

KONSTRUKSI GAGASAN FEMINISME ISLAM KHALED M. ABOU EL-FADL Relevansinya Dengan Posisi Perempuan Dalam Keluarga

Ihab Habudin

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: sinarhabudin@yahoo.com

Abstract

Abou Fadl realizes that women are often in oppressed position. He then attempts to reconstruct Muslim's understanding position of women inferiority and tries to promote women as creatures to and equal on the men. This indicates that his ideas are in the same position to that of Islamic feminism. This article attempts to discuss the construction of the Abou Fadl's idea on feminism, this will concentrate on two important things: first, the epistemology of thought, deals with how Abou Fadl understands the text, in which he uses hermeneutics to understanding Islamic law. The second, the ideas of feminism, deals with main ideas of Abou Fadl's feminism. This will focus on his criticism to the various fatwa about gender, the use of misogynist hadis, and his concept about the nature and nurture of women. In addition, this article also discusses the typology of the idea of Abou Fadl's feminism and the position of women in Islamic family.

[Abou Fadl menyadari bahwa perempuan sering kali berada pada posisi yang tertindas. Ia kemudian berupaya merekonstruksi pemahaman umat Islam yang merendahkan perempuan dan memposisikan perempuan sebagai makhluk bebas dan setara dengan laki-laki. Artikel ini mencoba membahas konstruksi gagasan feminisme Abou Fadl, yaitu: pertama, epistemologi pemikiran, berkaitan dengan bagaimana Abou Fadl memahami teks, di mana ia menggunakan hermeneutika negosiatif sebagai cara memahami hukum Islam. Kedua, hasil pemikiran, berkaitan dengan ide-ide pokok feminisme Abou Fadl, yakni tentang kritiknya terhadap berbagai fatwa bias gender, penggunaan hadis-hadis misoginis, dan konsepnya tentang sifat dan dasar-dasar perempuan. Selain itu, artikel ini juga membahas tipologi

gagasan feminisme Abou Fadl dan posisi perempuan dalam keluarga Islam.]

Kata Kunci: *feminisme, hermeneutika, otoritas, keadilan, kesetaraan.*

A. Pendahuluan

Barangkali tidak berlebihan bila dikatakan bahwa Khaled M. Abou el-Fadl¹ (selanjutnya disebut Abou Fadl) adalah salah satu tokoh hukum Islam terkemuka saat ini. Bernard Haykel menyebutnya sebagai

¹ Abou Fadl lahir di Kuwait pada 1 Januari 1963. Orang tuanya berdarah Mesir dan dikenal sebagai Muslim yang taat dan sangat terbuka dalam pemikiran. Sebagai anak sulung dari tiga bersaudara, Abou Fadl dibesarkan dalam keluarga harmonis. Pendidikan dasar dan menengahnya ditamatkan di Kuwait, di samping aktif mengikuti kelas-kelas al-Qur'an dan ilmu syariah setiap liburan musim panas di mesjid al-Azhar, Kairo, Mesir. Sejak berumur 12 tahun, Abou Fadl sudah hafal al-Qur'an. Ia juga dikenal sebagai murid paling cerdas di antara teman-teman sekelasnya. Setelah itu, Abou Fadl banyak menghabiskan waktu untuk belajar di Mesir. Ia menghabiskan empat jam setiap hari, setiap akhir pekan dan liburan musim panas untuk mempelajari Islam dalam bimbingan para syekh, terutama Syekh Muhammad Al-Ghazali, seorang tokoh moderat dari kalangan revivalis Islam. Pada 1982 Abou Fadl hijrah ke Amerika. Ia masuk dan belajar di Yale University USA. Empat tahun kemudian lulus dengan predikat *cumlaude* dan mendapat gelar prestisius, *Scholar of the House*, sebuah penghargaan bagi siswa-siswa paling berbakat. Pada 1989, Abou Fadl menamatkan program magister hukumnya di University of Pennsylvania dan mendapat penghargaan sebagai peserta terbaik *Jessup Moot Court Competition*. Pada 1998, Abou Fadl menamatkan program doktornya dari Princenton dalam bidang Hukum Islam dengan nilai sempurna. Disertasinya, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, dikukuhkan sebagai disertasi terbaik. Pada 2003, el-Fadl diangkat menjadi anggota *The United State Commission on International Religious Freedom* (Komisi Kebebasan Amerika Serikat). Kini, selain menjadi profesor di UCLA dan mengajar di University of Texas, Princenton, dan Yale University, Abou Fadl juga aktif di berbagai organisasi HAM dan hak-hak imigran, seperti pada *Human Right Watch* dan *Lanyears Commite for Human Rights*. Ia juga dikenal sebagai penggemar musik, terutama musik Arab. Dia penggemar berat legenda Diva Arab (Sayyidah al-Ginaa) dan Ummi Kultsum. Sebagai pakar dan aktivis hukum, Abou Fadl dikenal sebagai penulis yang produktif. Ia menulis sejumlah buku, memiliki ratusan paper kuliah, dan menulis banyak artikel di berbagai media. Beberapa karya yang dihasilkannya adalah *Conference of the Book, the search for Beauty in Islam, And God Knous the Soldier: the Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse, Speaking in God Name: Islamic Lan, Authoity, and Women, Islam and the Challenge of Democracy, The Place of Tolerance in Islam, dan The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists.*

*one of the most accomplished liberal muslim legal scholars of our time.*² Sementara Ahmad Syafi'i Ma'arif mengatakan bahwa Abou Fadl adalah “seorang juru bicara Islam kontemporer yang cerah di muka bumi, yang menulis karya-karya penting tentang Islam, meramunya dari sumber-sumber klasik dan modern, dan memetakan tafsirannya tentang Islam dengan cara yang sangat kritis, mendalam, dan komprehensif.”³

Berbagai pemikiran Abou Fadl yang mencapai tingkat liberalitas, progresivitas, dan ekspresivitas yang tinggi; penguasaannya akan khazanah klasik dan modern; serta kepiawaiannya dalam meramu nilai-nilai Islam klasik dalam konteks kekinian; telah mempatkan Abou Fadl sebagai sosok pemikir Islam yang mumpuni dan disegani. Tidak mengherankan bila karya-karyanya yang menjangkau berbagai tema, mulai hukum, moralitas, modernitas, demokrasi, Hak Asasi Manusia (HAM), jihad, perang, terorisme, hingga masalah perempuan dalam Islam, banyak diminati dan dipelajari oleh para pengkaji Islam.

Dari tema-tema tersebut, satu hal yang menarik dari Abou Fadl adalah gagasan feminisme Islam-nya. Abou Fadl bisa disebut sebagai seorang feminis Muslim. Ia benar-benar menyadari jika perempuan sering kali menjadi korban pemahaman keagamaan. Melalui fatwa dan penetapan hadis yang merendahkan misalnya, perempuan dikucilkan dan dirampas otonomi dan kebebasannya. Situasi demikian telah mengetuk kesadaran Abou Fadl untuk mengkaji ulang secara kritis pemahaman tentang perempuan dalam Islam yang telah ada serta menawarkan alternatif interpretasi keagamaan tentang bagaimana perempuan seharusnya diperlakukan.

Tulisan ini berupaya menggambarkan konstruksi gagasan feminisme Abou Fadl dan relevansinya terhadap posisi perempuan dalam keluarga. Sebagaimana akan tampak nanti, struktur gagasan feminisme Abou Fadl terdiri dibangun oleh dua hal: (1) epistemologi pemikiran sebagai cara Abou Fadl memahami ajaran Islam; dan (2) gagasan feminisme-nya sebagai hasil dari cara berpikir Abou Fadl. Namun, sebelum mengulas bagaimana gagasan feminisme Abou Fadl, perlu dijelaskan terlebih dahulu tentang apa feminisme itu sendiri.

² Bernard Haykel, “Popular Support First,” dalam Khaled M. Abou el-Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), hlm. 78.

³[http://www.serambi.co.id/modules.php?name=Gagas&aksi=selanjutny & ID=14](http://www.serambi.co.id/modules.php?name=Gagas&aksi=selanjutny&ID=14). Diakses tanggal 05 November 2008.

B. Feminisme: Pengertian dan Visi Dasar

Secara etimologis, kata feminisme berasal dari bahasa Latin, yaitu *femina*. Dalam bahasa Inggris, istilah ini diterjemahkan menjadi *feminine* (memiliki sifat-sifat keperempuanan), kemudian ditambah *ism* menjadi *feminism* (paham keperempuanan yang mengusung isu-isu gender terkait nasib perempuan yang belum mendapatkan perlakuan adil di berbagai sektor kehidupan, baik di sektor domestik, politik, sosial, ekonomi, maupun pendidikan). Kata feminisme kemudian digunakan untuk menunjuk suatu teori persamaan kelamin (*sexual equality*).⁴ Menurut Kamla Bhasin dan Nighat Said Khan, meski sulit mendapati definisi utuh tentang feminisme, namun ada satu pengertian yang cukup memadai, yaitu “*suatu kesadaran akan penindasan dan pemerasan terhadap perempuan dalam masyarakat, di tempat kerja dan dalam keluarga, serta tindakan sadar oleh perempuan maupun lelaki untuk mengubah keadaan tersebut.*”⁵ Karena itu, seseorang (laki-laki atau perempuan) bisa dikatakan sebagai feminis jika ia mengenali adanya *sexisme*, dominasi laki-laki, dan sistem patriarki, kemudian melakukan tindakan untuk menentangnya. Tindakan tersebut dapat berbentuk apa saja, bisa berupa keputusan perempuan untuk tidak mau dihina, meniti karier, menunda mempunyai anak, dan lain sebagainya.

