

KONDISI KEWANITAAN DALAM KONTEKS ISLAM¹

Abstraksi

Dalam konteks di mana kekerasan struktural bertengger di dalam mentalitas selama beberapa abad taklid buta yang jauh dari segala kritik, kaum wanita yang tidak tahan terhadap segala bentuk dominasi, sesekali memperlihatkan sejauh mana mereka menjadi "hamba di hamba" di dalam kemodernan yang diimpikan.

Sesungguhnya, terdapat cukup banyak literatur yang lebih-kurang membahas secara kritis tentang status wanita di dalam Quran, hukum dan tradisi muslim. Kita akan melihat pendekatan ini lebih cocok dengan tujuan-tujuan apologetik, ideologis dan militan ketimbang kebutuhan untuk menjelaskan persoalan yang membingungkan ini. Dengan memperhatikan aneka ragam konteks sosial, politis, budaya dan historis di mana Islam berada sebagai faktor di antara berbagai faktor lain, tetapi sama sekali tidak eksklusif, kita terpaksa memperluas analisa kepada beberapa data sosiologis dan antropologis.

Kita akan menguji satu problematika historis dan antropologis tentang kaum wanita dalam rangka menggeser berbagai diskusi polemis, sikap militan, pengulangan setia untuk mendekonstruksi mentalitas yang senantiasa menguasai wacana kewanitaian.

Para pembaca, terutama para pembaca wanita, yang hidup dalam lingkungan Islami akan dapat menilai sedemikian rupa ketepatan beberapa fakta yang diberikan untuk suatu pendekatan antropologis, dan bukan saja pendekatan keislaman yang sempit, tentang persoalan wanita.

Artikel ini merupakan jawaban terhadap desakan atas penulis untuk mengupas secara tuntas problema tentang emansipasi kaum wanita dalam konteks Islam. dengan pendekatan antropologis dan historis dalam lima tataran (antropologis, semiologis, sosiologis, politis, historis) penulis berkesimpulan bahwa jalan menuju emansipasi yang optimal bagi kondisi kaum wanita dalam konteks Islam masih panjang dan berat.

Kata Kunci : *Kewanitaan, Feminisme, Antropologis, Konteks Islami*

¹ Diterjemahkan oleh **Suadi Saad**. Naskah asli (*La condition feminine en contextes islamiques*) dan wewenang penerjemahannya diberikan langsung oleh penulis kepada penerjemah.

Pendahuluan

Banyak pendengar dan pembaca selalu menanyakan mengapa saya tidak pernah mengemukakan secara tuntas berbagai problem yang sangat banyak dan selalu dimunculkan oleh masalah emansipasi kaum wanita dalam konteks Islam. Sesungguhnya saya sering mengemukakan persoalan ini secara insidental, dalam berbagai analisa. Hal itu bukan berarti saya meremehkan berbagai pengaruh dan kemutakhiran masalah yang sedang hangat ini; di sini saya perlu mengemukakan ingatan pribadi yang jauh dan sangat bermakna yang dapat difahami, selama saya menjadi mahasiswa Fakultas Sastra di Aljazair, tentang peranan kaum wanita dalam masyarakat Maroko: sesungguhnya, pada tahun 1951 saya telah memberikan sebuah konferensi di daerah kelahiran saya di Taourirt-Mimoun (Kabilia Besar) tentang *Status Adat dan Tempat Kaum Wanita dalam Masyarakat Kabilia*. Prakarsa dan beberapa pernyataan yang saya lontarkan telah menimbulkan berbagai komentar, reaksi dan tanggapan sehingga saya memberikan pemikiran antropologis dalam sebuah teks otobiografis yang saya kira bermanfaat untuk disertakan sebagai lampiran dari paparan ini. Para pembaca, terutama para pembaca wanita, yang hidup dalam lingkungan Islami akan dapat menilai sedemikian rupa ketepatan beberapa fakta yang diberikan untuk suatu pendekatan antropologis, dan bukan saja pendekatan keislaman yang sempit, tentang persoalan wanita.

Dapat disimak bahwa saya berbicara tentang konteks keislaman dalam bentuk jamak dan tidak secara langsung tentang Islam dan Quran. Sesungguhnya, terdapat cukup banyak literatur yang lebih-kurang membahas secara kritis tentang status wanita di dalam Quran, dalam hukum dan tradisi muslim. Kita akan melihat pendekatan ini lebih cocok dengan tujuan-tujuan apologetik, ideologis, dan militan ketimbang kebutuhan untuk menjelaskan persoalan yang membingungkan. Dengan memperhatikan aneka ragam konteks sosial, politis, budaya, dan historis di mana Islam berada sebagai faktor di antara berbagai faktor lain, tetapi sama sekali tidak eksklusif, kita akan terpaksa memperluas analisa kepada beberapa data sosiologis dan antropologis yang lebih tua, atau berbagai intervensi normatif, keramat, dan kuno tentang apa yang secara global kita sebut Islam akan melimpah kembali saat ini. Hal tersebut memiliki banyak tahapan ekspresi dan aksi yang perlu diperhatikan untuk keluar dari berbagai mistifikasi dan alienasi yang meningkat terus-menerus sejak duapuluh tahunan mengenai "Islam". Salah satu tugas utama kita adalah mengidentifikasi tahapan-tahapan tersebut dalam berbagai teks doktrinal serta lingkungan sosiokultural di mana norma-norma yang dianggap sakral dan tak boleh diganggu-gugat semestinya bersikap. Kita akan

mengkaji satu problematika historis dan antropologis tentang kondisi kewanitaan dalam rangka menggeser berbagai diskusi polemis, posisi militan, pengulangan setia untuk mendekonstruksi mentalitas yang senantiasa menguasai wacana, tindak-tanduk individual dan kolektif, legislasi, dan strategi politik. Dua rencana utama ini memungkinkan kita untuk membicarakan, dengan peralatan konseptual yang tepat, berbagai konflik aktual antara perspektif yang digagas oleh filsafat modern tentang diri manusia dan tuntutan regresif sikap religius dungu yang terlindung dari segala kritik ilmiah di mana berbagai kekuatan disintegratif sejarah dunia memberinya kejutuan psiko-sosial yang tak terbantahkan.

