

Tulang Rusuk Adam

Membaca Kembali Kitab Suci dengan Optik Perempuan

Oleh Trisno S. Sutanto

It is not the intelligent woman vs. the ignorant woman; nor the white woman vs. the black, the brown, and the red — it is not even the cause of woman vs. man. Nay, it is woman's strongest vindication for speaking that the world needs to hear her voice. It would be subversive of every human interest that the cry of one half of the human family be stifled.

Anna Julia Cooper, A Voice From the South (1892)¹

"Ketahuilah, aku wasiatkan kalian untuk memperlakukan perempuan sebaik-baiknya. Kamu tidak memiliki mereka sedikitpun; mereka pun tidak memiliki kamu sedikitpun."

Hadis Nabi²

Perlunya "Rekonstruksi Hermeneutik"

Setelah meninjau berbagai gerakan dan visi feminisme yang ramai sekarang, Jalaluddin Rakhmat menarik kesimpulan menarik ini: "Walhasil, Islam sangat memuliakan perempuan. Orang Islam harus berjuang memuliakan mereka. Bila keadaan perempuan sekarang ini belum mulia, maka kaum Muslim wajib mengubah masyarakat sehingga posisi mereka menjadi mulia. Jadi, sampai di sini setiap orang Islam boleh dikatakan feminis. Islam tidak syak lagi mendukung feminisme."³

Islam mendukung feminisme! Rasanya, pernyataan itu tidak berlebihan. Siapa pun yang dengan



Penulis adalah Aktivistis pada MADIA (Masyarakat Dialog Antar Agama) dan Mahasiswa STF "Driyarkara" Jakarta

terbuka membaca pesan yang dibawa al-Qur'an, atau melihat perilaku Nabi Muhammad SAW, dapat mengiyakan pernyataan "Kang Jalal" di atas. Tanpa berpretensi memberi gambaran menyeluruh bagaimana al-Qur'an dan *Sunnah* Nabi memposisikan dan menjamin hak-hak perempuan hampir dalam setiap aspek kehidupannya⁴, ada baiknya kita melihat beberapa gagasan yang membentuk *spirit* al-Qur'an dalam memperlakukan kaum perempuan.

Al-Qur'an berulang kali secara tegas mewartakan prinsip kesetaraan di antara umat manusia, termasuk kesetaraan, lelaki-perempuan. Bagi Allah, sebagaimana digarisbawahi al-Qur'an, perbedaan yang kemudian meninggikan atau merendahkan seseorang bukanlah jenis kelaminnya, melainkan ketakwaannya pada Allah. Ini tergambar misalnya dalam ayat-ayat⁵: "*Hai manusia! Kami ciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan. Kami jadikan kamu berbagai bangsa dan berbagai puak, supaya kamu saling mengenal. Sungguh, yang paling mulia di antara kamu bagi Allah, ialah yang paling takwa di antara kamu*" (QS 49:13). Juga: "*Sungguh, tiada Kusia-siakan amal siapa pun yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan*" (QS 3:195). Atau penegasan ini: "*Dan barang siapa melakukan amal kebaikan — laki-laki maupun perempuan, sedang ia orang beriman — mereka itu masuk surga, dan tiada dianiaya sedikit pun juga*" (QS 4:124; bdk QS 40:40 dan 16:97).

Penegasan kesetaraan di antara umat manusia ini, yang mengatasi batas-batas jenis kelamin, status sosial politik, ras dan suku bangsa,— bahkan agama yang dianut (*bdk* QS 2:62 yang merupakan titik tolak bagi paham universalisme Islam), menjadi “semangat dasar” (*spirit*) pewahyuan al-Qur’an, dan sekaligus menjadi inti pewartaan yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW sendiri. Fazlur Rahman merumuskan inti pewartaan yang menjadi hakikat Islam itu dengan sangat baik:

“... semangat dasar dari al-Qur’an adalah semangat moral, dari ma-na ia menekankan mono-teisme serta keadilan so-sial. Hukum moral adalah abadi, ia adalah ‘perintah’ Allah. Manusia tak dapat membuat atau memus-nahkan hukum moral: ia harus menyerahkan diri kepadanya. Penyerahan ini dinamakan *islam* dan implementasinya dalam kehidupan disebut *ibadah* atau ‘pengabdian kepada Allah’.”⁶

Dalam “imperatif moral” itu pula, al-Qur’an menegaskan kesamaan hak antara lelaki dan perempuan: “*Karena bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi perempuan ada bagian dari apa yang mereka usahakan*” (QS 4:32). Bahkan, al-Qur’an menegaskan pula hubungan kemitraan yang sejajar antara lelaki dan perempuan, seperti dalam ayat ini: “*Orang-orang mukminin (lelaki beriman) dan mukminat (perempuan beriman) lindung-melindungi satu sama lain. Mereka menganjurkan yang makruf, dan melarang yang mungkar. Mereka mendirikan salat, dan menunaikan zakat, serta mentaati Allah dan Rasul-Nya. Merekalah yang akan dirahmati Allah*” (QS 9:71).

Di tengah konteks masyarakat yang memposisikan kaum perempuan begitu rendah, “pesan profetik abadi” yang dibawa al-Qur’an dan *Sunnah* Nabi itu, sungguh merupakan terobosan yang “radikal” dan “revolusioner”. Namun yang menjadi persoalan, pesan-pesan universal yang diwartakan al-Qur’an tersebut, sama seperti “pesan profetik” setiap agama, senantiasa harus dijabarkan dalam konteks ruang dan waktu, dalam dimensi sosio-historis yang konkret. Dan justru tepat di situlah, ketika pesan-pesan universal al-Qur’an “memasuki” dimensi kesejarahan, yakni memasuki konteks zaman dan struktur masyarakat yang konkret, muncul persoalan

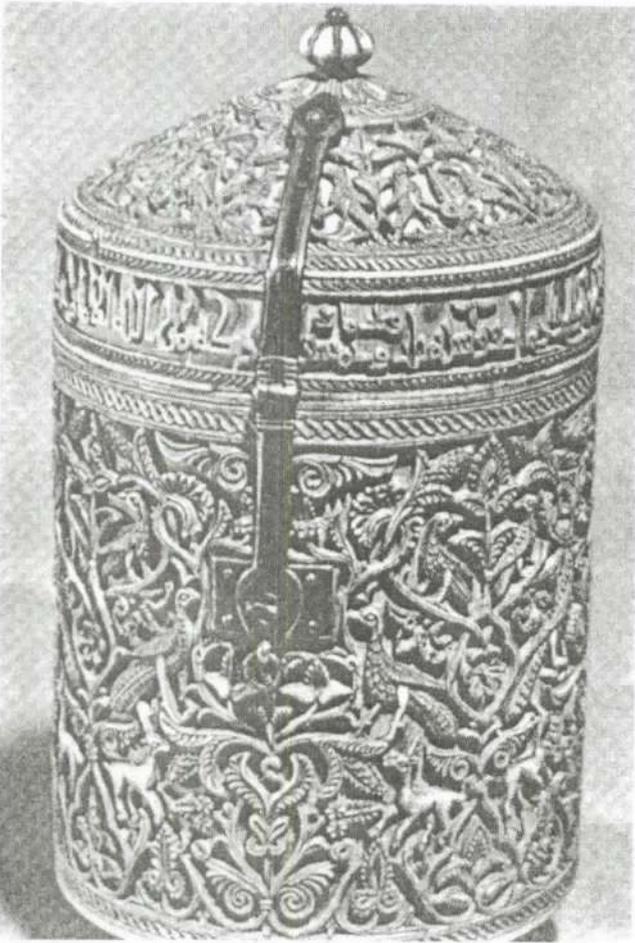
kunci yang nantinya mendorong usaha-usaha untuk “membaca-kembali Ki-tab Suci dengan optik perempuan” yang menjadi fokus esai ini.

