

EQUALITAS JENDER (Konsep dan Aktualisasinya dalam Islam serta Implikasinya atas Rumusan Hukum Islam)

Jamal Abd. Naser

(UIN Sunan Ampel Surabaya, jln, A. Yani 117 Surabaya,
email: abajamal@gmail.com)

Abstrak

Tulisan ini secara deskriptif argumentatif berusaha mengkaji konsep Islam tentang equalitas jender. Di dalamnya dideskripsikan juga aktualisasi equalitas jender dalam perspektif dinamika sosial baik pada level akademis maupun aksi sosial. Tulisan ini akhirnya sampai pada suatu kesimpulan, bahwa konsep *feminisme liberal* tentang equalitas jender lebih *equivalen* dengan perspektif Islam, sehingga sampai batas tertentu, ia dapat diterima oleh masyarakat Muslim, melalui pintu masuk *kritis-transformatif-adaptif*. Lebih dari itu, konsep tersebut berimplikasi teoritis atas beberapa rumusan hukum Islam, seperti kemungkinan kesetaraan dalam otoritas persaksian dan pola kewarisan antara laki-laki dan perempuan. Melalui model ini, sudah saatnya untuk difikirkan tentang kemungkinan kesetaraan dan keadilan dalam beberapa rumusan hukum Islam tersebut.

Abstract

This article tries to descriptively and argumentatively study the concept of Islam toward gender equality. Besides, it describes the actualization of gender equality from perspectives of social dynamics both academic level and social action. It comes to a conclusion that *liberal feminism* concept on gender equality tends to go together with Islamic perspective under special circumstances, and then it can be accepted by Muslim society through the doors of criticism, transformative, and adaptive. Moreover, the concept is to have theoretically implication over numerous Islamic laws, such as the possibility of equity on the authority of witness (best man and bridesmaid) and inheritance pattern between men and women. Through this model, it is time for rethinking a lot of about the

possibility of equality and fairness in the formulation of Islamic law.

Kata Kunci

equalitas jender, feminisme liberal, transformatif-adaptif, persaksian, kewarisan

Pendahuluan

Beberapa dekade belakangan ini, seiring dengan semakin meningkatnya kesadaran bahwa secara substansial manusia adalah setara (*egaliter*), wacana tentang egalitas menjadi sedemikian dominan, termasuk pula egalitas jender semakin gencar disuarakan, baik oleh kaum laki-laki maupun perempuan. Wacana equalitas jender semakin dikembangkan dengan massif, mulai dari level akademis sampai aksi sosial. Tulisan ini, hingga batas tertentu, berusaha memotret konsep Islam tentang hal tersebut, dengan harapan dapat diperoleh pemahaman yang –setidaknya “mendekati” – proporsional, di tengah *mainstream* pemahaman yang masih *patriarkhal oriented*, yang seringkali mendapatkan justifikasi dan legitimasi agama.

Equalitas Jender: Suatu Pengertian

Kesetaraan (*equality*) merupakan suatu konsep dan atau perilaku yang mencerminkan keseimbangan (*equilibriumity*), kesejajaran (*egaloty*), atau keadilan. Keadilan sendiri bermakna memosisikan sesuatu sesuai dengan posisinya (*wad'u syay' fi mahallih*). Memosisikan sesuatu pada posisi tersebut acuannya adalah terletak pada norma yang paling substansial dan bukan hanya sekedar didasarkan pada atribut sosial belaka.

Jika keadilan diaplikasikan pada tataran aktifitas kemanusiaan, maka perilaku adil adalah perilaku atau sikap yang memperlakukan manusia sesuai dengan kondisi substansialnya. Sehubungan dengan kondisi substansial manusia, Allah swt. menegaskan bahwa manusia, secara umum dan tanpa atribut apa pun, termasuk atribut kelamin, adalah makhluk-Nya yang paling mulia.¹

¹ Lihat al-Qur'ân surat al-Isrâ' (17): 70. Periksa juga Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*. (Jakarta: Mutiara, 1999), hlm. 553.

Satu-satunya atribut kemuliaan yang dilabelkan Allah swt. kepada *khalifah* dan hamba-Nya yang bernama manusia adalah *taqwâ*, dengan tanpa memandang atribut-atribut apa pun. Salah satu indikator yang paling konkret dari sikap *taqwâ* tersebut adalah sikap *adil*,² sehingga kadar ketaqwaan dapat diukur dengan perilaku adil dalam keseharian. Dengan demikian, secara substansial, semua manusia adalah sama dalam arti setara, sehingga tidak dibenarkan untuk merendahkan, melecehkan dan, apalagi, memandang negatif terhadap siapa pun dan jenis kelamin apa pun.

Namun demikian, secara faktual, pandangan negatif terhadap perempuan misalnya, sesungguhnya telah berlangsung lama dan sangat *establish* eksistensinya di masyarakat. Di kawasan Timur Tengah, tempat semua agama dan tradisi Semitik diturunkan, sesungguhnya telah terjadi *maskulinisasi epistemologis*. Citra perempuan di kawasan ini sangat buruk. Beberapa mumi perempuan ditemukan di Mesir menggunakan celana dalam besi dan bersepatu besi yang berat dan berukuran kecil untuk membatasi perjalanan perempuan. Mitologi Yunani menggambarkan perempuan sebagai iblis betina (*female demon*) yang selalu mengumbar nafsu. Tradisi *judeo-christianity* memojokkan perempuan sebagai penyebab dosa warisan dalam drama kosmik. Peradaban Sasania Zoroaster menyembunyikan perempuan menstruasi di goa-goa gelap yang jauh dari perkampungan dan peradaban Hindu yang memerabukan (membakar hidup-hidup) para isteri di samping suaminya yang meninggal.³