Pendekatan Antropologis dan Historis tentang Kondisi Kewanitaan

Dalam kebiasaan yang ada, di kalangan kaum muslim dan para pemelihara keimanan yang terlindung dari segala analisa kritis dan eksplikatif, istilah Islam tanpa pandang bulu mengacu kepada berbagai ajaran Qurani, ajaran tradisi kenabian dan aturan-aturan normatif hukum muslim, atau *syari'ah*. Berbagai kebingungan yang tersebar sedemikian rupa telah mengalami perluasan psiko-sosiologis tanpa preseden dengan memadukan dua faktor utama selama 1950-1960an: pertumbuhan demografis sungguh telah memperlebar bingkai sosial yang tunduk kepada indoktrinasi berbagai gerakan nasionalis, lalu “hal yang religius” yang mencari “identitas”; Negara-negara – Bangsa yang timbul dari perjuangan kemerdekaan nasional telah memperkenalkan ke dalam sistem pendidikan, yakni sekolah resmi, suatu pengajaran Islam yang tidak saja terhindar dari segala ujian historis kritis, tetapi juga terputus dari sumber-sumber intelektual pemikiran Islam klasik dalam periodenya yang pluralis (660-1198 = masa Kemaharajaan – wafatnya Ibn Rusyd). Slogan terkenal yang secara tak terbantahkan menyatakan bahwa “*Islam senantiasa cocok pada segala masa dan segala tempat*” (*shâlih fî kulli zaman wa kulli makân*), dengan tegas menekankan pembatalan semua historisitas pemahaman, penafsiran, dan penerapan apa yang disebut *Islam* dengan I besar dalam hal ini. Menurut konsepsi ini, Islam sebagai sistem keimanan dan ketidak-imanan – hal ini sama desisifnya dengan apa yang ada di dalam definisi keyakinan ortodoks – telah dinyatakan secara menyeluruh di dalam Quran; disiplin keilmuan yang disebut *Ushûl ad-dîn* dan *Ushûl al-fiqh* datang memperkuat pembatalan historisitas yang dikenal, paling tidak sebagai uraian kronologis linear, dalam literatur historiografis, kajian tentang keadaan pewahyuan (*asbâb an-nuzûl*) dan kritik *Hadits*. Quran sendiri telah memperkenalkan, tanpa menyebut namanya, ide yang kaya tentang

historisitas norma relijius ketika berbicara tentang penghapusan ayat dengan “ayat yang lebih baik”. Pendapat ini penting untuk menolak, saat ini, dogma bahwa norma-norma yuridis yang ditetapkan oleh para *fuqaha* pada masa dan konteks sosiokulturalnya tidak boleh diganggu-gugat.

Konstruksi psikolinguistik keimanan dan peranannya di dalam organisasi dan berbagai tindakan subyek manusia sangat tergantung kepada suburnya medan intelektual di mana kehidupan relijius terungkap. Dalam hal “Islam”, kita tahu bahwa medan intelektual itu terus-menerus menciut dan menjadi miskin sejak abad ke-13 hingga ke-20, jika kita mempertimbangkan karakter yang sementara dan karya yang tidak berlanjut, terpecah-belah dan seringkali tidak mempunyai ketepatan historis dan sosiologis, yang terjadi selama “masa liberal” atau *Nahdla* (1830-1940). Wacana keislaman – tidak saja Islamis – yang ada, yang senantiasa acuh tak acuh terhadap sejarah pemikiran, tidak mempertimbangkan data historis utama ini; ia tidak lagi memadukan ide yang juga historis, bahwa semua konstruksi doktrinal dan batasan normatif yang bermula pada apa yang disebut masa keemasan pemikiran Islam, merupakan hak milik wilayah mental abad pertengahan dan hanya dapat dikobarkan lagi, untuk hal ini, setelah adanya konfrontasi sengit dengan berbagai data baru dari pemikiran modern. Pandangan ini akan nampak gampang bagi semua sejarawan yang terbiasa berfikir dalam bingkai pengetahuan historis kritis; namun kita tahu bahwa secara praktis hal ini sama sekali tidak ada, atau tidak berpengaruh, bahkan dalam masyarakat yang sangat dipengaruhi oleh rasionalitas modern. Berfungsinya angan-angan sosial (*l'imaginaire social*) masih ditentukan oleh keimanan di mana berbagai harapan relijius dan gambaran (*imagerie*) ideologis bercampur-baur, maupun oleh berbagai representasi peradaban dari suatu keberuntungan seketika yang senantiasa dicari dan senantiasa terancam oleh berbagai kekuatan jahat yang memungkinkan kembalinya suatu hal relijius yang tidak jelas.

Dalam kondisi yang sangat memungkinkan untuk memperluas kesemrawutan semantik ini, upaya mengungkapkan tahapan-tahapan ekspresi dan fungsi Islam merupakan upaya yang penting sekaligus dan sulit diterka. Ada kemungkinan bahwa kekerasan mematikan yang meningkat di beberapa negara tertentu atas nama Islam khayalan (fantasmatik), berhasil mengubah status dan fungsi-fungsi historis agama sebelum campur-tangan intelektual dan ilmiah menimbulkan berbagai dampaknya sendiri, jika sedikit-tidaknya, kita menemukan sebuah strategi yang lebih efektif untuk menyebarkan berbagai keberhasilan yang membebaskan dari pengetahuan ilmiah di tengah-tengah masyarakat luas.

Berbeda dari ide-ide yang diterima dalam semua tradisi keagamaan yang mencurahkan satu masa dan teks utama, saya akan menjelaskan

untuk Islam, juga untuk agama-agama lain, lima tataran pengungkapan dan penggarapan: bidang antropologis; tataran semiologis; tataran sosiologis; tataran politis; dan tataran historis. Mari secara ringkas kita menguraikan masing-masing bidang tersebut:

1) *Tataran antropologis*

Semua agama – termasuk ideologi-ideologi besar masa kini yang disebut agama-agama sekuler – menggunakan, untuk pengungkapan mereka, beberapa alat antropologis berikut:

1-1) *Cerita mitis* untuk penyutradaraan dramatis Sumber-sumber asal suatu makna baru sebelum mengatur, memperjelas, dan mengabsahkan takdir duniawi terbuka di atas takdir eskatologis baru; beberapa tokoh simbolis ideal (para nabi, lalu orang-orang suci dalam kasus agama-agama monoteis) mengejawantahkan di dalam berbagai biografi spiritual serta wacana paradigmatis dan parabolik mereka nilai-nilai dan tindakan yang terbuka terhadap kontemplasi dan peniruan saleh dari orang-orang yang setia;

1-2) *Yang keramat (sacré)* yang memberikan suatu nilai utama, tak tertundukkan, dan tak terukur dalam ruang-waktu dari segala pelaksanaan keagamaan dengan menempatkan semua pemikiran dan semua tindakan di antara kutub *penodaan (sacrilege)* yang menghancurkan yang sakral dan kutub *pengorbanan (sacrifice)* yang mengagungkannya dan meredam berbagai kekuatan yang terkait dengannya;

