



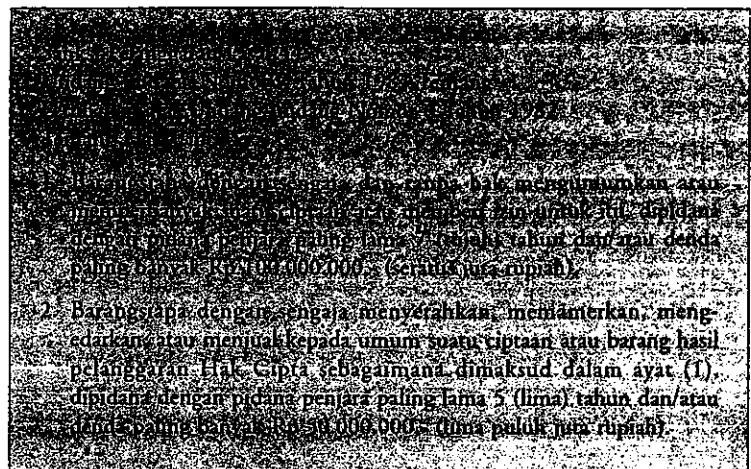
Mutiara
Terpendam

Perempuan
dalam
Literatur
Islam
Klasik

ALIMUHANIF

Mutiara Terpendam

**Perempuan dalam
Literatur Islam Klasik**



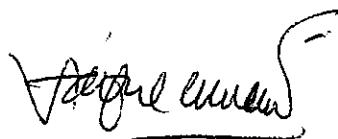
Barang siap pakai yang saja menyentak atau memamerkan, mengancam atau memukau kepada umum soaln ciptaan atau barang hasil pelanggaran UU Cipta sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda sebesar tiga puluh lima juta rupiah.

Mutiara Terpendam

Perempuan dalam Literatur Islam Klasik

Editor:

Ali Munhanif



**UMAM's
Family Library**



Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama
bekerja sama dengan PPIM IAIN Jakarta
Jakarta, 2002

Mutiara Terpendam
Perempuan dalam Literatur Islam Klasik

GM 204 02.003

Editor: Ali Munhanif

Copyright © 2002 Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama
Jl. Palmerah Selatan 24–26 Lt. 6, Jakarta 10270

Desain sampul: Sofnir Ali
Tataletak: Sukoco

Para peneliti/penulis:
Bahtiar Effendi (Koordinator)

Anggota:
Alai Najib
Amani Lubis
Syafiq Hasyim
Badriah Fayuni
Oman Fathurrahman
Kautsar Azhari
Nasaruddin Umar
Maykuri Abdillah
Mun'im A. Sirry
Mulyadi Kertanegara

Pertama kali diterbitkan oleh Penerbit
PT Gramedia Pustaka Utama
Anggota IKAPI 2002

Terbitan ini dimungkinkan atas subsidi dari
The Asia Foundation

Hak Cipta dilindungi undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak seluruh atau sebagian
isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

Dicetak oleh Percetakan PT SUN, Jakarta
Isi di luar tanggung jawab Percetakan

Daftar Isi

Pengantar Editor	vii
Thoha Hamim	
Kata Pengantar	xxiii
Nasaruddin Umar	
Amany Lubis	
Hawa sebagai Simbol Ketergantungan:	
Perempuan dalam Kitab Tafsir	1
Badriyah Fayuni	
Alai Najib	
Makhluk yang Paling Mendapat Perhatian Nabi:	
Perempuan dalam Hadis	44
Masykuri Abillah	
Mun'im A. Sirry	
Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-laki:	
Perempuan dalam Kitab Fikih	102

an-perlakuan istimewa kepada laki-laki dalam hak-hak individual dan sosial yang tidak diberikan kepada perempuan. Tetapi di pihak lain, banyak juga kalangan yang, meskipun tidak menolak kenyataan itu, mencoba secara sungguh-sungguh memberi penjelasan lain tentang kedudukan perempuan dalam Islam. Di sini mereka memberi tafsiran yang serba positif tentang kedudukan perempuan. Ayat al-Qur'an, hadis Nabi dan pemikiran ulama dijelaskan sedemikian rupa, dinilai dan diolah—biasanya dengan menggunakan jargon-jargon modernisme—sehingga membawa kita pada kesimpulan akan sikap Islam yang menghormati kedudukan perempuan. Karenanya, menurut pandangan terakhir ini, tidak ada alasan bagi kaum Muslimin untuk mengatakan bahwa Islam menempatkan wanita dalam kedudukan lebih rendah.

Kedua bentuk pandangan itu dianut begitu ekstrem, sehingga ada kecenderungan untuk memposisikan diri secara ideologis dalam melihat masalah perempuan. Satu sama lain berupaya menyerang, meyakinkan, dan membuktikan—dengan klaim-klaim keagamaan jika perlu. Dari sinilah, setiap kali perbincangan tentang relasi gender dalam Islam dibuka, yang muncul adalah polemik; polemik yang tidak menemukan titik hentinya. Sekuat apa pun argumen yang diajukan kedua pandangan di atas, satu hal yang pasti adalah karena persoalannya menjadi polemis, wacana tentang perempuan dalam tradisi keagamaan Islam menjadi tertampilkkan secara tidak utuh. Dan dengan jalan menjajagi literatur-literatur klasik tentang masalah tersebut, program penelitian ini sebenarnya hanya ingin menyumbangkan sesuatu yang sederhana, yakni mengisi kekosongan dari perdebatan-perdebatan yang berkembang itu.

Buku ini secara sengaja memperkenalkan wacana tentang relasi gender dalam literatur Islam klasik. Meskipun isu gender merupakan problema yang khas modern, diharapkan bahwa melalui kitab-kitab seperti tafsir, hadis, tasawuf, filsafat dan ilmu kalam, para pembaca akan mampu menangkap wacana yang berkembang di kalangan ulama klasik tentang perempuan. Keinginan kami adalah untuk melihat pergulatan pemikiran dan—sekaligus—keagamaan Islam di masa lalu tentang masalah yang dewasa ini menyedot perhatian banyak kalangan. Itulah yang terpenting. Para peneliti yang menuangkan tulisannya pada artikel ini tampaknya ingin menggali pandangan-pandangan ulama tentang perempuan di balik teks-teks yang tertulis itu. Karenanya dapat dimengerti, artikel-artikel dalam buku ini pertama-tama berupaya merepresentasikan—tanpa prasangka—pemikiran ulama yang ada di dalam kitab-kitab klasik itu, dan kemudian, membuat analisis dengan memperhitungkan blok historis yang mempengaruhi pergulatan para ulama dalam penulisan kitab-kitab tersebut.

Sulit untuk mendefinisikan apa yang disebut dengan literatur Islam klasik. Para pengarang Muslim yang digolongkan ke dalam kategori itu, atau yang dengan sadar menyebut karanya tulisannya mewakili periode klasik, begitu banyak. Bahkan menunjukkan perbedaan-perbedaan anggapan mengenai Islam klasik. Satu patokan yang biasanya digunakan untuk menilai klasik-tidaknya suatu karya intelektual adalah kitab-kitab agama yang masih mengikatkan diri secara kuat dengan pikiran dan sikap hidup para "ulama salaf" di bidang fikih (hukum Islam), hadis, tafsir, tauhid (ilmu kalam), dan tasawuf yang terumuskan antara abad ke-7 sampai dengan abad

ke-13. Para sejarawan umumnya juga berkesimpulan bahwa peradaban zaman Islam klasik berlangsung dalam rentang periode tersebut. Tetapi, hal ini tidak berarti bahwa tidak lagi ditemukan karya tulis dari ulama yang digolongkan klasik setelah periode itu; sebab, misalnya, *Kitab Tafsir al-Jalalain*, sebuah kitab tafsir yang dikarang Jalal al-Din Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyuti, ditulis pada sekitar abad ke-16. Demikian pula kitab *al-Mahalli*, kitab fikih tingkat tinggi yang dikaji di pesantren-pesantren, ditulis pada akhir abad ke-15. Bahkan ada alasan untuk menemukan pikiran-pikiran Islam klasik pada kitab-kitab yang ditulis oleh ulama seperti Zai-nuddin al-Malaibari (abad 17), Ibn Hajar al-Asqalani (abad 15), atau juga pada seorang ulama Indonesia yang hidup pada awal abad ke-19, Imam Nawawi al-Bantani.

Sehubungan dengan itu, maka pemahaman tentang literatur Islam klasik di sini lebih menekankan pada aspek gagasan yang terdapat dalam suatu kitab; ini tidak berarti bahwa kategorisasi dari segi periode dianggap tidak penting. Para peneliti tentu saja tetap berupaya menampilkan literatur-literatur dari khazanah kesarjanaan Islam yang ditulis di sekitar periode tersebut. Pembatasan ini dibuat hanya karena dimaksudkan agar para peneliti bisa lebih leluasa dalam mencari sumber-sumber penting yang berkaitan dengan topik tentang perempuan. Dan dengan sendirinya pula, perkenalan pembaca dengan literatur Islam klasik menjadi lebih kaya. Sehingga kalau dalam kumpulan artikel ini dikaji pemikiran Nawawi, misalnya, ini bukan hanya berarti bahwa kitab-kitabnya mewakili literatur Islam klasik. Akan tetapi perkenalan kita dengan pemikiran Nawawi sebagai salah satu tokoh yang paling berpengaruh dalam wacana intelektual Islam di Indo-

nesia sangat sayang untuk tidak dikenali, apalagi ditinggalkan sama sekali.

Susunan buku ini dibuat sedemikian rupa sehingga pemahaman pembaca akan wacana tentang perempuan yang mengemuka dalam sejarah kesarjanaan Islam dengan mudah terpetaikan di dalam masing-masing disiplin. Bagi kalangan yang tidak memiliki pengetahuan mendalam tentang kajian Islam, penjelasan singkat tentang literatur keagamaan dalam Islam, proses kelahirannya, dan kedudukannya dalam cara berpikir bagi komunitas Muslim sangatlah diperlukan. Secara garis besar, proses tersusunnya kitab-kitab agama terjadi pada masa-masa awal Dinasti Abbasiyah, yakni setelah umat Islam dapat menciptakan stabilitas keamanan di seluruh wilayah Islam dan berupaya membangun suatu peradaban lewat pengembangan ilmu pengatahuan. Dari sini timbulah berbagai kegiatan kesarjanaan yang dipelopori orang-orang Muslim, atau orang non-Muslim yang tinggal di kota-kota Islam. Kegiatan ini umumnya mengambil bentuk penyusunan buku-buku yang ada kaitannya dengan masalah-masalah pokok agama atau penerjemahan naskah dan buku-buku berbahasa asing ke dalam bahasa Arab. Dalam kaitan ini, ilmu-ilmu yang tumbuh di lingkungan masyarakat Islam tidak hanya ilmu-ilmu agama, melainkan juga ilmu-ilmu keduniaan yang—sampai sejauh itu—tidak terpisahkan dari ilmu-ilmu agama. Sehingga bisa dimengerti, pada masa ini muncul ahli-ahli ilmu agama seperti fikih atau ilmu kalam, tetapi pada saat yang bersamaan mereka juga dikenal sebagai ahli logika, bahasa, ilmu alam, astronomi, dan filsafat.

Di antara literatur yang paling awal tersusun secara mapan adalah kitab tafsir atau suatu karya tulis yang membahas

interpretasi al-Qur'an. Tafsir juga disebut dengan '*Ulum al-Qur'an* (ilmu tentang al-Qur'an), '*Ilm asbab al-Nuzul* (Ilmu tentang sebab turunnya al-Qur'an), '*Ilm Nasikh wa Mansukh* (ilmu tentang pembatalan dan penghapusan hukum dalam al-Qur'an). Kata *tafsir* (berasal dari bahasa Arab) berarti 'membuka', atau mengupas arti dalam suatu teks. Sumber utama dari tafsir ini adalah al-Qur'an itu sendiri. Proses penyusunan literatur yang ada kaitannya dengan upaya memahami isi al-Qur'an ini dimulai pada abad pertama Hijrah (masa tabi'in). Tetapi cikal bakalnya sudah tumbuh sejak zaman Nabi, bahkan Nabi sendiri bagi umat Islam adalah seorang *mufassir* (penafsir) al-Qur'an. Pada masa sahabat (masa setelah wafatnya Nabi), muncul orang-orang yang dipandang sebagai "ulama ahli agama", yang dari ucapan, tindakan, dan ketetapan mereka merupakan bentuk penafsiran al-Qur'an. Sahabat Nabi, seperti *Khulafa al-Rasyidin* (Abu Bakr, Umar, Utsman, dan Ali), Ibn 'Abbas, Ibn Mas'ud, Zaid ibn Tsabit, Abu Musa al-Asy'ari, dan Abdullah ibn Zubair, dikenal sebagai *mufassir* pada masa sahabat. Kebiasaan menafsirkan al-Qur'an yang dilakukan orang-orang yang dikenal "ahli tafsir" pada masa awal Islam ini berlanjut terus, bahkan hingga sekarang.

Meskipun objek kajian dan sumber utama dari kitab-kitab tafsir adalah al-Qur'an, kandungan isi dari karya ini tidak bisa dianggap atau disejajarkan dengan al-Qur'an itu sendiri. Al-Qur'an, sebagaimana kaum Muslim percaya, merupakan kalam Tuhan dan mempunyai kedudukan tertinggi dari sumber hukum Islam. Seorang Muslim juga percaya bahwa Tuhan —melalui al-Qur'an—memerintahkan menjaga ayat-ayat al-Qur'an dan terus mempertahankan keasliannya. Kepercayaan

akan kesucian dan keaslian al-Qur'an ini membawa setiap Muslim berpandangan bahwa apa yang paling mungkin dilakukan untuk memahami kandungan isi al-Qur'an adalah dengan cara menafsirkannya. Dan selama berabad-abad, masyarakat Muslim telah mencurahkan pikiran dan tenaga mereka untuk suatu tugas, bagaimana memahami dan menafsirkan al-Qur'an, tanpa mengubah satu ayat pun dari al-Qur'an itu. Akumulasi dari karya dan literatur yang sangat banyak mengenai pemahaman al-Qur'an itulah yang dicoba diteliti dalam naskah buku ini.

Seawal dengan pertumbuhan literatur tafsir adalah hadis. Melihat sejarah pertumbuhannya, kitab-kitab hadis barangkali merupakan warisan kesarjanaan Islam yang paling pesat perkembangannya. Sehingga dalam waktu singkat disiplin ilmu hadis pun menjadi sangat mapan. Hal ini terjadi karena bagi kaum Muslimin, hadis Nabi menempati kedudukan yang sangat penting dalam pemahaman dan sekaligus pelaksanaan ajaran Islam. Meskipun setiap Muslim meyakini bahwa al-Qur'an merupakan rujukan tertinggi dalam struktur sumber hukum Islam, pada prakteknya hadis Nabi justru yang paling banyak melandasi dan menentukan apakah suatu tindakan, ucapan, dan ketetapan itu sesuai dengan ajaran Islam atau tidak. Sehingga bisa dipahami, upaya generasi awal Muslim untuk menyusun alat bukti dalam rangka menentukan diterima-tidaknya suatu hadis yang disandarkan pada Nabi menemukan pijakannya. Dari sinilah, tidak sampai dua abad setelah wafatnya Nabi, metodologi, subjek kajian dan cara kerja ilmu hadis telah termapangkan dengan baik.

Hadis adalah sesuatu yang berkaitan dengan segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad, baik berupa

ucapan, tindakan, atau ketetapan. Hadis juga disebut sebagai *sunnah*, yang artinya jalan atau tauladan (*exemplar*); jalan melaksanakan ajaran Islam. Di antara tiga hal itu, hadis atau *sunnah* yang berupa ucapan Nabi adalah yang terpenting dan paling banyak dijadikan landasan keagamaan, karena hal itu merupakan penilaian langsung yang diungkapkan Nabi dalam menyikapi praktik kehidupan kaum Muslimin. Dalam pandangan sebagian besar ulama, kepatuhan seorang kepada hadis (Nabi)—khususnya seperti yang ditunjukkan generasi awal Muslim—sama dan sebangun dengan ketaatan pada al-Qur'an itu sendiri. Hal ini berkaitan dengan pemahaman bahwa apa pun yang diperbuat dan dikatakan Muhammad adalah berada dalam bimbingan Tuhan. Setiap Muslim percaya bahwa Nabi Muhammad tidak pernah salah, sebagaimana juga para nabi dan utusan Tuhan yang terlindung dari dosa dan kesalahan. Selain itu, Nabi sendiri suatu ketika, di hadapan sahabat-sahabatnya yang terkemuka, pernah membuat pengakuan, "diturunkan kepadaku dua hal: al-Qur'an dan pasangannya, yaitu sunnah." Nabi juga menyatakan, "siapa yang tidak menyukai sunnahku, maka ia tidak termasuk golonganku."

Disebabkan posisi hadis yang demikian, upaya mengumpulkan cerita tentang kehidupan Nabi sudah dilakukan komunitas-komunitas awal Islam. Bahkan laporan-laporan tentang tindakan dan ucapan Nabi dalam bentuk anekdot atau peristiwa-peristiwa yang melibatkan Nabi sudah muncul semenjak Nabi masih hidup, meskipun hal itu dinyatakan terlarang untuk menuliskannya disebabkan kekhawatiran Nabi tulisan itu akan tercampur dengan al-Qur'an. Nabi mengancam siapa pun dari umatnya yang menulis tentang

dirinya dengan ancaman api neraka. Larangan menulis tentang Nabi itu begitu ketat dan ditaati hingga sekitar seratus tahun setelah wafatnya Nabi, sehingga sampai awal abad 2 Hijrah, tak satu pun laporan tertulis yang ditemukan mengenai sunnah Nabi. Baru pada menjelang pertengahan abad ke-2 Hijrah kesadaran kaum Muslimin untuk menyusun suatu dokumen tertulis mengenai ucapan, tindakan, dan ketetapan Nabi mulai tumbuh. Hal ini terutama disebabkan oleh kenyataan bahwa, akibat berbagai perkembangan alamiah, jumlah orang yang mengetahui dan menjadi saksi hidup terhadap Nabi makin lama semakin berkurang. Sejumlah ulama pada masa itu lalu memerintahkan murid-murid mereka untuk menulis hadis, seperti yang dilakukan Sa'id ibn Musayyab (w. 105 H) yang meminta muridnya, Abd al-Rahman ibn Harmalah, menuliskan hadis Nabi. Pada masa ini pula khalifah 'Umar ibn Abd al-Aziz (99–102 H/717–720 M), seorang khalifah yang sangat terkenal dari Dinasti Umayyah, secara resmi memerintahkan pembukuan hadis. Perintah itu tercantum dalam surat khalifah yang dikirim kepada Gubernur Madinah, Abu Bakr ibn Muhammad ibn 'Amr ibn Hazm, dan gubernur lain di wilayah kekuasaan Islam. Pada akhir abad ke-2 Hijrah, telah berhasil disusun sebuah buku hadis yang lebih lengkap, ditulis oleh Malik ibn Anas (93–178 H), *al-Muwaththa'*; sebuah buku pertama yang menyusun cerita-cerita mengenai Nabi dan kehidupan komunitas Muslim awal secara sistematis.

Memasuki abad ke-3 Hijrah, muncullah kitab-kitab hadis yang dari segi pembagian topik, bab dan cara penulisannya, mengikuti sistem yang telah dirintis oleh Malik. Enam di antaranya dianggap umat Islam mempunyai derajat yang

tinggi dari segi kesahihannya. Yaitu, *Shahih Bukhari*, disusun oleh Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari (194–256 H); *Shahih Muslim*, disusun oleh Abu al-Husain Muslim ibn Hajjaj al-Naisaburi (204–261 H); *Sunan Abu Daud* oleh Sulaiman ibn al-Asy'ats al-Sijistani (202–275); *Sunan al-Tirmidzi* oleh Abu Isa ibn Isa al-Tirmidzi (209–279 H); *Sunan Ibn Majah* oleh Abu Abdallah Muhammad ibn Yazid Quzwaini (207–272 H); dan *Sunan al-Nasa'i* oleh Abu Abd al-Rahman Muhammad ibn Syuaib (215–303 H). Kitab-kitab inilah diterima sebagai kitab hadis yang diakui (*mu'tabar*) bagi mayoritas kaum Muslimin.

Literatur fikih atau kitab-kitab yang berkaitan dengan hukum Islam juga merupakan salah satu warisan penting dalam kesarjanaan Islam. Masalah yang menjadi bahan diskusi dalam kitab ini mencakup perbuatan seseorang yang dianggap dewasa (*mukallaf*) dalam pandangan hukum syari'ah, sehingga orang tersebut mengetahui hal-hal yang diwajibkan, disunnahkan, diharamkan, dan diperbolehkan, serta mana yang sah dan mana yang batal. Meskipun penggunaannya sering dipersamakan antara fikih dan syari'ah, keduanya sebenarnya memiliki kandungan pengertian yang berbeda. Syari'ah adalah segala peraturan yang datang dari Tuhan, baik berupa hukum akidah (*ahkam i'tiqadiyah*), hukum yang bersifat praktis maupun hukum-hukum yang berhubungan dengan akhlaq. Meskipun demikian, dalam perkembangannya hanya hukum yang bersifat praktis saja yang dipandang sebagai bagian terpenting dalam syari'ah. Perbedaannya dengan fikih terletak pada fakta, bahwa jika syari'ah itu merupakan hukum dan peraturan dari Tuhan—itu berarti yang terdapat dalam al-Qur'an dan segala tindakan Nabi, maka

fikih adalah suatu pandangan hukum yang berasal dari pemanahaman dan interpretasi dari para ulama hukum (*mujtahid*) terhadap teks-teks al-Qur'an dan hadis Nabi; termasuk di dalamnya adalah pandangan para ahli fikih terhadap semua peristiwa yang hukumnya tidak ditemukan di dalam kedua sumber hukum itu. Dengan demikian, fikih sesungguhnya merupakan hasil *ijtihad* manusia terhadap kandungan hukum Tuhan.

Dengan semakin mapannya metodologi penyimpulan hukum Islam, yakni pada antara abad ke-2 dan 3 Hijrah, muncul beberapa aliran atau mazhab pemikiran fikih utama. Terdapat empat mazhab fikih yang diakui di Dunia sunni-Islam, yang masing-masing diasosiasikan dengan nama pendirinya: mazhab Maliki (didirikan Malik ibn Anas), Hanafi (Abu Hanifah), Syafi'i (Muhammad ibn Idris asy-Syafi'i) dan Hanbali (Ahmad ibn Hanbal) dan satu mazhab yang dianut masyarakat Syi'ah, al-Ja'fari (Muhammad Ja'far Shiddiq). Perbedaan di antara mazhab-mazhab itu ditentukan bukan oleh benar dan salah mereka dalam memahami syari'ah, atau oleh tingkat kedalaman dan kedangkalan dalam memahami al-Qur'an dan hadis, melainkan oleh perbedaan metodologi dalam memahami sumber-sumber hukum Islam itu. Masing-masing mazhab mempunyai sistem berpikir dan pembedaran keagamaannya sendiri. Mazhab fikih Maliki biasanya mengutamakan hadis Nabi dan praktik keagamaan masyarakat Madinah dalam sistem penyimpulan hukumnya. Mazhab Hanafi menempatkan rasio (*ra'y*) sebagai bagian terpenting dalam memahami al-Qur'an dan hadis. Syafi'i muncul sebagai usaha untuk menggabungkan keduanya, dan Hanbali biasanya dipandang sebagai mazhab fikih yang cenderung

mengambil arti literal dari teks-teks suci al-Qur'an dan hadis dan menghindari penafsiran bebas. Kitab-kitab fikih yang ditulis oleh para mujtahid di bidang hukum itulah yang dicoba untuk ditampilkan dalam diskusi tentang perempuan.

Literatur kalam juga perlu diketahui dalam hal ini. Ilmu kalam (*ilm kalam*) adalah ilmu yang mengkaji tentang prinsip-prinsip dasar keimanan kepada Tuhan berserta cabang-cabangnya, seperti iman kepada malaikat, Hari Kiamat, para Nabi dan Rasul, akhirat dan ketetapan Tuhan. Dalam perspektif perbandingan agama-agama, ilmu kalam mungkin bisa dipersamakan dengan teologi—tentu dengan memperhitungkan beberapa karakternya yang khas. Disebut kalam, yang berarti percakapan, karena pada kemunculannya ilmu ini banyak menggunakan kata-kata atau perdebatan dalam rangka mempertahankan pendirian masing-masing. Perdebatan itu begitu khas, hanya menyentuh soal-soal pokok dalam ajaran agama dan bernada spekulatif. Sehingga kemunculan ilmu ini bisa dianggap menandai titik penting dimulainya suatu tradisi pemikiran spekulatif dalam sejarah kesarjanaan Islam.

Ada beberapa mazhab pemikiran dalam ilmu kalam. Yang paling banyak dianut oleh umat Islam, khususnya di Indonesia, adalah aliran pemikiran kalam al-Asya'riyah (didirikan Abu Hasan al-Asy'ari) dan Maturidiyah (didirikan Abu Manshur al-Maturidi). Keduanya dipandang sebagai mazhab kalam yang moderat, yang memperlihatkan komitmen pandangan keagamaannya pada kelompok mayoritas umat, yakni Sunni. Mu'tazilah, mazhab pemikiran kalam rasional dan menjunjung tinggi kemerdekaan manusia, adalah mazhab kalam yang sedikit sekali dianut masyarakat Muslim, meskipun

mazhab ini pernah mendominasi pemikiran Islam pada abad 9. Masyarakat Muslim Syi'ah juga menganut pemikiran kalam tersendiri—meskipun biasanya dipersamakan dengan Mu'tazilah—yang dirumuskan ulama-ulama Syi'ah terutama Muhammad Ja'far Shiddiq. Dalam penelitian ini, mengharapkan secara langsung suatu diskusi tentang perempuan dari literatur kalam sangatlah sulit. Hal ini bisa dimengerti karena bahan perbincangan para ulama kalam tidak pernah menyentuh soal-soal duniawi. Sebagaimana diakui dalam penelitiannya, apa yang mungkin diamati dari literatur kalam dalam kaitannya dengan isu-isu gender adalah melihat perspektif penulis kitab-kitab tersebut.

Seiring dengan semakin berkembangnya perdebatan yang terjadi dalam ilmu kalam, pemikiran spekulatif ini memuncak dengan munculnya filsafat Islam. Tradisi berpikir filosofis sendiri tergolong baru dalam sejarah Islam, setidaknya hingga memasuki abad ke-3 Hijrah. Literatur filsafat dalam Islam tumbuh sebagai kelanjutan dari tradisi pemikiran spekulatif bangsa Yunani melalui berbagai proyek penerjemahan yang disponsori pemerintah Islam waktu itu, terutama pada masa khalifah Harun al-Rasyid dan al-Ma'mun (813–833 M). Pada masa ini, adalah orang-orang Mu'tazilah, kalangan yang dikenal sebagai pembela rasio dan kemerdekaan manusia, yang banyak tertarik mempelajari dan menulis buku-buku filsafat. Melalui proses yang cukup panjang, tradisi pemikiran yang berasal dari luar Islam itu mengalami—sebut saja secara sederhana—"pengislaman" secara berarti, mulai dari tema, isu pokok, hingga bangunan argumen dalam filsafat itu dicoba diselaraskan dengan semangat ajaran Islam. Filsafat lalu diterima, dan kemudian dikembangkan, menjadi suatu cabang

tradisi kesarjanaan yang berbeda dari ilmu kalam dan lainnya. Beberapa filsuf yang menghasilkan banyak kitab filsafat dalam khazanah kesarjanaan Islam antara lain Abu Yusuf Yaqub Ishaq al-Kindi (796–873 M), Abu Nashr Muhammad al-Farabi (872–999 M), Abu Ali Husein ibn Sina (980–1037), Abu Hamid al-Ghazali (1059–1111 M), Abu Walid Muhammad Ibn Rusyd (1126–1198 M), dan lain sebagainya.

Yang terakhir adalah literatur tasawuf. Masyarakat Muslim memandang tasawuf sebagai jalan mendekatkan diri kepada Tuhan; atau juga menjauahkan diri dari gemerlapnya dunia dengan segala bentuknya, disertai dengan memperbanyak ibadah kepada Tuhan. Pada awalnya, tasawuf muncul sebagai suatu gerakan asketisme di masa awal Islam. Orang-orang yang menjalannya dikenal dengan *zahid*, artinya "orang yang meninggalkan dunia beserta kenikmatannya". Pola kehidupan asketik ini berkembang menjadi suatu disiplin ibadah yang memusatkan kegiatannya pada keinginan untuk mendapatkan *ma'rifah*, yakni melihat dengan mata hati kepada Tuhan. Ma'ruf al-Karakhir (w. 200 H) dipandang sangat berjasa meletakkan dasar-dasar disiplin tasawuf. Ia mendefinisikan faham tasawufnya dengan faham "*hubb*"—artinya cinta kepada Tuhan—yang dipelopori Rabi'ah Adawiyah. Faham ini kemudian mengilhami berbagai literatur tasawuf untuk mengungkapkan cinta hamba kepada Tuhannya. Jika *zuhud* hanya bertujuan untuk membebaskan diri dari neraka, maka tasawuf telah meningkat sebagai usaha memperoleh *ma'rifah* dan cinta.

Dalam kaitannya dengan keinginan untuk menjaga keimanan umat Islam, tidak jarang ulama memandang bahwa tasawuf bertentangan dengan syari'ah Islam. Tasawuf diterima

sebagai bagian penting dari cara peribadatan umat Islam, khususnya di Dunia Sunni, justru berkat penjelasan yang meyakinkan dari seorang sufi besar yang juga memperdalam syari'ah, Abu Hamid al-Ghazali. Ia menulis sebuah buku yang di kemudian hari dikenal sebagai upaya yang sungguh-sungguh untuk memadukan kedalaman tasawuf dan kedisiplinan syari'ah, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Menghidupkan kembali ilmu agama). Tokoh-tokoh yang dikenal dalam sejarah tasawuf antara lain: Dzun al-Nun al-Mishri (154–245 H), Abu Yazid al-Bastami (w. 261 H), Abu al-Qasim Junaid al-Baghdadi (w.297 H), Rabi'ah al-Adawiyah (96–185 H), dan Husain ibn Manshur al-Hallaj (244–309 H).

Dalam literatur tersebut di atas itulah para peneliti berupaya mengeksplorasi wacana keagamaan yang muncul dalam Islam tentang perempuan. Bisa diasumsikan bahwa, masing-masing literatur itu (tafsir, hadis, fikih, kalam, dan tasawuf) mempunyai penekanan tema yang berbeda dalam hal mencitrakan perempuan ideal dalam Islam. Karenanya, kemampuan pembaca untuk menemukan tema-tema penting dari setiap disiplin itu boleh jadi menjadi syarat untuk bisa menampilkan imaji yang utuh tentang wacana di dalamnya. Dalam kitab-kitab yang membahas masalah hukum Islam (*fiqh*), umpamanya, imaji tentang perempuan biasanya berkaitan dengan masalah-masalah ibadah, atau sedikit banyak berkaitan dengan akhlaq. Kitab hadis mungkin tidak jauh berbeda. Sedangkan dalam tasawuf, penekanan temanya terletak pada posisi spiritual perempuan. Tetapi juga harus diterima jika tema tentang perempuan tidak begitu berkembang dalam kitab-kitab ilmu kalam.

Dengan mengenali wacana tentang perempuan dalam

literatur Islam klasik, seorang bisa melihat bahwa para ulama di masa lalu telah berupaya memperbincangkan relasi gender jauh sebelum topik tentang hubungan laki-laki dan perempuan muncul sebagai bahan perdebatan. Demikian pula, perbincangan tentang masalah-masalah perempuan dalam literatur itu menyentuh isu pokok yang begitu detail dan tanpa sikap-sikap polemis. Dalam semangat yang demikian, buku ini juga harus dipahami sebagai upaya untuk menyajikan wacana keagamaan tentang perempuan di masa lalu secara terbuka. Jika ada temuan yang barangkali berbeda dari kesimpulan yang selama ini diyakini, hal itu justru, bagi kami, suatu hal yang harus diketahui, dipelajari, untuk kemudian dijadikan bahan penelitian lanjutan. Akhirnya ucapan terima kasih saya sampaikan kepada Penerbit Gramedia Pustaka Utama yang telah bersedia menerbitkan naskah ini.

Ciputat, 1 Mei 2001

A. M.

Kata Pengantar

Thoha Hamim

Aakhir-akhir ini, tema perempuan sebagai objek kajian telah menarik minat banyak kalangan. Berbagai diskusi, seminar, *talkshow*, dan penerbitan buku dilakukan untuk mengupas tema tersebut. Penyelenggaraan diskusi, seminar, *talkshow*, maupun penerbitan buku tadi mengindikasikan tumbuhnya sebuah kesadaran untuk memberdayakan kondisi kaum perempuan. Dalam realitasnya, kaum perempuan memang masih menghadapi beragam praktek diskriminasi serta ristriksi dari masyarakat. Mereka merupakan kelompok sosial yang sangat rentan terhadap tindakan diskriminasi, akibat dari konstruksi sosial yang terbentuk berdasarkan paradigma maskulinitas. Sebagai institusi penelitian, Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) tentu memiliki tanggung jawab publik untuk ikut terlibat dalam melakukan upaya memberdayaan kaum perempuan tersebut. Keterlibatan PPIM tentu saja hanya sebatas pengajuan berbagai gagasan konseptual, sesuai dengan misi yang diembannya sebagai lembaga penelitian. Keterlibatan dimaksud sudah dapat direalisasikan melalui penelitian tentang perempuan yang kemudian diter-

bitkan dalam bentuk buku dengan tajuk *Perempuan dalam Khazanah Klasik Islam* yang ada di tangan para pembaca ini.

Hasil penelitian ini memaparkan beragam pemikiran kalangan 'ulama' Muslim klasik tentang perempuan. Produk pemikiran tersebut diidentifikasi melalui karya mereka yang tertuang dalam berbagai disiplin ilmu keislaman. Hasil penelitian ini memang tidak berpretensi untuk mengintrodusir secara spesifik pemikiran konseptual tentang pemberdayaan kaum perempuan. Meskipun demikian, pemaparan produk pemikiran seperti itu tentu dapat memperkaya dialektika dalam wacana *genderism* dan pada gilirannya akan berguna bagi perumusan pola pemberdayaan kaum perempuan dewasa ini. Pemikiran tentang perempuan yang digali dari beragam ilmu keislaman klasik merupakan produk budaya masa lalu. Namun demikian, produk masa lalu tersebut bukanlah sekumpulan data tanpa makna. Pemikiran dimaksud sangat sarat dengan berbagai pesan moral (*moral injunction*) yang diperlukan sebagai modal untuk bersikap terhadap perempuan di masa sekarang. Peristiwa masa lalu memang hendaknya tidak dicermati dari sudut materi peristiwanya semata. Meskipun sebuah peristiwa secara material sudah berlalu, aksioma di balik peristiwa tersebut akan selalu hadir kembali untuk membentuk peristiwa-peristiwa baru berikutnya. Dengan kehadiran aksioma dimaksud maka sebuah peristiwa masa lalu hakikatnya selalu memiliki komponen kemarin dan kekinian (*the reciprocal function of an event*).

Seperti telah disebutkan di depan bahwa tema perempuan telah menarik minat banyak kalangan. Pembahasan tentang tema perempuan tidak hanya terbatas pada lingkup wacana, tetapi sudah merambah ke wilayah implementasi. Hampir

setiap negara Islam, misalnya, sudah memiliki kementerian yang melakukan berbagai program pemberdayaan perempuan. Di Indonesia, misalnya, terdapat "Kantor Kementerian Pemberdayaan Perempuan", sedangkan di Bangladesh terdapat "Ministry for Women's Affairs" atau "Ministry of Social Welfare and Women's Affairs."¹ Bermacam upaya pemberdayaan perempuan pun dilakukan dengan melibatkan berbagai komponen sosial termasuk kalangan 'ulama'. Kalangan 'ulama', yang sejak era klasik sudah membahas tema perempuan seperti tertuang dalam berbagai ilmu keislaman, memang memegang posisi sentral di lingkungan masyarakat Muslim. Mereka, yang disebut sebagai kelompok pemimpin informal (*native leaders*), tidak hanya mampu melakukan persuasi opini kepada pengikutnya, tetapi juga mampu menransmisikan berbagai gagasan baru sampai ke eselon sosial terbawah (*the lowest social echelon*). Tidak sedikit dari kalangan mereka yang berpandangan sangat *progressive* tentang prinsip kesetaraan gender. Muhammad 'Abduh, misalnya, memberikan kritik yang sangat tajam terhadap praktik poligami yang, menurutnya, telah banyak disalahgunakan dan karenanya mengakibatkan petaka bagi kaum perempuan. Bagi 'Abduh, poligami pada prinsipnya dilarang, kecuali dalam kondisi yang sangat terpaksa (*illa li al-darurat al-quswa*).²

Sebagai pemegang otoritas keagamaan (*the guardians of shari'ah*), para 'ulama' memang berkewajiban mensosialisasikan sikap Islam terhadap kaum perempuan. Mereka harus berani mengkritik pendapat para *fuqaha'* (jurists) yang cenderung diskriminatif terhadap perempuan. Pengkajian terhadap pemikiran hukum para *fuqaha'* memang menunjukkan terjadinya bias gender dalam berbagai keputusan hukum yang

mereka berlakukan kepada lelaki dan perempuan. Suami tidak hanya menerima otoritas untuk mengatur urusan keagamaan istrinya, tetapi juga memperoleh hak untuk mendominasi kehidupan keseharian istri tersebut. Paradigma maskulinitas yang mendasari berbagai keputusan hukum para *fuqaha'* ini menjadi sebab utama terbentuknya sikap diskriminatif komunitas Muslim terhadap kaum wanitanya. Kehidupan komunitas Muslim memang dikendalikan oleh institusi hukum (*fiqh*). Pengendalian seperti tersebut terjadi, karena agama [Islam] selalu diidentikkan dengan *fiqh*.

Pengidentikan seperti itu menyebabkan aktualisasi ajaran Islam *non-fiqh* yang tidak bias gender tidak mampu mengubah sikap diskriminatif komunitas Muslim terhadap kaum perempuan.³ Dalam pandangan Islam, lelaki dan perempuan memiliki kapasitas hak dan kewajiban yang sama untuk bisa menjadi seorang hamba yang baik. Prinsip kesetaraan ini bisa dilihat, misalnya, dalam tradisi sufi yang menyatakan bahwa derajat *al-insan al-kamil* (manusia sempurna) tidak menjadi wilayah kaum lelaki saja, karena perempuan juga memiliki kapasitas untuk mengakses derajat tersebut.⁴ Dalam kitabnya *al-Futuhat al-Makkiyah*, Muhy al-Din Ibn 'Arabi menyebutkan empat puluh nama sufi besar yang terdiri dari lelaki dan perempuan. Bahkan konsep lelaki dalam tradisi sufi tidak mendukung makna *gender*, karena kata tersebut secara *metaphoric* selalu diartikan siapa saja [baik lelaki atau perempuan] yang mampu berintegrasi dengan Tuhan.⁵

Al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa lelaki dan perempuan memiliki kapasitas yang sama, baik kapasitas moral, spiritual, maupun intelektual. Dalam menyampaikan pesannya, al-Qur'an seringkali menggunakan ungkapan "lelaki dan

perempuan beriman” sebagai bukti pengakuannya terhadap kesetaraan hak dan kewajiban mereka. Dalam hal kewajiban agama pun, al-Qur'an tidak menunjukkan beban yang berbeda kepada keduanya. Demikian pula al-Qur'an tidak membedakan kapasitas lelaki dan perempuan dalam mengaktualisasikan ajaran Islam. Keduanya memiliki kemampuan yang sama untuk bisa menjadi manusia yang baik.⁶

Prinsip kesetaraan tersebut dimaksudkan untuk membentuk hubungan yang harmonis antara lelaki dan perempuan. Realisasi prinsip kesetaraan ini di antaranya tercermin dalam konsep perkawinan. Perkawinan dalam Islam didasarkan pada akad kontrak antara dua orang yang sepakat (*consenting partners*) untuk membangun kebersamaan hidup.⁷ Sekalipun akad kontrak tersebut merefleksikan prinsip kesetaraan, Islam ternyata lebih memberikan kepedulian kepada perempuan.⁸ Kepedulian lebih ini dilakukan, karena perempuan secara kodrat lebih rentan untuk kehilangan hak-haknya dalam persekutuan keluarga. Di samping itu, Islam juga melindungi mereka dengan memasukkan prosesi *khutbat al-nikah* ke dalam akad tadi. Dalam perspektif *fiqh*, *khutbat al-nikah* dilakukan untuk menjadikan pernikahan sebagai institusi yang sakral. Dengan begitu maka sangsi dapat dikenakan lebih berat terhadap salah satu pihak [suami] yang mengubah status pihak lain [istri] dari subjek menjadi objek dalam persekutuan keluarga tersebut. Perlu diketahui bahwa perkawinan adalah satu-satunya aktivitas non-ritual yang dalam prosesinya memerlukan *khutbah*.