Ringkasnya, dalam konteks Islam, betapa-pun al-Qur’an secara tegas mengumandangkan warta kesetaraan lelaki-perempuan, dan jelas-jelas mengobarkan *spirit* egalitarian di antara umat manusia seperti sudah ditunjukkan di atas, namun Riffat Hassan melihat, “selama berabad-abad dalam sejarah Muslim, sumber-sumber ini (al-Qur’an dan Hadis, —TS) ditafsirkan melulu oleh kaum lelaki Muslim, yang merampas (*arrogated*) tugas untuk merumuskan definisi status ontologis, teologis, sosiologis, dan eskatologis kaum perempuan Muslim.”⁷ Karenanya, Riffat melanjutkan kritiknya, “kenyataan yang ada menunjukkan bahwa tradisi Islam, sebegitu jauh,

Dalam “imperatif moral”,
al-Qur’an menegaskan kesamaan hak antara
lelaki dan perempuan: “*Karena bagi laki-laki
ada bagian dari apa yang mereka usahakan,
dan bagi perempuan
ada bagian dari apa yang mereka
usahakan*” (QS 4:32).

tetap bersifat patriarkhat sampai saat ini, secara keras melarang pertumbuhan kajian keilmiahan di kalangan perempuan, terutama dalam wilayah pemikiran keagamaan.”⁸

Maka, bagi Riffat, salah satu upaya yang paling strategis yang harus dilakukan dewasa ini, adalah membaca-kembali pewartaan al-Qur’an dengan optik perempuan. Hanya melalui “rekonstruksi hermeneutik” itulah, *spirit* egalitarian al-Qur’an yang revolusioner dapat kembali ditemukan, dan “suara-suara perempuan” kembali dapat didengar.



Cankir berhias dari Zaman Khilafah Kordoba

Sumber: Leksikon Islam

Membongkar Tiga Asumsi Teologis yang Salah

Kertas kerja ini, yang masih merupakan usaha penajagan awal, dan karenanya berbentuk “esai”, berusaha memasuki usaha rekonstruksi tersebut dalam konteks Islam dengan berguru kepada usaha-usaha yang dilakukan oleh Riffat Hassan,— seorang yang, seperti diklaim olehnya sendiri, “sejauh saya tahu, saya adalah *satu-satunya* ‘teolog’ perempuan Muslim yang terlibat secara sistematis dalam upaya eksplorasi teologis mengenai isu-isu yang berkaitan dengan perempuan dalam tradisi Islam.”⁹

Boleh jadi, klaim Riffat itu terlalu berlebihan. Paling tidak, kita mengenal Amina Wadud-Muhsin, seorang teolog Muslim perempuan yang juga bergerak pada tataran teologis dan bahkan memasuki

problematis tafsir al-Qur’an yang pelik. Karyanya yang mengagumkan disebutnya sebagai “usaha ‘membaca’ al-Qur’an yang dapat bermakna bagi kaum perempuan yang hidup pada zaman modern.”¹⁰

Adalah Amina yang merumuskan mengapa kebutuhan bagi suatu “rekonstruksi hermeneutik” itu merupakan kebutuhan yang sangat vital pada masa kini. Bagi Amina, upaya membaca-kembali al-Qur’an diperlukan, karena bagaimana perempuan dipersepsi akan mempengaruhi interpretasi pernyataan al-Qur’an mengenai kaum perempuan: “Setiap ‘pembacaan’ mencerminkan, salah satunya, intensi makna (*intentions*) dari teks yang dibaca, maupun ‘pra-teks’ (*prior text*) orang yang ‘membaca’ teks itu.”¹¹ Istilah “pra-teks” digunakan Amina untuk merujuk pada berbagai perspektif, lingkup maupun latarbelakang yang, sadar atau tidak, membentuk bagaimana si pembaca membaca teks. Dalam konteks upaya “rekonstruksi hermeneutik” yang dilakukannya, Amina terutama — meminjam refleksi M.M. Bakhtin, seorang filsuf bahasa dari Rusia— meminta perhatian kepada faktor *bahasa* dan “*matriks kultural*” di mana teks itu dibaca. Mengapa?

Bahasa memegang peranan penting, mengingat “bahasa-bahasa yang memiliki spesifikasi-gender, seperti bahasa Arab (yakni bahasa yang dengannya al-Qur’an dituliskan,— TS), menciptakan pra-teks yang khusus bagi pembaca yang dibesarkan dalam bahasa itu. Segala hal diklasifikasikan sebagai lelaki atau perempuan.”¹² Namun jelas, faktor yang lebih fundamental adalah “matriks kultural” itu, yakni “prasangka dan sikap umum kalangan Muslim terhadap perempuan yang tidak hanya mempengaruhi posisi perempuan dalam komunitas Muslim tetapi juga mempengaruhi interpretasi atas posisi perempuan dalam al-Qur’an.” Salah satunya, adalah kepercayaan bahwa ada “perbedaan *esensial* antara lelaki dan perempuan yang tercerminkan dalam penciptaan mereka, kapasitas dan fungsi mereka dalam masyarakat, akses kepada tuntunan (terutama tuntunan al-Qur’an), dan dalam imbalan mereka di akhirat.”¹³

Seperti diingatkan filsuf Hans-Georg Gadamer¹⁴,

seluruh prasangka (*prejudices*) yang diwarisi seseorang tidak dapat dilepaskan dalam usaha “membaca” sebuah teks; sebaliknya, prasangka itu malah turut mempengaruhi bagaimana sebuah teks dibaca dan diinterpretasikan. Karenanya, ketika pewartaan universal al-Qur’an memasuki dimensi sosio-historis, yakni ketika “teks suci” al-Qur’an dibaca dan diinterpretasikan dalam konteks sosial kemasyarakatan yang konkret, maka pelbagai “pra-teks” tadi turut memainkan peranannya. Di situ, upaya Riffat maupun Amina untuk membongkar pelbagai “pra-teks” yang menjadi “optik” bagaimana al-Qur’an dibaca, memiliki nilai strategis yang penting.

