syirkat al-Nûr Asiyâ, tt), juz I, h. 491).

lainnya hanya karena latarbelakang sosial, jenis kelamin dan keyakinan atau kepercayaan. Kritik-kritik mereka pertama-tama diarahkan terhadap produk-produk pemikiran yang diskriminatif dan misoginis. Tetapi tidak lama kemudian mereka juga mengkritisi dimensi keilmuan yang lebih mendasar: epistemologi dan metodologi pemahaman atas sumber-sumber keagamaan.

B. Gagasan Tafsir Non Diskriminatif²

Saya sepakat sepenuhnya dengan basis pandangan kaum feminis muslim di atas. Wacana keagamaan diskriminatif sungguh-sungguh sulit untuk dapat difahami, bukan saja karena ia jelas-jelas bertentangan dengan semangat dan cita-cita keadilan Islam sendiri tetapi juga dalam konteks perkembangan sosial yang membarui dirinya secara terus menerus tanpa henti. Pada tataran realitas relasi social kontemporer, pandangan-pandangan konservatif sendiri sejatinya tengah menghadapi proses alienasi sosial ditinggalkan meski dan diacuhkan, meskipun terlalu sering kali tidak mereka sadari. Meskipun kitab-kitab tafsir dan kitab-kitab fiqh konvensional di atas masih terus dibaca dan diajarkan di ruang-ruang pendidikan keagamaan dan kebudayaan, tetapi secara factual ia semakin kehilangan efektifitasnya dan tak mampu menarik simpati. Berbagai keputusan hukum lembaga-lembaga keagamaan acap hanya sebagai keputusan di atas kertas, tetapi tidak implementatif dan efektif. Contoh sederhana adalah keharusan mahram person bagi perempuan jika mereka bepergian jauh. Demikian juga kepemimpinan perempuan di ruang publik/politik. Realitas perkembangan sosial-ekonomi-politik dewasa ini jelas-jelas menuntut dan memaksa kaum perempuan terlibat dalam aktifitas-aktifitas yang luas, bukan hanya pada ruang domestik, menjaga rumah, menunggu suami dan membesarkan serta mendidik anak-anak mereka, tetapi juga bergulat pada ruang-ruang publik secara lebih luas. Pergumulan dan keterlibatan mereka dalam ruang-ruang di atas, bukanlah sekedar untuk memenuhi tuntutan-tuntutan yang bersifat material belaka, melainkan juga karena kehendak untuk mengaktualisasikan dimensi-dimensi kemanusiaan mereka, mengembangkan potensi-potensi diri dan dalam rangka ikut memberikan makna bagi kebahagiaan bersama umat manusia. Ini adalah keniscayaan perkembangan modernisme yang tidak dapat disangkal. Ia benar-benar factual.

²Saya sengaja tidak menggunakan terma tafsir "Feminis", seperti yang diharapkan. Terminologi ini mengandung kontroversi dan problematic. Kesan utama menggunakan istilah ini adalah upaya perlawanan terhadap dan kehendak menggantikan tafsir Maskulin. Sementara tuntutan kaum feminis muslim sejatinya tidak dalam kerangka ini, melainkan dalam kerangka kesetaraan dan keadilan gender.

Kaum feminis muslim progresif berpendapat bahwa perkembangan dan dinamika kehidupan di atas haruslah direspon dengan penuh apresiasi oleh masyarakat muslim semata-mata dalam kerangka Islam, bukan didesakkan oleh tuntutan-tuntutan dari luar dirinya. Mereka menemukannya dari khazanah intelektual dan sumber-sumber keagamaan mereka sendiri. Mereka percaya sepenuhnya bahwa Islam adalah agama yang *Shalih li Kulli Zaman wa Makan* (relevan dengan segala ruang dan waktu), dan bahwa "*Li Kulli Maqam/zaman Maqal*" (setiap ruang/waktu ada caranya sendiri). Maka tidak ada jalan lain bagi mereka untuk menjawab dinamika social di atas, kecuali melakukan pemaknaan ulang (reinterpretasi) atas teks-teks keagamaan dengan berpegang teguh pada prinsip-prinsip dan cita-cita agama, yakni keadilan. Mereka mengkaji dengan serius, tekun, kritis dan terbuka terhadap pikiran-pikiran kaum muslim dari segala zaman. Mereka melakukan kritik metodologis sekaligus menawarkan pembacaan teks-teks al-Qur'an dan hadits secara lebih komperhensif, menyeluruh, tidak terlepas-lepas atau terpenggal-penggal sebagaimana umumnya kajian tafsir konvensional. Secara umum metodologi pembacaan teks-teks keagamaan yang mereka tawarkan adalah apa yang dikenal sebagai metodologi kontekstual.

C. Prinsip Tauhid

Hal pertama dan yang menjadi basis perhatian kaum feminis adalah prinsip Tauhid (Keesaan Tuhan). Tauhid adalah titik-tolak bagi seluruh gerak dan dinamika pemikiran manusia muslim. Prinsip ini ingin menegaskan bahwa tidak ada Tuhan kecuali Allah. Pernyataan ini mengandung makna bahwa tidak ada di jagat raya ini, Eksistensi Pemilik Otoritas Absolut selain Tuhan, Allah. Eksistensi Kemahatunggalan Tuhan tidak melulu diberikan dalam kerangka pemaknaan teosentrisnya, tetapi lebih dalam kerangka kemanusiaan (antroposentris). Dengan kata lain, Keesaan Tuhan harus menjadi landasan utama untuk tatakelola manusia dalam siklus kehidupan mereka di muka bumi ini. Tauhid adalah jantung dan ruh Islam. Kepadanyalah seluruh gerak dan pemikiran manusia dilandaskan, diarahkan dan dipersembahkan. Pemaknaan Tauhid seperti ini sejatinya mengandung gagasan pembebasan manusia dari segala bentuk perendahan (subordinasi), diskriminasi dan penindasan atas martabat manusia (dignity). Pada sisi lain gagasan teologis ini hendak menempatkan manusia sebagai ciptaan Tuhan yang terhormat dengan konsekuensi keharusan manusia memandang sesamanya sebagai makhluk yang mandiri (bebas) dan dalam posisi yang setara serta memperlakukanya secara adil. Kesetaraan, kemandirian dan keadilan, saya