Dalam prakteknya, gerakan feminisme tidak dapat dilepaskan dari ketimpangan dan ketidakadilan yang dihasilkan oleh sistem yang patriarkis. Berangkat dari kesadaran bahwa perempuan pada dasarnya ditindas dan dieksploitasi, maka harus ada upaya untuk mengakhiri penindasan dan pengeksploatasian itu.⁶ Gerakan feminisme sendiri hadir untuk menghapus ketidakadilan gender dengan cara melakukan serangkaian transformasi sosial menuju sistem sosial yang adil baik bagi perempuan maupun laki-laki.

Dengan demikian, feminisme sebenarnya tidak antikeluarga. Justru feminisme hendak membangun sebuah relasi baru yang lebih adil dan egaliter dalam keluarga. Feminisme tidak membenci laki-laki,

⁴ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008), hlm. 83.

⁵ Kamla Bhasin dan Nighat Said Khan, *Persoalan-persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*, terj. S. Herlinah (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995), hlm. 5.

⁶ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 79.

tapi menentang sistem patriarki dan berbagai dominasi terhadap perempuan.⁷ Feminisme hendak menggugat dan mengubah sistem patriarki yang mengakibatkan berbagai bentuk ketidakadilan gender dengan berupaya mencapai keadilan dan kesetaraan. Maka, pada hakikatnya gerakan feminisme tidak hanya memperjuangkan nasib perempuan saja, tetapi juga memperjuangkan kehidupan bersama yang lebih baik antar sesama umat manusia (laki-laki atau perempuan).

C. Struktur Gagasan Feminisme Abou Fadl

Konstruksi sebuah gagasan pasti dibangun oleh dua hal, yaitu epistemologi pemikiran dan hasil pemikiran itu sendiri. Hal pertama berkaitan dengan proses pemikiran (cara memahami), sementara yang kedua terkait dengan hasil dari cara berpikir atau memahami tadi. Keduanya saling terkait dan tidak bisa dipisahkan. Maka, untuk mengetahui konstruksi gagasan feminisme Abou Fadl, dibutuhkan pelacakan pada dua sisi sekaligus, yakni pada epistemologi pemikiran dan hasil pemikirannya.

1. Epistemologi Pemikiran

a. Abou Fadl dan Hakikat Teks (al-Qur'an dan Sunnah)

Seperti halnya para sarjana Muslim lainnya, Abou Fadl juga sepakat bahwa teks, terutama al-Qur'an dan Sunnah, adalah sumber utama ajaran Islam.⁸ Baginya, teks adalah rujukan utama. Teks dipandang memiliki otoritas dan reliabilitas konkret. Hal ini dibuktikan dengan massivitas produksi literer terutama dalam bidang syari'ah yang juga dibangun di atas landasan teks.⁹

⁷ Kamla Bhasin dan Nighat Said Khan, *Persoalan-persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*, hlm. 37-53.

⁸ Nasr Hamid Abu Zayd menyebut peradaban Islam sebagai peradaban teks. Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoirin Nahdiyin (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 1. Sementara Komaruddin Hidayat menguraikan sentralitas teks sebagai penghasil dua gerak sekaligus: sentripetal dan sentrifugal, yakni sebagai pendorong bagi umat Islam untuk melakukan beragam penafsiran sekaligus sentra dari semua wacana yang berkembang dalam Islam. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 15.

⁹ Khaled M. Abou el-Fadl, *Melawan Tentara Tuban: Yang Bermenang dan Yang Senenang-nenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 54.

Namun, selain sebagai rujukan utama, bagi Abou Fadl, teks juga merupakan pusat problem pemahaman. Ketika bersinggungan dengan teks (al-Qur'an dan Sunnah), kita dihadapkan pada sejumlah problem hermeneutik.¹⁰ Misalnya, bagaimana kita mengetahui bahwa suatu perintah benar-benar datang dari Tuhan atau Nabi-Nya? Siapa yang berhak menentukan makna sebuah teks? Ketika terjadi problem autentisitas dan penetapan makna sebuah teks, siapa yang paling bertanggung jawab menetapkan makna? individu atau wakil khusus? Menurut Abou Fadl, persoalan-persoalan ini, memaksa kita untuk melakukan uji kualifikasi pada al-Qur'an dan Sunnah.

Abou Fadl sendiri membedakan proses uji kualifikasi terhadap Al-Qur'an dan Sunnah. Terhadap al-Qur'an, Abou Fadl menggunakan asumsi berbasis iman, yakni mengakui al-Qur'an sebagai firman Tuhan yang abadi, autentik, dan terpelihara kemurniannya. Karena itu, persoalan-persoalan yang diajukan terkait dengan al-Qur'an bukanlah pada aspek kesejarahan, kemurnian dan keaslian al-Qur'an, melainkan pada persoalan bagaimana menentukan maknanya¹¹ sehingga persoalan pembuktian tentang autentisitas tidak berlaku pada al-Qur'an.

Sementara itu, bagi Abou Fadl, Sunnah memiliki tingkat kompetensi sekaligus problem hermeneutik yang lebih kompleks daripada al-Qur'an. Sunnah merupakan riwayat-riwayat historis yang memungkinkan adanya beragam sumber mengenai suatu riwayat tertentu.¹² Sunnah dihimpun melalui mata rantai periwayatan yang

¹⁰ Hermeneutika berasal dari bahasa Yunani *hermeneuin* yang berarti menafsirkan. Kata ini sering diasosiasikan dengan seorang dewa Yunani Hermes yang dianggap sebagai utusan para dewa yang membawa pesan bagi manusia. Hermeneutika, sebagaimana dikutip Fahrudin Faiz dari Zygmunt Bauman, berupaya menjelaskan dan menelusuri pesan dan pengertian dasar dari sebuah ucapan atau tulisan yang tidak jelas, kabur, remang-remang, dan kontradiktif yang menimbulkan kebingungan bagi pendengar atau pembaca. Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, cet. Ke-1 (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), hlm. 5. Hermeneutika juga merupakan upaya menafsirkan teks. Bagaimana teks yang hadir pada masa lalu dihadirkan dan dipahami pada masa kini dan konteks kekinian. Hermeneutika muncul agar teks atau peristiwa masa lalu menjadi bermakna dan relevan bagi eksistensi manusia tanpa mengalienasikan esensi pesan teks atau peristiwa tersebut. F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 36-48.

¹¹ Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Hakim (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 128.

¹² *Ibid.*, hlm. 129.

cukup panjang mulai dari Nabi, para Sahabat (*sahābah*), generasi sesudahnya (*tabiʿīn*), dan berujung pada riwayat terakhir sebelum dibukukan.¹³ Hal ini dapat dilihat dari adanya berbagai kitab Sunnah yang merekam keragaman sumber suatu riwayat tertentu, sekaligus menunjukkan bahwa Sunnah tidak direpresentasikan oleh satu teks tunggal yang disepakati.¹⁴ Artinya, transmisi Sunnah tidak melalui “jalan tunggal” melainkan melewati jalur yang beragam.

Bagi Abou Fadl, kompleksitas dan beragamnya sumber sebuah riwayat mensyaratkan adanya pengujian terhadap kompetensi Sunnah. Abou Fadl sendiri setuju dengan metode kritik hadis klasik (*ʿilm al-hadīṣ*). Hanya saja menurutnya ilmu itu perlu dikembangkan agar lebih menyejarah. Bahwa menilai riwayat yang bisa dipercaya atau tidak bisa dipercaya cukup membantu, tapi tidak meyakinkan. Terlebih lagi, sebuah hadis melibatkan kehidupan para riwayat yang kompleks dan kontekstual, sehingga persoalannya tidak terbatas pada percaya atau tidak percaya pada sebuah hadis, tapi seberapa besar peran Nabi dalam riwayat itu.¹⁵ ketika Nabi berperan sebagai manusia biasa, maka sunnah tersebut tidak memiliki otoritas sebagai sumber hukum (*al-sunnah gair tasyrīʿiyyah*). Sebaliknya, jika Nabi berperan sebagai Rasul, maka Sunnah tersebut memiliki otoritas untuk diikuti (*al-sunnah al-tasyrīʿiyyah*).

Dengan begitu, dalam penetapan hadis diperlukan konsep proporsionalitas.¹⁶ Konsep proporsionalitas terkait dengan peran Nabi dalam proses kepengarangan hadis dan dampak hukum dari sebuah riwayat. Semakin kita yakin akan sifat dan cakupan peran Nabi dalam proses kepengarangan hadis, semakin kita memperoleh pembenaran untuk bersandar pada sebuah riwayat. Menurut Abou Fadl, ketika kita mempertimbangkan semua riwayat, kita perlu memikirkan akibat atau dampak dari penerapan riwayat itu secara normatif. Semakin besar dampaknya, semakin berat beban pembuktian yang harus dipenuhi oleh sebuah riwayat. Misalnya, terhadap hadis-hadis yang menyatakan relasi antara laki-laki dan perempuan, karena berdampak teologis, moral, hokum, dan sosial yang luas, maka ia harus melewati standar pembuktian yang tinggi untuk menguji autentisitas hadis tersebut.

¹³ *Ibid.*, hlm. 150.

¹⁴ Khaled M. Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa, cet.ke-1 (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 175.

¹⁵ Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 129-130

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 130-131.

Selain itu, harus disadari pula, selain kemungkinan adanya pemalsuan, terdapat pula persoalan daya ingat dan seleksi kreatif hadis. Mereka yang hidup bersama Nabi, berinteraksi dan berbicara dalam kerangka subjektif. Subjektivitas ini mempengaruhi apa yang mereka lihat atau dengar, bagaimana mereka melihat dan mendengar, dan apa yang mereka ingat dan sampaikan pada orang lain, sehingga karakter periwat menancap kuat dalam riwayat yang disampaikan.