1-3) *Ritus* (upacara keagamaan) yang memperkuat gerak, tindak dan rumus yang dengannya keimanan dan nir-keimanan berbaur, masuk ke dalam tubuh untuk menjadi kebiasaan (*habitus*) yang luput dari kontrol rasional dan segala peninjauan kembali yang mungkin. Dengan memaksakan pengulangan yang ketat, secara individual dan/atau kolektif, dalam masa dan wilayah yang disakralkan, ritus membentuk seluruh kondisi umat manusia dan membedakan masyarakat dengan mengaitkan kebenaran keimanan dengan gerak, rumus, tempat, dan objek fisik yang khas pada setiap agama. Demikianlah setelah memerintahkan kaum muslim untuk menghadap Jerusalem dalam sembahyang, Quran mengembalikan lagi Ka'bah dalam fungsi ritualnya yang lama sebagai tempat pemujaan (II:136/142); begitu juga, penetapan Jumat sebagai hari sembahyang bersama bagi kaum muslim termasuk dalam persaingan latak dengan kaum Yahudi dan Kristen yang telah dibedakan dengan dipilihnya hari Sabtu dan Minggu. Ritualisasi yang diajukan untuk saat-saat penting dari kehidupan (lahir, khitan, kawin, mati) menekankan pengaruh aturan-aturan yuridis-religius dan sistem keimanan serta nir-keimanan yang mempersatukan anggota umat beragama. Jika saya bersikeras dengan beberapa data yang menentukan ini di dalam pem-

bentukan mentalitas dan penempatan refleks individual dan kolektif, hal ini adalah karena ia telah diremehkan, dilupakan atau dijadikan basa-basi dalam wacana tuntutan pembebasan kaum wanita. Kita melihat bahwa kaum wanita sebenarnya telah memasukkan dan mengabadikan di dalam budaya mereka – pembelaan kaum wanita yang berbeda dari pembelaan kaum pria – berbagai ritual dan keyakinan yang senantiasa bersitegang dengan ritual dan keimanan Islam “ortodoks” karena ia lebih dulu (daripada Islam ortodoks itu sendiri, *pen.*) Demikianlah, mengapa penting untuk kembali kepada dasar antropologis agama-agama, untuk memahami bahwa berbagai ritus dan keimanan yang didirikannya tidak lain adalah ketentuan (modalitas) ekologis, semiologis, historis dari cara-cara pengungkapan dan karya bersama terhadap kondisi kemanusiaan.

1-4) *Yang mengagumkan (merveilleux)* adalah suatu dimensi lain yang penting dan mendasar dari semua pengungkapan dan pelaksanaan keagamaan bagi eksistensi manusia. Saya telah mengemukakannya secara panjang lebar bagi siapa saja yang penuh perhatian terhadap Quran (lih. buku saya *Lectures du Coran*, 2e éd. Tunis 1991). Yang mengagumkan tersebut sesungguhnya merupakan sebuah alat bagi kreasi sastra secara umum; ia terkait dengan imajinasi kreatif dan menyuburkan angan-angan puitis yang juga hidup di dalam wacana keagamaan. “Yang mengagumkan” yang terinstrumentalkan di dalam wacana keagamaan tidak sama dengan kekaguman (*‘ajab*) atau “kebingungan yang menguasai manusia karena ketidak-mampuannya untuk mengenali sebab dari sesuatu tersebut atau cara bertindak atasnya sehingga sesuatu itu bertindak atas dirinya”, tidak sama pula dengan hal yang asing (*gharib*), atau “semua fenomena yang mengagumkan yang jarang terjadi dan jauh dari kebiasaan yang telah dikenal serta pemandangan sehari-hari” (definisi dari Qazwîni, wafat tahun 682/1283 di dalam *‘Ajâib al-makhlûqât*-nya). Kita melihat bahwa kekaguman dan keasingan dikonseptualkan oleh akal analitis, deduktif, argumentatif, dan logosentris; kategori dari yang mengagumkan di atas memastikan apa yang oleh G. Durand disebut “*Struktur Antropologis Angan-angan*” dan “Dunia Khayalan” yang dinyatakan Henry Corbin tentang Ibn Arabi dan Kaum spiritual syiah. Yang mengagumkan tidak dapat dipisahkan dari cerita mitis yang memperindah – menggambarkan secara lahiriah sosok-sosok yang dilihat dengan mata batin hati atau jiwa – semua dunia fisik dan fakta-fakta wujud konkret dengan bahan bantu metaforis dan simbolis (*âyat* Quran misalnya) tentang pengalaman manusia akan keilahian. Pengetahuan yang meng-gairahkan dan kontemplatif yang digarap sedemikain rupa tidak bertentangan dengan pengetahuan yang dibangun oleh akal logosentis; yang terakhir berbeda dari yang pertama dalam hal jalan dan cara pembentukannya, dalam hal tujuan kandungannya, dan konfigurasi

psikologis yang diberikannya kepada kepribadian para penghasil dan pemakainya. Namun, secara historis, selalu terdapat konflik yang tajam antara *realisme ontologis* yang dituntut oleh akal literalis, logosentris, dan historis bagi semua wacana keagamaan dan simbolisme yang berlebihan, batin, inisiatif (terkait dengan pembaiatan), dan gnostik dari suatu imajinasi yang dipadukan dengan angan-angan fantasmatik (khayalan). Konflik ini sangat dikenal di dalam pemikiran Islam dengan pertentangan *dhāhir/bāthin*; ia berasal dari perpecahan doktrinal yang terus-menerus hingga saat ini; lagi-lagi di sini, dari sudut persoalan yang kita tangani – emansipasi kondisi kaum wanita – harus diberikan sebuah data utama mengenai agama-agama yang belum diuji dari kritik modern pengetahuan: semenjak filsafat dan sejarah – problem menurut Ibn Khaldun – dikeluarkan dari ranah intelektual pemikiran Islam, berbagai dampak kebenaran yang ditimbulkan oleh akal literalis dan angan-angan khayalan telah ditambahkan untuk memproduksi konteks sosiokultural yang secara umum disebut Islami, sementara ia merupakan formasi ideologis yang menghambat penyebaran pendidikan dan kebudayaan (*obskurantis*) di mana ilmu-ilmu sosial, yang terpenjara oleh kategori-kategori rasionalis yang tidak berdasar, tidak bisa lagi mendekonstruksi. Secara khusus harus ditunjukkan bagaimana kategori dari yang mengagumkan rusak akibat berbagai representasi khayalan dan akal literalis yang dibuat untuk melayani berbagai manipulasi sewenang-wenang dari *dyāt* yang secara total terlepas dari wacana asal struktur mitis, telah menimbulkan jeneralisasi ketidak-teraturan semantik dewasa ini, ia sendiri ditegakkan di atas dasar “keagamaan” dari kekerasan yang mematikan. Dalam konteks demikian di mana kekerasan struktural bertengger di dalam mentalitas selama beberapa abad peniruan buta dari berbagai tradisi yang mengkeramatkan dan terhindar dari semua kritik, yang muncul dalam berbagai kekerasan fisik yang menghancurkan, kaum wanita yang dalam semua budaya tidak tahan terhadap segala bentuk dominasi, sesekali memperlihatkan sejauh mana mereka masih menjadi “hamba dari hamba” di dalam kemodernan yang diimpikan.