Kajian Riffat menunjukkan bahwa matriks kultural yang menekankan posisi inferior perempuan dan menjadi “pra-teks” dalam membaca al-Qur’an, terutama dibentuk oleh *tiga asumsi teologis* yang keliru.¹⁵ Dalam esai ini, saya akan mengikuti kajian itu satu per satu sembari membandingkannya dengan upaya yang dilakukan Amina, untuk mengangkat beberapa tema pokok yang dikemukakan dan mendialogkannya dengan upaya-upaya serupa yang dilakukan dalam teologi Kristen. Diharapkan, dengan cara seperti itu, “pesan profetik” yang melandasi ketiga agama Abraham (*Islam*: Ibrahim), yakni agama-agama Semitik yang selama ini dituduh “agama seksis” itu, dapat mencuat ke permukaan.

Tulang Rusuk Adam

Asumsi teologis *pertama* berkaitan dengan “penciptaan perempuan”. Asumsi ini, yang konon menurut Riffat banyak diyakini oleh orang Islam pada umumnya, menempatkan perempuan sebagai “ciptaan kedua” (*second order*), baik secara kronologis, maupun —yang lebih penting— secara “ontologis”. Ciptaan Allah yang pertama (dan “utama”), tentu saja, kaum lelaki, yakni “Adam”; sedang perempuan, yakni “Hawa”, diciptakan *dari tulang rusuk* Adam.

Ketika asumsi ini diuji dengan ayat-ayat al-Qur’an, Riffat menemukan bahwa “dalam lebih dari 30-an ayat yang menggambarkan penciptaan manusia (yang dirujuk dengan istilah-istilah generik, seperti *an-nas*, *al-insan*, dan *basbar*) oleh Allah melalui beragam cara, tidak ada satu pun pernyataan yang dapat diinterpre-

tasikan sebagai penegasan atau merujuk pada keyakinan bahwa lelaki diciptakan terlebih dahulu ketimbang perempuan atau bahwa perempuan diciptakan dari lelaki.”¹⁶ Malah Riffat menemukan —dengan mengacu pada QS 4:1, QS 7:189; dan QS 39:6— beberapa ayat yang, dilihat dari bentuk gramatik/linguistik, dapat ditafsirkan bahwa “penciptaan pertama (*nafs in wabidatin*) justru bersifat feminin, bukan maskulin.”¹⁷

Tetapi, terlepas dari pernyataan al-Qur’an itu, kaum Muslim percaya bahwa “Hawa” (perempuan) diciptakan dari “tulang rusuk yang bengkok” milik Adam, yang diyakini sebagai “pria” pertama yang diciptakan Allah. Dari manakah keyakinan seperti ini? Riffat melihat, seperti juga para penafsir lain¹⁸, bahwa “ide tulang rusuk yang bengkok” itu merupakan pengaruh narasi penciptaan manusia dalam Kitab Kejadian 2:18-24 di Perjanjian Lama milik Yudaisme, yang kemudian menjadi bagian dari tradisi Kristen. Menurut Riffat, pengaruh narasi

Kajian Riffat menunjukkan
bahwa matriks kultural yang menekankan
posisi inferior perempuan dan menjadi
“pra-teks” dalam membaca al-Qur’an,
terutama dibentuk oleh *tiga asumsi
teologis* yang keliru

Yahudi-Kristen ini masuk ke dalam tradisi Islam melalui literatur Hadis, seperti nampak jelas dari berbagai hadis yang ada. Dari berbagai hadis itu, Riffat melihat ada enam hadis yang sangat penting: tiga di antaranya dari *Sahih Al-Bukhari* dan tiga lainnya dari *Sahih Muslim*, —dua kumpulan hadis yang paling berwibawa dalam tradisi Islam,— yang semuanya diriwayatkan dari Abu Hurairah.¹⁹

Bukan pada tempatnya di sini untuk mengikuti rincian analisis Riffat atas hadis-hadis ini, yang menunjukkan bahwa hadis-hadis tersebut memiliki

“Secara teologis, sejarah penundukan perempuan dalam tradisi Islam (seperti juga Yahudi dan Kristen) dimulai dengan narasi tentang penciptaan Hawa. Dalam pandangan saya, kecuali bila kaum perempuan Muslim kembali kepada sumber-sumber dasar dan menggugat otentisitas hadis-hadis yang menyebabkan citra jenis kelamin mereka inferior secara ontologis dan bengkok tanpa bisa diperbaiki

cacat baik secara formal (*isnad*) maupun material (*matn*), dan karenanya harus ditolak. Namun yang menarik, sampai sekarang keenam “hadis misoginis” itu masih menafasi penafsiran al-Qur’an. Tegasnya, hadis-hadis itu, yang berasal dari kumpulan hadis yang paling berwibawa, dan karena itu menjadikan usaha untuk menolaknya sangat susah, telah menjadi “pra-teks” ketika al-Qur’an dibaca dan ditafsirkan.

Ini jelas terlihat bila kita mengikuti analisis rinci Amina terhadap ayat paling mahsyur dari al-Qur’an mengenai penciptaan, yang menurut Amina merupakan “elemen-elemen dasar narasi al-Qur’an mengenai asal muasal umat manusia” itu, yakni ayat pertama *surah An-Nisa*’ (QS 4:1).²⁰ Dalam ayat itu, Amina menemukan empat kata kunci —*ayah*, *min*, *nafs*, dan *zawj*,— yang membentuk jaringan makna sangat kompleks. *Ayah*, sebagai bentuk jamak dari *ayat*, umumnya ditafsirkan sebagai “tanda-tanda” yang menunjuk pada kehadiran Allah sendiri. Kata *min* memiliki dua makna: bisa ditafsirkan sebagai “dari”, tapi juga bisa ditafsirkan sebagai “memiliki kodrat yang sama”. Nah, ambiguitas makna ini jelas

membuka kesempatan bagi pemahaman bahwa perempuan diciptakan *dari* lelaki.

Apalagi bila ini dihubungkan dengan kata kunci utama dari ayat itu, yakni *nafs*. Seperti dikatakan Shihab²¹, banyak sekali pakar tafsir memahami kata ini sebagai “Adam”, sampai-sampai At-Tabarsi, seorang ulama tafsir dari Syi’ah, mengemukakan dalam tafsirnya bahwa seluruh ulama tafsir sepakat mengartikan *nafs* sebagai “Adam”. Walau beberapa ulama lain mengartikan *nafs* sebagai “jenis” (“*the common origin of all humankind*”, memakai istilah Amina), namun tutur Shihab, Tim Penerjemah al-Qur’an yang diterbitkan oleh Departemen Agama masih melihat bahwa tafsiran *nafs* sebagai Adam merupakan pandangan mayoritas ulama.