Dengan demikian, setiap hadis Nabi sebenarnya merupakan hasil akhir dari proses kepengarangan. Selain melibatkan Nabi sebagai pengarang utama, hadis juga melibatkan mereka yang memilih, mengingat, dan menyampaikan riwayat tersebut. Bagi Abou Fadl, proses kepengarangan inilah yang memaksa untuk memahami hadis Nabi bukan sekadar sebagai Sunnah semata melainkan juga sebagai sejarah. Karena itu, selain pertimbangan rantai periwat dan penyelidikan matan, menurutnya, harus pula dipertimbangkan kondisi historis, konsekuensi moral dan sosial dari sebuah hadis. Sebuah hadis dengan rantai periwat yang sempurna bisa saja tertolak karena teks hadis itu tidak benar, memiliki kesalahan tata bahasa atau kesalahan historis, berlawanan dengan al-Qur'an, dan berlawanan dengan hukum alam, pengalaman manusia, atau tuntutan nalar.¹⁷

Sampai di sini jelas perbedaan Abou Fadl dalam memandang al-Qur'an dan Sunnah. Al-Qur'an dipercaya sepenuhnya berasal dari Tuhan, sementara Sunnah tidak sepenuhnya dipercaya. Perbedaan memandang kedua sumber ini pada gilirannya melahirkan apa yang disebut dengan *proses sakralisasi al-Qur'an* dan *desakralisasi hadis*.¹⁸

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 316. Sebenarnya apa yang digagas Abou Fadl terkait dengan analisis hadis ini bukanlah hal yang baru. Yusuf al-Qardawi misalnya telah merumuskan kriteria-kriteria dalam memahami hadis, yaitu memahami sunnah sesuai dengan al-Qur'an, menghimpun hadis sesuai tema, pentarjihan hadis-hadis yang tampak bertentangan, perimbangan situasi, kondisi, dan tujuan hadis, membedakan sarana yang berubah dengan yang tetap, membedakan ungkapan sebenarnya dengan majaz, membedakan alam gaib dengan alam kasat mata, dan memastikan makna dan konotasi hadis. Lihat Yusuf al-Qardawi, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi sam.*, terj. Muhammad al-Bagir (Bandung: Karisma, 1999), hlm. 92-197. Muhammad al-Ghazali juga memberikan kriteria-kriteria untuk memahami hadis, yaitu pengujian hadis dengan al-Qur'an, dengan hadis, dengan fakta historis, dan pengujian dengan kebenaran ilmiah. Lihat Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Mubammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qardani*, cet. Ke-1 (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 82-135.

¹⁸ Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 162.

b. Hermeneutika Negosiatif: Sebuah Cara Memahami Hukum Islam

Menurut Abou Fadl, teks adalah simbol budaya. Teks, apapun bentuknya, memiliki realitas dan integritasnya sendiri yang harus dipatuhi. Teks adalah entitas kompleks yang maknanya bergantung pada sejarah dan konteksnya. Karena itu, teks tidak bisa dimaknai secara sepihak baik oleh pengarang (*author*) maupun pembaca (*reader*). Pemaknaan atas teks harus dilakukan secara interaktif, dinamis, dan dialektis antara pengarang, teks, dan pembaca.¹⁹ Intinya, teks, dalam pandangan Abou Fadl, bersifat terbuka bagi segala jenis interpretasi.

Meski demikian, realitasnya, perlakuan terhadap teks tidak sejalan dengan gagasan di atas. Teks, yang seharusnya terbuka, sering disumbat, dimaknai, dan disajikan dalam sebuah penafsiran tunggal, statis, kaku, dan tidak berubah. Munculnya para “wakil Tuhan” seperti tampak dalam fatwa-fatwa yang dikeluarkan *Council for Scientific Research and Legal Opinion* (CRLO) adalah buktinya. Hukum Islam ditetapkan secara kaku di atas landasan arogansi intelektual dengan menganggap mereka yang paling benar, sembari menafikan komunitas-komunitas lain, mengebiri otonomi teks, dan merampas otoritas Tuhan.

Bagi Abou Fadl, tindakan otoriter dalam mengatasmakan hukum Tuhan seperti yang dilakukan oleh CRLO telah merasuki dan menjadi fenomena dominan di dunia Islam saat ini, fenomena yang menggelisahkan dan menyebabkan hukum Islam sebagai epistemologi proses dan metodologi pemahaman dan pencarian berada di ambang kepunahan. Hal ini terjadi karena hukum Islam yang seharusnya menyisakan banyak ruang bagi pengembangan dan keragaman dibuat mapan, statis, dan tertutup.²⁰ Teks ditutup dari beragam penafsiran ke dalam pemaknaan yang tunggal dan final. Ketika teks yang seharusnya terbuka, terus berbicara, tetap relevan dan bermakna penting tersebut dipasung, hingga teks tidak bisa berbicara dan berinteraksi lagi dengan keragaman makna, maka saat itulah terjadi tindakan otoriter dalam penetapan hukum Islam yang pada gilirannya beresiko menyebabkan autoritarianisme.²¹

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 184-185.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 247-248.

²¹ Autoritarianisme merupakan tindakan “mengund” Kehendak Tuhan atau teks dalam sebuah penetapan tertentu, dan menyajikannya sebagai penetapan yang pasti, absolut, dan menentukan. *Ibid.*, hlm. 138-139.

Fenomena ini, bagi Abou Fadl, tidak saja merusak hubungan dinamis antara pengarang, teks dan pembaca, melainkan juga telah menafikan khazanah Islam klasik yang sebenarnya menjunjung tinggi dinamisitas dan pluralitas pemahaman. Hasilnya, tentang kedudukan perempuan misalnya, perempuan dipasung dan dibatasi, kebebasan dan hak otonominya dirampas, serta posisinya dalam keluarga dan masyarakat dimarjinalkan. Bagi Abou Fadl, hal demikian tidak hanya mengabaikan beragamnya sumber khazanah Islam klasik, tapi juga merampas otonomi teks dan wewenang Tuhan.

Lebih jauh lagi, interpretasi para “wakil Tuhan” yang lebih mengedepankan “hermeneutika otoriter” juga sangat berbahaya karena hukum Islam menjadi kaku, statis, dan tidak berkembang. Tak aneh bila hukum Islam yang semestinya memberikan kontribusi positif bagi kemanusiaan, justru ikut memperburuk situasi.

Di tengah dominasi nalar puritan itu, Abou Fadl mengusulkan agar ada perimbangan kekuatan antara pengarang, teks dan pembaca. Pengarang, teks dan pembaca adalah tiga pihak yang harus saling benegosiasi satu sama lain. Hubungan antara ketiganya berjalan dinamis, kreatif, interaktif, dialektis, dan negosiatif. Karena itu, makna yang lahir dari poses ini bisa diperdebatkan, dinegosiasikan dan terus mengalami perubahan.²² Apa yang ditawarkan Abou Fadl ini kemudian dikenal dengan sebutan “hermeneutika negosiatif.”

Meski demikian, Abou Fadl tampak menyadari bahwa hanya dengan mengusulkan perimbangan kekuatan antara pengarang, teks, dan pembaca, tidaklah cukup. Ketika peran pembaca memiliki porsi lebih besar, masih dimungkinkan terjadi despotisme penafsiran dan pemaksaan makna terhadap sebuah teks. Karena itu, Abou Fadl menegaskan perlunya gagasan “otoritas persuasif,” di mana seseorang yang memiliki otoritas persuasif, diikuti dan dipatuhi bukan karena adanya pemaksaan seperti karena alasan struktural, melainkan karena kapasitasnya.²³ Dalam hal fatwa keagamaan misalnya, otoritas dalam

²² *Ibid.*, 185.

²³ Abou Fadl membagi otoritas menjadi dua, yaitu otoritas koersif dan persuasif. Otoritas koersif adalah kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam, atau menghukum sehingga orang tidak memiliki pilihan lain kecuali harus mematuhi. Sedangkan otoritas persuasif merupakan kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang atas dasar kepercayaan. Kepatuhan dalam otoritas koersif diperoleh melalui paksaan dan mensyaratkan penyerahan keputusan serta otonomi

penetapan hukum Islam tidak diukur dari pemberi fatwa, melainkan dari kepercayaan orang yang hendak mengikuti atau tidak mengikuti fatwa tersebut.

Walaupun demikian, dalam kenyataannya sering ditemukan orang yang dianggap memiliki otoritas tersebut menempatkan dirinya sebagai “wakil Tuhan” satu-satunya. Dia merasa paling berhak menetapkan hukum Islam sekaligus menafikan pihak lain yang juga dianggap memiliki otoritas yang sama dengannya. Ketika seseorang mencoba mengunci penafsiran teks dalam makna tunggal, saat itulah terjadi apa yang diistilahkan oleh Abou Fadl sebagai otoritarianisme dalam hukum Islam.