Prinsip kesetaraan tersebut menjadi sebab terbukanya peluang bagi perempuan untuk menjadi partner lelaki dalam mengarungi kehidupan mereka. Sejarah Islam mencatat

bahwa Nabi Muhammad saw. tidak pernah memperlakukan istrinya sebagai *konco wingking*, tetapi memerankan mereka sebagai patner dalam mengatasi berbagai tantangan hidup. Seperti diketahui bahwa Khadijah adalah penasihat utamanya Nabi (*close confidante*) yang selalu memberikan advokasi, setiap kali Nabi menghadapi situasi yang kritis. Karena itu Khadijah dianggap sebagai patronnya Nabi. Melalui kemampuan lobinya, upaya kelompok *elite* Mekah untuk mengganjal perjuangan Nabi di kota itu selalu dapat digagalkan.⁹ Peran serupa juga bisa ditemukan pada diri 'Aishah, yang tidak hanya mendampingi Nabi dalam berbagai ekspedisi militernya, tetapi juga menjabarkan ajarannya. 'Aishah dikenal sebagai seorang *transmitter* (*al-rawiyah*) terkemuka ajaran [hadis] Nabi. Dengan modal pengalaman sebagai aktivis lapangan semasa mendampingi Nabi, 'Aishah kemudian mampu membentuk kekuatan oposisi untuk menentang rezim yang berkuasa pasca wafatnya Nabi.¹⁰

Penyebutan peran 'Aishah di atas perlu dilanjutkan untuk menggambarkan keterlibatan perempuan dalam kehidupan publik pada masa awal Islam. Pada masa al-Khulafa' al-Rashidun (632–661), aktivitas publik 'Aishah terus berlanjut. 'Aishah sering menyampaikan gagasan-gagasannya kepada para penguasa dalam urusan kenegaraan. Salah seorang muridnya, 'Urwah bin Zubayr, menyebutkan bahwa 'Aishah juga aktif di bidang pendalaman keilmuan yang meliputi kajian hukum, sastra, sejarah, dan genealogi.¹¹ Keterlibatan perempuan di berbagai kegiatan publik tersebut berlanjut pada abad-abad berikutnya. Sejarah mencatat banyak nama perempuan yang ikut meramaikan aktivitas publik. Salah seorang di antaranya adalah Sayyidah Nafisah yang menjadi gurunya

al-Shafi'i, saat yang disebut terakhir tadi mengikuti *halqah*-nya di kota Fustat. Nama lain yang sering disebut dalam sejarah adalah Shaykhah Shuhda yang mengajar berbagai disiplin ilmu, mulai dari sastra, stilistika sampai puisi. Dua nama tadi hanyalah contoh dari sekian nama lain yang mengisi lembaran tiga abad pertama sejarah Islam sebagai partisipan dalam kehidupan publik.¹²

Keterlibatan perempuan dalam berbagai aktivitas publik tersebut ternyata tidak mampu menghilangkan *stereotype* negatif terhadap mereka. Di antara *stereotype* yang sering diungkapkan adalah bahwa perempuan dipersepsikan sebagai objek praktik poligami dalam masyarakat Muslim. Akibatnya dalam struktur komunitas Muslim, perempuan sering dianggap warga masyarakat kelas dua. Komunitas Muslim dituduh telah menegasikan hak-hak mereka. Persepsi seperti ini adalah sebuah gambaran parsial tentang masyarakat Muslim. Dalam struktur masyarakat Muslim, praktik poligami tidak bisa dianggap sebagai sebuah kelaziman sosial. Banyak data menunjukkan bahwa poligami, di samping terbatas dilakukan oleh kalangan kelas menengah, juga hanya dilakukan oleh sebagian kecil dari warga kelas menengah tersebut (*the progressive middle class*). Data sejarah tentang kasus poligami di Turki Abad XVII menunjukkan bahwa dari dua ribu warga kelas menengah, hanya dua puluh saja yang melakukan poligami.¹³

Peringkat (*rating*) kasus poligami yang rendah juga dijumpai di kawasan urban, seperti Kairo dan Aleppo. Rendahnya *rating* praktik poligami sudah menjadi fenomena umum di dunia Islam abad pertengahan.¹⁴ *Rating* praktik poligami pantas saja rendah, karena terkendala tidak hanya oleh tan-

tangan jaminan kesejahteraan materi bagi para istri, tetapi juga dari hambatan persepsi sosial yang negatif terhadap praktik tersebut. Seperti halnya masyarakat modern, masyarakat Muslim waktu itu juga beranggapan bahwa poligami adalah tindakan yang bisa mengancam lestarinya kesepakatan suami dan istri untuk berasosiasi dalam institusi keluarga.¹⁵

Rendahnya *rating* praktik poligami tersebut menunjukkan tingginya komitmen kaum lelaki untuk menerapkan konsep poligami dalam Islam. Islam mensyaratkan terpenuhinya kondisi-kondisi tertentu sebelum mereka melakukannya. *Rating* tersebut juga mengindikasikan kuatnya resistensi kelompok perempuan, yang secara kodrati memandang poligami sebagai sikap keberpihakan kepada kaum lelaki. Dua indikasi tersebut sangat niscaya untuk terjadi saat itu. Masyarakat Muslim adalah masyarakat ekumenikal, di mana agama sangat berperan dalam proses pembentukan perilaku dan tindakan penganutnya. Karena itu, tindakan mereka selalu memiliki argumentasi keagamaan, termasuk dalam kasus poligami. Ini tidak berarti bahwa perilaku mereka sudah merefleksikan ajaran agama yang ideal. Ajaran agama yang mereka aktualisasikan dalam sikap tersebut bisa saja terdistorsi, tidak hanya oleh terbatasnya kapasitas pemahaman terhadap ajaran agama, tetapi juga kemampuan untuk mengelak dari berbagai kendala sosial (*the limit of intelligibility*).

Perlu diketahui bahwa subordinasi perempuan terhadap lelaki merupakan realitas yang tidak bisa dipungkiri. Namun subordinasi tersebut tentu tidak selalu berada pada kondisi yang ekstrem. Kaum perempuan secara alamiah akan berupaya meningkatkan daya tawarnya terhadap "lawannya" kelompok lelaki. Sejarah Sosial Mesir Dinasti Mamluk,

misalnya, menunjukkan bahwa tradisi kawin dan cerai tidak hanya berlaku bagi kaum lelaki, tetapi juga terjadi di kalangan perempuan. Ini menunjukkan bahwa kaum perempuan juga mempraktekkan kebiasaan tersebut dan sekaligus membuktikan kuatnya daya tawar mereka kepada kelompok lelaki.¹⁶

Tradisi kawin dan cerai yang terjadi di kalangan lelaki dan perempuan tersebut merupakan gambaran tentang kemampuan mereka untuk memaknai prinsip kesetaraan. Dalam Islam, seorang perempuan yang sudah bersuami memang tetap memiliki hak-hak penuh sebagai individu. Di samping dia berhak untuk menuntut atas ketidakadilan yang dilakukan suami kepadanya, dia juga tidak kebal terhadap sangsi hukum atas ketidakadilan yang dia lakukan kepada suaminya. Hak cerai yang berada di tangan suami tidak bisa dipergunakan untuk menjadikanistrinya sebagai objek dari haknya tersebut. Seorang istri juga mempunyai hak untuk mengajukan gugatan cerai yang pelulusannya tidak semata-mata bergantung kepada persetujuan suami, tetapi juga bisa dari persetujuan pengadilan.¹⁷

Berbagai kasus gugatan cerai yang terjadi pada masa Nabi menunjukkan banyaknya variabel yang dapat membuat gugurnya sebuah perkawinan. Dalam satu kasus disebutkan bahwa seorang istri memenangkan gugatan cerai dari suaminya di masa Nabi, hanya karena dia sudah tidak sanggup lagi bersuamikan orang yang wajahnya jelek (*ugliness*).¹⁸ Kasus tadi menunjukkan bahwa hak inisiatif istri untuk mengajukan gugatan cerai bisa dilakukan, meskipun dengan alasan yang tampaknya sepele. Keberhasilan gugatan cerai tidak selalu didasarkan pada berbobot atau tidaknya gugatan. Persoalan yang kelihatannya sepele bisa mengakibatkan putusnya ikatan

perkawinan, bila persoalan tersebut dinyatakan benar-benar akan menghalangi terciptanya keharmonisan berkeluarga.

Seperti telah disebutkan di atas bahwa kaum perempuan dipersepsikan telah kehilangan hak-hak mereka. Persepsi seperti itu tidak sepenuhnya benar, karena banyak data menunjukkan bahwa mereka masih mempunyai akses untuk mengaktualisasikan hak-hak tersebut. Mereka tidak hanya berhak untuk aktif di forum publik, tetapi juga mempunyai hak kepemilikan. Hak kepemilikan ini telah membuka peluang kepada mereka untuk menjadi partisipan di dunia usaha. Berbagai data menunjukkan bahwa banyak perempuan yang terlibat dalam aktivitas usaha, mulai dari bisnis real estat, usaha ritel sampai perbankan. Keterlibatan mereka dalam beragam sektor usaha ini kemudian membentuk perilaku usaha spesifik. Mereka, misalnya, memiliki minat yang tinggi di sektor real estat dan minat tersebut bertahan secara konsisten, hingga menjadi fenomena umum di beberapa wilayah dunia Islam.¹⁹

Mereka juga cenderung lebih banyak menjadi penjual daripada menjadi pembeli. Statistik volume transaksi jual beli di wilayah kekuasan Dinasti Turki 'Uthmani menunjukkan bahwa aktivitas mereka sebagai penjual tiga kali lebih tinggi dibandingkan aktivitas pembelian mereka.²⁰ Tentu saja bahwa keterlibatan mereka di sektor usaha ini tidak bisa mengimbangi intensitas keterlibatan kelompok lelaki. Pola perilaku spesifik yang disebutkan di atas tadi sudah mengindikasikan terbatasnya pilihan jenis usaha kaum perempuan. Sedangkan kelompok lelaki memiliki diversifikasi usaha yang luas, karena mereka adalah pelaku utama dunia usaha. Setidaknya dengan menunjukkan adanya akses bagi perempuan untuk memasuki

kegiatan usaha seperti tersebut, persepsi bahwa wilayah aktivitas mereka hanya di lingkup keluarga merupakan generalisasi yang patut dipertanyakan validitasnya.

Data historis yang mengungkap terjadinya proses pemberdayaan perempuan dalam komunitas Muslim tersebut merupakan realisasi dari prinsip kesetaraan dalam Islam. Dalam hal ini para *fuqaha'* (*jurists*) memang mengharuskan pelaksanaan prinsip tersebut sampai pada pekerjaan keseharian. Menurut sebagian *fuqaha'*, kesetaraan harus melandasi semua tindakan yang terkait dengan hubungan lelaki dan perempuan, termasuk dalam urusan kerumah tanggaan. Mereka berpendapat bahwa seorang istri tidak berkewajiban menjalankan tugas-tugas kerumah tanggaan, seperti memasak, mencuci, mengasuh dan menyusui anak. Melaksanakan pekerjaan rumah tangga harus dipahami sebagai kepedulian istri terhadap keluarganya, dan bukan sebagai kewajiban yang harus ditunaikannya. Pendapat ini menganggap bahwa pekerjaan rumah tangga bukan tugas eksklusif perempuan, tetapi juga bagian dari tugas lelaki.²¹

Dengan demikian, sekiranya seorang istri menolak melakukannya pekerjaan-pekerjaan tadi, suami tidak bisa mengajukan gugatan hukum atas penolakannya tersebut ke pengadilan.²² Pendapat ini memang tidak mewakili pandangan keseluruhan *fuqaha'*, namun prinsip keadilan yang disuarakan seharusnya juga melandasi pendapat *fuqaha'* lainnya. Islam selalu menyikapi pola hubungan suami dan istri dengan prinsip keadilan. al-Qur'an menegaskan bahwa perempuan memiliki hak dan kewajiban yang ukurannya sama persis dengan hak dan kewajiban yang dimiliki lelaki. Memang lelaki dinyatakan dalam al-Qur'an berada satu tingkat lebih tinggi. Namun posisi ter-

sebut tidak menyangkut persamaan hak dan kewajiban, tetapi berkaitan dengan tugasnya sebagai pelindung.²³

Penjelasan tentang kondisi kaum perempuan dalam masyarakat Muslim di era klasik dan pertengahan tersebut membuktikan terjadinya proses pemberdayaan bagi mereka. Meskipun kondisi tersebut belum ideal, kondisi tadi sudah lebih baik dibandingkan dengan keadaan komunitas perempuan dalam struktur sosial yang lain. Kemampuan mereka untuk mengakses kehidupan publik merupakan sarana bagi mereka untuk bisa berdaya. Kemampuan yang seharusnya semakin diperluas pada masa modern ini ternyata belum bisa direalisasikan. Di hampir semua negara Muslim, aktivitas perempuan di samping baru mampu mengakses sektor-sektor tertentu, hak mereka untuk memperoleh perlakuan yang setara dengan lelaki juga masih belum sepenuhnya terpenuhi.

Kondisi kaum perempuan di negara-negara Islam di era modern ini memang masih sangat memprihatinkan. Berbagai indikator untuk mengidentifikasi tingkat keberdayaan mereka menunjukkan perlunya upaya pemberdayaan ekstra intensif. Di sektor pendidikan, mereka masih sangat ketinggalan, baik dari tingkat kebuta-aksarannya maupun partisipasinya di lembaga pendidikan. Dalam kebuta-aksaraan, kondisi terparah dialami Somalia, karena 80 % dari perempuan dewasanya buta huruf. Di Irak dan Libia, tingkat kebutaaksaraan 51%, sedangkan di Kuwait 33%. Tingkat partisipasi mereka di sekolah dasar dan menengah juga rendah. Di Mesir, rasio perbandingan jumlah mereka sebagai partisipan pendidikan di sekolah menengah dengan peserta didik lelaki adalah 76 berbanding 100. Di Tunisia rasonya 77 berbanding 100, sedangkan di Maroko 69 berbanding 100. Ketimpangan juga

dijumpai pada tingkat sekolah dasar. Di Mesir, ketimpangannya adalah 80, di Siria 87, Maroko 66 dan Saudi Arabia 84 berbanding 100. Meskipun statistik di atas menunjukkan ketimpangan yang cukup signifikan, angka-angka dalam statistik tersebut menunjukkan tingkat perbaikan yang tajam dibandingkan kondisi 20 tahun sebelumnya. Perlu disebutkan bahwa statistik tersebut adalah hasil survei tahun 1990.²⁴

Di sektor tenaga kerja kondisinya juga memprihatinkan. Secara umum kaum perempuan di negara-negara Muslim partisipasi ekonominya sangat rendah. Di Aljazair, jumlah perempuan yang memasuki sektor tenaga kerja hanya 4, 3% dari total angkatan kerja. Di Mesir, rasionalya adalah 6, 2%, di Jordan 5, 3% dan di Siria 8, 3%. Di beberapa negara Arab lainnya, rasio tenaga kerja wanita menunjukkan angka lebih tinggi. Di Yaman rasionalya 16, 4 %, di Tunisia 12, 7 % dan di Bahrain 19, 1%. Dari angka-angka tersebut dapat disimpulkan bahwa angkatan kerja perempuan masih kurang dari seperlima dari total angkatan kerja.²⁵

Partisipasi perempuan Indonesia di sektor publik lebih baik dibandingkan dengan tingkat partisipasi kaum perempuan di negara-negara Muslim Timur Tengah. Perbandingan rasio partisipasi mereka di sektor ketenagakerjaan dan pendidikan, misalnya, lebih tinggi dibandingkan dengan rasio se- rupa di negara-negara Muslim tersebut. Namun perlu dicatat bahwa kondisi tersebut tidak lepas dari kultur Asia Tenggara yang sudah sejak dulu memberikan akses kepada perempuan untuk terlibat dalam kehidupan publik. Sekalipun demikian, belakangan ini perlu dilakukan upaya pencegahan terhadap kecenderungan tumbuhnya sikap diskriminatif kepada kaum perempuan. Partisipasi perempuan dalam kehidupan politik,

misalnya, menunjukkan grafik menurun. Pemilihan Umum 1999 hanya memberikan representasi perempuan 7% dari total jumlah anggota mulai dari DPR Pusat, DPR Wilayah sampai DPR Daerah. Angka tersebut merefleksikan grafik menurun sampai 100% lebih, bila dibandingkan dengan representasi perempuan di lembaga legislatif yang mencapai 16,5% dari total keseluruhan anggota di tahun 1980-an.²⁶

Kondisi kaum perempuan yang memprihatinkan tersebut masih dibebani dengan berbagai restriksi, mulai dari keharusan memakai *hijab* (penutup muka) sampai larangan mengemudikan kendaraan.²⁷ Semula *hijab* tidak dikenakan sebagai busana untuk semua perempuan, tetapi hanya sebatas identitas pakaian kaum perempuan dari kelas elit saja. Namun kemudian *hijab* memperoleh pembernan agama untuk dijadikan busana formal bagi semua kaum perempuan. Di Saudi Arabia, pelanggaran terhadap keharusan memakai *hijab* akan diberi sangsi oleh "Komite Penegakan Kebajikan dan Pencegah Kemungkaran" (Committee for the Order of Good and the Forbidding of the Evil). Keharusan memakai *hijab* merefleksikan restriksi sosial terhadap kaum perempuan. Mereka tidak hanya dibatasi pakaianya, tetapi juga dibatasi ruang geraknya. Perempuan di Saudi Arabia, misalnya, tidak diperbolehkan mengemudikan mobil. Pelanggaran terhadap larangan ini di samping dapat diberi sangsi hukuman kurungan, juga bisa dipecat dari pekerjaannya, dicabut paspornya serta dilarang bepergian ke luar negeri selama satu tahun.²⁸ Dua hal tersebut sekadar contoh dari berbagai restriksi lain yang dialami perempuan di negara-negara Muslim. Mereka masih mengalami perlakuan diskriminatif hampir di semua sektor, mulai pekerjaan, pendidikan, sampai ekonomi.

Namun perlu disebutkan bahwa kondisi kaum perempuan seperti dalam uraian tersebut secara bertahap mulai mengalami perbaikan. Dialektika yang diciptakan kelompok yang memperjuangkan hak-hak kaum perempuan serta modernisasi yang menuntut mobilitas mereka telah menggeser perempuan ke posisi yang lebih baik. Sekarang tidak sedikit dari mereka yang bergelar sarjana, baik yang diperoleh dari universitas di Timur Tengah maupun dari Barat, dan menduduki berbagai posisi penting di lingkungan birokrasi. Studi menunjukkan bahwa rata-rata perempuan berusia di bawah 40 tahun di negeri yang sangat konservatif seperti Saudi Arabia sudah pernah mengenyam pendidikan modern lintas jenjang.²⁹ Bahkan perempuan kelas menengah di negeri Wahhabi itu sudah mulai terlibat di sektor bisnis. Di negara-negara Islam yang dikenal sangat militan, seperti Sudan dan Iran, peran perempuan di dunia politik termasuk sangat menonjol. Mereka pada umumnya memang sudah banyak yang mampu menembus jaringan sektor publik. Di Iran, mereka malahan menjadi bagian integral dari kehidupan kampus, parlemen, dan birokrasi. Perempuan juga menjadi anggota dari berbagai delegasi yang dikirim pemerintah Iran ke luar negeri.³⁰

Negara-negara Islam juga sudah mengintrodusir peraturan-peraturan untuk memberdayakan perempuan. Sejak tahun 1953, Siria memperkenalkan rambu-rambu bagi lelaki yang bermaksud menceraikan istrinya. Pada tahun yang sama, pemerintah Siria mensyaratkan lelaki yang berhasrat kawin lagi untuk mendapatkan persetujuan dari pengadilan. Pembaruan peraturan serupa juga terjadi di banyak negara Muslim lain, seperti Maroko, Irak, dan Iran. Mesir juga mengubah keten-

tuan perkawinan dan perceraian. Seorang lelaki yang ingin berpoligami harus mendapatkan persetujuan dari istri pertamanya. Istri pertama berhak mengajukan gugatan cerai ke pengadilan, sekiranya suaminya tetap melakukan poligami tanpa persetujuannya. Tunisia melakukan perubahan radikal dengan melarang poligami secara mutlak sejak tahun 1957.³¹

Pada tahun 1992, parlemen Iran mengamandir Undang-Undang Perceraian. Dalam amandemen tersebut dinyatakan bahwa perceraian dianggap berlaku, hanya setelah seorang suami melunasi, dalam bentuk *cash*, semua tanggungan kepada istrinya (*pays his wife in cash all her dues*) yang meliputi uang *mahr*, *nafaqah*, dan biaya hidup. Sebelum pasangan suami istri tersebut menyelesaikan prosedur perceraian, mereka harus terlebih dulu mengupayakan rekonsiliasi melalui lembaga arbitrasi. Pengadilan juga meminta suami untuk menyerahkan uang tebusan (*ujrat al-mithl*) sebagai ganti dari jasa pekerjaan yang selama ini dilakukan istri untuk suaminya. Persyaratan terakhir ini diberlakukan kepada suami, sekiranya kasus perceraian dimaksud bukan atas inisiatif istri atau bukan karena kesalahan pihak istri.³²

Penjelasan di atas menggambarkan terjadinya perubahan-perubahan yang bila terus berlangsung akan semakin meningkatkan keberdayaan perempuan. Namun yang perlu dicatat adalah bahwa pemberdayaan harus tetap berada pada koridor moralitas Islam. Masyarakat Muslim tidak boleh begitu saja menerima konsep pemberdayaan yang ditawarkan budaya modern. Modernitas kadang menawarkan produk budaya yang tidak relevan dan karenanya harus diterima dengan sikap kritis. Konsep perkawinan yang ditawarkan budaya modern, misalnya, sangat bertentangan dengan prinsip agama,

karena tidak menjadikan agama sebagai komponen penting dalam membentuk institusi keluarga. Dalam klausula perkawinan versi "the Universal Declaration of Human Rights" dinyatakan bahwa perkawinan adalah kesepakatan antara lelaki dan perempuan dewasa untuk membentuk sebuah keluarga tanpa melihat latar belakang [keturunan, budaya serta] agamanya. Konsep perkawinan seperti itu tentu tidak bisa diterima, seperti telah ditegaskan dalam klausula tandingan yang termuat dalam "the Islamic Universal Declaration of Human Rights." Dengan arti kata lain bahwa pemberdayaan perempuan tidak berarti memberikan kebebasan tanpa batas kepada mereka. Prinsip-prinsip kesetaraan tetap masih harus tunduk dengan moralitas yang diajarkan Islam.³³

Pembahasan tentang perempuan yang disusun mengikuti tahapan masa kesejarahan dari periode klasik sampai modern tersebut diharapkan dapat mengantarkan penerbitan buku *Perempuan dalam Khazanah Klasik Islam*. Sebagai sebuah pengantar, materi yang disampaikan sudah barang tentu hanya memberikan kerangka umum terhadap bahasan spesifik yang disampaikan pada setiap bab dalam buku ini. Kerangka umum tersebut dengan mudah dapat dikenali dari survei historis yang dilakukan dalam menyampaikan materinya. Dari sudut kurun waktunya, pengantar ini memang melampaui batasan waktu yang ditetapkan [klasik] sampai ke modern. Sikap seperti itu tidak dimaksudkan untuk "melanggar" batasan waktu klasik yang tertera dalam judul buku ini. Melainkan sikap tersebut diambil, karena dari sudut filosofisnya dimensi waktu tidak pernah mengenal sekat pemisah antara kemarin, sekarang, dan esok. Sebelum menutup rangkaian kata dalam Kata Pengantar ini, saya merasa mendapatkan ke-

hormatan untuk bisa terlibat dalam penulisan sebuah buku yang mengupas tema yang sedang aktual ini. Saya yakin bahwa buku ini akan mendapatkan respons positif dari sidang pembaca.

Catatan

¹Naila Kabeer, "The Quest for National Identity: Women, Islam and the State in Bangladesh," dalam Deniz Kandiyoti (ed.) *Women, Islam and the State* (Philadelphia: Temple University Press, 1991), 128, 130.

²Margot Badran, "Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in Nineteenth and Twentieth Egypt," dalam Deniz Kandiyoti (ed.) *Women, Islam and the State* (Philadelphia: Temple University Press, 1991), 203.

³Untuk mengetahui bias hukum Islam terhadap perempuan, baca Najla Hamadeh, "Islamic Family Legislation: The Authoritarian Discourse of Silence" dalam Mai Yamani, *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (New York: New York University Press, 1986).

⁴Javad Nurbakhsh, *Sufi Women*, Leonard Lewisohn (ter.) (London: Khanqahi-Nimatullahi Publications, 1990), 11.

⁵*Ibid.*, 12.

⁶*Ibid.*, 4; 1.

⁷al-Qur'an, 4: 4; 4: 24.

⁸*Ibid.*, 2: 238; 4: 34.

⁹Haleh Ashfar, "Islam and Feminism: An Analysis of Political Strategies," dalam Mai Yamani, (ed.) *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (New York: New York University Press, 1996), 199.

¹⁰*Ibid.*

¹¹Raga El-Nimr, "Women in Islamic Law," dalam Mai Yamani (ed.) *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (New York: New York University Press, 1996), 92-93.

¹²*Ibid.*, 93.

¹³Leila Ahmed, *Gender in Islam* (London: Yale University Press, 1992), 107.

¹⁴*Ibid.*

¹⁵*Ibid.*

¹⁶*Ibid.*

¹⁷Ahmad Aziz, *Islamic Law in Theory and Practice* (Lahore: Punjab Educational Press, 1953), 236.

¹⁸*Ibid.*

¹⁹Abraham Marcus, "Men, Women and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth Century Aleppo," *Journal of the Economics and Social History of the Orient*, 26 (1983), 145-146.

²⁰*Ibid.*

²¹El-Nimr, "Women in Islamic Law," 97.

²²*Ibid.*

²³"Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang me'ruf. Akan tetapi para suami mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada istrinya." al-Qur'an, 2: 228.

²⁴Ghada Karmi, "Women, Islam and Patriarchalism," dalam Mai Yamani (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (New York: New York University Press, 1990), 71.

²⁵*Ibid.*

²⁶Baca pernyataan Dr. Irma Alamsyah Djaya Putra MSc Asisten Bidang Hukum dan Politik Kantor Kementerian Pemberdayaan Perempuan pada "Reformasi: Peran Perempuan Turun," *Jawa Pos* (Jumat, 22 September, 2000), 17.

²⁷Yang dimaksudkan dengan *hijab* adalah tutup muka yang untuk kasus Saudi Arabia terdiri dari dua lapis kain sutra. Hijab juga dikenal dengan sebutan lain seperti *niqab* (Mesir) dan *cadar* (Iran).

²⁸Mai Yamani, "Some Observations on Women in Saudi Arabia," dalam Mai Yamani (ed.) *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (New: New York University Press, 1996), 271-272.

²⁹*Ibid.*, 270.

³⁰Maha Azzam, "Gender and the Politics of Religion in the Middle East," dalam Mai Yamani (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (New York: New York University Press, 1996), 221.

³¹Muniro Fakhro, "Gulf Women and Islamic Law," dalam Mai Yamani (ed.) *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (New York: New York University Press, 1996), 252.

³²Ziba Mir-Hosseini, "Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shariah in Post Khomeini Iran," dalam Mai Yamani (ed.) *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (New York: New York University Press, 1996), 292.

³³Ann Elizabeth Mayer, *Islam Tradition and Politics Human Rights* (London: Westview, 1995), 134.

Hawa sebagai Simbol Ketergantungan: Relasi Gender dalam Kitab Tafsir

**Nasaruddin Umar
Amany Lubis**

Pendahuluan

R elasi gender biasa diartikan sebagai hubungan laki-laki dan perempuan dalam berbagai peran dalam masyarakat. Dalam hubungan itu, sering kali timbul masalah di sekitar pembagian peran. Kaum laki-laki sering dianggap lebih dominan dalam memainkan berbagai peran dalam masyarakat, sementara perempuan memperoleh peran yang terbatas di sektor domestik. Pembagian peran yang timpang ini dipengaruhi oleh berbagai nilai-nilai yang hidup di dalam masyarakat, tidak terkecuali penafsiran terhadap ajaran-ajaran agama.

Pada mulanya, al-Qur'an sebagai rahmat bagi semesta alam (*rahmatan lil 'âlamîn*) diturunkan untuk memberikan pencerahan bagi seluruh umat manusia. Tidak ada diktum

yang membedakan beban dan perolehan dari pelaksanaan ajaran agama itu berdasarkan perbedaan lahiriah. Ayat-ayat al-Qur'an berobsesi untuk mewujudkan keadilan dan persamaan dalam masyarakat. Oleh karena itu, penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an semestinya menjaga prinsip keadilan dan persamaan.

Dalam perjalanan sejarah Islam, telah lahir berbagai karya tafsir yang ditulis oleh para ulama dalam rangka memberi penjelasan terhadap al-Qur'an. Tidak jarang dalam kitab tafsir itu terkandung suatu pendapat, pikiran, atau wacana yang melihat perbedaan kelamin sebagai cara pandang terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Akibatnya telah terjadi diskriminasi gender dalam berbagai literatur tafsir yang diterima kaum Muslimin. Penelitian tentang wacana gender dalam literatur tafsir tampaknya merupakan upaya meninjau kembali penafsiran ulama terhadap relasi gender dalam Islam, karena tidak sejalan dengan misi utamanya.

Penelitian ini berupaya mengungkapkan beberapa tema utama yang sering menimbulkan pemahaman yang kontroversial di dalam masyarakat, yaitu relasi gender di berbagai aspek sosial-politik yang muncul dalam literatur tafsir. Banyak aspek kehidupan ini seolah-olah menjadi wilayah laki-laki. Secara umum bisa dikatakan bahwa pandangan keagamaan yang muncul dalam literatur tafsir klasik terhadap ayat-ayat gender selama ini lebih bersifat bias keberpihakan kepada laki-laki, di mana laki-laki diberikan peran dominan dalam dunia publik, sedangkan perempuan diberikan peran di wilayah privat. Meskipun pemikiran demikian sangat tepat untuk konteks sosial saat itu, pembagian peran berdasarkan jenis kelamin jelas merugikan perempuan dan menguntungkan

laki-laki. Pembagian seperti ini tidak sejalan dengan semangat yang ingin ditumbuhkan oleh al-Qur'an.

Dalam bidang kepemimpinan, misalnya, para ulama tafsir memandang kaum perempuan memperoleh akses yang kurang sekali karena seolah-olah sudah mengendap di bawah alam bawah sadar dalam masyarakat bahwa kaum laki-lakilah yang harus menjadi pemimpin bagi kaum perempuan. Salah-satu faktor penyebabnya ialah adanya ayat dan hadis yang secara tekstual dipahami secara parsial sebagaimana yang akan diuraikan nanti. Dalam bidang ekonomi, juga tidak jauh berbeda. Terdapat pembagian peran berdasarkan jenis kelamin di dalam masyarakat. Kaum perempuan ditempatkan pada sektor domestik dengan alasan kodrat. Kodrat dipahami sebagai pemberian Tuhan (*divine creation*), padahal sebagian besar dari apa yang dipercaya sebagai kodrat itu sesungguhnya adalah ciptaan masyarakat (*social construction*).

Penciptaan Adam dan Hawa

Penciptaan Adam dikisahkan al-Qur'an dalam surat al-Baqarah ayat 30. Digambarkan bahwa Tuhan mengkabarkan kepada para malaikat, jenis makhluk hamba Tuhan yang diciptakannya lebih dahulu, tentang maksud Tuhan menciptakan khalifah (pemimpin) di bumi. Para malaikat itu bertanya apakah Tuhan menciptakan makhluk yang hanya akan membuat kerusakan dan menciptakan darah, sementara para malaikat telah bertasbih dan selalu mensucikan-Nya. Tuhan lalu menjawab dengan mengatakan bahwa sesungguhnya Diri-Nya Maha Mengetahui.

Abu Ubaidah, sebagaimana yang dikutip Ibn Katsir, me-

nyatakan bahwa kata *idz* (yang berarti ketika) di permulaan ayat itu hanya sebagai tambahan (*zaidah*). Namun, semua ahli tafsir menolak pendapat demikian. Bagi mereka, pendapat itu hanya keberanian Abu Ubaidah saja dan terkesan mengada-ada. Arti ketika dalam ayat tersebut benar-benar merupakan awal cerita dari penciptaan Adam.

Kalimat "*sesungguhnya Aku akan menciptakan khalifah di muka bumi*" mengandung arti satu kaum bergantian, dari generasi ke generasi yang lain, dari satu kurun waktu ke yang lain. Para ahli tafsir tampaknya sepakat, yang dimaksudkan dengan khalifah dalam ayat tersebut bukan hanya Adam, tetapi juga anak-cucunya yang akan datang di kemudian hari. Al-Qurtubi, mengutip Zaid yang mendasarkan pandangan-nya pada kata-kata Ali ibn Abi Thalib, Adam hanyalah contoh saja dari makhluk yang disebut sebagai manusia. Sehingga kata khalifah mencakup Adam dan keturunannya. Dan jika yang dimaksud hanya Adam, maka hal itu tidak ada kaitan-nya dengan pertanyaan malaikat tentang manusia yang berbuat kerusakan dan menumpahkan darah.

Menurut Al-Qurtubi, sikap para malaikat mempertanya-kan kehendak Tuhan itu sesungguhnya hendak mempersama-kan khalifah dengan kaum sesudahnya. Pertanyaan itu bukan suatu penolakan terhadap keinginan Tuhan dan bukan pula perasaan iri hati kepada keturunan Adam, sebagaimana yang dituduhkan oleh beberapa ahli tafsir. Malaikat adalah makhluk yang suci, yang tidak pernah membantah, yang merasa cukup dengan dirinya karena hanya melaksanakan semua perintah Tuhan. Al-Qurtubi berkesimpulan, pertanyaan itu hanyalah sebagai keingintahuan terhadap apa hikmah di balik penciptaan makhluk khalifah. Para malaikat itu seolah-olah

ingin bertanya, apa kekurangan kami padahal kami selalu mensucikan dan menyembah-Mu? Karena itulah, Tuhan menjawab pertanyaan tersebut dengan 'Aku lebih mengetahui kemaslahatan di balik penciptaan ini, walaupun ada kerusakan-kerusakan sebagaimana yang kamu sebutkan, karena nanti Aku akan mengirim para rasul, sehingga di antara mereka ada para syuhada, orang-orang saleh, ahli *zuhud*, para *auliya*, dan para ulama yang mengikuti semua rasul-Ku.'(hlm.69) Ibn Jarir, seorang ulama semasa al-Qurtubi, menyaraskan jawaban Tuhan kepada malaikat hanya sekadar memberitahukan perihal penciptaan Adam. Oleh karena itu, takwil (penafsiran dengan mengangkat intisari dari ayat) terhadap kisah ini adalah bahwa "Aku (Tuhan) akan menciptakan khalifah yang menggantikan-Ku untuk menjadi hakim dengan adil di antara makhluk-Ku, di muka bumi. Khalifah itu adalah Adam dan turunannya yang taat pada Tuhan, sedangkan yang selalu merusak bukanlah khalifah-Ku."

Tuhan kemudian mengajarkan kepada Adam tentang nama-nama. Ibn Katsir menunjukkan, bahwa para ahli tafsir mempunyai pendapat yang bermacam-macam tentang nama-nama yang diajarkan kepada Adam. Al-Sadi, yang menyandarkan pada Ibn Abbas, berpendapat bahwa nama-nama yang diajarkan itu adalah nama-nama hewan. Al-Dahak berpendapat nama-nama yang diajarkan adalah nama-nama alam semesta yang telah diketahui oleh manusia sekarang seperti langit, lautan, dan termasuk di dalamnya adalah nama-nama hewan. Di antara pendapat itu, para ahli tafsir umumnya berpendapat bahwa nama-nama yang diajarkan itu berkaitan dengan nama dari segala sesuatu yang ada di alam semesta yang mempunyai sifat dan tingkah lakunya.

Tuhan, untuk kemudian, mempersilakan Adam menempati surga (*jannah*) dan memakan segala apa yang ada di dalamnya. Di sinilah penafsiran tentang penciptaan Hawa bermula. Kisah penciptaan Hawa, yang di kalangan ahli tafsir dianggap 'pendamping' Adam, muncul ketika Tuhan memerintahkan Adam bertempat di surga itu: 'wahai Adam, tinggallah engkau dan istrimu di surga'. Al-Zamakhsyari, seorang ahli tafsir setelah Ibn Katsir, mendiskusikan masalah tentang apakah Hawa diciptakan sebelum Adam di surga ataukah se-sudahnya. Menurut al-Zamakhsyari, para ahli tafsir sebenarnya berselisih pendapat tentang surga yang ditempati Adam, apakah surga langit atau surga di dunia. Meskipun umumnya mereka berpendapat bahwa yang dimaksud dengan surga di situ adalah surga langit, Al-Qurtubi, yang mendasarkan pendapatnya pada golongan Mu'tazilah dan Qadariyyah, surga yang dimaksud dalam ayat itu adalah surga di dunia.

Ayat tersebut menunjukkan bahwa Hawa diciptakan sebelum Adam di surga. Hal ini dipertegas oleh Muhammad Ibn Ishaq yang menyatakan, sewaktu Tuhan mengutuk Iblis, karena menolak sujud kepada Adam, Tuhan lalu menghampiri Adam untuk mengajarkan nama-nama semuanya. Karena demikian lelahnya mempelajari 'nama-nama', rasa kantuk menimpa Adam. Adam lalu tertidur. Dan pada waktu tidur itu-lah, diambil tulang rusuknya sebelah kiri untuk kemudian dijadikan Hawa sebagai istrinya demi ketenangan Adam. Adam belum juga bangun dari tidurnya sampai penciptaan Hawa selesai dengan sempurna. Tuhan kemudian berfirman: '*Wahai Adam, tinggalah engkau bersama istrimu di surga, makanlah apa yang kau inginkan dan janganlah engkau dekati pohon ini agar engkau tidak menjadi golongan yang tersesat*'

As-Sadi, ahli tafsir yang lain, juga percaya bahwa penciptaan Hawa berlangsung setelah Adam tinggal di surga. Dari Ibn 'Abbas, Ibn Mas'ud, dan beberapa orang sahabat, menyatakan: segera setelah iblis diusir dari surga dan digantikan Adam untuk menempatinya. Adam lalu berjalan-jalan di surga, tetapi merasa sepi karena tidak seorang pun yang ditemuiinya. Adam lalu tidur untuk beberapa saat, setelah bangun ternyata mendapati ada seorang perempuan yang duduk di sebelah kepalanya. Perempuan itu adalah Hawa yang diciptakan Tuhan dari tulang rusuknya. Adam lalu bertanya, siapakah engkau? Perempuan itu menjawab, saya seorang perempuan. Adam melanjutkan bertanya, untuk apa kamu diciptakan? Hawa menjawab, untuk mendampingimu! Para malai-kat melihat mereka berdua dan bertanya, wahai Adam siapakah namanya? Adam menjawab, "Hawa". Mereka bertanya lagi, mengapa namanya Hawa? Adam menjawab, karena dia diciptakan dari sesuatu yang bernyawa (*hayy*). Kemudian Tuhan berfirman: *'Wahai Adam, tinggallah engkau dan istrimu ... dan seterusnya.*

Kisah penciptaan Hawa yang diambil dari tulang rusuk Adam juga muncul dalam Surat al-Nisa. Pada pembukaan surat itu diceritakan, bahwa Tuhan memerintahkan makhluk-Nya untuk bertaqwa dengan menyembah Zat Yang Maha Tunggal, tiada sekutu baginya. Tuhan memperingatkan kepada mereka akan kekuasaannya yang telah menciptakan mereka dari jiwa yang satu yakni Adam. Tuhan menjadikan dari jiwa yang satu itu pasangannya yakni Hawa yang telah diciptakan dari tulang rusuk belakang sebelah kiri. Peristiwa itu ditengarai terjadi waktu Adam bangun dari tidurnya, dan ternyata Hawa telah berada di sampingnya, keduanya saling

menyukai. Sebuah riwayat tentang penciptaan perempuan dikisahkan oleh Ibn Abi Hatim, yang menyandarkan pendapatnya pada ayahnya, dari Muhammad Ibn Muqatil dari Waki dari Abu Hilal dari Qatahad dari Ibn 'Abbas. Ibn Abi Hatim menyatakan perempuan diciptakan dari laki-laki, lalu dibuat syahwatnya kepada laki-laki. Laki-laki dibuat dari tanah lalu dibuat syahwatnya kepada tanah, maka hati-hatilah kamu dalam memperlakukan perempuan. Dalam sebuah hadis sahih dikatakan, wanita itu diciptakan dari tulang rusuk, apabila ada yang bengkok pada tulang rusuk, kamu meluruskannya. Bila kamu meluruskannya berarti kamu akan mematahkannya, bila kamu hendak menikmatinya nikmatilah, dan di dalamnya ada kebengkokan (hati-hati dalam memperlakukannya).

Ibn Katsir menulis, dalam ayat tersebut dikatakan bahwa Tuhan menjadikan dari Adam dan Hawa laki-laki dan perempuan (yang jumlahnya) banyak sekali, dan Tuhan menyebarluaskan ke seluruh alam dengan jenis yang berbeda, sifat, warna kulit, dan bahasa yang berbeda pula. Semuanya akan kembali kepada Tuhan. Tuhan menyebutkan bahwa asal-usul makhluk dari bapaknya yang satu dan ibu yang satu pula agar satu sama lain saling mengasihi dan saling mendorong kepada yang lemah. Ibn Katsir mengutip sebuah hadis, bahwa sesungguhnya Rasullullah saw—ketika didatangi oleh sekelompok orang dari Bani Mudar yang telah mengumpulkan buah-buahan dari orang-orang fakir-miskin—berdiri dan berkhotbah setelah salat Dzuhur dan bersabda, *'wahai manusia, bertaqwalah kamu sekalian kepada Tuhan yang telah menciptakan kamu dari jiwa yang tunggal.'* Rasulullah lalu menganjurkan mereka untuk bersedekah karena hal yang demikian akan mengurangi kelemahan diri yang bersangkutan.

Kepemimpinan Perempuan

Penafsiran tentang penciptaan Hawa yang berasal dari tulang rusuk Adam tampaknya mengarahkan semua penafsiran al-Qur'an tentang hubungan antara perempuan dan laki-laki, termasuk penafsiran tentang kepemimpinan. Dalam bidang kepemimpinan, para ahli tafsir umumnya sepakat bahwa Balqis dan Sulaiman merupakan representasi kepemimpinan ratu dan raja dalam al-Qur'an. Oleh al-Thabari, Balqis dilukiskan sebagai pemilik tahta kerajaan yang sangat adidaya (*super-power*) (*lahâ' arsyun 'adhîm*/27:23), dan tidak pernah ada kata *lahâ' arsyun 'adhîm* dalam ayat lain yang berkisah tentang kerajaan. Sementara Sulaiman mempunyai beberapa kemampuan, seperti menguasai dirgantara dengan perantaraan burung (27:16), kemampuan melakukan mobilitas sangat cepat, karena ia dapat 'merekayasa angin' (21:81), kemampuan untuk melakukan eksplorasi di dasar laut (21:82), kemampuan untuk bekerja sama dengan jin dan burung (27:17), berkomunikasi dengan hewan dan serangga (27:18), termasuk kemampuan untuk menguasai setan (21:82). Dalam menghadapi kekuatan Balqis, Sulaiman terpaksa harus mengerahkan segenap potensi tersebut.

Kisah tentang kebesaran Ratu Balqis diuraikan tidak kurang dari dua surah (*al-Naml* dan *al-Anbiya'*). Kisah panjang tentang penguasa Saba' yang makmur tentu bukan sekadar "cerita pengantar tidur", tetapi sarat dengan makna yang dapat diambil sebagai pelajaran bagi kehidupan umat manusia. Setidaknya, al-Qur'an mengisyaratkan dan sekaligus mengakui keberadaan perempuan sebagai pemimpin. Kita diingatkan bahwa di dalam Al-Qur'an pernah ada tokoh perempuan

yang mengendalikan kekuasaan besar dan di sekelilingnya banyak tokoh laki-laki.