Dari sudut itu, tidak heran jika kemudian kata *zawj*, yang bermakna “pasangan”, ditafsirkan sebagai si perempuan, yakni Hawa yang diyakini sebagai “isteri Adam”. Maka tinggal satu langkah lagi untuk “membenarkan” apa yang menjadi “pra-teks” tadi. Shihab menjelaskannya dengan baik:

“Agaknya karena ayat di atas menerangkan bahwa pasangan tersebut diciptakan dari (*min* yang ambigu itu,— TS) *nafs* yang berarti Adam, para penafsir terdahulu memahami bahwa isteri Adam (perempuan) diciptakan dari Adam sendiri. Pandangan ini, kemudian melahirkan pandangan negatif terhadap perempuan, dengan menyatakan perempuan adalah bagian dari lelaki. *Tanpa lelaki, perempuan tidak akan ada*. Al-Qurthubi, misalnya, menekankan bahwa isteri Adam itu diciptakan dari tulang rusuk Adam sebelah kiri yang bengkok, dan karena itu ‘wanita bersifat *auja* (bengkok atau tidak lurus)’.”²²

Sengaja saya mengikuti perbincangan mengenai “tulang rusuk yang bengkok” ini dengan panjang lebar, karena pada dasarnya hampir seluruh konstruksi ideologis mengenai “posisi inferior” perempuan dapat ditemukan di sini. Riffat merumuskannya begini:

“Secara teologis, sejarah penundukan perempuan dalam tradisi Islam (seperti juga Yahudi dan Kristen) dimulai dengan narasi tentang penciptaan Hawa. Dalam pandangan saya, kecuali bila kaum perempuan Muslim kembali kepada sumber-sumber dasar dan

menggugat otentitas hadis-hadis yang menyebabkan citra jenis kelamin mereka inferior secara ontologis dan bengkok tanpa bisa diperbaiki²³, masyarakat patriarkhat Muslim tidak akan mau mengakui egalitarianisme yang nyata dalam pernyataan-pernyataan al-Qur'an tentang penciptaan umat manusia.²⁴

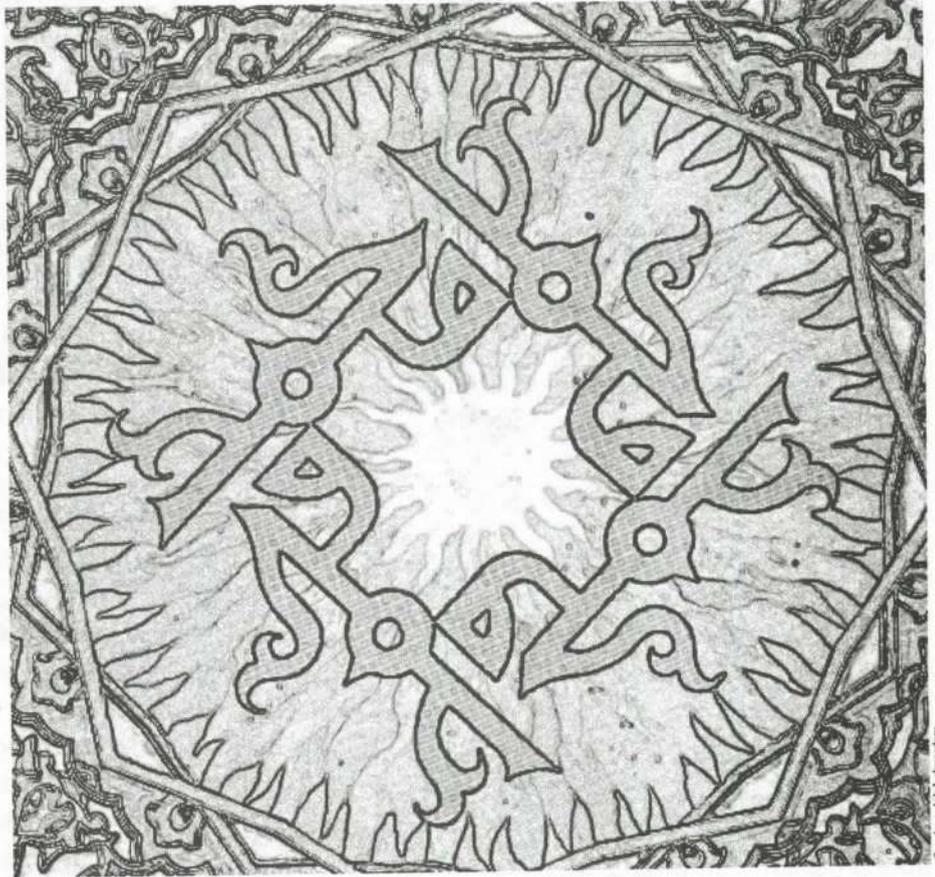
Citra si Penggoda

Asumsi teologis *kedua* yang keliru, adalah pandangan bahwa perempuan (Hawa) dan bukan lelaki (Adam) yang menjadi bertanggungjawab atas apa yang dikenal sebagai “kejatuhan manusia”, yakni dikeluarkannya manusia dari *al-jannah* (“Taman”, yang dalam tradisi Yahudi-Kristen dikenal sebagai “Taman Eden”). Sekali lagi, menurut Riffat, kita menemukan kisah yang mirip dengan kasus sebelumnya: asumsi ini muncul berdasarkan pengaruh narasi “kejatuhan manusia” seperti yang digambarkan dalam Kejadian 3:6, yang kemudian menjadi dasar bagi pencitraan populer tentang “perempuan sebagai si penggoda”²⁵. Dalam al-Qur'an, tidak ditemukan petunjuk sama sekali mengenai pencitraan ini. Dua narasi al-Qur'an seputar ini (QS 2:35-39 dan QS 7:19-25) melukiskan bahwa *keduanya*, baik Adam dan isterinya, yang digoda oleh setan. Malah dalam QS 20:115-124, al-Qur'an melukiskan adalah *Adam* —si lelaki!— yang “lupa” akan perjanjiannya dengan Allah (ay. 115), digoda setan (ay. 120), dan Qur'an menyimpulkan: “*Demi-kianlah Adam mendur-haka kepada Tuhannya, dan iapun tersesat*” (QS 20:124).