² Menurut ajaran al-Qur'an, salah satu bagian *taqwâ* adalah menegakkan keadilan. Allah berfirman *I'dilû huwa aqrabu li al-taqwâ* (tegakkanlah keadilan, itulah yang mendekati *taqwa*). Firman ini diawali dengan pesan agar dalam menegakkan keadilan, kita tidak boleh tergoda oleh rasa benci kepada suatu kelompok manusia (termasuk terhadap perempuan), sehingga menyimpang dari keadilan. *Walâ yajri mannakum sana'ânû qaumin 'alâ allâ ta'dilû*. (janganlah sampai kebencian terhadap suatu kaum, menyimpangkan kamu dari keadilan). Lihat al-Qur'an surat al-Mâidah (5): 8). Penjelasan lebih rinci periksa Nurcholish Madjid, *Pesan-Pesan Taqwa Nurcholish Madjid: Kumpulan Khutbah Jum'at di Paramadina*. (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 17-22.

³ Periksa Nasaruddin Umar, "Kajian Kritis terhadap Ayat-Ayat Jender (Pendekatan Hermeneutik)", dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Jender dalam Islam*, ed. Lathiful Khuluq (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga-ICIHEP-Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 107-108.

Pandangan-pandangan demikian, jelas sangat tidak direstui dalam agama Islam. Karena itu, pandangan hidup yang memandang negatif terhadap status siapa pun, perempuan misalnya, semapan dan sekokoh apa pun, meski didasarkan pada "interpretasi doktrin" keagamaan, demi keadilan dan kesetaraan, harus diluruskan, sebab jika tidak demikian, justru akan melahirkan beberapa tatanan sosial yang tidak adil,⁴ sesuatu yang sesungguhnya sangat tidak dikehendaki dan sangat dibenci oleh Tuhan.

Adapun istilah jender berbeda dengan istilah seks. Ann Oakley adalah orang yang mula-mula membedakan dua istilah tersebut.⁵ Jender merujuk kepada perbedaan karakter laki-laki dan perempuan berdasarkan konstruksi sosial budaya, yang berkaitan dengan sifat, status, posisi, dan perannya dalam masyarakat⁶. Sedangkan istilah seks merujuk kepada perbedaan jenis kelamin laki-laki dan perempuan secara biologis terutama yang berkaitan dengan prokreasi dan reproduksi. Laki-laki dicirikan dengan adanya sperma dan penis, perempuan dicirikan dengan adanya sel telur, rahim, vagina dan payudara. Ciri jenis kelamin secara biologis ini bersifat bawaan, permanent, dan tidak dapat dipertukarkan.

Perbedaan jender, disebut juga perbedaan jenis kelamin secara sosial budaya, terkait dengan perbedaan secara seksual karena dia merupakan produk dari pemaknaan masyarakat pada sosial budaya tertentu tentang sifat, status, posisi, peran laki-laki dan perempuan dengan ciri-ciri biologisnya. Laki-laki sebagai pemilik sperma dianggap mempunyai sifat kuat dan tegas, menjadi pelindung, bertugas menjadi pencari nafkah dan menjadi pemilik dunia kerja (publik) dan sebagai orang pertama. Perempuan sebagai pemilik sel telur dan rahim dan kemampuan melahirkan dianggap bersifat

⁴ Dalam konteks relasi jender, ketidakadilan tersebut termanifestasi dalam beberapa bentuk seperti *stereotyping*, subordinasi, marginalisasi, beban ganda, dan kekerasan. Periksa Mansour Faqih, *Analisis Jender dan Transformasi Sosial*. (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1996).

⁵ Susilaningsih dan Agus M. Najib, *Kesetaraan Jender di Perguruan Tinggi Islam*. (Yogyakarta: PSW UIN-Mc Gill ISEP, 2004), hlm. 11.

⁶ Periksa Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'ân*. (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 35. Dalam konteks ini, Linda L. Lindsey menyatakan bahwa ketetapan masyarakat perihal penentuan seseorang sebagai laki-laki atau perempuan adalah termasuk bidang kajian jender. Periksa Linda L. Lindsey, *Jender Roles: a Sociological perspective*. (New Jersey: Prentice Hall, 1990), hlm. 2.

lemah-lembut, perlu dilindungi, mendapat pembagian sebagai pengasuh anak, dan tugas domestik serta dianggap sebagai orang nomor dua.⁷

Karena sifat dan peran jender merupakan produk dari konstruk sosial budaya, maka ia bersifat tidak permanen dan dapat dipertukarkan, sehingga jika perbedaan jender menghasilkan berbagai bentuk ketidakadilan dan penindasan terhadap warga masyarakat dengan jenis kelamin tertentu,⁸ biasanya perempuan, maka perbedaan jender tersebut mesti dikikis melalui pengarusutamaan wacana equalitas jender (*al-musâwâ al-jinsiyah/jender equality*).

Dari bahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa equalitas jender adalah suatu konsep atau perilaku yang memandang laki-laki dan perempuan sebagai sesama makhluk Tuhan dengan status yang sejajar, equal, tanpa *stereotyping*, subordinasi, dan dominasi serta saling melengkapi dan saling membutuhkan, dengan tetap memperhatikan kodratnya secara seksual.⁹

Equalitas Jender dalam Dinamika Sosial

Seiring dengan semakin kuatnya kesadaran tentang relasi jender, maka wacana equalitas jender mengalami massifitas, mulai dari level akademis sampai pada aksi sosial. Pada level akademis, mulai dikembangkan kajian-kajian tentang equalitas jender baik

⁷ Faqih, *Analisis Jender*, hlm. 7-8.

