

Patrarkhi dalam sistem keluarga Muslim tradisional

Lahmawati Baharuddin

Universitas Islam Negeri Malang

The system of patriarchy has a minor view on women who are considered as subordinated to men due to their lack of intelligence. Religious texts interpreted from andocentric point of view, local culture of Arabian society of the middle age, and the influence of social system of Persians and Romans are responsible in perpetuating the system of patriarchy. By emphasizing universal concept of the Quran on justice, equality and harmony, this article aims to repudiate the argument of patriarchy which permeates traditional Muslim social system. This article also critically examines misogynic *hadith* on *fitna*, absolute surrender and lack of intelligence of women or wife, upon which patriarchal authority and women subordination is based.

Keywords: *Patriarchy; Misogynic; Gender-relation; Husband-wife*

Pendahuluan

"I'm a man. I'm the one who commands and forbids. I will not accept any criticism of my behavior. All I ask of you is to obey me. Don't force me to discipline you." (Mahfouz, 1990: 4) "... by God, who knows? You're just a woman, and no woman has a fully developed mind." (Mahfouz, 1990: 156).

Kalimat ini merupakan kutipan langsung dari pernyataan Sayyid Ahmad Abdul Jawwad, tokoh utama dalam novel karya Naguib Mahfouz, *Palace Walk*, yang dipandang sebagai karya puncaknya dan tidak diragukan lagi merupakan karyanya yang sangat penting dan paling disukai sendiri oleh penulisnya (Moosa, 1994: 142). Kalimat di atas secara sempurna merangkum karakteristik sikap patriarkhis terhadap perempuan. Patriarkhi dipandang sebagai ciri khas penting dalam masyarakat Islam abad kedua puluh, di mana laki-laki menjadi pembuat keputusan kunci dalam berbagai urusan keluarga. Di dalam rumah tangga, seorang ayah merupakan pemimpin yang tidak terbantahkan. Bukan saja isteri dan anak-anak perempuannya,

anak-anak laki-lakinya yang masih remaja dan sudah dewasa sekalipun harus tunduk patuh pada kehendaknya dan, terkadang, juga pada kondisi psikologisnya. Seperti yang diceritakan dalam novel tersebut, telah menjadi kebiasaan isteri dan anak perempuannya untuk menunggunya di meja makan, sementara mereka sendiri tidak akan menyentuh hidangan sebelum ia duduk dan memakannya lebih dulu. Untuk mempertegas otoritasnya, seorang ayah atau suami perlu menjaga jarak tertentu dalam rumah tangganya.

Dalam novel tersebut, Amina, isterinya, diposisikan sebagai contoh umum dari seorang perempuan kelas menengah dalam masyarakat Islam tradisional; setiap malam ia akan menunggui suaminya yang kerap menghabiskan waktu luangnya dengan wanita lain tanpa menanyakan ke mana saja suaminya pergi seharian. Ketika suaminya pulang, ia segera menerangi tangga dan membantunya melepas dan mengganti baju. Ia hanya berani bicara ketika diajak bicara. Namun, karena kelembutan dan kesantunannya, ia dicintai dan dihormati oleh anak-anak perempuan dan laki-lakinya, sementara ayahnya yang selalu bersikap tegas dan keras hanya mendapat kewibawaan saja.

Di sepanjang halaman novel tersebut, Mahfouz menyajikan pada kita gambaran mendetil tentang bagaimana sistem patriarkhi dijalankan. Sebagai sebuah simbol otoritas patriarkhi, Sayyid Ahmad menjalankan aturan ketat terhadap isteri dan anak-anaknya. Mahfouz melukiskan secara panjang lebar beberapa aspek otoritas patriarkhi pada 11 bab secara berurutan (bab 27-37) di mana Sayyid Ahmad memarahi isterinya yang keluar rumah tanpa seizinnya. Ia sangat membatasi kebebasan isterinya sehingga jika ia keluar rumah tanpa izin suaminya, ia akan dipandang sebagai tidak patuh sehingga harus diberi hukuman.

Artikel ini hendak menyoroti karakteristik patriarkhi yang memiliki sejarah panjang dalam kebanyakan masyarakat Islam, dan menawarkan argumentasi atau penolakan terhadapnya. Lembaga patriarkhi yang telah berakar ini pada kenyatannya bukan hanya menjadi fenomena khas masyarakat Islam. Namun, kita bisa mengatakan bahwa kebanyakan masyarakat Islam memiliki resistensi yang lebih besar terhadap gagasan modern tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan dari pada masyarakat lain (Keddie, 1988: 76). Alasan yang umumnya diajukan untuk menjelaskan perbedaan ini adalah bahwa tema-tema tertentu tentang kedudukan perempuan dan hubungan mereka dengan laki-laki telah ditegaskan dalam al-Qur'an, yang diyakini sebagai Kalam Tuhan yang abadi, dan dalam syariah yang mengatur semua perilaku penganutnya. Meskipun pandangan ini ada benarnya, kita perlu maklum bahwa telah banyak

sekali ajaran al-Qur'an yang diselewengkan di sepanjang sejarah Islam, dan ajaran al-Qur'an tentang perempuan adalah salah satu di antaranya.

Sumber otoritas patriarkhi

Lembaga patriarkhi mendasarkan superioritasnya pada QS. 4: 34, yang ditafsirkan sebagai bentuk otoritas laki-laki terhadap perempuan dan hak yang pertama untuk mengatur yang terakhir. Otoritas patriarkhi juga ditegaskan oleh seorang sarjana Muslim terkemuka, Abu Hamid al-Ghazali, yang mencurahkan satu bab utuh dalam karya monumentalnya, *Ihyā' Uloom al-Dīn*, untuk membahas tema tentang hak seorang suami terhadap isterinya. Disebutkan dalam *Ihyā'* bahwa sebagai manifestasi dari ketaatan, seorang isteri tidak boleh meninggalkan rumah tanpa izin suaminya, jika tidak maka ia akan dilaknat oleh para malaikat hingga ia pulang ke rumah atau bertobat. Bahkan jika telah mendapat izin, ia harus keluar rumah secara diam-diam dan berpakaian seadanya untuk menyembunyikan identitasnya. Dengan kata lain, adalah kesimpulan yang wajar untuk mengatakan bahwa pengucilan terhadap perempuan merupakan bagian dari karakteristik patriarkhi yang mengakar. Namun, seperti yang akan kita bahas selanjutnya, pengucilan ini tidak memiliki dasar yang kokoh dalam al-Qur'an, namun lebih merupakan hasil pengaruh dari tradisi misoginis.

Sementara al-Qur'an menyebutkan dengan jelas bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan setara dan perbedaan di antara keduanya hanyalah ketakwaan, lembaga patriarkhi menegaskan bahwa keduanya berbeda. Lembaga patriarkhi memandang laki-laki lebih unggul dari perempuan karena kekuatan, kebaikan dan kemampuan intelektual mereka. Dari pandangan semacam ini lahirlah konsep bahwa laki-laki berwenang mengatur perempuan dan menjadi kepala rumah tangga, sementara perempuan bertugas mengerjakan tugas kerumahtanggaan. Akibat langsung dari konsep ini adalah adanya pemisahan dan pembagian kerja yang tegas antara laki-laki dan perempuan.