Agar seseorang tidak terjerumus pada otoritarianisme hukum Islam itu, Abou Fadl menawarkan lima prinsip keberwenangan, yaitu: *pertama*, kejujuran (*honesty*), wakil khusus harus bisa dipastikan jujur dan dapat dipercaya untuk menjadi wakil dalam memahami perintah Tuhan. *Kedua*, kesungguhan (*diligence*) dalam mengerahkan segala kemampuan rasionalitasnya dalam menemukan dan memahami kehendak Tuhan. *Ketiga*, komprehensif (*comprehensiveness*). Wakil khusus harus melakukan penyelidikan perintah-perintah Tuhan secara menyeluruh. *Keempat*, rasionalitas (*reasonableness*) atau penggunaan rasionalitas dalam menafsirkan dan menganalisis perintah-perintah Tuhan. *Kelima*, pengendalian diri (*self-restraint*) atau kerendahan hati dalam menjelaskan kehendak Tuhan.²⁴

2. Ide-ide Pokok Feminisme Abou Fadl

Sebagaimana telah disebutkan bahwa pada dasarnya feminisme adalah “*suatu kesadaran akan penindasan dan pemerasan terhadap perempuan dalam masyarakat, di tempat kerja dan dalam keluarga, serta tindakan sadar oleh perempuan maupun lelaki untuk mengubah keadaan tersebut.*”²⁵ Karena itu, seseorang yang mengenali adanya *sexisme*, dominasi laki-laki, serta sistem patriarki, kemudian melakukan sesuatu tindakan untuk menentangnya, ia bisa disebut sebagai seorang feminis.

secara total. Sementara kepatuhan dalam otoritas persuasif tidak mesti melibatkan penyerahan keputusan secara total. *Ibid.*, hlm. 37-43.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 100-101.

²⁵ Lihat kembali uraian “Feminisme: Pengertian dan Visi Dasar” dalam tulisan ini atau Kamla Bhasin dan Nighat Said Khan, *Persoalan-persoalan Pokok Mengenai Feminisme*, hlm. 5.

Abou Fadl sendiri bisa disebut sebagai seorang feminis Muslim. Di atas landasan epistemologi hermeneutika negosiatif di atas, ia memunculkan berbagai gagasan yang bisa dikatakan sebagai ide-ide feminisme. Gagasan-gagasan tersebut menunjukkan kesadaran Abou Fadl akan keterundasan perempuan dan tindakannya dalam membela perempuan, yang dilakukan dengan memberikan “penyadaran” kepada umat Islam melalui tulisan-tulisannya.²⁶ Untuk lebih jelasnya, berikut beberapa gagasan pokok feminisme Abou Fadl.

a. Kritik atas Fatwa Keagamaan Bias Gender

Abou Fadl mengkritik sejumlah fatwa keagamaan bias gender yang dikeluarkan oleh para ahli hukum CRLO, yang menurutnya menunjukkan dominasi nalar puritanikal dan melambangkan bentuk autoritarianisme.²⁷ Fatwa-fatwa tersebut dinilai telah menempatkan perempuan pada posisi yang ter subordinasi, yang pada ujungnya hak otonomi dan kebebasan perempuan dipasung, dibungkam dan disingkirkan. Abou Fadl mengkritik fatwa tentang bra. Dalam fatwa itu terungkap bahwa perempuan yang membiasakan diri memakai pakaian tambahan untuk menciptakan kesan bahwa mereka masih muda atau perawan adalah bentuk penipuan yang dilarang. Tapi, jika perempuan tersebut memakai bra untuk tujuan kesehatan dan pengobatan, maka hal tersebut diperbolehkan.

Bagi Abou Fadl, fatwa tersebut cukup problematis. Di samping pemberi fatwa tidak mengutip perintah Tuhan yang spesifik tentang bra, juga tidak menyinggung penggunaan pakaian lain, semisal sorban yang membuat seseorang tampak lebih tinggi, pakaian dalam yang membuat lebih seksi, baju yang membuat tampak berotot, atau pakaian yang membuat tampak lebih ramping. Memang benar bahwa sumber-sumber Islam melarang penipuan dan pengelabuan. Tapi, tidak satu pun sumber-sumber tersebut relevan dengan persoalan yang

²⁶ Abou Fadl memang tidak mengaku langsung sebagai feminis. Namun, dilihat dari kontennya, berbagai gagasan Abou Fadl bisa menempatkannya sebagai seorang feminis. Gagasan-gagasan yang dimaksud terdapat dalam berbagai buku dan artikel yang ditulisnya. Buku-buku yang mengandung gagasan-gagasan feminisme Abou Fadl ini di antaranya adalah *And God Knows the Soldier: the Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*, *Speaking in God Name: Islamic Law, Authority, and Women*, *Islam and the Challenge of Democracy*, dan *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*.

²⁷ Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 251.

difatwakan, termasuk hadis Nabi yang mengatakan bahwa “Siapa pun yang berlaku curang bukanlah kelompok kami”.²⁸ Hal ini diperparah dengan pemakaian asumsi berbasis nilai atas perempuan sebagai bagian dari argumentasinya. Perempuan dipandang sebagai sumber *fitnah* (daya tarik seksual) sehingga segala sesuatu yang terkait dengan fungsi tubuh perempuan dipandang melalui perspektif tersebut.²⁹

Menurut Abou Fadl, fatwa tersebut jelas merusak otonomi teks dan otoritas pengarang. Fatwa itu menunjukkan kurangnya sikap pengendalian diri, kesungguhan, dan rasionalitas penafsir, karena sikap selektifnya terhadap bukti-bukti yang ada. Akibatnya, satu-satunya suara yang muncul adalah suara penafsir yang secara sewenang-wenang mengontrol proses penetapan.³⁰ Sampai di sini Abou Fadl menyadari bahwa perempuan menjadi sasaran dari *stereotype* negatif.

Abou Fadl juga menyoroti fatwa kepatuhan perempuan dalam menerima calon suami pilihan ayahnya, yakni fatwa yang menegaskan bahwa seorang perempuan haram dipaksa menikah. Namun, ketika sang ayah menjodohkannya, seorang anak perempuan haram menolak keinginan ayahnya itu tanpa alasan yang benar. Alasannya, karena sang ayah mengetahui apa yang terbaik untuk anak-anaknya, terutama anak perempuan, yang biasanya lebih emosional daripada rasional.

Menurut Abou Fadl, fatwa tersebut, di samping menunjukkan berbagai masalah yang kontradiktif, juga menafikan sejumlah fakta. Misalnya, jika seorang anak perempuan harus mematuhi ayahnya maka harus dipertimbangkan pula kenyataan bahwa ia juga memiliki hak untuk memilih pasangan hidupnya sendiri.³¹ Selain itu, bagi Abou Fadl, fatwa ini lemah secara argumentasi karena muatan asumsi berbasis nilainya begitu kentara.

Hal ini diperparah dengan fatwa tersebut yang tidak merujuk pada berbagai perintah Tuhan atau komunitas interpretasi. Padahal, dalam persoalan keputusan untuk menikah, tidak ada bukti yang mengharuskan seorang perempuan mematuhi orang tuanya. Memang, al-Qur’an dan sunnah mewajibkan setiap muslim menghormati orang tua, namun tidak berarti hormat itu sama dengan patuh.³² Dalam

²⁸ *Ibid.*, hlm. 259-260

²⁹ *Ibid.*, hlm. 260.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 263.

³¹ *Ibid.*, hlm. 288.

³² *Ibid.*, hlm. 288-289.

hukum Islam, kepatuhan pada seseorang hanya pada hal-hal yang baik. Masalahnya, bagaimana mendefinisikan hal-hal yang baik? Bagaimana bila suami pilihan orang tua itu bukan orang saleh melainkan orang yang membosankan, cepat marah, kurang peka, dan bodoh? Persoalan-persoalan ini luput dari pengamatan para pemberi fatwa itu.

Padahal, bagi Abou Fadl, persoalan-persoalan tersebut begitu penting, karena pada kenyataannya, keputusan menikah jelas tidak berdampak apa pun bagi orang tuanya. Sebaliknya, ia benar-benar mengganggu kondisi spiritual dan intelektual anak perempuan yang akan tinggal serumah dengan laki-laki itu. Abou Fadl menegaskan, tidak ada satu pun sumber yang menyatakan bahwa kecenderungan, selera atau kenyamanan seseorang yang hendak melangsungkan pernikahan harus diabaikan atau diletakkan di bawah kecenderungan, selera dan kenyamanan orang tua. Karena itu, meski Islam menetapkan prinsip-prinsip, seperti hormat pada orang tua, menikah dengan orang saleh, dan hidup dengan tenang, tapi sumber-sumber itu tidak bersifat hierarkis. Al-Qur'an justru menekankan pernikahan sebagai sumber ketenangan dan kenyamanan suami-istri, yang berarti juga anak memiliki hak otonomi dalam memilih pasangannya.³³ Sampai di sini tampak Abou Fadl membela hak otonomi perempuan yang nyata-nyata sering dirampas melalui setumpuk fatwa.

Fatwa lain yang dikritik Abou Fadl adalah fatwa soal perilaku kekerasan seksual suami. Menanggapi banyak istri yang mengeluhkan suaminya yang suka menyusui seperti bayi ketika berhubungan intim, yang dipandang mengganggu para istri, CRILO menyatakan bahwa seorang suami berhak menikmati tubuh istrinya dengan cara apa pun yang dibenarkan menurut hukum. Sodomi atau hubungan seks saat haid tidak dibenarkan, tetapi tidak ada larangan bagi suami untuk menyusui pada istrinya.³⁴

Menurut Abou Fadl, fatwa tersebut sangat dogmatis dan kasar. Para mufti tersebut tampak tidak peduli atas perilaku suami yang mengganggu, menjijikkan, atau tidak menyenangkan bagi istrinya.³⁵ Para mufti menyepelkan kepentingan dan hak perempuan, sekaligus mengabaikan penetapan para ahli hukum klasik yang menyatakan bahwa perempuan memiliki hak yang setara dengan laki-laki untuk

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, hlm. 293.

³⁵ *Ibid.*

menikmati kebutuhan dalam berhubungan seks. Misalnya, seorang laki-laki dilarang mencapai klimaks, sekiranya hal itu menghilangkan kenikmatan seksual istrinya. Jika istri tidak puas, suami harus kembali merangsang istrinya hingga klimaks. Suami juga harus menahan diri dari melakukan aktivitas seksual yang mengganggu, kasar, atau vulgar.