⁸ Pada kenyataannya perbedaan jender telah melahirkan berbagai ketidakadilan, bukan saja kepada perempuan tetapi juga kepada laki-laki. Laki-laki yang mendapat peran sebagai pencari nafkah dan pelindung dituntut oleh budaya untuk menjadi perkasa, mampu kerja keras dan bersifat rasional sehingga kehilangan sisi kelembutan dan sikap damai yang merupakan kebutuhan lain dalam kehidupan manusia. Sebaliknya perempuan yang mendapat peran sebagai penanggungjawab pekerjaan domestik dianggap bersifat lemah dan pasif, maka tidak mampu untuk berkiprah di dunia publik.

⁹ Artinya, laki-laki tidak mesti di sektor publik dan perempuan tidak mesti di sektor domestik, sehingga tidaklah dipandang sebagai aib bagi seorang perempuan melakukan pekerjaan di sektor publik seperti mengurus partai, bekerja kasar, atau pun lainnya demi memperoleh penghasilan dan atas dasar itu pula tidak dapat dinilai, kecuali terpuji, seorang laki-laki (atau lebih khusus suami) yang membantu isterinya dalam urusan rumah tangga. Lebih detail periksa M. Quraish Shihab, "Kesetaraan Jender dalam Islam", dalam Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, hlm. xxxvii

melalui pendekatan historis maupun dekonstruksi metodologis terhadap tafsiran teks-teks keagamaan¹⁰. Sedangkan pada level praksis, antara lain, dilakukan melalui aksi sosial dan penyadaran terhadap kaum perempuan atas dasar paradigma teoritis tertentu mulai dari yang tradisional¹¹ sampai yang modern¹² bahkan ultramodern seperti yang dipelopori oleh para feminis radikal.

Pada gilirannya, perspektif yang digunakan para tokoh feminisme dalam melihat ketimpangan relasi jender dalam masyarakat sehingga melahirkan *stereotyping*, subordinasi, marginalisasi, beban ganda, dan kekerasan¹³ telah mewujudkan

¹⁰ Untuk kasus ini, banyak karya-karya intelektual yang berbasis agama yang menggugat terhadap karya-karya misoginis, seperti karya Musdah Mulia, *Perempuan Pembaru Agama*, Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*; Husien Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Jender*;

¹¹ Misalnya melalui strategi *Women in Development (WID)* dan *Gender and Development (GAD)*. Strategi WID adalah suatu strategi untuk meningkatkan perempuan dalam pembangunan melalui program yang memfokuskan pada pemberdayaan perempuan. Asumsinya adalah ketimpangan jender terjadi karena rendahnya kualitas sumber daya perempuan sebab selama ini tidak memperoleh perhatian dan kesempatan yang sama dengan laki-laki dalam program pembangunan. Bentuknya antara lain adalah melalui PKK, Dharma Wanita, dan sejenisnya. Sedangkan strategi GAD adalah memromosikan usaha mengintegrasikan jender dalam pembangunan. Asumsinya adalah ketertinggalan perempuan disebabkan oleh adanya sikap masyarakat yang tidak adil terhadap laki-laki dan perempuan yang kemudian berpengaruh pada bentuk dari sistem, struktur ideologi, dan budaya dari masyarakat tersebut sehingga melahirkan pola relasi jender yang tidak adil. Wujud strategi ini adalah kegiatan-kegiatan pelatihan sensitivitas jender dalam proyek pembangunan. Periksa Mansour Faqih, "Gender Mainstreaming Strategi Mutakhir Gerakan perempuan", dalam Mandy Mcdonald, *et al.*, *Jender dan Perubahan Organisasi Menjembatani Kesenjangan Antara Kebijakan dan Praksis*, terj. Omi Intan Naomi, (Yogyakarta: INSIST, 1999).

¹² Strategi moderen adalah dikenal dengan istilah *Gender Mainstreaming (GM)* atau pengarusutamaan jender dengan asumsi bahwa ketimpangan jender disebabkan adanya sistem dan struktur masyarakat yang tidak berkeadilan jender. Strategi ini adalah modifikasi dari strategi GAD dengan melengkapinya melalui usaha intervensi secara cepat terhadap terjadinya perubahan pada sistem dan struktur suatu organisasi, melalui perubahan dasar filosofis, rumusan kebijakan, pola pembagian kerja, dan pola interaksi sosialnya. Periksa Fakih, "Gender Mainstreaming".

¹³ *Stereotyping* adalah pemberian label sehingga perempuan mendapat citra negatif, misalnya perempuan lemah, emosional, dan hanya bertugas sebagai ibu rumah tangga. Subordinasi perempuan adalah diskriminasi terhadap perempuan dalam bidang kekuasaan dan pengambilan keputusan, karena perempuan memperoleh label nomor dua, maka ia berada di bawah dominasi laki-laki dan haknya untuk

beragam pola gerakan feminisme, yang untuk mudahnya, diklasifikasikan secara trikotomik ke dalam tiga gerakan, yaitu (1) gerakan feminisme liberal, (2) gerakan feminisme marxis-sosialis, dan (3) feminisme radikal.¹⁴

Dalam perspektif kaum feminis liberal, semua manusia, laki dan perempuan, diciptakan seimbang dan serasi, karena itu, mestinya, tidak terjadi penindasan antara satu dengan lainnya. Feminisme liberal diinspirasi oleh prinsip pencerahan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama mempunyai ciri khas, namun secara ontologi keduanya sama, hak-hak laki-laki, dengan sendirinya, juga menjadi hak perempuan. Meski demikian, kelompok ini tetap menolak persamaan secara menyeluruh antara laki-laki dan perempuan. Dalam beberapa hal, terutama yang berkaitan dengan fungsi reproduksi, ia masih tetap memandang perlu adanya pembedaan (*distinction*), sebab bagaimana pun juga, fungsi organ reproduksi bagi perempuan membawa konsekuensi logis dalam kehidupan di masyarakat.