Dalam sistem patriarkhi, rumah merupakan satu-satunya tempat yang cocok dan kekuasaan utama perempuan, di mana ia akan melaksanakan pekerjaan rumah tanpa campur tangan anggota keluarga dan suaminya. Oleh karena itu, seperti yang dikisahkan dalam novel di atas, *Amina* memandang dapur dan tungku sebagai wilayah pribadinya, di mana tidak seorangpun, bahkan suaminya yang otoriter sekalipun, bisa menyaingi otoritasnya (Moosa, 1994: 14). Praktik pengucilan terhadap perempuan ini bersumber dari gagasan bahwa perempuan

diciptakan untuk menjalankan fungsi tertentu yang memang menjadi keunggulannya, yaitu pekerjaan rumah tangga.

Gagasan tentang pengucilan terhadap perempuan pada kenyataannya tidak memiliki landasan dalam tradisi Islam murni; ia justru terkait erat dengan tradisi pra-Islam. Beragam tradisi yang membatasi kaum perempuan tampaknya sangat kuat mengakar terutama dalam budaya bangsa Timur Dekat dan Mediteran (Keddie, 1988: 78). Sejumlah kebiasaan yang kerap dianggap islami, seperti pengucilan terhadap perempuan, bisa dilacak dalam peradaban bangsa Timur Dekat. Diketahui bahwa pengucilan terhadap perempuan juga bisa ditemukan dalam masyarakat Persia pra-Islam dan juga kerajaan Bizantium, dua wilayah yang kemudian ditaklukkan—yang sebagian kebudayaannya kemudian diadopsi—oleh orang-orang Islam awal. Tradisi pengucilan ini sejatinya merupakan bentuk perlindungan atas anak-anak perempuan dan isteri agar mereka terjauh dari bentuk hubungan dengan kaum laki-laki, sehingga otoritas paternal seorang suami bisa terjamin dan seorang isteri dapat lebih mudah dikendalikan. Seorang suami yang mengucilkan isterinya beranggapan bahwa dengan cara seperti itu isterinya akan terlindung dari pelecehan, dan bahwa ia bukanlah seorang miskin yang membuat isterinya harus bekerja atau berbelanja keluar rumah. Pengucilan ini bukanlah fenomena orang Islam semata, tapi merupakan bentuk adopsi dari budaya masyarakat yang mereka taklukkan, yang justru merupakan kelompok masyarakat mayoritas dalam kerajaan besar Islam.

Sikap menjaga perempuan perawan dari melakukan kontak dengan laki-laki lain menjadi ciri khas keluarga patriarkhis. Seperti yang dilukiskan dalam novel tersebut, rumah menjadi “harem” bagi perempuan, yang biasanya tidak memiliki hubungan sekecil apapun dengan laki-laki lain manapun kecuali dengan kepala keluarga, anak laki-lakinya dan dokter pribadinya. Jendela kecil di lantai dua menjadi satu-satunya celah untuk mengetahui dunia luar; dari jendela kecil inilah Aisyah, anak perempuan tertua Sayyid Ahmad, mengintip seorang polisi muda yang lewat setiap hari di depan rumah mereka, dengan harapan ia melihatnya mengintip dari celah jendela tersebut (Mahfouz, 1990: 24). Nilai tradisional dalam masyarakat patriarkhis melarang laki-laki dan perempuan menjalin hubungan pra-nikah, atau bertemu mata satu sama lain. Oleh karena itu Sayyid Ahmad sangat marah ketika mendengar anak laki-lakinya, Fahmi, ingin melamar Maryam, anak perempuan Muhammad Ridwan, tetangganya. Sayyid Ahmad dengan tegas menolak keinginan anaknya dan menuduhnya telah mencuri pandang terhadap anak perempuan dari keluarga tetangganya yang terhormat itu (Mahfouz, 1990:

127-129), sebuah tindakan yang menurutnya merupakan pelanggaran atas norma sosial. Pada kesempatan lain, ia menolak usulan Amina untuk menikahkan Aisyah dengan Hasan Ibrahim hanya karena ia curiga bahwa Hasan pernah bertatap muka dengan Aisyah, yang dipandang sebagai pelanggaran terhadap norma sosial. Baginya, tindakan mencurigakan ini merupakan pelanggaran serius yang dapat menjatuhkan kehormatan diri dan keluarganya, dan bisa jadi akan merusak kesempatan anak perempuannya untuk menikah dengan laki-laki dari strata sosial yang sebanding.

Perendahan terhadap akal perempuan juga merupakan bagian dari otoritas patriarkhi. Pada beberapa kesempatan, Mahfouz melukiskan pandangan miring Sayyid Ahmad tentang perempuan. Ia mengecam isterinya karena dianggap tidak memiliki akal yang belum berkembang penuh (Mahfouz, 1990: 156), dan menjadi seorang ibu yang tidak bisa diharapkan kebajikannya (Mahfouz, 1990: 128). Ketika Sayyid Ahmad marah karena sikap kurang santun Fahmi ketika menyampaikan keinginan temannya untuk menikahi Aisyah, ia menyamakan tiga anak laki-lakinya dengan tiga anak perempuan, "semua orang iri karena aku mempunyai tiga anak laki-laki. Yang benar adalah bahwa aku hanya punya anak perempuan ... ada lima anak perempuan." Dalam masyarakat patriarkhis, memiliki anak perempuan kurang menggemblirakan dibandingkan memiliki anak laki-laki. Lembaga patriarkhi membuat pembenaran atas sikap perendahan terhadap akal perempuan ini dengan sejumlah hadis yang menyebutkan kekurangan akal perempuan. Namun, hadis-hadis semacam itu sangat problematis dari segi keotentikannya, seperti yang akan dibahas dalam artikel ini.

Karena lembaga patriarkhi membuat pembenaran atas keunggulan laki-laki terhadap perempuan atas dasar teks-teks keagamaan, adalah penting bagi kita untuk menelaah ajaran al-Qur'an dan hadis tentang hubungan antara keduanya dan penafsiran patriarkhis atas kedua sumber ajaran Islam tersebut tentang persoalan khusus ini. Persoalan semacam metode tafsir patriarkhis dan konsep kesetaraan gender dalam al-Qur'an akan dibahas lebih dulu dan diikuti kemudian dengan penelaahan atas tradisi misoginis, seperti keharusan isteri untuk sujud kepada suami, kekurangan akal perempuan, dan pengucilan, yang semuanya digunakan sebagai pembenaran atas otoritas patriarkhi dan subordinasi perempuan.

