

PEREMPUAN DALAM TAFSIR FATIMA MERNISSI

Elya Munfarida

Institut Agama Islam Negeri Purwokerto

Jl. A. Yani No. 40-A Purwokerto; Telp. 0281-635624; Fax. 0281-636553

Email: lia.keysa@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini membahas tentang persinggungan Arab Islam dengan kolonialisme melahirkan berbagai respon di kalangan intelektual Islam baik yang bersifat defensive maupun yang akomodatif. Sikap akomodatif dengan berbagai variasinya, menjadi salah satu respon yang diambil oleh beberapa intelektual Islam yang di satu sisi mengakomodir produk-produk intelektual modernitas, namun di sisi lain akomodasi tersebut tetap berpijak pada tradisi Islam. Salah satu tokoh Afrika yang mengambil posisi akomodatif tersebut adalah Fatima Mernissi, seorang feminis dari Maroko, yang concern terhadap persoalan perempuan. Berbasis pada kegelisahannya terhadap Realitas social perempuan dalam Islam yang banyak mengalami subordinasi dan diskriminasi di tengah kuatnya budaya patriarkis di dalam masyarakat Islam, ia berupaya mereinterpretasi teks-teks agama yang berbicara tentang perempuan. Dalam interpretasinya, ia berupaya mengintegrasikan tradisi Islam dengan pemikiran Barat terutama yang terkait dengan teori-teori feminisme. Islam, menurutnya, sangat apresiatif dengan eksistensi perempuan yang dianggap memiliki posisi yang setara baik dalam bidang agama maupun social berbasis pada nilai kesetaraan manusia universal yang banyak ditemukan dalam teks-teks agama. Agensi perempuan terkait dengan kemampuan untuk melakukan determinasi dan independensi baik dalam hal relasi seksual maupun social, juga ditampilkan secara historis dalam sejarah tradisi kenabian. Selain itu, perempuan juga dipandang memiliki seksualitas yang aktif yang bersifat produktif dan kontributif bagi penciptaan narasi sejarah masyarakat Islam yang lebih baik, sebagaimana tercermin dalam tradisi kenabian.

This paper is study about congregate Islamic Arabia with colonialism which instinctive many response among Islamic scholars defensively or accommodative. The accommodative response within variants ,one is accommodate the product of modern scholars , other side even accommodative but still carry on the Islamic tradition. One of the African scholar who is accommodative is Fatima Mernissi. She is feminist from maroco who is concern on women studies. Based on her worry about social reality of women in Islam whom have been getting sub ordinance and discrimination in the patriarchy culture stronger in Islamic society, she struggle by interpretation of text of religion which is center of attention on women. In her interpretation, she tried to integrate Islamic tradition and feminism theories. Islam, according to her, is very appreciate with women existence which is imagined have equal position in religion and social base on value of equal universal humanity in which discovery in the text of religion. Agency of women relate to ability in making determinate and independence in the social and sexual relation that verified in the history of prophet.

Kata Kunci: Perempuan, Agensi, Seksualitas, Fatima Mernisi, Arab.

A. PENDAHULUAN

Realitas subordinasi perempuan baik dalam ruang privat maupun ruang public, menjadikan perempuan mengalami double subordinasi. Dalam ruang privat, perempuan dianggap sebagai penjaga ranah domestic yang tidak memiliki otoritas sebesar laki-laki yang dianggap sebagai kepala rumah tangga dengan wewenang dan otoritas yang penuh. Sementara walaupun berpartisipasi di ruang public, perempuan tetap dianggap sebagai *the second human being*, sehingga meski berkiprah dalam aktivitas public, tapi penghargaan baik secara material maupun non material yang diperolehnya tidak sebesar seperti yang didapatkan laki-laki. Argumentasi ontologis bahwa perempuan secara kodrati merupakan makhluk domestic, dijadikan justifikasi untuk

Realitas subordinatif ini tetap eksis di dalam masyarakat, karena dilegitimasi secara ontologis, social, cultural, dan teologis, sehingga eksistensi perempuan baik sebagai makhluk kedua maupun domestic mendapatkan penerimaan public dan dianggap sebagai kebenaran. Dengan berbagai apparatus dan mekanisme budaya, social dan teologis, perempuan mendapatkan restriksi, batasan, larangan, dan pemaksaan tentang bagaimana menjadi perempuan yang baik yang sesuai dengan determinasi social, yang dapat membawa stabilitas social, yang bisa menjaga moralitas social, dan lain sebagainya.

Realitas inilah yang kemudian mendorong sebagian intelektual Islam untuk menafsirkan kembali teks-teks religious untuk menderivasikan nilai-nilai moral yang menafirmasi kesetaraan manusia, yang bisa dijadikan sebagai basis teologis praksis dalam membebaskan perempuan dari berbagai subordinasi tersebut. Salah satu tokoh yang intens perhatiannya dalam persoalan ini adalah Fatima Mernissi yang dalam berbagai karyanya berupaya untuk mengkritik pemikiran dan interpretasi yang bias gender dan berupaya melakukan rekonstruksi pemahaman keagamaan yang mendukung penghargaan dan penghormatan yang setara terhadap perempuan.

Di sisi lain, interpretasinya juga menjadi kritik terhadap feminisme liberal yang menurutnya tidak sepenuhnya kompatibel dengan Islam. Tawarannya ini secara politis bisa dimaknai sebagai kritiknya terhadap kolonialisme dimana feminisme liberal merupakan anak kandungnya, dan juga secara religius merupakan bentuk keyakinannya bahwa Islam juga memiliki nilai-nilai dan ajaran yang mengafirmasi kesetaraan gender yang ada tidak hanya secara tekstual dalam al-Qur'an dan hadis, tapi secara praktis juga dicontohkan oleh Nabi Muhammad.

B. GENEALOGI INTELEKTUAL FATIMA MERNISSI

Perjumpaan Arab Islam dan kolonialisme melahirkan beragam respon di kalangan intelektual yang pada gilirannya memunculkan satu fase baru yang disebut Ibrahim M. Abu-Rabi sebagai kebangkitan Islam (*Islamic resurgence*). Kebangkitan ini ditandai dengan munculnya dinamika intelektual Muslim sebagai respon atas penetrasi modernitas yang dibawa kolonialisme dalam semua aspek kehidupan umat Islam baik dalam bidang agama, sosial, politik, budaya, ekonomi, dan lain-lain.