2) *Tataran sémiologis*

Jika agama-agama memainkan peran yang sangat menentukan di dalam mengembangkan dan memfungsikan semua budaya, hal ini adalah karena agama-agama itu menggunakan begitu banyak tanda (*signe*) yang diambil dari semua sistem semiologis: selain bahasa, perantara yang universal, terdapat bahasa tubuh, tari, musik, pakaian, pangan, masakan, arsitektur, perkotaan, aturan sosial, aturan ekonomi, aturan politik, aturan hukum, lingkungan alam, hubungan dengan alam mikro dan alam makro. Mempelajari bahasa sebagai sistem tanda memberi kemungkinan untuk

menjeneralisir teori kritik tanda kepada semua sistem semiologis. Padahal agama-agama belum memadukan, di dalam konstruksi teologisnya, segala konsekuensi dari analisa sémiotik dan sémiologis untuk melakukan revisi filosofis terhadap apa yang selalu disebutnya makna dan kebenaran. Tujuan revisi ini adalah untuk memproblematisir persoalan makna: apakah kita harus terus-menerus menerima sebuah makna transenden yang diberikan oleh Tuhan di dalam wahyu dan bahwa akal menerima dengan segala kerendahan hati sambil membeberkan semua sumbernya, bukan untuk mendiskusikannya dan memeriksa validitasnya, tetapi untuk membuatnya membawa hasil di dalam etika, politik, hukum, dan spiritualitas? Atau sebaliknya harus mengikuti jalan akal modern yang telah menaklukkan otonominya dibandingkan dengan akal relijius dan yang menyatakan bahwa makna selalu berasal dari sebuah artikulasi kebahasaan dan sebuah konstruksi kemasyarakatan; demikianlah mengapa makna yang tertinggi tidak pernah diberikan; sejauh kita naik untuk menunjukkan sebuah arti (*signifié*) terakhir, kita menemukan beberapa proses penciptaan, penyusunan, dan kepingan-kepingannya, atau "puing-puing", menurut sebuah metafor yang kaya dari Cl. Lévi Strauss ("*mitos adalah sebuah istana ideologis yang dibangun dengan puing-puing sebuah wacana sosial kuno*"; cf. Sebuah ilustrasi dari definisi ini di dalam karya saya "Lecture de la sourate 18" dalam *Lectures du Coran*, op.cit.).

Kita melihat bahwa konfrontasi ini bersifat krusial: dari pilihan yang dipilih – untuk makna kebenaran yang diberikan atau makna yang berasal dan dibentuk di bawah tekanan aksi sosial historis – akan muncul filsafat, model aksi historis, budaya, dan peradaban; jadi, suatu konfigurasi psikologis dan psikis yang berbeda dari orang-individu (*personne-individu*). Mari kita mengonkretkan beberapa pertarungan ini dengan contoh "selendang Islami" yang telah mengerakkan ke dua tarikan negara, masyarakat, rakyat dan sampai-sampai pengetahuan kesejarahan Perancis. Selain itu, contoh ini mengantarkan kita secara lebih langsung kepada pokok persoalan kita: emansipasi kaum wanita dalam konteks Islam.

Selendang dan secara lebih umum kerudung yang dipaksakan atas orang wanita dalam budaya-budaya tertentu, adalah sebuah tanda yang merujuk kepada sémiologi pakaian. Ketika agama menguasai tanda, ia menambahkannya sebuah nilai yang dikeramatkan tanpa menghilangkan, sekalipun demikian, kemungkinan bagi para pemakai untuk mendekontekstualisasikannya untuk memberinya fungsi-fungsi yang sesuai dengan sinyal (*signal*). Inilah yang terjadi di Aljir pada saat kunjungan Jenderal De Gaulle selama perang kemerdekaan: kaum wanita yang biasanya tidak mengenakan kerudung, keluar berkerudung untuk menyatakan, di hadapan wakil Perancis itu, keinginan akan kemerdekaan rakyat Aljazair

dengan menekankan, pada saat yang sama, sebuah identitas Islami di mana mereka, pada saat itu, tidak menuntutnya dengan suara bulat. Langkah yang sama telah diulangi lagi di Perancis bahkan oleh para siswa sekolah yang masih muda; di sini dua sistem semiologis bertabrakan menghadapi persoalan tanda kebusanaan: sekularitas (*laïcité*), nilai keramat dan mengeramatkan dari Republik yang terbentuk dengan dikorbkannya Raja Louis XVI, tidak mampu membaca di dalam “selendang” itu selain sebuah afirmasi keagamaan dari pemikiran yang bersifat hinaan (*blasphématoire*) di lingkungan sekolah di Republik; para siswa sekolah yang muda telah dipengaruhi oleh suatu “pendidikan” Islami yang telah mengubah berbagai tanda yang oleh tradisi dibuat seolah-oleh berasal dari nilai religius (kerudung, jenggot, kumis, serban, dll.) dalam sinyal-sinyal yang bertujuan politis. Para pemeran utama (protagonis) konflik menegaskan sebuah nilai religius yang bisa diperdebatkan sejak dari asal-muasal kerudung, di mana analisa semiologis menyingkap mobilitas dan *keanekaragaman makna* berbagai simbol, tanda dan sinyal yang selalu menyerah kepada manipulasi para aktor sosial.

Terlihat betapa konsep agama senantiasa kurang dianalisa, bahkan di dalam suatu masyarakat seperti Perancis yang mengira telah berhasil keluar dari segala bentuk religiositas. Kita tidak naik lagi ke hulu keagamaan untuk merumuskan, sebagaimana yang baru saja kita lakukan, berbagai sarana konseptual, nilai, prosedur kognitif, sikap mental yang masuk ke dalam produksi dan komposisi dari keagamaan. Hal ini merupakan suatu konstruksi sosial yang selalu diulang kembali, disesuaikan kembali oleh berbagai kekuatan yang berubah-ubah dan berbagai kelompok etnokultural yang sumber-sumber inspirasi dan sasarannya berlawanan. Hal itu akan nampak lebih jelas dalam berbagai bidang pengungkapan yang masih harus kita kaji.

3) *Tataran sosiologis*

Bidang ini telah menarik perhatian para peneliti lebih banyak daripada dua bidang sebelumnya; namun demikian, tidak bisa dikatakan bahwa pemakaian istilah Islam telah menerima klarifikasi yang diberikan oleh berbagai presentasi sosiologis yang masih bisa diperdebatkan dan tidak memadai. Untuk periode klasik, sebuah contoh tentang suburnya pendekatan sosiologis dari berbagai pengungkapan Islam baru saja diberikan di dalam *karya agung* J. Van Ess *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra*, vol.1-6, Berlin 1991-1995. Sayangnya, beberapa karya semacamnya yang mampu mengubah persepsi kaum muslim tentang sumber-sumber konkret agama mereka, tetap tak terjangkau; dan sungguh mengherankan bahwa berbagai lembaga penelitian dan para

intelektual tidak berpikir untuk menerjemahkan beberapa hasil karya yang sangat penting untuk menuju pengenalan modern tentang Islam.

Dalam hal yang berkenaan dengan periode masa kini, adalah sulit untuk melacak garis antara deskripsi etnografis penduduk pedesaan, nomad atau pegunungan atau sebuah penyelidikan sosiologis tentang lingkungan pedesaan yang belum lama ini dipindahkan ke kota-kota besar, atau munculnya kelas-kelas baru di dalam masyarakat yang bergejolak, yang tunduk kepada berbagai kekuatan besar desintegrasi kultural yang terpantul, khususnya melalui suatu kehancuran yang cepat dari tanda-tanda identitas dan ekspansi korelatif berbagai tindakan, ciri khas (*imagerie*), dan tuntutan populis. Untuk mengatakan yang sebenarnya, berbagai kekacauan yang menyusahkan semua masyarakat di mana Islam memainkan – untuk aneka ragam kategori sosial – peran *perlindungan*, *tanda pengenal* atau *papan loncat* sejak tahun 1970-an belum menemukan analisis yang mampu menyesuaikan dengan situasi historis dan lingkungan sosial tertentu, berbagai sarana konseptual dan strategi kognitif yang difahami di dalam dan bagi masyarakat yang secara berbeda-beda dipengaruhi oleh berbagai penggalan modernitas yang terdekontekstualisasi.