Setara di mata Tuhan, tidak setara di hadapan manusia

Salah satu ajaran al-Qur'an paling radikal yang menegaskan kesetaraan gender dalam Islam dan yang menyanggah gagasan tentang perbedaan dan hirarki gender, berkaitan dengan penciptaan manusia. Seperti yang dilukiskan dalam al-Qur'an, laki-laki dan perempuan berasal dari satu Diri (*nafs*), dianugerahi sifat kemanusiaan yang sama dan menjadi belahan dari salah satunya (lihat QS. 4:1; 6:98; 7:189; 16:72; 30:21; 53:45; 75:39, dan 78:8). Menurut Rahman, *Nafs* berarti diri, atau pribadi, bukan jiwa, seperti yang ditafsirkan oleh orang Islam terdahulu yang mendapat pengaruh dari filsafat Yunani, dan membagi manusia ke dalam tipologi jiwa, ruh dan raga, di mana jiwa menduduki tempat tertinggi dan diasosiasikan dengan laki-laki, sementara ruh yang menduduki tempat kedua dinisbatkan pada perempuan. Rahman menggarisbawahi bahwa al-Qur'an tidak mendukung dualisme jiwa-raga atau raga-ruh, atau juga dualisme jenis kelamin-gender (Rahman, 1980: 17). Meskipun penjelasan tentang penciptaan manusia dari satu Diri cukup untuk menjadi penegas bahwa laki-laki dan perempuan adalah setara, lembaga patriarki tetap memandang keduanya sebagai bentuk dualisme dan tidak setara (Barlas, 2002: 134).

Dalam al-Qur'an pasangan gender itu dibentuk dari dua jenis yang keberadaannya saling melengkapi sedemikian rupa sehingga keduanya bergantung satu sama lain (Wadud, 1999: 21). Semua ayat yang dikutip di atas menegaskan hal ini, dan tidak ada satu ayatpun yang menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dari dua substansi berbeda, atau bahwa perempuan diciptakan dari dan setelah laki-laki; klaim yang mendasari teori superioritas laki-laki dan konsep hirarki dan ketidaksetaraan gender (Barlas, 2002: 135). Jika Tuhan tidak menciptakan laki-laki lebih awal, maka tidak ada alasan bahwa Tuhan hanya memberi ilmu kepada laki-laki, atau hanya mengangkat laki-laki sebagai khalifah di muka bumi. Berdasarkan fakta bahwa laki-laki dan perempuan dilukiskan dalam al-Qur'an sebagai dua kategori spesies manusia, yang diberi kemampuan berpikir yang setara dan dianugerahi potensi yang sama (Wadud, 1999: 15), kita dapat berargumen bahwa al-Qur'an memperlakukan laki-laki dan perempuan sebagai pasangan ("A" dan "B") bukan sebagai lawan ("A" dan "bukan A").

Penjelasan al-Qur'an tentang penciptaan manusia juga menegaskan ajarannya bahwa baik laki-laki maupun perempuan memiliki kapasitas yang sama untuk mengemban amanah moral, pilihan bebas dan individualitas (Barlas, 2002: 140). Hal ini tampak dari dua kenyataan: *Pertama*, al-Qur'an memberlakukan standar perilaku dan penilaian yang sama terhadap laki-laki dan

perempuan. *Kedua*, al-Qur'an menjadikan laki-laki dan perempuan sebagai penuntun dan pelindung satu sama lain, yang menunjukkan bahwa keduanya setara dan memiliki kemampuan untuk mencapai individualitas moral, dan keduanya mempunyai fungsi yang sama sebagai penjaga satu sama lain. Inti dari pandangan al-Qur'an tentang individualitas moral adalah gagasan bahwa setiap manusia bisa mencapai keimanan dan takwa, dan bahwa setiap orang bertanggung jawab atas dirinya sendiri. Al-Qur'an tidak mengaitkan individualitas moral pada gender yang berbeda; ia tidak mengajarkan bahwa karena perempuan berbeda secara biologis dari laki-laki, maka perempuan tidak setara, kurang, lemah, dan lebih rendah dari pada laki-laki secara moral dan sosial.

Al-Qur'an tidak memandang perbedaan sebagai bentuk ketidaksetaraan, dan bukan pula sebagai bentuk kecacatan. Sebaliknya, menurut al-Qur'an perbedaan tersebut berfungsi sebagai sarana untuk saling mengenal antarsesama (lihat Q.S. 49:13). Seperti yang ditunjukkan oleh Wadud, perbedaan sifat manusia tidaklah penting dalam pandangan Tuhan, di mana nilai yang membedakan mereka hanyalah ketakwaan, dan bagi orang beriman, *perspektif Tuhan adalah yang paling tepat* (Wadud, 1999: 37). Jadi, yang menjadi pembeda utama dalam al-Qur'an adalah keimanan dan kekufuran. Dengan menegaskan bahwa perbedaan gender tidak ada kaitannya dengan individualitas moral, al-Qur'an menggugurkan bukan saja klaim tentang keistimewaan laki-laki, tapi juga kecenderungan untuk mengaitkan individualitas moral dengan gender (Barlas, 2002: 147).

Al-Qur'an memandang laki-laki dan perempuan memiliki kemampuan yang sama untuk menolong satu sama lain (lihat Q.S. 9:71). Tindakan saling membantu itu hanya mungkin terjadi tanpa keberadaan hirarki dan ketidaksetaraan yang didasarkan pada perbedaan gender. Namun, lembaga patriarki tetap memasukkan hirarki, ketidaksetaraan, dan perbedaan ke dalam al-Qur'an, biasanya dengan membuat perbedaan antara wilayah moral dan sosial. Mereka sepakat bahwa al-Qur'an memperlakukan laki-laki dan perempuan setara dalam wilayah moral, tapi menyatakan bahwa al-Qur'an memperlakukan keduanya secara berbeda dalam tataran sosial dengan memberi keduanya jenis hak yang berbeda dalam pernikahan, perceraian dan lainnya. Pembacaan yang keliru terhadap al-Qur'an ini telah mengaburkan perbedaan dengan ketidaksetaraan, dan mengabaikan fakta bahwa al-Qur'an mendefinisikan personalitas moral bukan saja dalam persoalan ibadah, tapi juga dalam muamalah. Karena

wilayah moral dan sosial dalam al-Qur'an saling terkait dan tidak bisa dipisahkan, maka tidak logis untuk mengatakan bahwa al-Qur'an mengajarkan kesetaraan gender dalam tataran moral (dengan menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan berasal dari satu *nafs* dan menjadi pelindung satu sama lain), namun pada saat yang sama juga mengajarkan ketidaksetaraan gender dalam tataran sosial dan hukum (dengan menjadikan laki-laki sebagai penguasa dan penjaga kaum perempuan) (Barlas, 2002: 148). Di samping itu, karena wilayah ibadah, sebagai inti dari individualitas moral seorang Muslim, merupakan ungkapan tertinggi dari nilai kesetaraan manusia dan tidak menerima perubahan, maka sulit untuk berargumen bahwa laki-laki dan perempuan dipandang setara di hadapan Tuhan, tapi tidak setara di hadapan manusia (Barlas, 2002: 148).

Penelusuran terhadap pembacaan patriarkhis atas al-Qur'an

Ajaran al-Qur'an memuat prinsip-prinsip universal seperti kesetaraan, keadilan dan kebebasan. Namun, ajaran tersebut diturunkan di kawasan Arab pada abad ketujuh ketika bangsa Arab masih memegang persepsi dan konsepsi yang keliru tentang perempuan, dan masih mempraktikkan kebiasaan keliru yang merendahkan perempuan. Akibatnya, ada beberapa aturan dalam al-Qur'an yang dikhususkan untuk budaya setempat ketika al-Qur'an diturunkan (Wadud, 1999: 9). Oleh karena itu, kita harus meletakkan ajaran al-Qur'an sesuai konteksnya agar dapat dipahami dasar dan alasan hukumnya. Kontekstualisasi ajaran al-Qur'an juga diperlukan untuk membedakan antara ajaran yang universal dan yang spesifik, sehingga kita terhindar dari pembacaan yang bersifat opresif atas perempuan.