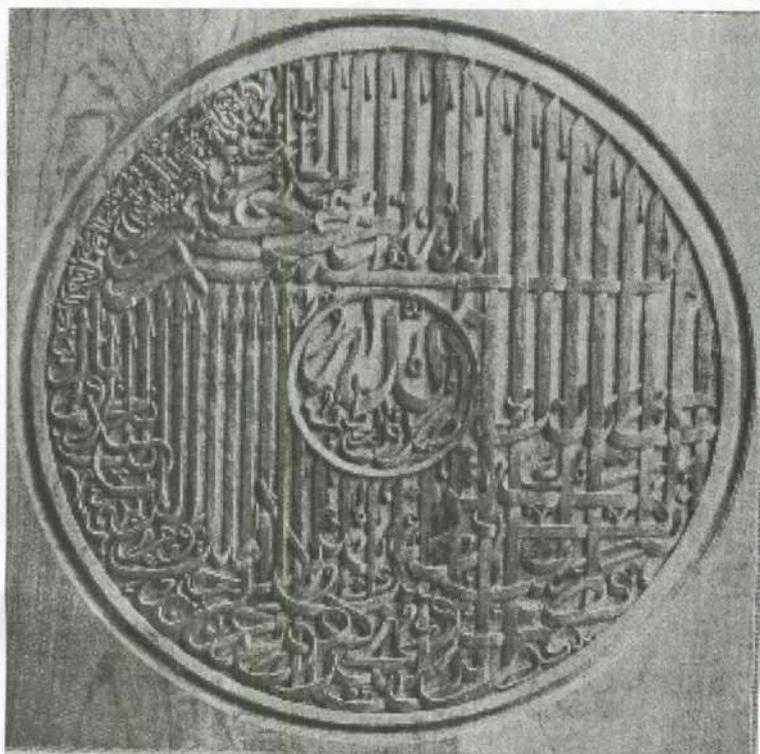
Riffat memberi dua cata-

tan yang sangat penting sehubungan dengan “paham kejatuhan manusia” ini. *Pertama*, bila kita kembali kepada akar kata “Adam” itu sendiri, yakni “tanah” (Ibrani: *adamah*), maka sesungguhnya “al-Qur'an memandang ketidaktaatan pasangan manusia dalam *al-jannah* (Taman) sebagai tindakan kolektif, bukan tindakan individual di mana tanggungjawab utama, atau bahkan satu-satunya, harus dipikul entah oleh lelaki atau perempuan saja.”²⁶ *Kedua*, sesungguhnya ide tentang “kejatuhan manusia” itu sendiri tidak ada dalam al-Qur'an. “Dalam kerangka teologi al-Qur'an, perintah Allah kepada Adam atau Anak-Anak Adam untuk pergi dari *al-jannah* tidak dapat ditafsirkan sebagai hukuman, karena Adam selalu diartikan sebagai *khalifah* Allah di bumi seperti ditegaskan oleh QS 2:30. Bumi bukanlah tempat penghukuman, tapi ditegaskan al-Qur'an sebagai tempat tinggal umat manusia dan sumber kebahagiaannya.”²⁷

Al-Qur'an memang tidak pernah mengajarkan



Sumber: Luk. Lajudaman



Sumber: dok. Laqesdium

tentang “kejatuhan manusia”, maupun keyakinan adanya “dosa asal”. Namun, seperti dicatat Riffat, pengaruh narasi dari tradisi Yahudi-Kristen itu toh tetap melandasi, —menjadi “pra-teks”,— pembacaan al-Qur’an dan membawa akibat yang sangat mendalam, terutama dalam cara bagaimana seksualitas dipersepsi. Citra “perempuan sebagai si penggoda” membiaskan pesan egalitarian Qur’an, dan menjadikan perempuan sebagai “agen utama seksualitas”, yakni “alat utama setan untuk menghancurkan rencana Allah bagi manusia”.²⁸

Mengapa Perempuan Diciptakan?

Asumsi teologis *ketiga* yang keliru berkaitan dengan tujuan penciptaan perempuan, dan sesungguhnya merupakan konsekuensi logis dari dua asumsi di atas. Di sini, menurut Riffat, bukan hanya perempuan diciptakan *dari* lelaki, tetapi juga perempuan diciptakan *demi* lelaki,— sebuah pandangan yang sama sekali bertolak belakang dengan seruan egalitarian al-Qur’an,— yang menyebabkan mengapa ide kesetaraan lelaki-

perempuan ditolak dalam berbagai masyarakat Muslim.²⁹ Riffat mendaftar sejumlah ayat yang memperlihatkan bahwa al-Qur’an senan-tiasa menyerukan kesetaraan lelaki-perempuan di hadapan Allah, maupun dalam mengemban tugas kekhalifahannya di muka bumi (misalnya QS 3:195; 4:124; 9:71-72; 16:97; 23:35), sebelum memusatkan kajiannya pada dua ayat yang menjadi legitimasi posisi superior lelaki sebagai “pemimpin” perempuan: QS 4:34 dan QS 2:288. Saya tidak akan mengikuti kajian Riffat pada dua ayat itu, yang sudah mendapat sorotan tajam oleh banyak penulis³⁰, mengingat persoalan ini sesungguhnya merupakan konsekuensi logis dari dua asumsi teologis yang keliru sebelumnya.

Berdasarkan kajiannya di atas, Riffat menyimpulkan bahwa al-Qur’an tidak mendiskriminasikan perempuan, dan karenanya, “sistem patriarkhat bukanlah bagian yang integral dari Islam yang dibenarkan oleh al-Qur’an, juga Allah bukanlah berjenis kelamin lelaki seperti yang dipikirkan oleh umat Muslim umumnya. Penolakan atas sistem patriarkhat ini, karena itu, tidak harus berarti penolakan atas Allah yang menjadi dasar iman kaum Muslim.”³¹

Membaca-Kembali “Kisah Penciptaan”

Kajian Riffat terhadap tiga asumsi teologis yang keliru di atas, seperti juga kajian Amina, menunjukkan dengan jelas bagaimana teks-teks al-Qur’an tidak pernah dibaca dengan “mata telanjang”. Senantiasa ada “pra-teks”, matriks kultural bagaimana teks-teks al-Qur’an dibaca yang menentukan “optik” seseorang ketika membacanya. Dan optik itu, ternyata, adalah “optik lelaki” yang menjadi cara pandang dan paradigma dominan selama ini. “Banyak hal yang terjadi pada kaum perempuan Muslim akan dapat dipahami,” tulis Riffat, “bila seseorang selalu mengingat satu fakta ini: kaum Muslim, pada umumnya, menerima sebagai kenyataan tak terban-

tahkan (*self evident*) bahwa perempuan tidak setara dengan lelaki, yang berada 'di atas' perempuan atau memiliki 'kelebihan tertentu' dibanding kaum perempuan."³²

Gugatan semacam itu yang makin nyaring terdengar, membuat banyak teolog feminis membaca-kembali narasi-narasi seputar penciptaan, baik di kalangan Islam, seperti Riffat, Amina, dan lainnya, maupun dari kalangan teologi Kristen. Salah seorang yang paling konsisten melakukan kajian-kajian seperti ini, adalah Phyllis Trible, seorang feminis pakar Perjanjian Lama.³³ Baginya, walau sistem patriarkhat dan pencitraan Allah sebagai lelaki memang muncul, namun berita Alkitab tidak "terarah" untuk menciptakan atau memperkuat sistem patriarkhat tersebut, melainkan pada keselamatan manusia.

Sungguh menarik untuk melihat upaya Trible membaca-kembali narasi penciptaan perempuan seperti yang dilukiskan dalam Kitab Kejadian 2-3, yang "dituduh" Riffat dan Amina sebagai sumber hadis-hadis misoginis dalam tradisi Islam.³⁴ Seperti juga Riffat dan Amina, Trible mengakui bahwa narasi ini merupakan bagian dari Alkitab yang paling sering digunakan untuk menekankan posisi inferior perempuan dibanding lelaki. Dalam dua bab Kitab Kejadian ini, seluruh akar subordinasi perempuan terhadap lelaki dapat ditemukan. Dan itu semua bersumber dalam dua narasi utama: penciptaan perempuan dari tulang rusuk lelaki (Kej 2:22) dan citra perempuan sebagai "si penggoda" (Kej 3:6).