kira merupakan makna paling genuine dari kata “*taqwa*” yang berulang kali disebut dalam teks-teks suci al-Qur’an dan hadits Nabi.

Pemaknaan Tauhid seperti di atas menjadi sangat fundamental bagi isu-isu gender. Para feminis muslim telah menempatkan prinsip ini sebagai titik sentral dalam seluruh bangunan pemikiran dan tafsir mereka mengenai hak-hak perempuan. Ayat-ayat ini demikian banyak disebutkan al-Qur’an. Kesetaraan manusia merupakan keniscayaan Tauhid. Meyakini bahwa hanya Allah Yang Maha Besar dan Maha Tinggi, secara otomatis meniscayakan pula suatu keyakinan bahwa selain Dia adalah sama atau setara. Saya kira jika saja tidak ada tuntutan penjelasan lebih luas, maka gagasan Tauhid ini kiranya sudah cukup untuk menjadi dasar bagi penyelesaian isu-isu kemanusiaan termasuk ketimpangan relasi gender yang selama ini diperjuangkan.

Kedua, sumber-sumber otoritatif Islam terutama al-Qur’an dan Hadits (al-Sunnah) adalah teks. Sebagai suatu teks, ia mengandung makna-makna, petunjuk-petunjuk dan kehendak-kehendak (maksud-maksud) Tuhan yang harus diungkapkan oleh akal pikiran manusia. Tidak ada alat lain untuk memahami bahasa manusia atau segala sesuatu yang ada di alam semesta, kecuali akal. Ia adalah ciptaan yang dianugerahkan kepada manusia yang membedakannya dari ciptaan Tuhan yang lain. Banyak sekali ayat al-Qur’an maupun hadits Nabi dengan redaksi yang berbeda-beda, yang mengajak manusia untuk berpikir dan memikirkan fenomena alam semesta. Salah satunya adalah :

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka”.(Q.S.Ali Imran,[3]:190-191).

Dalam sebuah hadits Nabi disebutkan :

“Yang pertama kali diciptakan Allah adalah akal. Dia mengatakan kepadanya :”Menghadaplah”, lalu iapun menghadap. Kemudian Allah mengatakan lagi : “Membelakanglah”. Maka iapun membelakang (menghadap ke belakang). Allah mengatakan lagi :”Demi Kemuliaan dan Keagungan-Ku, tidak Aku ciptakan makhluk yang lebih kuat dan

lebih mulia, selainmu. Denganmu, Aku memberi, denganmu, Aku memperhitungkan (perbuatanmu) dan denganmu Aku memutuskan”.³

Tentang al-Qur’an, Ali bin Abi Thalib menegaskan hal tersebut dalam kata-katanya yang terkenal : Al-Qur’an La Yanthiq wa Innama Yatakallam bihi al-Rijal” (Al-Qur’an tidak mengatakan apa-apa, tetapi orang/manusialah yang memaknainya).

Pernyataan ini hendak mengatakan bahwa manakala Al-Qur’an telah berada di tangan manusia, maka pemaknaan atasnya didasarkan atas pemahaman dan pengetahuan manusia mengenainya. Dan oleh karena pikiran manusia berbeda-beda, maka pemaknaan atas teks suci tersebut juga berbeda-beda. Dengan demikian, maka siapapun tidak patut sama sekali untuk mengklaim kebenarannya sendiri.

Dalam kesempatan lain ia mengatakan : “Al-Qur’an Hammal Awjuh” (al-Qur’an mengandung/menyimpan multidimensi makna). Lebih jauh Sahl al-Tustari, sebagaimana dikutip Imam al-Zarkasyi mengatakan :

“Andaikata hamba Tuhan dianugerahi seribu mengerti makna untuk satu huruf al Qur’an, dia tak bisa menjangkau seluruh tanda kehendak Tuhan yang ditinggalkan dalam kitab-Nya. Karena ia adalah “Kalam Allah”(firman) yang adalah Sifat-Nya. Oleh karena Tuhan tak terbatas, maka juga tak ada batas mengerti makna firman-Nya. Setiap orang hanya bisa mengerti sebatas yang diberikan-Nya”.⁴

Pernyataan di atas memperlihatkan kepada kita bahwa pemahaman atas teks al-Qur’an dan hadits maupun sumber-sumber pengetahuan agama yang tertulis lainnya, tidak semestinya hanya didasarkan atas pemaknaan literalnya semata, melainkan juga atas makna-makna lain yang dikandungnya. Pembatasannya pada makna literal dan tunggal, bukan hanya mereduksi kehendak-kehendak Tuhan yang Maha Takterbatas itu, tetapi juga melawan dinamika dan dialektika sejarah manusia yang tak pernah berhenti. Imam al-Ghazali sambil mengkritik pemaknaan literalistic al-Qur’an, ia mengatakan bahwa terdapat banyak sumber agama yang menegaskan keluasan maknanya.