Berbagai upaya rekonstruksi dan reinterpretasi ajaran Islam dilakukan sebagai manifestasi kesadaran intelektual yang baru terkait tentang relasi masyarakat dan agama, kultur populer dan elite, dan peran kaum intelegensia dalam negara/bangsa modern atau sekuler,¹ sehingga melahirkan

¹ Ibrahim M. Abu-Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1996), hlm. 5

konsep-konsep baru dalam diskursus Arab Islam seperti konsep tradisi (*turas*), kemunduran Arab/Islam, renaissance (*nahdah*), Westernisasi, modernisasi/ modernitas, otoritas, rekonstruksi, kritik, dan lain-lain.²

Berbagai konsep di atas lahir sebagai upaya untuk mensintesis ajaran-ajaran Islam dengan pemikiran-pemikiran modern. Sumber-sumber dan ide-ide Barat diakomodir untuk merekonstruksi tradisi Islam, sehingga bisa hadir sebagai *frame of reference* bagi masyarakat Islam dalam determinasi sosial dan budaya modernitas. Gerakan ini kemudian melahirkan beberapa intelektual yang memiliki kesadaran kritis untuk melihat kembali tradisinya dengan menggunakan perspektif Barat. Gerakan kebangkitan Islam di Arab juga mempengaruhi dan terjadi di Negara-negara Islam lain di Afrika. Pemikiran-pemikiran reformis Muhammad Abduh, misalnya, mempengaruhi gerakan reformasi Islam dan nasionalisme di Afrika Utara, seperti Algeria, Tunisia dan Marokko. Karena pengaruh Abduh, sejumlah intelektual Afrika Utara menulis berbagai karya yang memiliki pandangan serupa seperti Abduh, misalnya Tha'alibi yang menulis tentang semangat liberal Islam dalam al-Qur'an, al-Tahir al-Haddad mengkaji tentang posisi perempuan dalam hukum dan masyarakat Islam, dan tokoh-tokoh lain.³

Pengaruh reformisme Arab ini tidak hanya terkait persoalan agama, politik tapi juga sosial seperti tentang posisi perempuan dan kesetaraan gender seperti dalam kasus al-Tahir al-Haddad. Salah satu tokoh feminis Maroko yang ternama, Fatima Mernissi, juga mengakomodir pemikiran Qasim Amin yang dianggap sebagai pioner atau bapak feminisme Arab. Dia sepakat dengan Amin bahwa pembebasan perempuan merupakan prasyarat untuk mencapai kebebasan total bagi masyarakat Muslim Arab dari hegemoni Barat. Seperti halnya Amin, Mernissi juga berupaya untuk merekonstruksi tradisi Islam terkait tentang kesetaraan perempuan dengan memanfaatkan pemikiran liberal untuk memperjuangkan kesetaraan gender di Maroko.

Meski banyak dipengaruhi oleh pemikiran reformis Arab, namun karena kondisi sosial, politik dan kultur yang berbeda akan berpengaruh terhadap perbedaan artikulasi teoritik konseptual para reformis Afrika, tak terkecuali Fatima Mernissi. Oleh karena itu, penting untuk mengkaji pemikir non-Arab untuk melihat secara lebih detail dan komprehensif bagaimana mereka menghasilkan pemikiran progresifnya di tengah-tengah penetrasi kolonialisme dan modernitas dalam semua aspek kehidupannya.⁴

Seperti halnya tokoh-tokoh reformis Arab lainnya, Fatima Mernissi yang lahir di sebuah *harem* di Fes tahun 1940, juga mendapatkan kesempatan mendapatkan pendidikan dengan dua sistem yang berbeda yakni Barat dan tradisional. Terlahir di kalangan keluarga kelas menengah, Mernissi menempuh pendidikan dasarnya di sekolah yang dibangun oleh kelompok nasionalis. Pendidikan menengahnya ditempuh di sekolah yang dibangun oleh protektorat Perancis yang diperuntukkan khusus untuk perempuan. Selain itu, ia juga memiliki pengalaman belajar di sekolah al-Qur'an yang didirikan oleh kalangan tradisional yang mengajarkan model pembelajaran yang keras. Kesalahan dalam mengeja al-Qur'an dalam proses pembelajaran, dianggap sebagai kesalahan yang fatal yang membuatnya mendapat hukuman bentakan atau bahkan pukulan dari *mahdriyah* (pelajar yang lebih tua).⁵

² *Ibid.*, hlm. 3.

³ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Australia: Cambridge University Press, 1993), hal. 371-372.

⁴ Dalam bukunya, Hourani menjelaskan perbedaan kondisi dan tatanan politik dan social di antara Negara-negara Arab dan Afrika karena perbedaan penjajah yang menguasai kedua bagian tersebut. *Ibid.*, hal. 361-373.

⁵ Fatima Mernissi, *Women and Islam: an Historical and Theological Inquiry*

Pada tahun 1957, dengan mengambil jurusan ilmu politik ia melanjutkan pendidikan tinggi di Universitas Sorbonne dan Brandeis di mana ia juga mengambil program doktoralnya di sana. Mernissi kembali ke Tanah Air untuk bekerja di Universitas Mohammed V dan mengajar di the *Faculté des Lettres* antara tahun 1974 and 1981 dengan subyek seperti metodologi, sosiologi keluarga, dan psikososologi.⁶

Sebagai seorang sosiolog, Mernissi banyak melakukan penelitian lapangan terutama di Maroko. Dalam beberapa kesempatan pada akhir tahun 1970 dan awal 1980, ia melakukan beberapa interview untuk memetakan berbagai sikap terkait dengan perempuan dan kerja. Penelitian-penelitian sosiologis ini dilakukan untuk kepentingan UNESCO, ILO dan otoritas Maroko. Selain itu, ia juga aktif menerbitkan artikel-artikel ilmiah tentang perempuan di Maroko dan tentang perempuan dan Islam baik dari perspektif kontemporer maupun historis.⁷

Pada tahun 1981-1995, ia mengembangkan karirnya sebagai peneliti senior di IURS. Fokus penelitiannya terkait dengan upaya memproduksi penelitian yang berkualitas dan mendesiminasikan ide Islam yang pluralis-humanis dan melakukan pemberdayaan perempuan sebagai kelompok subordinatif dalam rangka penguatan masyarakat sipil.⁸ Sebagai seorang feminis, ia memiliki perhatian yang besar terhadap peran-peran perempuan, menganalisa perkembangan historis pemikiran Islam dan manifestasi modernnya. Melalui kajian historisnya terhadap kehidupan Nabi Muhammad saw., ia mekritik hadis-hadis misoginis yang mensubordinasi perempuan dan mengoreksinya dengan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang justru mengafirmasi kesetaraan manusia.