Dengan perspektif demikian, kelompok ini membenarkan perempuan bekerja bersama-sama dengan laki-laki, bahkan menghendaki agar perempuan diintegrasikan dalam semua peran, termasuk pada sektor publik, sehingga tidak ada lagi kelompok yang lebih dominan. Organ reproduksi bukan merupakan penghalang terhadap peran-peran tersebut.

Sedangkan feminisme Marxis-sosialis hampir sama dengan feminisme liberal, tetapi lebih kental dengan muatan ideologi Marxis-sosialisnya. Karenanya, untuk mengubah posisi inferior perempuan, mesti diadakan perubahan struktural secara menyeluruh, bahkan, bila perlu, dengan menggunakan kekerasan.¹⁵

memperoleh posisi tawar kepemimpinan sering kali tidak diakui. Marginalisasi perempuan muncul dari sikap tidak menganggap penting atas eksistensi perempuan sehingga aksesnya terhadap pendidikan dan sumber ekonomi dinomorduakan. Beban ganda terjadi ketika pekerjaan domestik hanya merupakan tugas perempuan, sehingga bagi mereka yang bekerja di sektor publik ketika sampai di rumah wajib menyelesaikan tugas domestiknya.

¹⁴ Umar, *Argumen Kesetaraan*, hlm. 64-68.

¹⁵ Sementara kaum feminis liberal, dalam memperjuangkan aspirasinya, memandang bahwa perubahan struktur sosial secara menyeluruh bukan merupakan suatu kemestian, tetapi cukup melibatkan perempuan dalam berbagai peran seperti dalam peran sosial, ekonomi, dan politik. Periksa Umar, *Argumen Kesetaraan*, hlm. 65.

Adapun feminisme radikal berusaha menggugat semua lembaga yang dianggap merugikan perempuan, bahkan, lebih jauh, menuntut persamaan seks dalam arti kepuasan seksual juga bisa diperoleh dari sesama perempuan sehingga mentoleransi praktik lesbian. Dalam pandangannya, perempuan tidak harus bergantung kepada laki-laki, bukan saja dalam hal pemenuhan kepuasan kebendaan tetapi juga pemenuhan kebutuhan seksual. Laki-laki, dalam pandangan mazhab ini, adalah masalah bagi perempuan, laki-laki selalu mengeksploitasi fungsi reproduksi perempuan dengan berbagai dalih. Pendek kata, feminisme radikal berusaha mewujudkan secara ideologis dan aktual persamaan secara total antara perempuan dengan laki-laki¹⁶

Demikianlah, kecenderungan aspirasi feminisme dalam dinamika kehidupan sosial kontemporer. Dalam konteks ini, masyarakat Islam, jelas tidak akan mentoleransi gerakan feminisme Marxis-sosialis secara ideologis, karena keberatan dengan nilai kekerasan yang diusahakannya. Demikian juga terhadap feminisme radikal, yang jelas-jelas irasional dan bertentangan dengan kaidah Islam dan akal sehat. Feminisme yang, barangkali, dapat ditoleransi adalah feminisme liberal yang realistis, karena memang sampai batas tertentu, memiliki kesesuaian dengan nilai-nilai Islam. Dalam konteks demikian, sangat urgen untuk dikaji perspektif Islam tentang equalitas jender.

Equalitas Jender dalam Islam dan Implikasinya atas Beberapa Rumusan Hukum Islam

Untuk mengkaji bagaimana sikap Islam terhadap equalitas jender, dapat dilalui dari perspektif prinsip-prinsip al-Qur'an, sebagai sumber ajaran asasi Islam, tentang equalitas jender dan implikasi praktisnya dalam beberapa rumusan hukum Islam serta perspektif historis sikap Nabi Muhammad terhadap equalitas jender.

Sehubungan dengan prinsip al-Qur'an tentang equalitas jender, Nasaruddin Umar menyebutkan lima prinsip, yakni (1) laki-laki dan

¹⁶ Pandangan kelompok ini mendapatkan tantangan keras dan luas dari kalangan feminisme yang lain. Tokoh feminisme liberal yang banyak berpikuk realistis tidak sepenuhnya setuju dengan pendapat ini. Persamaan secara total pada akhirnya akan merepotkan dan merugikan perempuan sendiri. Laki-laki yang tanpa beban organ reproduksi secara umum akan sulit diimbangi oleh perempuan.

perempuan sama-sama sebagai hamba, (2) laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai khalifah, (3) laki-laki dan perempuan menerima perjanjian primordial, (4) Adam dan Hawa, terlibat secara aktif dalam drama kosmis, dan (5) laki-laki dan perempuan berpotensi meraih prestasi.¹⁷

Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, karena masing-masing akan mendapatkan penghargaan dari Tuhan sesuai dengan kadar pengabdianya.¹⁸ Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba ideal.¹⁹ Kekhususan yang diperuntukkan kepada laki-laki seperti suami lebih tinggi di atas isteri, laki-laki pelindung perempuan, laki-laki memperoleh warisan lebih banyak, dan diperkenalkannya laki-laki berpoligami, tidak serta merta menyebabkan laki-laki menjadi hamba-hamba utama. Kelebihan-kelebihan tersebut diberikan kepada laki-laki dalam kapasitasnya sebagai anggota masyarakat yang memiliki peran publik dan sosial "lebih" ketika ayat-ayat al-Qur`an tersebut diturunkan.