³ Syihab al-Din bin Ahmad bin Abu Fath, *Al-Mustathraf fi Kull Fann Mustanzhaf*, hlm. 19

⁴ Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al Qur’an*, I/9

"Perhatikan dengan seksama, bahwa orang yang menganggap bahwa al-Qur'an hanya memiliki makna lahir (literal), maka dia sebenarnya sedang menceritakan tentang keterbatasan ilmunya sendiri. Biarlah itu benar untuk dirinya sendiri. Akan tetapi dia telah melakukan kekeliruan jika semua orang harus ditarik ke dalam kualitas pemikiran dan batas pemahamannya itu. Betapa banyak hadits Nabi dan ucapan para sahabat Nabi yang menyatakan bahwa al Qur'an memiliki makna-makna yang sangat luas. Dan ini hanya dapat dipahami oleh orang-orang yang pandai. Nabi saw pernah bersabda : "al-Qur'an mempunyai makna lahir, batin, awal dan akhir".⁵

Kenyataan pluralitas pemaknaan teks-teks al-Qur'an (demikian juga hadits) tersebut sesungguhnya dapat dibaca dalam berbagai kajian Islam, termasuk dalam fiqh. Menarik sekali pernyataan sarjana terkemuka, Abu Ishaq al-Syathibi, bahwa kajian atas al-Qur'an meniscayakan pengetahuan tentang makna "nafs al-Khitab". Dan perlu dikatakan bahwa satu kata/kalimat tidak selalu memiliki makna tunggal. Ia memberi contoh kata perintah (amr) atau larangan (nahi).⁶ Jauh sebelumnya Imam al-Ghazali (w.1111) sudah mengemukakan pandangannya mengenai hal ini. Ia mengatakan bahwa "untuk dapat memahami maksud teks diperlukan pengetahuan tentang makna bahasa (kata atau kalimat) yang sengaja dibuat dan digunakan dalam pergaulan masyarakat. Hal ini bisa dilakukan dengan memahami makna teks itu sendiri atau dengan merujuk pada teks-teks lain yang senada". Pemahaman atas teks juga bisa dengan menggunakan nalar rasional (ihalah 'ala dalil al 'aql) dan melalui indikasi-indikasi sejumlah konteks ; isyarat-isyarat, simbol-simbol (rumuz), perubahan-perubahan (harakat), konteks yang mendahuluinya (al-sawabiq) dan yang menyertainya (lawahiq) serta hal-hal lain yang tidak terbatas".⁷

Dalam konteks isu gender, para feminis muslim selalu menunjuk pada kata "Qawwam" dalam Q.S. 4:34. Terjemahan paling umum, termasuk Departemen Agama RI menyebut dengan jelas bahwa ia berarti "pemimpin". Ini sebenarnya adalah hanya salah satu pandangan saja dari banyak pandangan lain dalam memberi arti/makna kata "qawwam" tersebut. Al-Thabari, guru besar para ahli tafsir (Syaiikh al Mufassirin), menafsirkan kata tersebut : "Ahl al Qiyam 'alaihinn fi Ta'diibihin wa al Akhdz fi Aydihiinn". Yakni laki-laki

⁵ Imam Abu Hamid, al-Ghazali, *Ihya Ulumiddin*, I/289).

⁶ Penjelasan pluralitas makna kata perintah (amar) dan larangan (nahi) dapat dibaca dalam buku-buku Ilmu Tafsir maupun Ushul Fiqh.

⁷ Imam al-Ghazali, *Al Mustashfa min 'ilm al Ushul*, hlm.268

adalah “pendidik” kaum perempuan (para isteri). Fakhr al-Din al Razi (w. 606 H), ahli tafsir besar, menafsirkannya “Musallath ‘ala ta’ diibihinn wa al akhdz fawqa Aydinhin. Fa kaannahu Ta’ala Ja’alahu Amiran ‘alaiha wa Nafizd al Hukm ‘alaiha”. Yakni : “laki-laki adalah orang yang disertai kekuasaan untuk mendidik perempuan dan membimbing mereka. Seakan-akan Allah menjadikan mereka “penguasa” atas perempuan dan pengambil keputusan untuk kepentingan perempuan”. Ibnu Katsir mengatakan : “Huwa raisuha wa kabiruha wa al hakim ‘alaiha wa muaddibuha idza I’ wajjat”(laki-laki/suami adalah kepala, pembesar, pengambil keputusan dan pendidik perempuan/isteri, jika dia menyimpang). Beberapa penafsir lain mengartikan “qawwam” secara lain lagi, antara lain “pelindung, pengayom, pembina, penanggungjawab, pendukung dan sebagainya.⁸

Pertanyaan paling krusial dalam hal ini adalah : mengapa laki-laki mempunyai posisi kekuasaan atas perempuan dengan sejumlah atribut di atas?. Para ahli tafsir klasik hampir sepakat bahwa hal ini karena laki-laki dianugerahi keunggulan atas perempuan dalam dimensi-dimensi : kecerdasan intelektual, kekuatan fisik, keteguhan jiwa dan kepandaian menulis/mencatat. Faktor-faktor ini dipandang sebagai pemberian Tuhan yang tidak diberikan kepada laki-laki. Itu semua adalah privilese laki-laki. Pandangan ini seakan-akan ingin mengatakan bahwa pemberian Tuhan ini adalah sesuatu yang kodrat dan tidak mungkin berubah dari waktu ke waktu dan dari satu tempat ke tempat lain. Akan tetapi apakah pandangan ini sesuai dengan fakta-fakta yang ada di dalam kebudayaan masyarakat manusia?. Dengan kata lain, apakah di dunia ini tidak ada seorangpun perempuan yang lebih unggul secara intelektual daripada laki-laki?. Apakah di dunia ini tidak ada seorang perempuanpun yang lebih kuat daripada seorang laki-laki dalam aspek fisik?. Apakah tidak ada penulis perempuan yang lebih hebat daripada penulis laki-laki?. Dan seterusnya.