Berdasarkan kritik-kritik di atas, tampak jelas bahwa Abou Fadl adalah pembela kaum perempuan. Perempuan tidak boleh diperlakukan sewenang-wenang, karena ia mempunyai hak yang setara dengan laki-laki. Oleh karena itu, bentuk-bentuk penetapan hukum semacam fatwa tentang perempuan yang tidak mencerminkan kesejajaran dan kemitraan antara laki-laki dan perempuan harus dikritik bahkan ditolak oleh Abou Fadl.

b. Kritik Penetapan Hadis Misoginis

Tema lain yang bisa menggambarkan gagasan feminisme Abou Fadl adalah kritiknya terhadap penggunaan dan penetapan hadis-hadis yang dipandang merendahkan perempuan. Abou Fadl mengkritik penetapan hadis tentang sujud kepada suami sebagai dasar hukum. Hadis ini berisi bahwa Nabi menegaskan, jika saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada selain Allah, saya akan menyuruh seorang isteri untuk bersujud kepada suaminya karena begitu besarnya hak suami terhadap isterinya.³⁶

Menurut Abou Fadl, hadis sujud pada suami dengan ragam versinya, memiliki derajat autentisitas yang beragam, mulai dari *da'if* (lemah) hingga *ḥasan gharīb* (baik). Semua hadis tersebut merupakan hadis *aḥad* (hadis yang diriwayatkan melalui periyawatan tunggal) dan tidak mencapai derajat *tanātur* (hadis yang diriwayatkan melalui beberapa rantai periyawatan). Abou Fadl mengingatkan bahwa hadis-hadis ini jelas berdampak pada pola hubungan pernikahan dan relasi gender. Seorang istri mempunyai kewajiban sangat besar terhadap laki-laki hanya karena laki-laki itu suaminya. Sementara suami berhak

³⁶ Hadis sujud pada suami memiliki versi beragam, salah satunya berbunyi: لَوْ جَازَ لِأَحَدٍ أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا لِعَظَمِ حَقِّهِ عَلَيْهَا Imām Abī al-Faraj Jamāluddīn Abdīrrahmān bin 'Alī bin Muḥammad al-Jauzī al-Quraisyī al-Baghdādī, *Kitāb Ahkām al-Nisā* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 137 dan Al-Hāfiẓ Abī 'Isā Muḥammad bin 'Isā bin Saurah al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1983), juz II: 314.

mendapat penghormatan dan pelayanan istrinya. Istri ditakdirkan hidup sebagai pelayan setia suaminya.³⁷

Namun, apakah konsekuensi normatif hadis itu dibenarkan? Bagi Abou Fadl, konteks dan struktur hadis-hadis semacam itu patut dicurigai karena bertentangan dengan teologi Islam. Mustahil Nabi membahas teologi Islam secara tidak sistematis dan sembarangan. Apalagi al-Qur'an menetapkan kedaulatan Tuhan sebagai sesuatu yang unik, padu, dan mutlak. Kedaulatan Tuhan berarti menolak ketundukan pada selain-Nya. Konsekuensinya, hadis apa pun yang menetapkan keterkaitan status Nabi atau Tuhan dengan status manusia jelas patut dicurigai.³⁸

Hal lain yang tak kalah pentingnya adalah hadis-hadis tersebut bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an tentang pernikahan dan perilaku Nabi pada istri-istrinya. Selain bertentangan dengan surat al-Baqarah (2): 187³⁹ dan surat ar-Rum (30): 21,⁴⁰ hadis itu juga bertolak belakang dengan perilaku Nabi, karena kenyataannya istri Nabi pernah beradu argumentasi dengan beliau, Nabi tidak pernah memukul atau

³⁷ Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 306-307.

³⁸ *Ibid.*, hlm, 310.

³⁹ Surat al-Baqarah ayat 187 menegaskan bahwa isteri adalah pakaian bagi suami dan suami adalah pakaian bagi isteri. Ayat tersebut selengkapnya berbunyi:

أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفِثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبْيُنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ.

"Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah mengampuni kamu dan memberi ma'af kepadamu. Maka sekarang campurilah mereka dan ikutilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu, dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam, (tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beri'tika dalam masjid. Itulah larangan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, supaya mereka bertakwa."

⁴⁰ Bunyi surat ar-Rum (30) ayat 21 yang dimaksud selengkapnya berbunyi:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir."

mencela istrinya, perlakuannya pada istrinya sangat lembut dan menyenangkan, bahkan Nabi sering meminta nasihat dari mereka. Ini menunjukkan bahwa perilaku Nabi sangat berbeda dengan kesan yang ada dalam hadis-hadis tersebut.⁴¹

Selain itu, seharusnya hadis itu dilihat dalam sistem masyarakat patriarkis. Terlebih lagi, menurut Abou Fadl, periwayat hadis yang meriwayatkan hadis itu juga tidak bisa serta merta dipandang netral. Abu Hurairah, misalnya, dipandang sosok kontroversial dalam sejarah Islam. Banyak kritik yang dilontarkan sahabat Nabi terhadap Abu Hurairah, seperti soal ia yang paling banyak meriwayatkan dari sahabat-sahabat Nabi, padahal Abu Hurairah baru masuk Islam sekitar tiga tahun sebelum Nabi wafat.⁴² Selain itu, hadis yang diriwayatkan Abu Hurairah sering kali bertolak belakang dengan yang diriwayatkan para sahabat seperti 'A'isyah, Zubair, dan Umar.⁴³

Bagi Abou Fadl, fakta-fakta di atas menunjukkan bahwa hadis sujud pada suami belum cukup memadai untuk dijadikan sebagai dasar atau sandaran hukum. Bahkan, bila benar hadis tersebut autentik, dengan alasan berbasis iman, Abou Fadl tetap berkeberatan dan tidak menerima autentisitas hadis tersebut.⁴⁴

Hadis lain yang mendapat perhatian serius adalah hadis tentang ketaatan istri terhadap suaminya dalam berhubungan seks. Hadis ini menegaskan bahwa jika seorang suami mengajak isterinya ke tempat tidur, kemudian sang isteri menolaknya hingga suaminya kecewa, maka para malaikat akan melaknat isteri tersebut hingga datangnya waktu subuh.⁴⁵ Hadis ini beserta hadis-hadis yang semacamnya menegaskan bahwa seorang istri harus tunduk kepada suaminya apabila sang suami menginginkan sang isteri untuk melayani hasrat seksualnya.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 311.

⁴² *Ibid.*, hlm. 312. Mahmud Abu Rayyah menyebutkan bahwa Abu Hurairah masuk Islam sekitar tahun ke-7 H ketika umur beliau sekitar 30 tahun. Lihat Mahmud Abu Rayyah, *Adnu 'Ala al-Sunnah al-Muhammadiyah*, (tk: Matba'ah Dar al-Ta'lif, 1958), hlm. 153.

⁴³ Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 313-314.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 317.

⁴⁵ Hadis ketaatan isteri pada suami dalam berhubungan seks yang dimaksud berbunyi: إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فلم تأتته فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح lihat: Al-Hāfiẓ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *'Ann al-Ma'būd bi Syabri Sunan Abī Dāūd*, (tk: al-Maktabah as-Salafiyah, 1979), juz VI: 179.

Bagi Abou Fadl, hadis-hadis semacam itu memiliki kejanggalan karena mengaitkan suami dengan simbol ketuhanan. Menurut Abou Fadl, keterkaitan antara Nabi dan para suami saja tidak dibenarkan, apalagi mengaitkan posisi suami dengan Tuhan. Selain itu, banyak pertanyaan yang bisa diajukan terkat hadis ini. Misalnya, apa yang mendorong seksual laki-laki dapat menjadi sedemikian penting bagi para malaikat di surga? Apakah dorongan seksual laki-laki, apa pun bentuknya, dan meski mengganggu emosi perempuan, tetap membangkitkan perhatian malaikat di surga?⁴⁶

Sebagaimana hadis tentang sujud pada suami, struktur hadis-hadis ini juga patut dicurigai. Sangat tidak mungkin Nabi membahas persoalan teologi Islam secara gegabah. Sudah jelas bahwa al-Qur'an menetapkan kedaulatan Tuhan secara mutlak. Karena itu, hadis apa pun yang menetapkan keterkaitan antara status atau kesenangan Tuhan dengan status atau kesenangan manusia jelas tidak bisa diterima.

Bagi Abou Fadl, hadis-hadis semacam itu, selain bertentangan dengan konsep kedaulatan Tuhan, hadis tersebut juga bertentangan dengan konsep al-Qur'an tentang relasi suami-istri, nilai moral, serta riwayat-riwayat yang menceritakan kisah Nabi dengan para istrinya. Memaksa seorang istri untuk melayani suaminya di atas punggung unta, kapanpun dan di manapun merupakan tindakan tidak manusiawi dan bertentangan dengan konsep cinta kasih yang terdapat dalam al-Qur'an. Autentisitas hadis-hadis ini juga tidak sampai pada derajat *mutawatir*. Hadis ini makin problematis karena berasal dari Abu Hurairah, seorang periwayat hadis yang dinilai kontroversial. Dan yang penting lagi, hadis tentang keharusan istri mematuhi hasrat seksual suami muncul dalam konteks masyarakat patriarkis.⁴⁷ Hadis-hadis itu menunjukkan penyimpangan seksual tertentu dengan perempuan dipaksa untuk memenuhi keinginan suaminya.

Hadis lain menjadi sasaran kritik Abou Fadl adalah hadis tentang keridaan seorang suami terhadap seorang isteri. Hadis tersebut menegaskan bahwa seorang isteri yang meninggal dunia dan suaminya rida kepadanya, maka ia akan masuk surga.⁴⁸ Abou Fadl menilai hadis

⁴⁶ Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 310.

