

Analisis Kritis Terhadap Metode Kritik Sejarah Berbasis Gender dalam Studi Islam di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia

Henri Shalahuddin & Mohd. Fauzi bin Hamat
University Malaya Malaysia
henri_sa@yahoo.com

Abstrak

Perspektif gender sebagai pendekatan akademis dalam studi Islam seperti yang dipraktikkan oleh UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia, merupakan fenomena baru dan masih kontroversial di kalangan para akademisi hingga kini. Makalah ini bertujuan untuk meneliti metode kritik sejarah berbasis gender di UIN Sunan Kalijaga, dan disertai dengan analisis kritis terhadapnya. Dalam kajian yang bersifat kepustakaan ini, penulis menggunakan metode analisis kandungan (*content analysis*) terhadap buku-buku, jurnal, dan karya ilmiah mahasiswa akhir di UIN Sunan Kalijaga. Kajian menemukan bahwa metode kritik sejarah terhadap studi Islam yang dijalankan di UIN Sunan Kalijaga pada umum mempunyai banyak kesamaan dengan metode kritik sejarah yang dihasilkan oleh pemikir modernis Muslim seperti Nasr Hamid Abu Zayd. Selain itu, metode ini juga telah dipraktikkan oleh sarjana Kristen untuk meneliti kembali validitas teks-teks Bibel dan untuk mendapatkan pemahaman yang objektif. Dekonstruksi tafsir yang dihasilkan metode ini cenderung bertentangan dengan makna hakiki yang terkandung dalam teks yang jelas, dan metode seperti ini tidak dikenal dalam khazanah intelektual Islam.

Katakunci: *Tafsir Qur'an, Bias Gender, Budaya Partiararki, Kritik Sejarah,*

A. Pendahuluan

Dewasa ini perspektif gender telah menjadi fenomena baru sebagai pendekatan akademik dalam studi Islam, walaupun pada hakikatnya, penggunaan metodologi feminis dalam perspektif ilmiah masih dipertikaikan oleh ahli-ahli akademik.¹

Untuk menghindari kontroversi yang berkepanjangan, Siti Ruhaini Dzuhayatin, bekas ketua Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Sunan Kalijaga, lebih memilih istilah “perspektif wanita dalam agama” atau “analisis gender dalam agama”, berbanding menggunakan istilah “teologi feminis” atau “perspektif feminis”. Sebab umat Islam di Indonesia memandang istilah “teologi feminis” identik dengan agama Kristen, dan digunakan sebagai ideologi kebebasan wanita Barat untuk melakukan *free-sex*, aborsi, dan anti pembinaan rumah tangga.² Saparinah Sadli juga bersetuju dengan pandangan Dzuhayatin ini.³

Perspektif wanita dalam studi Islam yang digunakan UIN Sunan Kalijaga di antaranya dapat diteliti melalui penggunaan metode kritik sejarah. Metode kritik sejarah (*historical criticism*) adalah kritik sastra yang berasaskan pada bukti sejarah, atau berdasarkan konteks dimana sebuah karya ditulis, termasuk fakta-fakta tentang kehidupan pengarang, serta kondisi sejarah dan sosial saat itu.⁴

Metode ini bertujuan untuk menafsir ulang ayat-ayat yang diyakini membenci wanita (misogini), dan menolak diskriminasi

¹ Alimatul Qibtiyah, “Conceptualizing Feminist Identity and Gender Issues among Muslim Intellectual Elites in Indonesia, dalam Thomas J. Connors, et. al., *Social Justice and Rule of Law: Addressing The Growth of a Pluralist Indonesian Democracy*, (Semarang: Yale Indonesia Forum-Diponegoro University Publisher, 2011), p. 249-250

² Siti Ruhaini Dzuhayatin, “Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam di Indonesia”, dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin, et. al., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, McGill-ICIEP, 2002), p. 5-7

³ Saparinah Sadli, “Feminism in Indonesia in an International Context”, dalam Kathryn Robinson dan Sharon Bessell, ed., *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2002), p. 82

⁴ Encyclopaedia Britannica, 1994-2001, Deluxe Edition CD-ROM. Teks asalnya tertulis: *literary criticism in the light of historical evidence or based on the context in which a work was written, including facts about the author's life and the historical and social circumstances of the time*

gender dalam tafsir dan fiqh. Sebab pada intinya feminisme baik yang berupa pemikiran maupun gerakan, difokuskan ke atas isu kekerasan terhadap wanita (*the oppression of women*).⁵

Mayoritas peneliti di PSW UIN Sunan Kalijaga berpendapat bahwa budaya patriarkhal yang mendominasi sebagian besar umat Islam di sepanjang zaman, telah berpengaruh pada tafsir teks-teks wahyu yang bias gender. Oleh karena itu, diperlukan perspektif baru untuk mendukung nilai-nilai Islam yang memberikan hak-hak wanita termasuk dalam mengekspresikan kepuasan seksualnya.⁶

Kajian ini bersifat kepustakaan dan menggunakan metode analisis kandungan (*content analysis*) terhadap buku-buku, jurnal, dan karya ilmiah mahasiswa akhir di UIN Sunan Kalijaga. Tujuan kajian ini adalah untuk meneliti konsep metode kritik sejarah berbasis gender di UIN Sunan Kalijaga, dan disertai dengan analisis-kritis terhadapnya. Dalam tulisan ini, terlebih dulu penulis akan menguraikan metode kritik sejarah berbasis gender di UIN Sunan Kalijaga, dan kemudian akan dianalisis menurut perspektif Islam.

B. Metode Kritik Sejarah Berbasis Gender di UIN Sunan Kalijaga

Uraian dalam subtopik ini akan mengkritisi metode kritik sejarah berbasis gender di UIN Sunan Kalijaga dengan meneliti *kepentingan metode kritik sejarah dalam studi Islam* menurut tokoh-tokoh yang memperjuangkan ide ini yang kemudian akan dianalisis secara kritis menurut perspektif pemikiran Islam.

Amin Abdullah, Rektor UIN Sunan Kalijaga 2001-2010, berpendapat bahwa metode ini berkepentingan untuk melakukan kajian kritis terhadap *dalil* normatif (al-Quran dan al-Hadith), baik tentang validitas dalil tersebut, maupun tentang cara memahaminya sehingga membentuk ideologi sosial keagamaan yang bersifat hegemonik dan dominan. Menurut Amin, hal ini merupakan tantangan utama yang

⁵ Kathryn Robinson dan Sharon Bessell, ed., *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, p. 83

⁶ Alimatul Qibtiyah, *Paradigma Pendidikan Seksualitas Perspektif Islam: Teori & Praktik*, (Yogyakarta, Kurnia Kalam Semesta, 2006), p. 12

harus dihadapi UIN Sunan Kalijaga dalam mengembangkan isu-isu gender di bidang akademik.⁷

Kajian kritis terhadap *dalil* normatif menurut Amin sangat penting dilakukan untuk mendapatkan pemahaman baru yang sejalan dengan kondisi masyarakat modern. Ini karena disiplin fiqh dan tafsir yang dihasilkan ulama klasik tidak terlepas dari konteks sosio-kultural pada zamannya, maka diperlukan kontekstualisasi pemaknaan terhadap teks-teks wahyu menurut konteks sosio-kultural masa kini. Dengan demikian nilai-nilai universalitas al-Quran yang adil dan ramah wanita tidak tertutup oleh kondisi masyarakat Arab ketika wahyu ditanzilkan maupun zaman ulama klasik.