Namun siapapun yang membaca narasi-narasi ini dengan teliti, akan menemukan gambaran yang sama sekali berbeda. *Pertama*, ambiguitas makna 'adham' itu sendiri. Pada satu pihak, 'adham' menunjuk pada "manusia" pertama yang diciptakan Allah (2:7), yang ditempatkan di Taman Eden dan memberinya tugas-tugas yang menjadi ciri khas lelaki (3:17-19); tapi pada pihak lain, 'adham' merupakan istilah yang umum, tanpa-jenis kelamin tertentu, bagi umat manusia. Ketika larangan untuk makan buah "pohon pengetahuan" diberikan, Allah berbicara kepada 'adham, yakni kepada "manusia" (2:16-17). Ringkasnya, "sampai pada pembedaan jenis kelamin lelaki-perempuan (2:21-23), kata 'adham' pada

dasarnya bersifat androginis: makhluk yang memiliki dua jenis kelamin sekaligus."³⁵

Kedua, soal urutan penciptaan, yang kemudian ditafsirkan sebagai "jenjang eksistensi". Berhubung perempuan diciptakan sesudah lelaki, maka umumnya ditafsirkan bahwa keberadaan perempuan lebih rendah ketimbang lelaki. Tetapi menurut Trible, tafsiran semacam itu tidak berdasar sama sekali bila kita melihat seluruh konteks narasi dan latar belakang yang mendasari penciptaan perempuan, seperti diungkapkan dalam Kej 2:18 yang terkenal:

Tuhan Allah berfirman: "Tidak baik, kalau manusia ('adham) itu seorang diri saja. Aku akan menjadikan penolong baginya, yang sepadan dengan dia."

Trible melihat kata kunci yang perlu diperhatikan adalah "penolong yang sepadan dengannya" ('ezer). Menarik sekali, bahwa dalam tradisi Perjanjian Lama, 'ezer dapat dipakai untuk banyak hal,— bahkan sering dipakai untuk mencirikan Allah sendiri yang telah menciptakan dan menyelamatkan Israel, misalnya seperti yang berulang kali diserukan oleh sang pemazmur: "Jiwa kita menantikan TUHAN. Dialah penolong kita dan perisai kita!" (Mzm 33:20; 115:9-11;

Berdasarkan kajiannya di atas,
Riffat menyimpulkan bahwa al-Qur'an
tidak mendiskriminasikan perempuan, dan
karenanya, "sistem patriarkhat bukanlah
bagian yang integral dari
Islam yang dibenarkan oleh al-Qur'an,
juga Allah bukanlah berjenis
kelamin lelaki seperti yang
dipikirkan oleh umat
Muslim umumnya

Tak ada satupun rujukan
yang secara khusus ditujukan pada lelaki.

Hanya melalui penciptaan spesifik perempuan (*'ishah*), muncullah ungkapan spesifik bagi lelaki (*'ish*). [...] Kedua jenis kelamin itu saling terkait dan saling tergantung. Lelaki sebagai si jantan tidaklah mendahului perempuan sebagai si betina, melainkan menjadi dirinya bersama dengan sang perempuan.”³⁷

121:2; 124:8; 146:5) Begitu juga, bila dilihat dalam konteks Kej 2:20, di mana *'adham* memberi nama kepada semua binatang namun “tidak menjumpai penolong yang sepadan dengan dia”, kecuali pada perempuan, maka tafsiran tentang superioritas lelaki di atas perempuan sama sekali tidak berdasar. Tribble meringkaskan kajiannya tentang *'ezer* begini: “Allah adalah penolong yang berada di atas manusia; hewan adalah penolong yang berada di bawah manusia; perempuan adalah penolong yang setara dengan lelaki.”³⁶

Ketiga, dalam konteks inilah kita bisa membaca “kisah tulang rusuk” secara baru (Kej 2:21-23), yang menjadi semacam “puncak” narasi tentang *'ezer*. Penciptaan sang perempuan *setelah* lelaki, seperti terlihat dari alur narasi di atas, alih-alih menempatkan perempuan pada posisi inferior, justru seperti menjadi “mahkota” narasi penciptaan! Ketika *'adham* tidak dapat menemukan *'ezer*, Allah bertindak. Ia mengambil tulang rusuk *'adham* dan menciptakan *'ezer* darinya.

Di sini, Tribble menunjukkan adanya “permainan kata” yang hanya dapat dilihat dalam teks Ibrani, bila

ayat 23 dituliskan bagaikan puisi:

*“Inilah dia, tulang dari tulangku
dan daging dari dagingku.
Ia akan dinamai perempuan ('ishah)
sebab ia diambil dari laki-laki ('ish).”*

Pernyataan puitis *'adham* itu seperti mau menegaskan apa yang menjadi “plot” dari seluruh narasi selama ini. “Tulang rusuk”, ternyata, bukanlah simbol bagi inferioritas perempuan seperti yang selama ini ditafsirkan, melainkan simbol bagi solidaritas dan kesetaraan. Tribble meringkaskan hasil kajiannya begini:

“Permainan kata itu menunjukkan sekaligus persamaan dan perbedaan perempuan dan lelaki. Sebelum kisah ini, narasi Yahwis (salah satu tradisi yang menjadi sumber penulisan Perjanjian Lama,—TS) hanya menggunakan istilah umum *'adham*. Tak ada satupun rujukan yang secara khusus ditujukan pada lelaki. Hanya melalui penciptaan spesifik perempuan (*'ishah*), muncullah ungkapan spesifik bagi lelaki (*'ish*). [...] Kedua jenis kelamin itu saling terkait dan saling tergantung. Lelaki sebagai si jantan tidaklah mendahului perempuan sebagai si betina, melainkan menjadi dirinya bersama dengan sang perempuan.”³⁷

Merajut “Narasi Alternatif”?

Penjelajahan kita sudah sampai pada titik akhir. Baik Riffat dan Amina, yang membaca-kembali al-Qur’an, maupun Tribble yang membaca-kembali Alkitab, telah mengajarkan betapa pembacaan Kitab Suci selama ini telah terbiaskan oleh optik dan pengalaman lelaki, yang celaknya menjadi konstruksi matriks kultural yang mendominasi sampai saat ini, bahkan dianggap sebagai cara membaca yang “paling sah” dan “paling sah”. Ketika feminisme bangkit dan menggugat konstruksi tersebut, tiba-tiba terbentang ranah baru yang mengundang eksplorasi lebih lanjut.

Sengaja sebuah tema dari Tribble, yakni mengenai “godaan ular” pada perempuan (Kej 3:1-6), saya tunda sampai bagian terakhir. Sebab justru pada episode paling mengenaskan itu, yang kemudian

melahirkan citra “perempuan si penggoda” dan penyebab terusirnya manusia dari Taman Eden, dapat menjadi ancangan baru bagaimana sebuah “narasi alternatif” disusun.

Bagaimanakah episode itu dapat dimengerti? Trible mengakui, jawaban yang mudah adalah “kita tidak tahu” mengapa “ular” justru menggoda perempuan dan bukannya lelaki. Tradisi Yahwis, yang menjadi sumber narasi ini, tidak berbicara apa-apa mengenai hal ini, sama bungkamnya ketika diajukan pertanyaan, mengapa “pohon pengetahuan” yang membawa bencana itu justru ada di Taman Eden. Kalau toh ditafsirkan, sebagaimana umumnya dalam sejarah, bahwa episode itu membenarkan citra perempuan sebagai “si penggoda”, menurut Trible itu semua hanyalah konstruksi si penafsir. Teks yang ada tidak memberi petunjuk satupun untuk penafsiran semacam itu. Malah, dari seluruh narasi yang ada, citra tersebut akan mudah hancur melalui tindakan Allah mengutuk si ular, yang sekaligus membenarkan pembelaan sang perempuan (*bdk.* Kej 3:14).