Pada tahun 2003, Mernissi dianugerahi Prince of Asturias Award bersama dengan Susan Sontag. Saat ini ia berkarir sebagai dosen di Mohammed V University di Rabat dan peneliti di University Institute for Scientific Research di kota yang sama. Beberapa karya Mernissi adalah *Beyond the Veil, The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Islam, Doing Daily Battle: Interviews with Moroccan Women, The Harem Within: Tales of a Moroccan Girlhood, Islam dan Demokrasi, Setara di hadapan Allah*.

C. PEREMPUAN SETARA DENGAN LAKI-LAKI

Islam sangat mengafirmasi kesetaraan laki-laki dan perempuan.⁹ Hal ini didasarkan pada gagasan monoteisme (tauhid) yang tidak hanya bermakna individual personal tapi juga social, tidak hanya berdimensi transendental tapi juga profan. Ide mononeisme ini, mengimplikasikan prinsip kemerdekaan manusia yang berarti juga adanya prinsip kesetaraan manusia secara universal. Semua manusia di manapun dan kapanpun, tanpa memandang etnis, bangsa, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, kekuasaan, adalah sama dan setara di hadapan Tuhan. Satu pernyataan yang sangat menakjubkan dari Nabi adalah ketika beliau menyampaikan kata-kata Tuhan dalam al-Qur'an tentang gagasan fundamental kesetaraan manusia universal ini.

يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Lihat bagian biografi Fatima Mernissi dalam Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah* (Yogyakarta: LSPPA, 2000).

⁹ Fatima Mernissi, *Beyond the Veil, Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1987), hal. 19.

”Hai manusia, Kami jadikan kamu laki-laki dan perempuan dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antaramu adalah yang paling bertakwa”. (Q.S. al-Hujurat: 13).

Ayat ini merupakan satu dari sekian ayat al-Qur’an dan hadis yang berbicara tentang kesetaraan manusia. Kehadiran gagasan ini telah mendekonstruksi kultur masyarakat Arab yang mengukur kualitas dan kemuliaan seseorang berdasarkan etnisitas, kekayaan, kekuasaan dan jenis kelamin, yang kemudian berimplikasi terhadap manifestasi kultural dan praktek sosial, berupa penindasan, subordinasi dan eksploitasi kelompok-kelompok yang ”tidak mulia”, lemah dan marginal. Akibatnya, proses dehumanisasi berjalan secara sistematis dengan adanya legitimasi kultural tersebut.

Ayat lain yang mengusung gagasan kesetaraan manusia adalah surat al-Ahzab (33) ayat 35 yang berbunyi:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

“Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu’, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut nama (asma’) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar”. (QS. al-Ahzab: 35)

Ayat ini turun sebagai respon Allah terhadap protes perempuan yang dilakukan oleh Ummu Salamah terhadap Nabi yang menganggap Allah tidak memperlakukan perempuan sama dengan laki-laki. Banyak sekali ayat-ayat al-Qur’an yang berbicara tentang laki-laki, namun tidak satu pun yang berbicara tentang atau ditujukan kepada perempuan.¹⁰ Kegelisahan ini, yang juga menjadi kegelisahan para perempuan Arab, disampaikan oleh Ummu Salamah dan direspon oleh ayat di atas yang menegaskan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan terkait dengan penghargaan atas prestasinya di dunia baik yang bersifat vertikal maupun horizontal.

Ayat lain yang senada yang juga turun karena protes Ummu Salamah adalah surat 3: 195 yang berbunyi:

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّمَّنْ دَعَاؤُهُ أَوْ أَنْتِي بَعْضُكَم مِّنْ بَعْضِ الَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ تَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ

“Dan Tuhan mereka mendengar mendengar permohonan mereka dan ia berkata: Sesungguhnya Aku tidak pernah menyalahkan orang yang beramal di antara kamu sekalian, baik laki-laki maupun perempuan”. (QS 3:195).

¹⁰ Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite, A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam* (Inggris: Perseus Books, 1991), hal. 119.

Ayat ini turun sebagai respon atas protes Ummu Salamah yang mempertanyakan mengapa hanya kaum laki-laki yang hijrah saja yang disebut dalam al-Qur'an, sementara yang perempuan juga melakukan hijrah juga. Ummu Salamah merupakan salah satu perempuan yang ikut hijrah Nabi sebanyak dua kali untuk mendukung perjuangan Islam, yakni dari Makkah ke Ethiopia dan dari Makkah ke Madinah.¹¹

Ayat ini yang melengkapi ayat-ayat lain tentang kesetaraan manusia, menunjukkan visi dan misi Islam untuk menegakkan dan memberikan kepastian secara mutlak terkait dengan kesetaraan seksual. Momen hijrah sebuah tindakan politis yang melibatkan laki-laki dan perempuan, harus dimaknai sebagai afirmasi dan justifikasi Islam atas partisipasi publik perempuan dalam ranah sosial politik. Perempuan juga memiliki tanggung jawab sosial untuk memperjuangkan reformasi sosial dan sekaligus mendapatkan balasan atas tindakannya tersebut sama seperti laki-laki.¹²

Nilai kesetaraan sosial ini kemudian diperkuat dengan hadirnya surat an-Nisa' yang berbicara tentang pemihakan Islam terhadap kaum perempuan yang selama ini dimarginalkan dalam tradisi Arab pra-Islam. Hal ini bisa dilihat dengan hadirnya hukum warisan yang memberikan bagian bagi perempuan. Ketika dalam tradisi pra-Islam, perempuan justru menjadi bagian dari harta suami yang bisa diwariskan kepada anak atau saudaranya, Islam justru memperlakukan perempuan sebagai manusia dan anggota masyarakat yang memiliki kedudukan sama dalam perolehan warisan.¹³

Eksistensi hukum warisan ini tidak hanya bermakna sebagai upaya untuk mengangkat derajat perempuan, tapi juga sekaligus berperan sebagai mekanisme untuk menurunkan superioritas dan hak privilege yang sebelumnya dinikmati dan dimiliki secara mutlak oleh laki-laki. Penguasaan harta yang sebelumnya dimonopoli oleh laki-laki, harus didistribusikan kepada perempuan sebagai perintah agama. Ini tidak saja berdampak secara ekonomis, berupa berkurangnya sumber perolehan harta, tapi juga berdampak secara social, yakni berkurangnya mekanisme penguasaan laki-laki atas perempuan, karena ketika perempuan mendapat warisan maka ia tidak lagi bisa diwariskan.