Seiring dengan semakin meningkatnya perkembangan kajian tentang wanita, kemajuan ilmu pengetahuan dan terbukanya kerjasama dengan pihak-pihak dari luar negeri, dan di sisi lain juga semakin rumitnya tantangan yang harus dihadapi oleh umat Islam, Amin berharap terjadinya perubahan paradigma keilmuan dalam berinteraksi dengan teks-teks wahyu. Beliau mengatakan:

“Cepat atau lambat, seluruh atau sebagian buku dan karya para pemikir muslim kontemporer (seperti Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, Farid Esack, Abdullahi Ahmed an-Naim, Muhammad Syahrur dan Muhammad Abid al-Jabiri) tersebut akan diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dan dibaca khalayak luas dan baik oleh masyarakat akademik maupun non-akademik. Dosen IAIN, kalangan pesantren dan juga warga perguruan tinggi umum akan menyimak dan mengikuti pemikiran-pemikiran tersebut. Sejauhmana kurikulum dan silabi mata kuliah studi keislaman dipersiapkan metodologinya untuk itu? Itulah salah satu agenda mendesak pemikir Islam di tanah air, khususnya di kalangan IAIN, STAIN dan PTAIS”⁸

⁷ Amin Abdullah, “Pengantar Rektor UIN Sunan Kalijaga”, dalam Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga & McGill-IISEP, 2004), p. xiii-xiv dan xviii-xix

⁸ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), p. 173

Kontekstualisasi pemahaman terhadap dalil-dalil normatif dengan mengkaji ulang latar belakang sejarahnya merupakan bagian dari hermeneutika. Penggunaan hermeneutika dalam menafsirkan al-Quran sebagaimana diakui Nasaruddin Umar⁹ bisa menjawab persoalan-persoalan baru yang berkembang di masyarakat yang tidak bisa dijawab oleh khazanah ilmu tafsir tradisional.¹⁰

Pendapat Nasaruddin di atas diperkuat oleh Fakhruddin Faiz, dosen di Bagian Filsafat Agama UIN Sunan Kalijaga. Beliau berpendapat bahwa metode penafsiran hermeneutika yang bercorak kontekstual dipercayai sebagai metode yang komprehensif dan memiliki validitas yang tinggi dalam menafsirkan teks wahyu. Metode ini dipandang sejalan dengan keperluan umat untuk menjawab tantangan kontemporer, karena ia bermula dari kajian falsafah dikenali yang mempunyai refleksi yang mengakar dan analisisnya yang sistematis.¹¹

Dengan teori hermeneutik Schleiermacher, seorang penafsir diharapkan bisa memahami “pengarang”, atau bahkan bisa mencapai pemahaman yang “lebih baik” berbanding “pengarang” terhadap dirinya sendiri. Sebab menurut Faiz, teori hermeneutik Schleiermacher ini mempunyai dua keutamaan; i) Pemahaman gramatikal terhadap ciri-ciri bentuk ungkapan dan bentuk bahasa dari satu budaya di mana “pengarang” wujud, dan dimana kondisi-kondisi tersebut menentukan pemikirannya. ii) Pemahaman teknikal atau psikologis terhadap ciri khusus subjektivitas atau kreativitas “pengarang”.¹²

⁹ Pusat Studi Wanita (PSW) Sunan Kalijaga merupakan salah satu lembaga yang berpegang kepada karya Nasaruddin Umar tentang tafsir ramah gender. PSW pernah menerbitkan dua makalah Nasaruddin Umar bersama himpunan makalah dari penulis-penulis lainnya dalam bentuk buku khusus. Lihat: Siti Ruhaini Dzuhayatin, et. al. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill-ICIHEP, 2002), 85-143; Disamping itu juga menjadikan karya beliau *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*, sebagai rujukan untuk empat matakuliah dalam studi Islam, yaitu: 'Ulum al-Hadith, Tafsir, Usul al-Fiqh, dan Studi Tokoh Sastra Arab

¹⁰ Nasaruddin Umar, “Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir”, *Jurnal Studi Al-Qur'an* 1, no. 1, (Januari 2006), p. 42

¹¹ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, Dan Kontekstualisasi, Melacak Hermeneutika Tafsir al-Manar dan Tafsir al-Azhar*, (Yogyakarta: Qalam, 2002), p. 9

¹² *Ibid*, p.26

Tentang konsep Metode Kritik Sejarah dalam studi Islam, Aksin Wijaya, dalam disertasi masternya di UIN Sunan Kalijaga berpendapat bahwa perjalanan pesan Tuhan menuju kerajaan bumi ini mengalami tiga tahapan. (i) Tahapan di saat berada di haribaan Tuhan (*lahuh mahfudz*), (ii) tahapan di saat diterima dan difahami oleh Nabi, dan (iii) tahap ketika pesan itu disampaikan kepada umatnya, dibaca dan difahami.¹³

Pesan Tuhan adalah wahyu, suatu komunikasi non-ilmiah yang bersifat rahasia antara Tuhan dan Muhammad. Namun, ketika pesan itu dibawa ke dalam konteks duniawi, pesan itu harus disesuaikan dengan konteks komunikasi manusia. Dalam komunikasi ini, oleh karena pesan itu pertama kali ditujukan kepada masyarakat Arab, dimana Muhammad hidup, maka pesan itu pun oleh Muhammad dibakukan ke dalam bahasa Arab. Pada saat inilah wahyu menjadi al-Qur'an, yang bersifat ungkapan lisan. Semenjak pesan atau wahyu Tuhan diwujudkan ke dalam sistem bahasa manusia, maka semenjak itulah pesan Tuhan telah terpasung dalam sistem bahasa Arab. Kemudian pesan Tuhan ini semakin tidak jelas dan terpenjara ketika dibukukan dalam bentuk Mushaf Uthmani.¹⁴

Alimatul Qibtiyah, Ketua PSW UIN Sunan Kalijaga saat ini, pada prinsipnya juga sependapat dengan prinsip pendekatan hermeneutika dalam memaknai wahyu sebagaimana diuraikan di atas.¹⁵

Lebih lanjut Aksin menekankan bahwa pesan Tuhan yang terpenjara dalam Mushaf Uthmani, semakin kokoh ketika teks Mushaf dibaca dengan pendekatan strukturalis dan objektif. Sebab pembacaan ini hanya menghasilkan makna yang diciptakan oleh pemilik bahasa, manakala pesan yang dikehendaki Tuhan ditinggalkan begitu saja. Tetapi sayangnya, pemahaman yang demikian diklaim sebagai pesan Tuhan. Padahal wahyu yang termaktub dalam Mushaf Uthmani mengandung muatan budaya Arab.¹⁶

