

FEMINISME¹

DALAM PEMIKIRAN RIFFAT HASSAN

Abdul Mustaqim*

ملخص

تناقش هذه المقالة أفكار رفت حسن مناقشة تحليلية عن مسائل الجنس. وأما الموضوع الأساسي الذي يبحث فيه المقالة هو آراء حسن عن خلق النساء والمساواة بين الجنسين والبردة. فلا تتحدد المقالة على بحث آراء حسن عن تلك المسائل المذكورة بل هي تحاول كذلك على بيان أسباب اختلاف آرائها (حسن) مع آراء أكثر المثقفين المسلمين.

اعتمد واضع هذه المقالة على التحليل الأدبي والمدخل التاريخي حتى وصل إلى الخلاصة بأن حسن -عندما يبحث تلك المسائل- قامت بإعادة تفسير بعض الآيات القرآنية والأحاديث بطريقة تختلف مع الطرق التي قام بها العلماء المحافظين على القدم لأجل دعاية حركات القائلين بالمساواة بين الجنسين. وبجانب ذلك، فإن حسن قد أثرها خلفيتها التاريخية.

Abstract

This paper discusses analytically Riffat Hassan's thoughts concerning gender issues. Hassan's ideas on the women creation, the gender equality, and the systems of polygamy and *purdah* are the main subjects studied therein. Mustaqim tries to find out not only what Hassan views the subjects, but also why she differs in those issues from the majority of Islamic scholars. Using a literary analysis and a historical approach, he concludes that she reinterprets several Qur'anic and ḥadīth texts mentioning the above matters in a way differs

from that of conservative 'ulamā' in order to support feminist propaganda, and that in doing so. Riffat is very influenced by her historical settings.

I. Pendahuluan

Tampaknya masih merupakan realitas empiris bahwa praktik-praktik 'anti emansipasi' terhadap perempuan masih terjadi dalam masyarakat kita. terbukti misalnya dalam sektor publik peran perempuan masih jauh dibanding dengan laki-laki². Disamping itu, agaknya masih ada anggapan sementara masyarakat bahwa perempuan itu hanyalah "konco wingking", (teman belakang) yang tahunya hanya dapur, kasur dan sumur. Ada pula yang menganggap bahwa perempuan itu yang penting bisa macak (berdandan), masak dan manak (melahirkan). Seolah-olah perempuan dilahirkan hanya untuk melahirkan seperti mesin photo copy, yang hanya sekedar menjadi mesin reproduksi manusia. Bahkan yang lebih parah lagi, kemampuan reproduksi ini kadang hanya dimanfaatkan sebagai alat pemuas kebutuhan biologis (*baca: seks*) bagi kaum lelaki.

Namun anehnya, posisi yang kurang menguntungkan, subordinat di bawah laki-laki dan sebagai konsekwensinya perempuan harus tunduk kepada laki-laki, seakan-akan mendapat legitimasi dari doktrin-doktrin agama,³ disamping oleh adanya sistem patriarkhi⁴ yang sedemikian kuat melekat dalam masyarakat kita. Sebagai implikasinya, perempuan berada dalam posisi marginal dan subordinat kaum lelaki. Oleh sebab itu, wajar jika kemudian muncul pertanyaan-pertanyaan seperti apakah perempuan secara kodratnya memang benar-benar di bawah laki-laki? atau hanya merupakan *socially construction* lewat proses sosio-historis yang panjang akibat kuatnya sistem patriarkhi sehingga perempuan tidak mampu bersaing secara sehat dengan kaum laki-laki?. Bagaimana sebenarnya pandangan Al-Qur'an terhadap perempuan? "Apakah posisi perempuan itu benar-benar di bawah atau sejajar atau di atas kaum lelaki. Apakah benar perempuan (*baca: Hawa*) diciptakan dari laki-laki (*baca: Adam*)? Mengapa muncul pandangan yang minor dan *kurang apresiatif* terhadap perempuan?. Itulah pertanyaan-pertanyaan yang biasa muncul dalam wacana feminisme.

Reaksi atas ketimpangan dan ketidakadilan yang dihasilkan oleh suatu tatanan sosial yang patriarkhis itulah menyebabkan munculnya gerakan *feminisme* di kalangan perempuan termasuk kalangan feminis Islam. seperti Riffat Hassan, Fatima Mernissi, Amina Wadud dan kawan-kawannya.. Makalah ini mencoba untuk mencermati secara khusus bagaimana gagasan-gagasan feminisme yang dilontarkan Riffat Hassan dengan mengkaitkan bagaimana setting historis Riffat Hassan. Secara kongkrit tulisan ini akan menguak apa dan

bagaimana konstruksi metodologi yang ditawarkannya, apa dan bagaimana konstruksi logis pemikirannya bagaimana implikasi dan konsekwensinya?.

II. Setting Historis Riffat Hassan dan Karier Intelektualnya.

Untuk dapat melihat secara kritis dan tajam terhadap suatu gagasan pemikiran, salah satu hal yang sangat penting diungkap adalah mengenai setting historis tokoh tersebut. Sebab suatu ide atau gagasan pemikiran tidak pernah lepas dari konteks historisitas yang melingkupi pemikirnya. Ide dan gagasan pemikiran pasti selalu *based on historical problems*. Oleh karenanya, pengetahuan mengenai setting historis sesungguhnya merupakan salah satu kerangka paradigmatis yang sangat signifikan untuk mengungkap bagaimana konteks ketika ide-ide itu diluncurkan.

Riffat Hassan adalah seorang feminis muslimah kelahiran Lahore, Pakistan yang dilahirkan dari keluarga Sayyid kelas atas. Ayah dan ibunya merupakan keluarga paling terkemuka di kota itu. Ayahnya, *Begum Shahiba* -demikian orang-orang memanggilnya- adalah seorang tradisional dan patriarkhal di daerah itu. Sedangkan ibunya mempunyai pikiran yang berseberangan dengan ayahnya, bahkan dapat dikatakan sebagai feminis "*radikal*" sebagaimana diakui oleh Riffat sendiri. Hal ini terbukti misalnya ibunya sangat menolak terhadap praktik-praktik patriarkhi yang ada dalam keluarga dan masyarakatnya. Ibunya juga punya konsern yang cukup serius terhadap gerakan pembebasan kaum perempuan dari keterkungkungan *chardewari* (empat dinding) rumah tangga⁵ Demikian pula, kondisi sosial budaya masyarakat Pakistan adalah merupakan masyarakat yang menganut sistem masyarakat patriarkhi dan menekankan *male domination*.

Dari perspektif historis tersebut, tampak bahwa setting sosial historis yang demikian, merupakan faktor yang mempengaruhi atau minimal mengilhami Riffat Hassan untuk melakukan reformasi bagi kaumnya yang pada akhirnya menuntut ia menjadi feminis aktif demi tegaknya nilai-nilai keadilan di masyarakat.