Ide kesetaraan social mengalami jalan buntu ketika para prajurit menuntut Nabi untuk membagi harta rampasan perang, yang salah satunya adalah wanita. Meski Nabi lebih suka untuk membebaskan perempuan, namun desakan para prajurit yang mengancam Nabi, membuat Nabi mengalami sikap yang dilematis. Di satu sisi, perang merupakan sarana para prajurit untuk mendapatkan kekayaan, namun di sisi lain Nabi memiliki preferensi untuk membebaskan perempuan dari status tawanan perang. Dalam konteks ini, menurut Mernissi, ruang improvisasi atau manuver Nabi menjadi terbatas, ketika perekonomian masyarakat Arab digerakkan dengan ekonomi perang.¹⁴

Berbasis pada ide kesetaraan tersebut, Islam sangat menentang praktik perbudakan. Meski secara tekstual, tidak ada ayat al-Qur'an yang melarang praktik perbudakan, namun Islam berupaya untuk meredusir atau bahkan mengeliminir praktik dan institusi perbudakan. Hal paling utama dari sikap etis Islam ini adalah menjadikan pembebasan budak sebagai perilaku kedermawanan dan perilaku keimanan seperti dalam surat al-Baqarah ayat 177:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ

¹¹ Fatima Mernissi, *Setara di Hadapan Allah* (Yogyakarta: LSPPA, 2000), hal. 228-229.

¹² *Ibid.*, hal. 229.

¹³ Mernissi, *The Veil*, hal. 120.

¹⁴ *Ibid.*, hal. 138.

وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

“Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi, dan emmebrikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir, dan orang –orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakatdan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa”.

Hal kedua adalah afirmasi Islam terhadap kehormatan budak sebagai manusia dengan membuat aturan yang mempengaruhi relasi sosial terutama terkait relasi seksual. Islam melarang menjadikan budak perempuan menjadi pelacur, bahkan menyuruh laki-laki muslim untuk menikahi budak perempuan yang beriman. Rasulullah sendiri mencontohkan praktik membebaskan budak (perang) sebelum menikahinya, seperti ketika menikahi Juwayriyyah binti al-Haris. Setelah kekalahan sukunya, ia menjadi bagian dari rampasan perang yang dibagikan kepada salah seorang prajurit, yakni Tsabit bin Qays. Namun. Karena ia berasal dari keluarga aritokrat, ia berusaha melakukan negoisasi untuk dilepaskan dengan syarat membayar sejumlah uang tebusan. Ketika ia datang kepada Nabi dan menjelaskan hal ini, Nabi memberikan solusi dengan membayar uang tebusan untuknya dan kemudian membebaskan dan menikahinya ketika sudah menjadi perempuan merdeka.¹⁵

Sikap Islam terhadap perbudakan telah mendekonstruksi tradisi dan praktik sosial Arab pra Islam yang menjadikan budak seperti barang atau properti yang bisa diperlakukan sesuai dengan keinginan majikan atau pemiliknya. Bahkan, menurut Mernissi, perbudakan perempuan menjadi sumber gratifikasi seksual, sumber pekerja domestik dan reproduksi kekuatan pekerjaan domestik.¹⁶

Dalam sebuah hadis, Nabi meletakkan dasar etis relasi majikan dan budak/pembantu yang berdasarkan pada kesetaraan dan persaudaraan.

إِنَّ إِخْوَانَكُمْ خَوْلَكُمْ جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ وَلْيَلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ وَلَا تَكْلَفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ فَأَعْيِنُوهُمْ (رواه البخاري ومسلم)

“Sesungguhnya saudaramu adalah pelayanmu yang Allah jadikan mereka berada dibawah perlindunganmu. Maka barang siapa yang saudaranya berada di bawah perlindungannya, maka hendaklah dia memberinya makan seperti yang dia makan, memberikan baju sebagaimana yang dia pakai. Dan janganlah kamu membebani mereka dengan pekerjaan yang tidak bisa diatasi. Dan seandainya kamu membebani pekerjaan yang berat, maka hendaklah kamu menolongnya”.

¹⁵ *Ibid.*, hal.149-150.

¹⁶ *Ibid.*, hal. 132.

Redaksi hadis ini sebenarnya *إخوانكم خولكم* yang berarti sesungguhnya pelayanmu adalah saudaramu, namun kata yang terakhir didahulukan untuk menekankan dimensi persaudaraan dalam relasi majikan-pembantu. Pembantu adalah saudara baik dalam agama maupun kemanusiaan. Karena saudara, maka ia berhak mendapatkan penghormatan dan perlakuan yang manusiawi dari orang yang mempekerjakannya. Dengan etika ini, maka relasi yang terbentuk di antara majikan-pembantu bukanlah relasi yang eksploitatif dan subordinatif yang menimbulkan sikap merendahkan dan menindas, tapi relasi yang *equal* (setara). Relasi ini bersifat *equal* karena hubungan antara keduanya bersifat komplementer (saling melengkapi).

Meski dalam realitasnya praktik pembebasan budak hal yang relatif biasa, tapi memperlakukannya setara dengan yang merdeka merupakan transformasi sosial yang radikal, sehingga tidak mudah diterima oleh para sahabat. Kasus penunjukan Usama anak Zayd yang dibebaskan Nabi sebagai komando pasukan militer, misalnya, menimbulkan oposisi yang kuat dari para prajurit. Namun demikian, Nabi tetap menunjuk Usama sebagai pemimpin.¹⁷ Konsistensi ini menunjukkan semangat Islam akan kesetaraan manusia harus ditegakkan karena selain sesuai dengan konsep tauhid, juga sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan universal yang akan berdampak pada konstruksi struktur sosial yang setara dan humanis.