¹³ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), p.246

¹⁴ *Ibid*, p.246

¹⁵ Alimatul Qibtiyah, *Paradigma Pendidikan Seksualitas Perspektif Islam: Teori & Praktik*, p.20-21

¹⁶ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*,

Berdasarkan uraian di atas, Aksin berpendapat bahwa teks al-Quran telah mengalami otonomi relatif dan bahwa pembaca teks masih terikat dengan dunia historisnya. Oleh karena itu, makna teks al-Quran harus didialektikakan antara teks itu sendiri dengan pembaca dalam konteks dunia pembaca. Dengan kata lain, makna bukanlah apa yang telah wujud di dalam teks, sebaliknya makna harus diproduksi dengan cara menghubungkan antara pembaca yang bersandar kepada budayanya, dan teks yang juga dibatasi oleh budayanya. Prinsip otonomi relatif bahasa ini dalam pandangan beliau sangat penting untuk melepaskan diri dari bayang-bayang Mushaf Uthmani, dan bayang-bayang budaya masyarakat pengguna bahasa, serta membebaskan makna yang dicipta pemilik awal bahasa, sehingga teks Mushaf Uthmani sepenuhnya bergantung kepada bagaimana teks itu berdialog dengan realitas. Di sinilah “pemutusan hubungan” dalam erti relatif, antara wacana Islam Indonesia dengan wacana Islam Arab dapat dicapai, dan muslim Indonesia dapat menciptakan wacana pemikiran Islam sesuai dengan realitas ke-indonesiaan.¹⁷

Mengingat kedudukan teks wahyu yang dibukukan di dalam Mushaf Uthmani sebagai penjara pesan Tuhan, maka kepercayaan bahwa agama Islam telah sempurna di tangan Muhammad, dan wahyu Allah tetap terpelihara sehingga akhir zaman dalam pandangan Aksin masih menyimpan masalah.¹⁸

Untuk membebaskan pesan Tuhan dari penjara budaya Arab klasik, diperlukan sebuah analisis yang bercorak dekonstruktif, yaitu dengan cara dialog secara bebas dengan “penjara” Mushaf Uthmani untuk menemukan kembali pesan Tuhan yang asli. Dialog bebas menurut Aksin sangat penting, karena Mushaf Uthmani bukan lagi murni wahyu Tuhan sebagaimana dijanjikan akan dijaga, melainkan perangkap (*trap*) budaya Arab yang bisa memasung akal pembacanya dalam penjara yang sama jikalau tidak berfikir kritis. Hermeneutika filosofis-dekonstruktif berperan besar untuk mencari solusi pro-

p.122 dan 126

¹⁷ *Ibid*, p.129-130

¹⁸ *Ibid*, p.245

duktif sesuai dengan realitas kekinian umat Islam. Hermeneutika dipercayai bisa menghapus hierarki antara teks, subjek budaya Arab dan pembaca.¹⁹

Usaha mencari pesan Tuhan yang terperangkap dalam Mushaf Uthmani dilakukan dengan penggunaan metode baru yang lebih kreatif dan produktif, yaitu menempatkan Mushaf Uthmani itu setara dengan teks-teks lain. Aksin berpendapat bahwa Mushaf itu tidak suci dan absolut, melainkan *profane* dan fleksibel. Yang suci dan absolut hanyalah pesan Tuhan yang terdapat di dalamnya, yang masih dalam proses pencarian. Karena itu, Aksin mempersilahkan bermain-main dengan Mushaf tersebut, tanpa ada beban sakralitas yang menyertai perasaan dan pikiran manusia.²⁰

Amin Abdullah mengkritik para sarjana muslim yang berorientasi kepada model pendekatan klasik dan tidak menerima metode kritik sejarah sebagai metode baru dalam memahami teks-teks wahyu. Menurut pengamatan beliau, keengganan menggunakan metode baru ini disebabkan adanya kekuatiran umat Islam akan terjadinya desakralisasi terhadap makna al-Quran dan peranan ketuhanan. Padahal menurut Amin asas-asas pendekatan kritik sejarah telah eksis dalam konsep *Asbab al-Nuzul*, yaitu sebuah pola fikir yang bersifat induktif-historis yang diasaskan kepada peristiwa-peristiwa sejarah sosial-kemasyarakatan dan sejarah sosial-keagamaan yang terjadi saat “diturunkannya” ayat-ayat tersebut. Beliau kemudian menyesali sikap umat Islam yang lebih memilih pola pemikiran deduktif dalam memaknai *Asbab al-Nuzul* dan cenderung bersifat tekstualistik-skriptualistik yang bertujuan untuk melindungi sakralitas dan kesucian teks-teks wahyu.²¹

Menurut Amin lagi, pembahasan sakralisasi dan desakralisasi teks wahyu bermula dari wacana klasik tentang kedudukan al-Qur'an yang *qadim* atau *Hadith*. Sakralisasi teks lebih menekankan ketiadaan hubungan kausalitas antara ayat-ayat al-Qur'an dengan peristiwa-

¹⁹ *Ibid*, p.247

²⁰ *Ibid*, p.123

²¹ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), p.163-164

peristiwa sejarah atau sosial-budaya yang melatarbelakanginya. Sedangkan desakralisasi teks menekankan hubungan kausalitas di antara kedua-duanya. Konsep *Asbab al-Nuzul* pada hakikatnya melihat al-Qur'an sebagai dokumen kitab suci umat Islam yang bersifat historis dan "terbuka" untuk kemungkinan pelbagai pemaknaan baru.²² Konsekuensi dari pola pikir *deduktif-tekstualistik-skriptualistik* menurut Amin ialah berkurangnya ketajaman akal dalam mencermati fenomena alam, budaya dan sosial kemasyarakatan yang selalu berkembang, dan dampaknya terhadap kajian-kajian keagamaan dan ketuhanan.²³

Beliau mengesali majoriti umat Islam yang masih mengutamakan *dilalat al-lafz* (redaksi teks), dan mengesampingkan makna moral yang tersembunyi di balik teks. Penafsiran al-Qur'an yang bersifat *lexiografis*, kata per kata, kalimat per kalimat, ayat dengan ayat, -tanpa memperdulikan konteks sosial, ekonomi, politik dan budaya pada waktu ayat itu turun, dan membandingkannya dengan konteks modern adalah metode penafsiran yang sesuai untuk kitab suci yang dianggap sebagai *corpus* tertutup, *ahistoris*. Dalam istilah hermeneutika kontemporer, corak penafsiran ini lebih bersifat "re-productive" dan kurang bersifat "productive". Pemaknaan al-Qur'an yang bersifat "reproductive" lebih mengutamakan pengulangan khazanah intelektual Islam klasik yang dianggap suci. Sementara corak penafsiran al-Qur'an yang bersifat "productive" lebih mengutamakan pencarian makna baru yang sesuai dengan perkembangan konteks sosial-ekonomi, politik dan budaya yang mengiringi kehidupan umat Islam kontemporer tanpa meninggalkan misi utama pandangan hidup al-Qur'an.²⁴

Dengan menukil pendapat McAuliffe, Alimatul Qibtiyyah juga memandang bahwa salah satu cara untuk melihat kesalahan dalam memahami dan menggunakan al-Qur'an ialah melalui tiga konsep yang saling berkaitan dengan hermeneutika. Ketiga-tiga konsep tersebut yaitu *the carnal*, *the conceptual*, dan *the communal*. Kesalahan

²² *Ibid*, p.137-138

²³ *Ibid*, p.166

²⁴ *Ibid*, p.138

yang dimaksud dalam konsep tersebut yaitu: (i) mengimani al-Qur'an dan menjadikannya sebagai pegangan sebelum dibaca, (ii) mengimani teks al-Qur'an autentik dari Tuhan, dan (iii) mewariskan bentuk intelektual dan spiritual al-Qur'an secara turun temurun dalam masyarakat Islam.