Sistem patriarkhi memasukkan bacaan patriarkhis dan ketidaksejajaran gender ke dalam al-Qur'an atas dasar ayat-ayat spesifik dan perlakuan al-Qur'an yang berbeda terhadap kedua gender dalam persoalan seperti pernikahan dan kewarisan. Dari sini, sistem patriarkhi menarik kesimpulan bahwa laki-laki dan perempuan bukan saja berbeda secara biologis, tapi juga tidak setara. Pembacaan patriarkhis terhadap al-Qur'an bersumber dari pembacaan teks secara parsial dan keluar dari konteksnya. Hal itu biasanya terjadi ketika satu kata, frasa, kalimat atau ayat lebih ditekankan daripada ajarannya secara keseluruhan. Penganut patriarkhi seringkali melewatkan sejumlah aspek ajaran al-Qur'an yang mengancam kekuasaan dan legitimasi patriarkhi. Kegagalan untuk meletakkan ajaran al-Qur'an dalam konteks kesejarahannya atau membaca al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang utuh mengakibatkan munculnya penafsiran yang membatasi dan menindas (Barlas, 2002: 7).

Pendukung patriarkhi tidak membaca al-Qur'an sebagai sebuah teks yang "memiliki konteks sejarah." Mereka justru bersandar pada pendekatan ayat per ayat untuk menafsirkan al-Qur'an, di mana sebuah atau beberapa ayat diambil secara terpisah dari ayat yang mendahului atau menyertainya. Akibatnya, al-Qur'an tidak dibaca sebagai sebuah teks yang memiliki kepaduan tema dan struktur (Barlas, 2002: 8). Seperti yang ditegaskan oleh Amina Wadud, para penafsir periode klasik memulai penafsiran al-Qur'an dari ayat pertama surat pertama dan berlanjut dengan ayat berikutnya, ayat demi ayat, hingga ayat yang terakhir, tanpa ada upaya sedikitpun untuk mendiskusikan hubungan antarayat al-Qur'an secara tematis. Bahkan, ketika merujuk pada hubungan dalam dua buah ayat, mereka melakukannya tanpa "prinsip hermeneutis" karena metode "mengaitkan gagasan, struktur sintaksis, prinsip atau tema al-Qur'an yang serupa hampir tidak ada" (Wadud, 1999: 2). Tidaklah mengejutkan bahwa pembacaan semacam itu gagal melahirkan sintesis yang kreatif antarprinsip al-Qur'an, karena ia tidak memasukkan hubungan antartema dalam al-Qur'an. Dengan mengabaikan fakta bahwa al-Qur'an merupakan sebuah kesatuan dokumen yang secara bertahap mengungkap dirinya sendiri, para penafsir klasik juga telah mengabaikan fakta bahwa untuk memahami pesan al-Qur'an kita harus memerhatikan kandungan dan konteks pewahyuannya (Barlas, 2002: 9).

Kita juga perlu memahami konteks historis penafsiran untuk memahami penafsiran konservatif dan patriarkhis. Karya paling otoritatif di bidang tafsir, hukum dan hadis ditulis pada beberapa abad pertama hijriah, masa keemasan Islam, yang bertepatan dengan Abad Pertengahan dunia Barat. Pada periode ini perilaku misoginis menjadi norma yang diterima. Norma ini kemudian masuk ke dalam Islam melalui sejumlah komentar (*sharh*) atas komentar (*bashiyah*) tentang ayat al-Qur'an dan hadis Nabi. Dengan kata lain, "tekstualisasi misoginis" dalam Islam bersumber dari teks keagamaan sekunder (Barlas, 2002: 9). Kenyataan bahwa al-Qur'an diwahyukan dalam konteks masyarakat patriarkhis juga menjelaskan mengapa penafsirannya, yang sepenuhnya merupakan karya laki-laki, sarat dengan kepentingan, perspektif dan pengalaman laki-laki dengan mengorbankan pihak perempuan (Wadud, 1999: 2).

Pembacaan patriarkhis terhadap al-Qur'an mengandung kekaburan konseptual; ia mengaburkan antara al-Qur'an sebagai wahyu dan sebagai teks, yang merupakan sebuah diskursus kesejarahan manusia yang dibukukan dalam tulisan. Mencampuradukkan Kalam Tuhan dengan penafsiran manusia terhadapnya berarti mengabaikan peringatan al-Qur'an

untuk tidak mengaburkannya dengan pembacaan al-Qur'an (lihat Q.S. 39:18). Pencampuradukkan antara al-Qur'an dan tafsirnya juga menjelaskan mengapa kebanyakan norma dan praktik yang dianggap islami sebenarnya tidak bersumber dari ajaran al-Qur'an. Oleh karena itu, kita perlu membuat perbedaan penting antara Islam dalam teori dan Islam dalam praktik. Meskipun tidak mudah untuk membedakan aktualisasi Islam dan kebenaran transendentalnya, antara al-Qur'an dan tafsirnya, antara Islam dan praktik orang Islam, perbedaan ini memungkinkan kita menyaksikan bahwa banyak gagasan dan praktik, termasuk persoalan tentang patriarki, yang dinisbatkan ke dalam al-Qur'an sebenarnya tidak bersumber darinya, namun telah dibawa masuk ke dalam pembacaannya dengan cara yang secara kontekstual sangat problematis (Barlas, 2002: 11).

Untuk memisahkan antara Kalam Tuhan dengan tafsirnya, kita perlu mengaitkan Kalam Tuhan dengan Diskursus Diri Tuhan yang melahirkan pembacaan al-Qur'an yang membebaskan. Prinsip mendasar dari Diskursus Diri Tuhan ini adalah bahwa Tuhan tidak pernah melakukan ketidakadilan (*zulum*) terhadap hamba-hamba-Nya (lihat Q.S. 30:9). Dalam lingkup moral, tampaknya melakukan kezaliman berarti melakukan tindakan sedemikian rupa sehingga melanggar batas dan hak orang lain (Izutsu, 1959: 152-153). Jika Tuhan sendiri tidak pernah berlaku zalim kepada hamba-hamba-Nya, maka Kalam Tuhan juga tidak mungkin mengajarkan kezaliman kepada sesama. Dengan kata lain, jika Tuhan tidak bersikap misoginis, maka Kalam Tuhan juga tidak mungkin mengandung sikap dan pandangan misoginis serta kezaliman. Sekalipun kita tidak sepakat tentang unsur-unsur kezaliman, sulit bagi kita untuk menyanggah bahwa teori-teori yang menegaskan ketidaksempurnaan perempuan dan membenarkan penyalahgunaan dan perendahan fisik dan moral tidak melanggar hak perempuan dan bukan merupakan kezaliman.