Mernissi menjelaskan bahwa penolakan yang sengit bahkan oleh sahabat, menunjukkan bahwa kesetaraan manusia yang merdeka dengan budak akan berdampak secara serius dalam aspek ekonomi. Praktik ini akan mengancam kepentingan ekonomi tidak hanya kelompok penguasa, tapi juga para prajurit karena budak merupakan bagian dari kekayaan atau properti. Membebaskan budak berarti kehilangan satu bentuk kekayaan. Oleh karena itu, tradisi pra Islam sangat menjaga institusi perbudakan dan menutup seminimal mungkin ruang untuk membebaskan budak. "The institution is kept going by only two lawful means: birth in slavery or capture in war".¹⁸ Kedua cara yang legal ini sangat efektif untuk menjamin kelangsungan dan bahkan kontinuitas praktik perbudakan. Hal ini tentu saja akan menguntungkan dan bermanfaat baik secara ekonomis, sosial maupun politik.

Penghormatan terhadap kesetaraan manusia ini juga berpengaruh dalam perlakuan Nabi terhadap perempuan. Tradisi Arab pra Islam memperbolehkan suami memperlakukan istrinya sesuai dengan kemauannya, apalagi kalau istri melakukan pelanggaran atau menolak permintaan suami. Nabi justru mencontohkan hal yang sebaliknya, yakni menghormati mereka dan tidak pernah melukai istrinya. Hal ini, misalnya dicontohkan dengan sikap Rasulullah ketika menerima pengaduan seorang perempuan yang dipukul oleh suaminya. Ketika Nabi mau menyampaikan keputusannya, turun ayat nusyuz dalam surat an-Nisa ayat 34 yang berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

"Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan oleh karena mereka (laki-

¹⁷ *Ibid.*, hal. 150

¹⁸ *Ibid.*

laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada. Oleh karena Allah telah memelihara mereka. Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar”.

Sebelum menyampaikan keputusan Tuhan yang membolehkan suami memukul istrinya yang terdapat di ayat tersebut, Rasulullah mengatakan bahwa *”I wanted one thing, and God wanted another”*.¹⁹ Ini menunjukkan bahwa meski Allah membolehkan suami memukul istrinya, tapi Nabi tidak berkenan dengan perlakuan tersebut. Hal ini dibuktikan bahwa ketika Nabi mengalami masalah domestik (penentangan dari istrinya), ia tidak memukul mereka tapi hanya meninggalkan rumah dan menyepi di ruangan yang berdampingan dengan Masjid selama sebulan.²⁰

D. AGENSI PEREMPUAN

Secara historis, perempuan telah berpartisipasi di dalam ruang public dan ikut mewarnai kontestasi politik di dalam sejarah peradaban Islam. Peran public ini seringkali diabaikan atau dihilangkan oleh mainstream intelektual dan masyarakat Islam, karena adanya kepentingan politis tertentu untuk menjaga kelangsungan status quo atau dominasi laki-laki. Seperti dinyatakan oleh Husein Muhammad, sejarah pemikiran Islam yang sangat panjang ini, banyak menyembunyikan sisi lain pemikiran Islam yang tidak mainstream. Padahal, banyak sekali pemikiran dan opini hukum Islam yang maju, namun tidak populer dan tidak muncul ke permukaan. Hal ini terjadi karena Islam yang kita warisi ini adalah Islam politik; selalu ada kekuasaan-kekuasaan politik yang memihak pandangan-pandangan tertentu dan melenyapkan pandangan lainnya. Dan baginya, pandangan-pandangan utama yang tampil dan didukung penguasa dinasti-dinasti Islam yang berumur panjang, juga jelas-jelas memperlihatkan bentuk wacana yang patriarkhis.²¹

Bias politis dalam sejarah seperti dinyatakan oleh Husen Muhammad, juga dirasakan oleh Fatima Mernissi yang menurutnya telah mengeliminir atau bahkan memelintir peran aktif perempuan dalam ruang publik. Kekuatan-kekuatan tertentu yang menghilangkan peran aktif perempuan dalam sejarah, telah mendiskriminasi perempuan melalui pembentukan citra-citra negatif dan pasif tentang perempuan.²² Contoh yang *par excellent* dalam konteks ini adalah Aisyah. Menurut sebagian orang atau kelompok yang fundamentalis atau bahkan yang mengaku reformis, keterlibatan Aisyah dalam persoalan politis kekuasaan dianggap mewakili citra buruk feminitas yang tidak puas pada status ibu atau istri yang baik. Jamaluddin al-Afghani yang dipandang sebagai pioner reformis Islam, mislanya, menganggap keterlibatan Aisyah dalam persoalan politis justru menimbulkan perpecahan di kalangan umat Islam. Dalam kesimpulannya, ia menegaskan keharusan perempuan untuk diisolir dari urusan politik,²³ karena hanya akan menimbulkan dampak negatif bagi masyarakat.

¹⁹ *Ibid.*, hal. 155.

²⁰ *Ibid.*, hal. 157.

²¹ <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=793>.

²² Fatima Mernissi, “Perempuan dalam sejarah Muslim: Perspektif Tradisional dan Strategi Baru”, dalam Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah* (Yogyakarta: LSSPA, 2000), hal. 176.

²³ *Ibid.*, hal. 171.

Sebagai antitesis terhadap pandangan yang minor terhadap perempuan, Mernissi menegaskan bahwa Islam mengafirmasi ide tentang individu sebagai subyek yang memiliki kebebasan dan kesadaran untuk berdaulat yang akan tetap ada selama masih hidup.²⁴ Ia juga mengajak umat Islam untuk menelusuri kembali sejarah Islam yang banyak diwarnai oleh partisipasi perempuan bukan sebagai obyek sejarah tapi sebagai subyek sejarah. Berbasis pada berbagai sumber dan karya sejarah yang ditulis oleh para ilmuwan, para perempuan memiliki peran yang sangat signifikan dalam formasi kebudayaan dan peradaban Islam, tidak hanya dalam bidang politik saja, tapi juga sosial, budaya, dan lain-lain.²⁵

Dalam artikel Salah Ed-Din al-Mounajid, "Apa yang telah Ditulis tentang Perempuan", disajikan daftar buku-buku tentang perempuan. Sementara Abul Faraj al-Isbahani, cendekiawan abad kesepuluh, juga menulis *Puisi-puisi Budak Perempuan (Al-Ima' al-Chawa'ir)* yang berisi tentang puisi-puisi yang ditulis para budak perempuan yang seringkali dipandang marginal dan subordinatif oleh masyarakat. Karya-karya tersebut menampilkan tokoh-tokoh perempuan terkemuka yang memiliki kapasitas reflektif rasional yang tinggi, sehingga mampu berkontribusi aktif dalam berbagai bidang. Mereka, dipandang oleh Mernissi, sebagai *nisa'is* (sinonim Arab untuk feminis) yang concern dengan tidak hanya persoalan-persoalan domestik, tapi juga publik.²⁶