Pada masa menginjak remaja, Riffat menempuh pendidikan di sekolah berbahasa Inggris yang dianggap paling bonafit saat itu. Di situlah ia mendapatkan pelajaran bahasa Inggris dengan baik. Dengan bekal bahasa Inggris yang cukup baik, sejak umur belasan tahun, kira-kira 12 tahun ia mulai menuangkan pikiran-pikirannya lewat karya puisi dan soneta yang berisi kritik terhadap kondisi sosio kultural masyarakat patriarkhal saat itu. Di sinilah sebenarnya ia telah memulai perjuangannya sebagai aktivis feminis seperti diakui oleh Riffat sendiri.⁶

Sedangkan pendidikan tinggi selanjutnya ditempuh di Inggris di St Mary's College University of Durham. Setelah tiga tahun studi, Riffat berhasil

meraih predikat cumlaude di bidang sastra Inggris dan Filsafat. Pada usia 24 tahun yang masih relatif muda, Riffat sudah berhasil mengantongi gelar doktor di bidang filsafat dengan disertasinya tentang filsafat Muhammad Iqbal seorang penyair dan filosof Pakistan.⁷ Oleh sebab itu, tidak mengherankan jika dalam beberapa pandangannya ada kemiripan dengan pemikiran Iqbal.

Kemudian sejak tahun 1974 secara serius mempelajari teks-teks Al-Qur'an melakukan reinterpretasi, terutama ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah perempuan.⁸ Ide tersebut mulanya bermula dari ketika ia menjadi dosen penasihat organisasi mahasiswa Islam cabang Oklahoma State University di Stillwater. Saat itu ia disuruh memberikan ceramah tentang isu-isu keperempuanan. Kajian yang tadinya hanya bersifat tuntutan akademik semata berubah menjadi kesadaran moral untuk menemukan wacana baru bagaimana pandangan Al-Qur'an terhadap perempuan. Kemudian sejak tahun 1976 Riffat menjadi Profesor dan menjabat sebagai ketua jurusan program Religious Studies di Universitas Louisville Kentucky Sekitar tahun 1988-1987. Dalam karier intelektual selanjutnya, Riffat juga menjadi dosen tamu di Devinity School Harvad University. Di sinilah ia menulis bukunya yang berjudul *Equal before Allah*. Di samping itu terdapat beberapa tulisannya yang lain, salah satu artikelnya tentang reinterpretasi mitos Hawa juga pernah dimuat dalam jurnal *Ulumul Qur'an* No 4. tahun 1990. Karya-karya yang lain adalah *The Role and Responsibility of Women in Legal and Ritual Tradition of Islam, Equal before Allah, Feminist Theology and Women in the Muslim World*. Artikel-artikel tersebut kemudian dijadikan buku yang berjudul *Women Living Under Muslim Laws*. Karya yang lain berupa artikel-artikel berjudul *Muslim Women and Post-Patriachal Islam, The Issue of Women-man Equality in Islamic Tradition dan Jihād fi Sabi-i-Allāh*.⁹ Dari karya-karya itulah maka tidaklah mengherankan jika kemudian Riffat diakui oleh banyak kalangan sebagai pemikir feminis yang telah memberikan kontribusi besar terhadap gerakan perempuan (baca feminisme) di Pakistan.

Kegelisahan Riffat terhadap persoalan diskriminasi dan ketidakadilan terhadap perempuan berlanjut ketika ia mengajar Jurusan Agama di sebuah Universitas. Pada waktu itu dia selalu membawa Al-Qur'an sebagai bahan mengajar, tanpa mengkhususkan ayat-ayat tentang perempuan. Namun kemudian ketika ia memperhatikan ayat-ayat tersebut ia jadi berpikir, mengapa ayat-ayat itu menjadikan perempuan didiskriminasikan dan diperlakukan tidak adil? Padahal Al-Qur'an sesungguhnya sangat apresiasip terhadap perempuan. Kondisi politik Pakistan saat itu sedang mulai melakukan program islamisasi. Riffat pada tahun waktu itu kira-kira tahun 1983-1984 sedang terlibat dalam satu proyek penelitian di Pakistan ketika masa pemerintahan Zia ul-Haq dan islamisasi sedang dimulai. Muncul pertanyaan dalam benaknya mengapa jika suatu negara mulai melakukan islamisasi tindakan pertama yang dilakukan

adalah memaksa perempuan kembali masuk ke rumah (*back to home*), menutup seluruh tubuhnya, memberlakukan peraturan dan undang-undang yang mengatur tingkah laku individu terutama perempuan. Dari sini ia kemudian secara serius mempelajari Al-Qur'an dan melakukan reinterpretasi terhadap Al-Qur'an.¹⁰ Jadi dapat disimpulkan bahwa faktor-faktor yang melatar-belakangi gagasan Riffat cukup beragam, antara lain faktor keluarga, pendidikan, sosio kultural dan juga tidak kalah pentingnya faktor politik. Berikut ini penulis mencoba melihat kembali bagaimana konstruksi metodologi dan pendekatan yang ia gunakan dalam memahami Al-Qur'an sebagai landasan teoritiknya.

III. Konstruksi Metodologi Riffat Hassan

Kondisi latar belakang yang penuh krisis, serta pergolakan-pergolakan emosional dan intelektual yang dialaminya sejak semenjak kecil dan digumulkannya dalam masyarakat yang bersistem patriarkhi, rupanya menjadikan ia harus menganyam dan merajut secara sistematis kerangka perjuangannya dalam termannya sendiri *Jihad fi sabilillah*. Hal itu dimaksudkan untuk membangun kerangka dasar paradigmatis model kepercayaan baru dalam konteks Islam dan isu-isu keperempuanan, yang kemudian diintroduksi oleh Riffat sebagai *teologi feminisme*. Tujuannya untuk membebaskan (liberation) bukan saja perempuan tapi juga laki-laki dari struktur dan sistem yang kurang adil.¹¹

Salah satu upayanya adalah dengan melakukan reinterpretasi Al-Qur'an yang selama ini dipandang mengandung bias patriarkhi sehingga kadang cenderung merugikan perempuan. Menurut Riffat, dalam menafsirkan Al-Qur'an yang mutlak dan penting untuk diingat adalah bahwa ayat-ayat yang ada di dalamnya sangat beragam sifatnya. Ada ayat yang artinya jelas dan gamblang (*baca muhkamat*), sehingga langsung bisa dijadikan pedoman aturan hukum. Namun di sisi lain, ada pula ayat-ayat yang bersifat simbolik atau pralambang, bahkan Al-Qur'an juga memuat cerita-cerita dan mitologi-mitologi¹² yang penuturannya juga dibungkus dalam pralambang. Terhadap ayat-ayat semacam ini maka cara penafsirannya sangat tergantung kepada cara pandang masing-masing mufasir, apakah mau ditafsirkan secara harfiah atau pralambang.¹³ Sudah barang tentu dua corak berpikir tersebut akan sangat mempengaruhi hasil penafsirannya. Dengan demikian, meskipun objek kajiannya satu, hasilnya bisa *multi faces*. sebab Al-Qur'an memang sangat *interpretable*.