D. Analisis Konteks Kehadiran Teks

Para sarjana Islam sepakat bahwa pernyataan-pernyataan dalam al-Qur’an maupun hadits dipresentasikan Nabi dalam rangka merespon peristiwa/kasus (qadhiyyah ‘ain) yang terjadi ketika itu, atau menjawab pertanyaan anggota masyarakat atau komunitas sosial (sualu sail) dan menyampaikan gagasan tentang suatu hal (hikayah hal). Mereka menyebutnya sebagai “asbab al-nuzul/wurud”. Al-Qur’an hadir untuk merespon kasus-kasus dan peristiwa-

⁸ Baca dalam kitab tafsir mereka.

peristiwa yang terjadi dan dalam waktu yang sama memberikan atau menawarkan solusi yang diperlukan tanpa mengabaikan cara bertuturkata masyarakatnya. Pengetahuan tentang asbab al-nuzul menjadi sangat penting bagi pembaca al-Qur'an untuk dapat memahami kitab suci ini secara lebih baik dan menghindari kesalahpahaman terhadapnya.

Salah contoh yang menarik disampaikan untuk problem kita sekarang adalah tentang "jilbab" yang disebutkan dalam Q.S. Al-Ahzab [33:59]. Banyak sekali pandangan orang bahwa berdasarkan ayat ini, pemakaian Jilbab diperlukan sebagai cara mengidentifikasi perempuan muslim dari perempuan non muslim. Perempuan yang berjilbab adalah perempuan muslim. Akan tetapi membaca latarbelakang ia diturunkan, tampak bahwa jilbab bukanlah identitas yang membedakan agama, melainkan identitas yang membedakan antara perempuan merdeka dari perempuan budak.⁹ Dan dengan identitas inilah perempuan merdeka tidak dilecehkan, diganggu atau digoda oleh laki-laki, sebagaimana perlakuan mereka terhadap perempuan-perempuan budak. Harus segera dicatat bahwa beberapa perempuan budak di Arabia pada waktu itu biasa terjun ke dunia prostitusi baik atas pilihannya sendiri maupun atas paksaan tuan-tuan mereka, dan oleh karenanya banyak orang seringkali menggoda mereka untuk relasi seksual.¹⁰

E. Analisis Konteks Sosial-Budaya

Akan tetapi bagi saya membatasi diri pada analisis linguistik seperti di atas, betapapun pluralnya dan analisis konteks kemunculan teks, tidaklah cukup menyelesaikan problem kemungkinan terjadinya diskriminasi berbasis gender. Dalam isu relasi laki-laki dan perempuan sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an, 4:34, makna "qawwam" dengan segenap varian maknanya telah memberikan status laki-laki sebagai subjek dan perempuan sebagai objek. Ini dalam konteksnya adalah dapat dipahami. Mengapa demikian?. Ya karena al-Qur'an memahami konteks social dan budaya audiensnya. Pemahaman seseorang (pembaca) atas sebuah kata, kalimat atau sebuah diktum, tidak dapat dilepaskan dari kaitannya dengan latarbelakang sejarah sosial-budaya dan pengetahuannya masing-masing. Ruang dan waktu para penafsir memberikan pengaruh yang signifikan bagi pikiran-pikirannya. Pengetahuan tentang sejarah social dan budaya yang melatarbelakangi lahirnya

⁹ lihat; Al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsur fi al-Tafsir bi al-Ma'tsur*,

¹⁰ Catatan lain adalah bahwa "jilbab" bukanlah kerudung atau cadar atau "busana muslimah" sebagaimana yang kita kenal sekarang. Ia adalah asesoris yang dikenakan di atas kerudung. Tema ini perlu dipisahkan dari pembicaraan tema "aurat" dalam Q.S. al-Nur,[24:31].

teks adalah adalah niscaya bagi upaya menemukan makna yang dikehendaki. Imam al-Syathibi menyebutnya sebagai “*al-Umur al-Kharijiyyah*”, atau situasi-situasi/kondisi-kondisi eksternal. Bagi Syathibi situasi-situasi eksternal (di luar teks) amatlah menentukan bagi pemahaman pembaca atas teks. Ia mengatakan bahwa “pengabaian atasnya mengakibatkan pembaca kehilangan pemahaman atas maksud teks tersebut”.¹¹ Al-Syathibi menambahkan “adat/tradisi”, sebagai factor eksternal yang tak bisa diabaikan dalam memahami teks-teks al-Qur’an. Tanpa pemahaman ini, kita akan terjebak pada problematika yang amat kompleks.¹²

Lebih jauh dari pandangan ini, Nasr Hamid Abu Zaid menegaskan bahwa teks berikut maknanya sesungguhnya dibentuk oleh konteks sosialnya, atau dalam bahasa Abu Zaid; realitas social. Realitas baginya adalah sesuatu yang nyata dan tidak bisa diingkari. Akan tetapi, oleh karena kehidupan social merupakan hal yang dinamis, maka pemaknaan atas teks juga meniscayakan perubahan. Abu Zaid mengkritik konservatisme pemaknaan dengan mengatakan :

أن الواقع هو الاصل ولا سبيل الى اهداره. فمن الواقع تكون النص. ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه, ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته, فالواقع اولا والواقع ثانيا والواقع اخيرا, واهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى يؤدي الى تحول النص الى أسطورة عن طريق إهدار بعده الانساني.