Ibn Katsir melacak sumber-sumber tradisional—yang berupa kisah-kisah rakyat di sekitar Timur Tengah dan Jazirah Arabia—tentang asal-usul Balqis. Menurut beberapa cerita, Balqis adalah putri Dzu-Syarkh ibn Hudad, mantan Raja di Himyerit (Yaman). Kabar tentang adanya suatu kekuasaan tangguh diperoleh Nabi Sulaiman melalui informasi dari seekor burung hud-hud. Melalui perantaraan burung, Nabi Sulaiman mengirim surat sakti (*"kitâb karîm"* menurut istilah Balqis) yang intinya mengajak Ratu Balqis untuk menjalin "hubungan diplomatik" (27:29). Sebagai Ratu yang sangat mementingkan musyawarah, Balqis sering kali tidak langsung mengambil keputusan sendiri. Balqis mengajak bermusyawarah para pembesar-pembesarnya. Ibn Katsir menunjukkan ayat yang berkaitan dengan sikap kepemimpinan Balqis:

"Wabai para pembesar berilah aku pertimbangan dalam urusan ini, aku tidak pernah memutuskan sesuatu persoalan sebelum kalian berada di dalam majlisku (27:22).

Para pembesarnya menjawab:

"Kita memiliki potensi kekuatan dan keberanian, dan keputusan berada di tanganmu, maka pertimbangkanlah apa yang akan kamu perintahkan".

Meskipun seorang Nabi, Sulaiman juga mengajak para pembesarnya untuk bermusyawarah dalam menghadapi kemungkinan sikap yang akan ditimpuh oleh kekuatan Balqis. Karena masing-masing menjunjung tinggi nilai-nilai musya-

warah, maka akhirnya kedua kubu ini bertemu dan bersatu. Digambarkan bahwa kedua raja dan ratu ini sama-sama masuki istana (27:44). Bahkan keduanya melangsungkan 'perkawinan' dan melahirkan generasi baru yang tangguh. Keuntungan yang diperoleh dari pertemuan kedua tokoh tersebut antara lain, rakyat menjadi senang dan tenang, bersatunya dua kekuatan, terhindarnya dari malapetaka peperangan dan terwujudnya stabilitas dan kesejahteraan dalam masyarakat.

Di kalangan para ahli tafsir, kenyataan yang diperankan Ratu Balqis dan isyarat persamaan hak-hak politik antara laki-laki dan perempuan, sebenarnya diisyaratkan lebih sesuai dengan visi dan misi al-Qur'an daripada pemahaman keagamaan yang cenderung atau tegas-tegas menolak paham kepemimpinan kaum perempuan. Agak risikan dan penuh risiko jika ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis dipaksakan pemahamannya, hanya untuk mendukung atau menolak suatu kekuatan politik tertentu yang sifatnya temporal. Risiko sosial dari politisasi (untuk tidak menyebut manipulasi) pemahaman ayat-ayat al-Qur'an ialah semakin menancapnya anggapan di alam bawah sadar masyarakat bahwa perempuan tidak layak disetarakan dengan kaum laki-laki. Ini berarti hambatan terhadap optimalisasi potensi separoh dari sumber daya manusia yang terdiri atas perempuan. Politik antropologis yang membiarkan pemahaman agama yang keliru di dalam masyarakat untuk melanggengkan patriarki, sudah saatnya dihilangkan, karena selain tidak sejalan dengan substansi ajaran setiap agama yang menjunjung tinggi asas keadilan, juga akan menghambat terbentuknya kualitas sumber daya manusia secara optimal.

Wacana Ratu Balqis dapat dijadikan renungan bagi bangsa Indonesia yang baru saja usai menyelenggarakan pemilihan umum. Keberhasilan Megawati meraih suara terbanyak sudah merupakan suatu kenyataan. Persoalan yang muncul kemudian, bisakah Megawati menjadi orang nomor satu di Republik yang dipadati oleh umat Islam? Pertanyaan ini mempunyai bobot yang sangat penting karena wacana konseptual mengenai kepemimpinan perempuan belum pernah tuntas di dalam lintasan sejarah dunia Islam. Banyak sekali perempuan kandidat pemimpin tetapi tercekal oleh isu agama. Tidak sedikit jumlah laki-laki kandidat pemimpin yang sebenarnya lebih lemah menjadi 'tampak layak' karena saingan terberatnya seorang perempuan. Agak ironis memang, ada yang terorbit dan ada yang tersungkur hanya disebabkan oleh faktor jenis kelamin. Tidak sedikit pula pemimpin perempuan (*sulthanah*) harus berhenti di tengah jalan karena isu agama. Termasuk di antaranya tiga sultanah yang pernah memerintah secara berkesinambungan di Aceh pada abad ke-14, yaitu Sulthanah Khadijah, Sulthanah Maryam, dan Sulthanah Fatimah akhirnya harus terputus karena fatwa Qadhi Mekah. Alasan fatwa itu perempuan tidak ditolerir menjadi pemimpin (*sulthanah*) karena dianggap menyalahi kodratnya sebagai perempuan. Padahal, al-Qur'an jelas-jelas tidak membenarkan adanya diskriminasi berdasarkan etnik, ras, dan jenis kelamin (49:13). Seorang kandidat pemimpin dari jenis perempuan, selain harus memiliki persyaratan dan kemampuan formal juga seolah-olah harus "direstui" oleh laki-laki.

Al-Zamakhsyari, dalam pembahasannya tentang kisah Balqis dan Sulaiman di atas membandingkan dengan sebuah ayat yang juga memberikan ketegasan kepada kaum perem-

puan untuk bisa berperan sebagai pemimpin, seperti Q.S.Al-Taubah/9:21:

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang māruf, mencegah dari yang mungkar, mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, dan mereka tā'at kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Ayat ini mengisyaratkan kemungkinan laki-laki dan perempuan dapat menjadi penguasa/pemimpin atau beroposisi dalam arti menyeru kepada kebenaran dan mencegah kebatilan. Kalimat yang terdapat dalam ayat itu menunjukkan, adanya pengertian pemegang otoritas, tentu bukan saja dalam lingkup domestik seperti rumah tangga, tetapi juga di wilayah publik, sebagaimana konteks ayat ini menyebutkan. Perempuan diidealisasikan memiliki kemandirian politik (60:12) dan kemandirian ekonomi guna memperoleh kehidupan yang layak (16:97). Perempuan dan laki-laki mempunyai kapasitas yang sama sebagai hamba (4:124) dan khalifah (2:30). Bahkan al-Qur'an menyerukan 'perang' terhadap suatu negeri yang menindas kaum perempuan (3:75). Oleh karena itu, semua penafsiran yang bersifat menindas atau mengesampingkan peran perempuan sudah semestinya ditinjau ulang, karena tidak sejalan dengan semangat dasar al-Qur'an.

Memang ada sejumlah ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi, yang jika dilihat secara parsial dan tidak dihubungkan dengan peristiwa yang melatarbelakangi turunnya status perempuan, yang akan melahirkan kesan subordinatif kepada perempuan,

seperti masalah waris (4:11) dan persaksian (2:228) di mana laki-laki disebutkan mempunyai nilai satu berbanding dua dengan perempuan, terutama Q.S. Al-Nisâ' /4:34 yang mengatakan:

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang ta'at kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menta'atimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Para ahli tafsir berbeda pendapat mengenai implementasi ayat-ayat di atas. Menurut beberapa sarjana Muslim modern yang banyak menggeluti kajian gender, meskipun ayat-ayat tersebut menggunakan lafaz umum (*umum al-lafz*) tetapi semuanya turun untuk menanggapi sebab khusus (*khushush al-sabab*). Masalahnya, apakah yang dijadikan pegangan *lafaz* yang bersifat umum atau sebab yang bersifat khusus? Ulama yang berpegang kepada kaidah yang kedua menyangkut-pautkan pemberlakuan ayat dengan kondisi obyektif yang menyebabkan ayat itu turun. Jika unsur kekuatan *illat*-nya tidak sama, maka dengan sendirinya tidak pada waktu dan tempatnya ayat itu diterapkan.

Khusus pada ayat disebutkan terakhir, para ahli tafsir, khu-

susnya Ibn Katsir dan al-Zamakhsyari, memberi beberapa hal yang perlu diperhatikan:

1. Asal-usul ayat ini turun dalam kaitan dengan urusan ru-mahtangga (*domestic sphere*), bukan dalam lingkup publik (*public sphere*). Diriwayatkan oleh Ibnu Jarir dan Ibnu Mardawaih, seorang laki-laki Anshar datang dengan istri-nya bertengkar lalu sang istri mengadu kepada Nabi bahwa dia dipukul hingga berbekas di mukanya, maka turunlah ayat ini.
2. Ayat ini menggunakan kata *rijal* (*gender term*), yang menunjuk kepada kapasitas tertentu yang dibebankan budaya terhadap laki-laki tertentu, bukannya menggunakan kata *dzakar* atau *mar'* (*sex term*), yang menunjuk kepada setiap orang yang berjenis kelamin laki-laki.
3. Kata *qawwam* yang diartikan sebagai "pemimpin", yakni laki-laki menjadi pemimpin terhadap perempuan. Ibn Katsir lebih memilih menerjemahkan pelindung atau pemelihara. Jika dibandingkan dengan ulama tafsir modern, misalnya oleh Abdullah Yusuf Ali, kata itu dipahami "*in charge of*" (mengepalai, membiayai). M.M. Pickthall, seorang sarjana Muslim *convert* asal Inggris, juga memahami dengan arti yang sama, yakni bertanggung jawab. Kata *qawwam* berasal dari kata *qama* berarti "tegak". Derivasi kata ini membentuk tidak kurang dari 135 pengertian, termasuk di antaranya "bertanggung jawab dalam suatu urusan (*qawwam*)". Pemaknaan *mufradat* (*singular*) ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam bahasa asing ('ajam) menjadi salah satu faktor terjadinya bias gender dalam kehidupan masyarakat.

4. Al-Thabari mengartikannya dengan penanggung jawab, yakni laki-laki bertanggung jawab untuk mendidik dan membimbing istri di jalan Allah dan dalam menunaikan kewajibannya terhadap suami. Ibnu Abbas mengartikannya dengan pihak yang mempunyai kekuasaan (wewenang) untuk mendidik perempuan. Al-Zamakhsyari menjelaskan laki-laki berkewajiban melaksanakan 'tugas' atau 'beban' kepada perempuan sebagaimana penguasa terhadap rakyatnya. Al-Alusi menyatakan hal yang sama dengan Al-Zamakhsyari, yaitu tugas laki-laki memimpin perempuan sebagaimana pemimpin memimpin rakyat dalam bentuk perintah, larangan, dan yang semacamnya.
5. Muhammad Abduh, seorang ahli tafsir modern yang terkenal dengan karyanya *Al-Manâr*, tidak memutlakkan kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan. Alasannya karena ayat ini menggunakan kata *qawwam* atau yang lebih tegas menunjuk laki-laki mempunyai kelebihan di atas perempuan, tetapi ayat tersebut mengatakan (oleh karena Allah telah memberikan kelebihan di antara mereka di atas sebagian yang lain). Tidak mutlak dan tidak selamanya laki-laki memiliki kelebihan di atas perempuan.¹

Sebagai sebuah perbandingan, para pemikir Muslim kontemporer mencoba menafsirkan ayat tersebut ke arah penafsiran yang mengandung nilai kesetaraan dan keadilan. Fazlur Rahman, misalnya, seorang sarjana asal Pakistan yang banyak mengkaji tentang metodologi tafsir klasik, menjelaskan perbedaan laki-laki dan perempuan bukanlah perbedaan hakiki tetapi fungsional. Jika seorang istri di bidang ekonomi dapat

berdiri sendiri, baik karena warisan atau kemampuannya sendiri, dan memberikan sumbangan bagi kepentingan rumah-tangganya, maka keunggulan suaminya akan berkurang karena sebagai seorang manusia, ia tidak memiliki keunggulan dibanding istrinya.

Senada dengan Fazlur Rahman, Amina Wadud Muhsin, seorang sarjana-aktivis perempuan Muslim yang tinggal di Amerika, menyatakan laki-laki adalah pemimpin atas perempuan tidaklah dimaksudkan untuk memberikan superioritas kepada laki-laki secara otoritas melekat pada semua individu tetapi hanya terjadi secara fungsional yakni selama laki-laki tersebut memenuhi kriteria yang disebutkan al-Qur'an:

1. Jika laki-laki tersebut mampu membuktikan kelebihannya.
2. Mampu memberikan nafkah terhadap keluarganya.
3. Kelebihan yang dijamin al-Qur'an terhadap laki-laki adalah warisan, di mana laki-laki mendapat dua bagian dari kaum perempuan. Kelebihan itu harus digunakan laki-laki untuk mendukung perempuan.

Amina Wadud mengkritik para penafsir yang beranggapan kelebihan laki-laki itu di bidang fisik dan intelektual adalah *given* (pemberian) dari Tuhan. Menurutnya, penafsiran semacam itu sebenarnya tidak ada rujukannya dan tidak sesuai dengan ajaran Islam lainnya. Karena itu kelebihan (superioritas) laki-laki itu tidak otomatis dan absolut melainkan relatif. Tidak semua laki-laki unggul atas kaum perempuan dalam segala hal. Begitu pula sebaliknya perempuan juga memiliki kelebihan atas laki-laki dalam hal-hal tertentu.

Sarjana Muslim modern yang lain, Ashgar Ali Engineer, menulis, penafsiran tersebut sangat dipengaruhi oleh kultur dan pandangan hidup feudalisme dan, dengan sendirinya, ayat di atas cenderung dipahami lepas dari konteks sosial pada saat ayat itu diturunkan. Struktur sosial pada masa Nabi belum kondusif mendukung ajaran-ajaran Islam. Domestikasi perempuan dianggap kewajiban dan sesuatu yang wajar. Sementara superioritas laki-laki dimungkinkan karena laki-laki memberi mahar dan mencari nafkah untuk perempuan.

Ashgar Ali menambahkan apabila kesadaran perempuan saat itu sudah tumbuh bahwa peran domestik yang mereka lakukan harus dinilai dan diberi ganjaran yang sesuai dengan doktrin yang diajarkan al-Qur'an (Q. S. 2:21), bukan semata-mata kewajiban, maka boleh jadi perlindungan dan nafkah yang diberikan laki-laki terhadap mereka tidak lagi dianggap sebagai keunggulan laki-laki, disebabkan peran domestik yang dimiliki perempuan. Dan dengan demikian, laki-laki harus mengimbanginya dengan melindungi dan memberi nafkah, yang oleh al-Qur'an disebut sebagai *qawwam*.

Salah satu hadis yang sering dijadikan sandaran untuk mendukung penafsiran terhadap ayat di atas adalah pernyataan Nabi yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, *Tidak akan beruntung suatu yang menyerahkan urusannya kepada perempuan*. Hadis ini dipopulerkan oleh Abu Bakrah, seorang bekas budak yang dihadapkan pada suatu kondisi sulit, di mana harus memilih antara mendukung Ali ibn Abu Thalib, khalifah keempat dan suami dari Fatimah anak kesayangan Nabi, atau mendukung 'Aisyah, istri kesayangan Nabi dan putri Abu Bakar, khalifah pertama. Dalam posisi seperti ini Abu Bakrah mengutip hadis tersebut untuk mengungkapkan

sikap politiknya mendukung Ali. Namun sesungguhnya, hadis ini adalah respons Nabi setelah mendengar adanya seorang raja di wilayah Persia, yang biasanya disebut Kisra, meninggal dan kekuasaannya akan digantikan oleh putrinya. Nabi memahami betul kondisi kerajaan Persia yang tengah menghadapi musuh dari kerajaan Romawi. Dan ternyata kemudian Heraklius, raja Romawi masa itu, menginvasi Persia dan menduduki Ktesiphon, sebuah wilayah di Persia barat. Nabi kemudian mengungkapkan lemahnya kepemimpinan kerajaan Persia di bawah Putri Heraklius itu. Karenanya, kemunculan hadis ini ternyata juga dilatarbelakangi oleh suatu sebab khusus yang sifatnya kondisional.²

Ekonomi dan Rumah Tangga

Bagi banyak ulama tafsir, khususnya para penulis kitab tafsir pra-modern, pembatasan perempuan untuk aktif di dalam kegiatan publik, baik dalam bidang ekonomi, sosial, maupun politik, sering kali dihubungkan dengan firman Tuhan dalam surat al-Ahzâb/33:73:

*Dan hendaklah kamu tetap berdiam (waqarna) di rumahmu,
dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti
orang-orang jahiliyah terdahulu*

Para ahli tafsir berbeda pendapat mengenai pemahaman kata perintah *waqarna* yang menjadi kata kunci ayat ini. Sebagian ulama Kufah—sebuah aliran pemikiran hukum yang banyak diafiliaskan dengan rasionalisme Imam Abu Hanifah—memahami *waqarna* yang berarti "tinggallah di rumah

kalian dan tetaplah berada di sana". Sementara ulama-ulama Bashrah dan sebagian ulama Kufah membaca *waqarna* dalam arti "tinggallah di rumah kalian dengan tenang dan hormat".

Sayyid Qutb, seorang ahli tafsir Abad XX, menerjemahkan *waqarna*—suatu perintah yang langsung—dengan "berat, mantap" dan "menetap". Ada pula ulama modern, misalnya al-Maraghi dan Muhammad Abduh, yang menyatakan bahwa *waqarna* berasal dari kata *waqara* yang berarti tenang dan hormat, yang terkadang juga diartikan duduk (*jalasa*) atau berat akan sesuatu.³

Dari keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa kata *waqarna* berarti tinggal di rumah, menetap, dan berat akan sesuatu. Dari makna kata tersebut, para ahli tafsir berbeda pendapat dalam menginterpretasikan ayat tentang perintah untuk tinggal di rumah itu.

Menurut Al-Qurtubi, ayat tersebut bisa dipahami perempuan Islam secara umum diperintahkan untuk menetap di dalam rumah, walaupun ia mengakui bahwa sebenarnya relasi ayat ini ditujukan kepada istri-istri Nabi Muhammad saw. Tetapi, perempuan selain istri Nabi itu juga termasuk dalam perintah tersebut.⁴ Bisa jadi perintah ini disebabkan karena istri-istri Nabi adalah *umm al-mukminin* (ibu orang-orang beriman) yang menjadi contoh dan teladan bagi seluruh perempuan Muslim. Oleh karena itu, perintah kepada istri Nabi Muhammad juga bermakna perintah kepada seluruh perempuan Muslim. Selanjutnya, Al-Qurtubi menegaskan bahwa perempuan hanya boleh keluar rumah bila keadaan darurat. Namun, tak jelas apa yang dimaksudnya dengan darurat dalam keterangan tersebut.

Bagi Ibn Katsir, ayat di atas mengandung arti perempuan

tidak dibenarkan keluar rumah kecuali ada kebutuhan yang dibenarkan oleh agama. Itu pun dengan syarat dapat memelihara kesucian dan kehormatannya seperti salat. Berbeda dari kedua tokoh tersebut, para ahli tafsir modern seperti Muhammad Qutub beranggapan bahwa ayat ini bukan berarti larangan terhadap perempuan untuk bekerja, karena Islam tidak melarang perempuan bekerja. Hanya saja Islam tidak mendorong hal tersebut. Islam membenarkan mereka bekerja karena darurat dan bukan menjadikannya dasar. Makna darurat di sini ialah pekerjaan-pekerjaan yang sangat perlu, yang dibutuhkan masyarakat atau atas dasar kebutuhan pribadi, karena tidak ada yang membiayai hidupnya dan atau yang menanggung biaya hidupnya tidak mampu mencukupi kebutuhannya.

Dari penjelasan di atas dapat diketahui bahwa para ulama tafsir memiliki keragaman pendapat dalam menafsirkan Q.S. al-Ahzâb/33:33. Ada yang bersikap melarang secara ekstrem, ada pula yang membolehkan perempuan bekerja di luar rumah dengan berbagai persyaratan. Jika diteliti lebih jauh, sebenarnya ayat tersebut secara khusus ditujukan kepada istri-istri Nabi yang dalam banyak hal memiliki kekhususan. Persoalannya, mengapa perintah ini sepeninggal Nabi menjadi hukum normatif yang berlaku universal bagi semua perempuan.

Bisa jadi penafsiran dari Al-Qurtubi dan Ibn Katsîr bias gender dan tampak bertentangan dengan kondisi perempuan di zaman Nabi. Sebab istri-istri Nabi sendiri aktif dalam bidang ekonomi dalam beragam profesi seperti Khadijah, seorang perempuan pengusaha yang berhasil dalam bidang perdagangan eksport-impor; Shafiyah binti Huyay, perias

pengantin dan Zainab binti Jahsy, bekerja dalam bidang industri kerajinan pakaian dan menyamak kulit binatang.

Selain itu juga perempuan-perempuan lain seperti Qilat Ummi Bani Ammar yang pernah datang kepada Nabi untuk meminta petunjuk mengenai jual-beli. Raithah, istri Abdullah Ibn Mas'ud sahabat Nabi yang aktif berbisnis karena suaminya tidak mampu mencukupi kebutuhan keluarga. Juga Al-Syifa, seorang perempuan yang diberi tugas Umar ibn Khatib mengurus pasar di kota Madinah.

Banyak pula hadis Nabi yang membolehkan perempuan bekerja di luar rumah, antara lain:

Dari Sa'ad bin Muadz diceritakan bahwa budak perempuan milik Ka'ab bin Malik sedang menggembala ternak kambingnya di bukit Alai, lalu ada seekor kambingnya yang mau mati. Dia sempat mengetahuinya dan menyembelihnya dengan batu. Perbuatannya itu ditanyakan kepada Rasulullah saw. Rasulullah saw. menjawab: "makan saja" (H.R. Bukhori).⁵

Di sini jelas Nabi membinaikan perempuan aktif dalam profesi peternakan. Bahkan Nabi pernah memberi nasihat kepada perempuan di pasar dalam praktek jual-beli, sabdanya:

"Apabila anda ingin membeli atau menjual sesuatu, maka tetapkanlah harga yang anda inginkan untuk membeli atau menjualnya, baik kemudian anda diberi atau tidak. Yang dimaksud hadis tersebut adalah perempuan hendaknya jangan bertele-tele dalam proses tawar-menawar.⁶

Dalam konteks demikian, apa yang dilakukan Nabi dalam hal memberi ruang terhadap perempuan dalam kegiatan di

luar rumah merupakan reformasi sosial yang berarti untuk menempatkan posisi perempuan setara dengan laki-laki. Tetapi tidak semua sahabat dapat dengan segera memberikan respons yang emansipatif terhadap sikap sosial ini. Setidaknya, misalnya, sikap yang diperlihatkan Umar ibn Khattab ketika mengingatkan Nabi bahwa memberikan hak terlalu banyak kepada kaum perempuan, sama artinya dengan membiarkan diri mereka dikuasai oleh kaum perempuan. Ia menghendaki agar Islam lebih menekankan perubahan di dunia publik tetapi tetap mempertahankan moralitas dunia privat berdasarkan tradisi Arab lama. Karena itu, Umar tetap menginginkan perempuan lebih banyak berperan di bidang domestik.

Sejauh Nabi, kecenderungan pada superioritas laki-laki yang belum sepenuhnya terkikis oleh reformasi budaya Islami yang dilakukan Nabi, kembali menguat. Hal ini tampak dari interpretasi para sahabat terhadap beberapa ayat al-Qur'an tentang hubungan sosial antara laki-laki dan perempuan. Ditambah lagi akses perempuan di bidang penafsiran al-Qur'an dan penetapan hukum Islam (*Fiqh*) sangat minim, sehingga mudah dipahami mengapa perspektif perempuan tidak pernah hadir dalam khazanah keislaman. Dan revolusi sosial yang dibawa Nabi dalam hal kesetaraan antara laki-laki dan perempuan kian memudar.

Di dalam al-Qur'an dan hadis, tidak ditemukan larangan yang tegas bagi perempuan untuk memilih profesi, baik profesi itu dikerjakan secara sendiri atau secara kolektif, baik di lembaga-lembaga pemerintah maupun di lembaga-lembaga swasta, selama pekerjaan itu halal dan dilakukan dalam suasana terhormat, dan mencegah hal-hal yang dapat menimbulkan kemudharatan.

Islam memang cenderung membedakan fungsi antara laki-laki dan perempuan tetapi perbedaan itu tidak mengandung unsur diskriminatif. Dasar perbedaan tersebut didasarkan atas kondisi fisik biologis yang ditakdirkan Tuhan berbeda antara satu dan lainnya, terutama organ seksual. Perempuan memiliki organ reproduksi, seperti rahim untuk mengandung, buah dada untuk menyusui bayi, dan lain sebagainya, sementara laki-laki tidak memiliki organ tersebut. Namun demikian, perbedaan itu tidak mesti diartikan laki-laki lebih utama dan lebih unggul dari perempuan. Kedua jenis makhluk ini masing-masing memiliki keutamaan dan keunggulan. Memang ditemukan dalil bahwa laki-laki memiliki tingkat lebih tinggi di atas perempuan tetapi tetapi dalil lain juga menyatakan perempuan lebih utama daripada laki-laki.

Ajaran Islam tidak secara skematis membedakan faktor perbedaan laki-laki dan perempuan tetapi lebih cenderung memandang kedua insan ini secara utuh, antara satu dan lainnya secara biologis dan secara sosial saling membutuhkan. Boleh jadi suatu peran dapat diperankan keduanya, tetapi dalam peran-peran tertentu hanya dapat diperankan oleh satu jenis tertentu, seperti mengandung, melahirkan, dan menyusui, hanya dapat diperankan oleh perempuan, tetapi bidang-bidang tertentu lebih tepat diperankan laki-laki. Yang pasti bahwa Islam telah berperan besar dalam mengangkat harkat dan martabat kaum perempuan. Kalau dalam masyarakat sebelum Islam, perempuan diperlakukan sebagai "barang", maka setelah Islam datang membawa ajarannya, maka perempuan terangkat menjadi manusia yang tak berbeda dengan laki-laki.

Citra perempuan yang diidealkan dalam al-Qur'an ialah

perempuan yang memiliki kemandirian politik (*al-istiqlâl al-siyâsah*/Q.S.al-Mumtahanah/60:12), sebagaimana sosok Ratu Balqis, perempuan penguasa yang mempunyai kekuasaan *superpower* (*lahâ' arsyun 'adhim*/Q.S.al-Naml/27:23); memiliki kemandirian ekonomi (*al-istiqlâl al-iqtishâdîl*/Q.S.al-Nahl/16:97), seperti pemandangan yang disaksikan Nabi Musa di Madyan, perempuan pengelola peternakan (Q.S.al-Qishash/28:23); memiliki kemandirian dalam menentukan pilihan-pilihan pribadi (*al-istiqlâl al-syakhshiy*) yang diyakini kebenarannya, sungguh pun harus menghadapi suami bagi perempuan yang sudah berkeluarga (Q.S. al-Tahrîm/66:11), atau menantang opini publik bagi perempuan yang belum berkeluarga (Q.S. al-Tahrîm/66:12).

Semua ayat dan hadis yang menyatakan keutamaan derajat manusia selalu tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Karena itu, Al-Qur'an menggunakan istilah yang netral dalam pengungkapan hal tersebut, seperti dalam Q.S. Al-Isrâ'/17:70

Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkat mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.

Kata *anak-anak Adam* mencakup laki-laki dan perempuan. Peningkatan harkat dan martabat serta rezeki yang mereka peroleh terkait dengan prestasi yang mereka lakukan. Ayat-ayat yang menyatakan prestasi kemanusiaan sering kali dikaitkan dengan usaha-usaha setiap orang. Dengan demikian, ayat-ayat tersebut secara implisit menganjurkan perempuan

untuk melakukan upaya-upaya aktif untuk mencapai prestasi tersebut. Kalau di masa Nabi prestasi dan kesejahteraan ekonomi dapat diperoleh seorang perempuan, cukup dengan menjadi ibu rumah tangga yang baik, dan semua kebutuhannya akan diusahakan oleh suami, tetapi dalam zaman yang sudah berubah, di mana kesejahteraan hidup tidak lagi bertumpu pada keluarga tetapi pada individu, maka dengan sendirinya perempuan mendapatkan kesempatan untuk melakukan kegiatan sebagaimana halnya laki-laki. Tentu saja dengan catatan nilai-nilai luhur agama tetap perlu diperhatikan, baik laki-laki maupun perempuan

Kalau dunia usaha yang banyak bergerak di sektor publik (di luar rumah) dianggap sebagai dunia laki-laki, sementara urusan reproduksi, yang dengan sendirinya perempuan harus terlibat langsung, sementara ukuran produktivitas dalam masyarakat ditentukan oleh nilai-nilai profesional, maka sudah barang tentu akan merugikan perempuan. Karena bagaimana mungkin perempuan dapat memacu karier profesi di atas beban ganda (*double burden*). Di satu segi ia harus menjalani peran reproduksi tetapi di lain pihak ia dituntut berpacu dengan laki-laki dalam karier profesi.

Dalam konteks masyarakat modern, tugas-tugas reproduksi cenderung tidak dihargai secara ekonomi tetapi hanya dihargai sebagai prestasi kemanusiaan. Ibu-ibu yang mengandung, melahirkan, dan menyusui bayinya tidak dianggap profesi ekonomi yang memerlukan perhitungan jam kerja, meskipun keadaan ini cukup melelahkan. Jika demikian adanya, maka konsep keadilan (*al-'adâlah*) yang menjadi sendi kehidupan (*framework*) umat manusia, tidak lagi terwujud. Disinilah pentingnya diadakan pemahaman baru terhadap

sejumlah ayat dan hadis yang berhubungan pembagian peran laki-laki dan perempuan.

Kritik terhadap para penafsir klasik yang bias gender juga dilakukan oleh Ashgar Ali Engineer. Menurutnya, penafsiran tersebut sangat dipengaruhi oleh feodalisme. Lebih lanjut ia menyatakan bahwa Q.S. Al-Nisâ' /4:34 sebagaimana dijelaskan terdahulu, tidak boleh dipahami lepas dari konteks sosial pada saat ayat itu diturunkan. Struktur sosial pada masa Nabi tidaklah benar-benar mengakui kesetaraan laki-laki dan perempuan (ingat kasus Umar pada penjelasan sebelumnya). Domestikasi perempuan dianggap kewajiban dan suatu hal yang wajar. Sementara superioritas laki-laki dimungkinkan karena laki-laki memberi nafkah dan mencari nafkah untuk perempuan.

Ashgar menambahkan apabila kesadaran perempuan saat itu sudah tumbuh bahwa peran domestik yang mereka lakukan harus dinilai dan diberi ganjaran yang sesuai dengan doktrin yang diajarkan al-Qur'an (Q.S. al-Baqarah/2:21), bukan semata-mata kewajiban, maka tentu perlindungan dan nafkah yang diberikan laki-laki terhadap mereka tidak lagi dianggap sebagai keunggulan laki-laki, karena peran domestik perempuan, maka laki-laki harus mengimbanginya dengan melindungi dan memberi nafkah, yang oleh al-Qur'an disebut sebagai *qawwâm*. Dengan model pemikiran semacam itu, bagi Ashgar, laki-laki adalah *qawwâm* merupakan pernyataan kontekstual bukan normatif. Seandainya al-Qur'an menghendaki bahwa laki-laki harus menjadi *qawwâm*, maka ia akan menggunakan pernyataan normatif dan pastilah mengikat bagi semua perempuan pada semua zaman dan semua keadaan. Tetapi Allah tidak menghendaki hal itu. Seandainya Allah bermaksud menegaskan superioritas laki-laki atas perempuan

secara normatif, maka ayat itu akan berbunyi karena Dia (Allah) telah melebihkan mereka (laki-laki) atas mereka (perempuan) atau dengan kalimat karena Dia (Allah) telah melebihkan laki-laki atas perempuan. Karenanya ayat tersebut tidak bisa dijadikan dasar untuk menekankan superioritas laki-laki yang berujung kepada penindasan perempuan.

Apalagi bila kita mengamati subbab nuzul dari ayat tersebut, yakni diriwayatkan oleh Ibnu Jarir dan Ibnu Mardawiah, seorang laki-laki Anshar datang dengan istrinya lalu perempuan itu mengadu kepada Nabi bahwa dia dipukul hingga berbekas di mukanya, maka turunlah ayat ini, sebagai peringatan bagi laki-laki untuk tidak menyalahgunakan kelebihan fisiknya untuk merendahkan dan menguasai jiwa atau raga dari perempuan (istri). Bahkan diperintahkan untuk memperlakukan perempuan dengan baik dan memberi nafkah guna mendukung proses regenerasi dalam keluarga.

Dari *asbabun nuzul* tadi dapat diketahui ayat ini sama sekali tidak ada kaitannya dengan larangan bagi perempuan untuk mengembangkan profesinya di luar rumah, sebagaimana dipahami para *mufassir* klasik. Malah sebaliknya bisa dipahami dalam nuansa kesetaraan, yaitu keunggulan laki-laki bukanlah keunggulan jenis kelamin tetapi keunggulan fungsional karena laki-laki mencari nafkah dan membelanjakan hartanya untuk perempuan. Fungsi sosial yang diimbangi oleh laki-laki seimbang dengan fungsi sosial yang diimbangi perempuan yaitu melaksanakan tugas-tugas domestik. Demikian pula sebaliknya posisi perempuan akan lebih unggul dari laki-laki bila ia mampu memberikan nafkah bagi suami dan keluarganya. Bahkan Allah berjanji akan memberikan pahala baginya. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad saw:

Apabila seorang perempuan menafkahkan makanan keluarganya, yang tidak merusak, maka ia akan mendapatkan pahala atas apa yang ia nafkahkan, dan bagi suaminya pahala atas apa yang ia usahakan, demikian pula pahala bagi yang menyimpan dengan tidak dikurangi pahala masing-masing. (H.R Thabrani).

Dalam Q.S.Al-Nisâ' /4:32 ditegaskan bahwa:

Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikanuniakan Allah kepada sebagian kamu lebih banyak dari sebagian yang lain. (Karena) bagi orang laki-laki ada bahagian daripada apa yang mereka usahakan dan bagi perempuan ada bahagian daripada apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Ayat ini dengan tegas menganggap laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi untuk memperoleh bagian menurut kadar usaha dan profesi yang dipilih. Bahkan ayat ini juga mengisyaratkan adanya peluang bagi perempuan untuk aktif di bidang usaha.

Ayat ini juga membuktikan bahwa bagi para perempuan diberikan kesempatan untuk berusaha dan akan mendapat imbalan dari usahanya itu (... "bagi orang laki-laki ada bahagian daripada apa yang mereka usahakan, dan bagi para perempuan (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan"). Oleh karenanya secara kontekstual perempuan bekerja di bidang ekonomi tidak dilarang dalam Islam, kendatipun *asbabun nuzul* ayat tersebut adalah seperti Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dan Imam Ahmad dari Ummu Salamah bertanya kepada Nabi; laki-laki lebih diistimewakan

daripada perempuan-karena laki-laki mendapatkan dua bagian daripada kaum perempuan, maka turunlah ayat tersebut di atas. Riwayat Ibnu Hatim: Seorang perempuan datang kepada Nabi; Mengapa laki-laki mendapat dua bagian dari perempuan dalam hal warisan, dan dalam hal kesaksian perempuan dua orang, laki-laki satu orang. Apakah dalam hal amal perbuatan antara laki-laki dan perempuan juga demikian? Lalu turunlah ayat tersebut.

Dalam tafsir Ibnu Katsir diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Ummi Salamah berkata: Wahai Rasulullah kaum laki-laki turut berperang sedangkan kami tidak kemudian kami memperoleh separuh warisan, maka turunlah penggalan ayat tersebut. Dengan demikian, peluang berusaha bagi perempuan yang dilatarbelakangi oleh *asbabun nuzul* tersebut semakin tampak jelas kita dapatinya dalam beberapa Hadis Nabi tentang usaha dalam bidang ekonomi. Hadis Nabi Muhammad saw. yang dapat dijadikan rujukan terhadap peluang untuk mendirikan perusahaan adalah:

Sesungguhnya Allah menyukai seorang hamba mu'min yang mampu membuat perusahaan (H.R Thabrani)

Hadis riwayat Thabrani ini tidak hanya diperuntukkan bagi kaum laki-laki saja melainkan juga untuk kaum perempuan. Dalam usaha lain juga kita kenal kaum Mubasyir (bercocok tanam/menanam kurma) lewat hadis Nabi sebagai berikut:

Dari Jabir dikatakan bahwa Nabi saw. bertemu dengan Ummu Mubasyir perempuan Anshar di dalam kebun kurma miliknya, lalu Nabi saw. berkata kepadanya: "Siapa yang mena-

nam pohon kurma ini, orang Islam atau orang kafir?" Ummu Mubasir berkata: "Orang Islam," lalu Nabi saw berkata: "Tidaklah seorang muslim menanam akan suatu tanaman/tumbuhan-tumbuhan lalu hasilnya dimakan oleh manusia, hewan atau sesuatu yang lain kecuali hal itu menjadi sedekah bagi yang menanamnya. (H.R Muslim).

Demikian juga peluang dalam industri rumah tangga (*home industry*). Hadis Nabi tentang hal tersebut adalah:

Dari Sa'ad bin Sahl ra. dikatakan tentang datangnya seorang perempuan dengan membawa burdah (kain lurik/selendang). Dia berkata: "Tabukah kalian apakah burdah itu?" Ada yang menjawab ya, ia adalah kain lurik yang disulam pada bagian pinggirnya; perempuan itu berkata: "Ya Rasulullah selimut itu aku sulam dengan tanganku sendiri yang akan aku pakaikan untukmu," lantas Nabi saw. mengambilnya sebagai suatu kebutuhannya. Kemudian Nabi keluar kepada kami dengan kain lurik tersebut yang beliau pakai sebagai selimut (H.R. Bukhari).

Uraian di atas baik ayat al-Qur'an ataupun Hadis Nabi yang menjelaskan tentang peluang perempuan untuk berusaha/bekerja yang mengarah pada pemenuhan kebutuhan ekonomi melalui bidang-bidang (jenis-jenis usaha) tertentu, telah memberikan kejelasan kepada kita, namun selanjutnya usaha-usaha tersebut tidak terlepas dari acuan historis tentang fenomena perempuan bekerja seperti tercantum dalam surat al-Qashash ayat 23:

Dan tatkala ia sampai di sumber air negeri Madyan ia men-jumpai di sana sekumpulan orang yang sedang meminumkan

(ternaknya), dan ia menjumpai di belakang orang banyak itu, dua orang perempuan yang sedang menghambat (ternaknya), Musa berkata: "Apakah maksudmu (dengan berbuat begitu)?" Kedua perempuan itu menjawab: "Kami tidak dapat meminumkan (ternak kami), sebelum penggembala-penggembala itu memulangkan (ternaknya), sedang Bapak kami adalah orang tua yang telah lanjut usianya."

Keterangan ayat di atas memberikan contoh yang jelas tentang keikutsertaan perempuan dalam kegiatan masyarakat (sektor publik) khususnya bidang ekonomi dengan senantiasa memperhatikan atau tidak mengabaikan ketentuan-ketentuan yang berlaku pada kebiasaan perempuan pada umumnya yang sesungguhnya juga harus diperhatikan oleh kaum laki-laki, artinya kesetaraan tugas dan tanggung jawab dalam sektor publik dan domestik antara laki-laki dan perempuan tetap terjaga dengan baik.

Kisah kedua putri Nabi Syu'aib menggembalakan ternaknya kendatipun keduanya menggantikan tugas orangtuanya (Nabi Syu'aib) yang sudah udzur, tercermin dalam kisah tersebut bahwa betapapun seorang perempuan yang sering dipahami oleh kebanyakan orang bahwa domestikasi peran adalah yang paling tepat untuknya, ternyata sebagai manusia pada umumnya dituntut untuk mampu berperan di sektor publik, ini tidak lain disebabkan oleh kenyataan bahwa perempuan pun punya tanggung jawab. Hal ini dapat dilihat dalam Hadis Nabi saw. dari Ibnu Umar R.A.:

Saya mendengar Rasulullah saw. bersabda: "Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintakan pertanggungjawaban atas kepemimpinannya " (H.R. Bukhori).

Dari Hadis tersebut di atas dapat diambil kesimpulan bahwa perempuan atau keterlibatan perempuan di sektor publik khususnya dalam bidang ekonomi, telah diberikan peluang, tidak hanya hak mutlak kaum laki-laki saja.

Hak Memperoleh Pendidikan

Aspek pendidikan merupakan salah satu aspek yang paling sedikit tersentuh di dalam pembaharuan pemikiran Islam. Lebih khusus lagi ialah persepsi tentang dunia pendidikan kaum perempuan. Dalam berbagai data menunjukkan betapa timpangnya antara ilmuwan laki-laki dan ilmuwan perempuan dalam lintasan sejarah dunia Islam. Seolah-olah dunia pendidikan adalah dunianya kaum laki-laki. Sementara kaum perempuan mereka dituntut untuk berilmu pengetahuan hanya sekadar untuk melampaui batas buta huruf atau supaya dapat mengimbangi kadar intelektual kaum laki-laki. Jika kesan ini benar maka konsep pendidikan dalam dunia Islam tidak berupaya untuk memaksimalkan potensi intelektual kaum perempuan yang lebih dari setengah jumlah umat Islam.

Ada sejumlah tokoh yang berusaha memikirkan pendidikan kaum perempuan, tetapi belum cukup untuk meningkatkan kuantitas kaum terdidik kalangan perempuan. Rifa'at at Tahthawi yang selalu menyerukan agar kaum perempuan mesti memperoleh pendidikan yang sama dengan laki-laki agar dapat menjadi istri yang baik dan menjadi partner suami dalam kehidupan intelek dan sosial, juga agar dapat bekerja seperti laki-laki sesuai dengan batas-batas kesanggupan dan pembawaan mereka.⁷ Ide ini dibawa lebih lanjut oleh Qasim Amin yang menulis buku *Tahrir al-Mar'ah* dan *al-Mar'ah al-*

Jadidah yang di dalamnya dia menekankan emansipasi perempuan dalam Islam. Senada dengan hal tersebut, Muhammad Iqbal menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan pada masa sekarang sudah harus disejajarkan.⁸ Namun, gagasan cerdas dari kedua tokoh ini tidak diteruskan secara serius oleh pemikir sesudahnya. Para praktisi dan pembela hak-hak perempuan masih harus berhadapan dengan dalil-dalil keagamaan yang mengkonsepsikan perempuan tidak dapat disejajarkan dengan kaum laki-laki.

Jika ditelusuri di dalam al-Qur'an dan hadis ternyata ditemukan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis-Hadis Nabi saw. yang berbicara tentang kewajiban belajar, baik kewajiban tersebut ditujukan kepada laki-laki maupun perempuan, di antaranya hadis:

Dari Anas, dia berkata bahwa Rasulullah saw. bersabda: "Menuntut ilmu adalah kewajiban setiap muslim" (HR. Baihaqi).⁹

*Dari Abu Darda, Rasulullah saw. bersabda: "Barang siapa yang melalui jalan untuk menuntut ilmu, Allah akan melewatkannya pada satu jalan dari jalan-jalan (ke) surga, dan bahwasanya para malaikat akan meletakkan sayap-sayapnya bagi orang yang menuntut ilmu karena senang terhadap apa yang dia lakukan"*¹⁰

Al-Qur'an memberi pujian kepada *Ulul Albab*, yang berzirkir dan memikirkan kejadian langit dan bumi seperti yang tersurat dalam al-Qur'an, Ali Imrân/3:190:

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal.