Untuk itu membangun paradigma baru, Riffat Hassan menggunakan *metode historis kritis kontekstual*. Adapun cara kerja metode ini adalah *Pertama* dengan memeriksa ketepatan makna kata (*language accuracy*), yaitu dengan melihat terlebih dulu secara kritis sejarah kata dan akar katanya sesuai dengan konteks pada waktu itu. Lalu ia melihat dengan analisis semantiknya bagaimana konteks saat itu dan bagaimana kondisi sosio kulturalnya *Kedua*

melakukan pengujian atas konsistensi filosofis dari penafsiran-penafsiran yang telah ada. *Ketiga* prinsip etis yang mendasarkan diri atas keadilan, yang merupakan pencerminan *Justic of God*.¹⁴

Ketiga prinsip metodologi tersebut dapat dielaborasi lebih lanjut yaitu (1) Dengan mencari makna kata yang sebenarnya dari konsep tertentu berdasarkan akar kata aslinya, kemudian meletakkan pengertian tersebut sesuai dengan konteks masyarakat waktu itu Hal ini dimaksudkan untuk menguji konsep-konsep yang telah terderivasi. (2) Mengasumsikan bahwa kandungan al-Qur'an sebenarnya merupakan satu jalinan pengertian yang saling menguatkan antara satu dengan lainnya, sehingga mustahil isinya saling bertentangan. Bahkan pengertian-pengertian itu saling mengukuhkan dan membentuk satu sistem nilai yang utuh.¹⁵ Hal ini dipakai Riffat untuk menilai seluruh sumber nilai lainnya. (3) Prinsip etis dijadikan sebagai verifikasi terhadap hasil penafsiran itu. artinya suatu penafsiran baru dipandang sah dan benar jika sejalan dengan prinsip keadilan. Dan sebaliknya batal dengan sendirinya jika mengabaikan dan bertentangan atau mengakibatkan penindasan dan bertentangan dengan prinsip keadilan.

Sebagai contoh atas penerapan metode tersebut adalah ketika Riffat berupaya menafsirkan kembali kata *Adam*. Menurut kata itu adalah istilah Ibrani, berasal dari kata *adamah*, artinya tanah yang sebagian besar berfungsi sebagai istilah generik untuk manusia. Secara linguistik kata benda itu memang maskulin namun bukan menyangkut jenis kelamin.¹⁶ Jadi tidak bisa langsung diartikan bahwa Adam itu berjenis kelamin laki-laki. Oleh karena itu kata Riffat adalah tidak mungkin untuk mengartikan kata-kata Arab tanpa mempertimbangkan atau mengetahui sejarah dan konteksnya. Bahkan dalam konteks tersebut masih akan terdapat berbagai arti lagi. Sebagai implikasinya, Riffat menolak penafsiran model linguistik, dalam arti harfiah. Sebab setiap kata dan ayat dalam Al-Qur'an mempunyai berbagai pengertian. Disamping melihat sejarah kata itu Riffat juga melihat bagaimana sosio kultural masyarakat Arab pada masa itu. Menurut Riffat, dirinya juga tidak mengabaikan disiplin ilmu tafsir, hadis dan Fiqh lebih-lebih bahasa Arab.¹⁷

Disamping itu, tampaknya Riffat juga menggunakan metode *deskonstruksi*. dalam arti dia berupaya membongkar penafsiran-penafsiran Al-Qur'an yang dinilai telah bias patriarkhi. Kemudian ia mencoba menafsirkan ayat tersebut yang dipandang lebih adil dan apresiasip terhadap kaum perempuan. Menurut hemat penulis, metode historis kontekstual dengan melihat kondisi sosio kultural Arab dipakai dalam rangka memberikan solusi ketika suatu ayat tidak ditemukan *asbab nuzuhnya* secara khusus. maka ia menggunakan *asbabun nuzul am* yang oleh Fazlur Rahman disebut dengan *asbabun nuzul makro*.¹⁸

Sedangkan dalam pendekatannya, Riffat menggunakan dua level. Pertama pendekatan *ideal approach* yakni dengan melihat bagaimana al-Qur'an menggariskan prinsip-prinsipnya. Kedua *empirical approach* dengan cara mempertimbangkan kondisi empiris historis yang ada, lalu ia mencoba melihat segi ideal normatifnya dulu. Misalnya bagaimana seharusnya perempuan itu menurut al-Qur'an, tingkah lakunya, hubungannya dengan Tuhannya, dengan orang lain dan dengan dirinya sendiri. Kemudian ia mencoba melihat sisi lain bagaimana kenyataan empirik yang terjadi pada perempuan. Bagaimana perempuan memandang dirinya dan bagaimana masyarakat melihat perempuan.¹⁹

Dengan demikian di satu sisi ia mendapatkan gambaran empirik, di sisi lain juga ada gambaran teoritik yang idealis. Menurut hasil analisa Riffat, sayangnya dalam kasus perempuan ternyata terdapat kesenjangan (gap) dan jurang yang sangat lebar antara yang idealis dengan yang empiris realistik. Hal semacam ini menurut Riffat adalah keadaan yang dialami perempuan dimanapun di dunia dan sungguh merupakan hal yang sangat menyedihkan. Permasalahannya bagaimanana mengatasi gap atau kesenjangan yang terlalu lebar ini?. Disinilah Riffat mencoba menawarkan gagasan-gagasan atau ide-idenya sekaligus hal ini sebagai konstruksi logis dari pemikiran Riffat Hassan.

IV. Konstruksi Logis Pemikiran Riffat Hassan

1. Teori Penciptaan Hawa Menurut Riffat Hassan.

Menurut Riffat Hassan, adanya diskriminasi dan segala macam bentuk ketidakadilan gender yang menimpa kaum perempuan dalam lingkungan umat Islam berakar dari pemahaman yang keliru dan bias lelaki terhadap sumber ajaran Islam yaitu kitab suci Al-Qur'an. Oleh sebab itu dia menyerukan perlunya dilakukan *dekonstruksi pemikiran teologis tentang perempuan*, terutama mengenai konsep penciptaan. Hawa sebagai perempuan pertama. Dalam bukunya *Equal before Allah* dengan tegas ia katakan: *"Meskipun ada perbaikan secara statistik seperti hak-hak pendidikan, pekerjaan dan hak-hak sosial politik, perempuan akan terus-menerus diperlakukan kasar dan didiskriminasi, jika landasan teologis yang melahirkan kecenderungan-kecenderungan misoginis dalam tradisi Islam itu tidak dibongkar. Banyaknya jaminan hak-hak sosial politik perempuan tidak akan berarti apa-apa, jika mereka masih tetap dikondisikan untuk menerima mitos-mitos yang biasa dikemukakan oleh para pemimpin agamawan untuk membelenggu tubuh, hati, pikiran dan jiwa mereka. Mereka tidak akan pernah berkembang sepenuhnya atau menjadi manusia seutuhnya."*²⁰

Dari pernyataan tersebut, dapat dikatakan bahwa faktor utama adanya diskriminasi terhadap perempuan adalah adanya asumsi-asumsi teologis yang bias patriarkhi. Dalam diskursus feminisme, agaknya konsep penciptaan perempuan merupakan isu yang sangat penting dan mendasar untuk dibicarakan lebih dahulu, baik ditinjau secara filosofis maupun teologis dibandingkan dengan isu-isu feminisme yang lain. Mengapa? Sebab konsep kesetaraan atau ketidaksetaraan berakar dari konsep penciptaan perempuan.