“Realitas (kenyataan) adalah dasar (asal). Tidak ada jalan bagi kita untuk mengabaikan/menafikannya. Dari realitaslah sebuah teks terbentuk. Dari bahasa dan budaya bahasa itu lalu dirumuskanlah pemahaman/pemaknaan atasnya. Dan oleh karena kehidupan manusia berkembang secara dinamis, maka pemaknaan atas teks tersebut juga mengalami perkembangan. Realitas social adalah asal. Pengabaian atas realitas demi mempertahankan pemaknaan teks secara rigid dan konservatif, akan menciptakan teks sebagai legenda, oleh karena ia telah mengabaikan dimensi kehidupan manusia tersebut”.¹³

Pengetahuan atas konteks social-budaya dengan begitu adalah hal yang tidak bisa diabaikan sama sekali, ketika orang berusaha memahami teks-teks Al-Qur’an maupun hadits. Dua sumber agama ini hadir dalam konteks social budaya Arabia abad 6 M yang dibangun di

¹¹ Imam al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, Mesir, vol. III, hlm. 347

¹² Imam al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, III, hlm. 351.

¹³ BurhanZuraiq, *Nasr Abu Zaid Baina al-Fikr wa al-Takfir*”, Dar al-Nashir, Kairo, 1997, hlm. 255-259

atas system budaya patriarkhis, bahkan dalam sejumlah kasus, adalah misoginis. Terdapat banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an yang merekam situasi ini. Sistem perkawinan patrinal, poligami, pewarisan tubuh perempuan, pembagian pusaka bagi perempuan, kesaksian perempuan, hak cerai laki-laki dan gugat cerai perempuan, dan lain-lain. Gambaran tentang situasi social patriarkhis dan misoginis ini juga diungkapkan dengan sangat jelas oleh Umar bin Khattab. Ia mengatakan : “Kami pada masa Jahiliyah sama sekali abai (tidak ambil peduli) terhadap eksistensi perempuan. Akan tetapi manakala Tuhan menyebut mereka, kami tersadarkan bahwa mereka sesungguhnya memiliki hak-hak otonom yang tidak bisa diintervensi”.¹⁴ Sistem patriarkhi juga tampak dalam penyebutan “ba'al” bagi suami. Secara literal ba'al berarti pemilik (malik), juragan (sayyid) dan pengatur (rabb). Menurut Khalil Abdul Karim, penggunaan kata “ba'al” untuk suami mengandung fungsi psikologis yang kuat. Kata ini menimbulkan efek psikologis pada isteri suatu perasaan rendah, tidak dianggap, pasrah, dan tak berdaya, terutama terhadap tuntutan-tuntutan seksual, reproduksi, pelayanan dan pemeliharaan anak-anaknya.¹⁵

Pemikiran di atas mengantarkan kita untuk membaca kembali secara kritis teks-teks yang dipersepsikan secara luas sebagai bernuansa diskriminatif berbasis gender. Redaksi Q.S, 4: 34, sebagaimana sudah dikemukakan mengisyaratkan nuansa kontekstualitasnya. Dengan kata lain ayat al-Qur'an ini mendiskripsikan sebuah situasi social-budaya Arabia abad 7 bahwa laki-laki adalah entitas superior, unggul, sementara perempuan adalah entitas inferior dan rendah. Ayat ini kemudian menyebutkan dua alasan mengapa relasi laki-laki dan perempuan seperti itu. Pertama karena laki-laki memiliki keunggulan atas perempuan, dan kedua, karena laki-laki secara fungsional bertanggungjawab atas kebutuhan ekonomi perempuan (dan keluarganya). Akan tetapi segera harus dikemukakan bahwa dalam waktu yang sama ayat ini secara eksplisit mengemukakan bahwa keunggulan laki-laki atas perempuan, tidaklah mutlak. Dalam arti redaksi ayat ini sama sekali tidak melakukan generalisasi laki-laki sebagai pemilik otoritas-superioritas. Ayat ini hendak menyampaikan kondisi factual dan riil atas kenyataan sosial bahwa keunggulan tidaklah mutlak bagi setiap laki-laki, karena perempuan juga dalam realitasnya ada yang lebih unggul dari laki-laki. Ayat ini memang tidak secara eksplisit menyebutkan indicator keunggulan tersebut. Akan tetapi

¹⁴ Lihat, *Shahih Al-Bukhari*, hadits No. 5505

¹⁵ Khalil Abd al-Karim, *Mujtama' Yatsrib al-'Alaqah Baina al-Rajul wa al-Mar'ah fi al-'Ahdain*, hlm.