Kecerdasan intelektual seorang perempuan tidak lebih rendah dari kaum laki-laki. Bahkan kecerdasan emosional yang terakhir ini lagi banyak dibicarakan justru mengesankan kaum perempuan lebih potensial untuk memilikinya. Mereka yang dinamai *Ulul Albab* tidak terbatas pada kaum laki-laki saja, melainkan juga kaum perempuan.¹¹ Ini berarti bahwa kaum perempuan dapat berpikir, mempelajari, dan kemudian mengamalkan apa yang mereka hayati setelah berzikir kepada Allah serta apa yang mereka ketahui dari alam raya ini.

Laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai khalifah di bumi dan sebagai hamba (*'abid*). Untuk menjadi khalifah yang sukses sudah barang tentu membutuhkan ilmu pengetahuan yang memadai. Bagaimana mungkin seseorang dapat mengelola dan merekayasa kehidupan di bumi ini tanpa bekal ilmu pengetahuan. Demikian pula sebagai hamba, sudah barang tentu pula membutuhkan pengetahuan yang memadai untuk sampai kepada *maqâm* yang lebih tinggi. Sulit dibayangkan seorang anak manusia dapat mengemban misinya sebagai khalifah dan hamba tanpa ilmu pengetahuan. Dengan membiarkan ketimpangan ilmu pengetahuan antara kedua jenis kelamin ini, maka artinya sama dengan membiarkan ketidakadilan itu berlangsung terus menerus.

Perempuan diberi tugas dan kewajiban seperti halnya laki-laki, kepadanya disampaikan perintah dan larangan Allah seperti halnya kepada laki-laki, kepadanya diberikan pahala atau siksaan seperti halnya kepada laki-laki. Dalam pandangan Islam, perempuan bukanlah musuh atau lawan kaum laki-laki. Sebaliknya perempuan adalah pelengkap laki-laki dan laki-laki adalah pelengkap perempuan. Perempuan adalah bagian dari laki-laki dan laki-laki adalah bagian dari perem-

puan, sebagaimana firman Allah swt. dalam Q.S. Ali 'Imrân/ 3: 195:

Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, karena sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan kuhapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah Aku masukan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya sebagai pahala di sisi Allah. Dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik.

Ayat ini turun setelah ada pertanyaan kepada Rasulullah: "Wahai Rasulullah, saya tidak pernah mendengar Allah menyebut nyebut sesuatu pun tentang perempuan berkenaan dengan hijrah, maka turunlah ayat tersebut.¹²

Masih berkaitan dengan persamaan antara laki-laki dan perempuan, ditemukan riwayat juga oleh Ibn Jarir dari Abi Karib, dari Mu'a'wiyyah, dari Muhammad bin Umar, dari Abi Salimah bahwa Yahya bin Abdurrahman bin Habib menceritakan dari Ummu Salamah berkata: "Wahai Rasulullah, kenapa di dalam al-Qur'an yang disebut hanya laki-laki saja perempuan tidak disebut?" Maka turunlah ayat Q.S. al-Ahzâb/33: 35:

Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, yang mukmin, yang tetap dalam ketaatannya, yang benar, yang sabar, yang khusu', yang bersedekah, yang berpuasa, yang memelihara kehormatannya, yang banyak menyebut nama Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.

Para perempuan di zaman Nabi saw., menyadari benar kewajiban mereka, sehingga mereka memohon kepada nabi agar beliau bersedia menyisihkan waktu tertentu dan khusus untuk mereka agar dapat menuntut ilmu. Permohonan ini tentu saja dikabulkan oleh Nabi, sebagaimana dijelaskan dalam riwayat berikut:

Dari Abu Sa'id al Khudri, dia berkata bahwa seorang perempuan datang kepada Rasulullah dan berkata: "Ya Rasulullah, kaum pria telah membawa hadismu, maka tolong sediakan untuk kami dari waktumu suatu hari." Rasulullah menjawab: "Berkumpullah kalian pada hari ini, hari ini." Maka berkumpullah mereka, lalu Rasulullah mendatangi mereka. (HR. Bukhari dan Muslim)¹³

Permintaan kaum perempuan agar Rasulullah menyediakan hari untuk mereka lebih disebabkan oleh keinginan untuk mendapatkan kesempatan yang lebih luas, di samping turun bersama dengan kaum laki-laki di mesjid. Setelah disediakan hari yang khusus untuk kaum perempuan, mereka tetap saja memenuhi mesjid dan mushalla tempat menyelenggarakan salat 'Ied guna mendapatkan ilmu dan mendengarkan nasihat bersama kaum laki-laki.

Selain itu, kaum laki-laki belajar tentang sunnah dari *Ummahatul Mukminin* (Istri-istri Rasulullah) sebagaimana kisah berikut ini.

Dari Anas bin Malik dia berkata: "Datang tiga rombongan (laki-laki) ke rumah istri Rasulullah untuk menanyakan ibadah Nabi". (HR. Bukhari dan Muslim).¹⁴

Dalam persoalan menuntut ilmu tampaknya Rasulullah

tidak membatasi kewajiban belajar hanya kepada perempuan-perempuan yang merdeka (yang memiliki status sosial yang tinggi) tetapi juga para budak belian dan mereka yang berstatus sosial rendah. Hal tersebut sesuai riwayat dari Abu Burdah, dari ayahnya berkata, Rasulullah saw. bersabda:

"Barang siapa yang mempunyai budak perempuan, lalu dia mengajarnya dengan baik dan mendidiknya dengan baik kemudian memerdekaninya dan mengawininya, maka baginya dua ganjaran " (HR. Bukhari).¹⁵

Dari Tsumamah (Ibn Haznul Qusyairi), dia berkata: "Aku bertemu dengan 'Aisyah, lalu aku tanyakan hukum perasan anggur. Lantas 'Aisyah memanggil budak perempuan Habysi dan berkata: "Tanyakan kepada budak ini, sebab dia pernah membuat perasan anggur untuk Rasulullah" (HR. Muslim).¹⁶

Sekalipun mengajar dan mendidik budak perempuan adalah sesuatu hal yang baik, tetapi mengajar dan mendidik putrinya sendiri dengan baik tentu lebih wajib dan lebih utama. Sebaik-baik hal yang dijadikan bekal hidup adalah akhlak yang baik dan ilmu yang bermanfaat.

Ibnu Juraij, dari Atha dan dari Jabir bin Abdullah berkata: "Nabi berdiri pada hari raya fitri, lalu salat. Dimulai dengan salat setelah itu lalu khutbah. Selesai berkhutbah beliau turun, kemudian mendatangi jama'ah perempuan. Sambil bersandar pada tangan Bilal, beliau menyampaikan nasihat kepada kaum perempuan. Sementara Bilal membentangkan kainnya, lantas kaum perempuan menjatuhkan sedekah mereka ke atas kain tersebut. Menurut satu riwayat dari Ibnu Abbas, Nabi merasa belum memperdengarkan kepada kaum perempuan nasihat yang beliau sampaikan, maka beliau pergi

kepada kaum perempuan untuk memberi nasihat kepada mereka guna menunaikan hak mereka dalam bidang pendidikan dan pengajaran. Ibnu Juraij berkata: "Apakah seorang Imam (pada masa sekarang ini) berhak melakukan yang demikian itu dalam memberikan peringatan kepada kaum perempuan?" Atau berkata: "Hal itu adalah hak mereka, jadi mengapa mereka tidak boleh melakukannya?"¹⁷

Di samping *nash-nash* tersebut, yang menegakkan hak-hak perempuan tentang pendidikan dan pengajaran agar perempuan mampu melaksanakan tanggung jawabnya dengan baik, masih ada kaidah *usul fiqh* yang mengatakan:

*"Suatu kewajiban yang tidak akan sempurna kecuali dengan sesuatu perkara, maka perkara itu wajib kecuali dengannya, maka perkara tersebut (hukumnya juga) wajib."*¹⁸

Sejarah menunjukkan bahwa banyak perempuan yang sangat menonjol dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan, sehingga menjadi rujukan sekian banyak tokoh laki-laki. Istri Nabi saw. Aisyah r.a. adalah salah seorang yang mempunyai ilmu pengetahuan yang sangat dalam dan terkenal pula sebagai seorang kritikus,¹⁹ sampai-sampai ada ungkapan terkenal yang dinisbahkan oleh sementara ulama sebagai pernyataan Nabi Muhammad saw.:

*Ambillan setengah pengetahuan agama kalian dari Al-Humaira (Yakni Aisyah).*²⁰

Demikian juga Al-Sayyidah Sakinah putri Al Husain bin Ali bin Abi Thalib. Kemudian Al Syaikhah Syuhrah yang bergelar 'Fakhr Al Nisa' (kebanggaan perempuan) adalah salah

seorang guru Imam Syafi'i tokoh mazhab yang pandangan-pandangannya menjadi anutan umat Islam di seluruh dunia. Beberapa perempuan lain mempunyai kedudukan ilmiah yang sangat terhormat, misalnya Al Khansa' dan Rabi'ah Al Adawiyah.

Al-Muqari dalam bukunya *Nafhu Ath-Thib*, sebagaimana dikutip oleh Abdul Wahid Wafi, memberitakan bahwa Ibnu Al-Mutharrif, seorang pakar bahasa pada masanya, pernah mengajarkan seorang perempuan liku-liku bahasa Arab. Sehingga sang perempuan pada akhirnya memiliki kemampuan yang melebihi gurunya sendiri, khususnya dalam bidang puisi, sehingga ia dikenal dengan nama Al-'Arudhiyat, karena keahliannya dalam bidang ini.

Pandangan al-Qur'an tentang ilmu dapat diketahui prinsip-prinsipnya dari analisis wahyu pertama yang diterima oleh Nabi (al-'Alaq/195: 1).

Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu.

Iqra' terambil dari akar kata *qara'a* yang berarti "menghimpun". Arti menghimpun lahir berbagai makna seperti menyampaikan, menelaah, mendalami, meneliti, mengetahui ciri sesuatu dan membaca baik teks tertulis maupun tidak tertulis.

Ayat al-Qur'an pertama ini tidak menjelaskan apa yang harus dibaca, karena Al-Qur'an menghendaki umatnya membaca apa saja selama bacaan tersebut *bismi Rabbik*, dalam arti bermanfaat untuk kemanusiaan. *Iqra'* berarti bacalah, teliti-lah, dalamilah, ketahuilah ciri-ciri sesuatu, bacalah alam, tanda-tanda zaman, sejarah, maupun diri sendiri, yang tertulis

maupun yang tidak. Ini berarti objek perintah *Iqra'* mencakup segala sesuatu yang dapat dijangkaunya. Wahyu pertama ini disusul oleh beberapa ayat yang turun kemudian dan merupakan sumpah pertama Tuhan dalam al-Qur'an, yaitu *Nun wa al-qalam*. (*Nun*, Demi Kalam dan apa yang ditulisnya). Jika kata *iqrā'* sebagai perintah membaca dan sekaligus sebagai simbol untuk menuntut ilmu pengetahuan, maka sumpah pertama Tuhan ini juga menyimbolkan alat dan sarana ilmu pengetahuan, yaitu kalam atau pena.

Pengulangan perintah membaca dalam wahyu pertama ini bukan sekadar menunjukkan bahwa kecakapan membaca tidak akan diperoleh kecuali mengulang-ulang bacaan. Isyarat membaca tidak hanya untuk kaum laki-laki saja, tetapi juga untuk kaum perempuan.

Penutup

Relasi gender menurut pandangan al-Qur'an dan hadis sesuai dengan tuntutan universal dan nilai-nilai kemanusiaan. Sudah sejak lama al-Qur'an mengobsesikan pola kehidupan yang wajar dan relasi gender yang adil, dan Rasulullah sendiri mencontohkan gagasan al-Qur'an itu di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Kemerdekaan kaum perempuan di masa Nabi betul-betul merupakan kejutan di kala kultur masyarakat ketika itu tidak memberikan tempat dan peluang yang wajar kepada perempuan. Tidak heran kalau kelahiran anak perempuan dalam suatu keluarga merupakan aib bagi keluarga tersebut.

Islam datang dengan konsep relasi gendernya mengubah tatanan dan struktur masyarakat secara mendasar. Semula

perempuan tidak diakui memperoleh warisan, bertindak sebagai saksi, dan aktif di berbagai kegiatan publik, maka Islam memberikan garansi bahwa perempuan dapat bahkan harus bisa menerima warisan, dapat menjadi saksi, dan dapat melakukan berbagai kegiatan publik, termasuk menjadi pemimpin dalam suatu komunitas; baik komunitas rumah tangga maupun masyarakat yang lebih luas.

Dalam bidang ekonomi, ternyata al-Qur'an mempunyai pandangan yang sangat moderat terhadap perempuan. Kaum perempuan dilukiskan sebagai manusia yang mempunyai potensi besar untuk melakukan berbagai kegiatan yang bersifat produktif, baik dilakukan di dalam rumah maupun di luar rumah. Al-Qur'an dan Nabi Muhammad saw mencantohkan beberapa tokoh perempuan yang sukses dalam berbagai kegiatan produktif.

Dalam bidang pendidikan jelas al-Qur'an dan Hadis tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Kedua jenis kelamin ini sama-sama mempunyai hak dan kewajiban dalam dunia ilmu pengetahuan. Perolehan ilmu pengetahuan merupakan hak asasi setiap manusia tanpa membedakan jenis kelamin. Dengan demikian, secara umum pandangan al-Qur'an dalam hal relasi gender, khususnya terhadap peran dan kedudukan kaum perempuan, sangat positif dan konstruktif.

Catatan

¹Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, Jakarta: Paramadina, 1999, hlm. 144-160.

²*Ibid*, hlm. 294.

³*Ibid*, hlm. 272.

⁴Al-Qurthubi, *Al-Jami' li Abkam al-Qur'an*, Jilid I, hlm. 15.

⁵Lihat *Shahih Bukhari*, Kitab Sembelihan dan Buruan, Bab Sembelihan Perempuan, Jilid 12, hlm. 51.

⁶Fatimah Mernissi, *Woman and Islam*, London, Bisal Blackwell, 1991, hlm. 45.

⁷Albert Haorani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, (London: Oxford University Press, 1966), hlm. 78.

⁸*Ibid.*, hlm. 231.

⁹Abdul Halim Abu Syuqqoh, *Tahrirul Marah* (terjemah), Jilid 2. Gema Insani Press, 1977, hlm. 39

¹⁰*Ibid.*

¹¹Perempuan Islam Indonesia dalam kajian tekstual dan kontekstual (Kumpulan Makalah Seminar), Jakarta: INIS, 1993, hlm. 11

¹²Riwayat *sabab nuzul* ini dijelaskan oleh Abdur Rozak, Said Ibnu Mansyur, Turmudzi, Hakim dan Ibnu Halim dari Ummu Salamah.

¹³Abdul Halim Abu Syuqqoh, *op. cit.*, hlm. 40

¹⁴*Ibid.*, hlm. 43

¹⁵*Ibid.*, Jilid 1, hlm. 99

¹⁶*Ibid.*, Jilid 2, hlm. 43

¹⁷*Ibid.*, Jilid 1, hlm. 100

¹⁸*Ibid.*, hlm. 101

¹⁹Di samping sebagai perempuan yang mempunyai ilmu yang dalam bahkan termasuk seorang kritikus, dia juga termasuk perempuan yang berani dengan memimpin satu peperangan melawan Ali bin Abi Thalib yang lebih dikenal dengan Perang Unta (*Waq'ah al-Jamal*) pada tahun 656 H.

²⁰Perempuan Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual, *op. cit.*, hlm. 12

Makhluk yang Paling Mendapat Perhatian Nabi: Perempuan dalam Hadis

**Badriyah Fayuni
Alai Najib**

Pendahuluan

Kaum Muslimin menempatkan sunnah Nabi Muhammad sebagai sumber ajaran Islam yang kedua setelah al-Qur'an. Sunnah Nabi, atau juga sering dipertukarkan dengan hadis Nabi, adalah ucapan, perilaku, persetujuan, penerapan, dan sifat-sifat yang diungkapkan dan dipandang benar-benar berasal dari Nabi. Dalam sunnah itulah kaum Muslimin menemukan berbagai fakta historis mengenai bagaimana ajaran-ajaran Islam yang diwahyukan oleh Tuhan diterjemahkan ke dalam kehidupan nyata oleh seorang yang bernama Muhammad. Karena sifatnya yang sangat praktis dan tidak jarang mengikat secara keagamaan, sunnah atau hadis Nabi sering kali menjadi lebih populer dan menentukan bagi pembentukan tingkah laku sosial-keagamaan bagi kaum Muslimin dibanding ayat-ayat al-Qur'an. Oleh sebab itu, pada prakteknya kehidupan seorang Muslim banyak ditentukan oleh hadis Nabi.

Sebagai suatu tindakan Nabi yang dimaksudkan untuk membumikan ajaran Islam, maka hadis tidak bisa mengelak dari dinamika sosial yang terjadi. Bahkan tidak jarang sebuah hadis menjadi ajang tarik-menarik antara realitas sosial saat itu dan norma ideal, yang biasanya berakhir dengan suatu kompromi ajaran tertentu, meskipun semuanya masih dalam bingkai wahyu. Hampir semua persoalan yang muncul dalam kehidupan Nabi terungkap dalam hadis-hadis. Sebegitu banyaknya sehingga hadis Nabi—terutama yang menyangkut masalah hubungan antarmanusia, termasuk masalah perempuan—memuat dinamika yang unik. Dalam konteks ini pula, hadis Nabi menyajikan semacam fragmen sejarah yang menjelaskan suatu proses beragama masyarakat awal Islam yang dinamis dan berkesinambungan. Dengan cara itu pula sebuah wacana dalam hadis bisa tertangkap.

Penelitian tentang hadis biasanya mencakup dua wilayah, yakni *sanad* dan *matan*. *Sanad* berkaitan dengan *rawi* (periwayat), sedangkan *matan* berkaitan dengan *marwi* (apa yang diriwayatkan). Melalui penelitian *sanad* mayoritas ulama *mutaqaddimin* telah membuat kriteria serta mengklasifikasi hadis ke dalam kategori-kategori seperti *sahih* (otentik dan bersambung), *hasan* (kurang otentik), dan *dha'if* (lemah), di samping kategori-kategori lain yang disusun berdasarkan sudut pandang tertentu. Banyak kitab hadis yang disusun sebagai kumpulan hadis yang memenuhi satu kriteria tertentu. Kitab-kitab seperti *Sahih Bukhari*, *Sahih Muslim*, dan *Sahih Ibnu Khuzaimah* merupakan beberapa contoh kitab hadis yang menurut penyusunnya berisi hadis yang memenuhi kriteria sahih. Sebaliknya ada pula kitab yang khusus berisi hadis-hadis *maudhu'* (palsu) seperti *Al-la'ali al-Maj-*

mu'ah fi al-Ahadiṣ al-Maudhu'ah karya al-Suyuti (w. 911 H), *al-Fawa'id al-Majmu'ah fi al-Hadiṣ al-Maudhu'ah* karya al-Syaukani (w. 1255 H), *Tanzih al-Syariah al-Marfu'ah 'an al-Akbar al-Syani'ah al-Maudhu'ah* karya al-Kanani.

Di samping kitab-kitab yang berisi hadis dengan kategori tertentu, banyak pula kitab hadis yang disusun dengan teknik penulisan khusus. Kitab-kitab itu ditulis setelah dilakukan penelitian yang lebih menekankan pada unsur *sanad*. Setelah karya-karya besar tentang kritik *sanad* bermunculan, seperti kitab *Al-Tarikh Al-Kabir* oleh Al-Bukhari (w. 256 H), *Al-Jahru wa al-Ta'dil* oleh Ibnu Abi Hatim (w. 327 H), *Al-Kasyif* karya al-Zahabi (w. 748 H), *Tahdzib al-Tahdzib* karya Ibnu Hajar Al-Asqallani (w. 852 H) dan beberapa kitab lain, hampir semua penelitian tentang *sanad* dan hadis setelah periode itu mengacu pada kitab-kitab tentang *perawi* yang sudah tersusun di atas.

Tanpa mengabaikan penelitian tentang *sanad*, dewasa ini penelitian hadis mulai merambah wilayah *matan* atau materi: petunjuk hukum apa yang terkandung dalam materi hadis? Bagaimana menyikapi perbedaan dan pertentangan redaksi dalam materi hadis? Bagaimana kualitas *matan*, dan sebagainya.

Dengan penjelasan di atas, maka penelitian tentang perempuan dalam hadis berarti penelitian perempuan dalam kapasitasnya sebagai *rawi*, orang yang meriwayatkan hadis, dan *marwi*, sesuatu yang diriwayatkan atau dijadikan bahan pembicaraan dalam hadis. Pembahasan perempuan sebagai periwayat hadis termasuk dalam kategori penelitian *sanad*, sedangkan perempuan sebagai bahan cerita dalam hadis termasuk dalam kategori penelitian *matan*. Meskipun demikian,

sebagian besar dari diskusi dalam tulisan ini lebih menekankan pada aspek *matan* karena maksud utama dari tulisan ini adalah upaya mengungkap wacana perempuan dalam hadis Nabi.

Untuk mengungkap wacana tersebut, enam kitab hadis klasik yang biasa dikenal dengan nama *al-Sittah* dijadikan rujukan utama. Keenam kitab hadis tersebut adalah: *Shahih al-Bukhari* (w. 256 H), *Sahih Muslim* (w. 261 H), *Sunan Abu Daud* (w. 275 H), *Sunan Tirmidzi* (w. 279 H), *Sunan al-Nasa'i* (w. 303 H), dan *Sunan Ibnu Majah* (w. 273 H). Tanpa mengabaikan karya-karya klasik yang lainnya, *al-Kutub li-Sittah* dipilih karena kitab-kitab ini sudah mendapatkan pengakuan yang luas di kalangan para kritikus hadis kenamaan seperti Ibnu Abi Hatim al-Razi, Al-Zahabi, Ibnu Hajar al-Asqallani, dan sebagainya. Kitab-kitab ini juga diakui oleh para ulama dan kaum Muslimin sebagai kitab-kitab induk yang menjadi rujukan keagamaan, bahkan hingga sekarang.

Perempuan sebagai *Perawi Hadis*

Kisah mengenai perempuan yang meriwayatkan suatu tindakan atau ucapan yang datang dari Nabi telah muncul bersamaan dengan dimulainya periwayatan hadis. Para sahabat perempuan (*sahabiyat*) dikenal sebagai generasi awal Islam yang berperan besar dalam proses transmisi hadis dari generasi pertama ke generasi selanjutnya. Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), salah seorang imam fikih dari empat mazhab yang dikenal dalam pemikiran hukum Islam, menulis satu jilid khusus dalam *Musnad*-nya hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para

sahabat perempuan Nabi. Dalam kitab ini tercatat sebanyak 125 orang sahabat perempuan dari sekitar 700 yang meriwayatkan hadis pada kejadian pertamanya (*al-rawi al-a'la*). Hal itu berarti terdapat sekitar 18 % dari jumlah sahabat perempuan di masa Nabi.¹ Ibnu Sa'd (w. 230 H) dalam kitab *al-Tabaqat al-Kubra* juga menulis biografi para sahabat perempuan yang meriwayatkan hadis berikut hadis-hadis yang berbicara tentang perempuan dalam satu jilid khusus. Dalam berbagai sumber yang menulis biografi para sahabat, dapat ditemukan sejumlah besar sahabat perempuan periwayat hadis yang tercatat di dalamnya. Di antara sumber-sumber terpenting yang khusus memuat biografi sahabat yang patut kita sebutkan di sini adalah *Al-Isti'ab fi Ma'rifat al-Ashab* karya Ibnu Abdil Barr Al-Andalusi (w. 436 H), *Usud al-Ghabah fi Ma'rifat al-Sahabah* karya Izzuddin Ibnul Atsir Al-Jaziri (w. 630 H) dan *Al-Isabah fi Ma'rifat al-Sahabah* karya Ibnu Hajar Al-Asqallani (w. 852 H). Karya yang disebut terakhir ini, menurut hitungan Mahmud Aththanah (1978), memuat 12.267 biografi, 1.522 di antaranya biografi sahabat perempuan.² Dalam hitungan Ruth Roded (1994), jumlah ini bertambah, yakni 1.551 biografi *sahabiyat* dari jumlah keseluruhan 12.304 biografi.³

Terlepas dari perbedaan hitungan jumlah biografi *sahabiyat* dalam karya Ibnu Hajar (dan juga dalam karya-karya yang lain), sesungguhnya ada satu fakta yang menjelaskan bahwa perempuan dalam masa awal Islam mengambil peran yang cukup signifikan dalam keberlangsungan komunitas Muslim dengan menjaga mata rantai transmisi tentang kehidupan Nabi.

Apa yang patut disesalkan adalah peran perempuan dalam

periwayatan hadis ini cenderung menurun bersamaan dengan terjadinya alih generasi. Pada generasi sahabat, generasi yang hidup bersama Nabi di Madinah, jumlah perempuan periwayat hadis lebih dari seribu orang. Pada masa *tabi'in* jumlah ini menurun drastis. Ibnu Hibban, salah seorang yang hidup pada masa setelah wafatnya Nabi, dalam kitabnya tentang para *perawi* yang terpercaya *al-Tsiqat* menyebutkan 90 *tabi'in* perempuan periwayat hadis. Jumlah ini hanya 1,9% dari jumlah *tabi'in*, berbeda dengan *sahabiyat* yang mencapai 16,5 % dari jumlah sahabat.⁴

Penurunan jumlah yang sangat berarti ini sering kali dihubungkan dengan kedudukan khas sahabat perempuan sebagai preseden dan model awal peran kaum perempuan dalam masyarakat Islam yang berbeda dengan kedudukan kaum perempuan setelah masa Nabi. Generasi perempuan setelah masa Nabi sulit untuk dibandingkan dengan generasi *sahabiyat*, suatu periode sejarah Islam yang dipandang ideal. Faktor politik dan budaya yang cenderung meminggirkan perempuan turut menyumbangkan terjadinya penurunan jumlah perempuan dalam periwayatan hadis. Studi yang dilakukan Leila Ahmed, seorang intelektual-aktivis perempuan di dunia Islam kontemporer, dalam *Women and Gender in Islam* mencoba menunjukkan bukti-bukti historis yang berperan dalam penurunan peran perempuan dalam perjalanan sejarah Islam.

Para ahli hadis umumnya mengakui kualitas periwayatan hadis yang berasal dari sahabat perempuan. Hal ini terutama disebabkan oleh kecenderungan pada *muhadditsin* untuk tidak mempermasalahkan gender dalam periwayatan hadis. Dalam syarat-syarat *'adalah* (keadilan) dan *Idhabith* (kekuatan daya ingat) yang harus diterapkan pada seorang periwayat

hadis, misalnya, tidak terdapat ketentuan bahwa *perawi* harus berjenis kelamin laki-laki. Padahal dua syarat ini merupakan syarat pokok bagi diterimanya hadis. Sebuah definisi yang dibuat oleh Ibnu Shalah (w. 463 H), salah seorang ulama yang juga dikenal sebagai ahli ilmu hadis, menyebutkan bahwa hadis saih adalah hadis yang *sanad*-nya bersambung, diriwayatkan oleh orang yang adil dan *dhabitib* dari orang yang adil dan *dhabitib*, tidak *syadz* dan tidak mengandung *illat*.⁵ Dengan redaksi yang sedikit berbeda, An-Nawawi (w. 676 H) juga sependapat dengan Ibnu Shalah tentang definisi hadis shahih.⁶ Para *muhaddisin* pada masa berikutnya dapat dikatakan tidak keluar dari definisi ini. Sebagaimana Ibnu Shalah dan An-Nawawi, mereka juga tidak mengaitkan keadilan dengan jenis kelamin melainkan dengan kualitas-kualitas tertentu. Kualitas-kualitas lain setingkat keadilan yang mendapatkan pengakuan luas adalah Muslim, *baligh* (de-wasa), berakal, tidak ternoda oleh perbuatan yang tidak terpuji dan hal-hal yang menjatuhkan *muru'ah* (keutamaan, kewibawaan, dan kehormatan).⁷

As-Suyuti mengatakan bahwa para *muhaddisin* berbeda kriteria dengan para *fukaha* dalam menerima kesaksian. Jika para *fukaha* mensyaratkan *dzukurah* (kelelakian) dan *hurriyah* (berstatus merdeka) sebagai syarat diterimanya suatu berita, maka para *muhaddisin* sepakat menolak syarat tersebut.⁸ Masalah ini sempat menjadi perdebatan sengit antara ahli fikih—khususnya golongan Madinah—with kalangan *muhaddisin*. Namun para *muhaddisin* tetap pada pendiriannya bahwa jenis kelamin dan status seseorang tidak bisa dijadikan dasar diterima atau tidaknya suatu berita atau kesaksian. Pendapat ini bahkan mendapat dukungan dari tokoh-

tokoh dari kalangan ahli fikih, Al-Khatib dalam *Al-Kifayah*, Al-Razi, dan Al-Qadhi Abu Bakar Al-Baqillani. Salah satu argumen yang dikemukakan Al-Katib dalam mendukung sikapnya ini adalah, bahwa Nabi pernah meminta kesaksian Barirah (seorang sahabat perempuan) dan beberapa perempuan lain dalam peristiwa *Hadis al-Ifki*, sebuah kasus yang bercerita tentang isu perselingkuhan Aisyah.⁹

Sikap dan cara pandang para *muhaddisin* yang tidak mempermasalahkan gender dalam periyawatan hadis dapat dilihat di hampir seluruh kitab hadis, setidaknya kitab-kitab yang kita temukan dewasa ini. Tidak satu kitab hadis pun, termasuk *al-Kutub al-Sittah* (Enam Kitab hadis yang Terkenal), yang tidak memuat hadis-hadis riwayat perempuan di dalamnya. Dan memang demikian, seandainya jenis kelamin menjadi syarat diterimanya suatu hadis, maka akan sangat banyak hadis yang tertolak sehingga akan sangat banyak pula informasi tentang kehidupan Nabi yang tidak diketahui. Hadis-hadis yang termuat dalam satu jilid khusus dalam *Musnad al-Imam Ahmad*, sebuah volume yang berisi hadis-hadis yang diriwayatkan oleh sahabat perempuan, akan tertolak dan tidak bisa dipakai. Pada jilid ini, 'Aisyah, istri Nabi yang dijuluki sebagai *Umm al-Mukminin* (Ibu Orang Beriman), meriwayatkan sebanyak 2210 hadis.¹⁰ Jilid ini juga memuat hadis-hadis yang berasal dari sahabat perempuan lain seperti Ummu Salamah, Ummu Habibah, Maimunah, Zainab, Shafiyah, Hafshah, Juwairiyah, serta ratusan sahabat yang lain. Keterangan ini menunjukkan bahwa tidak mungkin mengabaikan peran perempuan dalam tradisi periyawatan hadis.

Sikap *muhaddisin* terhadap sumbangan sahabat perempuan dalam periyawatan hadis ditunjukkan melalui pengharga-

an yang tulus oleh mereka. Dalam kitab-kitab yang berisi penilaian kritis tentang kualitas seorang *rawi* (*al-jahru wa al-ta'dil*), para kritikus mengakui tingkat keterpercayaan (*tsiqah*) *perawi* perempuan. Melalui penelusuran terhadap beberapa karya yang secara khusus memuat nama-nama periwayat hadis yang tidak dipercaya, lemah, dan tidak boleh dipakai riwayatnya, ditemukan bahwa nama-nama *perawi* perempuan yang dikategorikan tertuduh dusta, atau ditinggalkan hadisnya, hampir-hampir tidak ada.

Dalam kitab *Al-Dhu'afa' wa al-Matrakin*, An-Nasa'i berupaya membuat daftar nama *perawi* yang termasuk dalam kategori *dha'if* (lemah) dan ditinggalkan hadisnya. Dari sekian puluh nama yang berhasil terkumpul, hanya terdapat satu nama seorang *perawi* perempuan yang riwayatnya dikategorikan lemah. Bahkan, menurut al-Nasa'i, hadis yang diriwayatkannya pun tidak sampai masuk dalam kelompok hadis yang ditinggalkan, melainkan tidak dianjurkan penggunaannya. Al-Nasa'i dikenal sebagai seorang kritikus yang sangat teliti dan keras dalam melakukan kritik (*mutasyaddid*) atas riwayat. Oleh karenanya, hasil kritik di atas mencerminkan suatu situasi di mana riwayat hadis yang berasal dari sahabat perempuan jauh lebih baik daripada yang berasal dari *perawi* laki-laki.

Suatu gambaran yang tidak jauh berbeda terdapat dalam beberapa kitab kritik riwayat hadis yang secara khusus memang berisi biografi para *perawi* yang lemah dan tertolak. Misalnya, *Al-dhu'afa al-Kabir* dan *Al-Dhu'afa al-Shaghir* karya al-Bukhari, *al-Dhu'afa* karya al-Uqaili (w. 323 H), *Ma'rifat al-Majruhin min al-Muhadditsin* karya Ibnu Hibban al-Busti (w. 354 H), *Al-Kamil fi Dhu'fa al-Rijal* karya Ibnu Adi (w.

365 H), *Mizan al-Itidal fi Naqd al-Rijal* karya al-Zahabi (w. 748 H), dan *Lisan al-Mizan* karya Ibnu Hajar al-Asqallani (w. 852 H).

Di antara karya-karya tersebut, *Mizan al-Itidal* dipandang sebagai karya terlengkap tentang *perawi* yang tergolong *dho'if*. Menurut Ibnu Hajar, salah seorang kritikus hadis yang paling terkenal di lingkungan ilmu hadis, Kitab al-Zahabi ini memuat sekitar 11.053 biografi *perawi* hadis yang dianggap tidak layak. Kitab ini juga dianggap sebagai rujukan paling dipercaya mengenai orang-orang yang dipersoalkan *ke-ts iqah*-annya.¹¹ Dalam pada itu, ada satu komentar menarik yang dikemukakan Al-Zahabi dalam kitabnya, yakni bahwa ia tidak menemukan satu perempuan pun yang tertuduh dusta dan ditinggalkan hadisnya. Mengenai perempuan-perempuan yang dikategorikan lemah, semata-mata karena tidak adanya informasi lebih jauh tentang latar belakang kehidupan mereka.¹²

Komentar lain yang menggambarkan penghargaan yang tinggi yang ditunjukkan *muhaddisin* terhadap keterpercayaan perempuan dalam periyawatan hadis tampak dalam kitab yang dikarang oleh As-Syaukani, *Nail al-Authar*. As-Syaukani menyatakan bahwa tidak ada satu ulama pun yang menolak *khabar* yang disampaikan seorang perempuan hanya karena ia perempuan. Selanjutnya ia mengatakan bahwa betapa banyak *sunnah* yang diterima umat berasal dari seorang sahabat perempuan. Kenyataan ini tidak diingkari oleh orang yang paling dekat pengetahuannya dengan *sunnah*.¹³

Dari uraian di atas, baik dari segi jumlah maupun kualitas, dalam tradisi periyawatan hadis perempuan tidak saja telah ambil peran penting dalam proses transmisi hadis Nabi, tetapi

juga telah menunjukkan kualitas keagamaan dengan tingkat integritas, intelektualitas, dan keterpercayaan yang tinggi. Dalam semangat yang demikian, sejauh tradisi periyawatan hadis diamati, perbedaan jenis kelamin laki-laki atau perempuan sama sekali tidak menjadi dasar penentuan apakah sebuah hadis diterima atau ditolak.

Tentang Akidah Perempuan

Sebelum mendiskusikan lebih jauh mengenai wacana tentang perempuan yang ada kaitannya dengan masalah akidah Islam, perlu dikemukakan terlebih dahulu bahwa para penulis *al-Kutub al-Sittah* (Enam Kitab) mempunyai metode pengumpulan dan penulisan hadis yang berbeda-beda. Al-Bukhari dan Muslim, melalui kitab mereka yang dikenal dengan *Sahihain* (Dua Kitab Hadis Sahih), menggunakan metode pengumpulan hadis yang bersifat komprehensif, sehingga kedua kitab ini termasuk dalam kategori *al-Jami'*, yakni kitab yang mengumpulkan berbagai macam persoalan agama. Kedua kitab ini bisa dikatakan telah merangkum hampir semua persoalan pokok agama dan umat Islam awal, meskipun dalam bab-bab tertentu hadis yang ditulisnya tidak banyak. Semenara itu, empat penulis kitab yang lain yakni Abu Daud, Tirmidzi, al-Nasa'i, dan Ibn Majah, lebih banyak menyajikan hadis-hadis yang secara khusus berkaitan dengan hukum Islam sesuai dengan nama kitab yang disandangnya, yakni kitab *Al-Sunan*. Keempat kitab tersebut disusun menurut bab-bab yang umumnya digunakan dalam penyusunan kitab fikih (hukum Islam). Sebagai konsekuensi dari jenis kitab yang mereka tulis, maka varian persoalan perempuan yang

diungkap dalam *Sahihain* relatif lebih komprehensif dibandingkan dengan yang terdapat dalam empat kitab *Sunan*. Meskipun demikian, dalam bab-bab yang berkaitan dengan hukum, kitab-kitab *Sunan* relatif lebih rinci, lengkap dan praktis dalam membahas persoalan perempuan.

Meskipun titik perhatian dan cara penyusunan *al-Kutub al-Sittah* berbeda satu sama lain, ada beberapa kesamaan dalam pembagian tema-tema kumpulan hadis, yang dapat dibagi ke dalam 3 tema umum: yakni kumpulan hadis tentang akidah, syari'ah, dan akhlak. Dalam ketiga tema besar ini, bisa dikatakan bahwa citra tentang perempuan dalam kehidupan generasi awal Islam ditampilkan dalam wajah yang hampir sama. Namun demikian, jika membaca secara menyeluruh hadis-hadis Nabi dalam kitab-kitab di atas, sepintas akan ditemukan pandangan, gambaran, dan kenyataan bahwa perempuan memang ditampilkan dengan imaji yang berbeda-beda. Perbedaan itu dapat diterangkan sebagai berikut. *Pertama*, perempuan dan laki-laki secara esensial tidak dipandang berbeda. Semua ajaran Nabi yang terungkap dalam hadis pada dasarnya menyangkut dan diperuntukkan bagi semua manusia, tanpa memandang jenis kelamin. Suatu *taklif* (diktum) yang membicarakan tentang perintah, larangan, anjuran, pahala, dosa, dan sebagainya sesungguhnya secara sengaja diperuntukkan bagi setiap orang. Dalam kaidah hukum Islam, kedudukan ini disebut *mukallaf*, yakni orang yang dikenai diktum itu, tidak peduli apakah itu laki-laki atau perempuan. Perspektif yang memandang laki-laki dan perempuan sebagai individu yang sama ini terdapat dalam sebagian besar hadis Nabi. Seluruh hadis yang *khitab* (sasan)-nya ditujukan untuk laki-laki dan perempuan secara

umum tanpa ada pengkhususan-pengkhususan tertentu termasuk dalam kategori ini.

Kedua, dalam hadis Nabi, perempuan dipandang dan diperlakukan secara khusus sesuai dengan kodratnya yang memang berbeda dari laki-laki, sebagaimana laki-laki juga diperlakukan secara khusus dalam hal-hal kodratinya. Perlakuan yang berbeda ini tidak dijadikan sebagai pembedaan baik oleh kaum laki-laki maupun kaum perempuan itu sendiri. Kesimpulan demikian dapat ditemukan dalam hadis-hadis yang menjelaskan tentang aktivitas dan sifat-sifat kodrat laki-laki dan perempuan yang secara *taken for granted* memang berbeda. Dalam hadis-hadis yang mengandung perspektif pertama dan kedua ini, sebagaimana akan kita lihat nanti, tidak ada keterangan perempuan maupun laki-laki.

Ketiga, perempuan diperlakukan secara khusus dengan pertimbangan-pertimbangan yang didasarkan atas kondisi objektif dan harapan mereka. Dalam hadis-hadis seperti ini, kadang-kadang terjadi tawar menawar antara Nabi dengan kalangan perempuan di satu sisi, dan Nabi dengan kalangan laki-laki di sisi lain, yang biasanya diakhiri dengan sebuah sikap kompromi yang memberi jalan akomodatif bagi kedua kepentingan.

Keempat, perempuan dipandang sebagai makhluk yang lebih inferior dibanding laki-laki, namun pada saat yang sama ia diberi kesempatan untuk menutupi kekurangannya tersebut dengan aktivitas-aktivitas tertentu yang jika dilakukan dengan baik tidak tertutup baginya untuk setara bahkan melebihi laki-laki. Di sisi lain, laki-laki dipandang lebih superior dibanding perempuan, namun pada saat yang sama *superioritas* itu mengandung tanggung jawab yang berat, yang jika

tidak dipenuhi akan menyebabkan ia terperosok ke derajat yang sangat rendah. Dengan kata lain, inferioritas perempuan dan superioritas laki-laki dikemukakan dengan mengandalkan catatan-catatan tertentu. Dalam *al-Kutub al-Sittah*, hadis-hadis seperti ini sedikit sekali jika dibandingkan dengan hadis-hadis jenis pertama dan kedua. Namun ironisnya, hadis-hadis yang berjumlah sedikit itu justru lebih populer dalam masyarakat Islam, sehingga "menenggelamkan" hadis-hadis yang secara eksplisit memberikan apresiasi yang positif terhadap perempuan. Kenyataan ini ditambah lagi dengan fakta bahwa hadis-hadis yang secara tekstual tidak menyatakan kesetaraan ini sering kali dipahami sesuai teks yang terdapat dalam ayat al-Qur'an, sehingga yang timbul adalah cara pandang yang misoginis. Konteks sosial dan audiens yang melatarbelakangi suatu peristiwa yang melingkupi hadis tidak diikuti sertakan dalam memahami hadis. Akibatnya, fungsi-fungsi hadis yang dimaksudkan Nabi untuk mengarahkan perempuan ke arah yang lebih baik tidak tertangkap dengan tuntas.

Keempat perspektif gender ini akan kita elaborasi lebih jauh melalui telaah terhadap Hadis-Hadis Nabi yang berbicara tentang atau ada kaitannya dengan perempuan dalam berbagai persoalan agama dan kehidupan sehari-hari. Mengingat jumlah hadis yang demikian banyak dan tersebar dalam berbagai bab dengan judul yang berbeda-beda, maka dalam tulisan ini akan digunakan tiga kategori besar yakni hadis-hadis tentang akidah, hadis-hadis tentang syari'ah, dan hadis-hadis tentang akhlak.