Dalam konteks ini, mungkin terlontar argumen bahwa dengan mengajarkan norma tentang inferioritas perempuan, dan dengan memberi pembenaran terhadap subordinasi perempuan, lembaga patriarki telah melanggar hak, kesetaraan dan martabat perempuan yang pada prinsipnya merupakan bagian dari karakteristik kemanusiaannya. Oleh karena itu, kita perlu menyadari bahwa patriarki merupakan manifestasi dari kezaliman, dan kita dapat berpendapat bahwa al-Qur'an tidak merestuinnya. Karena al-Qur'an tidak mengajarkan kezaliman, maka penafsiran yang memasukkan penindasan, ketidaksetaraan, dan patriarki ke dalam pembacaan al-Qur'an harus dipandang sebagai sebuah pembacaan yang keliru, karena ia mengaitkan

ezaliman terhadap perempuan kepada Diri Tuhan. Berdasarkan prinsip Diskursus Diri Tuhan ini, kita perlu mengkaji ulang tentang pembacaan patriarkhis terhadap al-Qur'an yang mendukung subordinasi perempuan dalam kerangka definisi *zulum* yang dipadukan dengan otalitas ajaran al-Qur'an tentang kesetaraan gender (Barlas, 2002: 14).

Dalam masyarakat patriarkhis terdapat dikotomi yang ketat antara kehidupan publik dan privat. Kehidupan publik dipandang sebagai wilayah kebebasan, politik, budaya dan dihubungkan dengan suami atau laki-laki. Sementara itu kehidupan privat dilakikan sebagai wilayah kebutuhan, alamiah, dan keluarga, yang dihubungkan dengan perempuan atau isteri. Sementara laki-laki dapat bergerak bebas antara kedua wilayah tersebut—mengingat bahwa ia juga dipandang sebagai kepala rumah tangga—perempuan dibatasi ruang gerakannya hanya pada wilayah privat. Dalam masyarakat patriarkhis, pernikahan dianggap sebagai wilayah privat, dan dalam wilayah inilah sering terjadi ketidaksetaraan dan penindasan gender (Nicholson, 1981: 105-130). Namun, berbeda dengan konsep publik dan privat yang dianut oleh masyarakat patriarkhis (Elstain, 1981: 298-353), Islam meletakkan pernikahan pada posisi persimpangan antara ranah sosial dan keagamaan. Pernikahan ditempatkan dalam wilayah sosial karena sifatnya yang kontraktual, dan juga dimasukkan ke dalam wilayah ibadah karena hak laki-laki dan perempuan dalam kapasitasnya sebagai suami-isteri maupun orang tua diperoleh melalui keimanan kepada perintah Tuhan. Karena keimanan dalam Islam bersifat personal, maka pernikahan dan keluarga juga bisa diletakkan dalam persimpangan antara wilayah sosial dan keagamaan (Barlas, 2002: 171).

Al-Qur'an tidak mendefinisikan manusia dan realitas sosial dalam terminologi dikotomis laki-laki dan perempuan, publik dan privat, alam dan budaya, politik dan keluarga. Hal penting yang digarisbawahi dalam al-Qur'an adalah bagaimana seorang laki-laki dan perempuan yang baik menaati batasan yang digariskan Tuhan, dan satu-satunya pembeda dalam hal ini adalah keyakinan dan kekufuran mereka. Meskipun al-Qur'an membedakan antara individu dan komunitas, kedua wilayah tersebut harus menaati batasan yang digariskan Tuhan, karena Dia memiliki kedua wilayah tersebut. Gagasan bahwa publik merupakan wilayah ideal agama, dan privat merupakan wilayah pinggirannya merupakan sebuah kekeliruan, karena al-Qur'an tidak membuat pemisahan semacam itu.

Al-Qur'an menegaskan prinsip kesetaraan gender dengan cara mengajarkan bahwa kedua gender memiliki kesamaan fitrah, dan alasannya adalah karena keduanya berasal dan

berkembang dari diri (*nafs*) yang sama (lihat Q.S. 2:129). Prinsip ini merupakan tema yang berulang dalam al-Qur'an, dan di antaranya terkait dengan pernikahan (lihat Q.S. 16:73). Disebutkan dalam Q.S. 30:21 bahwa Tuhan "*menciptakan pasangan dari diri kalian sendiri agar kalian memperoleh kedamaian (sukūn) bersamanya dan meneguhkan dalam diri mereka cinta dan kasih sayang.*" Konsep saling cinta dan membutuhkan dalam pernikahan ini dipandang sangat radikal pada abad ketujuh. Meskipun al-Qur'an tidak berasumsi bahwa semua pernikahan terjadi atas dasar cinta dan kasih sayang, ia menggambarkan kemampuan laki-laki dan perempuan untuk saling mencintai sebagai fungsi dari kesamaan fitrah dan kehendak Ilahi. Bahkan dalam kasus di mana seorang suami sedang membenci isterinya, al-Qur'an menyuruh mereka agar "*bergaul dengan mereka dengan cara yang patut, kemudian jika kamu tidak menyukai mereka maka bersabarlah karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak*" (QS. 4:19).

Jadi, untuk mendefinisikan hubungan suami-isteri, al-Qur'an menggariskan prinsip kesamaan dan kesetaraan fitrah kemanusiaan, sehingga suami dan isteri dipandang setara: mereka bukan saja memiliki fitrah yang sama, tapi juga dapat saling mencintai dan hidup dalam kedamaian, dan keduanya dibebani standar nilai etika yang sama. Meskipun demikian, lembaga patriarkhi cenderung mendefinisikan suami sebagai penjaga bahkan pemukul isteri.

Pendukung patriarkhi yang menyimpulkan gagasan ketidaksetaraan gender dan keunggulan suami dari ajaran al-Qur'an biasanya melakukan hal itu atas dasar QS. 4:34 dan QS. 2:228. Dari yang pertama, mereka menarik kesimpulan bahwa laki-laki adalah penjaga perempuan, dan dari yang kedua, bahwa Tuhan mengutamakan laki-laki dan memberi mereka "derajat" yang lebih tinggi dari perempuan. Pandangan semacam ini kemudian membuka jalan bagi pendukung patriarkhi untuk menjadikan laki-laki sebagai pengatur urusan perempuan karena Allah telah menjadikannya lebih unggul dari perempuan. Pembacaan ini bukan saja merupakan pemaksaan makna ke dalam al-Qur'an yang tidak bisa dibenarkan secara kontekstual, tapi juga bertolak belakang dengan ajaran al-Qur'an tentang kesetaraan. Dengan menegaskan hak suami sebagai penguasa isterinya, atau setidaknya sebagai kepala rumah tangga, penafsiran ini mengabaikan fakta bahwa al-Qur'an menunjuk laki-laki dan perempuan sebagai penjaga satu sama lain. Ajaran al-Qur'an tentang kesetaraan antara suami dan isteri tidak akan terlaksana jika laki-laki dipandang lebih unggul dari pada perempuan atau merupakan pengaturnya.