Jadi? Trible mengajak agar para perempuan “berspekulasi” mengenai episode ini. Bayangkan bila pihak perempuan, dan bukannya lelaki seperti praktik yang selama ini berlangsung, yang menafsirkan episode tersebut: hasilnya sungguh akan beda! “Dalam seluruh mitos perempuan tampil sebagai pribadi yang lebih pandai, lebih agresif dan lebih peka,” tulis Trible. “Seluruh inisiatif dan keputusannya ada di tangannya sendiri. Ia tidak bertanya kepada suaminya. Ia tidak meminta nasihat maupun izin dari suaminya. Ia bertindak bebas.”³⁸ Bandingkan dengan si lelaki yang diam, pasif, dan ikut-ikutan! Dalam teks tidak terlihat sedikit pun usaha si lelaki untuk menolak atau, misalnya, berargumentasi terlebih dahulu dengan tawaran isterinya: “Lalu ia (perempuan,— TS) mengambil dari buahnya dan dimakannya dan diberikannya juga kepada suaminya yang bersama-sama dengan dia, dan suami-nyapun memakannya.” (Kej 3:6b)

Trible menyimpulkan “spekulasi” yang dibuatnya begini:

“Jika citra perempuan itu pandai, sensitif, dan



Arabesque motif bunga pada dinding porselin di Tunisia

cerdik, citra lelaki justru sebaliknya, pasif, galak, dan tak punya pertimbangan. Penggambaran karakter-karakter ini sungguh luar biasa dalam konteks budaya di mana kaum lelaki sangat berkuasa. Saya menekankan kontras antara dua citra itu bukan untuk mengajukan sebetuk chauvinisme perempuan, namun untuk menyingkirkan interpretasi patriarkhat yang asing bagi teks ini.³⁹

Ada baiknya kita menghentikan “spekulasi” Tribble itu, dan menarik beberapa simpul dari penjelajahan ini. Sejarah selama ini merupakan catatan-catatan yang dibuat oleh dan berdasarkan pengalaman kaum lelaki. Sejarah merupakan “narasi lelaki” (*his-story*), yang menganggap sepi, atau malah membungkam sama sekali suara-suara dan pengalaman perempuan, termasuk di dalamnya pengalaman keberagaman. Seorang perempuan pendidik, Anna Julia Cooper, lebih dari seratus tahun lalu sudah menuliskan, dalam kalimat-kalimat yang dijadikan epigraf esai ini, bahwa gugatan perempuan yang paling keras adalah bahwa “*dunia perlu mendengar suara perempuan*” yang sekian lama dibungkam, termasuk dalam membaca “teks-teks suci”. Usaha Riffat dan Amina, serta teolog-teolog feminis lainnya, merupakan usaha untuk mendengar dan menemukan-kembali suara-suara itu, serta merajutnya menjadi narasi baru,— yakni sebuah *herstory* yang akan “meretakkan sistem realitas” sekaligus menempatkan pengalaman manusia secara keseluruhan, baik lelaki maupun perempuan, ke dalam jaring-jaring yang saling berkaitan.⁴⁰ “Spe-kulasi” yang dilakukan Tribble menunjukkan bagaimana sistem realitas yang ada itu “retak” ketika Kitab Suci dibaca-kembali dengan menggunakan optik perempuan.

Dan, saya kira, langkah tersebut, untuk membaca, membaca, dan membaca-kembali Kitab Suci, merupakan bagian dari imperatif keberagaman kita. Itu bila “pesan profetik” Kitab Suci, baik al-Qur’an maupun Alkitab dan Kitab Suci lainnya, seperti yang diyakini umat beragama, memang merupakan “pesan abadi”, yang senantiasa mengundang setiap orang untuk menyetubuhi kehidupan dalam ziarah menuju pada Sang Misteri

itu sendiri: Allah. Bukankah Kebenaran —dengan “K” besar— memang hanya milik Allah semata?

Catatan:

¹ Dikutip dari pengantar penyunting, Elisabeth Schüssler Fiorenza, atas buku suntingannya, *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, Orbis Books dan SCM Press: Maryknoll-London 1996, h. xiii. Cetak miring sesuai aslinya.

² Diriwatikan baik oleh Bukhari, Muslim, maupun Ahmad. Berasal dari pesan Nabi di depan jemaah haji pertama. (Kitab *Ma’ar-Rasul fi Hajjati al-Wada’*.)

³ Dalam kumpulan esainya, *Catatan-Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik, dan Pendidikan*, Miftah F. Rakhmat (Penyunting), PT Remaja Rosdakarya: Bandung 1997, h. 271. Cetak miring dari saya —TS.

⁴ Bukan maksud saya dalam esai yang sederhana ini untuk memerinci hak-hak dan kewajiban yang tercakup dalam “imperatif moral” yang disuarakan dengan nyaring oleh al-Qur’an. Itu di luar jangkauan dan kemampuan saya sebagai “orang luar”. Lagi pula, penegasan tentang hak-hak perempuan dalam Islam dapat ditemukan dalam berbagai kajian. Lihat, antara lain, Lies Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (Penyunting), *Wanita Islam Indonesia Dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Seri INIS No 18, INIS: Jakarta 1993, terutama bagian pertama; Murtadha Muthahhari, *Wanita dan Hak-Haknya Dalam Islam*, Penerbit Pustaka: Bandung 1986, untuk perspektif ulama Syi’ah; dan Masdar F. Mas’udi, *Islam & Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, Mizan: Bandung 1997, terutama Bab 2 dan 4 untuk isu kontemporer. Esai Dr. Huzaemah Tahido Yanggo, “Pandangan Islam Tentang Gender”, dalam Mansour Fakhri dkk., *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, Risalah Gusti: Surabaya 1996, h. 151-166 memberikan ringkasan yang cukup komprehensif dan rinci mengenai kesamaan hak lelaki dan perempuan dalam Islam, maupun mengenai hak-hak yang “khusus perempuan”.

⁵ Umumnya saya menggunakan terjemahan H.B. Jassin, *Bacaan Mulia*, Penerbit Djambatan: Jakarta 1991, untuk merujuk al-Qur’an kecuali jika ada penekanan khusus dari Riffat maupun para penafsir lain.

⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, Penerbit Pustaka: Bandung 1984, h. 34.

⁷ Riffat Hassan, “Muslim Women and Post-Patriarchal Islam”, dalam Paula M. Coe, William R. Eakin dan Jay B. McDaniel (Penyunting), *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, Orbis Books: Maryknoll 1991, h. 39-64. (Selanjutnya: *After Patriarchy*.) Kutipan dari h. 41. Saya akan menggunakan esai Riffat Hassan ini sebagai sumber utama, mengingat dalam esai inilah Riffat memberi semacam *overview* bagi seluruh upayanya untuk membaca kitab suci dengan optik perempuan.

⁸ *Ibid.*, h. 41-42.

⁹ Keterangan tentang diri Riffat Hassan kepada para penyunting buku *After Patriarchy*. Lihat, *After Patriarchy*, h. 168. (Cetak miring oleh saya -TS).