Dalam *al-Kutub al-Sittah* hadis-hadis tentang akidah dikelaskan dalam berbagai bab yang tidak berada dalam satu

tempat. Istilah '*aqidah*' itu sendiri tidak muncul dalam pemaan judul-judul bab dalam literatur hadis. Jika dalam tulisan ini ada kategori yang disebut akidah, maka hal itu merupakan sikap penyederhanaan terhadap beberapa persoalan yang dapat dikategorikan dalam masalah-masalah keimanan, atau berbagai persoalan yang berkaitan dengan teologi (*kalam*) yang terdapat dalam khazanah hadis.

Salah satu topik yang menyinggung persoalan itu adalah hadis tentang *din* (agama) bagi laki-laki dan perempuan. Secara umum dapat dikatakan bahwa hadis-hadis tentang *dien al-Islam* (agama Islam) yang meliputi prinsip-prinsip dasar agama, perintah dan larangan dalam beragama dan cara beragama yang baik dinyatakan secara netral gender. Atau sekurang-kurangnya tidak memandang perbedaan kelamin sebagai agenda persoalan. Memang ada beberapa hadis yang mengangkat persoalan gender dalam agenda persoalan akidah, tetapi jumlahnya tidak seberapa. Sebuah hadis menceritakan percakapan Nabi dengan Jibril di suatu tempat di dekat Mesjid al-Haram, Mekkah. Dalam hadis tersebut disinggung, misalnya, tentang *din* (agama). Materi yang disampaikan bersifat dan berlaku umum; untuk seluruh individu dan sama sekali tidak menyinggung soal perbedaan jenis kelamin. *Din* dalam hadis ini mencakup pokok-pokok keimanan, keislaman, dan ikhsan (sesuatu yang dianggap baik).¹⁴ Oleh al-Qurtubi hadis ini dinyatakan sebagai *Umm al-Sunnah* (induk *sunnah*).¹⁵ Dengan kata lain, dalam persoalan akidah perempuan dan laki-laki tidak dipandang berbeda. Sama-sama dianggap sebagai individu yang setara dalam menerima dan menjalankan beban dan kewajiban dari Tuhan. Konsistensi cara pandang yang demikian tampak dalam banyak hadis yang men-

jelaskan manifestasi keimanan dan keislaman baik yang berdimensi *i'tiqad* (keyakinan),¹⁶ *ibadat* (pengamalan agama),¹⁷ maupun amal-amal individual dan sosial dalam kehidupan sehari-hari.¹⁸ Dalam hadis-hadis tentang keimanan dan keislaman ini, kualitas seseorang sama sekali tidak dikaitkan dengan jenis kelamin melainkan dengan perbuatan-perbuatan tertentu baik yang terpuji maupun yang tercela.

Perempuan dan Eskatologi

Iman terhadap kepastian datangnya hari kiamat dan adanya surga merupakan salah satu ajaran pokok dan terpenting dalam akidah Islam. Nabi Muhammad banyak menyinggung tanda-tanda datangnya hari kiamat, baik yang berupa tingkah laku umum masyarakat—seperti sengitnya persaingan politik dan perebutan kekuasaan, didirikannya gedung-gedung yang megah, serba terbaliknya tatanan kehidupan sosial yang dilambangkan dengan ibu yang mengabdi kepada anaknya,¹⁹ laki-laki yang meniru perempuan, terjadinya banyak pembunuhan,²⁰ maupun tanda-tanda khusus lainnya seperti turunnya Dajjal (musuh Tuhan), Isa al-Masih (Nabi Tuhan), Ya'jul Ma'jul, dan sebagainya.²¹

Dalam banyak hadis yang membicarakan tentang eskatologi tersebut, perempuan dinyatakan sebagai salah satu yang menandai akan semakin dekatnya hari kiamat. Dalam sebuah hadis dinyatakan bahwa ketika hari kiamat sudah dekat, jumlah perempuan akan berlipat ganda sehingga jika diperbandingkan, rasio antara laki-laki dan perempuan adalah 1:50.²² Ungkapan Nabi tentang jumlah perempuan yang meningkat

secara pesat ini sekaligus menjadi salah satu alasan untuk memahami mengapa dalam hadis yang lain Nabi pernah mengatakan bahwa sebagian besar ahli neraka nanti adalah perempuan.²³ Secara logis, dengan komposisi jumlah perempuan yang lebih banyak daripada laki-laki, bisa dipahami jika secara kuantitatif perempuan yang masuk neraka lebih banyak daripada laki-laki. Hal itu tidak ada kaitannya dengan sebab-sebab kualitatif lainnya sebagaimana dinyatakan dalam teks hadis. Dalam hadis tersebut dinyatakan bahwa tidak adanya rasa terima kasih perempuan kepada suaminya dan pengingkarannya terhadap kebaikan-kebaikan merupakan sikap yang bisa menyebabkan perempuan masuk neraka.

Pernyataan Nabi tentang banyaknya perempuan yang menghuni neraka tidak serta merta bisa dipahami sebagai sikap anti-perempuan. Sebaliknya, pernyataan itu merupakan peringatan agar kaum perempuan menjauhi sikap-sikap negatif yang sering kali dilakukan perempuan bersuami tanpa disadari akibatnya.²⁴ Ibnu Hajar al-Asqallani, seorang ulama yang banyak menulis kitab tentang kritik hadis, menyatakan bahwa peringatan Nabi ini sekaligus merupakan peringatan keagamaan agar kaum perempuan tidak masuk dalam kategori penghuni neraka. Peringatan ini sangat paralel dengan hadis yang secara khusus memerintahkan kaum perempuan untuk banyak beribadah dan bersedekah sebagai sarana untuk melebur dosa-dosanya.²⁵ Dengan memahami kedua hadis ini secara tematik, seorang akan berkesimpulan bahwa sesungguhnya Nabi tidak menghendaki kaum perempuan menjadi penghuni neraka. Oleh karena itu, Nabi memberikan salah satu jalan keluar untuk menghindarkan diri dari api neraka itu dengan cara memperbanyak ibadah dan sedekah.

Kurangnya Akal dan Agama Perempuan

Dalam sebuah hadis sahih yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, Nabi pernah memerintahkan kepada para perempuan untuk memperbanyak bersedekah. Salah satu alasan yang diungkapkannya adalah karena mereka merupakan mahluk yang kurang dalam akal dan agamanya, namun yang paling mampu menundukkan laki-laki hingga yang teguh dan kokoh sekalipun dalam beragama. Mendengar pernyataan demikian, orang-orang perempuan yang berada di sekitar Nabi kemudian bertanya, apa maksud dari kekurangan akal dan agama mereka. Nabi kemudian menjawab bahwa kekurangan akal mereka ditunjukkan dengan adanya kesaksian dua orang perempuan yang disamakan dengan kesaksian seorang laki-laki, dan kekurangan agama mereka ditunjukkan dengan adanya hari-hari tertentu di mana perempuan tidak melakukan salat dan puasa.²⁶

Berkaitan dengan hadis ini, Abu Syuqqah memberikan penjelasan yang cukup menarik mengenai bagaimana memahami hadis ini. Menurutnya, hadis itu memiliki konteks khusus yang tidak bisa digeneralisasikan begitu saja. Abu Syuqqah juga menegaskan, bahwa hadis itu dinyatakan Nabi waktu hari raya Idul Fitri, yakni ketika Nabi bersama para sahabat sedang bercakap-cakap di dalam mesjid setelah menunaikan salat Ied. Dalam suasana Ied seperti itu, tidak mungkin Nabi secara sengaja mengungkapkan kata-kata untuk menyakiti umatnya, termasuk dalam hal ini adalah menyakiti kaum perempuan. Apalagi dalam perilaku keseharian Nabi dikenal sangat santun dalam memperlakukan istri dan anak-anak perempuannya. Banyak kesaksian dari para istri Nabi maupun

para perempuan yang mengenal Nabi tentang hal ini. Dalam konteks waktu seperti itu, kata Abu Syuqqah, hadis ini semestinya dipahami sebagai nasihat sebagaimana kebiasaan Nabi memberikan nasihat pada hari raya, dan bukan upaya mendeskreditkan kaum perempuan.

Abu Syuqqah juga memandang, bahwa dari segi audiens atau orang-orang yang sedang mendengar perkataan Nabi, hadis itu ditujukan pada para perempuan Anshar (komunitas Muslim asli Madinah) yang pada umumnya dikenal berani dan pandai berbicara. Abu Syuqqah menceritakan bahwa sifat yang demikian sempat mengusik hati Umar ibn Khattab. Umar mengkhawatirkan bahwa para perempuan Muhajirin (komunitas yang berhijrah, berasal dari Mekkah) ikut meniru perangai mereka. Dengan melihat karakter audiens yang demikian, Nabi mengucapkan hadis itu untuk menjadi peringatan bagi perempuan yang pandai bicara, khususnya perempuan Anshar. Demikian Abu Syuqqah menjelaskan.²⁷

Dengan demikian, pernyataan tentang kurangnya akal dan agama perempuan dalam hadis tersebut tidak bisa dipahami sebagai sesuatu yang berharga mati. Sebaliknya, ia merupakan potret dari realitas yang terjadi pada sebagian besar kaum perempuan. Dalam perspektif ini, seorang bisa menelusuri bahwa proses sosialisasi, pola pengasuhan, dan tradisi masyarakat yang kurang memberikan akses intelektual dan publik kepada perempuan memang sangat memungkinkan seorang perempuan menjadi kurang maksimal dalam mengaktualisasikan potensi intelektualnya. Begitu pula datangnya menstruasi bagi perempuan juga sangat memungkinkannya untuk jauh dari Tuhan jika ia tidak mengimbangi dispensasi yang diberikan Tuhan (meninggalkan salat dan puasa selama menstruasi)

dengan amal-amal baik lainnya. Misalnya adalah bersedekah dan ibadah sosial lainnya. Jika hal ini terjadi setiap bulan, bisa dipastikan kualitas keagamaan (*dien*) perempuan secara matematis akan berkurang, dibandingkan dengan laki-laki yang tidak mempunyai kelemahan kodrati semacam itu. Kenyataan-kenyataan ini memang merupakan potret kaum perempuan pada umumnya, yang sampai sekarang pun masih belum banyak berubah. Dengan demikian sindiran Nabi dalam hadis tersebut lebih tepat dipahami sebagai gambaran tentang realitas perempuan, dan bukan doktrin agama tentang perempuan.

Khadijah dan Wahyu Pertama

Kisah tentang turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad di Goa Hira merupakan persoalan akidah yang penting. Nilai pentingnya persoalan ini setidaknya bisa dilihat dari perhatian Bukhari yang menempatkan masalah ini pada bab pertama dari Kitab Sahih-nya tentang keimanan.²⁸ Ketika meriwayatkan kisah ini, baik Bukhari maupun Muslim sama-sama menyandarkan riwayat mereka kepada satu sumber, yakni Aisyah r.a, istri Nabi.²⁹

Dalam kisah itu disebutkan secara lugas bahwa Nabi merasa galau ketika mendapat wahyu pertama setelah menyepi dan melakukan perenungan selama beberapa malam di Gua Hira, karena ia mendengar seorang berbisik kepadanya. Orang itu memperkenalkan diri sebagai Jibril, ruh yang dapat dipercaya (*ruh al-Amin*). Nabi pun tak percaya dengan pengalamannya itu. Maka, sesampainya di rumah, ia mengadu kepada istrinya, Khadijah, dan menceritakan semua apa yang

dialami. Karena pengertian dan kepercayaan yang ditunjukkan dari sikap Khadijah terhadap kejujuran Nabi, maka secara perlahan-lahan tumbuh keyakinan dalam diri Nabi sendiri bahwa 'bisikan' yang didengarnya itu adalah Jibril. Melalui cerita ini, Khadijah adalah satu-satunya orang yang dipercaya Muhammad untuk berbagi pengalaman yang luar biasa itu. Khadijah pula satu-satunya orang yang berhasil menghalau kegalauan Muhammad sekaligus meyakinkan kebenaran pengalaman itu seraya menyebutkan keunggulan-keunggulan pribadi Muhammad yang membuatnya pantas menerima wahyu. Perempuan ini pula yang berinisiatif untuk mengkonfirmasikan pengalaman keagamaan tersebut kepada sepupunya, seorang ahli kitab terpandang di lingkungan masyarakat Mekkah, Waraqah bin Nuafal, yang kemudian secara meyakinkan berhasil membawa Muhammad kepada kebenaran wahyu yang diterimanya.

Dalam penuturan Aisyah, istri Nabi yang menggantikan peran Khadijah di kemudian hari, kesungguhan Khadijah untuk meyakinkan Muhammmad dan pada saat yang sama meyakini kejujuran dari pengalaman Muhammad ini di kemudian hari menjadi kekuatan yang sangat berarti bagi Muhammad dalam mengembangkan tugas-tugas kenabiannya. Menurut Aisyah pula, secara jujur Muhammmad sendiri merasakan bahwa peran Khadijah pada saat-saat penting seperti turunnya wahyu ini benar-benar tidak dapat dilupakan seumur hidupnya, bahkan ketika Khadijah telah bertahun-tahun meninggal.³⁰

Kisah mengenai hubungan antara Muhammad dan Khadijah dalam pengalaman pewahyuan untuk pertama kalinya ini menyiratkan suatu arti penting, bahwa perempuan bisa

bertindak arif, rasional, tenang dan sekaligus memberikan ketiduhan dalam situasi yang sangat kritis. Yaitu pada saat laki-laki membutuhkan legitimasi dari luar dirinya atas sesuatu yang dialaminya dan sesuatu yang harus diperbuatnya. Kisah ini juga mengisyaratkan suatu bukti yang menepis stereotip perempuan sebagai manusia yang selalu bertindak secara emosional dan berpikiran pendek.

Keteguhan Beragama Para Sahabiyat

Dalam literatur hadis umumnya, terdapat beberapa tokoh tauladan dari *sahabiyat* (perempuan sahabat Nabi) yang menunjukkan prestasi-prestasi keagamaan yang penting, seperti memiliki keteguhan, kemandirian sikap, dan kesungguhan mencari dan menegakkan kebenaran dalam beragama. Peristiwa hijrah, migrasi komunitas Muslim dari Mekkah ke Yatsrib (Madinah), merupakan salah satu simbol perjuangan Nabi dan pengikutnya yang sangat penting dalam Islam. Dalam peristiwa itu dikisahkan adanya integritas, dedikasi, pengorbanan dan keteguhan dalam mempertahankan agama. Melalui hijrah, komunitas pengikut Nabi rela meninggalkan tanah kelahiran dan sanak saudara menuju sebuah tempat yang sama sekali baru dan tidak pasti, bahkan belum terbayangkan gambaran kehidupan akan terjadi di dalamnya. Membayangkan kesulitan yang dihadapi komunitas Muslim saat itu, ternyata banyak perempuan yang turut menempuh perjalanan hijrah.³¹ Salah satu di antara mereka adalah Ummu Kultsum binti Uqbah bin Abi Mu'ith, putri salah seorang pemuka Quraisy. Demi agama yang diajarkan Muhammad, ia melepaskan diri dari ikatan keluarganya yang secara terus

terang meminta Nabi agar mengembalikan perempuan ini kepada mereka.³² Namun Ummu Kultsum menolak hal itu. Bahkan ketika Nabi membujuknya agar kembali ke Mekkah, ia dengan menangis memohon izin untuk ikut serta pindah ke Madinah. Kisah keteguhan yang sama juga ditunjukkan Ummu Habibah, putri Abu Sufyan ibn Harb, seorang tokoh Quraisy yang paling gigih menentang Nabi. Perempuan terakhir ini bahkan diancam keluarganya akan dibunuh jika pergi ke Madinah, mengikuti Nabi. Ia akhirnya dengan selamat tiba di Madinah dan, pada beberapa tahun setelah hijrah, dipersunting Nabi menjadiistrinya. Ummu Habibah menjadi salah satu perempuan tauladan yang banyak diceritakan Nabi dalam hadis-hadisnya.

Asma' binti Umais mempunyai pengalaman hijrah lebih dari sekali. Pertama ke Najasyi (Ethiopia) dan kedua ke Madinah. Dalam sebuah hadis dikisahkan, bahwa suatu ketika Umar ibn Khattab, sahabat dan mertua Nabi, merendahkan Asma' dengan menganggapnya sebagai seorang perempuan yang tidak lebih berhak atas Rasulullah. Asma' merasa kesal dan marah. Ia merasakan bahwa dirinya diperlakukan tidak adil oleh Umar. Asma' lalu menepis anggapan Umar seraya menuturkan penderitaan yang dialaminya tatkala hijrah ke Najasyi; perasaan haus, lapar yang tidak terhingga; disakiti, dihina dan ancaman yang diterimanya dari lingkungan keluarganya; dan berbagai perasaan malu yang ditanggungnya, tidak pernah dirasakan Umar. Peristiwa itu dilaporkan kepada Nabi. Maka Nabi pun berpihak kepada Asma' dan menyatakan bahwa mereka yang ikut hijrah ke Najasyi (Nabi menyebutnya dengan *Ahlus safinah*) lebih berhak atas Rasulullah karena mereka mengalami dua kali hijrah. Kejadian ini mem-

buat para sahabat *Ahlus-Safinah* mengunjungi rumah Asma'. Sambil membujuk dan meredakan kemarahan Asma' para sahabat itu menyampaikan pernyataan Nabi. semenjak itu mereka yang termasuk golongan *ahl al-safinah* atau orang-orang yang mengikuti dua hijrah merasakan bahwa perkataan Nabi itu merupakan kebahagiaan terbesar yang mereka alami di dunia.³³

Komitmen perempuan terhadap agamanya juga ditunjukkan dalam kesediaan mereka melakukan *bai'at*. Bukhari menulis bab khusus tentang peristiwa pem-*baiat-an* terhadap perempuan yang masuk Islam ini dalam sebuah bab *Bai'at al-Nisaa'*. Dalam bab tersebut diriwayatkan bahwa Nabi melakukan *bai'at* keislaman terhadap para perempuan seperti halnya *bai'at* terhadap laki-laki. Di lain waktu, Nabi juga pernah mem-*bai'at* Ummu Athiyah dan kawan-kawan.³⁴ *Bai'at* serupa juga dilakukan kepada perempuan yang menyatakan keislamannya di hadapan Nabi atas dasar keyakinannya sendiri, tanpa paksaan. Dalam konteks ini, al-Qur'an bahkan secara khusus memberikan perhatian kepada para Muslimah yang mendatangi Nabi untuk melakukan *bai'at* dan memandang positif sikap mereka, sehingga Tuhan memerintahkan Nabi untuk melakukan *bai'at* terhadap mereka dan memohonkan ampunan terhadap mereka.³⁵ Fakta-fakta tentang keteguhan hati para perempuan yang diberitakan oleh hadis dan Al-Qur'an ini merupakan pengakuan Islam terhadap kematangan akal perempuan dalam memilih sikap dan keyakinan mereka.

Hal lain yang menunjukkan keteguhan perempuan dalam menerima agama adalah kesungguhan mereka untuk memperoleh informasi tentang ajaran islam dari sumber awalnya,

yakni Nabi sendiri. Dalam berbagai hadis ditunjukkan bahwa Nabi tidak pernah membeda-bedakan pendengar yang mengikuti penjelasan Nabi dalam suatu majelis, baik di mesjid maupun di tempat lain. Perempuan juga sering kali diceritakan Nabi sebagai sekelompok orang yang haus akan ilmu agama, baik secara kolektif maupun individual. Secara bersama-sama, dalam sebuah hadis yang diriwayatkan 'Aisyah, Nabi pernah "didesak" oleh para perempuan sahabat Nabi untuk menyediakan waktu khusus untuk mereka agar mereka bisa mendapatkan ilmu yang diajarkan Allah kepada Nabi. Sikap perempuan sahabat itu dilakukan karena kesadaran mereka untuk mengejar ketertinggalan dari kaum laki-laki yang setiap saat bisa dan dengan leluasa bertemu Nabi. Atas keinginan tersebut, Nabi memberikan waktu khusus untuk mereka.³⁶ Pada saat yang sama kesadaran kolektif ini juga diikuti oleh kesadaran individual para perempuan. Beberapa hadis juga menggambarkan bahwa seorang perempuan sengaja datang dari jauh untuk menanyakan suatu masalah kepada Nabi. Secara khusus, Aisyah pernah memuji minat perempuan-perempuan Anshar terhadap ilmu pengetahuan. Mereka tidak malu untuk bertanya kepada Nabi tentang sesuatu yang benar dan salah dalam agama.³⁷

Perempuan dalam literatur hadis juga digambarkan memiliki keberanian untuk mengkritik yang salah dan memberikan kesaksian yang benar. Diriwayatkan bahwa, Aisyah pernah mengkritik Ibn Umar, putra Umar ibn Khattab, yang dianggapnya kurang pas memahami maksud perkataan Nabi tentang seorang mayat yang akan disiksa karena tangisan keluarganya. Menurut Aisyah, perkataan Nabi itu tidak berlaku umum, sebab Nabi mengungkapkan kata-kata itu pada jen-

zah seorang kafir yang kebetulan lewat.³⁸ Aisyah juga pernah mengkritik Abu Hurairah, sahabat Nabi yang banyak sekali meriwayatkan hadis, yang dianggapnya telah dengan keliru memahami perkataan Nabi bahwa seorang perempuan disiksa karena mengikat seekor kucing dan tidak memberinya makan sampai mati. Menurut Aisyah, sebagaimana digambarkan oleh para ulama hadis, disiksanya perempuan tersebut bukan karena mengikat kucing melainkan karena ia—disamping berbuat demikian—juga seorang kafir.³⁹ Para istri Nabi juga pernah menentang pendapat mayoritas kaum Muslimin dalam masalah salat jenazah di dalam mesjid. Suatu ketika, kaum Muslimin di Madinah mencela dan menyalahkan perlaku para istri Nabi yang turut bersebahyang untuk kematian Sa'd ibn Abi Waqqash di dalam mesjid. Sikap kaum Muslimin itu segera dilawan oleh Aisyah, istri Nabi, yang mengizinkan diteruskannya salat jenazah di dalam mesjid. Aisyah menunjukkan ajaran yang ditinggalkan Nabi, bahwa Nabi pernah salat janazah untuk Suhail ibn Bidha', dan itu dilakukannya di dalam mesjid.⁴⁰

Beberapa kejadian yang menceritakan tentang keteguhan sikap para perempuan terhadap agama dan kesungguhan mereka dalam mencari kebenaran sebagaimana dinyatakan di atas memberi satu penjelasan bahwa perempuan—seperti halnya laki-laki—telah menunjukkan kematangan akal budi, emosi, dan daya nalaranya; sebuah kematangan beragama yang memang seharusnya dimiliki oleh setiap individu tanpa kecuali.

Suci dari Najis dan Keutamaan Ibadah

Mengamati hadis-hadis tentang ibadah, timbul kesan bahwa

Islam memandang tubuh perempuan sebagai sumber ketidaksucian. Segala sesuatu yang dilakukan perempuan, dalam hal menjaga keutamaan ibadah, harus serta-merta dimulai dari pertanyaan, apakah seorang perempuan itu telah bersuci atau belum. Wacana yang berkembang dalam hampir semua kitab hadis itu mengisyaratkan hal pokok, yakni kesucian bagi perempuan itu demikian penting, sehingga Nabi Muhammad sendiri memberi perhatian besar bagi perempuan untuk menjaga dirinya selalu dalam keadaan suci.

Dari segi ketentuan hukum, suci dari sesuatu yang dianggap kotor secara fisik, baik yang bersifat suci dari najis (kotoran yang menempel pada tubuh) maupun suci dari segala perbuatan atau peristiwa yang menjadikannya tidak bersih, merupakan syarat sahnya dilakukan ibadah. Oleh karenanya, tata cara bersuci bagi perempuan ditunjukkan oleh Nabi secara detail, sistematis, dan mencakup segala rinciannya. Bab tentang ini bisa dikatakan sebagai pedoman umum untuk ibadah perempuan.

Hadis-hadis tentang ibadah—seperti perintah, larangan, anjuran, pantangan, ganjaran, dan lain sebagainya—yang ditujukan kepada perempuan terkumpul dan tersusun dalam bab yang biasanya mengikuti pembagian bab dalam kitab-kitab fikih. Bab ini dimulai dengan hadis-hadis yang membicarakan tentang tatacara bersuci (*al-thaharah*). Dari segi ketentuan hukum, suci dari sesuatu yang dianggap kotor secara fisik, baik suci dari najis maupun suci dari segala perbuatan dan peristiwa yang menyebabkannya tidak bersih, merupakan syarat sahnya dilakukan ibadah. Bab ini bisa dikatakan sebagai pedoman umum untuk ibadah perempuan.

Dalam *Shahih Bukhari*, hadis-hadis awal tentang ibadah

yang secara khusus menyangkut perempuan mendeskripsikan tentang wudlu dan situasi yang melingkupinya. Beberapa hadis, misalnya, menjelaskan salah seorang istri Nabi yang selesai mandi besar (*janabah*) dan berwudlu, kemudian Nabi mengikutinya dari sisa air itu karena bersihnya.⁴¹ Hadis berikutnya, menjelaskan riwayat Aisyah yang mandi dengan Nabi dari bejana yang sama. Ada lima hadis maknawi yang mengisahkan tentang mandi Nabi, diriwayatkan oleh Maimunah, Ummi Hani', Ummi Salamah dan Ibnu Umar.⁴² Adapun berikutnya, menjelaskan riwayat Aisyah yang berdiri ketika mengambil wudlu pada suatu ketika dan Nabi juga berdiri ketika wudlu.⁴³ Dalam beberapa hadis yang dikumpulkan dalam *Sunan al-Nasai*, Nabi juga pernah berwudlu secara bersama-sama dengan para perempuan di tempat yang sama.⁴⁴

Berbicara tentang wudlu, Aisyah pernah meriwayatkan tentang Nabi yang mencium salah satu istrinya dan kemudian salat tanpa berwudlu. Hadis ini mengisyaratkan bahwa persentuhan antara laki-laki dan perempuan, sejauh tidak menimbulkan gejolak syahwat, tidak membatalkan wudlu.

Dikatakan oleh Nabi, bumi atau tanah yang terinjak oleh kita ini sebenarnya bersih. Penegasan itu datang dari Nabi sendiri ketika ada seorang perempuan mengadukan bahwa dia memakai pakaian panjang sampai menyentuh tanah, padahal ia berjalan di tempat yang kotor. Maka Nabi menjelaskan bahwa bumi ini adalah suci asalnya, sebagian menyucikan sebagian yang lain.⁴⁵ Hadis ini juga diperkuat oleh hadis berikutnya bahwa seorang perempuan bercerita tentang jalan antara rumahnya sampai dengan di mesjid yang kotor, lalu Nabi bertanya apakah jalan sesudahnya bersih. Perempuan itu mengiyakan, maka nabi menegaskan bahwa sebagian yang

bersih itu telah membersihkan tanah yang kotor sebelumnya.⁴⁶

Kesucian Tubuh Perempuan

Persoalan tentang kesucian (tubuh) perempuan muncul secara mencolok dalam wacana hadis Nabi yang berkaitan dengan ibadah. Hal itu berkaitan, misalnya, kedudukan (*status*) perempuan jika tengah menjalani masa menstruasi atau adanya darah yang keluar dari kemaluannya karena sebab lain. Meskipun disadari bahwa peristiwa ini adalah alamiah, hadis-hadis yang berkaitan dengan hal itu mengisyaratkan bahwa menstruasi, nifas (darah yang keluar karena melahirkan) dan *istihadlah* (adanya darah yang keluar tanpa kedua sebab itu) membawa perempuan pada posisi yang secara fisik tidak suci. Beberapa hadis dalam bab bersuci dari *Sahih Bukhari*, misalnya, dikatakan bahwa Nabi melarang orang yang sedang *junub* dan perempuan yang tengah melewati masa menstruasi membaca al-Qur'an.⁴⁷ Dalam kaitan ini, banyak ulama hadis dan fikih menghubungkan larangan itu karena firman Tuhan dalam al-Qur'an itu bersifat suci.

Dalam banyak hadis, menstruasi (*haidl*) dan darah yang keluar dari kemaluan perempuan yang tidak disebabkan oleh menstruasi (*istihadlah*) menjadikan perempuan terbebas dari kewajiban-kewajiban ibadah formal.⁴⁸ Sehingga persoalan mengenai masalah cara membersihkan dan memastikan apakah jenis darah yang sedang keluar itu, menjadi uraian penting dari Nabi. Dengan demikian, mengetahui seluk beluk haid merupakan kunci dari kewajiban dan keterbebasan menjalankan ibadah bagi perempuan.

Umumnya kitab hadis tidak membedakan menstruasi dan *istihadlah* sebagai bab yang dibahas tersendiri. Imam Nasai dan Ibnu Majah, misalnya, memasukkan haid dan *istihadlah* menjadi satu bagian dengan bab tentang bersuci. Sedangkan *Shahih Bukhari* menjadikannya sebagai bagian yang terpisah dari bab tersebut. Meskipun demikian, sebagaimana hadis-hadis dalam pembahasan yang lain, banyak hadis yang memiliki persamaan karena memang berasal dari sumber yang sama.⁴⁹

Bagi perempuan, keluarnya darah yang tidak disebabkan oleh menstruasi tidak menyebabkannya terbebas dari kewajiban beribadah, meskipun harus bersuci sebelum menunaikan ibadah. Dalam hadis tentang *istihadlah*, misalnya, Nabi pernah menjawab keraguan seorang perempuan, Fatimah binti Abi Khubaisy⁵⁰ akan darah yang didapati di kemaluannya. Fatimah bertanya, apakah darah itu merupakan tanda menstruasi atau bukan. Nabi lalu menegaskan bahwa itu adalah *'irq* (keringat) dan jika mendapatinya karena bukan haid tetap diwajibkan salat, tetapi harus mandi sebelum shalat. Imam Sindi, seorang penulis kitab syarah hadis, mengatakan darah itu adalah darah yang berlebih dari tubuh perempuan; biasanya ia keluar bukan pada waktu-waktu menstruasi. Maka darah tersebut adalah penyakit (dalam *Kifayat al-Akhyar*, masalah ini disebut *'irq*). Sedangkan darah yang disebabkan oleh menstruasi berasal dari rahim, sehingga jika telah habis masa keluarnya seorang diwajibkan mandi setiap akan melaksanakan salat.⁵¹ Dalam kitab-kitab hadis, baik *Sahih* maupun *Sunan*, ada sembilan perempuan yang dilaporkan pernah menceritakan masalah *istihadlah* kepada Nabi, dan Nabi memberinya perintah untuk tetap melaksanakan ibadah

yaitu; Fatimah binti Khubaisy, Ummu Habibah binti Jahsy dan saudaranya Hamnah, saudaranya Zainab Umm al-Mukminin, Sahlah binti Sahl, Saudah Umm al-Mukminin, Asma' binti Mursyid al-Haritsiyah, Zainab binti Abi Salamah dan Badinah binti Ghailan al-Tsaqafiyah.⁵²

Hamnah binti Jahsy adalah seorang sahabat perempuan yang diceritakan pernah mengalami *istihadah* secara berlebihan (darah yang keluar), sehingga Nabi menyuruhnya memakai kapas (pembalut) untuk menghambat darah yang menetes agar tidak mengotori sekelilingnya. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah itu diceritakan bahwa Hamnah, sahabat Nabi, mengatakan bahwa darahnya mengalir secara berlebihan, padahal ia tidak dalam menstruasi. Hamnah agak sulit membedakan apakah darah itu haid yang datang terlalu cepat atau suatu penyakit. Nabi lalu menyuruh untuk mengendalikan (menutup dengan pembalut) dan memintanya untuk mencermati masa menstruasi yang biasanya dialami. Kata Nabi, pada umumnya haid itu berlangsung antara 6 sampai 7 hari, setelah darah haid terhenti, maka diharuskan mandi. Dan bila menstruasi datang pada bulan Ramadhan, maka puasa yang harus dijalankan antara 23 hari hingga 24 hari. Dalam hal pelaksanaan salat, Nabi memberi keringanan (*rukhsah*) dengan kemungkinan menunaikan 2 shalat secara *jama'*, yakni menggabungkan antara salat satu dengan lainnya, mengakhirkannya yang awal dan mendahulukan salat yang kedua. Misalnya, demikian Nabi, salat dhuhur diakhirkannya mendekati waktu ashar, begitu juga antara maghrib dan isya. Di antara keduanya, Nabi menganjurkan mandi sekali, kecuali salat subuh yang tidak diperbolehkan *jama'*. Sebuah hadis yang diriwayatkan Aisyah mengatakan, sungguh jalan

tengah ini lebih disukai Nabi.⁵³ Berkaitan dengan haid, para ulama penganut mazhab Hanafi berkesimpulan bahwa haid itu sekurang-kurangnya 3 hari dan selama-lamanya 10 hari.⁵⁴ Adapun untuk perempuan yang *istihadlah*, diperbolehkan *i'tikaf* (berzikir mengingat Tuhan). Hal ini ditegaskan ketika Nabi bersama istrinya ber-*i'tikaf* dan salah seorang istrinya ada yang sedang dalam *istihadlah*.⁵⁵

Persoalan tentang cara bersuci bagi seorang perempuan yang mengalami *istihadlah* sebenarnya memunculkan perbedaan pandangan: apakah harus mandi sebagaimana orang yang mendapat menstruasi atau cukup membersihkan darahnya. Dalam *Syarah Shahih Bukhari*, beberapa ulama memperdebatkan kata *ghasl*⁵⁶ yang dinyatakan dalam hadis ini. Menurut Abi Usamah yang disandarkan pada pendapat Hisyam bin Urwah, banyak sahabat yang mengisyaratkan bahwa maksud dari kata *ghasl* dalam beberapa hadits itu adalah mandi tanpa keharusan membasuh. Tetapi, ada juga yang menyebutkan bahwa maksud *ghasl* adalah membasuh dan tidak menyertakan akan kewajiban mandi. Semua pandangan yang dapat dipercaya (*tsiqah*) dan hadis-hadisnya terdapat dalam dua kitab hadis utama, *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim*. Karenanya ada pandangan yang mencoba menengahi dan berupaya memadukan dua kelompok itu. Dalam hal ini, pandangan yang hanya mewajibkan membasuh atau membersihkan darah yang dikemukakan Abi Mu'awiyah dengan bersandar pada hadis bahwa orang yang mendapati *istihadlah* cukup berwudlu setiap akan salat, ditolak. Penolakan ini disebabkan oleh fakta bahwa kualifikasi hadis yang dipakai untuk mendukung pendapatnya itu *mudarraj* dan pendapat yang dikemukakannya itu sendiri terhapus (*mauquf*) oleh penda-

pat 'Urwah. Selain Abi Mu'awiyah, al-Nasa'i juga mengutip hadis yang sama dengan periyawatan dari Hammad bin Zaid dan Hisyam. Hammad, yang diduga menambah periyawatan ini, memiliki pendirian yang sama dengan Imam Muslim. Adapun Imam Darami, meskipun menggunakan sandaran yang sama pada riwayat Hammad bin Salamah dan Yahya bin Salim—yang kedua-duanya mengambil dari Hisyam—berpendapat bahwa hadis ini sebenarnya merupakan dalil bagi perempuan untuk membedakan darah haid dengan darah *istihadlah*. Hal ini berarti bahwa, jika seorang perempuan sudah selesai masa menstruasinya, maka dia diwajibkan mandi dan darah *istihadlah* yang masih keluar menjadi seperti hukum *hadas* yang diharuskan berwudlu setiap akan menuaihan salat. Atas dasar ini, mayoritas ulama fikih (*jumhur*) menyatakan bahwa hadis ini tidaklah bermaksud mewajibkan wudlu untuk setiap kali salat *fardhu* (satu kali salat, satu kali wudlu), meskipun teks hadis secara lahiriah menyatakan demikian.

Para ulama hadis memperdebatkan tentang *lafadz* atau kata yang tercantum dalam hadits tersebut yang—biasanya dikutip sebagai dalil hukum fikih tentang wudlu—berbunyi, *tawadlu'i li kulli shalat* (ambillah wudlu setiap kali hendak menuaihan salat). Kalimat ini tidak berarti seorang perempuan harus berwudlu untuk tiap-tiap waktu salat, karena di dalamnya mengandung *majaz* yang membutuhkan dalil. Menurut Imam Malik, yang juga sepandapat dengan penafsiran hadis ini, wudlu di tiap-tiap salat hanya disunatkan kecuali adanya *hadas* (sesuatu yang membatalkan). Imam Ahmad dan Ishak, dua orang yang banyak meriwayatkan hadis, menegaskan bahwa mandi di tiap-tiap salat *fardlu* itu pada dasarnya

dimaksudkan sebagai sikap hati-hati dari kepastian tentang suncinya diri tetap terjaga (*ikhtiyat*).

Mandi setelah masa menstruasi bagi perempuan juga menjadi isu penting dalam hadis yang berhubungan dengan kesucian perempuan. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan Aisyah, misalnya, diceritakan bahwa seorang perempuan—disebutkan bernama Asma' binti Syakl atau Asma' binti Zaid al-Sakn—bertanya kepada Nabi tentang bagaimana cara mandi untuk mensucikan diri setelah masa *haidl*. Nabi menerangkan dengan memerintahkan mengurai rambutnya dan membersihkannya (mengguyurnya) dengan air mulai dari atas kepala dan kemudian menggosoknya sampai air itu merata membasuh batok kepala, hingga ke bagian paling bawah dari anggota badan. Dalam hadis yang lain, Nabi juga menyuruh perempuan untuk memberi wangi-wangian agar menghilangkan bau badan terutama yang terkena darah *haidl*.⁵⁷

Dalam soal ibadah, perempuan yang telah melewati masa haid tidak diwajibkan membayar atau mengganti salat yang ditinggalkannya.⁵⁸ Tetapi ini tidak berlaku untuk puasa, maka bagi orang haid harus mengganti puasa yang ditinggalkannya. Menurut Nabi, dalam beberapa hadis yang lain, karena meninggalkan salat dan puasa selama masa *haidl* itu menyebabkan kurangnya agama dan akal dari perempuan. Karena itu pula kesaksianya dianggap setengah dari laki-laki. Para sahabat perempuan merasa penasaran dan bertanya pada Nabi tentang maksud dari hadis tersebut, tetapi Nabi membenarkannya. Dalam kitab Syarah yang populer di kalangan mazhab Sunni, hadis ini bermula bahwa pada suatu ketika Nabi melewati sekelompok perempuan yang sedang ber-

cakap-cakap—diceritakan peristiwa ini terjadi setelah salat Idul Fitri—tiba-tiba Nabi menyuruh mereka untuk memperbanyak sedekah. Sebab, dikatakan Nabi kemudian, ketika Nabi diperlihatkan neraka, kebanyakan penghuninya adalah perempuan. Para sahabat perempuan itu lalu bertanya kepada Nabi: mengapa demikian? Nabi lalu menjawab dalam hadis itu, bahwa banyaknya perempuan yang menjadi penghuni neraka itu disebabkan kaum perempuan terlalu banyak mengutuk, tidak mensyukuri rezeki yang didapat dari suaminya. Sedangkan untuk kesaksian perempuan dianggap setengah dari laki-laki, itulah kekurangan akalnya. Adapun ketika perempuan meninggalkan salat dan puasa ketika tengah menjalani masa haid, itulah kurangnya agama.⁵⁹

Banyak ulama hadis yang memberi penafsiran lain dengan menyatakan bahwa kurangnya akal dan agama perempuan dalam hadis tersebut tidak bisa dipahami secara harfiah, tetapi lebih berupa pelajaran. Misalnya yang terdapat dalam kitab-kitab syarah seperti *Kifayat al-Akhyar*. Dalam kitab tersebut diterangkan, cerita hadis di atas menunjukkan bahwa ketika Nabi menceritakan tentang banyaknya perempuan yang menghuni neraka, mereka dengan rasa cemas dan takut langsung bertanya kepada Nabi. Sikap tersebut menunjukkan ketakutan mereka akan ancaman api neraka. Dengan demikian, penegasan Nabi tentang tiga hal yang menyebabkan mereka bisa masuk neraka tidak mengandung celaan terhadap perempuan. Tetapi berbicara sesuai dengan kadar akalnya, dalam hal ini para sahabat perempuan, mampu menangkap isyarat Nabi.

Sementara itu, para ulama juga mendiskusikan tentang kesaksian perempuan—sebagaimana yang disinggung dalam

hadis terebut—yang bernilai setengah dari laki-laki. Menurut al-Sindi, pernyataan tersebut lebih dimaksudkan sebagai peringatan agar perempuan lebih menggunakan daya pikir daripada mengedepankan emosi; suatu kecenderungan umum yang terdapat dalam tabiat perempuan. Dengan peringatan tersebut mereka bisa menyadari kekurangan dan kelemahannya. Sedangkan soal tidak diperbolehkannya salat dan puasa adalah karena sudah ditetapkan oleh agama (syariat) maka sebenarnya hadis ini mengundang beberapa manfaat. Misalnya, diperbolehkannya perempuan keluar rumah untuk menunaikan salat Ied dan perintah untuk memperbanyak sedekah. Terhadap hal ini, sebagian sufi berpendapat bahwa orang-orang miskin diperbolehkan mendatangi orang kaya untuk meminta sedekahnya. Selain itu, ditambahkan pula oleh al-Sindi, mengingkari nikmat adalah sesuatu yang diharamkan (berdosa) sebagaimana haramnya perkataan-perkataan yang buruk seperti menyumpah, mengutuk, mencaci-maki, dan sebagainya. Menurut Nawawi al-Bantani, menjelaskan maksud dari hadis tersebut, sesungguhnya keduanya merupakan bagian dari dosa besar dengan ancaman api neraka. Mencela dan mengutuk adalah do'a untuk jauh dari rahmat Tuhan dan hal demikian itu membebani orang-orang yang melakukannya. Sehingga, seorang harus memahami bahwa arti kufur yang disinggung dalam hadis tersebut sebagai dosa-dosa besar, yang tidak berarti menjadikan seseorang keluar dari agamanya. Karenanya, sebagian ulama berpendapat, bahwa *lafadz* mengkafirkannya (*yakfuruhunna*) di sini adalah dosa besar yang sama posisinya dengan orang yang menjatuhkan cerai (talak) di mana tindakan tersebut tidak mengakibatkannya keluar dari iman, sebagaimana kata

sebuah hadis talak adalah perkara halal, tetapi dimurka oleh Tuhan.⁶⁰

Para ulama hadis mengajukan argumen yang bersifat imperatif, bahwa sedekah sebenarnya diperintahkan kepada semua orang, sehingga hadis tersebut tidak secara eksplisit berkeinginan membedakan perempuan atau laki-laki. Al-Nawawi, misalnya, mengatakan bahwa memperbanyak sedekah adalah salah satu jalan menghapus bencana. Mengenai akal, para ahli hadis memberi penafsiran bahwa, tidak hanya akal yang berkurang dan bertambah, baik bagi laki-laki atau perempuan. Nabi sendiri seperti memberi isyarat, iman seseorang pun bisa bertambah dan berkurang. Kurang akalnya perempuan, sebagaimana yang dimaksudkan Nabi dalam hadis tersebut, tidaklah dimaksudkan mencela perempuan dan meninggikan laki-laki, karena sesungguhnya hal demikian itu sudah merupakan kepastian alamiah dari ciptaan. Ucapan Nabi itu, dengan demikian, sebagai peringatan kepada perempuan akan kodrat yang dimilikinya, bukan untuk merendahkan kedudukannya. Penjelasan tentang siksa di neraka, para ulama juga berpendapat bahwa siksaan itu dikenakan kepada orang-orang yang mengingkari Tuhan dan nikmat yang diberikan; siapa pun yang berbuat dosa, tidak membedakan apakah ia seseorang dengan kemampuan akal yang lebih atau kurang. Perempuan—seperti yang disinggung dalam hadis Nabi—mungkin saja diciptakan dengan kodrat kurang akalnya, tetapi hal itu tidak menjadi alasan untuk dijatuhkannya siksa. Siapa pun yang berbuat dosa, laki-laki atau perempuan, orang yang lebih akalnya atau kurang, akan menerima ganjaran yang sama. Al-Nawawi membuat suatu perumpamaan bahwa posisi perempuan yang demikian ini ibarat orang yang sedang sakit.