para ahli tafsir kemudian yang niscaya dipengaruhi oleh konteks sosialnya, menyebutkan sejumlah indikator keunggulan tersebut, antara lain kecerdasan intelektual, keteguhan jiwa dan kekuatan fisik. Indikator-indikator ini jelas dan secara factual tidak mutlak ada pada setiap laki-laki. Aisyah, isteri Nabi, adalah perempuan yang kecerdasannya mengungguli kebanyakan laki-laki. "Kanat 'Aisyah A'lam al Nas wa Afqah wa Ahsan al Nas Ra'yan fi al 'Ammah" (Aisyah adalah perempuan paling cerdas, paling pandai dan paling kritis dalam masyarakat). Khadijah adalah perempuan pengusaha yang professional dan memegang fungsi ekonomi keluarga. Kenyataan bahwa factor keunggulan intelektual dan fungsi ekonomi keluarga yang relative dan tidak berlaku general dan universal tersebut, acap kali diabaikan, dilupakan atau "tak terpikirkan" oleh pada umumnya pembaca teks ini, terutama kaum konservatif, meskipun telah nyata-nyata dapat dilihat di depan mata sehari-hari. Sebaliknya, mereka telah melakukan pemutlakan dan generalisasi atasnya. Bagi saya kesadaran tentang hal ini adalah sesuatu yang fundamental dalam menganalisis teks-teks keagamaan untuk melihat problem-problem ketimpangan relasi social, termasuk diskriminasi gender. Relatifitas keunggulan intelektual dan kemampuan melakukan fungsi ekonomi antara laki-laki dan perempuan menunjukkan bahwa keduanya bukanlah unsur-unsur yang baku, rigid dan universal, melainkan elastic dan kontekstual. Intelektualitas, profesionalitas, spiritualitas dan potensi-potensi kemanusiaan adalah hal-hal yang berada dalam wilayah konstruksi kebudayaan, tradisi dan system politik.

Uraian di atas, sejatinya ingin memperlihatkan kepada kita bahwa otoritas kekuasaan domestic sebagaimana dikehendaki ayat di atas sama sekali tidak terkait dengan jenis kelamin tertentu, laki-laki atau perempuan, melainkan pada integritas individu yang sifatnya sangat relative, constructed dan kontekstual.

Merenungkan secara lebih mendalam atas ayat ini dan ayat-ayat lain yang berbicara mengenai relasi kemanusiaan yang diskriminatif, akan tampak bagi kita bahwa ayat ini sama sekali tidak menjustifikasi dan tidak hendak melegitimasi system social-budaya dan politik yang diskriminatif. Jika dalam praktik-praktik social pada masa Nabi memperlihatkan adanya justifikasi atas struktur hirarkis dan relasi gender yang timpang, maka ia haruslah dianalisis sebagai sebuah proses dialektika kebudayaan di mana aspek-aspek psikologi social dan cultural harus dipertimbangkan. Tanpa pertimbangan ini, gagasan transformasi ke arah perwujudan norma-norma kemanusiaan universal yang dicanangkan Islam akan menemui

kegagalannya. Jadi apa yang tampak sebagai bernuansa diskriminatif, sebenarnya berada dalam posisi koma. Jika kita menganggapnya berhenti pada situasi status quo dimana ketimpangan relasi dan diskriminasi gender harus dilegalkan dan dinormatiskan, maka ia akan selalu berada dalam kontradiksi-kontradiksi yang sulit diselesaikan, baik kontradiksi antar teks sendiri, dengan perkembangan social yang niscaya maupun dengan prinsip-prinsip dan visi kemanusiaan universal dimana agama dipertaruhkan.

F. Analisis Kausalitas

Berangkat dan terkait dengan kerangka di atas, maka kewajiban kita adalah melakukan langkah lebih ke depan untuk merealisasikan norma-norma atau nilai-nilai kemanusiaan tersebut melalui pelacakan atas alasan-alasan (*illat*, kausalitas) dan substansi-substansi baik yang terungkap secara eksplisit dalam teks maupun yang tersembunyi. Dengan kata lain, nilai-nilai kemanusiaan tersebut harus dieksplorasi dengan nalar intelektual, bahkan juga dengan intuisi-intuisi dan observasi-observasi social, empirik. Sebagian orang mungkin keberatan dengan cara ini. Logika mereka selalu berpijak pada bahwa akal manusia tidak bisa mendikte atau mendefinisikan kehendak Tuhan. Akan tetapi fakta-fakta tekstual al-Qur'an sendiri menyebutkannya, bukan hanya dalam bentuk "perintah" berulang kali agar manusia menggunakan akal intelektual (misalnya; *afala tatafakkarun*), melainkan juga ketika ia menjelaskan kasus-kasus hukum. Para ahli hukum Islam klasik sendiri sepakat atas penggunaan mekanisme tersebut, meski dengan terminology yang berbeda-beda. Al-Amidy, bermazhab Syafi'i, mengatakan : "*La Yajuz al-Qawl bi Wujud Hukmin La Li 'Illah. Idz Huwa Khilaf Ijma' al-Fuqaha 'ala Anna al-Hukm La Yakhlū min 'Illah*". (Tidak boleh ada hukum publik tanpa alasan logika rasional (*illat*). Ini menyalahi consensus). Mekanisme ini menjadi titik krusial bagi perubahan, pengembangan dan perluasan hukum. Para juris Islam sepakat bahwa keberadaan norma hukum sangat tergantung pada aspek logikanya, terlepas dari keumuman redaksionalnya. "*Al-Hukmu Yaduru ma'a Illatih Wujudan wa 'Adaman*". Dengan kata lain, sebuah keputusan hukum dapat berubah manakala logikanya sudah tidak relevan lagi. Mawla al-'Alai mengatakan : "*Inna al Hukm al-Syari'iy Mabniyyun 'ala 'Illatihi fa bi Intihaa-ihā Yantahi*" (sesungguhnya hukum syara' dibangun atas dasar *illatnya*/rasio legis. Maka begitu ia (*illat*) berhenti, berhenti pula (hukum itu).¹⁶

¹⁶ Baca: Subhi Mahmashani, *Falsafah al-Tasyri'*, hlm. 222.