Ketidaksetaraan gender dan keistimewaan laki-laki dipaksakan ke dalam al-Qur'an dengan cara menafsirkan kata *qawwāmūn* secara keliru. Seperti yang ditegaskan oleh Wadud, secara kebahasaan *qawwāmūn* berarti pencari nafkah atau mereka yang menanggung biaya hidup (Wadud, 1999: 70). Atas dasar itu, kita dapat membaca ayat tersebut sebagai perintah atas laki-laki untuk menafkahi perempuan secara ekonomis karena mereka memiliki kelebihan di bidang tersebut. Pembacaan al-Qur'an dalam konteks kekinian juga pernah dilakukan oleh beberapa penafsir klasik seperti al-Tabari yang membaca ayat tersebut sebagai merujuk pada kewajiban finansial atas perempuan (al-Tabari, 1984: 57-59). Oleh karena itu, ayat tersebut dimaknai sebagai bersifat normatif, bukan deskriptif karena tampak jelas bahwa setidaknya ada beberapa suami yang tidak menanggung nafkah isterinya. Kenyataan bahwa al-Qur'an membebani suami dengan kewajiban sebagai pencari nafkah tidak berarti bahwa seorang isteri tidak dapat dan tidak boleh mencari nafkah sendiri, namun ia hanyalah berarti bahwa al-Qur'an tidak mengharapkan seorang isteri menjadi pencari nafkah keluarga. Lebih jauh lagi, karena laki-laki hanya menjadi *qawwāmūn* atas perempuan dalam persoalan di mana Tuhan telah memberi mereka kelebihan atas perempuan, maka jelas bahwa laki-laki sebagai sebuah kelas bukanlah *qawwāmūn* atas perempuan sebagai kelas (Wadud, 1999: 71). Dengan aturan ini, laki-laki hanya dapat menjadi penjaga perempuan berkat kekuatan finansialnya, bukan kekuatan atau kecerdasannya, yang dipandang oleh pendukung patriarkhi sebagai sifat yang dianugerahkan Tuhan lebih banyak atas laki-laki daripada perempuan. Dengan kata lain, tidak satupun laki-laki yang berhak menjadi *qawwāmūn* atas seorang perempuan yang mampu menafkahi dirinya. Dalam konteks ini, Rahman juga berargumen bahwa kemandirian ekonomi seorang isteri dan kontribusinya terhadap keluarga mereduksi keunggulan suami (Rahman, 1980: 49). Dapat diajukan sebuah argumen bahwa jika seorang perempuan merupakan pihak yang menanggung kebutuhan finansial keluarga, maka ia menjadi orang yang diberi tanggung jawab sebagai penjaga keluarga (*qawwāmūn*) dan jika tanggung jawab finansial dibagi rata di antara suami dan isteri maka keduanya menjadi penjaga satu sama lain. Lebih jauh lagi, al-Qur'an tidak menggunakan kata *ṭā'ah* (ketaatan) untuk mensifati hubungan antara suami isteri. Pernikahan justru dinyatakan sebagai hubungan cinta dan kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*), bukan hubungan antara pihak superior dan inferior.

Kajian atas pembacaan patriarkhis atas hadis Nabi

Lembaga patriarkhi juga mencari pembenaran atas keunggulan laki-laki dengan hadis nabi, yang menyebutkan bahwa “tidak seorangpun boleh bersujud kepada orang lain. Namun jika aku harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada orang lain, aku pasti akan menyuruh seorang isteri untuk sujud kepada suaminya karena besarnya hak suami terhadap isterinya.” Hadis tentang sujud ini diriwayatkan dalam beragam bentuk dan periwayatan oleh Abu Dawud, al-Tirmidhi, Ibn Majah, and Ahmad ibn Hanbal (Ibn Jauzi, 1980: 309). Sementara sujud secara fisik kepada suami tidak diperbolehkan, substansi moral dari sujud itu sendiri diberlakukan melalui hadis tersebut. Implikasi nyata dari hadis semacam ini adalah bahwa seorang isteri sangat berhutang kepada suaminya, sehingga ia harus menghormati dan melayaninya dengan ketundukan mutlak. Bukanlah suatu yang berlebihan untuk mengatakan bahwa menurut hadis semacam ini seorang isteri merupakan hamba suaminya. Pesan serupa juga ditegaskan dalam hadis lain bahwa “jika seorang suami meminta isterinya masuk ke dalam kamar kemudian ia menolak permintaannya, maka malaikat akan mengutuknya hingga pagi hari.” Hadis serupa juga menyebutkan bahwa jika seorang suami marah karena isterinya tidak mau melayani gairah seksualnya, maka malaikat akan mengutuknya hingga kemarahan suaminya reda (al-Nawawi, 1984: 7-8).

Tidak diragukan lagi bahwa hadis ini memiliki konsekuensi teologis, moral dan sosial, dan bertanggung jawab atas perendahan status moral perempuan. Penting untuk kita catat bahwa setelah mengutip riwayat tentang sujud ini, Ibn al-Jawzi membuat sebuah klaim tidak etis bahwa seorang isteri harus memandang dirinya sebagai hamba suaminya. Ia mengatakan:

Seorang isteri wajib mengetahui bahwa dia seolah-olah milik suaminya. Akibatnya, ia tidak boleh menjalankan urusannya atau membelanjakan uang suaminya tanpa izinnya. Ia harus mendahulukan hak suaminya atas haknya atau hak keluarganya, dan ia harus siap melayani suaminya. Ia tidak membanggakan kecantikannya dan tidak boleh mencerca kekurangan suaminya (Ibn al-Jawzi, 1980: 312).

Dengan kata lain, seorang isteri harus menahan perlakuan buruk suaminya sebagaimana halnya sikap seorang budak terhadap majikannya.

Dalam berbagai diskursus hukum, perempuan biasanya tidak dipandang sebagai budak suaminya. Namun, seorang ulama terkemuka seperti al-Ghazali menegaskan bahwa seorang isteri adalah “semacam” budak bagi suaminya, sehingga ia harus menaati semua perintahnya selama ia tidak memerintahkan isterinya melakukan perbuatan dosa (al-Ghazali, 1967-1968:

56). Pada praktiknya, hal ini berarti bahwa seorang isteri harus patuh pada suaminya jika ia memerintahnya agar tidak keluar dari rumah, tidak bekerja, tidak mengunjungi teman, atau tidak mengenakan pakaian tertentu. Dengan kata lain, seorang isteri harus mematuhi suaminya dalam semua urusan duniawi.

Meskipun pendapat Ibn Jawzi and al-Ghazali tidak mewakili pandangan dominan dalam tradisi hukum, hal ini tetap saja menunjukkan bahwa hadis tentang sujud dan pasrah merupakan pengesahan atas diskursus ini. Karena konsekuensi normatifnya, hadis semacam ini perlu dikaji ulang dengan melakukan penelitian serius tentang sumber, struktur, dan konteks sosial yang melahirkannya, dan dengan menerapkan pemikiran kritis menyeluruh terhadap hadis tersebut, untuk mengetahui peran Nabi dalam kemunculan riwayat semacam itu (El Fadl, 2001: 213).

Konteks dan struktur hadis semacam itu membuat kita curiga, karena al-Qur'an dengan tegas menyebut keagungan Tuhan. Penegasan ini membentuk landasan bagi dogma Islam yang menyatakan bahwa ketundukan pada Tuhan menuntut keharusan untuk tidak tunduk pada selain-Nya. Oleh karena itu, setiap hadis yang mengaitkan keridaan Tuhan dan Nabi-Nya dengan kerelaan manusia patut dicurigai. Bagaimanapun, adalah masuk akal untuk mengklaim bahwa jika sebuah hadis memiliki implikasi teologis, moral dan sosial yang serius, ia harus melewati tahap penelitian yang ketat sebelum bisa dijadikan pegangan. Tapi, lebih jauh lagi, jika sebuah hadis dicurigai karena memiliki kecacatan konteks dan struktur, maka harus ada asumsi awal tentang keotentikannya, dan bukti-bukti yang mendukung kesahihannya harus meyakinkan (El Fadl, 2001: 213).