Yakni, seseorang sedang mengalami sesuatu yang membebas-kannya dari segala kewajiban agama. Dengan demikian, orang yang menjalani masa haid tidak akan menanggung dosa apa pun jika meninggalkan salat, meskipun harus diakui ketertinggalan itu menyebabkan jumlah salat yang ditunaikan sepanjang hidupnya menjadi kurang.

Bagi al-Nawawi, tidak ada alasan yang bisa membenarkan untuk mengatakan bahwa karena meninggalkan salat sebagaimana diwajibkan pada orang *mukallaf* itu dianalogikan sebagaimana orang yang sakit dan bisa mengerjakan salat-salat sunnah ketika sehat kemudian menyibukkan diri ketika sedang sakit. Menurut al-Nawawi, secara lahiriah hal itu disadari dan perbedaan di antara keduanya, adalah bahwa orang yang sakit melakukannya (sunah-sunah itu) dengan niat melangenggkan dan secara berkesinambungan sedangkan yang demikian itu tidak berlaku untuk orang yang haid.⁶¹

Namun demikian, dalam beberapa hadis yang juga muncul dalam kitab-kitab *Sunan*, Nabi mengisyaratkan bahwa tidak semua hal yang berkaitan dengan agama dilarang bagi perempuan yang sedang mengalami masa haid. Apa yang di tegaskan Nabi adalah, sebagaimana orang-orang Yahudi di masa lalu, Islam memperlakukan secara khusus perempuan yang mengalami masa haid. Misalnya, seperti yang dikisahkan dalam sebuah hadis, Aisyah menceritakan bahwa pada waktu sedang haid, dia menyisir dan mengatur rambut Rasulullah.⁶² Aisyah juga tetap menjalankan *i'tikaf* di sebelah ruangan mesjid bilamana sempat, karena dinding kamarnya menyatu dengan dinding mesjid. Pada hadis yang lain, Aisyah juga tidur bersama Nabi di pemberingan yang sama. Aisyah juga menceritakan bahwa Rasulullah bersandar di kamar

bersamanya dan membaca al-Qur'an.⁶³ Riwayat-riwayat ini sebenarnya ingin menegaskan bahwa badan atau tubuh-fisik seorang perempuan yang sedang haid adalah suci. Kesucian ini sebenarnya diakui oleh pada ulama fikih, khususnya di kalangan ulama empat mazhab. Hanya Imam Syafi'i dan kalangan ulama syafi'iyah yang menegaskan adanya larangan bagi perempuan yang haid untuk memasuki tempat suci, misalnya memasuki mesjid, karena orang yang sedang haid identik dengan ketidaksucian tubuhnya.⁶⁴

Hal lain yang perlu dicatat tentang hadis-hadis yang berkaitan dengan kesucian tubuh perempuan adalah, Nabi tidak memperlakukan secara khusus kepada Aisyah. Sering kali, seperti yang terdapat dalam hadis cerita Aisyah, Nabi membaca al-Qur'an disamping Aisyah yang sedang haid. Aisyah bahkan menceritakan bahwa tidak jarang dirinya—dengan cara tertentu—memenuhi hasrat Nabi untuk menyalurkan gairah seksualnya. Dalam kitab *Fath al-Bari*, Aisyah mengisahkan pengalaman tersebut dengan menyatakan bahwa Nabi pernah mengajaknya bersetubuh sedangkan ia sedang dalam masa haid. Aisyah lalu mengatakan, "Nabi meminta saya untuk menguatkannya kain sarung yang saya pakai, dan kemudian kami melakukan hubungan." Menurut para ahli haid, pola hubungan bersetubuh semacam itu diperbolehkan, yakni dengan cara menyentuh kulit luarnya saja. Aisyah membagi pengalaman semacam ini kepada para sahabat. Para ulama *salaf* (klasik) berpendapat, dengan penjelasan yang demikian, maka hukum larangan melakukan hubungan intim dengan seorang perempuan yang sedang haid adalah dalam pengertian tidak diperbolehkannya kemaluan laki-laki dimasukkan ke dalam kemaluan perempuan. Salah seorang yang mengam-

bil pendapat ini adalah Imam al-Nawawi dengan mendasarkan pada riwayat Anas dalam *Shahih Muslim*, "berbuatlah sesuatu terhadap orang haid kecuali *jima* (berkumpul)". Demikian juga menurut Abu Dawud, yang disandarkan pada Qawi dan Ikrimah dari sebagian istri Nabi, bahwa jika Nabi menginginkan melakukan hubungan intim padahal mereka haid, maka mereka tetap melakukannya kecuali memasukkan ke-maluannya. Karena batasan ini, maka istri-istri Nabi itu tidak diwajibkan mandi, sebagaimana yang diwajibkan bagi orang yang bersetubuh sebagaimana adanya.⁶⁵ Al-Nasai juga menerangkan hal yang sama, dengan menyandarkan riwayat dari Ibnu Abbas, seorang laki-laki yang "berkumpul" dengan istri-nya pada waktu haid hendaklah bersedekah satu dinar atau setengah dinar.⁶⁶

Demikian juga berkaitan dengan perempuan yang sedang haid, tetapi pada saat yang sama sedang menjalankan ibadah haji. Tidak ada masalah bagi perempuan yang sedang haid untuk menjalankan berbagai amalan ibadah haji, sejauh diluar salat dan *thawaf* (mengelilingi Ka'bah). Menurut hadis yang diriwayatkan Ummi Atiyah, pada suatu ketika, ia dan beberapa orang perempuan sedang melakukan ibadah haji dan mereka haid, mereka bertakbir dan berdoa. Riwayat ini kemudian dilanjutkan Ibnu Abbas, bahwa Abu Sufyan berdoa dengan apa yang ada dalam al-Qur'an dengan mengutip ayat-ayatnya. Riwayat yang lain berasal dari 'Atha dan Jabir, bahwa Aisyah sedang haid (waktu menjalankan haji) dan dia mengerjakan amalan-amalan haji kecuali *thawaf* dan salat.⁶⁷ Dalam hadis yang lain, Aisyah meriwayatkan bahwa suatu ketika ia bersama Nabi dan tak ada sesuatu pun yang diingat kecuali akan melaksanakan haji. Maka ketika sampai di Masjidil-

haram Aisyah mengabaikan haid dan ketika darahnya keluar waktu itu, Aisyah menangis sehingga kemudian Nabi menjumpai dan menanyakan keadaannya. Ia lalu menceritakan bahwa dirinya sedang haid dan karenanya tidak bisa melaksanakan ibadah haji. Nabi kemudian menegaskan bahwa haid adalah sesuatu yang sudah digariskan dalam al-Qur'an untuk para perempuan, maka seorang perempuan tetap boleh melaksanakan haji kecuali mengerjakan *thawaf*. Dalam syarah Bukhari, batasan ini ingin menunjukkan haid dan *jinabah* (ketidaksucian yang disebabkan karena bersetubuh atau mimpi *junub*) tidaklah menjadikan dilarangnya semua ibadah.

Banyak ulama berpandangan bahwa substansi ibadah sama dengan *dzikir* dan lainnya. Hal ini mengundang perbedaan pendapat tentang kedudukan berbagai amalan yang terdapat dalam ibadah haji. Ibadah haji adalah sesuatu yang sudah digariskan dalam *nash* dan, dengan sendirinya, tidak perlu dicari lagi dalilnya. Namun masalahnya adalah, adanya hadis yang diriwayatkan Aisyah menjadikan posisi perempuan yang sedang haid harus mencari dalil tentang bolehnya membaca al-Qur'an bagi orang yang haid dan *junub* didasarkan atas hadis Aisyah di atas. Nabi tidak mengecualikan amalan dalam ibadah haji kecuali *thawaf* dan salat, sedangkan dalam ibadah haji juga ada di dalamnya *dzikir*, *talbiyah*, dan doa. Karenanya, tidak ada larangan bagi orang yang sedang haid untuk menjalankan amalan-amalan tersebut. Sedangkan pendapat yang mengatakan perempuan yang sedang haid dilarang membaca al-Qur'an, karena di dalamnya mengandung unsur *dzikir* dan tidak dibedakan atau dipisahkan antara *dzikir* yang diambil dari ayat ataupun sebaliknya. Jika ini dianggap ibadahnya orang haji, maka diperlukan dalil yang khu-

sus akan hal ini. Persoalan boleh atau tidaknya membaca al-Qur'an bagi orang haid yang sedang haji, memunculkan beberapa pendapat. Menurut Imam Bukhari, sebagaimana yang diisyaratkan dalam hadis, beberapa orang membolehkannya seperti al-Thabari, Ibn Mundzir, Daud dengan menyandarkan pada hadis: *Kaana yadzkuru allah 'ala kulli ahya-nihî*, yang artinya Rasulullah ber-dzikir di setiap waktunya. Mereka berpendapat bahwa yang disebut *dzikir* itu lebih dari sekadar membaca al-Qura'n atau yang lainnya, karenanya harus ada batasan atau definisi untuk membedakan *dzikir* yang berasal dari ayat dan bukan. Hadis Aisyah tentang hal ini juga diriwayatkan dalam Shahih Muslim. Pendapat lain adalah dari al-Nakhai bahwa tidak ada kesepakatan para ulama tentang dilarangnya perempuan yang sedang haid dari membaca al-Qur'an. Sementara al-Darami juga berpendapat bahwa empat orang yang tidak boleh membaca al-Qur'an adalah: orang yang sedang *junub*, haid, ketika di WC, dan ketika di kamar mandi. Adapun riwayat Ummu Athiyah⁶⁸ bahwa kata *yad'una* berarti doa dan bukti tentang tidak adanya perbedaan antara *tilawah* (bacaan) dan juga lainnya. Bukti yang lain adalah kisah Nabi ketika mengirim surat ke Kaisar Romawi yang orang-orangnya kafir dan, karena ketidaktahuan mereka akan hukum Islam, pastilah mereka dalam keadaan *junub*. Tetapi Nabi tetap mengutip ayat al-Quran dalam surat tersebut. Ada makna tersirat dalam surat Nabi itu, bahwa boleh menyentuh/membaca al-Qur'an bagi orang yang *junub*, karena adanya ayat di dalamnya. Ibnu Rusyd, seorang filsuf yang juga ahli dalam perbandingan mazhab fikih, juga menegaskan bahwa Nabi menulis kepada mereka untuk dibaca. Bagi mereka yang berpendapat tidak boleh membaca ayat dengan

analogi surat yang dikirim Nabi adalah bahwa al-Qur'an mengandung segala sesuatu bukan hanya dua ayat yang dikirim Nabi.⁶⁹

Melihat perlakuan hadis-hadis Nabi tentang kesucian tubuh perempuan, khususnya dalam kaitan dengan orang yang sedang melewati haid, sikap Nabi terhadap peristiwa haid sebenarnya merupakan perubahan—untuk tidak menyebut pembaharuan—sikap masyarakat terhadap perempuan yang sedang haid, khususnya yang berlaku di kalangan masyarakat Yahudi. Al-Nasai dalam salah satu riwayatnya mengatakan para perempuan dari kaum Yahudi jika sedang haid, mereka umumnya diisolasi, tidak diberi makan, minum dan tidak diizinkan berkumpul di rumah dengan keluarganya. Para sahabat kemudian bertanya bertanya kepada Nabi tentang masalah itu, sehingga turun ayat tentang aturan mengenai haid, (Q.S:2;222). Nabi kemudian memerintahkan kepada penduduk di Madinah untuk memperlakukan perempuan yang sedang haid sebagai mana juga manusia: diberi makan, minum, dan berkumpul bersama keluarganya di rumah dan berbuat sesuatu terhadap mereka sebagai kewajaran kecuali berhubungan intim dengan suaminya.⁷⁰ Sementara Ibnu Majah menambahkan bahwa selain tidak memberi penghargaan kepada perempuan yang haid, orang-orang Yahudi juga tidak mau duduk dengan orang yang haid, sehingga turun ayat di atas untuk menjelaskan tentang perlakuan Islam dalam masalah itu.⁷¹

Pernikahan Perempuan

Bagi kalangan sarjana yang mengamati kehidupan rumah

tangga Nabi, ada pertanyaan yang harus dijelaskan berkaitan dengan fakta bahwa Nabi memiliki sejumlah istri. Benarkah Nabi menganjurkan kaum Muslimin untuk memperbanyak istri? Pada kitab al-Nikah yang terdapat di hampir semua kitab *Shahih* dan *Sunan* ada satu bab yang berjudul *katsrah al-Nisa'*, yang arti harfiyahnya adalah banyaknya perempuan—maksudnya istri. Di dalamnya ada tiga hadis yang menceritakan hal ini. Hadis pertama menceritakan tentang istri Nabi ke-9, Maimunah, yang meninggal dan para sahabat memakamkannya dengan sangat hati-hati. Sesuai dengan urutan istri-istri Nabi, kesembilan orang itu adalah—setelah Khadijah: Saudah, Aisyah, Hafshah, Ummu Salamah, Zainab binti Jahsy, Ummu Habibah, Juwairiyah, Shafiyyah, dan Maimunah. Mereka adalah *umm al-mukminin* (Ibu orang beriman) yang terpelihara dari dosa, atau juga dalam istilah agamanya disebut *ishmah*.⁷² Hadis yang kedua dalam bab ini menceritakan bahwa Nabi membagi giliran (menemani tidur) untuk istrinya dalam satu malam dengan sembilan istri. Sedangkan hadis ketiga berisi penegasan Nabi kepada Ibnu Abbas, seorang sahabat, untuk menanyakan apakah sudah beristri atau belum. Dalam hadis itu dikatakan, Nabi menganjurkan Ibnu Abbas untuk cepat-cepat berumah tangga (beristri), karena sebaik-baik (anggota) umat sekarang ini adalah yang banyak istrinya.⁷³

Terhadap ketiga hadis ini, dalam syarah Bukhari para ulama menjelaskan tentang apa yang dimaksud dengan *katsrat al-Nisa'* atau banyak istri. Kalimat ini sebenarnya bisa dipahami sebagai anjuran melangsungkan pernikahan, bilamana seseorang telah memenuhi syarat baik agama maupun ekonomi. Harus diakui anjuran tersebut juga berlaku terhadap

seorang yang ingin nikah satu, dua atau lebih. Namun demikian, menurut syarah itu, pernikahan dengan banyak istri hanya diizinkan bagi orang yang benar-benar mampu berlaku adil terhadap istri-istrinya. Hadis yang menceritakan tentang kekuatan Nabi yang mampu menggilit semua istrinya dalam satu malam merupakan isyarat bahwa anjuran demikian merupakan perlakuan khusus bagi Nabi yang tidak berlaku bagi orang biasa umumnya. Oleh karena itu, dalam kitab syarah Bukhari, hadis terakhir yang menceritakan tentang sikap Nabi berkaitan kalimat sebaik-baik (anggota umat adalah yang banyak istrinya, ditafsirkan ditujukan kepada Nabi. Dalam hal ini, Nabi tampaknya 'menyanjung' dirinya, sehingga sebaik-baik (anggota) dalam hadis tersebut adalah Nabi sendiri dengan segala keutamaannya.

Karena itu, para ulama hadis umumnya berpendapat bahwa banyaknya istri bagi Nabi adalah untuk tujuan *maslahat*. Misalnya adalah untuk menyampaikan hukum-hukum syariat, memperlihatkan mukjizat Tuhan. Dalam *Kifayat al-Akhyar*, misalnya, sebuah kitab yang dipandang merupakan syarah standar dari *Dua Kitab Shahih*, para ulama menggambarkan bahwa banyaknya istri bagi Nabi tidak berarti menjadikan Nabi untuk memuaskan diri dengan makanan yang berlebih, atau menghabiskan waktunya dengan istri-istrinya. Nabi bahkan sebaliknya selalu memperbanyak puasa, melakukan *i'tikaf*, dan membaca al-Qur'an. Sehingga argumen yang diberikan para ulama tentang kehidupan keluarga Nabi itu didasarkan pada sejumlah alasan: *pertama*, untuk lebih bisa melihat keadaan batinnya orang-orang musyrik yang telah menuduh Muhammad tukang sihir. *Kedua*, untuk memuliakan *kabilah* Arab dengan menjadi bagian dari keluarga

mereka. *Ketiga*, untuk menambah persahabatan di antara mereka. *Keempat*, menambah bekal atau beban, karena cinta Nabi tidak menyibukkan dan memalingkan diri dari berdakwah. *Kelima*, memperbanyak keluarga dari perempuan yang dikawininya, sehingga bertambahlah pendukung Nabi. *Kenam*, mentransformasikan hukum-hukum Islam yang tidak mungkin diketahui laki-laki, karena mayoritas yang terjadi pada perempuan tidak mungkin diketahui laki-laki. *Ketujuh*, menyingkap moral kebaikan Nabi, seperti ketika menikahi Ummu Habibah yang saat itu ayahnya memusuhi dan ketika Shafiyah pada saat suami dan ayahnya terbunuh. Dengan alasan ini, jika tidak disebabkan kesempurnaan pribadi Nabi, maka Nabi sudah berpaling atau lari dari mereka. Namun Nabi memperlakukan mereka dengan baik dan mencintainya sebagaimana cintanya kepada keluarganya. *Kedelapan*, untuk menyingkap keutamaan pribadi Nabi, bahwa Nabi mampu memberi nafkah batin pada istri-istrinya, walaupun makan minumannya sedikit serta banyak berpuasa, sebagaimana Nabi memerintahkan orang yang tidak mampu menikah untuk berpuasa. *Kesembilan dan kesepuluh*, Nabi adalah obat atau seorang yang menegakkan hak-hak mereka.⁷⁴

Dalam bab tentang nikah, diriwayatkan juga beberapa hadis yang menyebutkan bahwa kesialan (keburukan nasib) itu ada terletak pada tiga hal: perempuan, rumah, dan kuda. Hadis ini diriwayatkan sampai tiga kali dengan sedikit *sanad* yang berlainan, tetapi mengandung *matan* yang berbeda, yaitu hadis ke-5093 hingga 5095. Sedangkan pada hadis berikutnya, Nabi memperingatkan bahwa tidak ada fitnah yang lebih menakutkan sepeninggal Nabi daripada fitnah yang dibuat perempuan.⁷⁵ Hadis yang diawali sebuah ayat al-

Qur'an ini sepintas mendiskreditkan perempuan, bahwa ayat itu seakan-akan menunjukkan sebuah ketentuan bahwa perempuan memang sumber dari kesialan. Mendiskusikan hadis ini, Imam Nasa'i dalam kitab *Isyrat al-Nisa'* yang merupakan kumpulan hadis-hadis tentang perempuan, menyebutkan dengan kategori yang sedikit beda. Menurutnya, ada tiga hal yang membuat kesialan: kemiskinan, kuda, dan perempuan. Dalam hal ini, ada juga hadis yang menyebutkan kemiskinan dengan *dar* (rumah). *Matan* (substansi) dari hadis ini sebenarnya masih dalam perdebatan, apakah bersifat '*am*' (umum) atau *khusus* (tertentu), apakah memang secara lahiriah seperti itu yang dimaksudkan Nabi, atau perlu dilakukan *ta'wil*, yakni mengambil makna substansialnya. Banyak ulama hadis berbeda pandangan dalam hal ini, termasuk *sanad*-nya. Salah satu orang yang meriwayatkan adalah Abu Hurairah. Ia menceritakan bahwa ketika mendengar hadis ini, Aisyah, istri Nabi, sempat marah, karena Aisah merasa disudutkan. Tetapi Aisah tak kuasa menolak. Dalam *Fathul Bari*, umumnya para ahli hadis menjelaskan bahwa hadis ini mengundang penafsiran tentang siapa yang dimaksud menjadi sumber pembawa sial. Tampaknya, mereka mengembangkan pendapat bahwa perempuan sial adalah yang tidak bisa mempunyai anak, sedangkan kuda yang membawa sial adalah kuda yang tidak bisa diajak perang, dan rumah yang sial adalah rumah yang punya tetangga berperangai buruk.

Meskipun demikian, ada hadis yang berbunyi sebaliknya. Hadis ini diriwayatkan Imam Ahmad, Ibnu Hibban dan Hakim serta Said, bahwa kebahagiaan dunia itu ada tiga: perempuan yang salih, orang miskin yang sabar, dan tunggangan (kendaraan) yang layak. Kemudian, sumber keburukan itu

ada tiga: perempuan yang buruk perangainya, orang miskin yang jahat, dan (tunggangan) kendaraan yang buruk.⁷⁶ Ibnu Hibban meriwayatkan secara berbeda dari segi *lafadz*, tetapi mengandung arti yang sama: kendaraan (tunggangan) yang menyenangkan dan rumah yang luas. Hakim meriwayatkannya dengan tiga hal yang bisa membuat sial: perempuan yang menjelek-jelekkan suaminya dengan mulutnya, kendaraan yang jalannya pelan namun jika dicambuk mengikutinya. Jika ditinggal tidak mengganggu teman-teman/tetangganya dan rumah kecil tetapi memberi manfaat. Tabrani juga ikut menambahkan dari riwayat Asma', sesungguhnya perkara yang mencelakakan di dunia itu adalah rumah, perempuan dan kendaraan, yang dimaksudkan adalah rumah yang sempit untuk beribadah, perempuan yang selalu menjelek-jelekkan tetangganya dan sejelek-jelek kendaraan adalah yang buruk jalannya.⁷⁷

Ada sebuah hadis yang sering menimbulkan kesalahpahaman dalam kaitan perempuan dalam kehidupan keluarga. Yakni yang diriwayatkan dari Sa'id Ibn Musayab dan Aisyah, tentang sikap Nabi dalam hal kedudukan perempuan di hadapan suaminya. Nabi bersabda, seandainya aku diperintahkan untuk menyuruh manusia bersujud kepada sesamanya, maka aku akan perintahkan perempuan untuk bersujud kepada sesamanya dan aku perintahkan mereka bersujud kepada suaminya. Nabi juga menyatakan, bahwa dirinya akan mengizinkan kalaupun suaminya itu menyuruh istrinya memindahkan gunung merah ke gunung hitam dan sebaliknya, seandainya itulah hadiah dari apa yang dikerjakan.⁷⁸

Hadir lain yang juga sering kali menjadi sumber kesalahpahaman adalah yang diriwayatkan Anas. Ia menyatakan,

saya mendengar Nabi bersabda, di antara tanda-tanda kiamat adalah berkurangnya ilmu dan merebaknya kebodohan, banyaknya jumlah perempuan, sedikitnya jumlah laki-laki, hingga lima puluh perempuan berbanding satu laki-laki.⁷⁹ Dalam *Fath al-Bari*, sebagian besar ulama menafsirkan banyaknya jumlah perempuan yang ditegaskan dalam hadis ini sebagai penyebab timbulnya banyak fitnah dalam suatu masyarakat, akibat banyaknya laki-laki yang meninggal terbunuh dalam peperangan. Menurut Abu Abdul Malik, berkurangnya jumlah laki-laki adalah isyarat dari banyaknya kota yang ditaklukkan (peperangan masa Nabi), sehingga perempuan lebih banyak dibanding laki-laki di satu tempat. Kondisi ini menyebabkan banyak tempat hanya dihuni satu laki-laki. Berkaitan dengan hal ini, ada pendapat lain, bahwa yang dimaksud dengan sedikitnya laki-laki dan banyaknya perempuan disebabkan oleh perkembangan alamiah, bukan karena sebab yang lain. Para ahli hadis meramalkan bahwa di akhir zaman nanti Tuhan menggariskan bahwa jumlah kelahiran anak laki-laki akan lebih sedikit dan sebaliknya kelahiran anak perempuan akan lebih banyak.⁸⁰ Sehingga, dengan jumlah perempuan yang sangat besar, sementara akses pendidikan bagi mereka belum bisa dimiliki, maka perempuan akan menjadi tanda menyebarluasnya kebodohan dan ilmu pengetahuan.⁸¹

Salat Berjama'ah

Secara umum, tidak ada hadis Nabi yang membedakan aturan dan tata-cara salat antara bagi perempuan dan laki-laki. Hampir bisa dipastikan, hadis-hadis yang berkaitan de-

ngan salat memiliki ketentuan yang sama. Perlakuan yang berbeda muncul dalam konteks pelaksanaan salat berjama'ah, menyangkut posisi perempuan dalam salat tersebut dan dibolehkannya perempuan bertindak menjadi imam salat berjama'ah. Sebuah hadis yang diriwayatkan Ibnu Abbas, misalnya, menggambarkan bahwa dalam salat berjama'ah, di mana perempuan dan laki-laki melakukan suatu salat bersama, posisi perempuan ditempatkan pada baris yang lebih terbelakang dari laki-laki dan seorang perempuan tidak boleh menjadi imam (pimpinan dalam salat) bagi jama'ah laki-laki. Ibn Abbas menyatakan, suatu ketika aku salat bersama Nabi, aku berdiri di sampingnya dan Aisyah ada di belakang kita.⁸² Anas juga meriwayatkan hal serupa, aku salat bersama Nabi dan beberapa perempuan dari keluargaku. Aku berdiri di samping kanan Nabi dan perempuan itu di belakang kita.⁸³

Abu Hurairah, sahabat Nabi yang banyak meriwayatkan hadis, mengatakan bahwa Nabi memerintahkan kami untuk menyediakan tempat *shaf* (baris) bagi perempuan berada di belakang laki-laki: "sebaik-baik *shaf* laki-laki adalah di depan dan seburuk-buruknya di belakang. Sebaliknya, sebaik-baik *shaf* perempuan adalah di belakang dan seburuk-buruknya adalah di depan."⁸⁴ Penafsiran tentang posisi yang demikian dikemukakan al-Nasa'i dalam kitab syarahnya. Menurutnya, kalimat "sebaik-baiknya" dalam hadis itu dimaksudkan sebagai banyaknya pahala yang diterima, sedangkan "seburuk-buruknya" adalah banyaknya pahala yang hilang. Namun demikian, ada argumen lain yang dikemukakan beberapa ulama dalam rangka memahami hadis tersebut, yakni adalah adanya kekhawatiran bahwa jika laki-laki dan perempuan berdekatkan akan timbul kebingungan atau kekacauan dalam pelak-

sanaan shalat berjama'ah antara perempuan kepada laki-laki dan sebaliknya. Atas dasar ini, Nabi membuat batas pemisah baris, dan tidak *ikhtilaf* (mencampuradukkan). Menurut para ulama juga, untuk menjaga kehati-hatian (*muru'ah*) pembezaan *shaf* antara perempuan dan laki-laki dalam salat tersebut haruslah diberi kain (*satir*) pemisah antara keduanya.⁸⁵ Hadis yang sama kalimatnya ini juga diriwayatkan Ibn Majah dengan mata rantai periwayatan yang berbeda.⁸⁶

Ada hal yang menarik ketika Nabi menyinggung masalah perempuan ini dalam kaitannya dengan salat. Sebuah hadis menyatakan bahwa perempuan dianggap sebagai salah satu unsur yang membatalkan (memutus) salat. Dari Nabi diriwayatkan Abu Hurairah, sebuah hadis menyatakan, ada tiga hal yang membatalkan salat: yaitu, perempuan, anjing, dan keledai.⁸⁷ Bukhari dalam *Fath al-Bari* juga menyebutkan hadis ini. Dalam hadis itu bahkan diceritakan, bagaimana Aisyah, istri Nabi, sangat tersinggung karena mendengar perempuan dipersamakan dengan keledai dan anjing. Syafi'i, salah seorang Imam mazhab dalam hukum Islam, membuat suatu tafsir terhadap hadis ini dengan menyatakan bahwa hadis tersebut tidak bisa dipahami secara harfiah. Perempuan tidak akan menjadi unsur yang membatalkan salat. Menurutnya, apa yang dimaksudkan dalam hadis tersebut adalah berkurangnya kekhusukan seseorang dalam salat, dan bukan membatalkan salatnya. Pendapat ini diperkuat dengan munculnya pertanyaan kepada Nabi dari seorang sahabat tentang apa yang dimaksud dengan anjing hitam dalam sebuah hadis lain. Nabi kemudian menjawab, anjing hitam adalah perumpamaan untuk syaitan.

Catatan

¹Ruth Roded, *Kembang Peradaban* (Terjemahan dari *Women in Islamic Bibliography: From Ibn Sa'd to Who's Who*), Mizan: Bandung, 1999, hlm. 17

²Mahmud Ath-Thahhan, *Ushul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid*, Beirut.

³Ryth Roded, *op.cit.*, hlm. 18.

⁴*Ibid.*, hlm. 11.

⁵As-Suyuthi, *Tadrib al-Rawi*, (ed.), Beirut: Dar el-Fikr, hlm. 27-

28

⁶*Ibid.*, hlm. 31.

⁷*Ibid.*, hlm. 29.

⁸*Ibid.*, hlm. 163

⁹*Ibid.*, hlm. 171.

¹⁰Ath-Thahhan, *op.cit.*, hlm. 176-177.

¹¹Lihat dalam muqadimah *Mizan al-I'tidal* karya az-Zahabi. Pernyataan tersebut dinukil as-Suyuthi dalam *Tadrib al-Rawi*. hlm. 174

¹²As-Suyuthi, *op.cit.*, hlm. 76.

¹³Pernyataan ini dikutip oleh Abd, Halim Muhammad Abu Syuqqah dalam *Tahrir al-Mar'ah*, Damascus: 1990, Juz I, hlm. 41.

¹⁴Al-Bukhari, *Sahih Bukhari*, Semarang: Usaha Keluarga, Thn. Juz I, Kitab al-Imam, bab *Su'alu Jibril al-Nabiyya SAW an al-Iman wa al-Islam wa al-Ihsan.....*, hlm. 18. Lihat juga Muslim bin Hajjaj dalam *Sahih Muslim*, Beirut: Dar al-Fakr, Juz I, hlm. 165.

¹⁵Ibnu Hajar al-Asqallani, *Fath al-bari*, Beirut: Dar el-Fakr, juz I, hlm. 21.

¹⁶Contoh-contoh hadisnya dapat dilihat dalam sebuah karya kompilasi hadis-hadis yang disepakati Bukhari dan Muslim, *al-Lu'l'u' wa al-Marjan* karya Muhammad Fuad Abdul Baqi, Beirut: Dar

el-Fakr, tth, juz I, hadis no. 12, 16-18, 26-27, 31-36, 40-48, dan sebagainya.

¹⁷Ibid., hadis nomor 7-11, 13, 50, dan sebagainya.

¹⁸Ibid., hadis nomor 24, 25, 20-30, dan sebagainya.

¹⁹lihat catatan nomor 14.

²⁰lihat *Sahih Bukhari*, kitab *al-Imam bab wa in Thaifatani...*, *op.cit.*, hlm. 13. lihat juga *al-Lu'lu' wa Marjan*, Juz II, hadis nomor 1834, hlm. 303, atau *Shahih Muslim*, juz II, hadis ke-2888.

²¹lihat hadis-hadis tentang al-Fitan dan Hari Kiamat dalam *Sahih Muslim*, juz II, hadis ke-1891-2955, atau *al-Lu'lu' wa Marjan*, Juz III, hadis ke-1829-1864.

²²lihat *Sahih Bukhari*, juz I, kitab *al-Ilmi bab Raf'i al-Ilmi wa Dzuburu al-Jahli*, hlm. 28.

²³Ibid., kitab *al-Imam bab Kufran al-'Asyir...*, hlm. 1324 Ibnu Hajar, *Op.cit.*, Juz I, hlm. 64.

²⁴Ibnu Hajar, *op.cit.*, Juz I, hlm. 66.

²⁵lihat *Sahih Muslim*, Juz I, hadis ke-885. Lihat juga *Sahih Bukhari* kitab *al-Haidh bab Tarki al-Haidh al-Shaum*, hlm. 78

²⁶lihat *al-Lu'lu' wa Marjan*, Juz I, hadis nomor 49, hlm. 15, *Sahih Bukhari* dan *Sahih Muslim*, *op. cit.*

²⁷Abu Syuqqah, *op.cit.*, Juz II.

²⁸lihat *Sahih Bukhari*, bab *Kaifa Kana Bad'u al-Wahyi*, Juz I, hadis ke-2, hlm. 2-3.

²⁹Ibid. Lihat juga *Sahih Muslim*, hadis ke-160.

³⁰Lihat *Sahih Muslim*, Juz II, hadis ke-2435, *Sahih Bukhari*, kitab *Manaqib al-Anshar*, bab *Tazwij al-Nabi SAW Khadijah wa Fadha'iluhu*.

³¹Ibnu Hajar memperkirakan jumlah mereka sekitar 31.

³²lihat *Sahih Bukhari*, kitab *al-Syuruth* bab *Ma Yajuzu min al-Syuruth fi al-Islam*.

³³lihat *Sahih Muslim*, Juz II, hadis ke-2503.

³⁴lihat *Sahih Bukhari*, kitab *al-Abkam*, bab *Bai'at al-Nisaa'*, Juz IV, hlm. 125

³⁵Q.S. Al-Mumtahanah ayat 12.

³⁶lihat *Sahih Bukhari*, kitab *al-Itisham bi al-Kitab wa al-Sunnah* bab *Talim al-Nabi SAW Ummatahu.....*, Juz IV, hlm. 149.

³⁷lihat *Sahih Bukhari*, kitab *al-Hayd fi al-Ilmi....wa Qaalat Aisyah Ni'ma al-Nisaa' al-Anshar*

³⁸lihat *Sahih Muslim*, Juz I, hadis ke-929.

³⁹Yusuf Qardhawi menjelaskan secara cukup gamblang menegaskan bagaimana memahami hadis ini. Pada akhirnya ia memberikan alasan-alasan yang membenarkan pernyataan Abu Hurairah. Ia berpendapat bahwa hadis riwayat Abu Hurairah itu justru merupakan kebanggaan bagi Islam di bidang nilai-nilai kemanusiaan yang menghormati setiap mahluk hidup. Lebih jelasnya lihat *Bagaimana Memahami Hadis Nabi* (terjemahan dari *Kaifa Nata'amalu ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*), Bandung: Karisma, 1997, hlm. 43-45.

⁴⁰lihat *Sahih Muslim*, Juz I, hadis ke-973.

⁴¹Hadis ini terdapat dalam *Sunan Ibnu Majah*, Penerbit Dar al-Kitab al-Banany, Juz I; 371, hlm. 123. Hadis yang bermakna sama ini juga diteruskan pada hadis berikutnya (372), hanya, ada Maimunah yang ikut meriwayatkan yang tak lain adalah istri Nabi. Akan tetapi pada hadis 373-374 Nabi justru melarang apa yang dilakukannya semula. Namun hal ini disanggah oleh Abu Abdillah bin Majah dengan pendapatnya, bahwa hadis 371-372 adalah shahih dan yang ke-373-374 adalah *wahm*. Penguantan ini kemudian diterangkan pada hadis berikutnya, no; 375 hlm.133. bahwa nabi dan keluarganya mandi di tempat (bejana) yang sama, namun bukan mandi dengan sisa air dari salah satu mereka. Hadis ini sebagaimana disebut dalam Zawa'id kualifikasinya *dlaif*(lemah).

⁴²Lihat hadis *Sunan Ibn Majah*, I; 376-382 hlm. 131-133.

⁴³Lihat I;393 hlm. 138.

⁴⁴*Sunan al-Nasa'i* dalam syarahnya *Zahr al-Ruba* dengan *hasiyah*

imam Sindî, hadis ini diriwayatkan sebelum turunnya ayat tentang hijab. Juz I;60. Beirut, Penerbit Dar al-Mârifah.1991. Selain dalam *Sunan al-Nasa'i*, lihat *Sahih Bukhari* bab Wudlu al-Rajul ma'a Imratihî wa Fadhl wudlu al- mar'ah (hadis 193), *Sunan Abu Dawud* bab Fi al-Thaharah bab al-wudlu bi Fadh wudhu al-Mar'ah (hadis 79) *Sunan Nasa'i* dalam bab yang lain, al-Miyah, bab al-Rukhshah fi Fadh al-Mar'ah (hadis 341), Dalam Ibnu Majah, al-Thaharah wa-Sunanuha, bab al-Rajul wa al-Mar'ah yatawadha'na min ina'in wahid (hadis 381). Juz. I: 60, Beirut. Dar al-Mârifah. 1991.

⁴⁵lihat hadis I.532 hlm. 177

⁴⁶lihat hadis I.533

⁴⁷Pelarangan atas bacaan Qur'an ini mengandung *ikhtilaf fikih*, sebagian membolehkan dan sebagian tidak, dengan argumetasi masing-masing.

⁴⁸hadis I : 600-601, lihat juga hadis yang semakna dalam *Syarah Sunan al-Nasai Zahr al-Ruba* I: 195, hlm. 121.

⁴⁹hadis I : 603-604 dan *Syarah al-Nasai*, Juz/hal. I: 195-200.

⁵⁰Perempuan ini dalam riwayat di Syarah Sunan al-Nasai disebut dengan Fatimah binti Qais, sedangkan dalam Sunan Ibnu Majah (I;620) dan *Fathul Bari* syarah *Shahih Bukhari* I; 306. Beirut; Dar al-Fikr. disebut sama, binti Khubaisy.

⁵¹Perintah Nabi untuk menyuruh orang istikhadha mandi setiap akan salat masih mengandung perdebatan (syarah Sunan al-Nasa'i I; 127) dan *Sunan Ibnu Majah* I; 624.

⁵²Lihat Syarah Sunan al-Nasa'i I; 201. Hadis tentang hal ini dibahas sampai hadis yang ke-208. hlm. 125-129.

⁵³Lihat Sunan Ibnu Majah I; 627. hlm. 205-206

⁵⁴Lihat *Fathul bari* Juz; kitab al-haid hlm. 544.

⁵⁵Lihat hadis ke-309, Juz; I, *Fathul Bari*, hlm. 310-311

⁵⁶Lihat Syarah Shahih Bukhari *Fathul Bari*, I;306.

⁵⁷*Syarah Sunan al-Nasa'i*, Juz; I hadis ke-251 hlm. 148-9

⁵⁸*Sunan Ibnu Majah*, Juz; I, hadis ke-631, hlm. 207.

⁵⁹Sebagian menyebutkan bahwa ini adalah kotbah Nabi pada suatu Salat Ied namun ada yang menyebutnya ketika lewat di depan para perempuan. Mungkin Nabi mengucapkan beberapa kali dalam waktu yang berbeda. lihat *Fathul Bari*, Juz;I hadis ke-204, bab tark al-haid al-shoum h. 539.

⁶⁰*Fath al Bari* juz I, hlm. 542-543.

⁶¹*Fath al Bari* Juz I, hlm. 541.

⁶²Lihat hadis ke-295, *Fathul Bari* hlm. 533.

⁶³Lihat *Fath al-Bari*, hlm. 535.

⁶⁴*Fath al-Bari*, hlm. 534

⁶⁵*Fath al-Bari* menulisnya dengan kata *al-mubasyarah*, yang *diartikan dengan jima' namun punya konsekuensi makna iltiq'a' al-basyarain la jima'* = bertemunya dua kulit (luar) bukan jima'. lihat *Fathul Bari* Juz I, hlm. 356-357.

⁶⁶Hadis ini diriwayatkan dalam *Syarah Sunan al-Nasi*, Zahr al-Ruba, Juz;I hadis 371-374, hlm. 207.

⁶⁷*Fathul Bari*, hlm. 541.

⁶⁸Lihat hadis ini dalam *bab taqdli al-haid al-manasik kulliha illa al-thawaf bi al-bait*, dan hadis ke-305 *Fathul Bari* Juz; I, hlm. 541.

⁶⁹Perdebatan tentang hal ini, lihat *Fathul Bari* Juz I, hlm. 542-3). Selain menerangkan tentang apa yang boleh dan tidak boleh dilakukan untuk orang haid, soal lain yang diulas Nabi adalah; mengurai rambut ketika keramas, *tahallul* waktu haji (hadis ke-316, hlm. 554). Mengetahui apakah haid itu sudah selesai atau belum (hadis ke-320, hlm. 557 -558). Orang yang haid tidak diwajibkan mengganti salatnya ketika sudah suci (hadis ke-321, hlm. 559). tafsir tentang ayat Qur'an yang menerangkan haid (hal. 564). Perempuan yang haid habis *ifadlah* (hlm. 328. hlm, 568) semuanya ada di *Fathul Bari* Juz;I.

⁷⁰Lihat *Syarah Nasa'i*, *Zahr al-Ruba'* Juz; I hadis ke-367, hlm. 205. Ayat itu berbunyi; Mereka bertanya kepadamu tentang haid,

katakanlah; ” haid itu adalah kotoran oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri (tidak menyentuhnya) dari wanita ketika haid dan jangan kamu mendekatinya sebelum suci. Jika mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhya Allah menyukai orang-orang yang taubat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri.” Dalam hadis ini, hanya disebut ujung ayat.

⁷¹Sunan Ibnu Majah Juz:I, hadis ke-644, hlm. 211.

⁷²Fathul Bari Juz 10, hadis ke-5067, hlm. 140-141.

⁷³Hadis ke-5068-5069.

⁷⁴Fathul bari Juz 10, hlm. 143-144.

⁷⁵hlm. 171-172, hadis-hadis ini diawali dengan ayat *inna min azwajikum wa auladukum 'aduwrwalakum*.

⁷⁶Tentang hadis yang kontra ini, lihat hlm. 331, Isyrah al-Nisa’.