¹⁰ Amina Wadud-Muhsin, *Qur’an and Woman*, Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd: Malaysia 1995 (cetakan ke 4), h. 1. (Selanjutnya: *Qur’an*.)

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, h. 6

¹³ *Ibid.*, h. 7.

¹⁴ Lihat *magnum opus*-nya, *Truth and Method*, Crossroad: New York 1990, terutama Part II.1.B, h. 277 dstnya.

¹⁵ *After Patriarchy*, h. 41-59.

¹⁶ *After Patriarchy*, h. 44.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Bdk. penegasan Rasyid Ridha dalam *Tafsir Al-Manar* IV:330 ini: "Seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa dalam Kitab Perjanjian Lama seperti redaksi di atas (yakni Kej 2:21-22,—TS), niscaya pendapat yang menyatakan bahwa wanita diciptakan dari tulang rusuk Adam tidak pernah akan terlintas dalam benak seorang Muslim." Kutipan diambil dari Dr. M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Mizan: Bandung 1997 (cetakan ke 6), h. 301.

¹⁹ *After Patriarchy*, h. 45-47.

²⁰ Amina, *Qur'an*, h. 17-23. Bdk. Dr. M. Quraish Shihab, *op.cit.*, h. 299-300.

²¹ *Ibid.* HB Jassin (*Bacaan Mulia*) menafsirkan bagian ayat itu begini: "Yang menciptakan kamu dari (mahluk) seorang".

²² *Ibid.*, h. 300. Tekanan oleh saya,— TS.

²³ Kalimat "bengkok tanpa bisa diperbaiki" merujuk pada salahsatu hadis misoginis yang terkenal ini: "Perempuan itu seperti rusuk yang bengkok. Kalau kamu mencoba meluruskannya, kamu akan mematahkannya. Dan jika kamu membiarkannya saja, kamu akan memberi keuntungan padanya, dan kebengkokannya akan tetap padanya." (*Sahih Muslim*)

²⁴ *After Patriarchy*, h. 47.

²⁵ Shihab mencatat, "sementara ulama menyinggung bahwa seandainya bukan karena Hawa, niscaya kita tetap akan berada di surga"! (M. Quraish Shihab, *op.cit.*, h. 302.)

²⁶ *After Patriarchy*, h. 47. Bdk. dengan tafsiran Shihab pada soal yang sama: "Kalaupun ada ayat yang membicarakan godaan atau rayuan setan berbentuk tunggal, maka ayat itu justru menunjuk kepada kaum lelaki (Adam), yang bertindak sebagai pemimpin terhadap isterinya, seperti dalam firman Allah" diikuti oleh QS 20:120 yang dikutip di atas. (Cetak miring dari saya,— TS). Tampaknya, Shihab masih melihat bahwa karena kaum lelaki bertindak "sebagai pemimpin", maka godaan dan rayuan setan pun tertuju padanya!

²⁷ *After Patriarchy*, h. 49, sembari merujuk pada *magnum opus* Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*.

²⁸ *After Patriarchy*, h. 50-51. Riffat mengutip tafsiran A.A. Maududi, seorang penafsir Qur'an yang paling berpengaruh sampai sekarang, yang memperlihatkan betapa "bias gender" tersebut mempengaruhi proses pembacaan dan penafsiran al-Qur'an: "Dalam mengalihkan perhatiannya dari 'ketelanjangan' putera-putera Adam untuk memfokuskan pada ketelanjangan puteri-puteri Hawa, ia (Maududi,—TS) sungguh-sungguh tipikal budaya Muslim." (*ibid.*). Lebih rinci, lihat Nasaruddin Umar, "Perspektif Gender dalam Islam", *Jurnal Pemikiran Islam PARAMADINA*, Vol 1 No 1, Juli-Desember 1998, h. 96-128; dan Lies Mailoa-Marantika, "Menjadi Muslimat: Apa Maknanya? Gugatan Riffat Hassan dan Fatima Mernissi atas Kesahihan Hadits Misogini", dalam Balitbang PGI (Panitia Penerbitan Buku Kenangan Prof. Dr. Olaf Herbert Schumann), *Agama Dalam Dialog: Pencerahan, Pendamaian dan*

Masa Depan, Punjung Tulis 60 Tahun Prof. Dr. Olaf Herbert Schumann, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999, h. 443-453.

²⁹ *After Patriarchy*, h. 51-59.

³⁰ Lihat analisis cemerlang Jalaluddin Rakhmat mengenai "Pandangan Tafsir Modern tentang Perempuan", yang memfokuskan pada QS 4:34, dalam *Catatan Kang Jalal, op.cit.*, h. 318-335. Asghar Ali Engineer, pemikir feminis Muslim, meninjau masalah ini dalam bukunya, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, LSPAA Yayasan Prakarsa: Yogyakarta 1994.

³¹ *After Patriarchy*, h. 60.

³² *Ibid.*, h. 43.

³³ Dua bukunya yang sangat mahsyur, melukiskan usahanya untuk membaca-kembali Kitab Suci, terutama Perjanjian Lama, dari optik perempuan. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress Press: Philadelphia 1983 (asli 1978); dan *Texts of Terror: Literary Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press: Philadelphia 1984.

³⁴ Lihat esainya yang mahsyur, "Eve and Adam: Genesis 2-3 Re-read", dalam Carol P. Christ dan Judith Plaskow (Penyunting), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, Harper & Row: New York 1979, h. 74-83. Saya akan menggunakan versi ini sebagai rujukan. Walau berdiri sendiri, esai ini sebaiknya dibaca dalam konteks kajian Trible yang lebih menyeluruh, *God and the Rhetoric of Sexuality, op.cit.*, terutama Bab IV yang membaca-kembali narasi-narasi penciptaan dalam kitab Kejadian.

³⁵ *Ibid.*, h. 74.

³⁶ *Ibid.*, h. 75.

³⁷ *Ibid.*, h. 76. Bdk. dengan hasil kajian Amina mengenai konsep *zawj*, "pasangan". Menurut Amina (*Qur'an*, h. 20-22), penegasan al-Qur'an tentang *zawj* hanyalah bahwa *zawj* "dari/setara" *nafs*, dan merupakan *zawj* dalam relasinya dengan *nafs* (QS 4:1; 7:189; 39:6). Ini sesuai dengan "prinsip keseimbangan" dalam al-Qur'an, bahwa "segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan" (*zawjayn*, QS 51:49). Saichiko Murata, Muslimat asal Jepang, mengelaborasi tema ini dalam bukunya, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Mizan: Bandung 1996, yang mengemukakan prinsip keseimbangan dinamis ala Yin-Yang dalam Islam. Sayang sekali, karena keterbatasan tempat, buku yang luar biasa kaya itu tidak dapat saya gunakan dalam esai ini. Buku tersebut memang meminta penelaahan tersendiri.

³⁸ *Ibid.*, h. 79.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Bdk Sheila Collins, "Reflections on the Meaning of Herstory", dalam Carol P. Christ dan Judith Plaskow (penyunting), *op.cit.*, h. 68-73.