Demikian pula, dalam posisinya sebagai *khalifah*, al-Qur`an tidak menunjuk kepada salah satu jenis kelamin atau kelompok etnis tertentu²⁰. Laki-laki dan perempuan mempunyai fungsi yang sama sebagai *khalifah*, yang akan mempertanggungjawabkan tugas kekhalifahannya di bumi sebagaimana halnya mereka harus bertanggung jawab sebagai hamba Tuhan.

Laki-laki dan perempuan pun sama-sama mengemban amanah dan menerima perjanjian primordial dengan Tuhan.²¹ Dalam al-Qur`an tidak ditemukan satu ayat pun yang menunjukkan keutamaan seseorang karena faktor jenis kelamin atau karena keturunan suku bangsa tertentu. Kemandirian dan otonomi perempuan dalam tradisi Islam sejak awal begitu kuat.²²

¹⁷ Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, hlm. 247-268.

¹⁸ Lihat al-Qur`an, al-Nahl (16): 87.

¹⁹ Hamba ideal dalam al-Qur`an biasa diistilahkan dengan orang-orang yang bertaqwa (*muttaqûn*). Untuk mencapai derajat *muttaqûn* ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa, atau kelompok etnis tertentu. Lihat al-Qur`an, al-Hujurat (49): 13.

²⁰ Periksa al-Qur`an, al-Baqarah (2): 30 dan surat al-An`am (6): 165.

²¹ Lihat al-Qur`an, al-A`raf (7): 172.

²² Buktinya, perjanjian *bay`ah*, sumpah, dan *nadzar* yang dilakukan oleh perempuan mengikat dengan sendirinya sebagaimana halnya laki-laki. Periksa al-Qur`an surat al-

Perspektif negatif tentang perempuan, acapkali didasarkan pada cerita Kitab Suci agama Yahudi (Tawrat) tentang drama kosmis, yakni cerita tentang dikeluarkannya Adam dan pasangannya,²³ Hawa (*Eva*), dari Surga sampai ke bumi, yang mana Hawa dianggap sebagai penyebab utama.²⁴ Berbeda dengan itu, dalam al-Qur`an, semua ayat yang menceritakan tentang drama kosmis, selalu menekankan kedua belah pihak secara aktif dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (*humâ*), yakni kata ganti untuk Adam dan Hawa,²⁵ bahkan al-Qur`an dengan tegas menyatakan bahwa peluang untuk meraih prestasi maksimum tidak ada perbedaan antara laki-laki dan

Mâ'idah (5): 89 dan surat al-Mumtahanah (60): 12. Dalam tradisi Yahudi-Kristen, seorang perempuan hidup di dalam pangkuan ayah, maka perjanjian, sumpah dan *nadzar*-nya dapat digugurkan oleh ayah yang bersangkutan. Jika seorang perempuan hidup dalam pangkuan suaminya, maka perjanjian, sumpah, dan *nadzar*-nya dapat digugurkan oleh suaminya. Sebagai contoh dalam Kitab Bilangan (30): 5 dinyatakan: "*Tetapi jika ayahnya melarang dia (anak perempuan) pada waktu mendengar itu (nazar dan janji perempuan kepada Tuhan) maka segala nazar dan janji yang mengikat diri anaknya itu tidak akan berlaku, dan Tuhan akan mengampuni perempuan itu, sebab ayahnya telah melarangnya*".

²³ Terdapat informasi menarik dalam literatur Yahudi, bahwa Hawa bukan saja ciptaan kedua, tetapi juga pasangan kedua. Pasangan pertama Adam ialah Lillith, yang digambarkan sebagai setan betina (*female demon*) yang berwajah manusia, berambut panjang, mempunyai sayap, berkeliaran di malam hari. Ia diciptakan dari tanah bersama-sama dengan Adam dalam waktu bersamaan. Tetapi karena Lillith tidak mau menjadi pelayan Adam, ia meninggalkan Adam dan selanjutnya bersama-sama Iblis menjadi pengganggu manusia. Tuhan lalu menciptakan pasangan kedua (Hawa) dari tulang rusuk Adam sebagai pelayan baru (*the new helper*). Makhluk misterius ini dikaitkan dengan salah satu pasal dalam Kitab Perjanjian Lama (Yesaya (34): 14). Periksa Umar, *Argumen Kesetaraan*, hlm. 231. Dalam al-Qur`ân dan literatur Islam, nama *Lillith* tidak dikenal. Dalam *Hadits* pun hanya dikenal nama Hawa sebagai pasangan Adam.

²⁴ Sebagaimana disebut dalam Kitab Kejadian 3: 12: *Manusia itu menjawab: "Perempuan yang Kau tempatkan di sisiku, dialah yang memberi dari buah pohon itu kepadaku, maka kumakan"*.

²⁵ Seperti dinyatakan dalam al-Qur`ân, al-Baqarah (2): 35 bahwa keduanya diciptakan di surga dan memanfaatkan fasilitas surga berdua; keduanya mendapat kualitas godaan yang sama dari setan sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur`ân surat al-A`râf (7): 20; sama-sama memakan buah khuldi dan bersama menerima akibat jatuh ke bumi (QS. al-A`râf (7): 22); setelah jatuh ke bumi, keduanya sama-sama memohon ampun kepada Tuhan (QS. al-A`râf (7): 23) dan kemudian keduanya mengembangkan keturunan, saling melengkapi dan saling membutuhkan (QS. al-Baqarah (2): 187). Uraian lebih rinci, periksa Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh pemberdayaan*. (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 43-45.

perempuan²⁶ sehingga dapat ditegaskan bahwa al-Qur`an sesungguhnya mengisyaratkan kesetaraan jender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual maupun karier profesional, tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin tertentu²⁷. Demikianlah, secara ideal Islam sedemikian eksekutif dalam mewujudkan equalitas jender.