⁷⁷Lihat Fathul bari, Juz 10, kitab al-Nikah, hlm. 172.

⁷⁸Hadis ini riwayah Ibnu Majah di-isnad-kan dari Ali bin Zaid dan masuk kategori *dlaif*. Lihat Sunan Ibnu Majah Juz:I, hadis ke-1825, hlm. 595.

⁷⁹Fathul Bari Juz; I kitab al-ilmu, hadis ke-81 hlm. 240.

⁸⁰Menurut data UNDP yang ditemukan Ratna Megawangi dalam bukunya; *Membarkan Berbeda*, sebenarnya angka kelahiran bayi laki-laki lebih besar dari bayi perempuan. Hanya secara medis, bayi laki-laki rentan terhadap penyakit dan kurang kekebalannya. Karenanya, banyak bayi laki-laki meninggal dan sebaliknya, bayi-bayi perempuan bisa lebih *survive*. Sehingga, populasinya menjadi tidak berimbang.

⁸¹Untuk melihat hadis-hadis yang berimbang/menjunjung juga tentang perempuan, lihat hadis ke-1855, tentang perempuan adalah sebaik-baik perhiasan dan hadis ke-1857, bahwa sebesar-besarnya faedah adalah istri yang *shalikhab* (Lihat Sunan Ibnu Majah Juz:I hlm. 596.)

⁸²Zahr al-Ruba', Juz; I, kitab al-Shalat hadis ke-803 hlm. 321.

⁸³hadis ke-804, hlm. 322.

⁸⁴hadis ke-819, Juz; I hlm. 428.

⁸⁵hlm. 328.

⁸⁶*Sunan Ibnu Majah*, Juz;I, kitab al-shalat, hadis ke-1000 dan 1001 hlm. 319.

⁸⁷hadis ke-950, kitab Iqamah al-Shalat wa al-Sunnah Fiha hlm. 950.

Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-laki: Perempuan dalam Kitab Fikih

**Masykuri Abillah
Mun'im A. Sirri**

Pendahuluan

Dalam penyebutan ketentuan hukum yang terkait dengan persoalan jenis kelamin, pelaku hukum teks-teks al-Quran dan hadis menggunakan kata-kata yang dapat diklasifikasikan menjadi tiga bentuk. Pertama, penggunaan kata (*lafz*) atau kata ganti (*dhamir*) *mudzakkar* (maskulin), yang sekaligus mencakup pengertian *mu'annats* (feminin). Misalnya "Qad *aflah al-mu'minûn*" (Sungguh beruntung orang-orang yang beriman, Q.S. al-Mu'minun: 1). Kata "*mu'minûn*" berbentuk maskulin yang secara harfiah berarti orang-orang mukmin lelaki, tetapi pengertian kata ini mencakup juga orang-orang mukmin perempuan. Demikian pula kata ganti dalam "*Ulâ'ik lâ hudan min rabbihim...*" (Mereka itu berada dalam petunjuk Tuhannya..., Q.S. al-Baqarah: 5). Kata "*hum*"

merupakan kata ganti orang ketiga jamak maskulin, tetapi ia mencakup pengertian lelaki dan perempuan. Sebagian besar teks al-Quran dan Hadis diungkapkan dalam bentuk pertama ini.

Kedua, penggunaan kata atau kata ganti maskulin yang hanya mengandung pengertian jenis lelaki saja, seperti "Qul li al-mu'minîn yaghudhdbù min abshârihim..." (Katakanlah kepada orang lelaki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangan mereka..., Q.S. al-Nur: 30). *Ketiga*, penggunaan kata atau kata ganti feminin yang hanya mengandung pengertian jenis perempuan saja, seperti "Wa qul li al-mu'minât yaghdbudhn min abshârihinn..." (Katakanlah kepada perempuan-perempuan yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangan mereka...", Q.S. al-Nur: 31). Berbeda dengan kata atau kata ganti maskulin yang dalam banyak teks bisa mencakup jenis perempuan, kata atau kata ganti feminin tidak bisa mencakup jenis lelaki, kecuali jika ia berbentuk *mu'annats majâzî* (kata feminin yang bersifat kiasan), seperti kata "*nafs*" yang berarti jiwa dan mencakup jenis lelaki maupun perempuan. Termasuk dalam bentuk kedua dan ketiga ini adalah kata-kata maskulin dan feminin yang disebutkan bersama-sama, yang dimaksudkan untuk menekankan arti pentingnya keterlibatan perempuan dalam ketentuan yang dimaksud. Misalnya "Wa al-mu'minûn wa al-mu'minât bâdhu-hum awliyâ' bâdh" (Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka adalah menjadi penolong bagi sebagian yang lain, Q.S. al-Taubah: 71).

Dalam bahasan tentang pelaku hukum (*al-mahkûm 'alaikh*) para ulama fikih (*fâqîha*) klasik tidak membedakan antara lelaki dan perempuan, baik dalam hal *ahliyyah al-wujûb*

(kecakapan menerima kewajiban) maupun *ahliyyah al-adâ'* (kecakapan melaksanakan hukum). Memang terdapat peristiwa yang khusus terjadi pada perempuan, yang mengakibatkan hilangnya kecakapan hukum ini, yakni haid dan nifas.¹ Artinya, pada dasarnya tidak ada perbedaan hak dan kewajiban antara lelaki dan perempuan. Perbedaan ini hanya terjadi untuk kasus-kasus tertentu, yang lebih dipengaruhi oleh faktor fisik, biologis, psikologis perempuan yang berbeda dengan lelaki serta faktor sosiologis yang mempengaruhi perbedaan status antara lelaki dan perempuan. Misalnya dalam hal ibadah tertentu, terdapat persyaratan suci dari haid dan nifas bagi perempuan serta adanya perbedaan ketentuan aurat dan salat Jumat antara lelaki dan perempuan. Dalam hal hukum keluarga juga terdapat sejumlah perbedaan, seperti tentang wali bagi pengantin perempuan, kewajiban bagi lelaki (suami) memberikan nafkah keluarganya, serta perbedaan bagian waris antara lelaki dan perempuan. Sementara dalam hal hukum publik perbedaan itu terjadi, misalnya, dalam hal *diyât* (tebusan) dan kesaksian, serta perbedaan hak menduduki kepemimpinan dan jabatan-jabatan publik.

Namun umumnya para ulama itu tidak membahas secara khusus perbedaan hukum tentang perempuan ini serta sebab-sebab dan hikmah yang terkandung di dalamnya. Hal ini antara lain juga disebabkan karena meski dalam beberapa hal pemikiran mereka tentang perempuan ini menempatkan kedudukan wanita sebagai *subordinate* (bawahan) lelaki, tetapi dalam konteks peradaban dunia pada waktu itu, kedudukan perempuan di wilayah kekhilifahan Islam umumnya lebih maju dibandingkan dengan kedudukan mereka di belahan dunia lain. Dalam bahasan perspektif *fikhiyyah* terjadi sejum-

lah perbedaan pendapat (*ikhtilâf*) antara *fuqaha'*, yang muncul karena perbedaan persepsi mereka tentang kualitas Hadis-hadis tertentu, penafsiran mereka terhadap teks-teks al-Quran dan Hadis yang *interpretable* maupun perbedaan kondisi sosio-kultural di mana mereka berada.² Perbedaan ini tidak hanya terjadi antara satu mazhab fikih dengan lainnya, melainkan juga dalam satu mazhab tertentu, sebagaimana dapat dilihat dalam bahasan di bawah ini. Meskipun kurang signifikan, kenyataan bahwa sebagian besar *fuqaha'* itu adalah lelaki juga ikut memberi andil bagi hasil *ijtihad* mereka yang sebagiannya kurang memperhatikan kedudukan wanita.

Bidang Hukum Ibadah

Seperti disebutkan sebelumnya, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam tuntutan untuk melaksanakan ibadah. Memang dalam ibadah tertentu, seperti salat, puasa, dan haji, terdapat persyaratan-persyaratan khusus yang bermuara kepada faktor perbedaan fisik dan biologis perempuan, seperti ketentuan suci dari haid dan nifas bagi perempuan, larangan menjadi imam salat *jama'ah* bagi maknum laki-laki, tidak wajib salat Jumat dan perbedaan ketentuan aurat.

Wanita yang sedang haid atau nifas, tidak boleh melakukan salat dan puasa, tetapi harus mengganti puasanya ketika dia telah suci. Ketentuan ini berdasarkan sebuah hadis dari Aisyah ra: "Kami (para wanita) diperintahkan meng-*qadha'* puasa dan tidak diperintahkan meng-*qadha'* salat."³ Juga dalam pelaksanaan haji, ada ketentuan bahwa wanita harus suci dari haid dan nifas. Memang haid dan nifas tidak menghalangi untuk melakukan manasik haji, seperti wukuf di

Arafah, bermalam di Muzdalifah, melempar *jumrah* hingga menyembelih binatang pada hari raya (Idul Adha). Yang tidak boleh dilakukan oleh wanita yang haid atau nifas ialah melakukannya *tawaf*, baik *tawaf ifadah* yang merupakan rukun haji, maupun *tawaf* lainnya (*tawaf qudum* dan sebagainya).⁴

Pembahasan para *fujahah* klasik dalam konteks yang terakhir ini mengarah kepada bagaimana wanita yang haid itu diberi peluang untuk mengawalkan atau mengakhirkannya pelaksanaan *tawaf* sehingga ia dapat melakukannya dalam keadaan suci.

Para ulama umumnya sepakat bahwa perempuan tidak boleh menjadi imam bagi laki-laki, tapi dibolehkan bagi perempuan.⁵ Secara eksplisit ini ditegaskan dalam sebuah hadis: "Ingat, janganlah seorang perempuan mengimami laki-laki".⁶

Dalam kaitan ini, adalah menarik untuk mendiskusikan bagaimana para *fujahah* menjelaskan hadis Ummu Waraqah binti Abdullah yang mengindikasikan bahwa seorang perempuan menjadi imam di kalangan keluarganya, padahal di situ ada laki-laki. Riwayat Ummu Waraqah itu menyebutkan "bahwa Rasulullah menunjuk seorang laki-laki untuk menjadi muadzin dan menyuruh Ummu Waraqah menjadi imam di kalangan keluarganya."⁷ Tidak ada ahli hadis yang menyangsikan kesahihan hadis ini dari segi periyawatan. Bahkan seorang pakar hadis bernama San'ani dalam kitabnya yang terkenal *Subul al-Salam* (Jalan Keselamatan) menegaskan, bahwa "hadis ini menunjukkan tentang sahnya seorang perempuan menjadi imam di kalangan keluarganya kendati di situ ada laki-laki."⁸

Bagaimana para *fujahah* menjelaskan hadis ini? Ibnu Qudamah, seorang ahli hukum mazhab Hambali mengaju-

kan beberapa analisis. *Pertama*, Ummu Waraqah diizinkan Nabi untuk mengimami jama'ah perempuan. Ini, misalnya, diperkuat oleh riwayat Daruquthni. *Kedua*, jika pun di antara jama'ah ada laki-laki, maka sesunguhnya peristiwa itu berkaitan dengan salat sunnah, karena sebagian dari *fugaha* mazhab Hambali memang membolehkan perempuan menjadi imam dalam salat tarawih. Apabila perempuan menjadi imam, maka posisinya harus di belakang laki-laki. *Ketiga*, apabila kisah Ummu Waraqah benar-benar berkaitan dengan salat wajib, maka ketentuan itu harus dimaknai bersifat kasusistik dan khusus untuk Ummu Waraqah. Sebab, ternyata tidak pernah disyari'atkan terhadap perempuan lain.⁹ Atas dasar analisis tadi, Ibnu Qudamah tetap berkesimpulan bahwa perempuan tidak boleh menjadi imam bagi makmum laki-laki.

Tidak sulit membantalkan kesimpulan dari analisis Ibnu Qudamah di atas. Analisis pertama tidak berdasar, sebab tingkat kesahihan hadis Ummu Waraqah yang menyebutkan bahwa di antara makmumnya ada laki-laki, diakui oleh para sarjana hadis. Analisis kedua juga terkesan mengada-ada. Sebab dalam salat sunnah tidak disyari'atkan adanya adzan, sementara dalam hadis tadi jelas-jelas dinyatakan bahwa Nabi menunjuk seseorang untuk mengumandangkan adzan. Lebih-lebih jika posisi imam perempuan harus di belakang makmum laki-laki (tentu bukan imam namanya kalau berada di belakang makmum). Pertanyaan untuk analisis ketiga adalah, dari mana diperoleh kesimpulan bahwa peristiwa itu bersifat *khususiyah*? Jika hanya karena terjadi pada Ummu Waraqah sendiri, bukankah banyak hukum-hukum syari'ah yang diderivasi dari peristiwa tertentu. Dalam kaidah *ushuluyyah* dikenal suatu prinsip bahwa *al-'ibrah bi 'umum al-lafdz la bi khu-*

sus al-sabab (ketentuan [hukum] itu diambil dari keumuman *lafadz*, bukan dari kekhususan sebab).

Barangkali karena begitu musykilnya persoalan ini, banyak *fuqaha* yang secara sengaja tidak membahasnya lebih jauh. Hal itu bisa dilihat dari bagaimana sikap Ibnu Rusyd, seorang filsuf dan ahli fiqh mazhab Maliki, terhadap persoalan ini. Ibnu Rusyd secara jujur—and lugas—menyatakan: "Dalam tema ini banyak sekali timbul persoalan yang menyangkut sifat-sifat yang dipersyaratkan dalam diri seorang imam. Kami memilih tidak menguraikannya secara panjang lebar karena memang (seolah-olah) diredam dalam wacana hukum *syari'ah*".¹⁰

Para *fuqaha* sepakat bahwa perempuan tidak wajib melaksanakan salat Jum'at, tetapi boleh dan sah jika ia melakukannya. Alasan yang dikemukakan para *fuqaha* adalah, karena perempuan tidak boleh berbaur dengan laki-laki. Mereka juga menyitir sebuah hadis—yang sebenarnya masih diperselisihkan otentisitasnya: "Salat Jum'at wajib bagi setiap muslim secara berjama'ah, kecuali terhadap empat kelompok: budak, wanita, anak kecil, dan orang sakit."¹¹

Tentang perbedaan aurat laki-laki dan perempuan, Ibnu Rusyd menjelaskan:

"Batas aurat laki-laki, menurut Malik dan Syafi'i, adalah antara pusar dan lutut. Demikian juga pendapat Abu Hanifah. Ada juga yang berpendapat: Aurat laki-laki adalah kermaluan dan pantat saja dari laki-laki. Perbedaan ini disebabkan karena adanya dua riwayat yang bertentangan. Pertama, hadis Jarhad bahwa Nabi bersabda: "paha adalah aurat". Kedua, hadis Anas: "Bahwa Nabi membuka pahanya ketika beliau duduk bersamanya para sahabat". Imam Bukhari berkata:

"Hadis Anas lebih kuat dari segi periwayatan, tetapi hadis Jarhad lebih hati-hati". Ada sebagian ulama berpendapat: "Aurat laki-laki adalah pantat, kemaluan, dan paha.

Batas aurat perempuan, menurut *jumhur* ulama, adalah seluruh badannya kecuali wajah dan telapak tangan. Abu Hanifah berpendapat bahwa kaki wanita tidak termasuk aurat. Abu Bakar bin Abdurrahman dan Ahmad berpandapat bahwa perempuan seluruhnya adalah aurat. Perbedaan ini muncul akibat perbedaan dalam menafsirkan firman Allah: "*Dan hendaknya kaum wanita tidak memperlihatkan biasanya, kecuali yang memang tampak.*" Apa yang dimaksud dengan perkecualian ini: anggota badan tertentu atau bagian-bagian yang tidak tampak? Bagi orang yang mengartikan perkecualian itu sebagai bagian yang tidak tampak saat bergerak, maka seluruh badannya adalah aurat.... Tetapi bagi orang yang memahami perkecualian tersebut adalah bagian-bagian yang biasanya tidak tertutup seperti wajah dan telapak tangan, maka keduanya tidak termasuk aurat. Mereka me-nuatkan pendapatnya dengan dalih bahwa wanita tidak menutup wajahnya ketika melakukan haji."¹²

Bidang Hukum Privat

Dalam klasifikasi pembahasan yang terdapat dalam kitab-kitab fiqih dikenal istilah "*al-ahwal al-syakhsiyah*" yang secara harfiah berarti hal-hal yang bersifat personal. Istilah ini muncul sebagai padanan istilah hukum privat (*private law* atau *personal law*) dalam hukum positif Barat. Cakupan pembahasan *al-ahwal al-syakhsiyah* meliputi materi hukum perkawinan, dari masalah pemimpinan, akad perkawinan, hak dan

kewajiban suami istri hingga masalah perceraian. Karena itu, istilah *al-ahwal al-syakhsiyah* ini sebenarnya lebih menyerupai atau bahkan lebih tepat disebut hukum keluarga (*family law*). Jika hendak ditelusuri cakupan materi *al-ahwal al-syakhsiyah* dalam kitab-kitab fikih klasik, maka kita harus membuka bab-bab *nikah/zawaj* (perkawinan), *mahr/shadaq* (mas kawin), *thalaq* (cerai), *khulu'*, *li'an* (menyumpah), *'iddah* (masa penantian), *nafaqah* (pemberian nafkah), *irts* (warisan) dan beberapa materi lain yang berkaitan dengan perkawinan.

Dalam pembahasan hukum privat ini, akan dilacak bagaimana kitab-kitab fikih klasik berbicara tentang perempuan dalam dua tema pokok: hukum keluarga dan hukum perdamaian (*mu'amalah*).

Hukum Keluarga

Ketika menyinggung hubungan suami istri, al-Quran menggambarkan: "*Mereka (para wanita) adalah pakaian bagi kalian, dan kalian adalah pakaian bagi mereka*" (QS. 2: 187). Ayat ini menggambarkan suatu pola hubungan satu dengan yang lain antara suami dan istri—ibarat jasad dan pakaian. Tanpa pakaian, jasad tidak berarti apa-apa, dan tanpa jasad, pakaian juga tidak berarti apa-apa. Keduanya harus saling jalin-menjalin dan, karena tanpa yang satu, yang lain tidak cukup alasan untuk ada.

Perumpamaan ini secara tepat menggambarkan begitu dekatnya hubungan antara suami dan istri dan posisi serta kedudukan dua jenis kelamin ini. Persoalan yang menimbulkan diskusi tentang hubungan itu adalah, ada kesan kuat di kalangan khalayak bahwa dalam masalah kehidupan keluarga,

perempuan selalu diposisikan subordinat dari laki-laki. Bagaimana fikih klasik menyorot wacana ini?

Penelusuran yang memadai terhadap masalah ini akan mendorong kita untuk membagi pembahasan dalam tiga hal: posisi perempuan dalam akad pernikahan, hak dan kewajiban istri, dan posisi perempuan dalam perceraian.

Pada prinsipnya, perkawinan dianggap sah apabila kedua belak pihak—calon suami dan calon istri—menyatakan persetujuannya. Persoalan timbul berkaitan dengan bagaimana kaum wanita mengekspresikan persetujuannya. Para *fuqaha* umumnya berpendapat bahwa seorang janda harus menyatakan sendiri persetujuannya secara verbal sedangkan seorang gadis cukup dengan diam. Karena diamnya seorang gadis dapat diartikan persetujuannya. Pendapat ini merujuk kepada sebuah hadis Nabi yang menyebutkan: "Janda tidak boleh dikawinkan hingga dia menyetujui, dan seorang gadis juga tidak dikawinkan hingga dia mengizinkan. Para sahabat bertanya: Bagaimana kita tahu bahwa gadis itu memberi izin? Nabi menjawab: Diamnya seorang gadis adalah tanda persetujuannya"¹³

Kitab-kitab fikih klasik tidak berhenti sampai di sini. Salah satu wacana pemikiran yang mendorong terjadinya perdebatan antara para ulama fikih secara intens adalah, dapatkah seorang wanita dikawinkan secara paksa (*ijbar*). Yang disebut *ijbar* (kawin paksa) adalah perkawinan yang dilakukan oleh wali tanpa persetujuan dari calon mempelai perempuan. Perdebatan seputar masalah kawin paksa ini hanya berkaitan dengan kaum wanita, karena pada kenyataannya para *fuqaha* sepakat bahwa laki-laki tidak boleh dikawinkan tanpa seizinya. Laki-laki dapat melakukan sendiri akad nikahnya. Sementara perempuan tetap menyimpan problem.

Kitab-kitab fikih klasik umumnya membuat perbedaan apakah perempuan itu janda atau gadis. Jika janda, juga dibedakan, apakah janda dewasa atau masih kecil. Demikian juga apabila wanita itu masih gadis: gadis yang sudah dewasa atau masih kecil. Para *fuqaha* sepakat bahwa janda yang sudah dewasa tidak boleh dikawinkan secara paksa, berdasarkan hadis yang dikutip di atas. Kitab-kitab fikih klasik menyebutnya sebagai suatu kesepakatan. Tetapi Ibnu Hazm (wafat th. 456 H.) menyatakan dalam bukunya "*Al-Muhalla*" bahwa ada dua ulama yang membolehkan seorang janda dikawinkan secara paksa, yaitu Hasan dan Ibrahim al-Nakh'i.¹⁴ Apabila janda itu masih kecil, mayoritas ulama fikih berpendapat bahwa janda yang masih kecil juga tidak boleh dikawinkan secara paksa. Ini berasal dari pendapat al-Syaf'i, Hambali, Dhahiriyyah, Muhammad dan Abu Yusuf dari mazhab Hanafi.¹⁵ Argumen mereka, bahwa salah satu syarat sahnya suatu akad nikah adalah persetujuan dari dua belah pihak. Dan dalam hal kawin paksa tidak ada persetujuan dari calon istri.

Dalam konteks ini, Syeikh Muhammad Syarbini al-Khatib, seorang ahli fikih dari mazhab Syafi'i, menyatakan dalam bukunya *Mughni al-Muhtaj*:

"Apabila janda itu masih kecil dan tidak gila atau bukan budak, maka tidak boleh dikawinkan tanpa izinnya.... hingga ia dewasa, karena persetujuan seorang wanita yang masih kecil tidak dapat dijadikan dasar. Karena itu, ia tidak boleh dikawinkan hingga ia *baligh*."¹⁶

Hal yang sama dinyatakan oleh Ibnu Qudamah, dari mazhab Hambali, dalam bukunya *Al-Mughni*:

"Tentang janda yang masih kecil, ada dua pendapat, salah satunya: tidak boleh dikawinkan berdasarkan keumuman hadis tadi. Juga kawin paksa itu berbeda untuk konteks kegadisan dan kejandaan yang masih kecil dan dewasa."¹⁷

Berbeda dengan pendapat di atas, Abu Hanifah membedakan apakah janda itu sudah dewasa atau masih kecil. Menurut Abu Hanifah, janda dewasa tidak boleh dikawinkan secara paksa, sementara janda yang masih kecil boleh.

Persoalan berikutnya adalah, bagaimana posisi seorang perempuan yang masih gadis? Imam Syafi'i dan Imam Malik berpendapat, bahwa seorang gadis boleh dikawinkan secara paksa. Alasan Syafi'i adalah hadis Nabi yang artinya: "Seorang janda lebih berhak atas dirinya dibanding walinya." Hadis ini, menurut Syafi'i, mengandung pengertian bahwa apabila janda lebih berhak atas dirinya dibanding walinya, maka sebaliknya: wali lebih berhak atas diri seorang gadis. Dalam kajian *ushul fikih*, pengambilan hukum yang didasarkan pada cara seperti yang dilakukan Syafi'i ini disebut *mafhum al-mukhalafah* (memahami suatu diktum yang sebaliknya).

Berbeda dengan Syafi'i dan Malik, Abu Hanifah membedakan apakah gadis itu sudah dewasa atau masih kecil. Gadis dewasa tidak boleh dikawinkan secara paksa, tapi gadis yang kecil boleh. Penelusuran terhadap argumen yang diajukan oleh Syafi'i dan Abu Hanifah akan berkesimpulan, di samping karena perbedaan dalam menafsirkan teks hadis tadi, adanya perbedaan pemahaman mereka dalam menentukan sebab (*'illat*) pemakaian (*ijbar*). Menurut Syafi'i, *'illat ijbar* adalah kegadisan (*bakarrah/virginity*). Karena itu, Syafi'i cenderung kepada pendapat bahwa gadis, baik yang sudah dewasa ataupun yang masih kecil, dapat dikawinkan tanpa

seizinnya, sementara untuk janda, baik yang sudah dewasa ataupun yang masih kecil, tidak boleh dikawinkan tanpa restunya. Sementara itu, Abu Hanifah melihat bahwa '*illat ijbar* dalam perkawinan adalah karena belum dewasa. Itulah sebabnya, wanita dewasa, apakah janda atau gadis, tidak boleh dikawinkan tanpa izinnya. Sebaliknya, wanita belum dewasa, apakah masih gadis atau sudah janda, boleh dikawinkan sungguh pun tanpa persetujuannya.

Perlu segera ditambahkan di sini, bahwa para *fuqaha* tidak membiarkan kawin paksa itu terjadi secara mutlak tanpa ada persyaratan-persyaratan. Ada persyaratan yang harus dipenuhi bagi wali untuk dapat mengawinkan seorang wanita tanpa izinnya. Yaitu, bahwa akad perkawinan itu tidak untuk mengakibatkan kerugian atau bahaya bagi si calon istri. Karena itu, apabila ada indikasi bahwa wali akan menjerumuskan wanita, baik karena memang ada permusuhan antara wali dan si calon mempelai wanita atau karena calon suaminya tidak setara untuknya (*kafu'*), maka perkawinan secara paksa itu tidak boleh.¹⁸

Jika diteliti lebih mendalam, ada hubungan yang cukup konsisten dalam pandangan Hanafi antara keharusan persetujuan wanita dan masalah perwalian dalam pernikahan. Misalnya, sebagaimana disebutkan terdahulu, Abu Hanifah berpendapat bahwa wanita dewasa tidak dikawinkan tanpa persetujuannya. Karenanya, masih menurut Abu Hanifah, mereka boleh melangsungkan pernikahan sendiri, kendati tanpa izin wali. Pendapat ini memang berbeda dengan *jumhur fuqaha* (majoritas ulama) yang mengatakan bahwa wanita—janda atau gadis—tidak boleh melangsungkan pernikahan sendiri, tetapi harus dilakukan oleh walinya.¹⁹

Sebagian besar ulama mendasarkan argumen mereka pada sejumlah hadis yang secara eksplisit memang mempersyaratkan adanya wali untuk sahnya akad nikah. Hadis-hadis tersebut antara lain adalah: diriwayatkan dari A'isyah bahwa Nabi bersabda: "Apabila wanita kawin tanpa izin wali, maka nikahnya batil, nikahnya batil, nikahnya batil."²⁰ Abu Musa al-Asy'ari juga meriwayatkan bahwa Nabi bersabda: "Tidak ada nikah tanpa wali." Bahkan Baihaqi dalam kitab *Sunan*-nya menceritakan bahwa Umar bin Khattab menolak pernikahan seorang wanita tanpa adanya wali.²¹

Kenapa Abu Hanifah membolehkan seorang wanita melangsungkan sendiri akad pernikahannya?

Abu Hanifah membangun pendapatnya di atas dasar argumen tekstual dan rasional. Argumen tekstual Abu Hanifah adalah sejumlah ayat dan hadis. Ayat-ayat yang mendukung pendapat Abu Hanifah adalah:

"Jika suami mentalaknya, maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain" (QS. 2: 230)

"Apabila kamu mentalak istri-istrimu, lalu habis masa 'iddah-nya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin dengan calon suaminya" (QS. 2: 232)

"Apabila telah habis masa 'iddah-nya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka" (QS. 2: 234)

Dalam pandangan Abu Hanifah, semua ayat di atas mengarahkan *khithab* (objek pembicaraan) pernikahan kepada wanita. Ini mempunyai konsekuensi bahwa wanita dapat melakukan akad nikah sendiri tanpa tergantung kepada izin dan

persetujuan siapa pun. Sebab jika tidak, penisbatan nikah kepada wanita dalam ayat-ayat di atas tidak punya arti apa-apa.

Juga hadis yang dikutip di atas "janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya", dipahami oleh Abu Hanifah sebagai justifikasi textual bahwa wanita boleh melangsungkan akad nikah sendiri. Sebab dia lebih berhak terhadap dirinya, dibanding walinya. Menurut Abu Hanifah, ini adalah penerangan eksplisit dari hadis.

Abu Hanifah juga mengajukan argumentasi rasional. Dia menganalogikan akad nikah ini dengan akad-akad lain, seperti jual-beli, perdagangan atau hal-hal lain yang terkait dengan urusan harta. Menurutnya, sebagaimana wanita dewasa berhak melakukan transaksi dalam urusan hartanya dan tidak seorang pun dapat mengintervensi, lebih-lebih dalam urusan akad nikahnya sendiri. Masih menurut Abu Hanifah, tidak ada alasan untuk membedakan antara akad nikah dengan akad jual-beli atau urusan yang lain.

Yang menarik, lebih dari sekadar persoalan polemik, adalah bagaimana kitab-kitab fikih klasik mendiskusikan perbedaan argumentasi di atas. Di sini akan dikemukakan bagaimana *fujahah* mazhab Hanafi mendiskusikan argumen lawannya satu per satu. Sekali lagi, ini tidak dimaksudkan untuk "memenangkan" pendapat Hanafi, tetapi lebih sebagai gambaran bagaimana wacana diskursif yang sangat "hidup" itu muncul dalam kitab-kitab fikih klasik.

Pertama, hadis Aisyah: "*Apabila wanita kawin tanpa izin wali, maka nikahnya batil, nikahnya batil, nikahnya batil*". Ulama-ulama Hanafi menyangskan validitasnya hadis ini, karenanya tidak ada keharusan mengamalkannya. Imam Thahawi, seorang pendekar hadis bermazhab Hanafi, menyata-

kan bahwa Zuhri mengingkari hadis Aisyah tersebut. Dalam bukunya *Syarh Ma'ani al-Atsar*, Thahawi berkata: "Ibnu Juraij berkata bahwa dia bertanya kepada Ibnu Syihab al-Zuhri tentang hadis Aisyah itu, dan Zuhri mengatakan tidak tahu."²² Dalam jauh, dalam bukunya *Syarh Fath al-Qadir*, Ibnu Himmam al-Hanafi menyebutkan bahwa Zuhri tidak memper-syaratkan adanya perwalian dalam nikah, termasuk juga dengan menyitir pendapat Aisyah.²³

Kedua, hadis Abu Musa al-Asy'ari: "*Tidak ada nikah tanpa wali*". Ulama-ulama hadis menyangsikan bahwa ini pernyataan Nabi. Jikapun benar sebagai sabda Nabi, hadis tersebut harus ditafsirkan sebagai "tidak sempurna nikah tanpa wali", bukan berarti "tidak sah nikah tanpa wali." Sebab jika dipahami yang kedua, hadis tersebut bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas yang terjamin validitasnya. Hadis Ibnu Abbas itu berbunyi: "*Laisa lilwali ma'a al-tsayyib amr* (wali tidak punya urusan apapun dengan janda)". Hadis Ibnu Abbas jelas-jelas membolehkan janda melangsungkan sendiri perkawinannya, tidak tergantung kepada wali. Nah, masih kata ulama-ulama Hanafi, agar kedua hadis di atas tidak terkesan ada kontradiksi, maka hadis Abu Musa harus dipahami: "tidak sempurna nikah tanpa". Pemahaman seperti itu tidak ada perbedaan di antara kita, karena kami juga menganjurkan agar perkawinan dilakukan oleh wali.²⁴

Uraian di atas lebih dari sekadar untuk menunjukkan bahwa di samping ada *fuqaha* yang meletakkan wanita tidak setara dengan laki-laki, misalnya karena tidak dapat melangsungkan akad nikahnya sendiri, juga ada *fuqaha* yang memposisikan wanita sama sekali sama dengan laki-laki dalam proses perkawinan. Sampai pada poin ini kiranya cukup

alasan untuk mengatakan betapa "hidupnya" wacana perempuan dalam kitab-kitab fikih klasik.

Hal ini akan lebih jelas lagi apabila kita menelusuri pembahasan kitab-kitab fikih klasik tentang apa yang disebut dengan konsep "*kafa-ab*" atau kesetaraan antara mempelai laki-laki dengan mempelai wanita. Bukan hanya kaum lelaki yang bisa "memilih-milih" calon istri, pun perempuan punya hak untuk mempertimbangkan "kesetaraan/kecocokan" calon suaminya. Misalnya, seorang gadis dikawinkan oleh walinya dengan laki-laki pemabuk, fasik atau cela dalam agamanya, ia dapat menolak pernikahan itu.

Imam Malik dan Syafi'i memang hanya membatasi *kafa-ab* ini dalam hal agama, tetapi Abu Hanifah menambahkan keharusan *kafa-ab* dalam tiga perkara lainnya: keturunan, merdeka, dan kekayaan. Artinya, wanita bisa menolak dikawinkan dengan lelaki yang *nasab*-nya lebih rendah dari dirinya, atau dikawinkan dengan budak, atau dikawinkan dengan lelaki yang status ekonominya lebih rendah.²⁵

Ada banyak pandangan stereotip mengenai hak dan kewajiban perempuan dalam kehidupan keluarga. Pandangan-pandangan itu seakan membentuk suatu citra yang khas mengenai hubungan laki-laki dan perempuan dalam Islam. Berikut kutipan singkat dari buku *Problematika Muslimah di Era Globalisasi*, karya Dr. Ahmad Muhammad Jamal:

"Pekerjaan seorang wanita yang asasi dan urgen sesuai dengan naturinya adalah berada di dalam rumah, yaitu mendidik anak-anak dan melayani sang suami. Hal ini bukanlah pekerjaan yang mudah dan hina, tetapi merupakan pekerjaan yang teramat mulia, berat tanggung jawabnya dan pekerjaan yang luhur. Suatu hal yang sangat berbahaya yang

dilakukan dalam budaya modern ini adalah berpalingnya seorang perempuan dari rumahnya dan anak-anak. Ia sibuk bersama kaum laki-laki di pabrik, pasar dan di kantor.”²⁶

Apakah ini memang citra perempuan seperti yang diuraikan dalam kitab-kitab fikih: mendidik anak dan melayani suami? Sejauh mana wanita punya hak terlibat dalam pengambilan keputusan-keputusan penting, seperti perceraian? Persoalan-persoalan ini akan diuraikan dalam pembahasan berikut.

Sudah barang tentu, konsekuensi logis dari perkawinan akan memunculkan hak-hak dan kewajiban pada kedua belah pihak. Kitab-kitab fikih klasik memang telah menguraikan masalah hak dan kewajiban ini secara panjang lebar, kendati tidak dalam bab tertentu. Yang relevan untuk didiskusikan dalam kaitan ini adalah, sampai sejauh mana kesan subordinasi perempuan itu benar adanya dalam pembahasan kitab-kitab fikih klasik?

Ada beberapa contoh yang membuka kesan subordinasi perempuan. Misalnya, keharusan perempuan taat kepada suaminya sepanjang tidak diperintahkan untuk melakukan hal-hal yang melanggar ketentuan Allah, tidak keluar rumah tanpa izinnya. Mayoritas ahli fikih juga berpendapat seorang istri tidak boleh berpuasa *sunnah* apabila suami tidak mengizinkannya? Tidak ada penjelasan bagaimana jika yang tidak mengizinkan itu adalah istri. Atau, istri tidak boleh menolak apabila suami menginginkan hubungan intim, berdasarkan sabda Nabi: ”Apabila suami mengajak istrinya berhubungan intim, dan istri menolak hingga tertidur, maka malaikat melaknat perempuan itu hingga pagi hari” (HR. Bukhari dan

Muslim). Tidak ada penjelasan dalam kitab-kitab fikih, bagaimana jika yang mengajak berhubungan intim itu adalah istri dan suaminya menolak? Apakah juga dilaknat malaikat?

Sungguhpun demikian, kitab-kitab fikih klasik mengurai-kan secara rinci hal-hal yang sebenarnya tidak termasuk "pengabdian" istri terhadap suami. Misalnya, hal-hal yang berkaitan dengan urusan rumah tangga, seperti memasak, mencuci, menyusui anak. Pada prinsipnya, keempat imam *mazhab* (Abu Hanifah, Malik, Syafi'i dan Ahmad bin Hambal) berpendapat bahwa suami tidak boleh memaksa istri untuk melakukan urusan-urusan rumah tangga, karena akad nikah itu untuk saling bersenang-senang (*istimta'*), dan bukan untuk pelayanan (*istikhdam*) dan diambil manfaatnya (*badzl al-manafi'*). Mayoritas *fuqaha* juga berpandangan bahwa menyusui anak itu bukan kewajiban istri. Suami tidak memaksa istri menyusui anaknya.²⁷ Dengan kata lain, kalau saja istri meminta bayaran karena memasak, mencuci atau bahkan karena menyusui anak, suami harus membayarnya.

Istri juga diperbolehkan untuk memberi nafkah kepada suami, anak, dan rumah tangganya dari hasil jerih payahnya, meskipun menafkahi keluarga itu merupakan kewajiban mutlak bagi suami, asal wanita tersebut rela dalam hal ini. Bahkan dalam keadaan suami miskin, istri boleh memberikan zakatnya kepada suaminya, tetapi suami tidak boleh memberikan zakat hartanya kepada istrinya, karena istri berada dalam tanggungannya. Dalam surat al-Nisa' ayat 4 dikatakan, "*Apabila wanita rela memberikan sebagian maharnya kepada suaminya, maka suaminya boleh memakannya.*"

Kalau mahar itu sebagai pemberian yang wajib dari pihak suami kepada istri boleh dimakan oleh suami sebagiannya

karena kerelaan istri, maka boleh pula si istri menafkahi suami, anak-anak, dan rumah tangganya, karena masalah ini tergolong dalam hal yang diperintahkan Allah untuk tolong-menolong dan bantu membantu dalam mengerjakan kebaikan (QS. 5: 2). Kalau suami istri dapat saling mewarisi setelah meninggal salah satunya, mengapa si suami tidak boleh dibantu bila hidupnya susah. Karena itu, istri yang menafkahi keluarganya (suami dan anak-anaknya) tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan keadilan.²⁸

Ini bisa dimaknai bahwa sesungguhnya Islam mentolerir adanya wanita sebagai tenaga baru dalam mencari nafkah karena adanya perkembangan zaman yang mempengaruhi tatanan kehidupan, yang menyebabkan manusia didesak oleh kebutuhan-kebutuhan baru dan mengubah kebutuhan-kebutuhan primer. Mungkin seorang lelaki tidak lagi sanggup memikul beban kewajibannya sendiri, karena banyak tanggungan yang harus dinafkahi, seperti anaknya banyak, atau karena lowongan pekerjaan terlalu sempit, dan lain-lain. Dalam situasi seperti itu, wanita harus membantu suaminya untuk menjaga kelestarian dan kewibawaan keluarga serta kesejahteraan anak-anak di kemudian hari.

Demikian juga dalam mengasuh dan mendidik anak, tidak ada perbedaan jenis kelamin. Bahkan dalam doa yang sangat populer di kalangan umat Islam:

"Wahai Tuhan, ampunilah aku dan kedua orangtuaku serta kasihanilah kepada keduanya (dengan melimpahkan rahmat-Mu kepada keduanya) sebagaimana keduanya telah mengasuhku di masa kecil".

Jelas sekali di dalam doa ini keterlibatan ibu dan bapak dalam

mengasuh anak. Jadi, kalau ada kesan bahwa mengasuh dan mendidik anak adalah tugas ibu semata, bukan tugas bapak juga, pendapat ini adalah keliru.

Ada satu lagi yang sering dipahami sebagai hak prerogatif laki-laki, yaitu perceraian. Terjadinya perceraian merupakan perlambang ketidakberhasilan seseorang dalam mewujudkan cita-cita luhurnya dalam membina ikatan rumah tangga.

Masalah perceraian, seperti halnya perkawinan, pada mulanya adalah masalah yang bersifat pribadi (*private affair*). Namun dalam perkembangannya, sekitar abad ke-19, masalah perceraian sepenuhnya menjadi wewenang pengadilan.²⁹

Dalam hukum Islam, para ulama klasik (*salaf*) berpendapat bahwa talak adalah hak mutlak suami yang dapat dipergunakan sekehendaknya, kapan dan di mana pun saja, tanpa harus melalui (lembaga pengadilan), dan tanpa pula harus mengajukan alasan. Sementara itu, para ulama kontemporer (*khalaf*) ada yang berpendapat bahwa talak yang ada di tangan suami sifatnya "tidak mutlak", tetapi terbatas.³⁰

Jadi, seorang suami tidak bisa sekehendaknya saja menuntuhkan hak talak tanpa alasan dan keterlibatan pihak lain. Hak itu baru bisa dipergunakan apabila dalam keadaan benar-benar sudah gawat (darurat). Mereka berpendapat, bahwa hukum talak itu pada dasarnya dilarang karena bercerai berarti kufur terhadap nikmat Allah Swt., kecuali dalam keadaan benar-benar darurat.³¹ Rasulullah saw. sendiri menyebut "talak" sebagai sesuatu yang halal yang paling dibenci Tuhan.³²

Sungguhpun talak ada di tangan laki-laki, Islam tidak menafikan hak perempuan untuk menuntut perceraian dari suami apabila telah terdapat sebab-sebab yang membenarkan

tuntutan perceraian. Para *fugaha* klasik membahas masalah tuntutan perceraian atas inisiatif dari pihak istri ini dalam bab *khulu'*.

Khulu' adalah perceraian atas inisiatif istri dengan jalan menyerahkan kembali mas kawin yang pernah diterima sebagai tebusan (*iwadh*) dan si suami dapat menerimanya. Ibnu Rusyd dalam kitab *Bidayat al-Mujtahid* mengatakan: "*Khulu'*, *fidyah*, *shulh* dan *mubaraah*, semuanya mengacu kepada satu arti, yaitu ketika istri membayar *iwadh* (tebusan) atas perceraianya. Tetapi istilah *khulu'* lebih khusus untuk kasus di mana wanita membayar kepada mantan suaminya semua yang pernah diberikan suaminya kepadanya."³³

Tuntutan cerai dari pihak istri ini pernah terjadi pada masa Nabi. Diriwayatkan, bahwa istri Tsabit bin Qais datang kepada Nabi Muhammad Saw dan berkata: Ya Rasulullah, Tsabit bin Qais menurut saya tidak cacat apa pun mengenai budi pekerti-nya maupun agamanya. Tetapi saya menjadi khawatir kalau-kalau saya mengingkari ajaran Islam. Kemudian Nabi bersabda: "Bersediakah kamu mengembalikan kebun (yang dijadikan mahar) kepadanya?" Dia berjawab: Ya, saya bersedia. Kemudian Rasulullah saw bersabda (kepada Tsabit): "Terima kembalilah kebun itu dan jatuhkan talak satu kali talak"³⁴

Dalam tafsir Qurtubi³⁵ disebutkan: "*Khulu'* pertama kali terjadi pada saudari Abdullah bin Ubai. Dia datang kepada Rasulullah dan berkata: Ya Rasulullah, kepada saya dan kepadanya tidak akan pernah berkumpul. Saya tidak ingin melihatnya. Di mata saya, dia adalah orang hitam, pendek dan jelek. Rasul bersabda: "Bersediakah kamu mengembalikan kebunnya?" Dia: "Ya, bahkan lebih dari itu juga tidak apa-apa." Maka Rasulullah menceraikan keduanya."