Dengan berlandaskan ketiga konsep tersebut, maka diperlukan pemahaman terhadap kepelbagaian dimensi yang dialami al-Quran itu sendiri (*carnality, conceptuality, dan communaliti*). Pemahaman terhadap ketiga-tiga dimensi ini diperlukan untuk mendapatkan tafsir yang baru, dan sensitif terhadap konteks sejarah yang mempunyai jarak yang jauh dengan sejarah saat ini. Tafsir ulama klasik yang menggunakan pendekatan normatif, dipercayai telah menimbulkan persoalan untuk konteks saat ini. Maka dengan penafsiran baru yang berasaskan konteks sejarah, tidak ada lagi perbedaan secara prinsip antara kondisi dahulu dengan sekarang.²⁵

Nurjannah Ismail dalam tesis kedoktorannya di UIN Sunan Kalijaga dan diterbitkan dengan tajuk: "Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran", sebagaimana Aksin juga berpendapat bahwa analisis gender berasaskan konteks sejarahnya berguna untuk menemukan kebenaran dan pemahaman yang objektif. Membaca masa lalu dengan konteks sekarang, atau menerapkan kondisi sosio-kultural ulama' klasik yang bias gender dalam masyarakat modern yang kondisinya berbeda, akan menimbulkan masalah.²⁶

Contoh tafsir ulama klasik yang diklaim bias gender antara lain adalah pengkhususan laki-laki menjadi khatib jum'at, pembedaan syarat wajib haji untuk wanita yang harus disertai dengan mahram atau orang yang dipercayakan, pembagian harta pusaka untuk anak laki-laki dan perempuan dengan pola 2:1.²⁷

²⁵ Alimatul Qibtiyah, *Paradigma Pendidikan Seksualitas Perspektif Islam: Teori & Praktik*, p.13-15

²⁶ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, p.321

²⁷ Waryono Abdul Ghafur dan Muh Isnanto, ed., *Isu-isu gender dalam Kurikulum Pendidikan Dasar & Menengah*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan IISEP, 2004), p.47, 52, dan 133

Metode kritik sejarah dalam menafsir ulang ayat-ayat gender pada hakikatnya bertujuan untuk menghindari dari muatan metafisika yang terdapat dalam wacana Islam klasik.²⁸ Dengan cara ini diharapkan seorang penafsir bisa mendekati maksud hakiki diturunkan ayat tersebut. Oleh karena itu Nurjannah mengusulkan bahwa segala bentuk justifikasi yang berasal dari al-Qur'an maupun *nash* hadith yang menjatuhkan peranan wanita, haruslah dianalisis ulang apakah memang itu yang dimaksudkan atau masih berhubungan dengan ayat atau hadith lain. Walaupun pendapat para mufassir klasik boleh jadi benar, tetapi mereka terkondisikan oleh ruang dan waktu.²⁹ Unsur-unsur fakta sejarah, kondisi sosial-budaya tempat kitab suci diturunkan menjadi rujukan penting dalam memahami teks tersebut. Untuk mendapatkan pemahaman yang autentik, maka nuansa budaya yang melingkupi kitab suci itu perlu diidentifikasi, dan pada masa yang sama juga dilakukan identifikasi nilai-nilai universal, dan *maqashid al-shari'ah* yang terkandung di dalam kitab suci itu.³⁰

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa metode kritik sejarah berbasis gender dalam studi Islam adalah untuk menafsir ulang ayat-ayat misogini, dan menolak diskriminasi terhadap wanita dalam tafsir dan fiqh. Metode kritik sejarah ini merupakan kajian kritis terhadap dalil-dalil normatif untuk mendapatkan pemahaman baru yang sejalan dengan kondisi masyarakat modern yang ramah wanita.

Ringkasnya, tujuan metode kritik sejarah dalam studi Islam di UIN Sunan Kalijaga difokuskan kepada dua hal yang diyakini sebagai penyebab bias gender, yaitu: (i) perbedaan kedudukan teks-teks wahyu ketika berada di *al-lauh al-mahfuz*; ketika ia diterima dan difahami Nabi dalam bentuk bahasa Arab; serta ketika ia dibaca dan difahami umat Islam dalam bentuk *mushaf*. Bahasa Arab sebagai

²⁸ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, p.155

²⁹ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), p.331

³⁰ *Ibid*, p.336

bahasa wahyu telah disyaki terpengaruh budaya Arab, sehingga membuahkan pemahaman yang bias gender. (ii) Khazanah keilmuan Islam yang dihasilkan ulama laki-laki dan berasal dari Arab diklaim telah membawa budaya patriarkhal yang tidak ramah wanita, dan kurang relevan dengan realitas kekinian umat Islam.

C. Analisis Kritis terhadap Metode Kritik Sejarah

Metode kritik sejarah yang digunakan oleh sekelompok sarjana UIN Sunan Kalijaga dalam studi Islam pada hakikatnya tidak berbeda dengan apa yang telah dikembangkan ilmuwan Barat dalam mengkaji teks-teks kesusasteraan. Wilhem Dilthey mengistilahkan metode ini dengan metode 'kesadaran sejarah' (*historical consciousness*), yaitu metode tafsir hermeneutik yang menekankan kesadaran tentang relatifnya semua kenyataan dan fenomena sejarah yang membawa penafsir itu menjadi kritis terhadap diri dan keadaan beliau, dan berusaha untuk mencapai pengetahuan objektif.³¹

Dekonstruksi terhadap pemahaman teks-teks wahyu dengan menggunakan pendekatan Wilhem Dilthey akan menyandarkan autoritipemaknaan teks kepada sejarah, bukan kepada pengarang teks. Heidegger dan Gadamer dengan konsep ontologisnya berpendapat bahwa penafsir dan teks terikat oleh tradisi yang melatarbelakangi teks. Sedangkan Habermas melalui teori pemahaman kepentingan praktikal, menekankan bahwa hasil penafsiran seseorang disyaki membawa kepentingan politik.³²

Jauh sebelumnya, metode ini telah digunapakai dalam tradisi Kristen secara luas dalam berinteraksi dengan kitab suci mereka. Metode tersebut biasa dikenali dengan metode kritik sejarah atau kritik Bibel (*Biblical criticism*). Peranan kritik Bibel sebagaimana diuraikan dalam Encyclopaedia Britannica, ialah:

³¹ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London and New York: Routledge, 1980), p.268

³² Henri Shalahuddin, *al-Qur'an Dihujat*, (Jakarta: al-Qalam GIP, 2007), p.xxvi

Discipline that studies textual, compositional, and historical questions surrounding the Old and New Testaments. Biblical criticism lays the groundwork for meaningful interpretation of the Bible.