Asumsi dasar yang dibangun Riffat Hassan, adalah jika laki-laki dan perempuan telah diciptakan setara oleh Allah maka dikemudian hari mestinya tidak berubah menjadi tidak setara. Sebab jika kenyataannya kemudian berubah menjadi tidak setara, hal ini berarti menyalahi desain yang telah direncanakan dan ditetapkan Allah.²¹ Oleh karenanya, dalam konsep penciptaan perempuan perlu dikaji ulang apakah betul perempuan diciptakan dari laki-laki (baca: Adam) yang berarti perempuan (Hawa) hanya merupakan derivasi saja dari laki-laki dan hanya sebagai pelengkap. Artinya secara substansial perempuan dengan laki-laki tidak setara.

Jika ditelaah secara cermat, ayat-ayat tentang penciptaan Hawa sebenarnya tidak menjelaskan secara rinci bagaimana mekanismenya. Ketiga ayat tersebut yaitu, *an-Nisā'* ayat 1, *al-Araf:* ayat 189. dan *az-Zumār* 6 hanya menyebutkan bahwa Hawa diciptakan dari *padanya (nafs wahidah-Adam)*, diciptakan istrinya (zaujaha-Hawa). Redaksi tersebut jelas sangat interpretable meskipun para mufassir sebelumnya seperti al-Quraubiy, az-Zamakhshari, al-Al-siy, Jalaluddin as-Suyuti dan lainnya memahami dan meyakini bahwa yang dimaksud dengan *nafs wāhidah* adalah Adam dan Zaujaha adalah Hawa.²² Para mufassir dulu memahami ayat tersebut didasarkan dengan hadis riwayat al-Bukhāri dan Muslim dan at-Turmuḍhi yang berbunyi :

Artinya: Saling berpesanlah kamu sekalian untuk berbuat baik kepada perempuan, karena mereka dijadikan dari tulang rusuk. Dan sesungguhnya tulang rusuk yang paling bengkok adalah bagian yang paling atas. Jika engkau luruskan tulang yang bengkok itu, engkau akan mematahkannya, tetapi jika engkau biarkan, dia akan tetap bengkok (H.R. al-Bukhari, Muslim Muslim dan at-Turmuḍhi).

Riffat Hasan tidak hanya menolak dengan keras pandangan para mufassir bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam tetapi juga mempertanyakan mengapa dipastikan Nafs Wahidah itu Adam dan Zaujaha itu Hawa, istrinya. Padahal kata "*nafs*" itu dalam bahasa Arab itu sesungguhnya netral. Artinya bisa menunjuk kepada laki-laki atau perempuan. Begitu pula kata *zauj* tidak secara otomatis berarti istri/perempuan, tetapi juga netral, yaitu pasangan. Dengan mengutip kamus *Tāj al-'Ar-s* yang dipandang otoritatif, Riffat menyatakan bahwa hanya masyarakat Hijaz yang menggunakan istilah

zauj untuk menunjuk kepada perempuan, sementara di daerah lain menggunakan *zaujah* untuk menyatakan perempuan. Lalu per-tanyaannya mengapa Al-Qur'an yang tidak hanya diperuntukkan orang Hijaz menggunakan istilah *zauj* bukan *zaujah*, seandainya yang dimaksud benar-benar perempuan ?.

Demikian pula kata "*Adam*" melalui penelitiannya terhadap teks-teks Injil Genesis 2 bahwa kata *Adam* adalah istilah Hebrew (Ibrani) dari kata *Adamah* artinya tanah yang sebagian besar berfungsi sebagai istilah generik untuk manusia.²³ Al-Qur'an menurut Riffat tidak menyatakan bahwa Adam manusia pertama dan Al-Qur'an tidak pula menyatakan bahwa Adam laki-laki. Adam adalah kata benda yang secara linguistik memang maskulin, namun bukan menyangkut jenis kelamin. Sebagaimana *nafs wahidah*, Riffat juga tidak memastikan bahwa Adam itu perempuan, tapi ia menolak dengan tegas jika Adam harus laki-laki. Menurut Riffat, term Adam sama dengan *al-Bashar*, *al-Insān an-Nās* yang menunjukkan manusia bukan pada jenis kelamin.²⁴ Mungkin saja karena Riffat juga penggemar pemikiran Iqbal, ia terpengaruh oleh Iqbal yang berpendapat bahwa: kata "*Adam*" dipertahankan dan digunakan lebih sebagai konsep katimbang sebagai nama seorang manusia yang kongkrit.²⁵

Jadi, dengan kata lain menurut Riffat, Adam dan Hawa diciptakan secara serempak dan sama subsatansinya, sama pula caranya. Bukan Adam diciptakan lebih dulu dari tanah kemudian Hawa dari tulang rusuk Adam sebagaimana kebanyakan pendapat para mufasir dan bahkan hampir seluruh umat Islam. Pendapat Riffat Hasan, menurut hemat penulis bukanlah hal yang baru, sebab jauh-jauh hari mufasir seperti Muhammad Abduh, Rashīd Riḍa, Jamaluddīn al-Qāsīmī dan bahkan *at-tabā tabāiy* sudah mengatakan demikian, bahwa istri Adam (Hawa) dijadikan dari jenis yang sama. Kata *nafs wahidah* mereka tafsirkan dengan jenis yang satu, *ai jinsun wahidun*.²⁶

Implikasi dan konsekwensi logis dari penafsiran ini, Riffat kemudian menolak penciptaan Adam-Hawa secara terpisah. Hawa bukan tercipta dari tulang rusuk Adam. Akan tetapi keduanya diciptakan secara bersama sama. Sedangkan riwayat mengenai hal itu hanyalah cerita-cerita mitologi dan dongeng-dongeng Genesis 2 yang masuk dalam tradisi Islam melalui hadis. Dalam kajian Ulum Al-Qur'an riwayat-riwayat macam ini disebut dengan riwayat *isrā'iliyyat*, yaitu cerita yang dinukil dari orang-orang Yahudi atau Nasrani oleh para sahabat dulu sebab sedikit umat Islam yang membaca Injil.

Sebagai implikasinya, kesahihan hadis tersebut tentu ditolak oleh Riffat melalui kritik sanad atau kritik ekstern (*an-Naqd al-Khārijīy*) dan intern matan (*an-Naqd ad-Dākhilīy*). Dari segi sanadnya, hadis masuk kategori hadis ḍa'if Karena dalam sanadnya terdapat rawi-rawi yang *tidak thiqah* yaitu Maisarah al-Ashjāi, Haramalah Ibnu Yahya, Zaidah dan Ab-Zinād. Riffat mendasarkan penilaiannya kepada pengkritik hadis Shamshuddīn adh-dhahabīy (1274-1348 M) dalam kitab *Mīzān al-I'tidāl fi Naqdi ar-Rijāl*.