Dalam kasus hadis tentang sujud dan pasrah, bukti menunjukkan bahwa semuanya tidak bisa dijadikan pegangan karena kita tidak bisa menegaskan secara meyakinkan bahwa Nabi menjadi pelaku utama dalam hadis tersebut. Bukan saja karena bertolak belakang dengan gagasan teologis tentang keesaan Tuhan, hadis-hadis semacam itu juga tidak konsisten dengan diskursus al-Qur'an tentang pernikahan. al-Qur'an menyatakan bahwa Tuhan menciptakan pasangan dari diri kita sendiri sehingga kita dapat menemukan ketenteraman dan kedamaian satu sama lain, dan Tuhan menanamkan cinta kasih ke dalam hati pasangan itu (lihat QS. 30:21). Al-Qur'an juga menggambarkan pasangan sebagai baju bagi yang lainnya (lihat QS. 2:187). Di samping itu, hadis-hadis semacam ini tidak konsisten dengan sejumlah riwayat yang menggambarkan perilaku Nabi terhadap isteri-isterinya. Banyak riwayat dari isteri-isteri

Nabi bahwa beliau tidak pernah memukul atau menyakiti salah satu dari mereka, dan bahwa perlakuan beliau terhadap isteri-isterinya sangat lembut dan menyenangkan, dan bahwa beliau sering meminta nasihat dari mereka. Riwayat-riwayat semacam ini menampilkan sosok Nabi sebagai seorang suami yang sangat berbeda dengan kesan yang tersirat dari hadis-hadis tentang sujud dan pasrah.

Dalam masyarakat patriarkhis, perempuan disingkirkan dari kehidupan publik dan ruang gerak mereka terbatas hanya dalam urusan keluarga karena mereka dianggap mempunyai kapasitas intelektual yang terbatas. Hadis tentang keterbatasan kecerdasan perempuan dengan mudah diserap ke dalam diskursus paternalistik. Abu Hurayrah meriwayatkan bahwa sekelompok perempuan melintas di hadapan Nabi, kemudian beliau berbicara kepada mereka:

“Wahai para perempuan! Tingkatkan salat kalian dan bersedekahlah, karena aku melihat kebanyakan penghuni neraka adalah kaum perempuan” Salah seorang perempuan yang bijak di antara mereka bertanya, “Wahai Nabi, mengapa kami menjadi penghuni terbanyak di neraka? Nabi menjawab, “Karena kalian sering mencaci dan mengutuk, dan tidak berterima kasih kepada pasangan kalian. Aku tidak melihat orang yang tidak sempurna akal dan agamanya yang mampu menyesatkan orang bijak kecuali pada diri kalian.” Kemudian mereka bertanya, “Dan apakah kekurangan akal dan agama kami?” Nabi bersabda, “Kelemahan akal kalian adalah adanya kenyataan bahwa kesaksian laki-laki sama dengan kesaksian dua orang perempuan dan kekurangan kalian dalam agama adalah bahwa kalian tidak penuh berpuasa dan salat” (al-Nawawi, 1984: 336).

Hadis di atas jelas sangat tidak bermoral dan mengejutkan, sehingga harus dikaji kesahihannya. Dalam menelaah konteks hadis di atas, kesahihan bukanlah hal yang relevan. Persoalan relevan yang perlu dikaji adalah bagaimana menelaah konteks yang menopangnya. Terdapat cukup bukti yang menunjukkan kecenderungan kuat dalam dinamika sosial Islam paling awal untuk melahirkan hadis tentang kekurangan akal perempuan. Di tengah beragam kepentingan dan dinamika sosial, muncul dorongan kuat untuk menambah-nambah, melebih-lebihkan, dan merekonstruksi.

Hadis tentang kekurangan akal di atas digunakan oleh lembaga patriarkhi untuk memberi pembenaran atas superioritas laki-laki dan inferioritas perempuan. Akibatnya, perempuan tidak boleh bekerja di luar rumah atau bepergian tanpa pendamping laki-laki mahramnya. Namun, kita menemukan sejumlah hadis yang menyebutkan bahwa Nabi meminta pendapat para isterinya dalam beragam persoalan, yang menunjukkan bahwa perempuan juga sama

bijaknya seperti laki-laki. Misalnya, Nabi diriwayatkan pernah berkonsultasi kepada Umm Salamah mengenai perjanjian Hudaibiyah, dan berkonsultasi dengan Khadijah pada banyak kesempatan. Di samping itu, kita menemukan sejumlah riwayat tentang perempuan yang menjalani kehidupan sosial dan politik yang sangat aktif pada masa Nabi dan sesudahnya. Kita ketahui bersama bahwa 'Aishah memimpin pemberontakan pasca terbunuhnya khalifah 'Uthman. Jadi, kita dihadapkan pada kemungkinan yang sangat jelas bahwa kebanyakan atau semua hadis misoginis muncul sebagai bentuk resistensi laki-laki terhadap peran aktif perempuan di ruang publik pada masa awal Islam.

Hadis tentang kelemahan akal dan agama pada perempuan membuat kita curiga karena ia diduga kuat muncul sebagai respon atas dinamika sosial politik masyarakat Islam paling awal. Tampaknya revolusi ideologi di semenanjung Arab yang dibawa agama Islam telah memberdayakan beragam segmen dan golongan dalam masyarakat yang berusaha melakukan upaya tawar-menawar posisi, peran dan fungsi baru mereka. Seperti yang sering terjadi dalam perubahan revolusioner yang cepat, struktur, moral, dan ikatan sosial mengalami rekonstruksi mengikuti proses negosiasi yang dinamis (El Fadl, 2001: 230). Beragam segmen dalam masyarakat berusaha melakukan reposisi dan redefinisi posisi mereka dalam struktur masyarakat baru. Sebagai bagian kelompok masyarakat, perempuan tidak dikecualikan dalam perubahan dinamis ini. Sangat masuk akal untuk mengatakan bahwa struktur yang berubah ini telah melahirkan perlawanan dengan menggunakan sarana hadis yang berusaha memperingatkan masyarakat tentang peningkatan peran publik perempuan. Jenis hadis semacam ini merupakan indikasi yang nyata dari proses negosiasi dinamis yang terjadi pada masa awal Islam, sebuah proses yang mencakup redefinisi hubungan gender.

Aturan patriarkhis tentang pengucilan perempuan kebanyakan bersumber dari hadis. Salah satu di antaranya adalah hadis yang menyebutkan bahwa tidak ada fitnah yang paling besar bagi laki-laki kecuali dari perempuan. Hadis tentang fitnah ini menjadi sarana simbolisme yang memosisikan perempuan sebagai pihak yang tidak bisa dipercaya atau berkhianat, dan mengasosiasikan perempuan sebagai sumber kejahatan yang harus dikekang. Oleh karena itu, tidaklah mengejutkan jika kita menemukan tulisan Ibn Jawzi yang mengomentari hadis tentang *fitnah*:

Beberapa orang bijak mengatakan bahwa perempuan adalah kejahatan sejati, dan hal terburuk tentang mereka adalah bahwa laki-laki tidak pernah merasa cukup dengan mereka. Perempuan

memiliki kelemahan akal dan agama, dan mereka menjerumuskan laki-laki ke dalam tindakan yang mencerminkan kurangnya akal dan kesalehan, seperti mengabaikan urusan agama dan tenggelam dalam urusan duniawi, dan hal ini merupakan kerusakan yang paling parah (al-Mubarakfuri, 2000: 204).