Terjemah: Disiplin ilmu yang mengkaji teks, susunan dan persoalan-persoalan sejarah sekitar Perjanjian Lama dan Baru. Kritik Bibel meletakkan dasar-dasar untuk tafsir yang bermakna terhadap Bibel.³³

Dengan demikian dapat difahami bahwa tanpa metode ini, pemahaman terhadap teks-teks Bibel menjadi kurang bermakna. Sebab menurut Michael Keene, pakar teologi dari London University, kritik Bibel berarti memeriksa ulang bagian-bagian dalam Bibel yang menggunakan sarana-sarana (*tools*) yang disediakan melalui penelitian sejarah, arkeologi, paleontologi, dan linguistik. Kritik Bibel dimulai dari premis bahwa Alkitab adalah himpunan dari pelbagai jenis buku berbeda dan ditulis untuk pelbagai tujuan oleh seorang pengarang, baik yang dikenali, dan seringkali tidak dikenali. Kritik Bibel menggunakan sarana-sarana yang tersedia untuk memberi penjelasan kepada apa-apa yang ingin dikatakan oleh pengarang asal. Kritik Bibel mengkaji pelbagai soal tentang proses pengarang-an, zaman penulisan, sumbangan para editor kepada teks, kecenderungan ajaran, dan dampak yang terlihat di dalam teks.³⁴

Oleh karena itu dapat difahami bahwa usaha mengkritik validitas Mushaf Uthmani dan mempersoalkan sisi bahasa Arab al-Qur'an, tidak berbeda dengan apa-apa yang dihasilkan oleh metode historis-kritis yang digunakan dalam pendekatan teks Bibel. Komisi Kitab Suci Kepausan menjelaskan hakikat metode Historis-Kritis sebagai berikut:

Metode Historis-Kritis adalah sebuah metode yang sangat diperlukan untuk studi ilmiah atas makna teks-teks kuno. Kitab suci, sejauh merupakan "Sabda Allah dalam bahasa manusia",

³³ Kritik Bibel mengandung pelbagai jenis, yaitu kritik teks, kritik filologi, kritik sastra, tradisi kritik, bentuk kritik. Lihat: Jacob E. Safra, Constantine S. Yannias, James E. Goulka, *The New Encyclopaedia Britannica*, cet. 15, (Chicago, Encyclopaedia Britannica Inc, 1998), 2: 194, entri: biblical criticism.

³⁴ Michael Keene, *Alkitab: Sejarah Proses Terbentuk, dan Pengaruhnya*, terj. Y. Dwi Koratno, (Yogyakarta: Kanisius, 2006), p.84

disusun oleh para pengarang manusia dalam semua bagiannya dan dalam semua sumber-sumber yang ada di belakangnya. Oleh karena itu untuk mendapatkan pemahaman yang tepat, penggunaan metode ini tidak hanya dimungkinkan, tetapi sebenarnya diperlukan.³⁵

Dalam perkembangannya, metode kritis historis mencakup empat metode, yaitu kritik teks, kritik literatur, kritik bentuk (*formgeschichte*) dan kritik editorial (*redaktionsgeschichte*). (i) Kritik teks digunakan pertama kali oleh pendeta Perancis, Richard Simon (1638-1712), untuk mengkritik naskah Bibel yang dijadikan sebagai *textus receptus*. Beliau berjaya membuktikan adanya teks-teks ganda, ketidaksesuaian kandungan dan perbedaan gaya bahasa dalam Pentateukh.³⁶ Pada awalnya Pentateukh diyakini ditulis sendiri oleh Musa, tetapi dengan penggunaan metode kritik sastra ini, akhirnya beliau menolak keasliannya. Kemudian metode kritik sastra ini digunakan sebagai alat analisis untuk mengenali sumber-sumber yang berbeda dalam suatu teks dan berkembang menjadi “Hipotesis Dokumentaria” yang menjelaskan proses pengeditan Pentateukh pada abad ke 19M. Dengan penemuannya ini, Richard Simon dipanggil sebagai “Pengasas Kritik Bibel”.

(ii) Kritik literer digunakan untuk membedah dan menyusun suatu kronologi teks-teks Bibel, termasuk memotong dan membongkar teks sehingga dapat menemukan sumber-sumber yang ada di baliknya. (iii) Kritik bentuk (*formgeschichte*) digunakan untuk menunjukkan secara lebih jelas bahwa tradisi yang termuat dalam Perjanjian Baru mempunyai asal-usul dan menemukan bentuk dasarnya dalam komunitas Kristiani, atau Gereja awal, yaitu sejak dari khotbah Jesus sendiri hingga kelompok yangewartakan bahwa Jesus adalah Kristus. (iv) Kritik editorial adalah “studi kritis tentang proses editing”. Metode ini bertujuan menerangkan sumbangan

³⁵ Komisi Kitab Suci Kepausan, *Penafsiran Alkitab dalam Gereja*, terj. V. Indra Sanjaya, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), p.43

³⁶ Yaitu dokumen pertama tentang lima kitab dalam Perjanjian Lama, lima kitab tersebut adalah Kitab Kejadian, Keluaran, Imam, Bilangan dan Ulangan. Lihat: 1994-2001 Encyclopædia Britannica, Inc, entry: Pentateuch

personal dari setiap penulis Bibel dan menyingkapkan kecenderungan-kecenderungan teologis yang memberi bentuk pada karya yang diolahnya.³⁷

Metode ini disebut metode *historis*, bukan hanya karena metode ini diterapkan pada teks-teks Bibel dan untuk tujuan memahami maknanya dari sudut pandang sejarah, tetapi juga karena metode ini berusaha menerangkan proses-proses sejarah yang memunculkan teks-teks Bibel. Yakni suatu proses diakronis yang seringkali kompleks dan memerlukan waktu yang lama. Dalam tahap-tahap yang berbeda dari proses pembentukannya, teks kitab suci ditujukan kepada para pendengar dan pembaca dari pelbagai golongan yang hidup di tempat dan waktu yang berbeda.

Ia disebut metode *kritik*, karena dalam setiap langkahnya (bermula dari kritik tekstual sehingga kritik redaksi), metode ini berfungsi sebagai metode ilmiah untuk mencapai hasil yang paling objektif. Metode ini berjaya membuka makna teks-teks Bibel yang seringkali sangat sulit untuk difahami oleh para pembaca modern.³⁸

Penggunaan hermeneutika untuk studi Islam, khususnya untuk tafsir al-Quran dikritik secara mendasar oleh Syamsuddin Arief. Menurut Josef Van Ess, profesor emeritus dan pakar sejarah teologi Islam dari Universitas Tuebingen Jerman, asal usul hermeneutika dan latar belakang diciptakan metode ini bukan untuk studi Islam. Beliau menguraikan sebagaimana berikut:

*"We should, however, be aware of the fact that German hermeneutics was not made for Islamic studies as such. It was originally a product of Protestant theology. Schleiermacher applied it to the Bible. Later on, Heidegger and his pupil Gadamer were deeply imbued with German literature and antiquity. When such people say "text" they mean a literary artifact, something aesthetically appealing, normally an ancient text which exists only in one version, say a tragedy by Sophocles, Plato's dialogues, a poem by Hölderlin. This is not necessarily so in Islamic studies."*³⁹

³⁷ Komisi Kitab Suci Kepausan, *Penafsiran Alkitab dalam Gereja*, p.44-47.