Akan tetapi, benarkah penilaian Riffat tersebut ? Setelah diadakan penelitian ulang, ternyata Riffat Hassan kurang teliti dalam merujuk kitab *Mizānul 'Itidāl 'an Naqd ar-Rijāl* tersebut. karena ternyata ada kesamaan nama dalam rawi-rawi tersebut. Padahal jika ada nama yang sama seorang peneliti harus meneliti secara cermat perawi yang mana yang dimaksud dalam sanad tersebut. Penelitian ini dapat dilakukan dengan melihat siapa nama orang tuanya, nama keluarganya atau muridnya atau gurunya. Dalam diskursus *takhrijul hadis* dikenal istilah '*an man rawā, wa man rawā minhu*. (dari siapa perawi tersebut menerima hadis dan siapa perawi yang meriwayatkan hadis darinya). Dalam hal ini Riffat kurang teliti. Sebenarnya Zaidah yang dida'ifkan oleh adh-Dhahabi adalah Zaidah ibn Sal'm yang meriwayatkan hadis dari Imrān ibn Umair dan Zaidah Ibn Abi Riqād yang meriwayatkan dari Ziyād an-Numairi. Sedangkan Zaidah yang dipakai dalam riwayat al-Bukhāri dan Musl'm adalah Zaidah Ibnu Qudamah at-Ṭṣaqafi yang meriwayatkan dari Maisarah. Dia tidak dida'ifkan oleh adh-Dhahabi.²⁷ Demikian pula mengenai nama Maisarah. Maisarah yang di daifkan oleh az-Zahabi adalah Maisarah Ibnu Abd Rabbih al-Farisi. Sedangkan Maisarah yang dipakai dalam riwayat al-Bukhari adalah Maisarah Ibnu Imarah al-Asyja'i tidak dida'ifkan oleh adh-dhahabi. Begitu pula Abu Zinad perawi hadis al-Bukhāri dan Muslim. Beliau adalah Abdullah ibn Zakwān oleh adh-Dhahabi bahkan dinilai *thiqah shahīr* (terkenal terpercaya)²⁸ Mengapa thiqah shahir diartikan Riffat Hassan menjadi daif ? Padahal dalam diskursus ilmu Jarṣ wa at-Ta'dīl ṭsiqah ṭshahir merupakan derajat kepercayaan tertinggi. Begitu pula mengenai perawi Haramalah . Nama lengkapnya Haramalah ibn Yahya dinilai oleh az-Zahabi sebagai Aṣadu A'immah at-Tsiqāt yaitu salah seorang imam yang terpercaya.²⁹ Dengan demikian, berarti penilaian Riffat mengenai keempat perawi yang dianggap dha'if tidak benar. Hemat penulis, Riffat agaknya kurang ahli dalam disiplin ilmu hadis. Dia memang kritis tapi sayangnya kurang teliti dalam penelitian sanad hadis. Penilaian semacam ini juga pernah disampaikan oleh Husain Muhammad ketika menyampaikan makalahnya dalam seminar sehari Penguatan Peran Politik Perempuan di KPSM NU Yogyakarta.³⁰

Sedangkan dalam kritik matannya (*an-Naqd ad-Dakhiliy*) Riffat mengatakan bahwa redaksi hadis itu mengandung elemen-elemen misoginis yang bertentangan dengan konsep penciptaan manusia *fi Ahsan at-Taqwīm*. Selanjutnya, sulit bagi Riffat memahami relevansi statemen bahwa bagian tulang rusuk yang paling bengkok adalah bagian atas. Menurutnya, bahwa anjuran untuk mengambil manfaat dari perempuan tanpa berusaha untuk menolongnya karena kebengkokannya-dalam hal ini karena rintangan alamiah-mendorong ke arah hedonisme atau oportuniste dan sulit untuk diapresiasi meskipun perempuan sungguh-sungguh memiliki kebengkokan yang tidak bisa

diperbaiki.³¹ Kalau demikian bagaimana mungkin Muhammad mengatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam yang bengkok?

Menurut hemat penulis, Riffat terlalu tekstualis sekriptualis ketika memahami hadis tersebut. Jika hadis tersebut dipahami sebagai metafor (majazi) sebagaimana ulama-ulama kontemporer sekarang tentunya tidak akan melahirkan pemahaman yang misoginik. Secara metafor hadis itu hanyalah memberikan peringatan kepada laki-laki agar dalam menghadapi perempuan dapat bersikap bijaksana, karena ada karakter dan kecenderungan perempuan yang berbeda dengan laki-laki.³²

2. Posisi Perempuan Menurut Riffat Hassan

Mengapa perempuan dianggap tidak setara dengan lelaki? Menurut Riffat, hal itu disebabkan oleh adanya asumsi-asumsi teologis sebagai berikut 1) bahwa ciptaan Tuhan yang pertama adalah laki-laki-laki (Adam) bukan perempuan. Karena perempuan diyakini telah diciptakan dari tulang rusuk Adam. 2) Bahwa perempuan dilukiskan sebagai penyebab utama dari apa yang biasanya dilukiskan sebagai kejatuhan atau pengusiran manusia dari surga. Oleh karena itu semua anak perempuan Hawa harus dipandang dengan rasa benci, curiga dan jijik dan 3) bahwa perempuan diciptakan tidak saja dari laki-laki tapi juga untuk laki-laki, yang membuat eksistensinya semata-mata bersifat instrumental dan tidak memiliki makna yang mendasar.³³ Asumsi-asumsi tersebut disebabkan adanya pengaruh tradisi Kristen dan Yahudi serta kepastakaan hadis termasuk sahih al-Bukhāri dan Muslim yang diakui oleh Muslim Sunni sebagai sumber yang otoritatif setelah Al-Qur'an.³⁴

Oleh karena itu, menurut Riffat Hassan perlu dilakukan kajian kritis dan reinterpretasi kembali terhadap teks-teks Al-Qur'an dan hadis. Sebab teks-teks itu kebanyakan hanya ditafsirkan oleh kaum lelaki sehingga sangat mungkin jika terjadi *bias* patriarkhal. Menurut Al-Qur'an -versi pemahaman Riffat Hassan- posisi perempuan dengan laki-laki-laki sebenarnya adalah *setara* (al-Musāwah) bukan subordinat di bawah laki-laki. Al-Qur'an tidak hanya menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan benar-benar setara dalam pandangan Allah, tapi juga bahwa mereka merupakan anggota-anggota dan pelindung satu sama lain Dengan kata lain Al-Qur'an tidak menciptakan hirarkhi-hirarkhi yang menempatkan laki-laki atas perempuan. sebagaimana yang dilakukan oleh para perumus tradisi Nasrani. Menurut Al-Qur'an, keduanya (laki-laki dan perempuan) diciptakan sebagai makhluk-makhluk yang setara yang menginginkan hidup dalam harmoni dan kesalihan bersama. Riffat mengutip ayat-ayat Al-Qur'an antara lain: al-Baqarah ayat 187, al-'Imrān, 195, an-Nisā' ayat 124. al-Ahzab ayat 35 Ayat-ayat tersebut mengisyaratkan adanya kesetaraan antara lelaki dan perempuan.

Terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang selama ini diinterpretasikan oleh para mufasir dan cenderung menguatkan sistem patriarki, Riffat mencoba melakukan reinterpretasi kembali seperti surat an-Nisa' ayat 34 dan al-Baqarah ayat 288. Ayat yang berbunyi: *ar-Rijāl Qawwām-na 'ala -n-Nisā'*. Kata "*Qawwām*" yang biasa diartikan pelindung, pemelihara atau penguasa -yang mengimplikasikan bahwa perempuan itu tidak setara dengan lelaki menurut Riffat secara linguistik berarti *pencari nafkah* atau mereka yang menyediakan sarana pendukung bagi kehidupan.³⁵ Ayat itu mestinya tidak dijadikan justifikasi bahwa perempuan itu subordinat di bawah lelaki, tapi lebih merupakan statemen normatif menyangkut konsep Islam tentang pembagian kerja dalam sebuah struktur keluarga dalam masyarakat. Kenyataan bahwa lelaki *Qawwām* tidak lalu berarti perempuan tidak bisa atau tidak boleh memberikan nafkah pada diri mereka sendiri, tapi hanya karena mengingat beban berat yang dipikul perempuan karena mereka kebanyakan mesti melahirkan, membesarkan anak. Oleh karenanya mereka tidak harus memiliki kewajiban tambahan mencari nafkah dalam waktu yang bersamaan.³⁶

Kesimpulan dari telaah Riffat Hassan mengenai kedudukan perempuan, adalah bahwa Tuhan itu betul-betul Maha Adil tidak mendiskreditkan perempuan dan lelaki. Bahkan menurut Riffat, Tuhan tampaknya lebih peduli kepada perempuan, karena Tuhan lebih memberikan perhatian kepada mereka yang terpinggir, para janda, anak-anak yatim kaum budak dari pada mereka yang kaya dan berkuasa. Dengan kata lain, bahwa Al-Qur'an tidak membuat pembedaan diskriminasi perempuan dan lelaki.³⁷

3. Konsep Poligami Menurut Riffat Hassan

Tuduhan klasik bahwa Al-Qur'an memperlakukan perempuan secara tidak adil karena memperbolehkan poligami masih saja diajukan orang. Tuduhan ini juga sering dikaitkan dengan Nabi SAW. yang juga melakukan poligami bahkan istrinya konon sampai sembilan. Menurut Riffat Hassan masalah tersebut merupakan masalah yang tak kunjung selesai. Namun yang perlu dicatat dalam Al-Qur'an hanya ada satu ayat yaitu an-Nisā' ayat 3 yang bicara poligami Akan tetapi, ayat tersebut sering ditafsirkan secara keliru oleh kebanyakan mufasir, untuk tidak mengatakan semuanya.. Dalam al-Qur'an maupun dalam keseharian Nabi SAW. memelihara anak yatim atau anak yang terlantar selalu mendapat perhatian besar dan dianggap sangat penting. Izin poligami dalam al-Qur'an sesungguhnya berkaitan erat dengan masalah tersebut. Jika kita mau membaca tentang ayat poligami tersebut, sebetulnya fokus utamanya adalah masalah penyantunan anak yatim. Jadi, maksud perkawinan itu berarti menikahi ibu anak yatim. Penafsiran ini tidak bisa diiragukan lagi, Mengapa? Karena ayat ini turun ketika banyak terjadi perang dan banyak lelaki meninggal sehingga banyak janda dan anak-anak yatim.

Oleh sebab itu sebenarnya pesan moral al-Qur'an tentang masalah ini, 1) agar anak yatim ini dipelihara dan disantuni 2) ayat ini bicara tentang keadilan maka dapat disimpulkan bahwa poligami sebenarnya hanya dibolehkan dalam kondisi sulit seperti itu³⁸ (baca: dharurat) Sebenarnya mengenai poligami Nabi SAW. juga demikian menurut Riffat. Beliau SAW. pertama menikah dengan Khadijah ketika beliau usia 25 tahun dan itulah perkawinan yang terpenting bagi beliau. Nabi SAW. tidak menikah lagi sampai umur 50 tahun. Jadi, selama masa suburnya beliau monogami dan menikahanya sekali.³⁹ Kalau demikian, hemat penulis secara tegas dapat dikatakan bahwa pernikahan Nabi SAW. yang poligami tersebut bukan semata-mata memperturutkan nafsu seks beliau, akan tetapi lebih pada penyantunan janda-janda, dan anak yatim. Disamping itu sebenarnya terdapat hikmah-hikmah yang luhur dibalik poligami beliau SAW. antar lain hikmah tashriyyah, *edukatif psikologis, dan bahkan politis*.⁴⁰ Jika Nabi SAW. memang menginginkan tuntutan seksnya mestinya beliau menikahi gadis-gadis yang masih muda dan perawan.

4. Teori Sistem Purdah Menurut Riffat Hassan

Sistem purdah (jilbab) telah menjadi institusi kaum Muslimin selama sekitar kurang lebih seribu tahun. Ia berevolusi secara bertahap selama tiga abad pertama Islam awal, dan mapan secara penuh selama abad ke sepuluh dan ke sebelas masehi, dengan dukungan interpretasi teolog-teolog dominan zaman khilafah Abbasiyah. Sejak itu pula ia menjadi bagian integral dari masyarakat dan kebudayaan kaum muslimin abad pertengahan. Akhirnya ia dianggap sebagai bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan kaum muslimin, sedemikian rupa sampai-sampai perempuan non Islam bisa dipandang sebagai muslimah hanya karena ia mengenakan cadar (purdah).⁴¹

Riffat melihat bahwa masalah purdah sebenarnya masalah yang kompleks. Dalam Masyarakat Islam, secara umum dunia itu dibagi menjadi dua wilayah, pertama wilayah privat yaitu rumah dan kedua wilayah umum yaitu tempat kerja. Perempuan berada di tempat privat yaitu di rumah, sedangkan lelaki berada di wilayah umum. Selama masing-masing berada dalam tempatnya sebenarnya semua akan beres dan aman.⁴² Ini berarti segregasi.

Namun persoalannya bagaimana jika terpaksa perempuan memasuki wilayah lelaki dan harus bekerja, karena alasan ekonomi atau lainnya? Sebenarnya sah-sah saja perempuan memasuki wilayah lelaki akan tetapi perempuan harus diberi tutup atau purdah. Sehingga walaupun dia ada, seakan-akan dia tidak ada, ia ada tanpa muka dan suara. Dengan demikian purdah sebenarnya kepanjangan dari prinsip segregasi. Itulah mainstream yang selama ini dipahami. Lalu Riffat mempertanyakan apakah Al-Qur'an mendukung sistem yang demikian? Menurut Riffat, Al-Qur'an sama sekali tidak mendukung hal itu. Sesungguhnya yang ditekankan Al-Qur'an adalah prinsip

kesahajaan. Al-Qur'an mengatakan bahwa perempuan harus bersahaja bukan hanya dalam berpakaian, tapi juga dalam berbicara, betingkah laku apapun. Dan harus diingat bahwa prinsip yang sama juga dianjurkan kepada lelaki.