Karakteristik paling nyata dari aturan yang mengecualikan perempuan dari kehidupan publik merupakan dampak dari kuatnya gagasan tentang fitnah, di mana perempuan selalu dipandang sebagai wujud fitnah yang berjalan dan bernafas. Oleh karena itu, perempuan hanya boleh masuk ke dalam masjid, pergi ke pasar, berziarah ke makam, atau menyapa laki-laki, selama tidak menimbulkan fitnah.

Pengucilan perempuan dari wilayah publik terkait erat dengan doktrin fitnah. Dalam diskursus Islam, fitnah seringkali dikaitkan dengan guncangan, gangguan, rayuan dan jalan menuju kejahatan. Kata fitnah dalam al-Qur'an tidak merujuk pada hasrat atau bujukan seksual, namun ia merujuk pada godaan non-seksual, seperti uang dan harta. Mengenai seksualitas, al-Qur'an memerintahkan orang Islam laki-laki dan perempuan untuk menundukkan pandangan, bersikap sopan dan tidak memperlihatkan perhiasan (*zīnah*) kecuali pada kesempatan yang pantas, seperti antara suami dan isteri (lihat Q.S. 24:30-31; 24:60).

Jika al-Qur'an memerintahkan agar semua sumber fitnah dihilangkan dari kehidupan masyarakat, akan muncul tantangan besar. Jika kita harus mengurung semua perempuan di rumah berbenteng agar semua fitnah bisa diakhiri, maka fitnah tetap tidak akan berakhir karena fitnah lain muncul melalui televisi, komputer, media cetak dan lagu. Jika kita melarang semua hal itu, maka kita bisa berasumsi bahwa pemusnahan semua sumber fitnah merupakan satu-satunya kepentingan utama syariah. Tidak ada bukti kuat yang menunjukkan bahwa fitnah merupakan norma yang harus didahulukan daripada norma syariah lainnya, seperti keadilan, kesetaraan, dan ilmu pengetahuan.

Ada kesulitan konseptual dan moral lain yang terkait dengan konsep fitnah. Prinsip bahwa tidak seorangpun akan menanggung dosa orang lain merupakan inti dari norma syariah. Dalam diskursus al-Qur'an, seseorang atau sejumlah orang tidak boleh menderita akibat dosa atau kesalahan orang lain; setiap orang bertanggungjawab atas perilakunya sendiri (lihat QS. 6:164; 17:15; 35:18; 39:7; 53:38). Menuntut perempuan untuk menjalani pengucilan atau pembatasan karena laki-laki yang tidak bermoral tentu saja merupakan pelanggaran terhadap prinsip bahwa seseorang tidak boleh membayar kesalahan orang lain. Kebanyakan aturan patriarkhis tentang pengucilan perempuan bersandar pada logika keliru bahwa perempuan

harus menanggung derita akibat perilaku laki-laki yang tidak bermoral. Seolah-olah fitnah muncul sebagai norma utama dalam Islam. Atas nama fitnah, pendidikan, mobilitas, keamanan dan kebebasan agama perempuan menjadi terbatas. Kita bisa berargumen bahwa hadis tentang fitnah tidak menggambarkan kondisi nyata, tapi menampilkan prinsip normatif saja, dalam arti bahwa perempuan adalah berbahaya apakah kita bisa membuktikannya secara empiris atau tidak.

Kesimpulan

Meskipun al-Qur'an diwahyukan untuk seluruh manusia di semua tempat dan masa, teksnya tetap memiliki keterbatasan, misalnya ketika ia secara khusus mengacu pada situasi sosial masyarakat Arab ketika ayat tertentu diturunkan. Pengalaman dan sudut pandang para penafsir juga membatasi keuniversalan pesan Tuhan. Pembacaan androsentris dan kekhasan budaya Arab-Islam juga bertanggung jawab atas pembatasan keuniversalan pesan al-Qur'an, terutama yang berkaitan dengan posisi perempuan *vis-à-vis* laki-laki, baik dalam kehidupan publik dan privat.

Perilaku patriarkhis terhadap perempuan dapat dilacak dalam karakteristik pembacaannya terhadap al-Qur'an. Seperti yang disebutkan dengan jelas dalam novel *Palace Walk*, subordinasi dan pengucilan perempuan merupakan salah satu karakteristik utama masyarakat patriarkhis. Budaya patriarkhis seringkali melakukan pembenaran atas tindakan otoriter mereka melalui ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang ditafsirkan secara selektif untuk mempertahankan dominasi laki-laki atas perempuan. Misalnya, QS. 4:34 digunakan secara luas oleh masyarakat patriarkhis untuk membenarkan sikap superior mereka atas perempuan dan untuk menunjukkan bahwa perempuan lebih rendah dari laki-laki, bahwa seorang isteri harus patuh pada suaminya, jika tidak maka ia layak dipukul. Pandangan minor terhadap perempuan ini tidak diragukan lagi bersumber dari metode interpretasi yang mengabaikan nilai universal paling mendasar dalam al-Qur'an, seperti keadilan, kesetaraan, keharmonisan, tanggung jawab moral, dan kesadaran spiritual. Segala bentuk interpretasi al-Qur'an yang tidak mempertimbangkan nilai-nilai universal ini merupakan bentuk kesewenangan terhadap teks al-Qur'an.

Daftar pustaka

- al-Ghazali. *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, vol. 2. Cairo: al-Ḥalabī, 1967-1968.
al-Mubarakfuri. *Tuhfat al-Ahwadī*, vol. 7. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2001.

- al-Nawawi. *Sharh Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 10. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1984.
- al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. *Jami' al-Aḥkām 'an Ta'wīl Ay' al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1984.
- Barlas, Asma. "Believing Women" in Islam Unreading Patriarchal Interpretation of the Quran. Austin: University of Texas Press, 2002.
- El Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Elstain, Jean. *Public Man, Private Women: Women in Social and Political Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981.
- Ibn Jauzi. *Kitāb Ahkām al-Nisā*, Beirut: Al-Maktabah al-'Arabiyah, 1980.
- Izutsu, Toshihiko. *The Structure of the Ethical Terms in the Koran: A Study in Semantics, Vol. II* Tokyo: Keio Institute of Philological Studies. 1959.
- Keddie, Nikki R. "The Right of Women in Contemporary Islam," in *Human Rights and the World's Religion*, Leroy S. Rouner, ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
- Mahfouz, Naguib. *Palace Walk*. translated by William M. Hutchins and Olive E. Kenny, London: Doubleday, 1990.
- Moosa, Matti. *The Early Novels of Naguib Mahfouz Images of Modern Egypt*. Gainesville: University Press of Florida, 1994.
- Nicholson, Linda. *Gender and History: the Limit of Social Theory in the Age of the Family*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Quran*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980.
- Wadud, Amina. *Quran and Woman Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.