Demikianlah berbagai corak dan derajat penerimaan atau penolakan terhadap kemodernan di dalam masyarakat yang dikaji belum dijadikan objek studi yang diprioritaskan. Sesungguhnya hal itu memungkinkan kita untuk mempertanyakan tentang tipe dan bidang kemodernan yang ditawarkan; tentang berbagai saluran dan efisiensi pentransformasianya; tentang perbedaan gaya dan cara ekspresi kemodernan di Inggris, Belanda, Belgia, Jerman, Perancis, Amerika; tentang peran kaum misionaris Katolik dan Protestan dalam menyampaikan tidak saja kemodernan yang membebaskan, tetapi juga berbagai ketegangan yang tak kunjung reda, konflik yang tak terselesaikan antara agama dan kemodernan, Gereja dan Negara. Kita bisa melanjutkan sederet personalan yang tidak dipahami ini, atau ditangani secara insidental, setidak-tidaknya secara polemis dalam konteks perjuangan antikolonial. Penyelidikan yang diusulkan ini mencakup, di dalam gerak analisis yang sama, antropologi kritis tentang kemodernan di lingkungan kemunculan-nya, tentang transformasi dan aksi (masyarakat Barat) dan sosiologi yang juga kritis tentang penerimaan atau penolakan berbagai tipe dan cara yang telah disebutkan di atas. Kemudian secara berhadapan kita dapat mengidentifikasi beberapa perubahan pengungkapan (ekspresi) "Islam" dalam berbagai konteks di mana secara eksplisit ia diharapkan sebagai rujukan yang dipaksakan di dalam kehidupan politik, ekonomi, sosial dan budaya. Teori sosiologis tentang konstruksi sosial-historis keimanan menerima penegasan yang kuat berhadapan dengan dalil teologis, yang

selalu berlaku, tentang penyaluran kepercayaan sesuai dengan kehendak baik Tuhan (teori *badā'* yang berasal dari Quran). Keimanan itu sendiri bergantung, bagi pengungkapan dan perwujudan konkretnya, kepada bingkai sosial dan bidang budaya di mana ia muncul, mengental, mengeras atau menghilang. Semua pengamatan ini mengambil bentuknya dan menunjukkan kekuatan praktisnya ketika kita menguraikan tentang bidang politik

4) *Tataran politik*

Di sini, kepustakaan dalam semua bahasa sangat berlimpah; namun terutama sekali ia mengkaji tentang fundamentalisme, integrisme, radikalisme Islam, dan Islam politik dengan bersandar kepada perspektif jangka pendek, atau sejarah terdekat. Berbagai persoalan pokok yang bersentuhan dengan teologi politik dan filsafat politik ditelaah secara terpisah dalam berbagai karya berbobot yang dipersembahkan untuk seorang penulis atau suatu periode tertentu. Dalam pada itu terdapat penebaran dan penyekatan informasi, ketiadaan artikulasi antara visi pemikiran klasik dan posisi militan pemikiran masa kini, ketidak-acuhan total terhadap berbagai tugas utama yang sejak tahun 1984 saya sebut *menuju kritik nalar Islam*. Tema-tema seperti wewenang dan kekuasaan, yang spiritual dan yang temporal, agama dan negara, lejitimitas dan legalitas, negara dan masyarakat sipil, individu, warga dan perseorangan, nilai religius dan nilai demokratis, dan sebagainya, diperbincangkan dalam berbagai esei yang pada umumnya deskriptif, naratif, militan, apologetis, dengan suatu kegelisahan dari pembatasan teoretis dan problematisasi filosofis untuk membuka perspektif baru bagi berbagai perkembangan yang sangat dinanti-nantikan. Demikianlah kita tidak cukup menunjukkan secara jelas bahwa perjalinan antara yang religius dan yang politis dalam konteks keislaman lebih disebabkan oleh upaya menegarakan (*étatisation*) agama sejak berkuasanya Bani Umayyah hingga saat ini ketimbang tuntutan doktrinal yang wajib dilaksanakan. Semua negara poskolonial telah menggunakan simbolik Islam dengan keberuntungan yang berbeda-beda untuk menutupi kurangnya lejitimitas mereka; demikianlah mereka telah menimbulkan berbagai aliran fundamentalis yang tunduk kepada janji muluk yang latah dengan kembali kepada Islam “otentik” untuk mengabsahkan sebuah kekuasaan yang secara umum dikalahkan oleh kekuatan atau penempatan pemilihan.

Berbagai ekspresi Islam masa kini menyerah pada pengawasan ganda yang tidak pernah terlatih dengan ketat dan berkesinambungan selama beberapa periode sebelum periode Negara–Bangsa–Partai: kepada pengawasan politik oleh kekuasaan yang ada, juga pengawasan opini publik yang dimanipulasi baik oleh kekuasaan maupun oposisi religius.

Hal itu menyebabkan semakin besarnya pokok persoalan dan perdebatan yang terkekang dalam *yang tak dikatakan (non dit)*, *yang tak dikatakan (l'indicible)*, *yang tak terpikirkan (l'impensable)* dan *yang tak dipikirkan (l'impense)*. Semua wacana kewanitaan masuk ke dalam empat kategori ini; namun kaum pria terpaut dengan persoalan yang sama tatkala ia menangani persoalan-persoalan yang berkenaan dengan pernyataan keimanan Islam, 'aqidah ortodoks seperti yang telah ditetapkan khususnya dalam garis Hanbaliah dan Asy'ariah bagi kaum Sunni serta Ja'fariah bagi kaum Syiah sejak abad IV/X (cf. *La profession de foi d'Ibn Batta*, suntingan dan terjemahan H. Laoust, Damas 1967). Beberapa mekanisme pengawasan ini juga menunjukkan ketidaktahuan yang dimiliki semua golongan sosial – kaya dan miskin, terdidik dan awam – dalam persoalan sejarah pemikiran Islam: kecuali minoritas yang kecil sekali, semua "orang beriman" mengacu kepada suatu ikatan yang kokoh dari keimanan dan nir-keimanan, kewajiban kanonik, norma etiko-sosial yang dibumbui dengan berbagai komentar apologetik. Dengan mengacu kepada Islam yang ahistoris, inilah "yang dianggap" sebagai Quran itu sendiri dan yang kelihatannya apolitis, para pemeluk agama menilai keislaman suatu norma, sikap, solusi, dan opini. Demikian, maka dan kuatlah ingatan kolektif semakin dalam sebuah tradisi yang tunduk kepada tekanan historis pemilihan, tetapi sama sekali tidak kepada kritik modern mengenai asal-usul sosial-historis dan segala isinya.