Pada dasarnya menurut Riffat, sistem purdah adalah dalam rangka menyelamatkan dan memberikan keamanan bagi perempuan, dari fitnah dan gangguan. Perintah Al-Qur'an surat al-Ahzāb ayat 59 tentang perintah memakai purdah kepada istri Nabi dan para muslimah agar mereka tidak diganggu dan dikenal sebagai perempuan salihah. Implikasi dari ayat tersebut pertama Al-Qur'an sama sekali tidak mengatakan bahwa perempuan tidak boleh keluar rumah atau bekerja di luar rumah. Jika mereka terpaksa harus bekerja di luar rumah, mereka harus berpakaian sedemikian rupa sehingga akan dipandang dan diperlakukan secara baik dan tidak diganggu. Maka Al-Qur'an menganjurkan agar berpakaian yang "*pantas*": agar tidak menarik perhatian yang tidak perlu (baca fitnah). Jadi, pada dasarnya Riffat masih tetap setuju dengan sistem purdah namun hal itu jangan dijadikan alasan bagi perempuan untuk dilarang keluar atau bekerja diluar rumah jika kondisinya memang menuntut demikian. Purdah yang secara bahasa maknanya memencilkan atau memisahkan dimaksudkan untuk menghindarkan perempuan dari pandangan dan perhatian yang menjurus kearah menjadikan objek seks. Jadi prinsipnya adalah pakaian yang menurut rasa kepantasan setempat menjadikan perempuan dihormati kemanusiaannya.⁴³ Implikasi dari cara berpikir tersebut menurut hemat penulis, jika pakain itu sudah dianggap pantas menurut budaya tertentu, maka perempuan bisa jadi tidak harus memakai jilbab/purdah. Sebab ukurannya adalah kepantasan, sedang rasa kepantasan itu relatif sifatnya.

IV Analisa Kritis dan Kesimpulan

Dari pemaparan di atas, maka dapat dikatakan, bahwa kegelisahan Riffat Hassan terhadap diskriminasi perempuan, jelas tidak lepas dari kondisi sosio-kultural religius bahkan politik dimana Riffat Hasan tinggal. Apa yang diinginkan oleh Riffat dengan *teologi feminisnya* adalah dalam rangka membebaskan (*liberation: taharrur*) kaum perempuan dari keterkungkungan tradisi patriarkhi yang bertopeng di balik doktrin-doktrin teologis yang sesungguhnya hanyalah *human construction*, sehingga penafsiran itu masih dapat dipertanyakan kembali bahkan didekonstruksi sama sekali.

Oleh karena itu, ia dengan metode historis kontekstual dan dekonstruksinya Riffat mencoba menafsirkan ulang ayat-ayat al-Qur'an atau hadis, khususnya yang berkaitan dengan perempuan, atau minimal dia mempertanyakan kembali terhadap penafsiran para ulama-ulama yang dirasa mengandung bias patriarkhal dan cenderung diskriminatif, bahkan misogenis terhadap perempuan. Dengan demikian, diharapkan akan terbuka adanya *new possibilities* (kemungkinan-kemungkinan yang baru).

Namun sebagaimana ia juga manusia biasa dan *tidak mās-m* dari kesalahan, ternyata ada pendapat dia yang tidak keliru, terutama dalam kritik sanadnya mengenai hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim. Tampak pula bahwa ia cenderung agak emosional dalam mengkritik pandangan-pandangan ulama-ulama dulu. Bahkan dalam memahami hadis tersebut cenderung tektualis skriptualis. sehingga seakan-akan hadis tersebut mengasumsikan adanya misoginis (kebencian) terhadap perempuan. Kritik yang dapat diberikan kepada Riffat Hassan adalah apakah benar bahwa penafsiran tentang Hawa diciptakan dari Adam oleh para ulama dulu dimaksudkan untuk memojokkan perempuan? sebagaimana yang diasumsikan oleh Riffat. Jangan-jangan Riffat hanya merekayasa asumsi tersebut untuk melegitimasi pendapatnya sendiri, karena sebenarnya para ulama tidak pernah bermaksud demikian. Hanya saja memang dalam dataran empiris perempuan belum diperlakukan sebagaimana ajaran normatif Al-Qur'an atau al-Hadis yang sangat menekankan prinsip keadilan dan kesetaraan.

Oleh karena itu, bagaimanapun gagasan-gagasan Riffat masih mungkin ditelaah ulang untuk melihat celah-celah kekurangannya sekaligus kelebihan-nya.. Karena tidak ada suatu gagasan pemikiran yang mempunyai kelebihan sekaligus tanpa kekurangan begitu pula sebaliknya. Namun demikian, kita perlu memberikan apresiasi terhadap hasil kreatifitas dan ijtihad Riffat Sebab sebagaimana dikatakan Danial L. Pals bahwa; "*menjelaskan sesuatu dan melihatnya dengan dimensi baru, meskipun keliru adalah lebih baik dan lebih penting dari upaya mengemukakan sesuatu yang semua orang dengan mudah dapat mengklaim sebagai hal yang biasa.*"⁴⁴ Barangkali dari segi inilah apresiasi yang agak memadai terhadap gagasan pemikiran Riffat Hassan dapat diberikan. Bagaimanapun Riffat terlihat masih sangat *Quranic oriented*. Hal ini karena menurutnya Al-Qur'an adalah satu-satunya sumber nilai tertinggi dan dijamin otentisitasnya oleh Tuhan sendiri. Riffat juga terlihat sangat kritis dalam memahami teks-teks tersebut. meski tidak semua pemikiran Riffat itu baru karena dalam beberapa hal memang ada kesamaan dengan para pemikir sebelumnya. Hal ini jelas sedikit banyak akan mengurangi nilai orisinalitas gagasan Riffat. Namun demikian, paling tidak ia juga telah berupaya membuka kemungkinan penafsiran baru terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang selama ini ditafsirkan oleh kaum lelaki dan seakan-akan sudah merupakan *taken for granted* hingga nyaris tanpa kritik.

Kesimpulan umum yang dapat ditarik mengenai pandangan-pandangan Riffat Hasan tentang feminisme adalah bahwa Islam (baca Al-Qur'an) sesungguhnya sangat apresiasif terhadap dan tidak deskriminatif terhadap perempuan. Al-Qur'an sesungguhnya mendudukan posisi perempuan setara dengan lelaki di hadapan Allah. Karena keduanya diciptakan dari jenis yang sama dan yang membedakan antara mereka hanyalah taqwanya.

Adanya anggapan bahwa Islam ini tampak deskriminatif atau bahkan misogenis terhadap perempuan disebabkan oleh asumsi-asumsi teologis yang keliru. sebab oleh adanya penafsiran-penafsiran yang bias patriarki dan juga oleh pengaruh-pengaruh tradisi Yahudi-Kristen yang masuk lewat hadis-hadis yang dikategorikan sebagai hadis berbau Isra'iliyyat . *Waalahu A'lamu bi as-Sawāb*

ENDNOTES

*Dosen Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, sedang menyelesaikan studi di Pascasarjana (S2) IAIN SUKA.

¹Feminisme adalah suatu kesadaran akan penindasan dan pemerasan terhadap perempuan dalam masyarakat, di tempat kerja, keluarga, serta tindakan sadar oleh perempuan atau lelaki untuk mengubah keadaan tersebut. Lihat Kamla Bashin dan Nighat Said Khan, *Persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*, S. Herlina (Penterj.) (Jakarta: Gramedia, Pustaka Utama, 1995), p. 5. Adapun semangat yang mendasari gerakan feminisme adalah gerakan keadilan, persamaan, dan kebebasan yang selama ini terhimpit oleh persoalan gender.