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 312.

⁴⁸ Ada beragam versi hadis tentang keridaan suami, salah satunya adalah: *أيما امرأة ماتت وزوجها راض عنها، دخلت الجنة*. Lihat Al-Hāfiẓ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *'Ann al-Ma'būd bi Syabri Sunan Abī Dāūd* (tk: al-Maktabah as-Salafiyah, 1979), juz VI:179.

tersebut tidak sampai pada derajat *mutamahir*.⁴⁹ Seperti hadis-hadis sebelumnya, Abou Fadl juga menganggap bahwa hadis tersebut juga janggal, karena mengaitkan perempuan yang meninggal dunia dengan keridaan sang suami. Padahal, masuk atau tidaknya seseorang ke surga adalah otoritas Tuhan bukan suami. Hadis-hadis semacam ini, bagi Abou Fadl, bertentangan dengan sifat Nabi dan semangat al-Qur'an. Al-Qur'an dengan tegas berbicara tentang cinta, kasih sayang, persahabatan, dan perempuan saleh, yang taat kepada Tuhan bukan kepada suami.⁵⁰ Karena itulah, pernikahan tidak didasarkan pada pengabdian membabi buta seorang istri pada suaminya, melainkan pada kasih sayang dan kemitraan.

Sampai di sini, tergambar jelas gagasan feminisme Abou Fadl. Ide-ide yang dilontarkannya menunjukkan kesadaran dan tanggung jawabnya dalam membela perempuan dari berbagai ketidakadilan gender. Dengan tegas Abou Fadl menyebut bahwa penggunaan hadis-hadis yang merendahkan perempuan tersebut tidak saja merendahkan martabat perempuan tapi juga martabat laki-laki.⁵¹

c. Sifat dasar dan Peran Perempuan: Wanita Bukan Sumber *Fitnah*⁵²

Dalam bukunya *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, Abou Fadl mengulas sifat dasar dan peran perempuan. Menurutnya, kaum perempuan tidak seharusnya mengalami berbagai bentuk penindasan dan diskriminasi. Dengan keras ia mengkritik *muthanna'un* (polisi agama Arab Saudi) yang tidak mau menyelamatkan perempuan dari peristiwa kebakaran hanya karena tidak memakai *niqāh* (cadar yang menutupi wajah) dan *'abaya* (selendang mirip jubah yang dipakai untuk membungkus tubuh), sebab dikhawatirkan munculnya gairah seksual bila bersentuhan dengan perempuan.

Versi lain hadis ini adalah: أَيُّمَا امْرَأَةٍ بَاتَتْ وَزَوْجَهَا عَنْهَا رَاضٍ، دَخَلَتْ الْجَنَّةَ. Lihat Al-Hāfiẓ Abī 'Isā Muhammad bin 'Isā bin Saurah at-Tirmizī, *Sunan at-Tirmizī al-Jāmi' as-Sabīh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), juz II: 314.

⁴⁹ Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 318.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 321.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 365.

⁵² Untuk lebih lengkapnya, uraian ini bisa dilihat dalam Abou Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, hlm. 300-329.

Dalam pandangan Abou Fadl, kejadian itu adalah tragedi memilukan, menguak banyak hal, dan mencerminkan sikap emosional yang mengorbankan teologi, hukum bahkan logika. Tindakan itu bukti obsesi abnormal kaum puritan yang mengasingkan dan melecehkan perempuan. Selain tidak masuk akal, kejadian itu mengisyaratkan kebencian dan ketidakpedulian yang berujung pada dominasi. Abou Fadl sendiri tidak percaya bila masalahnya adalah daya pikat seksual perempuan. Menurutnya, persoalannya adalah hasrat kekuasaan kaum puritan yang mendorong patriarki agresif. Mereka menanggapi kekalahan sosial-politik dengan simbolisasi kekuasaan yang secara sistematis merendahkan perempuan dengan cara memarginalkan dan menyingkirkannya dari kehidupan publik.

Bagi Abou Fadl, perempuan adalah korban dari rasa frustrasi dan ketidakberdayaan kaum puritan dalam berbagai konteks sosial-politik. Perempuan dijadikan sasaran dan direndahkan bukan hanya lewat nalar interpretasi tekstual, melainkan juga dari semangatnya. Seolah-olah semakin perempuan dibuat menderita, semakin aman masa depan politik. Karena itulah muncul klaim bahwa perempuan adalah penghuni mayoritas neraka dan kebanyakan laki-laki masuk neraka karena perempuan.

Muncul kemudian anggapan bahwa perempuan adalah sumber bahaya, godaan, kerusakan sosial, kekacauan, dan kejahatan, sehingga, di satu sisi ia dipuji sebagai ibu tapi di sisi lain dipandang makhluk tidak patuh dan tidak sempurna. Karena itu, bisa dipahami bila sebagai istri, ia berada di bawah suami, sebagai anak, ia berada di bawah ayahnya, dan sebagai masyarakat, ia berada di bawah laki-laki. Perempuan tidak pernah independen dan otonom, serta tidak setara dengan laki-laki.

Untuk melancarkan proyeksi itu, banyak fatwa dikeluarkan dan hadis dihimpun, diterbitkan, serta disebarakan untuk membatasi dan mengebiri perempuan. Bagi Abou Fadl, fatwa-fatwa yang membatasi, mengebiri, dan merampas hak dan otonomi perempuan, seperti fatwa yang menegaskan perempuan sebagai sumber *fitnah* (sumber godaan), adalah produk-produk kaum puritan yang dipaksakan sebagai representasi Hukum Tuhan, meski sebenarnya tidak mencerminkan pembacaan yang adil terhadap al-Qur'an dan hadis Nabi. Dalam pandangan Abou Fadl, hal demikian telah mencederai Islam yang jelas-jelas menjunjung tinggi nilai-nilai kesetaraan, kebebasan, dan keadilan.

Di mata Abou Fadl, Islam adalah agama keadilan. Al-Qur'an mengajarkan bahwa Tuhan tidak membedakan gender, ras, atau kelas.

Laki-laki dan perempuan dipandang setara karena diganjar dan dihukum dengan balasan yang sama, serta memiliki akses yang sama untuk mencapai anugerah dan kebaikan Tuhan (Q.S. al-Nisa [4]: 32).⁵³ Perempuan juga mempunyai hak yang sama dengan kewajibannya sesuai nilai kepatutan dan keadilan (Q.S. al-Baqarah [2]: 228).⁵⁴ Karena itu, laki-laki dan perempuan tidak hanya sejajar, melainkan juga harus bekerja sama, saling mendukung dan membantu. Intinya, Abou Fadl meyakini bahwa dalam setiap wahyu yang diturunkan mengenai perempuan berusaha melindungi perempuan dari eksploitasi dan struktur yang tidak adil.

Abou Fadl menegaskan bahwa masalah pembagian waris dan kepemimpinan laki-laki atas perempuan, jika dipahami secara kontekstual, sebenarnya merupakan langkah revolusioner yang ditempuh untuk mencapai kesetaraan dan keadilan bagi laki-laki dan perempuan. Di sini, al-Qur'an berusaha mengubah kondisi sosial yang opresif dan eksploitatif terhadap perempuan. Al-Qur'an turun bukan untuk menindas perempuan melainkan mengangkat derajat perempuan untuk disejajarkan dengan laki-laki.

⁵³ Dalam ayat yang dimaksud ditegaskan bahwa laki-laki dan perempuan mendapatkan bagian sesuai dengan usahanya. Ayat tersebut selengkapnya berbunyi:
وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ
وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا.
“Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kamu lebih banyak dari sebagian yang lain. (Karena) bagi orang laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”

⁵⁴ Bunyi surat al-Baqarah ayat 228 tersebut selengkapnya sebagai berikut:
وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيُعَوِّلُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ
عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.
“Wanita-nunita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki islah. Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. Akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

D. Tipologi⁵⁵ Gagasan Feminisme Abou Fadl

Secara paradigmatis, gagasan-gagasan feminisme yang ditawarkan oleh Abou Fadl dibangun di atas landasan “hermeneutika sensitif gender”.⁵⁶ Melalui paradigma ini, Abou Fadl tidak sekadar membicarakan al-Qur’an akan hak-hak perempuan, lebih dari itu, ia menggeser paradigma menjadi lebih berorientasi pada aspek kesetaraan gender dan keadilan sosial. Melalui penelaahan hermeneutisnya, ia berupaya mengungkap aspek kesetaraan dan keadilan sosial dalam al-Qur’an dan “melawan” pemahaman Islam yang secara eksklusif didefinisikan oleh laki-laki.

Sementara secara ideologis, gagasan Abou Fadl tampak lebih mengarah pada ide-ide liberasi dan otonomisasi perempuan. Hal ini tampak dalam gagasan-gagasan pokoknya yang banyak mencerminkan ide-ide pembebasan perempuan dari segala bentuk diskriminasi, serta persamaan antara laki-laki dan perempuan dalam segala sektor kehidupan. Ide-ide ini dipakai oleh Abou Fadl untuk memperjuangkan apa yang disebut Riffat Hassan sebagai “Islam paska patriarki”, yaitu “Islam Qur’ani” yang sangat memperhatikan pembebasan manusia baik laki-laki maupun perempuan dari perbudakan tradisionalisme, otoritarianisme, tribalisme, rasisme, seksisme, atau yang lainnya yang dapat menghalangi manusia mengaktualisasikan visi Qur’aninya. Di sisi lain, secara tersirat, sebagai feminis Islam, Abou Fadl hendak mewujudkan apa yang diistilahkan Armahedi Mahzar sebagai Pasca Feminisme Islam Integratif, yakni selain berupaya untuk memperjuangkan hak-hak kesetaraan perempuan, juga ingin

⁵⁵ Tipologi adalah ilmu tentang watak mengenai penggolongan manusia menurut ragam wataknya masing-masing. Tipe juga disebut corak, model, atau jenis. Istilah tipologi di sini digunakan untuk melihat corak pemikiran feminisme Abou Fadl, apakah ia cenderung bersifat liberal, sosialis, marxistis, atau ekofeminisme. Tentang pengertian tipologi lihat Peter Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Modern English Press, 1991), hlm. 1622-1623.