5) *Tataran historis.*

Saya tidak akan bertele-tele mengenai aspek ini sebab ia adalah yang paling banyak diselidiki, terutama oleh karya orientalis. Boleh dikatakan kita mengenal baik kaitan antara berbagai perubahan besar sejarah dan perkembangan dari apa yang secara umum selalu dinamakan Islam. Dengan perkataan lain tetek-bengek historis dari doktrin dan keimanan tidak ditekankan secara memadai untuk menunjukkan berbagai fungsi sakralisasi (atas kekhalifahan misalnya, atau masa atau tempat dengan munculnya beberapa perayaan baru seperti *Mawlid*), ritualisi, essensialisasi, substansialisasi, mistifikasi pemikiran, norma, institusi, tindakan, dan visi yang oleh kaum beriman dianggap sebagai nilai-nilai religius yang tak boleh diganggu-gugat. Penulisan sejarah tidak cukup menjernihkan, mendesalienasi, dan mendemistifikasi. Beberapa persoalan seperti yang keramat (*sacré*), kesucian (*sainteté*), dan spiritualitas jarang dibicarakan dalam perspektif historis menurut cara karya-karya Peter Brown tentang masyarakat dan yang keramat pada zaman purba. Berbagai kajian seperti itu telah membantu memperkecil jalinan yang profan dan yang religius, yang temporal dan yang spiritual dalam berbagai ragam persepsi tentang dunia dan sejarah yang ditempa dan dipaksakan oleh berabad-abad

kesemrawutan dan proyeksi sistematis dari hal yang religius. (Untuk uraian lebih lanjut tentang hal ini, saya merujuk kembali kepada kajian saya "*Transgresser, déplacer, dépasser*", dalam *L'œuvre de Cl. Cahen, Lectures critiques*, *Arabica* 1996, 1).

Telah ditunjukkan bagaimana semua pemikiran keagamaan menggunakan, di dalam berbagai konstruksi doktrinalnya, sebuah strategi penghapusan historisitas. Dalam hal pemikiran Islam, salah satu ilustrasi paling kaya tentang sikap yang gigih ini diberikan oleh perdebatan mengenai persoalan Quran yang diciptakan (keterciptaan Quran, *pen.*). Digagas oleh kaum Muktazilah, perdebatan ini telah memperhadapkan para pendukung keterciptaan Quran dalam bentuknya yang materiil, yang memungkinkan pemuatannya di dalam historisitas tertentu dan peranannya saat ini di dalam bingkai kemodernan yang lebih luas, dengan para pendukung Quran yang tidak tercipta, sama abadi (*coéternel*) dengan Tuhan, supra historis dan terhindar dari segala pertanyaan bagaimana (teori *bilâ kayf*). Kita tahu bahwa posisi yang terakhir inilah yang menguat sejak adanya campur tangan khalifah al-Qâdir pada abad ke-5/11. Perkembangan bingkai sosial pengetahuan dalam konteks Islam sejak abad XI tidak memungkinkan untuk menggalakkan kembali sebuah perdebatan yang sangat menjanjikan; upaya Muhammad 'Abduh pada akhir abad ke-19 telah gagal dengan adanya sensor yang dilakukan bahkan oleh yang menyebut diri sebagai muridnya, Rasyid Ridla.

Periode panjang yang didominasi oleh kekuasaan Ottoman (1453-1924) telah lama dikenal sebagai periode kemunduran dikaitkan dengan masa keemasan peradaban Islam. Beberapa karya telah mengoreksi pandangan ini; tetapi mereka tidak memberikan tempat yang cukup bagi munculnya dua ekspresi yang kuat dan sama-sama ahistoris tentang Islam; yang satu resmi, dinegarakan dengan kuat, namun miskin produksi intelektual pembaharu; yang lain populer dan regional yang berbaur dengan berbagai bahasa, budaya dan kepercayaan lokal. Dua pengungkapan ini adalah penting, sebab ia mempunyai andil bagi proses historis berbagai bentuk dan tataran pengungkapan Islam aktual. Itulah mengapa keduanya harus dipelajari tidak melalui perbandingan dengan masa lalu yang cemerlang untuk memperbincangkan tentang kemunduran, tetapi dari sudut pandang sosiologi penerimaan, penolakan, dan pelupaan terhadap karya-karya klasik, dengan beberapa konsekuensi yang ditimbulkannya bagi periode masa kini. Kajian yang sama perlu diperluas kepada konteks Asia dan Afrika.

Uraian yang singkat ini memungkinkan untuk memantapkan sebuah strategi intervensi dalam rangka emansipasi kondisi kaum wanita dalam konteks keislaman.

1) Karena perjalanan melalui inti yang keras dari Islam historis dianggap tak dapat dihindarkan oleh berbagai kekuatan politik dan sosial, maka adalah penting untuk mengalihkan perbincangan tentang *shari'ah* yang tak dapat dibedakan dari aturan-aturan yuridis kepada status kognitif korpus Quran. Tidakkah perlu lagi bercekcok tentang berbagai tafsir yang diterima atau berita ayat-ayat; upaya ini adalah nomor dua dibandingkan dengan upaya meredefinisi konsep tentang Wahyu. Agar lebih mudah diterima, upaya-upaya ini harus mencakup konsepsi Yahudi dan Kristen tentang Wahyu. Daripada mengambil kembali definisi-definisi warisan pada setiap komunitas semenjak abad pertengahan, kita akan berangkat dari beberapa data yang telah diberikan oleh kelima tataran ekspresi yang baru saja kita kemukakan. Di sanalah, nampaknya, beberapa pokok persoalan yang terpendam di dalam yang tak terpikirkan (*impensable*) dan yang tak dipikirkan (*impense*), sebagaimana telah kita sinyalir. Salah satu perjuangan yang menjadi tanggung jawab kaum wanita oleh karena mereka lebih termotivasi daripada kaum pria, adalah untuk mengakui kebebasan ekspresi dan publikasi di lingkungan pendidikan dan penelitian. Keberhasilan ini secara strategis mendahului keberhasilan menghapus aturan-aturan tentang keluarga yang tidak memasukkan pemikiran filosofis dan yuridis modern tentang individu-warga-perorangan (saya tidak akan mengomentari lebih lanjut ketiga konsep yang diikat oleh beberapa garis penghubung ini: ia lebih dahulu karena ia mencakup keseluruhan aktivitas intelektual, budaya, ilmiah dan kependidikan yang memungkinkan untuk mempercepat emansipasi kaum wanita dan memasukkan berbagai konsekuensinya ke dalam sebuah model aksi historis yang baru.