Dalam bukunya *The Veil and the Male Elite*, Mernissi mendeskripsikan perempuan yang aktif dan memiliki kapasitas intelektual yang tinggi sehingga berkiper di ruang publik. Khadijah, istri pertama Nabi misalnya, memiliki inisiatif yang tinggi baik di ruang domestik maupun publik sehingga berhasil dan sukses di kedua ruang tersebut. Dia tidak hanya menjadi penasihat Nabi tapi juga berhasil menjadi wiraswata di dunia perdagangan.²⁷

Perempuan lain yang populer adalah Aisyah, istri Nabi yang terkenal kecerdasan dan kiprahnya di panggung politik Arab. Sebagai istri Nabi, ia menjadi salah satu rujukan utama terkait dengan hadis Nabi, sehingga eksistensinya berpengaruh terhadap konstruksi hukum Islam. Kecerdasan dan memorinya yang kuat menjadikannya sebagai referensi penting sekaligus sebagai sumber sahabat untuk melakukan *cross-check* informasi atau hadis Nabi yang diriwayatkan oleh sahabat lain. Dalam beberapa kesempatan, Aisyah melakukan koreksi terhadap hadis Nabi yang diriwayatkan oleh sahabat lain yang dianggap salah. Contohnya adalah hadis Abu Hurairah yang menyatakan bahwa perempuan yang tidak masuk neraka karena membiarkan kucing betina kehausan dan tidak memberikannya minum. Aisyah mengoreksi hadis tersebut dengan menyatakan bahwa orang yang beriman lebih berharga daripada seekor kucing.²⁸

Riwayat Abu Hurairah yang lain adalah terkait dengan persoalan apakah Nabi mensucikan dirinya setelah berhubungan seksual dengan istrinya ketika puasa Ramadhan? Abu Hurairah menyatakan bahwa barang siapa yang pada waktu subuh dalam kondisi junub, maka dia tidak berpuasa. Ketika hadis ini disampaikan kepada Aisyah dan Ummu Salamah, mereka mengatakan bahwa Nabi biasa menghabiskan malam dalam kondisi junub tanpa bersuci dan besok paginya berpuasa.²⁹

Ummu Salamah yang berasal dari keluarga aristokrat Quraisy, juga terkenal akan kecantikan fisik dan intelektualnya dan menjadi sumber referensi dalam persoalan-persoalan yang penting

²⁴ Mernissi, *The Veil*, hal. 121.

²⁵ *Ibid.*, hal. 173.

²⁶ *Ibid.*, hal. 174-175.

²⁷ Fatima Mernissi, *The Veil*, hal.

²⁸ *Ibid.*, hal. 72.

²⁹ *Ibid.*, hal. 73.

di masyarakat.³⁰ Ia pernah memprotes Rasulullah terkait dengan ayat-ayat al-Qur'an yang tampaknya hanya mengakomodir kepentingan laki-laki dan tidak ayat yang concern tentang persoalan perempuan. Protes Ummu Salamah ini kemudian direspon Allah dengan menurunkan ayat surat 33 ayat 35 sebagaimana disebutkan di atas.

Protes Ummu Salamah tidak hanya merupakan kegelisahan personal tapi juga komunal perempuan Muslim yang datang kepada istri Nabi dan komplain terhadap Rasulullah terkait dengan tidak adanya ayat yang menyinggung atau diarahkan pada masalah perempuan. Kegelisahan komunal ini yang kemudian disampaikan oleh Ummu Salamah kepada Nabi.³¹

Perempuan lain yang aktif menyuarakan persoalan perempuan dan ketimpangan gender adalah Ummu Kajja. Hukum waris Islam yang memberikan bagian bagi perempuan, mendapatkan respon negatif dari kaum laki-laki yang masih tetap mempertahankan pembagian warisan ala jahiliyyah yang tidak memberikan hak waris terhadap perempuan. Kondisi ini yang menimbulkan protes Ummu Kajja karena ia tidak mendapatkan hak waris dari harta suaminya yang meninggal.³²

Hindun b. 'Utba adalah salah satu perempuan yang sangat aktif dan berpengaruh baik di ruang domestik maupun publik. Ia pernah menjadi perempuan Makkah yang paling menentang dakwah Nabi yang terkenal dengan lagu dan tarian yang dimainkannya di perang Uhud. Perannya di perang tersebut tidak dalam kapasitasnya sebagai ibu rumah tangga, namun sebagai partisipan yang berusaha mendorong laki-laki yang berperang untuk bertempur sampai mati dan berani mati di medan perang. Selain itu, ia terkenal juga karena tindakan kanibalnya memakan jantung Hamzah, paman Rasulullah, yang meninggal di medan perang. Meski pada akhirnya ia masuk Islam dan berjanji untuk setia pada Rasulullah dan Islam, keputusannya ini, meski terpaksa, dipahami Mernissi sebagai bagian haknya untuk mengekspresikan diri.³³

Sahabat perempuan, Nussaiba binti Ka'ab, banyak disebutkan peran dan kontribusinya dalam buku-buku sejarah. Ia selalu terlibat dalam peperangan yang diikuti Nabi, apalagi kalau pasukan Islam hampir mengalami kekalahan. Ia akan langsung mengambil posisi di dekat Nabi untuk melindungi Nabi.³⁴

Perempuan mengaku Nabi, Sajah b. Al-Haris ibn Suwayd yang namanya diabadikan dan dianggungkan dalam puisi-puisi sukunya: *"Our Prophet is a woman on whom we lavish our praise, while other people have men for prophets"*. Meski ia oleh Mernissi dianggap telah melakukan sikap yang terburu-buru karena memutuskan untuk menikah dengan Musaylamah al-Kazzab.³⁵ Namun penilaian ini dipertanyakan karena Nabi seringkali menikah dengan perempuan karena dorongan perasaannya.

Dalam *Tarikh Madinat Dimashqi (History of the City of Damascus)*, Ibnu 'Asakir menyebutkan salah satu nama perempuan yang populer di antara 198 perempuan dalam sejarah Islam. Nawar, seorang budak perempuan yang ahli dalam bernyanyi, dikirim oleh al-Walid b. Yazid b. Abd al-Malik, seorang khalifah Umayyah ke 12 yang berkuasa pada awal tahun ke 2 H, untuk menggantikannya sebagai imam dan sekaligus menyampaikan khutbah jum'at. Bahkan di mana pun raja berada, nawar pasti ada disampingnya.³⁶

³⁰ *Ibid.*, hal. 116.