³⁸ *Ibid*, p.47

³⁹ Dr. Syamsuddin Arief, *Hermeneutika: "Hikmah" atau Musibah?* Selasa, 28 Pebruari

Maksudnya, perlu diketahui bahwa hermeneutika yang berasal dari Jerman itu pada hakikatnya bukan ditujukan untuk studi Islam. Pada asalnya ia merupakan produk teologi Protestan. Kemudian digunakan untuk mengkaji Bibel oleh Schleiermacher, dan belakangan oleh Heidegger dan muridnya Gadamer dalam kajian kesusasteraan Jerman maupun klasik. Yang mereka maksud dengan istilah 'teks' yaitu karya tulis buatan manusia, sesuatu yang indah lagi menarik, biasanya sebuah naskah kuno yang hanya terdapat dalam satu versi, seperti kisah tragedi karangan Sophocles, dialog-dialog karya Plato, atau puisi yang ditulis Hölderlin. Ini jelas tidak sama dengan konsep teks dalam kajian Islam.

Dalam mengulas pernyataan Josef Van Ess di atas, Syamsuddin mengatakan:

"Kita katakan 'tidak sesuai', bukan 'tidak bisa' atau 'tidak mungkin', karena perkara ini lebih menyangkut dampak dan hasil, ketimbang hukumnya. Hermeneutika hanya akan mem-buahkan kebingungan dan keraguan".⁴⁰

Di samping itu, pendekatan kritik sejarah terhadap teks-teks wahyu di UIN Sunan Kalijaga sebagian besarnya adalah merupakan pengulangan dari pendapat Nasr Hamid Abu Zayd dan para orientalis Barat.

Abu Zayd mengatakan bahwa metode kritik sejarah merupakan tafsir rasional terhadap teks. Metode ini merupakan corak tafsir realistik dan pemahaman yang ilmiah terhadap agama (*al-ta'wil al-Tsaqqi wa al-fahm al-'ilmi li l-din*).⁴¹ Beliau mewujudkan tafsir rasional dengan cara menumbuhkan kesadaran historis-ilmiah terhadap teks-teks keagamaan (*intaj wa'yin tarikhiyyin 'ilmiyyin bi l-nushus al-diniyyah*) sebagaimana teori Wilhem Dilthey. Maksud "kesadaran" (*wa'y*) yaitu segala aktivitas yang terus berkembang dan tidak mengenal bentuk

2006, http://hidayatullah.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2822&Itemid=60

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqdu l-Khithab al-Dimi*, (Kairo: Suna li l-Nashr, 1992), p.9

kemapanan (formalisasi).⁴² Sedangkan maksud ungkapan ‘menumbuhkan kesadaran historis-ilmiah terhadap teks keagamaan’ berbeda dengan pendekatan *Asbab al-Nuzul* maupun *nasikh wa mansukh*. Ia melampaui batas tesis pemikiran keagamaan baik klasik maupun modern, dan bersandar kepada ilmu-ilmu kebahasaan dalam mengkaji teks-teks agama. Jikalau pemikiran keagamaan pada umumnya menjadikan Pencipta Teks (Allah swt) sebagai pusat perhatian (*mihwar al-ihitimam*) dan landasan berpijaknya, maka Abu Zayd memposisikan pembaca teks (manusia), -dengan segala aspek sosial dan latar belakang historisnya-, sebagai *starting point* dan kuncinya.⁴³

Dengan menggunakan pendekatan kesadaran historis-ilmiah terhadap teks-teks wahyu, Abu Zayd menolak segala pertimbangan dan pemikiran yang lebih berorientasi kepada Pencipta Teks (Allah) yang tidak memihak kepada supremasi data empirik. Maka melalui pendekatan kesadaran historis-ilmiah, Abu Zayd menyatakan teks bukan lagi milik pengarangnya, tetapi sudah menjadi milik pembacanya. Pembaca teks adalah hakim dalam memaknai teks, dan oleh sebab itu Abu Zayd menempatkan makna al-Qur’an terbatas menurut zaman tertentu dalam sejarah.⁴⁴

Sedangkan berkenaan dengan kritik bahasa Arab al-Quran, Abu Zayd menempatkan al-Quran hanya sebagai himpunan teks-teks linguistik. Artinya bahwa teks-teks tersebut bersandar kepada kerangka kebudayaan terbatas, yang dibuat menurut aturan kanun kebudayaan tersebut.⁴⁵

Maka tidak mengherankan jikalau sebagian feminis menyatakan bahwa selagi belum dikritik bahasa Arab al-Quran, maka tafsir yang dihasilkan masih mengandung bias gender. Pola pemahaman

⁴² Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Khitab wa l-Ta’wil*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafa al-‘Arabi, 2000), p.16

⁴³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqdu l-Khithab al-Dini*, p.189-190

⁴⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, & Esther R Nelson, *Voice of an Exile Reflections on Islam*, Connecticut/London: Praeger, 2004), p.175. Tentang hal ini, Abu Zayd berkata: “When we take the historical aspect of that communication as divine, we lock God’s Word in time and space. We limit the meaning of the Qur’an to a specific time in history.

⁴⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dini*, p.193

yang bercorak normatif maupun rasional, kedua-duanya pada hakikatnya terjebak ke dalam penjara yang sama, karena tidak melihat bahasa Arab yang merupakan penjara pesan Tuhan secara kritis dan filosofis. Berkenaan dengan ayat-ayat yang membahaskan isu-isu gender, misalnya tentang larangan perkawinan lintas agama, ia bukanlah bersifat mutlak. Ayat-ayat tersebut harus difahami dalam konteks menempatkan manusia menurut kadar potensi, profesionalitas, moral dan ketakwaan mereka. Sesiapa saja yang memenuhi kriteria tersebut, dialah yang lebih mulia, lebih berhak menjadi pemimpin keluarga, dan akhirnya juga tiada larangan perkawinan beda agama, baik laki-laki maupun wanita.⁴⁶