2) Jika kita berhasil mengalihkan persoalan wahyu kepada pengkajian terhadap berbagai mekanisme produksi makna dan konstruksi sosiokultural keimanan di dalam semua budaya manusia, *shari'ah* yang berasal dari Quran dan *Hadith* menurut sistem kognitif Abad Pertengahan pada gilirannya akan menerima status baru di lingkungan norma-norma etiko-yuridis. Definisi *shari'a* ini mengacu kepada program penelitian dan penjelasan yang cermat. Kita akan berangkat dari gagasan bahwa Wahyu sebagai Kalam Tuhan hanya bisa kita masuki melalui berbagai korpus teks-teks yang tercatat di dalam berbagai kondisi historis yang rekonstitusinya secara pasti tergantung kepada sejarawan, bukan kepada ahli teologi. Dalam tiga tradisi Yahudi, Kristen, dan Islam, berbagai korpus timbul dari upaya yang panjang dan berliku-liku, yakni pengumpulan, penyortiran, pencatatan, dan akhirnya, penutupan secara definitif dari bunga rampai yang kemudian menjadi Kitab atau Tulisan suci. Dalam hal ini, kita kembali sedemikian rupa kepada beberapa **problema** pembacaan teks yang merepresentasikan penetapan secara

tertulis berbagai wacana yang asalnya bersifat oral. Bagi ahli bahasa modern, terdapat sekumpulan syarat-syarat teoretis menuju makna yang tidak dipahami oleh tafsir-tafsir tradisional. Hal itu menunjukkan perlunya, saat ini, untuk sama sekali memulai kembali apa yang saya sebut kajian tentang mekanisme produksi makna dan konstruksi sosiokultural keimanan. Kemudian muncul persoalan kedua yang muskil di dalam redefinisi historis dan teologis *shari'a*: teori *Usûl al-fiqh* – sumber-dasar hukum agama – yang dikemukakan oleh Syâfi'i (w.820) dan diacu dan diperluas oleh para penulis yang berbeda-beda hingga abad ke-14, juga mengharuskan adanya sebuah kajian kritis sekaligus mempertimbangkan berbagai hasil penelitian tentang status kognitif wahyu, tentang keautentikan dan analisa terhadap isi korpus *Hadîth*, tentang validitas prosedural *ijmâ'* (konsensus) dan penalaran melalui analogi (*qiyâs*). Para ahli hukum telah menetapkan bahwa berbagai spekulasi teoris *Usûl* tidak mesti mempengaruhi pembentukan norma-norma hukum positif (*fiqh*). Namun demikian, kajian terhadap *Usûl* telah membentuk dan menanamkan, berkat gagasan-gagasan *ijtihâd* dan *istinbât*, atau jerih-payah intelektual untuk menyimpulkan dari teks-teks suci berbagai kategorisasi Ilahiah tentang yang baik dan yang buruk, yang benar dan yang salah, sebuah persepsi Ilahiah terhadap hukum. Persepsi ini diperkuat, dalam konteks ideologis masa kini, bukan oleh kajian modern tentang tujuan teoretis *Usûl*, tetapi oleh otopromosi para pengkhotbah populer, '*ulamâ'* resmi, para pemimpin yang diangkat dari yang keramat (*sacré*), di antara para sarjana yang diberi wewenang untuk menyatakan atau memberlakukan apa yang selalu kita sebut *shari'a* dan bukan lagi *fiqh* (pilihan strategis yang diperlukan oleh kegelisahan otopromosi). Di sanalah terjadi, pada tataran psiko sosiologis, keterputusan yang desisif antara agama sebagai pengalaman spiritual keilahian dan kode etiko-yuridis yang diubah ke dalam sinyal-sinyal penanda (*identitaires*) yang secara mekanis diamati oleh berbagai kelompok dan golongan sosial yang sedang dalam penyusunan kembali (*recomposition*).

3) Tahap ketiga di dalam rencana perjalanan penyembuhan jiwa dan pembebasan mentalitas ini akan disediakan untuk menguji kembali secara kritis nilai moral dan norma yuridis dalam sorotan berbagai ajaran antropologi yuridis, filsafat moral dan filsafat hukum. Kita melihat bahwa ketiga disiplin ini secara praktis masih belum ada di dalam pemikiran Islam masa kini: berbagai pengajaran, problematika, dan sasaran kognitif mereka merupakan yang tak dipikirkan (*impense*) dari pemikiran Islam saat ini. Tambahan pula, jika arus yang berkembang dengan nama Islamisasi ilmu pengetahuan berhasil menguasai dunia, untuk jangka panjang ia akan menjadikan sebagai yang tak terpikirkan (*impensable*) wilayah-wilayah

baru dari yang terpikirkan (*pensable*) yang senantiasa dikembangkan oleh kajian aktual.

Antropologi yuridis dan filsafat hukum adalah dua disiplin yang belum banyak dikenal bahkan di berbagai Universitas di Barat. Adalah hukum positif yang melaju secara tak terlawankan dan tanpa hambatan karena ia terbebas dari beban teologis dan bahkan metafisik. Filsafat hukum dan filsafat moral menjadi permainan daya pikir di mana ahli hukum yang terampil mengizinkan pemberlakuannya hanya dalam batas-batas di mana keduanya bisa menjadi sesuatu yang memikat secara intelektual. Sesungguhnya antropologi yuridis adalah sebuah etnologi, bahkan sebuah pokok pembicaraan dari etnografi adat dan kebiasaan berbagai masyarakat kuno. Sekalipun demikian, pengucilan para gadis dilakukan di daerah-daerah pinggiran Eropa dan menjadi sebab dari berbagai perkara hukum. Sebuah antropologi terapan memaksakan diri dengan segala keharusan dalam konteks keislaman untuk melejitimasi, dalam mentalitas kuno dan tradisional, perjalanan adat dan kepercayaan turun-temurun kepada hukum modern mengenai individu-warga-perorangan. Ini adalah sebuah pendidikan dasar guna menerima secara lebih baik terhadap budaya dan praktek demokratis.

Tak satupun karya terkemuka menjelaskan filsafat moral dalam konteks keislaman sejak diterbitkannya *Tahdzib al-akhlâq (Traité d'Ethique)* Miskawayh (m.1029) (lihat terjemahan saya yang diberi catatan dalam bahasa Perancis, Damas 2 éd. 1988). Hilangnya disiplin seperti yang dirancang Miskawayh ini (yang terbuka terhadap filsafat, kebijakan kuno, sejarah, nilai-nilai religius) sangat merugikan pemikiran keagamaan, politik dan hukum. Bahwa pemikiran Islam telah melalaikan tujuan refleksi kritis atas nilai moral ini adalah merupakan indikasi baru tentang ketertutupannya yang eksklusif atas suatu norma religius yang diberikan untuk dianggap sebagai berasal dari sumber Ilahiah, namun tanpa memperbolehkan penelitian yang menunjukkan bahwa persepsi ini tidak mempunyai dasar obyektif. Saya tidak mengatakan bahwa adalah cukup untuk mengambil kembali hasil-karya Miskawayh untuk menggiatkan kembali refleksi tentang beberapa landasan nilai moral, saat ini; lebih baik saya mempertimbangkan saluran penyelidikan genealogis yang diprakarsai oleh Nietzsche, yang kemudian diperluas oleh para sejarawan. Redefinisi berbagai landasan moral yang universal dan tidak lagi terbatas kepada bingkai-bingkai yang tertutup dari suatu komunitas keagamaan, atau nasional, bahkan kelompok-kelompok etno-kultural yang mempertahankan identitas mereka, saat ini masuk ke fakultas kedokteran, ke berbagai laboratorium biologi, fisika dan kimia; di sanalah, sesungguhnya, bahwa pengetahuan tentang diri manusia terancam oleh berbagai bahaya yang

luar biasa dan memerlukan campur-tangan yang tegas dan mendesak dari para pembuat undang-undang.