³¹ *Ibid.*, hal. 119.

³² *Ibid.*, hal. 122.

³³ *Ibid.*, hal. 117.

³⁴ Mernissi, *Setara*, hal. 187-188.

³⁵ Mernissi, *The Veil*, hal. 139.

³⁶ Mernissi, Mernissi, "The Forgotten Queens of Islam", dalam Howard M. Federspiel, *An Anthology of Islamic Studies*, Vol. II (Montreal Canada: McGill Institute of Islamic Studies, 1986), hal. 249-250.

E. KRITIK ATAS INTERPRETASI FATIMA MERNISSI

Berbasis pada perbedaan ta'wil dan talwin, Abu Zayd mengkritik para pemikir Muslim baik konservatif, moderat maupun liberal yang dianggap telah dipengaruhi oleh ideologi masing-masing.³⁷ Dalam bukunya *Qadiyyat al-Mar'ah bayna Sindani al-Hadasa wa Mitrakati al-Ta'alid*,³⁸ Nasr Hamid Abu Zayd mengkritik pemikiran para feminis Muslim yang dianggapnya masih terjebak dalam krisis penafsiran dan konter penafsiran. Krisis ini muncul karena cara atau strategi yang digunakan oleh penentang dan pendukung kesetaraan gender dalam membangun dan melegitimasi masing-masing pandangannya pada dasarnya sama, yakni dengan menjelaskan bagian-bagian tertentu dari teks al-Qur'an atau hadis yang sesuai dan mendukung kepentingan dan pandangan mereka. Bagian-bagian dari teks tersebut kemudian dianggap sebagai *asl* yang paling benar dan orisinal, yang pada gilirannya cenderung diinterpretasikan secara sepihak sesuai dengan kepentingan dan posisi ideologis mereka dan sekaligus mengeliminasi makna yang tidak diinginkan karena bertentangan dengan kepentingan ideologisnya. Model pembacaan eklektik ini disebabkan karena ketidakmampuan untuk menantang paradigma pembacaan teks yang ada, yang tidak mempertimbangkan konteks historis, aspek dialogis dan komunikatif teks dengan konteksnya, serta dimensi deskriptifnya.³⁹

Dalam salah satu bagian bukunya, "Riffat Hassan and Others: Feminist Hermeneutics", Abu Zayd menyatakan bahwa penafsiran-penafsiran para feminis Islam tidak memberikan pemikiran baru, karena, mengutip pendapatnya Margot Badran, selalu mengikuti tiga langkah berikut: *pertama*, mereview ayat-ayat yang dikutip oleh laki-laki untuk menegaskan ketidaksejajaran (*inequality*) antara laki-laki dan perempuan; *kedua*, mengutip ayat yang secara jelas menyatakan kesejajaran (*equality*); dan *ketiga*, mendekonstruksi ayat-ayat yang concern pada ketidaksamaan laki-laki dan perempuan.⁴⁰

Mekanisme pendekatan seperti ini, seperti juga dilakukan oleh para reformis, tidak baru dan orisinal, karena menurutnya hermeneutika feminis menghadapi persoalan bahwa "as long as the Quran is dealt with only as a text – implying a concept of author (i.e. God as divine author) – one is forced to find a focal point of gravity to which all variations should be linked".⁴¹ Hal ini secara otomatis akan menimbulkan persepsi bahwa penafsiran al-Qur'an akan sangat tergantung pada ideologi penafsir. Oleh karenanya, berbagai ideologi yang berbeda akan memperoleh justifikasi pandangannya dalam al-Qur'an.

Untuk mencari legitimasi kesetaraan seksual dalam Islam, Mernissi cenderung hanya menafsirkan ayat-ayat yang mendukung ide tentang kesetaraan manusia. Sementara ayat-ayat lain yang tidak mendukung ide tersebut ditafsirkan secara mendalam dengan menelusuri *asbab an-nuzul* baik mikro (sebab khusus yang melatarbelakangi turunnya ayat) maupun makro (kondisi obyektif sosial budaya masyarakat Arab). Selain itu untuk mengkonter ayat-ayat yang subordinatif terhadap perempuan, ia hanya mencari hadis atau tradisi Nabi yang memiliki makna yang berbeda dengan ayat itu atau memiliki spirit yang berbeda dengan ayat tersebut, seperti dalam kasus nusyuz.

³⁷ Berbagai kritik ini disampaikan dalam sebagian besar bukunya, terutama *Naqd Khitab al-Dini, al-Nas al-Sulthoh al-Haqiqah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al'Araby, 1995), *al-Imam al-Syafi'I wa Ta'sis al-Idiyulujiya al-Wasathiyah* (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992), *Reformation of Islamic Thought, a Critical Historical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

³⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Qadiyyat al-Mar'ah bayna Sindani al-Hadasa wa Mitrakati al-Ta'alid* (Kairo: Alif, 1999).

³⁹ Raja Rhouni, Raja Rhouni, "Rethinking "Islamic Feminist Hermeneutics": the Case of Fatima Mernissi", dalam An-nita Kynsilehto (ed.), *Islamic Feminism: Current Perspectives* (Finlandia: University of Tampere, 2008), hal. 109.

⁴⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought*, hal. 90-91.

⁴¹ *Ibid.*, hal. 91.

Mekanisme ini menunjukkan adanya politisasi teks religius untuk melegitimasi kepentingan tertentu dengan menafsirkan ayat atau teks secara parsial dan tidak komprehensif. Perlakuan seperti ini justru akan memudahkan pihak lain yang pro subordinasi perempuan untuk mengkonter pandangan Mernissi dengan mengambil teks-teks agama sesuai dengan kepentingannya juga. Hal ini menurut Nasr Hamid Abu Zayd dianggap sebagai bentuk ideologisasi penafsiran, karena menafsirkan teks tidak secara obyektif menggunakan mekanisme teks itu sendiri baik secara internal maupun eksternal, tapi justru memaksakan kepentingan atau pandangan tertentu untuk dicari pembedaannya dari teks.