Kemudian, perspektif historis perilaku Nabi Muhammad saw. terhadap equalitas jender adalah bahwa pada realitasnya Nabi Muhammad mendemonstrasikan persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan dalam aktifitas sosial, mulai dari bidang kewirausahaan, politik sampai pada peperangan.²⁸ Fenomena ini diakui oleh David S.

²⁶ Periksa al-Qur`an, al-Imrân (3): 195; al-Nisâ' (4): 124; al-Nahl (16): 97; Ghafir (40):40. Al-Qur`an dengan tegas menyatakan bahwa perempuan adalah mitra laki-laki, sehingga hubungan mereka adalah setara, dan tidak ada yang lebih istimewa, tetapi saling melengkapi dan saling membutuhkan. Periksa al-Qur`an surat al-Baqarah (2): 187 dan al-Tawbah (9): 71.

²⁷ Dalam hubungan ini, Komaruddin Hidayat menyatakan bahwa citra perempuan yang diidealkan al-Qur`an adalah perempuan yang memiliki kemandirian politik (*al-istiqlal al-siyâsah*) (QS al-Mumtahanah (60): 12) sebagaimana sosok Ratu Balqis perempuan penguasa yang mempunyai kerajaan super power *lahâ 'arsyun 'azhîm* (QS. al-Naml (27): 23); memiliki kemandirian ekonomi (*al-istiqlal al-iqtishadi*) (QS. Al-Nahl (16):97) seperti pemandangan yang disaksikan Nabi Musa di Madyan, perempuan pengelola peternakan (QS. Qashash (28): 23); memiliki kemandirian dalam menentukan pilihan pribadi (*al-istiqlal al-syakhsyî*) yang diyakini kebenarannya sungguhpun harus menghadapi suami bagi perempuan yang sudah berkeluarga (QS. al-Tahrîm (66): 11) atau menentang opini publik bagi perempuan yang belum berkeluarga (QS. al-Tahrîm/66: 12). Perempuan dibenarkan untuk menyuarakan kebenaran dan melakukan oposisi terhadap kebobrokan (QS. al-Tawbah (9): 71), bahkan al-Qur`an menyerukan perang terhadap suatu negeri yang menindas kaum perempuan (QS. al-Nisâ'(4): 5), karena laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi sebagai khalifah dan sama-sama sebagai hamba. Periksa Komaruddin Hidayat, "Pengantar Penerbit", dalam Umar, *Argumen Kesetaraan*, hlm. xxvi.

²⁸ Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Jender tentang Literatur Islam", dalam Lathiful Khuluq, Peny. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Jender dalam Islam*. (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga ICIHEP Pustaka pelajar, 2002), hlm. 103. Fakta sejarah menunjukkan bahwa pada generasi sahabat terdapat 1232 sahabat perempuan yang beraktifitas di dunia ilmu. Periksa Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak*, hlm. 57. Pada masa Nabi Muhammad dan sahabatnya, banyak perempuan/isteri yang bekerja. Ada yang bekerja sebagai perias pengantin, seperti Ummu Satim binti Malhan, Shafiyah binti Huyay. Istri nabi yang lain, Zaynab binti Jahsyi aktif bekerja sebagai penyamak kulit binatang, dan Raythah, istri Abd Allâh bin Mas'ûd sangat aktif bekerja karena ekonomi keluarganya tidak mencukupi. Periksa Shihab, "Kesetaraan Jender", dalam Umar, *Argumen Kesetaraan*, h. xxxv.

Powers, bahwa pada masa-masa awal Islam (*the proto Islamic law*) kebebasan perempuan dalam berbagai bidang sangat nampak.²⁹ Pengakuan senada juga diakui oleh Wiebke Walther.³⁰

Ketika Nabi wafat, semangat equalitas jender yang diusung Rasûlullâh, berangsur-angsur hilang dan tidak dilanjutkan oleh para penguasa Islam selanjutnya. Buktinya, setelah Abû Sufyan, pendiri dawah Bani Umayyah, mengambil alih kekuasaan dan memindahkan pusat kekuasaan politik Islam ke Damaskus, yang terkenal sebagai basis Yahudi dan Kristen dengan segala bias jendernya, banyak mengintroduksi norma-norma lokal kota bekas jajahan Romawi-Bizantium³¹. Demikian pula, setelah rezim Bani Abbasiyah merebut kekuasaan dan memindahkan ibu kota ke Baghdad yang bertetangga dengan pusat kekuasaan Persia, dengan tradisi missoginis Sasanid Persia, mengintroduksi pandangan *stereotype* terhadap perempuan seperti yang banyak terlihat dalam banyak kitab *fiqh* yang disusun di kota tersebut.³²

Dengan kultur kekuasaan yang mentoleransi budaya setempat itulah, pada akhirnya membangkitkan kembali "alam bawah sadar" epistemologi maskulin yang sudah berlangsung lama di kawasan Timur Tengah³³ sehingga terjadi pandangan bias jender, yang pada gilirannya apa yang diintroduksi oleh Nabi Muhammad menjadi terpendam dan terhegemoni oleh tradisi besar tersebut, bahkan ajaran dan peninggalan Nabi tersebut ditafsirkan dalam bingkai

Bandingkan dengan Husien Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Jender*. (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 137-145.