Tak pernahkah kita bertanya-tanya, pengetahuan apakah tentang diri (manusia) yang didukung di dalam wacana Quran, dalam *Hadith* yang meringkas ingatan kolektif yang panjang, dan akhirnya dalam hukum positif? Adalah tidak cukup untuk mengumpulkan teks-teks yang lebih "universal" dengan mencabutnya dari sistem pemikiran yang mempengaruhi pemahaman dan jangkauannya untuk memproklamirkan, seperti yang telah kita lakukan, sebuah "dekalarasi Islam tentang hak asasi manusia". Kita tidak lagi dapat menguraikan tentang perkembangan teologiko-yuridis yang diperbolehkan oleh konsep *Maqāsid al-sharī'a* – tujuan akhir Hukum ajaran – yang dikerjakan oleh Syātibī (m.1388), tanpa menekankan bahwa akal yuridis terbebas dari ketertutupan dogmatis teks-teks suci: kita berada dalam wilayah mental Abad Pertengahan yang berbeda dari wilayah mental kemodernan melalui otonomi total akal dengan fakta wahyu. Ini berarti bahwa kritik filsafat hukum terus diperlukan; tetapi dikaitkan dengan keberhasilan penerapannya tergantung kepada semua rencana yang dinyatakan terdahulu. Demikianlah, perbincangan mengenai pengetahuan tentang diri (manusia) terus memisah-misahkan mereka yang membela kecenderungan spiritual manusia secara pribadi menurut alur janji-janji agama tentang keselamatan, dan mereka yang berpegang kepada hukum-hukum yang melindungi individu warga dalam wilayah publik yang dijalankan oleh Negara hukum sekuler. Karena pemisahan doktrinal inilah Gereja Katolik, sebagaimana juga Saudi Arabia, tidak menandatangani Deklarasi Universal tentang Hak Asasi Manusia yang dibuat oleh PBB pada tahun 1948; Gereja Katolik Perancis juga tidak menandatangani deklarasi tahun 1789. Pertentangan ini secara teratur muncul kembali dalam berbagai pertemuan internasional seperti pertemuan Kairo tentang demografi (1994) dan pertemuan Peking tentang kaum wanita (1995). Perdebatan terus-menerus tidak jelas karena boleh dikatakan kita tidak mengalami kemajuan dalam mendefinisikan kaitan-kaitan antara perorangan, individu, warga; wilayah publik, wilayah pribadi; agama dan masyarakat, agama dan negara, yang spiritual dan yang temporal yang seringkali bercampur-aduk dengan pemisahan yuridis Gereja dan Negara.

Kontribusi Kaum Wanita Bagi Emansipasi Mereka

Bisa dianggap bahwa saya tidak secara langsung menguraikan tentang status yuridis kaum wanita dan kondisi liberalisasi berbagai aturan yang berlaku di beberapa masyarakat yang menyatakan diri

bercorak Islami. Saya tidak ingin mengerangkeng secara seketika analisa dan refleksi dalam apa yang saya sebut ketertutupan dogmatis. Berbagai aturan klasik yang dianggap ortodoks dan aturan masa kini termasuk ke dalam wilayah mental Abad Pertengahan dan ortodoksi yang dilestarikan tanpa kritik hingga hari ini. Berbagai strategi untuk ke luar dari wilayah ini dapat diterapkan pada semua *masyarakat kitab-kitab*, kaum pria maupun kaum wanita. Tak diragukan lagi, kaum wanita telah lebih jauh menuntut hak mereka ketimbang kaum pria; tetapi perjuangan mereka demi perolehan yang khas ini harus langsung masuk ke dalam perspektif global emansipasi kondisi umat manusia. Itulah mengapa, bagi saya nampaknya penting dan menentukan bahwa sejumlah besar kaum wanita terjun ke dalam program penelitian, refleksi kritis dan aksi yang baru saja saya gambarkan. Aksi bagi mereka adalah menuntut beberapa penyesuaian yang diperlukan dalam sistem pendidikan dan program pengajaran serta penelitian di beberapa universitas, berbagai orientasi, disiplin, pokok persoalan, tema, dan problematika yang memberi tempat utama kepada status, fungsi, dan kedudukan yang ditetapkan secara sewenang-wenang atas kaum wanita oleh kaum pria. Apakah bisa diterima bahwa terlalu sedikit kaum wanita yang menjadi ahli dalam kajian pemikiran Islam, sementara kedokteran, hukum dan bahkan ilmu-ilmu pasti semakin menarik menarik minat mereka? Adalah benar bahwa pemikiran Islam yang dibicarakan dengan peralatan modern, sebaliknya, masih merupakan sebuah disiplin yang tidak banyak dipilih karena pengajarannya untuk jangka yang lama telah dipercayakan kepada universitas-universitas tradisional atau fakultas-fakultas teologi yang terpisah dari jurusan ilmu-ilmu sosial.

Saya telah membaca buku berjudul *Women and Politics in The Third World*, yang disunting oleh seorang wanita Haleh Afshar, Routledge, London 1996. Semua tulisannya menunjukkan keterlibatan yang semakin meningkat dari kaum wanita dalam percaturan politik; tetapi ia juga menyatakan kekurang-mampuan yang saya garis-bawahi dalam hal partisipasi dalam perjuangan bagi revolusi intelektual dan kultural yang memungkinkan untuk lebih cepat mengatasi berbagai kesulitan dan ketidak-mengertian yang lahir dari sebuah konfrontasi yang kacau balau antara kepingan-kepingan kemodernan dan ekspresi yang terbentuk dari Islam politik. Pertentangan di sekitar masalah kerudung, status personal, kesamaan di depan hukum perdata tentu saja harus dilanjutkan; tetapi semua itu tepat waktu, terpenggal-penggal dan memiliki urgensi yang tidak sama sesuai negara masing-masing: ia tak terhindarkan dan produktif di Iran oleh karena keadaan politik dan berbagai pertarungan keagamaan; demikian pulakah di Turki di mana pandangan sekuler masih tetap penting? Dalam semua kasus ini, hal itu tidak boleh menyimpang

dari upaya untuk mendemistifikasi berbagai tindakan sakralisasi dan pengilahan hukum, karena ia akan berguna bagi semua kalangan muslim dan membantu untuk membuat semakin tak berguna berbagai perjuangan beruntun dalam ketertutupan dogmatis. Demikianlah, dengan mengkombinasikan dua pergulatan di atas, jalan menuju sebuah emansipasi yang optimal bagi kondisi kaum wanita dalam konteks Islam masih panjang dan berat.

Mohammad Arkoun lahir di Taourirt-Mimount, Aljazair, pada tanggal 1 Pebruari 1928, tahun 1950-1954 ia belajar bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir, Aljazair. Sejak 1954 ia meneruskan kuliahnya di Perancis dan pada tahun 1969 meraih gelar Doktor Sastra, lalu menjadi dosen dan guru besar Sejarah Pemikiran Islam, di universitas Sorbonne, Paris. Hingga saat ini ia menetap di Paris. Selain itu ia meneruskan kegiatannya sebagai dosen tamu dan penceramah di sejumlah lembaga perguruan tinggi di beberapa negara seantero dunia.

Suadi Saad adalah dosen STAIN "Sultan Maulana Hasanuddin Banten" Serang, Banten.