Pada isu relasi gender (Q.S. 4:34), logika superioritas laki-laki atas perempuan, sangatlah jelas, sebagaimana sudah dikemukakan. Hal paling menarik perhatian banyak orang dewasa ini menyangkut isu-isu diskriminasi terhadap perempuan adalah isu-isu tentang segregasi, pengucilannya dari ruang public/politik, aurat dan lebih luas lagi isu-isu seksualitas. Para ahli hukum Islam klasik pada umumnya selalu menunjuk pada kata “*khawf al-fitnah*” sebagai alasan/logika isu-isu tersebut. Kata ini menurut makna genuinnya adalah cobaan atau ujian. Akan tetapi dalam perkembangannya ia mengalami perubahan pemaknaan yang begitu jauh. Ia dimaknai sebagai daya tarik seksual yang menggoda atau mengganggu ketertiban sosial. Akan tetapi sayang sekali bahwa “*fitnah*” hanya dilabelkan terhadap tubuh berjenis kelamin perempuan dan tidak terhadap tubuh laki-laki. Dengan begitu ia berarti bahwa perempuan adalah fitnah, yakni sumber daya tarik seksual, menggoda dan mengacaukan kehidupan sosial manusia. Labeling ini jelas sekali sangat bias gender, determinasi patriarkhis dan diskriminatif terhadap perempuan serta merupakan labeling yang stigmatik dan tidak masuk akal. Bagaimana mungkin tubuh yang diam atau berjalan di ruang social, harus dipersalahkan atau terlarang hanya karena ia berjenis kelamin perempuan?.

Pertanyaan yang perlu diajukan terkait soal “fitnah” ini adalah apakah ia merupakan katagori hukum Tuhan yang tidak boleh diinterpretasi ataukah tradisi, atau berhubungan dengan problem dinamika social-budaya?. Bagaimanakah kata tersebut dirumuskan jika masuk dalam konteks hukum yang mengharuskan pen definisian yang pasti (kepastian hukum)?. Indikator apakah suatu tubuh dapat dikatakan “merangsang” atau menarik hasrat?. Dalam kajian terhadap Q.S. al-Nur, [24:31), tentang “aurat”, misalnya, para ulama memberikan batasan yang beragam atas tema ini berikut sejumlah argument keagamaannya. Pandangan mainstream menyebut seluruh tubuhnya, kecuali wajah dan dua telapak tangan. Akan tetapi tidak banyak diketahui publik muslim dewasa ini bahwa ada pandangan lain yang menyebutkan “separuh lengan hingga siku atau seluruh lengan bukanlah aurat”. Sebagian lain menyatakan “rambut dan betis tidak termasuk aurat”. Ikrimah berpendapat “leher tidak merupakan aurat”.¹⁷

¹⁷ Baca: Muhammad al-Habasy, *Al-Mar'ah Baina al-Syari'ah wa al-Hayah*, Dar al-Ahbab, Damaskus, 2001, hlm, 84

G. Analisis Tujuan dan Dampak

Hal terakhir yang menarik banyak pemikir kontemporer untuk menjawab isu-isu kemanusiaan, termasuk diskriminasi gender, adalah soal apakah keputusan hukum membawa tujuannya. Para ulama dan sarjana Islam, sepakat bahwa tujuan Islam adalah kepentingan umum (*al-mashlahah al-ammah*). Kemaslahatan dalam hal ini tidak sekedar dalam arti hukum, yakni membawa manfaat dan menghindarkan kerugian, melainkan lebih fundamental lagi, yakni perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia. Ini dikemukakan oleh Imam Abu Hamid al-Ghazali dalam bukunya yang terkenal "*al-Mustashfa*". Ia mengatakan:

"Kemaslahatan adalah menjaga tujuan syari'at. Tujuan itu adalah perlindungan terhadap lima hal : agama, jiwa, akal, keturunan dan hartabenda. Setiap hal yang mengandung perlindungan terhadap lima hal ini adalah kemaslahatan dan setiap hal yang menegasikannya adalah kemafsadatan, kerusakan dan kekacauan. Menghindarkan kerusakan merupakan kemaslahatan".¹⁸

Pandangan ini kemudian dipopulerkan dan dielaborasi secara lebih mendalam dan luas oleh Abu Ishaq al-Syathibi dengan urutan yang berbeda. Ia mengatakan : "Adalah kesepakatan seluruh bangsa dan semua agama bahwa syari'at (aturan/hukum agama) dirumuskan dalam kerangka melindungi limat prinsip (al-Dharuriyat al-Khams), yakni keyakinan, hidup, reproduksi, hak, milik dan akal".¹⁹

Ibnu al-Subki (w. 771 H), menyebut enam hak prinsip: "keyakinan (al-din), hak hidup (al-nafs), akal (al-'aql), keturunan (al-nasab), hak milik (al-mal) dan kehormatan (al-'Irdh/dignity).²⁰

Al-Syathibi selanjutnya menegaskan bahwa "hukum-hukum yang berlaku universal harus menuntun, membatasi dan, jika perlu, meniadakan hal-hal yang bersifat khusus. Norma universal ini harus diberi bobot yang lebih besar dalam menganalisis petunjuk-petunjuk hukum yang bersifat particular".²¹

¹⁸ Al Ghazali, *Al Mustashfa min 'Ilm al Ushul*, Dar Ihya al Turats al Arabi, Beirut, vol. I, hlm. 281.

¹⁹ Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, Mesir, tt, Vol. I, hlm, 38.