⁵⁶ Sebagaimana diadaptasi dari Margot Badran, Ahmad Baidowi mengemukakan dua macam paradigma feminis terkait dengan al-Qur’an. Pertama, kesadaran al-Qur’an dan hak-hak perempuan (*Qur’an consciousness and women’s right*). Kedua, hermeneutika al-Qur’an dan kesetaraan gender (*Qur’anic hermeneutic and gender equality*), atau disebut juga “hermeneutik sensitif gender”/”hermeneutika feminis.” Lihat Ahmad Baidowi, “Hermeneutika Feminis dalam Penafsiran al-Qur’an,” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 9, No. 1 (Januari 2008), hlm. 45-46.

menempatkan perempuan sebagai kawan laki-laki untuk membebaskan manusia berbagai keterkungkungan.

Abou Fadl meyakini bahwa inferioritas perempuan bukan sesuatu yang alamiah, melainkan dipengaruhi oleh konteks sosial budaya tertentu. Bahwa perempuan lemah kecerdasannya, emosional, dan sebagai sumber godaan, dianggap sebagai konstruksi sosial-budaya patriarkis yang sengaja dihembuskan untuk membatasi peran perempuan atau untuk memposisikannya di bawah laki-laki.

Dari perspektif wacana, tampak gagasan feminisme Abou Fadl lebih berfokus pada reinterpretasi penafsiran teks-teks ajaran Islam bercorak teologis-feminis dari pada memfokuskan pada perkembangan gerakan feminisme saat ini. Menurut Ratna Megawangi, teologis feminis pada dasarnya sama dengan feminisme sosialis, radikal, dan liberal, yaitu ingin menghilangkan segala stereotip gender sehingga perempuan dapat menyamai laki-laki dalam berbagai aspek kehidupan. Bedanya, teologi feminis memakai agama untuk mencapai tujuannya.⁵⁷

Sebenarnya ide pembebasan perempuan Abou Fadl tidak jauh berbeda dengan gagasan feminis lain seperti Riffat Hassan, Fatima Mernissi, Amina Wadud Muhsin, dan Asghar Ali Engineer. Seperti mereka, Abou Fadl juga menempatkan ide pembebasan perempuan tidak lepas dari wacana pembebasan sejak Islam muncul, dimana diyakini bahwa praktik kehidupan pada masa Nabi telah menempatkan perempuan dalam kedudukan yang setara dengan laki-laki. Hal ini dibuktikan dengan kenyataan bahwa sistem patriarki di masa jahiliyah dibongkar dengan cara memberikan hak-hak pada perempuan.⁵⁸

Begitu pula dalam hal substansi gagasan, gagasan Abou Fadl tampak sejalan dengan feminis-feminis lain, yakni timbul dari dialog yang intensif antara prinsip-prinsip keadilan dan kesederajatan yang ada dalam teks-teks keagamaan (Islam) dengan realitas perlakuan

⁵⁷ Ratna Megawangi, "Perkembangan Teori Feminisme Masa Kini dan Mendatang Serta Kaitannya dengan Pemikiran Keislaman," dalam Mansour Fakih (et.al), *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, cet.k-1 (Surabaya: Risalah Gusti) hlm. 216.

⁵⁸ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, hlm. 55-82. Tulisan ini diadaptasi Baidowi, Ahmad, *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam al-Qur'an dan Para Mufasir Kontemporer* (Bandung: Nuansa, 2005), hlm. 43.

terhadap perempuan yang hidup dalam masyarakat Muslim.⁵⁹ Selain itu, Patriarki, yang merupakan isu sentral bagi para feminis Islam, juga menjadi salah satu isu yang diulas Abou Fadl. Patriarki dianggap sebagai salah satu sumber dari kecenderungan penulisan teks-teks keagamaan yang bias laki-laki. Ini yang membuat Abou Fadl dan para feminis Muslim lain berupaya memperjuangkan hak-hak perempuan melalui penafsiran ulang atas teks-teks keagamaan.

Barangkali, yang membedakan Abou Fadl dengan feminis lain adalah dalam pendekatannya. Jika Mernissi memakai pendekatan historis-psikologis,⁶⁰ Amina Wadud memakai dan mengembangkan hermeneutika Fazlur Rahman,⁶¹ maka Abou Fadl memakai pendekatan hermeneutik-negosiatif. Jika Mernissi banyak berbicara kritik hadis-hadis misoginis, Amina berbicara kritik penafsiran al-Qur'an bias gender, maka Abou Fadl, selain berbicara konsep al-Qur'an tentang perempuan dan kritik penggunaan hadis-hadis misoginis, ia juga mengkritik fatwa-fatwa keagamaan bias gender.

Meski demikian, yang patut dicatat adalah gagasan Abou Fadl tersebut tampak berbeda dengan gagasan "teologi-kosmologi gender" yang diusung oleh Sachiko Murata (Murata).⁶² Menurut Murata, kesetaraan laki-laki dan perempuan justru terletak pada adanya perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan. Perbedaan tersebut merupakan bukti paling absah bahwa antara laki-laki dan perempuan saling mengisi dan melengkapi. Kesetaraan dan keadilan gender hanya bisa dicapai ketika perbedaan peran ini dipertahankan dan dipandang bernilai dan berharga. Laki-laki menghargai peran perempuan, sebaliknya perempuan juga menghargai peran laki-laki. Melalui peran

⁵⁹ Budhy Munawar Rachman, "Islam dan Feminisme: sari Sentralisme kepada Kesetaraan," dalam Mansour Fakih, dkk., *Membincang feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, cet.ke-1 (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hlm. 202.

⁶⁰ Akhmad Bunyan Wahib, "Peran Perempuan dalam Islam: Studi atas Pemikiran Fatima Mernissi," *Ayy-Syir'ab*, Vol. 35, Februari 2001, hlm. 81.

⁶¹ Seperti diakuinya sendiri, Amina Wadud memakai hermeneutika Fazlur Rahman dalam mengkaji ayat-ayat al-Qur'an tentang perempuan. Lihat Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, alih bahasa oleh Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 4-5.

⁶² Tentang gagasan Sachiko Murata ini, lihat Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, alih bahasa Rahmani Astuti dan dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1996).

masing-masing tersebut, laki-laki dan perempuan memiliki andil yang sangat besar dalam menciptakan tatanan masyarakat atau keluarga.

Di sisi lain, menurut Murata, ketidakadilan gender justru dapat tercipta ketika masing-masing peran yang berbeda antara laki-laki dan perempuan tersebut dipandang tidak berharga bahkan ditinggalkan. Misalnya, perempuan yang bekerja keras mengandung, menyusui dan merawat anak tidak dinilai sama berharganya dengan laki-laki yang bekerja dan mencari nafkah. Akibatnya, tidak jarang ada laki-laki yang merasa lebih superior dari perempuan, karena peran yang dimilikinya dipandang lebih utama.

Selain itu, ketidaksamaan peran ini bisa pula memunculkan anggapan bahwa laki-laki dan perempuan harus memiliki kesempatan dan peran yang sama. Perempuan kemudian berkiprah di ranah publik bersama-sama dengan suami. Bagi Murata, ketika perbedaan peran itu tidak tercipta, dan yang ada adalah kesamaan dan homogenitas, maka pada saat itulah, tatanan termasuk keluarga menjadi rusak.

Jika dikaitkan dengan aliran-aliran feminisme secara umum, bisa dikatakan bahwa gagasan-gagasan feminisme yang diusung oleh Murata lebih dekat dengan ide-ide ekofeminisme⁶³, berbeda dengan gagasan-gagasan feminisme yang dilontarkan oleh Abou Fadl yang lebih dekat dengan ide-ide feminisme liberal.⁶⁴ Hal ini bisa dilihat dari

⁶³ Ekofeminisme adalah salah satu aliran feminisme. Para ekofeminis—sebutan untuk kelompok ini—percaya bahwa perbedaan gender bukan semata-mata konstruksi sosial budaya, melainkan juga *intrinsic*. Mereka mengkritik gerakan yang menyarankan perempuan masuk ke dunia maskulin dan meninggalkan dunia feminin karena menganggap kualitas feminin sebagai sesuatu yang “inferior”. Mereka menyadari bahwa dengan semata-mata masuk ke dunia maskulin tidak akan menjadikan masyarakat menjadi lebih baik. Alih-alih terjun ke dunia maskulin, para ekofeminis mengajak perempuan untuk melestarikan kualitas feminin, agar dominasi maskulin dapat diimbangi dan kerusakan alam, dekadensi moral, ketimpangan sosial dapat dikurangi. Bagi mereka, diskusi feminisme berarti bagaimana meningkatkan kualitas femininnya agar dapat mengubah dunia melalui perannya sebagai ibu, pengasuh dan pemelihara dari dalam keluarga dan lingkungan sekitarnya. Tentang ekofeminisme lihat Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 182-189.

⁶⁴ Feminisme liberal muncul sebagai kritik terhadap teori politik liberal yang menjunjung tinggi otonomi, persamaan, nilai moral, dan kebebasan individu, namun mendiskriminasikan kaum perempuan. Feminisme liberal tidak melihat struktur dan sistem sosial sebagai pokok persoalan penindasan perempuan. Mereka berasumsi bahwa kebebasan (*freedom*) dan kesamaan (*equality*) bersumber pada rasionalitas dan pemisahan antara dunia privat dan publik. Mereka meyakini bahwa laki-laki dan

ide-ide pokok feminisme Abou Fadl di atas, dimana Abou Fadl banyak berbicara tentang liberasi dan otonomisasi perempuan.