Dalam konteks ini, Abu Zayd menawarkan penafsiran bahwa ayat-ayat yang berbicara kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam semua aspek kehidupan baik yang bersifat profan maupun religius, menunjukkan apa yang ingin diperjuangkan oleh teks. Sementara teks-teks agama yang memberikan perbedaan antara laki-laki dan perempuan dengan menempatkan perempuan di posisi yang lebih rendah, harus dipahami secara kontekstual dengan melihat *background* kultural masyarakat Arab saat itu. Dengan menggunakan tesis Abu Zayd bahwa sebuah teks merupakan produk historis dan kultural di mana teks tersebut hadir, maka teks merupakan representasi pemikiran atau kebudayaan dari masyarakat yang melahirkan teks tersebut. Dengan demikian, teks tidak hadir dalam ruang hampa sejarah dan bersifat otonom. Sebuah teks dapat bermakna secara eksistensial dalam sebuah masyarakat jika ia memiliki basis kultural komunitas masyarakat yang melingkupinya. Dalam konteks ini, budaya berperan sebagai produsen teks, sehingga realitas-realitas yang tergambar di dalam teks, sebagian mencerminkan realitas sosial budaya dari masyarakat yang membentuknya. Sebaliknya, teks juga memiliki peran sebagai produsen budaya. Artinya teks memiliki efektivitas untuk mempengaruhi dan mengubah budaya yang kemudian direkonstruksi dalam bentuknya yang baru. Hubungan antara teks dan budaya dalam kedua sisinya tersebut di atas bersifat dialektis dan kompleks, tidak bersifat linear dan pasif.⁴² Dengan teori ini, maka teks-teks agama yang mensubordinasi perempuan merupakan representasi kedudukan perempuan pada masyarakat Arab Jahiliyyah. Hal ini berarti, konsepsi itu bersifat lokal dan temporer, karena kondisi perempuan saat ini jauh berbeda dengan kondisi perempuan yang ditampilkan dalam teks-teks tersebut. Oleh karenanya, Quraish Shihab menyatakan bahwa para ulama dahulu akan memberikan penafsiran yang berbeda, ketika mereka hidup pada situasi sekarang dimana perempuan dapat mengakses perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi sehingga dapat meningkatkan kualitas keilmuannya.

F. SIMPULAN

Realitas subordinasi terhadap perempuan yang dimanifestasikan dalam berbagai norma dan apparatus sosial, kultural dan teologis berdampak pada pemaknaan dan praktik sosial perempuan yang mewujudkan dalam berbagai restriksi dan domestifikasi perempuan. Walaupun partisipasi public perempuan diperbolehkan, itupun dibatasi dan tidak mendapatkan penghargaan yang setara dengan laki-laki. Realitas ini, beriringan dengan munculnya gerakan feminisme, mendorong intelektual Muslim untuk merekonstruksi ajaran-ajaran dan praktik agama yang subordinatif, seperti yang dilakukan Fatima Mernissi.

Dalam upaya rekonstruksinya, Fatima Mernissi menggali nilai-nilai dan ajaran dalam al-Qur'an yang menegaskan dan mengafirmasi kesetaraan laki-laki dan perempuan. Dengan mengutip beberapa ayat al-Qur'an, Mernissi menegaskan bahwa visi dan misi Islam menegaskan

⁴² Nasr Hamid Abu Zayd, *Ma'fhum an-Nas*, hal. 24-25.

dan memberikan kepastian secara mutlak terkait dengan kesetaraan seksual. Momen hijrah sebuah tindakan politis yang melibatkan laki-laki dan perempuan, harus dimaknai sebagai afirmasi dan justifikasi Islam atas partisipasi publik perempuan dalam ranah sosial politik. Perempuan juga memiliki tanggung jawab sosial untuk memperjuangkan reformasi sosial dan sekaligus mendapatkan balasan atas tindakannya tersebut sama seperti laki-laki. Selain itu, Islam mengafirmasi kehormatan budak sebagai manusia dengan membuat aturan yang mempengaruhi relasi sosial terutama terkait relasi seksual. Islam melarang menjadikan budak perempuan menjadi pelacur, bahkan menyuruh laki-laki muslim untuk menikahi budak perempuan yang beriman.

Secara historis, perempuan telah berpartisipasi di dalam ruang publik dan ikut mewarnai kontestasi politik di dalam sejarah peradaban Islam. Mernissi menegaskan bahwa Islam mengafirmasi ide tentang individu sebagai subyek yang memiliki kebebasan dan kesadaran untuk berdaulat yang akan tetap ada selama masih hidup. Ia juga mengajak umat Islam untuk menelusuri kembali sejarah Islam yang banyak diwarnai oleh partisipasi perempuan bukan sebagai obyek sejarah tapi sebagai subyek sejarah. Berbasis pada berbagai sumber dan karya sejarah yang ditulis oleh para ilmuwan, para perempuan memiliki peran yang sangat signifikan dalam formasi kebudayaan dan peradaban Islam, tidak hanya dalam bidang politik saja, tapi juga sosial, budaya, dan lain-lain.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu-Rabi, Ibrahim M. 1996. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: State University of New York Press.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1992. *Al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Idiyulujiya al-Wasathiyah*. Kairo: Sina li al-Nasyr.
- _____. 1995. *Al-Nas al-Sulthoh al-Haqiqah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al'Araby.
- _____. 1999. *Qadiyyat al-Mar'ah bayna Sindani al-Hadasa wa Mitrakati al-Taqalid*. Kairo: Alif.
- _____. 2000. *Dawa'ir al-Khauf: Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi).
- _____. 2006. *Reformation of Islamic Thought, a Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- _____. T.t. *Naqd Khitab al-Dini*. Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Araby.
- Hourani, Albert. 1993. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Australia: Cambridge University Press.
- Mernissi, Fatima. 1987. *Beyond the Veil: Male-female Dynamics in Modern Muslim Society*. Bloomington dan Indiana Polis: Indiana University Press.
- _____. 1987. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretations of Women's Rights in Islam*. USA: Perseus Books Publishing.
- _____. 1994. *Islam dan Demokrasi, Antologi Ketakutan*, Yogyakarta: LkiS.
- _____. 1996. "The Forgotten Queens of Islam", dalam Howard M. Federspiel, *An Anthology of Islamic Studies*, Vol. II. Canada: McGill University.
- _____. dan Riffat Hassan. 2000. *Setara di Hadapan Allah*. Yogyakarta: LSPPA.
- Rhouni, Raja. 2008. "Rethinking "Islamic Feminist Hermeneutics": the Case of Fatima Mernissi", dalam Annita Kynsilehto (ed.). *Islamic Feminism: Current Perspectives*. Finlandia: University of Tampere.