²⁹ Periksa David S. Powers, *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan: Kritik Historis Hukum Waris*, terj. Arif Maftuhin, (Yogyakarta: LKiS, 2001).

³⁰ Wiebke Walther, *Women in Islam; From Medieval to Modern Times* (New York: Markus Wiener Publishing, 1993)

³¹ Misalnya tradisi *harem* (gundik) kembali menjadi aktual di kalangan bangsawan dan penguasa Banî Umayyah.

³² Umar, *Metode Penelitian*, hlm. 105.

³³ Maskulinisasi epistemologi sudah berlangsung lama di kawasan Timur Tengah jauh sebelum al-Qur'ân diturunkan, dunia epistemologi sudah dipengaruhi kosmologi, mitologi, dan peradaban kuno yang cenderung misoginis di kawasan ini seperti kosmologi Mesir kuno di selatan, mitologi Yunani kuno di Barat, tradisi Yahudi-kristen di sepanjang Laut Merah, peradaban Sasanid-Zoroaster di Timur yang berpusat di Ktesipon, Mesopotamia. Umar, "Kajian Kritis terhadap Ayat", hlm. 107.

diskriminasi jender,³⁴ yang seolah-olah di-*nisbah*-kan pada ajaran Islam ideal, pada hal sesungguhnya interpretasi terhadapnya, sangat boleh jadi, “melenceng” dari elan profetis Islam sebagai *rahmatan li al- 'âlamîn*.

Berdasarkan deskripsi dan analisis historis di atas, kiranya dapat dipahami bahwa *stereotyping* dan berbagai perlakuan timpang yang selama ini didemonstrasikan oleh generasi Islam pasca kehidupan Nabi Muhammad saw. sesungguhnya bukan merupakan ajaran murni Islam. Praktik demikian, tidak lebih dari sekedar konstruksi budaya yang tidak perlu disakralkan. Karenanya, ia mesti didekonstruksi, sehingga praktik-praktik marginalisasi perempuan dalam segala sektor kehidupan dapat dihilangkan karena sesungguhnya ia merupakan pelanggaran dari Islam. Implikasinya, perempuan dapat menentukan nasibnya sendiri, dalam segala hal, dengan tanpa adanya intervensi dan pemaksaan kalangan laki-laki dalam bentuk apa pun.³⁵

Dalam konteks inilah, diperlukan pola pemahaman yang tepat terhadap teks-teks agama Islam, yang dalam tampak eksternalnya sepertinya memarginalisasi perempuan, sehingga terwujud suasana pergaulan kemanusiaan yang Islami, dalam makna hakikinya. Pola pemahaman yang tepat, dalam konteks ini dapat dicapai melalui

³⁴ Seperti yang telah ditunjukkan Nasaruddin Umar dalam disertasinya yang menyebutkan paling tidak terdapat 10 pintu bias jender dalam penafsiran teks al-Qur'an, yaitu (1) pembakuan tanda huruf, tanda baca dan *qira'at*, (2) pengertian kosa kata (*mufradat*), (3) penetapan rujukan kata ganti (*dhamir*), (4) penetapan batas pengecualian (*istisna*), (5) Penetapan arti huruf '*athaf*' (6) bias dalam struktur bahasa, (7) bias dalam kamus bahasa Arab, (8) bias dalam metode tafsir, (9) pengaruh riwayat israiliyat, dan (10) bias dalam pembakuan dan pembakuan kitab-kitab fiqh. Penjelasan elaboratif tentang hal tersebut periksa Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, hlm. 268-299. Dalam karyanya yang lain, di samping 10 pintu tersebut, masih terdapat dua pintu lagi yakni, (1) bias dalam pembakuan kitab hadits dan (2) bias yang didasarkan pada mitos. Periksa Umar, “Metode Penelitian”, hlm. 99-102.

³⁵ Sudah tentu pernyataan ini jangan dipahami bahwa kalangan perempuan bebas sebebaskan-bebasnya dalam menentukan segala aktivitasnya. Dalam konteks ini, laki-laki hendaknya dijadikan mitra, dalam makna dimintai pertimbangan dan sarannya. Para istri sudah selayaknya bermusyawarah dengan suami dalam menentukan apa yang dapat dilakukan istri ketika ia mesti bekerja di luar rumah (sektor publik) dan suami mesti memberikan advis dan saran yang tepat serta proporsional sekaligus tidak asal melarang atas dasar ajaran agama.

mempelajari *asbâb al-nuzûl* atau *asbâb al-wurud* (*historical setting*) sebuah teks keagamaan, sehingga, dalam konteks hukum Islam, dapat dicapai *hikmat wa asrâr al-tasyrî'* yang implikasinya tidak ada lain adalah terwujudnya keadilan dan kesetaraan dalam segala dimensinya.