²Menurut data tahun 1988 di seluruh dunia hanya 14% kursi DPR yang diduduki perempuan, sedang tahun 1998 berkurang menjadi 11,3 %. Sementara kursi parlemen seluruh dunia yang diduduki perempuan hanya 10%, sedang kursi perdana menteri hanya 6%. Lihat Naomi Wolf, *Fire With Fire The New Female Power*, Omi Intan Naomi (penterj.) Yogyakarta Pustaka Semesta, 1997) p. 488. Lihat pula Aep Saifullah Fatah, *Agenda Politik Pemberdayaan Perempuan* dalam Harian Umum Republika, 22 April 1996. Untuk kasus Indonesia dalam Kabinet Reformasi 1998 hanya ada 2 menteri perempuan, yaitu menteri peranan wanita dan menteri sosial.

³Biasanya yang dijadikan legetimasi adalah ayat "*ar-Rijālu Qawwām-nā ala -n-Nisā*" Artinya Laki-laki adalah pemimpin bagi para wanita (Q.S. an-Nisā' ayat: 34, termasuk hadis riwayat Abu Bakrah: "*Lan yuḥliḥa qaunun wallau amrahun Imra'atan*" Artinya: Tidak akan sukses suatu kaum yang menyerahkan kepemimpinan kepada perempuan. Lihat Al-Bukhāri, *ṣaḥīḥ al-Bukhari* yang telah diberi fihrāsh (catatan pinggir) oleh Dibul Bigha , Jilid IV, hadis No: 4163 (Beirut: Dār Ibnu Kasir, 1990), p. 1610.

⁴*Patriarchy* adalah suatu susunan masyarakat dengan ayah/ laki-laki sebagai kepala keluarga, suku atau masyarakat. Lihat Peter Salim, *The Contemporary English Indonesia Dictionary* (Jakarta: Modern English Press 1997), p. 1366.

⁵Fatima Mernisi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah. Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki* (Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 1995), pp. 4-5.

⁶*Ibid.*, p.12.

⁷*Ibid.* p. 8

⁸Riffat Hassan, *Equal Before Allah Women-Man Equality in Islamic Tradition*, Kumpulan artikel tentang ide-ide Riffat Hassan diterbitkan oleh The Commite on South Asian Womens Bulletin, Vol: 4, p. 13.

⁹Ketiga artikel yang disebut terakri itu sudah diterjemahkan dalam buku berjudul *Setara di Hadapan Allah Relasi Laki-laki dalam Tradisi Islam Patriarkhi*.

¹⁰Riffat Hasan, *Feminisme dan Al-Qur'an*, Sebuah percakapan dengan Riffat Hassan, Jurnal Ulumul Qur'an, Vol II, 1990. p. 86.

¹¹Fatima Mernissi dan Riffat Hassan. *Equal Before Allah* Op. Cit, p. 40.

¹²Mengenai apakah dalam Al-Qur'an ada mitologi atau tidak, hal ini memang debatable. Pembaca yang ingin melihat secara lebih jelas silahkan baca buku Ahmad Khalafullah, *al-Fannul Qaja'i fi -l-Qur'an*. (Mesir: Maktabah al-Anjlu, t.th), pp. , 119-120 Khalafullah cenderung mengatakan ada mitologi dalam al-Qur'an. Ia memetakan macam-macam kisah dalam Al-Qur'an ada kisah at-Tarikhyyah (historis), at-Tamthiliyyah (simbolis) dan al-U^s-riyyah (mitologi).

¹³Riffat Hassan, *Feminisme dan Al-Qur'an*, op. cit., p. 86.

¹⁴*Ibid.*, p. 86-87.

¹⁵Untuk itu Subh as-salih salah seorang pakar Ulum al-Qur'an mengintrodusir perlunya penerapan teori "*al-Qur'an Yufassiru ba' duhu ba'dan*". Lihat: Subhi as-salih, *Mabahith fi Ul-m al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, 1974), pp. 299-312.

¹⁶Riffat Hassan, *Equal Before Allah*, p. 15. Inilah yang nantinya oleh Riffat dijadikan argumentasi bahwa Adam itu bukan laki-laki. di samping secara tegas Al-Qur'an juga tidak menyatakan bahwa Adam itu berkelamin laki-laki.

¹⁷Riffat Hassan, *Feminisme dan al-Qur'an*, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*. Vol 2. 1990 op. cit. p. 87.

¹⁸Fazlur Rahman, *Islam Ahsin Muhammad* (penterj) (Bandung: Pustaka, 1984), p. 386.

¹⁹Riffat Hassan, *Femenisme, Ibid*.

²⁰Fatima Mernissi dan Riffat Hassan., op. cit., p.p. 39-40.

²¹*Ibid.*, p. 44.

²²Az-Zamakhshyari *al-Kasysyaf 'an 'aqa'iq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqāwil fi Wuj-h at-Ta'wil* (Beirut:Dār al-Fikr, 1977) Jld. I. p, 492., Lihat pula al-Al-si *R-h al-Ma'āni fi Tafsir al al-Qur'an al-Azim wa Sab'i al-Ma'āni* (ttp:Dar al-Fikr, tth). Jilid II pp. 180-181 dan M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat* (Bandung Mizan, 199d), p. 299. Bandingkan dengan Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an. Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), p. 64.

²³Riffat Hassan, *Equal Before Allah*, loc cit., p. 15.

²⁴Yunahar Ilyas, loc. cit., pp. 68-69.

²⁵Muhammad Iqbal, *The Rekonstruktio n of Relegious Thought in Islam* (Lahor: Syaikh Muhammad Ashraf, 1962), p. 83.

²⁶Lihat antara lain Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Juz IV (Cairo: al-Manar, 1367 H.), p. 330. Lihat pula Quraish Shihab, loc. cit., pp. 299-300.

²⁷Lihat Ab- Abdillah Muhammad Ibn Ahmad Usmān adh-Dhahabi, *Mizān al-Itidāl fi Naqd ar-Rijāl* Jilid II yang telah ditahqiq oleh Ali Muhammad al-Bajawi (Beirut: Dār al-Fikr, tth.), pp.64-65.

²⁸ *Ibid.* p. 418.

²⁹ *Ibid.*, 472.

³⁰ Husein Muhammad, *Peran Politik Perempuan : Perspektif Fikih Konservatif* Makalah yang disampaikan dalam seminar sehari tanggal 13 April 1998. Kerjasama dengan LKPSM NU DIY- INPI Pact- PSW LP UII.

³¹ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an.*, op. cit., p. 300.

³² Fatima dan Riffat Hassan, *Equal Before Allah Ibid.*, p. 44.

³³ *Ibid.*, p. 43.

³⁴ *Ibid.*, p. 91.

³⁵ *Ibid.*,

³⁶ Ulumul Qur'an Vol II, *Feminisme dan al-Qur'an. Percakapan dengan Riffat Hassan* pp. 86-87.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Lihat uraian selanjutnya Muhammad 'Ali as-sabuniy, *Rawā'i al-Bayān Tafsīr Ayat al-Ahkā min al-Qur'an*, Jilid II (Beirut: Dār al-Fikr, tth), pp. 316-324.

⁴⁰ Mazhar ul-Haq Khan, *Wanita Korban Patologi Sosial*, Luqman Hakim (penyerj..) (Jakarta; Pustaka, 1994), p. 23.

⁴¹ UQ Feminisme dan al-Qur'an Sebuah Percakapan dengan Riffat Hasan VOL II, Op. Cit. 89.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Danial L. Pals, *Seven Theory of Religion*, (New York: Oxford University Press, 1996), p. 269.