Jikalau dicermati, pendekatan yang digunakan kalangan feminis di UIN Sunan Kalijaga, mempunyai banyak kesamaan dengan apa yang dilakukan oleh kalangan feminis Barat terhadap Bibel. Penelitian teks-teks Bibel yang dipercayai menimbulkan diskriminasi, menurut pendapat Michael Keene dilakukan untuk beberapa kepentingan sebagaimana berikut: i). Keperluan untuk mengetahui lebih jauh tentang status dan peranan wanita dalam budaya Bibel. ii). Mencari gambaran yang lebih lengkap dan seimbang tentang pengajaran aktual tentang Bibel, khususnya tentang isu-isu gender. iii). Menumbuhkan tafsir alternatif keatas teks-teks Bibel yang menindas wanita, seperti teks Bibel yang mewajibkan wanita menutup mulut di gereja (1Korintus 14:34-35). Makna ayat ini kemudian dibatasi untuk kondisi lokal masyarakat pada waktu itu, dan bukan sebagai alat untuk menindas wanita secara umum. iv). Mengembangkan imej tentang Tuhan yang lebih lengkap dalam Bibel dengan menyertakan gambar-gambar feminin, misalnya gambar tentang seorang wanita dan ibu ke dalam konsep ketuhanan, dan v). Membuat terjemahan yang segar tentang Bibel untuk mengurangi sejumlah bahasa eksklusif gender di dalam teks.⁴⁷

Dalam perkembangannya, menurut Letty M. Russel terdapat tiga jenis pandangan feminis terhadap Bibel; Pertama, bentuk radikal

⁴⁶ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, p.247

⁴⁷ Michael Keene, *Alkitab: Sejarah, Proses Terbentuk dan Pengaruhnya*, p.146-147

yang menolak seluruh wibawa Bibel, karena ia dihasilkan oleh kaum lelaki untuk mengukuhkan dominasinya terhadap wanita. Kedua, berbentuk neo-ortodoks yang menerima Bibel sebatas sebagai wahyu dan fungsinya sebagai perkhidmatan, paling tidak setakat Bibel berpihak kepada kaum tertindas dan wanita. Ketiga, berbentuk kritis yang berusaha mengungkap kesetaraan posisi dan peranan murid-murid wanita dalam kehidupan Jesus dan jemaah-jemaah Paulinis. Kesetaraan status wanita banyak tersembunyi dalam teks Perjanjian Baru dan semakin kabur dengan budaya patriarki.

Lebih lanjut, Letty dalam bukunya *Feminist Interpretation of The Bible* mengemukakan tiga metode tafsir feminis terhadap Alkitab secara terperinci. Ketiga metode ini yaitu: (i) Mencari teks yang memihak wanita untuk menentang teks-teks terkenal yang digunakan untuk menindas perempuan. (ii) Menyelidik Kitab Suci secara umum untuk menemukan perspektif teologis yang mengkritik patriarki, dan (iii) Menyelidik teks tentang wanita untuk belajar dari sejarah dan kisah wanita klasik dan modern yang hidup dalam budaya patriarkal.⁴⁸

Pada tahun 1837, Sarah Grimke menyatakan bahwa penafsiran Bibel secara sengaja dibuat bias gender untuk mempertahankan posisi subordinatif wanita. Oleh sebab itu, Elizabeth Cady Stanton menerbitkan *Woman's Bible* pada tahun 1895. Pada tahun 1960 perjuangan hak-hak kaum wanita difokuskan untuk membantah masalah ketidakadilan terhadap status dan peranan wanita dalam tradisi agama Kristen dan Yahudi.⁴⁹

Pengalaman metode feminis yang telah dipraktikkan terhadap Bibel dan dewasa ini sedang dicoba untuk dipraktikkan untuk menafsirkan al-Quran, seakan-akan menjawab soalan kausalitas yang dikemukakan Rita M. Gross tentang akibat jikalau pendekatan feminis diamalkan kepada bidang studi agama. Beliau mengatakan: "Apakah yang akan terjadi jikalau kaedah akademik feminis digunakan kepada

⁴⁸ Letty M. Russell, *Perempuan & Tafsir Kitab Suci (Feminist Interpretation of The Bible)*, terj. Adji A. Utama dan M. Oloan Tampubolon, (Yogyakarta: Kanisius & BPK Gunung Mulia, 1998), p.52

⁴⁹ Michael Keene, *Alkitab: Sejarah, Proses Terbentuk dan Pengaruhnya*, p.146

data atau teks-teks yang dikaji oleh disiplin keilmuan agama? Apakah yang akan terjadi ketika feminis membawa kebimbangan normatif kepada agama, yaitu ketika mereka mengkritik dan membangun kembali agama mereka dari sudut pandangan nilai feminis?"⁵⁰

Pertanyaan di atas sudah sepatutnya menjadi perhatian semua akademisi hingga kini. Sebab jikalau studi agama dilangsungkan dengan mempraktikkan metode feminis, tanpa memperhatikan karakteristik agama tersebut, maka apa yang terjadi adalah timbulnya "agama" baru yang disesuaikan dengan ideologi dan perspektif feminis. Islam sebagai agama wahyu, tentunya berbeda karakternya dengan agama-agama lain. Pendekatan tafsir dan fiqh dalam khazanah intelektual Islam senantiasa merujuk dan sejalan dengan ruh wahyu serta tidak menafikan pertimbangan akal. Proses penafsiran *nusus al-Quran* dan *istinbat al-ahkam* tidak diasaskan kepada pertimbangan jenis kelamin maupun relativitas konteks kesejarahan. Walaupun terdapat kepelbagaian tafsir dan mazhab dalam khazanah Islam, tetapi kepelbagaian tersebut lebih bersifat variatif berbanding kontradiktif, dan dalam perkara-perkara yang bersifat *furu'iyat* dan *mutaghayyirat*. Hal ini tentunya berbeda dengan karakteristik faham kesetaraan gender dan feminisme. Feminisme sebagaimana disimpulkan oleh Saparinah Sadli, bukanlah suatu pertubuhan pemikiran yang tetap dan berkekalan, tetapi merupakan evolusi yang berterusan dalam pemikiran dan tindakan yang berkaitan dengan isu-isu wanita.⁵¹

Walaupun metode kritik sejarah terhadap teks-teks wahyu yang misoginis dimaksudkan untuk menghapus diskriminasi dalam pemahaman agama, tetapi pada hakikatnya pemaknaan dari istilah "diskriminasi" merupakan bagian dari masalah yang dimunculkan oleh politik identitas. Politik identitas telah membawa ketegangan dalam merumuskan hala tuju perjuangan feminis, yaitu apakah untuk mengutamakan konsep dominan dalam perkara

⁵⁰ Rita M. Gross, *Feminism and Religion: An Introduction*, (Boston: Beacon Press, 1996), p.1

⁵¹ Saparinah Sadli, "Feminism in Indonesia in an International Context", dalam Kathryn Robinson dan Sharon Bessell, ed., *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, p.84

keadilan sosial dengan melawan patriarkhisme? Ataukah untuk memperoleh kekuatan sosial untuk mengatasi perbedaan di kalangan wanita? Di antara masalah utama politik identitas ialah seringnya terjadi pengabaian terhadap adanya perbedaan antara kelompok wanita. Dalam konteks kekerasan terhadap wanita, mengabaikan perbedaan di antara wanita, akan membatasi sumber kekerasan hanya kepada masalah jenis kelamin (laki-laki). Padahal, banyak kekerasan yang dialami wanita juga sering dilakukan oleh wanita, karena unsur internal dari identitas mereka, seperti faktor perbedaan kelas dan ras.⁵²

Diskriminasi dan kekerasan terhadap wanita juga merupakan bentuk politisasi yang muncul dari politik identitas. Kelompok feminis berusaha mempolitisir pengalaman wanita yang menjadi korban kekerasan laki-laki, manakala kelompok anti-rasisme berusaha mempolitisir pengalaman ketertindasan orang-orang kulit hitam.