Salah satu wujud dari keadilan dan equalitas jender dalam hukum Islam adalah kesetaraan dalam otoritas persaksian. Al-Qur`an³⁶ memang telah menyatakan bahwa kesaksian seorang laki-laki sama dengan kesaksian dua orang perempuan. Namun, laki-laki memperoleh otoritas persaksian satu berbanding dua dengan perempuan karena ketika itu fungsi dan peran publik berada di pundak laki-laki. Kekurangan "akal" dan "agama" (*naqisat al-'aql wa al-dîn*), sebagaimana dinyatakan dalam Hadits sehingga banyak kaum perempuan masuk neraka, tidak boleh dipahami Islam telah mendiskreditkan perempuan. Kata kekurangan akal dalam Hadits tersebut tidak berarti perempuan secara potensial tidak mampu menyamai dan melampaui prestasi kreatifitas akal dan ibadah laki-laki. Demikian pula kekurangan agama tidak bisa dilekatkan kepada perempuan. Kekurangan agama, kalau lah boleh disebut demikian, terjadi pada diri perempuan karena memang hanya perempuan lah yang menjalani masa menstruasi. Laki-laki tidak menjalani siklus menstruasi sehingga ia tidak boleh meninggalkan ibadah-ibadah wajib tanpa alasan lain yang dapat dibenarkan. Peniadaan sejumlah ibadah dalam masa menstruasi adalah dispensasi khusus bagi perempuan dari Tuhan. Mereka tidak dikenakan akibat apa pun dari Tuhan karena menjalani proses menstruasi. Kekurangan akal (*nuqsan al-'aql*) masih dapat dipertanyakan lebih lanjut apa yang sesungguhnya dimaksud kata *al-'aql* pada masa Nabi. Jika kekurangan akal dikaitkan dengan kualitas persaksian, sementara persaksian berhubungan dengan faktor budaya, maka bisa saja dipahami maksud kekurangan akal tersebut adalah keterbatasan-pembatasan penggunaan fungsi bagi perempuan karena adanya pembatasan-pembatasan budaya, sehingga sifatnya bukan permanen atau alamiah.

Hal lain yang juga dinilai sebagai diskriminasi berdasarkan jender dalam hukum Islam adalah pola kewarisan. Seorang

³⁶ Lihat al-Qur`an surat al-Baqarah (2): 282.

perempuan Muslimah menerima setengah dari bagian pria Muslim ketika keduanya berada dalam tingkatan yang sama dalam hubungannya dengan orang yang meninggal.³⁷ Pengabsahan al-Qur`an atas tersebut lebih didasarkan pada kondisi keamanan dan tingkat sosial ekonomi kaum perempuan. Ini berarti kewarisan al-Qur`an bersifat historis dan konstektual. Karenanya, berkenaan dengan hal itu, Masdar F. Mas'udi dengan tegas menyatakan bahwa jika ternyata latar belakang sosial ekonomi dalam keluarga sudah berubah, tidak ada halangan sedikit pun untuk melakukan modifikasi terhadap sistem kewarisan (2:1) itu sendiri. Yang penting ajaran prinsip (*qath'î*) dalam Islam tentang kemitraan dan keadilan tetap ditegakkan.³⁸

Penutup

Berdasarkan deskripsi di atas, kiranya dapat dihipotesiskan bahwa feminisme yang dapat ditoleransi oleh Islam adalah feminisme liberal, karena memang sampai batas tertentu, memiliki kesesuaian dengan nilai-nilai Islam. Atas dasar itu, pengarusutamaan jender (*jender mainstreaming*) dalam dinamika masyarakat Muslim dewasa ini dapat dilakukan melalui "pintu masuk" feminisme liberal, yang sudah tentu bukan secara *transmitif* akan tetapi secara *transformatif adaptif*³⁹ terhadap doktrin dan nilai ideal Islam (al-Qur`an). Melalui model ini pula, sudah saatnya untuk difikirkan tentang kemungkinan kesetaraan dan keadilan, misalnya, dalam otoritas persaksian dan pola kewarisan antara laki-laki dan perempuan.

Daftar Pustaka

- Bakry, Oemar. *Tafsir Rahmat*. Jakarta: Mutiara, 1999.
Faqih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

³⁷ Al-Qur`an surat al-Nisâ' (4): 11.

³⁸ Mas'udi, *Islam*, hlm. 54.

³⁹ Konsep *transmitif* berbeda dengan konsep *transformatif adaptif*. Yang pertama, mengambil sesuatu secara total tanpa adaptasi dengan struktur budaya masyarakat setempat. Berbeda halnya dengan konsep *transformatif*, yang mengambil suatu hal (budaya, pemikiran, gagasan) dari luar tetapi dilakukan secara kritis dan adaptif dengan memperhatikan tradisi dan kondisi masyarakat bersangkutan.

- Faqih, Mansour. "Gender Mainstreaming Strategi Mutakhir Gerakan perempuan, dalam Mandy Mcdonald, *et al.*, *Gender dan Perubahan Organisasi Menjembatani Kesenjangan Antara Kebijakan dan Praksis*. Ter. Omi Intan Naomi. Yogyakarta: INSIST, 1999.
- Lindsey, Linda L. *Gender Roles: a Sociological perspective*. New Jersey: Prentice Hall, 1990.
- Madjid, Nurcholish. *Pesan-Pesan Taqwa Nurcholish Madjid: Kumpulan Khutbah Jum'at di Paramadina*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Muhammad, Husien. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Powers, David S. *Studies in Qur'an and Hadith, The Formation of Islamic Law of Inheritance*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Susilaningih dan Agus M. Najib, *Kesetaraan Jender di Perguruan Tinggi Islam*. Yogyakarta: PSW UIN-Mc Gill IISEP, 2004.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Umar, Nasaruddin. "Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Jender (Pendekatan Hermeneutik)", dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Jender dalam Islam*. Ed. Lathiful Khuluq. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga-ICIHEP-Pustaka Pelajar, 2002.
- Umar, Nasaruddin. "Metode Penelitian Berperspektif Jender tentang Literatur Islam", dalam Lathiful Khuluq (ed.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Jender dalam Islam*. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga ICIHEP Pustaka pelajar, 2002.
- Walther, Wiebke. *Women in Islam; From Medieval to Modern Times*. New York: Markus Wiener Publishing, 1993.