²⁰ Taj al-Din al-Subki, *Jam' al-Jawami' bi Hasyiyah al-Bannani*, Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, Mesir, Vol. II, hlm. (lihat: Ahmad al-Risuni, *Nazhriyyah al-Maqashid 'Ind al-Imam al-Syathibi*, Dar al-'Alamiyyah li al-Kitab al-Islamy, Riyad, Cet. II, 1992, hlm. 47

²¹ Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, III, hlm. 261-271.

Dalam kerangka ini, maka segala keputusan hukum sangat ditentukan oleh sejauh mana ia dapat memenuhi tujuan-tujuannya. Menilai apakah suatu hukum telah benar-benar memenuhi tujuan-tujuannya, adalah termasuk masalah yang dapat didiskusikan dan dipikirkan bersama karena ia berdimensi rasional dan empiris, meskipun disebutkan secara tekstual. Ibnu Qayyim al-Jawziyah mengatakan bahwa jika ajaran-ajaran agama tidak berhasil mewujudkan keadilan, kemaslahatan, kerahmatan dan kebijaksanaan, maka ia bukanlah bagian dari keputusan dan kebijakan agama.²²

Bagi saya “al-Dharuriyyat al-Khams” yang oleh al-Syathibi disebut sebagai “Maqashid al-Syari’ah” (tujuan-tujuan aturan hukum agama) di atas menunjukkan pada makna hak-hak asasi manusia. Hak-hak ini melekat dalam dan tidak dapat dicabut dari setiap individu manusia, terlepas dari identitas biologis, identitas primordial dan sebagainya. Dalam konteks Indonesia, norma-norma kemanusiaan universal ini sudah tertuang dalam pasal-pasal UUD 1945, sebuah konstitusi yang kepadanya seluruh aturan hukum nasional harus dirujuk, diharmonisasikan dan tidak boleh bertentangan dengannya.²³

Beberapa uraian di atas meski serba singkat agaknya menjadi penting untuk mendapat perhatian pada saat kita berusaha memaknai kembali teks-teks keagamaan, termasuk dalam isu-isu gender, agar ia tetap relevan dengan tuntutan-tuntutan kontemporer dan memiliki daya efektifitasnya. Upaya ini dilakukan semata-mata dalam kerangka menghidupkan kembali pemikiran keagamaan untuk sebuah tatanan sosial, budaya, ekonomi dan politik yang berkeadilan dan memberikan rahmat bagi semua orang sebagaimana diamanatkan Tuhan kepada Nabi-Nya ; *Wama arsalnaka illa rahmatan li al ‘alamin.*

Wallahu A’lam.

²² Ibnu al-Qayyim, *I’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin*, Vol. III, hlm. 3.

²³ Lihat UUD 1945: Ps. 27(1) dan (2), Ps. 28 E (2), Ps. 28I (2), Ps. 28D (1), Ps. 28G (2), Ps. 28H (2).

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Zamakhsyariy, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî wujûh al-Ta’wîl*, (Beirut: Dar al-Kitâb al-‘Arabî, tt), juz I
- Ibn Katsîr, ‘Imâd al-Dîn Ismâ’îl bin Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, (Surabaya: Syirkat al-Nûr Asiyâ, tt), juz I
- Syihab al-Din bin Ahmad bin Abu Fath, *Al-Mustathraf fî Kull Fann Mustanzhraf*,
- Badruddin, Muhammad bin Abdulloh Az-Zarkasyi, *al-Burhan fî Ulum al Qur’an* (Kairo – Mesir, Darut Turots, tt)
- Imam Abu Hamid, al-Ghazali, *Ihya Ulumiddin*, I Baerut: Libanon: Darul al Kitab al Ilmiah, tt.
- Imam al-Ghazali, *Al Mustashfa min ‘ilm al Ushul* (Dar Ihya al Turats al- Arabi, Beirut, tt)
- Al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsur fî al-Tafsîr bi al-Ma’tsur*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990)
- Imam al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, Mesir, vol. III
- Burhan Zuraiq, *Nasr Abu Zaid Baina al-Fikr wa al-Takfîr*”, Dar al-Nashir, Kairo, 1997,
- Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah al-Ju’fi, *Shahih Al-Bukhari*, Dar al Hadits – Kairo Mesir, 1992
- Khalil Abd al-Karim, *Mujtama’ Yatsrib al-‘Alaqah Baina al-Rajul wa al-Mar’ah fî al-‘Ahdain*, Beirut: Dar Ihya al Turats al Arabi, tt
- Subhi Mahmashani, *Falsafah al-Tasyri’ Fil Islam*, Beirut: dar al malayin, 1980
- Muhammad al-Habasy, *Al-Mar’ah Baina al-Syari’ah wa al-Hayah*, Dar al-Ahbab, Damaskus, 2001
- Al Ghazali, *Al Mustashfa min ‘Ilm al Ushul*, Dar Ihya al Turats al Arabi, Beirut, vol. I
- Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fî Ushul al-Syari’ah*, Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, Mesir, tt, Vol. I
- Taj al-Din al-Subki, *Jam’ al-Jawami’ bi Hasyiyah al-Bannani*, Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyyah, Mesir, Vol. II
- Ahmad al-Risuni, *Nazhriyyah al-Maqashid ‘Ind al-Imam al-Syathibi*, Dar al-‘Alamiyyah li al-Kitab al-Islamy, Riyad, Cet. II, 1992
- Ibnu al-Qayyim, *I’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin*, Beirut: dar al kutub al Ilmiyah, 1996

UUD 1945