Kelompok wanita non Eropa (*woman of color*), termasuk wanita imigran dan kulit hitam di Amerika, berdepan dengan dua jenis diskriminasi, yaitu karena mereka adalah wanita (faktor gender), dan karena mereka bukan kulit putih (faktor rasisme). Diskriminasi yang lebih teruk dialami oleh wanita-wanita yang kurang memiliki kemahiran berbahasa Inggris. Maka masalahnya bukan sekedar terbatas kepada unsur etnik wanita yang merumuskan penolakan kekerasan, tetapi juga masalah hegemoni wanita kulit putih yang merasa mempunyai kekuasaan untuk menentukan, termasuk dalam mendefinisikan arti diskriminasi dan kekerasan. Konflik ini pada dasarnya lebih terfokus kepada isu-isu kritis tentang masalah kekuasaan politik. Dalam konteks diskriminasi kekerasan, ia kadangkala merupakan perkara yang sangat serius tentang siapa yang akan terus bertahan hidup dan siapa yang tidak dapat bertahan hidup.⁵³

Dengan demikian tujuan untuk menghindari budaya patriarkhi dan diskriminasi gender dalam studi agama dengan menggunakan metode kritik sejarah adalah kurang tepat. Di samping itu pendekatan

⁵² Inderpal Grewal and Caren Kaplan, *An Introduction to Women's Studies: Gender In a Transnational World*, p.207-208

⁵³ *Ibid*, p.208-211

ini cenderung membawa kajian akademik dalam bidang studi Islam kepada politik identitas dan masalah jenis kelamin biologis. Maka pendekatan seperti ini akan semakin mengukuhkan teori kebencian kepada laki-laki. Sebab terjadinya diskriminasi dan kekerasan terhadap wanita tidak bisa dibatasi hanya sekedar masalah jenis kelamin, budaya, dan agama yang mengutamakan laki-laki berbanding wanita, tetapi ia juga mungkin terjadi karena faktor rasisme, kelas dan ekonomi. Oleh sebab itu tidak mengherankan jikalau sekelompok wanita juga sering didiskriminasikan oleh sebagian wanita lain.

D. Kesimpulan

Metode kritik sejarah berbasis gender dalam studi Islam di UIN Sunan Kalijaga pada hakikatnya adalah untuk memperoleh tafsir kontekstual yang ramah wanita. Metode ini digunakan terutamanya kepada ayat-ayat misogini dan tafsir ulama klasik yang dianggap sebagai sumber terjadinya kekerasan terhadap perempuan. Para peneliti feminis di UIN Sunan Kalijaga menolak adanya kekuasaan patriarkhisme di dunia akademik dan agama. Sebab ia dianggap tidak saja menguasai fisik wanita, tetapi juga menentukan ideologi, budaya dan norma untuk mengekalkan dominasi terhadap wanita.

Usaha untuk menerapkan metode kritik sejarah di UIN Sunan Kalijaga ini pada hakikatnya hanyalah pengulangan ide yang dibawa oleh kalangan modernis Muslim seperti Nasr Hamid Abu Zayd dan orientalis Barat. Jauh sebelumnya, metode tersebut telah digunakan oleh kalangan ilmuwan Kristen untuk meneliti validitas teks-teks Bibel, dan berhasil mengungkap beberapa penemuan penting, termasuk tentang ayat-ayat yang membenci wanita (misogini). Dengan sudut pandang ini, kalangan feminis-modernis menempatkan teks-teks al-Quran sebagaimana teks-teks Bibel yang mempunyai masalah serius dari segi tekstual. Dengan demikian, metode kritik sejarah dianggap sebagai solusi mutlak untuk mendapatkan tafsir yang sejalan dengan kondisi kekinian.

Kesalahan menganalogikan Bibel dengan al-Quran menjadikan solusi yang dihasilkan, tidak akan bisa dipertanggungjawabkan.

Oleh karena itu, menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan metode kritik sejarah berbasis gender, khususnya terhadap ayat-ayat yang bersifat *qat'iyyat* dan *tha'wabit* akan menghasilkan produk hukum yang bertentangan dengan teks yang sudah jelas, dan metode ini tidak dikenal dalam khazanah intelektual Islam.

E. Bibliografi

- Wijaya, Aksin, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004)
- Qibtiyah, Alimatul, *Paradigma Pendidikan Seksualitas Perspektif Islam: Teori & Praktik*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2006)
- Faiz, Fakhrudin, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi, Melacak Hermeneutika Tafsir al-Manar dan Tafsir al-Azhar*, (Yogyakarta: Qalam, 2002)
- Shalahuddin, Henri, *al-Qur'an Dihujat*, (Jakarta: al-Qalam GIP, 2007)
- Grewal, Inderpal, and Caren Kaplan, *An Introduction to Women's Studies: Gender In a Transnational World*, (New York: McGraw-Hill, 2002)
- Safra, Jacob E., Constantine S. Yannias, James E. Goulka, *The New Encyclopaedia Britannica*, cet. 15, (Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc, 1998)
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London and New York: Routledge, 1980)
- Robinson, Kathryn, dan Sharon Bessell, ed., *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2002)
- Russell, Letty M., *Perempuan & Tafsir Kitab Suci (Feminist Interpretation of The Bible)*, terj. Adji A. Utama dan M. Oloan Tampubolon, (Yogyakarta: Kanisius & BPK Gunung Mulia, 1998)
- Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006)
- Keene, Michael, *Alkitab: Sejarah, Proses Terbentuk, dan Pengaruhnya*, terj. Y. Dwi Koratno, (Yogyakarta: Kanisius, 2006)
- Zayd, Nasr Hamid Abu, & Esther R Nelson, *Voice of an Exile Reflections on Islam*, Connecticut/London: Praeger, 2004)

- _____, *al-Khitab wa al-Ta'wil*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafa al-'Arabi, 2000)
- _____, *Naqd al-Khitab al-Dini*, (Kaherah: Sina li l-Nashr, 1992)
- Umar, Nasaruddin, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", *Jurnal Studi Al-Qur'an* 1, no. 1, (Januari 2006)
- Ismail, Nurjannah, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, (Yogyakarta: LKiS, 2003)
- Gross, Rita M., *Feminism and Religion: An Introduction*, (Boston: Beacon Press, 1996)
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini, et. al. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill-ICIHEP, 2002)
- Susilaningsih dan Agus M. Najib, ed., *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam: Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga & McGill-IISEP, 2004)
- Connors, Thomas J. et. al., *Social Justice and Rule of Law: Addressing The Growth of a Pluralist Indonesian Democracy*, (Semarang: Yale Indonesia Forum-Diponegoro University Publisher, 2011)