E. Gagasan Feminisme Abou Fadl dan Posisi Perempuan dalam Keluarga

1. Laki-laki dan Perempuan adalah Makhuk Setara

Berdasarkan uraian terdahulu, bisa disebutkan bahwa Abou Fadl menjunjung tinggi nilai-nilai kesetaraan gender. Dalam konteks hukum keluarga Islam, ide-ide feminisme Abou Fadl bisa dikaitkan dengan masalah-masalah seperti kepemimpinan laki-laki atas perempuan, hak suami atas istri, dan masalah pembagian harta waris. Dari sini akan tampak bagaimana Abou Fadl memandang perempuan setara dengan laki-laki.

Dalam hal kepemimpinan keluarga, Abou Fadl memahami surat an-Nisa (4): 34⁶⁵ tidak secara tekstual tetapi secara kontekstual. Model pembacaannya menunjukkan bahwa ia menjunjung tinggi ide-ide keadilan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Menurut Abou Fadl, tafsiran apapun terhadap kata “*qawwamūn*” dalam ayat itu tetap tidak bisa membatalkan keyakinan bahwa ayat tersebut tidak menentukan relasi laki-laki dan perempuan secara absolut dan tidak bergantung. Relasi keduanya bergantung pada tindakan manusia (“sesuai dengan kekayaan yang dinafkahkan untuk yang lain”) dan

perempuan adalah sama, yang seharusnya juga mendapat perlakuan sama dalam semua bidang. Untuk membebaskan perempuan dari berbagai bentuk diskriminasi, feminisme liberal memfokuskan gerakannya pada perjuangan untuk memperoleh hak dan kesempatan yang sama bagi setiap individu, baik laki-laki maupun perempuan. Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, hlm. 81-82.

⁶⁵ Surat an-Nisa ayat 34 yang dimaksud Abou Fadl selengkapnya 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 وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْتُمُ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا.

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-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 menyusahkannya²⁹². Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”

bergantung pada tindakan Tuhan (yaitu, dengan kelebihan yang dianugerahkan Tuhan pada seseorang di atas yang lain). Apalagi kata *faḍl* dalam Al-Qur'an, baik yang terkait dengan pahala atau anugerah Tuhan, menunjukkan bahwa pahala dan anugerah tersebut bisa diperoleh oleh siapa pun. Artinya, laki-laki dan perempuan berhak memperoleh pahala dan anugerah Tuhan. Dengan demikian, otoritas kepemimpinan yang diberikan kepada laki-laki saat itu bukan karena dia berjenis kelamin laki-laki, tapi karena waktu itu laki-laki yang menafkahi perempuan. Namun, apabila perempuan memiliki tanggung jawab yang sama dengan laki-laki, otoritas harus dibagi secara adil di antara keduanya.⁶⁶

Dalam persoalan hak suami atas istri, seperti suami berhak menahan istri di rumah, kewajiban istri untuk mematuhi suami, termasuk dalam hal pelayanan hubungan seksual, bagi Abou Fadl, ketentuan-ketentuan itu tidak bersifat kaku dan mutlak. Sebaliknya, pola hubungan keduanya (laki-laki-perempuan/suami-isteri) adalah seperti *partner*, bersifat dinamis, dan dialogis. Masing-masing pihak memiliki kedudukan yang setara dan tidak saling mendominasi. Relasi keduanya dibangun atas dasar menghormati dan menyayangi satu sama lain agar tujuan perkawinan dapat dicapai oleh kedua pihak, istri maupun suami.

2. *Equal-Partner* sebagai Model Relasi Suami-Istri

Apa yang digagas Abou Fadl terkait posisi perempuan dalam Islam tampak dekat dengan ide relasi suami-istri yang *equal partner*,⁶⁷ dimana tidak ada posisi yang lebih tinggi atau rendah di antara suami-

⁶⁶ Khaled M. Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, hlm. 320-321.

⁶⁷ Hubungan suami istri dapat dibedakan ke dalam empat pola, yaitu: *owner property*, *head complement*, *senior junior partner*, dan *equal partner*. *Owner property* adalah pola di mana istri adalah milik suami sama seperti uang dan barang berharga lainnya. Tugas suami adalah mencari nafkah dan istri menyelesaikan tugas-tugas rumah tangga. Dalam pola *head complement*, istri dianggap sebagai pelengkap suami. Pola yang ketiga adalah *senior-junior partner*. Dalam pola ini posisi istri tidak lagi sebagai pelengkap suami melainkan sebagai teman, meski pencari nafkah utama tetap berada di tangan suami. Uraian lengkap keempat pola relasi suami-istri ini dapat dilihat dalam Evelyn Suleman, "Hubungan-Hubungan dalam Keluarga," dalam T.O. Ihromi (penyunting), *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), hlm. 100-105.

istri. Istri mempunyai hak dan kewajiban yang sama untuk mengembangkan diri dan melakukan tugas-tugas rumah tangga. Pekerjaan suami sama pentingnya dengan pekerjaan istri. Suami-istri bisa menjadi pencari nafkah utama dan alasan bekerja bagi istri tidak lagi tergantung suami.

Relasi demikian mensyaratkan bahwa suami-istri memiliki kesempatan yang sama untuk berkembang, baik dalam pekerjaan maupun ekspresi. Segala keputusan yang diambil dilakukan dengan mempertimbangkan kebutuhan dan kepuasan masing-masing. Istri mendapat pengakuan dan dukungan dari orang lain karena kemampuannya sendiri dan tidak dikaitkan dengan suami.

F. Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan beberapa hal. *Pertama*, konstruksi gagasan feminisme Abou Fadl dibangun oleh dua hal, yaitu (1) epistemologi pemikirannya, di mana Abou Fadl menggunakan hermeneutika negosiatif sebagai cara memahami teks-teks tentang perempuan dalam Islam; dan (2) hasil epistemologi pemikiran, yakni gagasan-gagasan feminisme yang ditulis berdasarkan hermeneutika negosiatif itu. Gagasan-gagasan ini bisa ditelusuri dari kritik-kritiknya terhadap penetapan fatwa keagamaan bias gender, pemberlakuan hadis-hadis misoginis, dan konsepnya tentang sifat dasar dan peran perempuan. *Kedua*, secara paradigmatis, ide-ide feminisme Abou Fadl dibangun di atas landasan “hermeneutika sensitif gender” yang menekankan pada aspek kesetaraan gender dan keadilan sosial. Sementara itu, secara ideologis, gagasan Abou Fadl tampak lebih mengarah pada ide-ide liberasi dan otonomisasi perempuan. *Ketiga*, kaitannya dengan keluarga Islam, posisi perempuan dalam gagasan feminisme Abou Fadl adalah setara dengan laki-laki. Suami-istri sama-sama berperan sebagai pasangan dalam sebuah pola hubungan suami istri yang *equal partner*.

DAFTAR PUSTAKA

- Baghdādī, Imām Abī al-Faraj Jamāluddīn Abdirrahmān bin ‘Ali bin Muḥammad al-Jauzī al-Quraisyī al-, *Kitāb Ahkām an-Nisā’*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- Baidowi, Ahmad, “Hermeneutika Feminis dalam Penafsiran al-Qur’an,” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 9, No. 1, Januari 2008, hlm. 45-46.
- Baidowi, Ahmad, *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam al-Qur’an dan Para Mufasir Kontemporer*, Bandung: Nuansa, 2005.
- Bhasin, Kamla dan Nighat Said Khan, *Persoalan-persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*, terj. S. Herlinah, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995.
- Fadl, Khaled M. Abou el-, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Hakim, Jakarta: Serambi, 2004.
- , *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah, Jakarta: Serambi, 2003.
- , *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa, cet.ke-1, Jakarta: Serambi, 2006.
- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika al-Qur’an: Tema-Tema Kontroversial*, cet. Ke-1, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Fakih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Fakih, Mansour (et.al), *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, cet.k-1, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Hardiman, F. Budi, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Haykel, Bernard, “Popular Support First,” dalam Khaled M. Abou el-Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.

- Ihromi, T.O., *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.
- Jauziyyah, al-Hāfiẓ Ibn al-Qayyim al-, *'Aun al-Ma'būd bi Syarḥ Sunan Abī Dāud*, t.k.: al-Maktabah al-Salafiyah, 1979
- Megawangi, Ratna, *Mebiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan, 1999.
- Muhsin, Amina Wadud, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, terj. oleh Yaziar Radiani, Bandung: Pustaka, 1994.
- Mustaqim, Abdul, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2008.
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah, Bandung: Mizan, 1996.
- Qaradawi, Yusuf al-, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, terj. Muhammad al-Bagir, Bandung: Karisma, 1999.
- Rayyāh, Maḥmūd Abū, *Adwa 'alā as-Sunnah al-Muḥammadiyah*, t.k.: Maṭba'ah Dār al-Ta'rif, 1958.
- Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qardawi*, cet. Ke-1, Yogyakarta: Teras, 2008.
- Tirmiẓī, al-Hāfiẓ Abī 'Isā Muḥammad bin 'Isā bin Saurah at-, *Sunan at-Tirmiẓī al-Jāmi' as-Ṣaḥīḥ*, Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khairon Nahdliyin, Yogyakarta: LKiS, 2002.
- <http://www.serambi.co.id/modules.php?name=Gagas&aksi=selanjutny&ID=14>. Diakses tanggal 05 November 2008.