Kapan istri dapat melakukan *khulu*? Al-Qur'an menyebutkan: "Tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu yang telah berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami-istri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh istri untuk menebus dirinya" (QS. 2: 229)

Dalam pandangan para *fuqaha*, ayat di atas ditujukan kepada suami istri, bahwa suami tidak boleh mengambil apa pun dari istrinya yang bisa mengakibatkan bahaya, tetapi apabila keduanya takut tidak dapat menegakkan ketentuan-ketentuan agama dalam hubungan keluarga mereka, maka dalam situasi itu istri boleh memutuskan bercerai dari suaminya dan sang suami pun boleh mengambil *'iwad'h* dari istrinya.³⁶

Tetapi hal itu tidak berarti bahwa *khulu'* tidak boleh dilakukan kecuali dalam keadaan takut tidak dapat menegakkan ketentuan-ketentuan agama. Dengan kata lain, menurut Jumhur, "keadaan takut" dalam ayat tadi tidak dimaksudkan sebagai syarat tetapi untuk menunjukkan situasi di mana kebanyakan akan terjadi *khulu'*. Sebab, kenyataannya memang *khulu'* itu besar kemungkinan terjadi apabila istri benci untuk tinggal bersama sang suami sehingga dia takut tidak dapat melaksanakan ketentuan-ketentuan agama, misalnya menjadikan sang istri melakukan *nusyuz*, tidak taat, atau menyeleweng.

Apabila perempuan merasa bahwa dirinya tidak bisa menerima kehadiran sang suami di sisinya dan bahkan takut tidak akan memenuhi hak-hak yang telah ditetapkan bagi sang suami, maka dia boleh meminta perceraian dari suami itu dengan membayar *'iwad'h* harta atau jasa yang mempunyai

nilai material dalam pandangan syari'at Islam. *Jumhur* juga membolehkan *khulu'* dalam situasi di mana hubungan suami-istri telah betul-betul tidak harmonis dan satu dengan yang lain saling membenci sehingga keduanya takut tidak dapat melaksanakan hak-hak yang telah ditetapkan Allah.³⁷ Bahkan mereka juga membolehkan *khulu'* dalam situasi normal, dengan syarat *khulu'* tersebut tidak dimaksudkan untuk membahayakan atau mencelakakan sang suami.

Apakah sahnya *khulu'* tergantung kepada keputusan hakim, atau cukup berdasarkan kehendak kedua belah pihak? Menurut *Jumhur*, cukup berdasarkan kehendak kedua belah pihak, tidak perlu keputusan hakim.³⁸ Beberapa ulama seperti Hasan Basri, Ibnu Sirin, dan Sa'id bin Jubair berpendapat bahwa *khulu'* harus berdasarkan keputusan hakim.³⁹

Hukum Perdata

Dalam hukum perdata (*ahkam madaniyah*), selain masalah warisan, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Dalam kepemilikan (*milkiyah*), transaksi (*'uqud*) dalam berbagai variasinya, apa yang boleh dilakukan oleh laki-laki dewasa dan berakal sehat, juga boleh dilakukan oleh perempuan dewasa dan berakal.

Di awal pembahasan telah dijelaskan, bahwa teori kecakapan (*nadzariyah al-abliyyah*) dalam fikih klasik tidak membedakan apakah pelaku hukum itu laki-laki atau perempuan. Itulah sebabnya, dalam masalah jual-beli, perdagangan, hibah, wasiat, dan bentuk-bentuk transaksi lainnya, dapat dilakukan oleh laki-laki dan perempuan dalam kapasitas dan level yang sama. Teori kecakapan itu juga menjadi dasar alasan ke-

napa para *fuqaha* tidak mengelaborasi kekhususan perempuan dalam hukum-hukum perdata.

Bidang Hukum Publik

Perbedaan antara lelaki dan perempuan dalam bidang hukum publik di samping karena persoalan penafsiran teks-teks sebagaimana tersebut di atas, juga karena alasan adanya perbedaan fisik antara lelaki dan perempuan, dan adakalanya karena kedudukan perempuan yang secara sosiologis lebih rendah daripada lelaki dalam konteks kehidupan kemasyarakatan atau kenegaraan.

Hukum Pidana (*Fiqh Jinâyah*)

Tindak pidana diklasifikasi menjadi tiga kelompok. *Pertama* adalah tindak pidana yang diancam dengan hukuman *qishash* (balas dendam seperti hukuman mati atau hukuman perlukaan anggota badan) atau *diyât* (tebusan atau ganti rugi). Yang termasuk kelompok ini adalah tindak pidana pembunuhan dan penganiayaan atau perlukaan anggota badan (*jarb*). *Kedua* adalah tindak pidana yang diancam dengan hukuman *badd* atau *hudud* (hukuman yang sudah ditentukan secara pasti dalam al-Quran dan/atau hadis, seperti hukuman cambuk). Yang termasuk kelompok ini adalah tindak pidana pencurian, perzinaan, perampokan, tuduhan berbuat zina, pemberontakan dan minum munuman keras. *Ketiga* adalah tindak pidana yang diancam dengan hukuman *ta'zir* (hukuman untuk membuat jera pelakunya, seperti hukuman cambuk, penjara, denda, dan sebagainya). Yang termasuk kelompok

ini adalah semua perbuatan maksiat yang tidak diancam dengan hukuman *hadd* dan perbuatan yang dapat mengganggu ketertiban umum, seperti pencemaran nama baik (selain tuduhan zina), kesaksian palsu, perbuatan fitnah, dan sebagainya. Jumlah tindak pidana ini bisa berkembang sesuai dengan perkembangan zaman.

Secara umum hukuman-hukuman tersebut dikenakan kepada para pelaku yang sudah dewasa dan sehat secara psikis, tanpa ada perbedaan antara pelaku laki dan perempuan serta antara korban laki dan perempuan. Hanya dalam beberapa hal saja terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang perbedaan ketentuan hukum antara laki dan perempuan, yang terjadi terutama karena adanya perbedaan bentuk ekspresi teks al-Quran atau hadis serta perbedaan interpretasi di kalangan ulama sendiri tentang ketentuan hukum tindak-tindak pidana ini, sebagaimana uraian di bawah ini.

a. Tindak pidana *qishâsh-diyât*

Dalam hal tindak pidana yang diancam dengan hukuman *qishâsh-diyât* ini terdapat beberapa hal yang ketentuan hukumnya menurut para ulama berbeda antara laki dan perempuan. Misalnya perbedaan pendapat di antara ulama tentang persyaratan *qishâsh*, yakni antara keislaman dan kekafiran, status kemerdekaan dan kebudakan, jenis kelelakian dan keperempuanan serta tunggal dan jamak. Para ulama sepakat penjatuhan hukuman *qishâsh* jika terjadi kesepadan antara pelaku dan korban dalam hal keempat variabel ini. Namun mereka berbeda pendapat kalau terjadi ketidaksepadanan antara pelaku dan korban dalam hal keempat variabel

ini.⁴⁰ Hal ini terjadi karena adanya teks yang menyebutkan perbedaan dalam variabel-variabel: merdeka-budak dan lelaki-perempuan, meskipun tidak sampai pada tingkat pasti (*qathî*), sebagaimana Q.S. al-Baqarah: 178: "Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita".

Para ulama sepakat penjatuhan hukuman *qishâsh* bagi pembunuhan yang dilakukan seorang perempuan terhadap seorang lelaki. Namun mereka berbeda pendapat tentang hukuman *qishâsh* bagi pembunuhan yang dilakukan seorang lelaki terhadap seorang perempuan. Mayoritas ulama berpendapat tidak ada perbedaan antara kedua kasus ini, artinya orang lelaki yang membunuh orang perempuan juga dijatuhi hukuman mati. Memang sejumlah kecil ulama, seperti al-Qadhi Abu al-Walid al-Baji dengan mengutip Hasan al-Bashri, berpendapat, bahwa pembunuhan orang lelaki terhadap orang perempuan tidak bisa dijatuhi hukuman mati. Pendapat ini didasarkan pada firman Allah "*wa al-untsâ bi al-untsâ*" (dan wanita dengan wanita, Q.S. al-Baqarah: 178). Menurut Ibn Rusyd ketentuan ini sebenarnya merupakan hukum (*syari'at*) umat lalu (umat Yahudi), yang kekuatan hukumnya diperselisihkan di kalangan ulama, apakah berlaku juga untuk umat Islam atau tidak. Pendapat yang kuat menurutnya adalah pertimbangan pada kemaslahatan.⁴¹ Demikian pula, dalam hal hukuman terhadap tindak pidana penganiayaan atau perlukaan anggota badan (*jarh*) para ulama sepakat untuk menjatuhkan hukuman *qishâsh*, tanpa melihat apakah pelaku atau korbannya lelaki atau perempuan.

Sebaliknya mereka sepakat, bahwa hukuman tebusan

(*diyat*) bagi pembunuhan yang dilakukan oleh orang lelaki terhadap korban perempuan adalah separuh dari tebusan untuk korban lelaki.⁴² Namun mereka berbeda pendapat dalam hal tebusan bagi tindak pidana penganiayaan atau perlukaan (*jarh*) anggota badan. Mayoritas ulama Madinah berpendapat, bahwa tebusan untuk korban perempuan adalah separuh dari tebusan korban lelaki dengan catatan jika jumlah tebusan ini kurang dari sepertiganya. Namun jika jumlah tebusan ini lebih dari sepertiganya, maka jumlah tebusannya kembali sebagaimana asalnya, yakni tebusan untuk korban perempuan adalah separuh dari tebusan untuk lelaki. Misalnya, tebusan perlukaan untuk setiap jari-jari adalah 10 ekor unta, untuk dua jari 20 ekor unta dan untuk tiga jari 30 ekor unta, dan untuk empat jari malah berkurang menjadi 20 ekor unta,⁴³ karena empat jari ini sudah melebihi sepertiga. Perhitungan ini tampaknya kurang rasional, karena tebusan untuk perlukaan empat jari malahan lebih kecil dibandingkan dengan perlukaan tiga jari. Pendapat yang lebih banyak didukung oleh para ulama, seperti al-Syafi'i, Abu Hanifah dan al-Tsauri, yang berasal dari Ali ibn Abu Thalib dan Ibn Mas'ud, adalah bahwa tebusan untuk korban perempuan adalah separuh dari tebusan untuk korban lelaki, tanpa melihat batasan minimal dan maksimalnya.⁴⁴ Pendapat ini memperkuat anggapan, bahwa nilai anggota badan perempuan adalah separuh dari nilai anggota badan lelaki.⁴⁵

b. Tindak pidana *hudūd*

Secara umum dalam tindak pidana *hudūd* ini tidak terdapat perbedaan hukum antara lelaki dan perempuan, terutama

dalam hal tindak-tindak pidana pembunuhan, perzinaan, fitnah zina (*qadzif*), perampokan (*hirâbah*), pemberontakan atau pembangkangan (*al-baghy*) dan minum minuman keras (*khamr*). Khusus dalam mengungkapkan ketentuan tentang tindak pidana perzinaan dan pencurian teks al-Quran secara jelas menyebutkan kedua pelaku lelaki dan perempuan, yang menunjukkan kesamaan hukum antara keduanya. Ketentuan hukum perzinaan terdapat pada Q.S. al-Nur: 2: "Perempuan yang berzina dan lelaki yang berzina, cambuklah masing-masing dari keduanya seratus kali cambukan..."; sedangkan ketentuan hukum pencurian terdapat pada Q.S. al-Maidah: 38: "Lelaki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya...".

Dalam beberapa jenis tindak pidana memang terdapat variasi pendapat ulama tentang perbedaan hukum antara lelaki dan perempuan. Dalam hukum *riddah* (keluar dari Islam) para ulama klasik berpendapat, bahwa hukuman bagi pelakunya adalah hukuman mati, baik pelakunya lelaki maupun perempuan, berdasarkan hadis: "Barangsiaapa mengganti agamanya (dengan agama selain Islam), bunuhlah". Namun menurut Abu Hanifah perempuan yang murtad tidak dikenakan hukuman mati.⁴⁶ Demikian pula terdapat variasi pendapat ulama dalam hal hukuman bagi pelaku perampokan, yakni hukuman mati, salib, potong tangan dan kaki secara selang-seling atau diasingkan. Menurut mayoritas ulama, pelaku tindak pidana ini dikenakan hukuman *hadd*, tanpa adanya perbedaan antara pelaku lelaki maupun perempuan. Sedangkan menurut Abu Hanifah, pelaku perempuan tidak dikenakan hukuman ini, karena perempuan secara naluri bukanlah ahli perampokan sebagaimana lelaki.⁴⁷

c. Tidak pidana *ta'zir*

Dari segi ketentuan hukum fikih tentang *ta'zir* tidak ada perbedaan antara pelaku tindak pidana lelaki dan perempuan. Namun dari segi praktik perbedaan ini bisa terjadi, karena hukuman *ta'zir* ini ditetapkan oleh hakim, dengan melihat kondisi pelakunya serta tujuan-tujuan hukum (*maqâhid al-syari'ah*), yakni keadilan, kemaslahatan dan kasih sayang, serta tujuan pemidanaan itu sendiri, yakni untuk memberikan pendidikan kepada masyarakat agar tidak melakukan tindak kejahatan dan sekaligus memberikan balasan terhadap pelakunya.

Bidang Hukum Tata Negara (*Fiqh Al-siyâsah*)

Sebagaimana dalam hal hukum pidana, dalam hal hukum tata negara ini terdapat juga beberapa ketentuan hukum yang menunjukkan perbedaan antara lelaki dan perempuan. Perbedaan ini terutama terjadi karena perbedaan pandangan, apakah perempuan memiliki kemampuan untuk melakukan tugas-tugas publik tertentu, terutama jabatan kepala negara, menteri dan hakim; kemampuan berperang (berjihad) dan bahkan kemampuan untuk menjadi saksi. Dalam kitab-kitab fikih klasik, bahasan tentang jabatan kepala negara (*khilâfah* atau *imâmah*) dan jabatan menteri (*wizârah*) ini ternyata sangat sedikit dan bahkan tidak pasti ada dalam setiap kitab. Hal ini berbeda dengan bahasan tentang jabatan hakim (*qâdhi*), kesaksian dan keikusertaan dalam jihad yang hampir dimuat oleh setiap kitab fikih.

a. Khalifah (Kepala Negara)

Dalam fikih klasik disebutkan, bahwa *khilâfah* atau *imamah* adalah suatu kedudukan atau jabatan pengganti Rasul dalam hal penegakan agama (*hirâsah al-dîn*) dan pengurusan dunia (*siyâsah al-dunyâ*). Karena kedudukan *khalifah* ini sebagai pemimpin agama dan negara, maka ia disebut sebagai *khilâfah kubrâ* atau *imâmah uchmâ* (kepemimpinan agung).⁴⁸ Secara rinci tugas-tugas *khalifah* ini meliputi: menjaga eksistensi agama melakukan *ijtihad* terhadap persoalan-persoalan yang muncul, mengimami salat, melaksanakan hukum-hukum syari'ah, memutuskan perkara, memimpin tentara dalam peperangan, serta mengurus keuangan negara. Tugas-tugas ini memang merupakan tanggung jawab *khalifah*, tetapi secara operasional tugas-tugas ini bisa didelegasikan kepada orang-orang yang memiliki kecakapan dalam bidang mereka, yang kemudian diwujudkan dalam bentuk lembaga-lembaga kengaraan.

Karena pertimbangan begitu sentralnya jabatan ini, maka para ulama klasik sepakat bahwa jabatan *khalifah* harus dipegang oleh lelaki. Pendapat ini didasarkan pada Q.S. al-Nisa: 34: "*Al-rijâl qawwâmûn 'ala al-nisâ'*..." "(Kaum lelaki adalah pemimpin bagi para wanita...") , dan sebuah hadis: "Tidak akan bahagia suatu masyarakat yang menyerahkan urusan-urusan mereka kepada perempuan". Memang kitab-kitab fikih klasik tidak banyak membahas tentang *imâmah* atau *khilâfah* dan secara eksplisit menyebutkan persyaratan kepala negara harus seorang lelaki, meskipun kitab-kitab itu juga menyebutkan tentang keharusan jabatan menteri (*wazîr*) dan hakim (*qâdhi*) dipegang oleh lelaki. Abu Ya'la al-Farra',

misalnya, menyebutkan salah satu persyaratan kepala negara (*ahl al-imâmah*) harus memenuhi persyaratan menjadi hakim yang salah satu persyaratannya adalah lelaki.⁴⁹ Sementara al-Mawardi hanya menyebutkan beberapa persyaratan dan tugas-tugas *khalifah* yang dinilai hanya layak untuk dilakukan kaum lelaki, seperti persyaratan keberanian serta tugas mewujudkan keamanan dan pertahanan dari serangan musuh.⁵⁰ Namun kemudian keduanya membahas ketidakbolehan perempuan menjadi menteri atau hakim, yang sebenarnya merupakan jabatan di bawah *khalifah*, sebagaimana uraian berikut.

b. Menteri

Para ulama klasik mensyaratkan jabatan menteri (*wazîr*) harus dipegang oleh lelaki, baik *wazîr al-tâfi'îd* (menteri pengambil kebijakan) maupun *wazîr al-tanfidz* (menteri pelaksana), karena, menurut al-Mawardi dan al-Farra', di samping hadis "Tidak akan bahagia suatu masyarakat yang menyerahkan urusan-urusan mereka kepada perempuan", juga karena perempuan memiliki kelemahan dalam berpendapat dan kurang teguh dalam berpendirian.⁵¹

c. Hakim

Para ulama klasik juga berbeda pendapat tentang persyaratan hakim, apakah perempuan bisa menjadi hakim atau tidak. Mayoritas ulama mensyaratkan hakim harus seorang lelaki, karena manganalogikan jabatan hakim ini sebagai jabatan pemimpin agama dan negara (*khâlfah kubrâ*).⁵² Dalam

ungkapan al-Mawardi dan Abu Ya'la al-Farra', ketidaksahan perempuan menjadi hakim ini disebabkan karena perempuan memiliki kekurangan dalam hal kepemimpinan dan kesaksian.⁵³

Ibn Qudamah memberikan alasan lain di samping hadis "Tidak akan bahagia suatu masyarakat yang menyerahkan urusan-urusan mereka kepada perempuan", yakni karena seorang hakim itu memerlukan kecerdasan serta kemampuan berpendapat dan berdebat, yang semuanya merupakan hal yang hanya dimiliki lelaki dan kurang dimiliki perempuan.⁵⁴ Berbeda dengan mayoritas ulama ini, Abu Hanifah memandang sah pengangkatan seorang hakim perempuan dalam kasus-kasus perdata, sementara al-Thabari memandang sah hakim perempuan dalam semua bidang.⁵⁵

d. Saksi

Para ulama klasik sepakat bahwa kesaksian seorang lelaki sama dengan dua orang perempuan, berdasarkan Q.S. al-Baqarah: 282: "Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tidak ada dua orang lelaki, maka boleh seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu setujui". Mereka juga sepakat tentang keabsahan perempuan dalam kasus perselisihan perdata keuangan dengan komposisi di atas. Namun mereka berbeda pendapat tentang kesaksian perempuan ini dalam kasus hukum keluarga. Abu Hanifah menerima kesaksian perempuan dalam hal hukum keluarga, seperti perkawinan, perceraian, dan sebagainya; sedangkan Malik tidak menerima kesaksian yang demikian ini.⁵⁶

Mayoritas ulama menerima kesaksian perempuan saja (tanpa disertai saksi lelaki) dalam hal hukum keluarga yang lazimnya diketahui perempuan, seperti kelahiran, pengungkapan cacat-cacat perempuan, dan sebagainya. Tetapi mereka berbeda pendapat dalam kasus persusuan. Menurut Abu Hanifah, kesaksian perempuan dalam hal ini tidak dapat diterima, kecuali bersama-sama dengan saksi lelaki. Namun menurut Malik, kesaksian hanya perempuan saja dalam kasus persusuan ini dapat diterima jika jumlah saksi perempuan itu mencapai dua orang, sedangkan menurut al-Syafi'i, kesaksian semacam ini dapat diterima jika jumlah saksi perempuan itu mencapai empat orang.⁵⁷

Kalau dalam hal perdata para ulama itu dapat menerima kesaksian perempuan—meski mereka berbeda pendapat dalam persyaratannya—dalam hal pidana *budūd* mereka berbeda pendapat tentang keabsahan saksi perempuan ini. Menurut mayoritas ulama, perempuan tidak bisa menjadi saksi, baik bersama atau tanpa saksi lelaki; tetapi menurut aliran *dhāhirī* (tekstualis), kesaksian perempuan itu dapat diterima jika bersama-sama lelaki dan jumlah saksi perempuan ini lebih dari seorang. Khusus dalam hal kesaksian terhadap kasus perzinaan, para ulama klasik sepakat bahwa saksi itu minimal empat orang lelaki; dengan demikian, kesaksian perempuan tidak bisa diterima dalam perzinaan ini.⁵⁸

e. *Jihad*

Jihad mengandung dua pengertian, yakni (1) arti umum yang mencakup seluruh upaya dalam rangka menegakkan agama Allah, dan (2) arti khusus yang hanya berarti perang melawan

musuh dalam rangka menegakkan agama Allah. Yang dimaksudkan dalam pembahasan di sini adalah arti kedua ini. Ulama klasik sepakat, bahwa salah satu syarat jihad ini adalah lelaki. Perempuan tidak wajib jihad kerena secara fisik ia lemah, dan berdasarkan hadis: 'Aisyah bertanya kepada Rasulullah: "Apakah bagi kaum perempuan juga dikenakan wajib jihad"? Jawab Rasulullah: "Ya jihad, tetapi bukan perang, yakni haji dan umrah".⁵⁹ Hal ini bukan berarti, bahwa kaum perempuan tidak boleh ikut perang, karena peperangan-peperangan Rasulullah juga diikuti oleh kaum perempuan, terutama untuk keperluan pengobatan bagi mereka yang terkena luka.

Dalam hal ini terdapat variasi pendapat ulama tentang bagian rampasan perang bagi lelaki dan perempuan. Mayoritas ulama berpendapat, bahwa perempuan itu mendapat rampasan perang berdasarkan kebijakan pimpinan, dan bukan bagian tertentu (*sahm*). Hal ini berdasarkan Hadis Ibn 'Abbas yang diriwayatkan oleh Muslim: "Suatu ketika Rasulullah berperang yang diikuti oleh sejumlah kaum perempuan. Mereka bertugas mengobati orang-orang yang terluka dan memburu harta rampasan, tetapi mereka tidak mendapatkan bagian tertentu". Sebagian ulama, antara lain al-Auza'i, berpendapat, bahwa perempuan itu memperoleh bagian yang sama dengan yang diperoleh lelaki. Pendapat ini berdasarkan Hadis yang diriwayatkan Jarir ibn Yiyad dari neneknya, yang ikut serta dalam perang pembebasan Khaibar. Katanya: "Rasulullah memberikan bagian rampasan perang kepada kami sebagaimana beliau memberikannya kepada kaum lelaki".⁶⁰

Dalam fikih klasik terdapat tiga klasifikasi wilayah, yakni wilayah Islam (*dâr al-Islâm*), wilayah perang (*dâr al-harb*),

dan wilayah perjanjian (*dâr al-'ahd*). Dalam wilayah Islam ini orang-orang non-Muslim bisa hidup dengan mendapatkan perlindungan dari penguasa Muslim, dan mereka disebut kafir *dzimmî*. Untuk mendapatkan status ini mereka harus membayar pajak (*jizyah*). Namun kewajiban ini hanya dikenakan terhadap lelaki, dan tidak wajib bagi perempuan. Jika ternyata seorang perempuan *dzimmiyyah* ini tetap memberikan pajak, maka pemberian ini tidak bisa disebut sebagai pajak melainkan hibah. Perempuan ini bisa mengambil kembali pemberian ini kalau ia menghendakinya.⁶¹ Sejalan dengan hal ini, dalam wilayah perang kaum Muslimin tidak boleh memerangi kaum perempuan non-Muslim jika mereka memang tidak ikut berperang, sesuai dengan hadis yang diriwayatkan Ibn 'Umar, bahwa Rasulullah mlarang para sahabatnya memerangi kaum perempuan dan anak-anak. Namun jika mereka ikut berperang melawan kaum Muslimin, maka kaum Muslimin diperbolehkan memerangi mereka.⁶²

Kesimpulan

Ketentuan hukum bagi laki-laki dan perempuan yang tergambar dalam wacana pemikiran fikih klasik menunjukkan adanya persamaan dan sekaligus perbedaan. Sejauh menyangkut ibadah fisik, misalnya, hampir bisa dikatakan sama dan tidak mengenal diskriminatif. Ada baiknya kata-kata Ibn Qayyim al-Jauziyyah tentang masalah tersebut dikutip sebagai penutup dalam bahasan ini, karena kata-kata ini hampir dapat mencakup semua bahasan di atas. Menurutnya, terdapat persamaan antara lelaki dan perempuan dalam sebagian hukum tetapi juga terdapat perbedaan dalam sebagian lainnya.

Terdapat persamaan hukum antara lelaki dan perempuan dalam hal ibadah fisik (*'ibâdah badaniyyah*) dan tindak pidana yang diancam dengan hukuman *budud*, tetapi dalam beberapa hal status perempuan hanya setengah dari lelaki, yakni dalam hal kesaksian, kewarisan, dan *'aqiqah*¹. Keten-tuan ini juga menunjukkan kesempurnaan, kebijakan, dan kelembutan Syari'at Allah, karena kemaslahatan ibadah fisik dan kemaslahatan hukuman itu diperoleh lelaki dan perem-puan secara bersama-sama. Kebutuhan masing-masing dari kedua jenis manusia ini kepada kemaslahatan adalah sama; dan oleh karenanya, tidak boleh dibedakan antara keduanya. Memang terdapat berbedaan antara keduanya dalam hal ke-wajiban salat Jum'at dan salat jama'ah, yang hanya dikenakan atas kaum lelaki, karena kaum perempuan tidak layak untuk menampakkan dirinya (*tabarruj*) dan bercampur baur dengan kaum lelaki.

Demikian pula, perempuan dibedakan dengan lelaki dalam hal kewajiban jihad, karena secara naluri dan fisik perempuan tidak termasuk orang yang mampu dalam hal jihad ini. Namun perempuan itu sama dengan lelaki dalam hal kewajiban haji, karena keduanya sama-sama membutuhkan kemaslahatan haji ini, seperti halnya kewajiban zakat, puasa, dan bersuci.

Dalam hal kesaksian perempuan dianggap setengah dari lelaki, karena ada hikmah yang telah diisyaratkan oleh Allah dalam al-Quran, yakni bahwa perempuan itu lemah akalnya dan sedikit kemampuan hafalannya. Allah telah menganugerahkan kelebihan bagi kaum lelaki atas kaum perempuan dalam hal kemampuan akal, kepahaman, hafalan, dan pembe-daean (tentang berbagai persoalan); dan oleh karenanya,

perempuan tidak bisa menduduki kedudukan lelaki. Dalam hal penolakan kesaksian perempuan sama sekali mengandung arti peniadaan hak-haknya. Oleh karenanya, yang paling baik dan tepat secara rasional adalah jalan tengah antara penolakan dan penerimaan ini, yakni kesaksian dua perempuan sama dengan kesaksian seorang lelaki, sementara pengetahuan dan asumsi yang biasanya terjadi pada kesaksian dua perempuan adalah setara dengan apa yang terjadi pada seorang lelaki.

Adapun dalam hal hukuman *diyāt*—selama perempuan itu lebih rendah daripada lelaki dan lelaki itu lebih bermanfaat daripada perempuan, ditambah lagi lelaki bisa menduduki jabatan yang tidak bisa diduduki perempuan, baik jabatan keagamaan, jabatan politik, pertahanan, jihad, pengolahan bumi dan pekerjaan industri, yang semuanya merupakan keharusan bagi terwujudnya kemakmuran dan kemaslahatan dunia—maka kedudukan perempuan tidak sama dengan kedudukan lelaki dalam hal *diyāt* ini. Jadi *diyāt* bagi orang merdeka itu dianalogikan dengan nilai budak dan harta benda lainnya. Maka tampaklah kebijakan Syā'ri' (Allah dan Rasul) dalam ketentuan hukum ini, karena memang terdapat ketidaksamaan antara lelaki dan perempuan.⁶³

Tema-tema tentang perempuan dalam literatur klasik memang ditulis dalam konteks sosio-kultural dan sosio-politik pada waktu itu, yang tentu saja berbeda dengan kondisi pada masa kini. Oleh karena itu, para ulama dan intelektual Muslim kontemporer telah dan sedang berusaha untuk melakukan reinterpretasi teks-teks al-Quran dan Hadis dalam konteks sosio-kultural dan sosio-politik masa kini. Dalam bidang ibadah *maddhab* (ibadah murni hubungan dengan Allah), seperti ketentuan-ketentuan hukum tentang salat, puasa dan

haji, memang tidak ada upaya reinterpretasi. Contoh konkretnya, tidak ada keinginan ulama untuk mewujudkan kese-taraan dan persamaan hukum antara lelaki dan perempuan dalam hal imam salat, agar perempuan juga diperbolehkan menjadi imam dan agar perempuan bisa memakai pakaian yang sama dengan lelaki. Namun dalam bidang ibadah *ghair mahdhab* (ibadah yang terkait dengan aspek sosial) dan dalam bidang *mu'amalah* (hubungan antar sesama manusia) reinterpretasi ini telah dilakukan.

Tentu saja, reinterpretasi itu dilakukan dalam kerangka metodologi yang dapat dipertanggungjawabkan secara akademik, yakni *ushul fikih*. Hal ini berarti, bahwa reinterpretasi ini dilakukan jika telah terjadi perubahan bentuk kasus-kasus itu dan dalil-dalilnya pun bersifat *dhanni* (relatif). Perubahan itu bisa berarti bahwa kasusnya tidak ada lagi, seperti dalam hal *dâr al-harb* atau *dzimmi*. Yang terbanyak adalah adanya perubahan kondisi sosio-kultural dan sosio-politik, seperti kedudukan dan peran perempuan dalam rumah tangga dan masyarakat, yang semakin besar sejalan dengan semakin tingginya tingkat pendidikannya. Perubahan juga terjadi dalam hal posisi kepala negara yang tidak merangkap sebagai pemimpin agama, pembuat aturan (legislatif) dan pelaksana pengadilan (yudikatif), sebagaimana posisi yang dipegang oleh *khalifah*. Penyelenggara pemerintahan (eksekutif) pun kini tidak lagi dilakukan secara individual melainkan secara kolektif.

Perubahan lainnya adalah dasar hubungan antarkelompok. Pada masa lalu hubungan antarkelompok, termasuk antarkelompok agama, adalah hubungan konflik, sehingga wajar jika para ulama menetapkan hukuman mati terhadap orang

yang keluar dari Islam (murtad), karena ia nantinya akan balik menyerang kaum Muslimin. Pada masa lalu damai hanya terjadi jika kelompok-kelompok sosial yang ada itu melakukan perjanjian damai. Namun pada masa kini hubungan ini didasarkan pada hubungan damai, terutama sejak munculnya Persatuan Bangsa-Bangsa (PBB).

Dengan adanya perubahan-perubahan tersebut, banyak dari kalangan ulama dan intelektual Muslim pada saat ini berusaha melakukan reinterpretasi sejumlah ketentuan hukum Islam, termasuk yang berkaitan dengan perempuan. Dalam hal kewarisan memang upaya untuk menempatkan kesejajaran antara lelaki dan perempuan dengan rasio 1:1 tidak bisa diterima oleh mayoritas ulama, dan hal ini terlihat juga dari hukum kewarisan di negara-negara Muslim pada saat ini, yang masih tetap mengikuti pembagian waris lelaki dan perempuan dengan rasio 2:1. Di antara hukum kewarisan di negara-negara Muslim pada saat ini hanya di Turki dan Somalia saja yang memberikan bagian yang sama antara lelaki dan perempuan, yakni dengan rasio 1:1. Demikian pula, upaya-upaya untuk melarang poligami juga tidak bisa diterima oleh mayoritas ulama, meskipun mereka dapat menyetujui adanya persyaratan yang ketat untuk pelaksanaan poligami ini. Di antara hukum perkawinan di negara-negara Muslim hanya di Turki dan Tunisia saja yang melarang poligami.

Berbeda dengan kedua hal di atas, usaha-usaha untuk mensejajarkan kedudukan perempuan dengan lelaki dalam hal hukum publik dapat diterima oleh banyak, jika tak sebagian besar, ulama dan intelektual Muslim. Umumnya mereka tidak mempersoalkan perbedaan kesaksian dan tebusan (*diyât*) antara lelaki dan perempuan. Demikian pula, banyak

dari mereka yang bisa menerima perempuan sebagai kepala negara, menteri, hakim, dan jabatan-jabatan publik lainnya. Di samping itu, banyak pula negara yang merekrut kaum perempuan untuk menjadi tentara, termasuk di Libya, Iran, dan Sudan, yang mengidentifikasi diri sebagai "negara Islam".

Catatan

¹Cf. Wahbah al-Zuhaili, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, jilid I, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 173.

²Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in*, jilid III, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 11.

³Diriwayatkan oleh jama'ah, lihat: Syaukani, *Nayl al-Authar*, tt. jilid I, hlm. 328

⁴Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, jilid I, hlm. 250

⁵Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, jilid II, hlm. 129

⁶Diriwayatkan oleh Ibnu Majah

⁷Lihat: San'ani, *Subul al-Salam*, jilid II, hlm. 35

⁸*Ibid.*

⁹Ibnu Qudamah, *op. cit.*

¹⁰Ibnu Rusyd, *op. cit.*, jilid I, hlm. 105

¹¹Lihat: Ibnu Qudamah, *op. cit.*, jilid II, hlm. 207; Ibnu Rusyd, *ibid.*, jilid I, hlm. 113-114

¹²*Ibid.*, jilid I, hlm. 83

¹³*Sunan Tirmidzi*, jilid III, hlm. 107; Ibnu Hajar, *Fath al-Bari*, jilid IX, hlm. 191

¹⁴Ibnu Hazm, *Al-Muhalla*, jilid VI, hlm. 459

¹⁵*Ibid.*

¹⁶Syeikh Muhammad Syarbini al-Khatib, *Mughnī al-Muhtaj*, jilid III, hlm. 149

¹⁷Ibnu Qudamah, *op. cit.*, jilid VI, hlm. 496

¹⁸Syeikh Muhammad Syarbini al-Khatib, *op.cit.*, jilid III, hlm.

149

¹⁹Lihat pembahasan masalah ini dalam kitab-kitab berikut: Ibnu Qudamah, *op.cit.*, jilid VI, hlm. 449; San'ani, *op.cit.*, jilid II, 987-988; Syeikh Muhammad Syarbini al-Khatib, *op.cit.*, jilid III, hlm. 147

²⁰Hadis diriwayatkan oleh Abu Daud dan Tirmidzi. Tirmizi berkata: "Ini hadis *hasan*."

²¹*Sunan Baihaqi*, jilid 7, hlm. 111; Lihat juga Ibnu Hazm, *op.cit.*, jilid 9, hlm. 454

²²Thahawi, *Syarh Ma'anī al-Atsar*, jilid III, hlm. 8

²³Ibnu Himam al-Hanafi, *Syarh Fath al-Qadir*, jilid III, hlm.

160

²⁴*Ibid.*

²⁵Masalah ini dibahas secara mendetail dalam kitab-kitab fikih klasik. Misalnya, lihat Marghinani, *Al-Hidayah*, jilid III, hlm. 193; Syeikh Muhammad Syarbini, *op.cit.*, jilid III, hlm. 163; Ibnu Qudamah, *op.cit.*, Ibnu Qadalah, jilid VI, hlm. 483

²⁶Dr Ahmad Muhammad Jamal, *Problematika Muslimah di Era Globalisasi*, Pustaka Mantiq, Jakarta, 1995, hlm. 16

²⁷Dasuqi, *Hasyiyah Dasuqi 'ala al-Syarh al-Kabir*, jilid II, hlm. 525

²⁸Ibnu Hazm, *op.cit.*, jilid X, hlm. 97

²⁹Abdul Razak, "Perzinaan sebagai Alasan Perceraian", *Mimbar Hukum*, No. 4 Thn. II, 1991, hlm. 31

³⁰Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, jilid II, Penerbit Maktabah al-Khidmah al-Hadisah, tanpa tahun, hlm. 379

³¹*Ibid*

³²Sabda Nabi (artinya): "Sesuatu yang halal, namun sangat dibenci oleh Allah, adalah talak" (HR. Abu Daud).

³³Lihat Ibnu Rusyd, *op.cit.*, jilid II, hlm. 66.

³⁴Lihat: Ibnu Hajar, *op.cit.*, jilid IX, hlm. 195; Lihat juga, Syaukani, *op.cit.*, jilid VI, hlm. 276-277

³⁵Qurtubi, *Al-Jami' li Abkam al-Qur'an*, jilid III, hlm. 139

³⁶*Ibid.*, jilid III, hlm. 136-137

³⁷*Syarh Muntaha al-Iradat*, jilid III, hlm. 107

³⁸*Ibid.*

³⁹Lihat: Ibnu Hazm, *op.cit.*, jilid VII, hlm. 237

⁴⁰Ibn Rusyd al-Qurthubi, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid II, (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, cet. ke-3, 1960), hlm. 398.

⁴¹*Ibid.*, hlm. 400.

⁴²*Ibid.* hlm. 425.

⁴³*Ibid.*, hlm. 425-426.

⁴⁴*Ibid.*, hlm. 426.

⁴⁵Lihat Abu Ishaq Ibrahim ibn Ali al-Syirazi, *Al-Muhadzdzab*, jilid II, (Mesir: Mathba'ah Isa al-Babi al-Halabi, t.t.), hlm. 197.

⁴⁶Ibn Rusyd, *op. cit.*, hlm. 459. Pada masa kini banyak ulama dan intelektual Muslim yang berusaha melakukan reinterpretasi terhadap hukum *riddah* ini, karena hukuman mati ini tidak dicanumkan dalam al-Quran. Bahkan Hadisnya pun tidak merupakan Hadis mutawatir, dan beberapa Hadisnya lainnya menunjukkan, bahwa perbuatan *riddah* yang dikenakan hukuman mati ini dikaitkan dengan perbuatan permusuhan atau peperangan orang murtad itu terhadap kaum Muslimin. Dengan demikian, dalil hukuman *riddah* ini hanya bersifat relatif (*zhanni*) bukan absolut (*qath'i*).

⁴⁷Ibn Qudamah, *Al-Mughnî li Ibn Qudâmah*, jilid VIII, (Riyadh: Maktabah al-Riyad al-Hadisah, t.t.), hlm. 298.

⁴⁸Cf. 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabi, t.t.), hlm. 191.

⁴⁹Abu Ya'la al-Farra', *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, (Beirut: Dar al-Tsaqafah al-Islamiyyah, 1986), hlm. 20.

- ⁵⁰Al-Mawardi, *Al-'Abkâm al-Sulthâniyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 6 dan 16.
- ⁵¹*Ibid.* hlm. 27 dan Abu Ya'la al-Farra', *op. cit.*, hlm. 31.
- ⁵²Ibn Rusyd, *op. cit.*, hlm. 460.
- ⁵³Al-Mawardi, *op. cit.*, hlm. 65; dan Abu Ya'la al-Farra', *op. cit.*, hlm. 60.
- ⁵⁴Ibn Qudamah, *Al-Mughnî li Ibn Qudâmah*, jilid XI, (Riyadh: Maktabah al-Riyad al-Hadisah, t.t.), hlm. 39.
- ⁵⁵Ibn Rusyd, *op. cit.*, hlm. 460; dan al-Mawardi, *op. cit.*, hlm. 65.
- ⁵⁶*Ibid.*, hlm. 465. Lihat pula Abu Yahya Zakariya al-Anshari, *Fath al-Wahhâb bi Syarh Manhaj al-Thullâb*, jilid II, (Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 232.
- ⁵⁷Ibn Rusyd, *ibid.*
- ⁵⁸*Ibid.* hlm. 464-465.
- ⁵⁹Ibn Qudamah, jilid VIII, *op. cit.*, hlm. 347.
- ⁶⁰*Ibid.*, hlm. 410-411.
- ⁶¹*Ibid.*, hlm. 507. Lihat pula Abu Ishaq Ibrahim ibn Ali al-Syirazi, *op. cit.*, hlm. 252; dan al-Mawardi, *op. cit.*, hlm. 144.
- ⁶²Abu Ishaq Ibrahim ibn Ali al-Syirazi, *ibid.*, hlm. 233.
- ⁶³Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Ilâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Âlamîn*, jilid II, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 114.

Gambaran Tuhan yang Serba Maskulin: Perspektif Gender Pemikiran Kalam

Syafiq Hasyim

Bagi kalangan yang secara serius mengamati perdebatan intelektual dalam kitab-kitab kalam, sebuah disiplin ilmu tradisional Islam yang membicarakan tentang masalah-masalah ketuhanan (*uluhiyah*), pembicaraan tentang perempuan dalam ilmu ini hampir bisa dikatakan mustahil ditemukan. Hal itu khususnya jika yang dimaksud adalah sejauh mana ilmu ini mengakomodasi isu-isu tentang perempuan. Kesulitan ini terutama disebabkan oleh beberapa hal yang secara inheren melekat pada ilmu ini. Pertama, kalam adalah ilmu tentang ketuhanan, di mana yang menjadi objek pembicaraan di dalamnya adalah hal-hal yang berkaitan dengan sifat-sifat (*al-shifat*), esensi (*dzat*) dan perbuatan (*al-af'āl*) Tuhan. Hassan Hanafi, seorang sarjana Muslim modern asal Mesir yang mengamati perkembangan ilmu kalam pada masa modern, misalnya, menyatakan bahwa objek kajian pertama

ilmu kalam adalah *kalam Allah*. Kalam Allah tidak lain adalah al-Qur'an. Sedangkan kepercayaan-kepercayaan keagamaan yang sifatnya dogmatik (*al-aqidah al-diniyyah*) sebagai kan-dungan ilmu kalam semuanya merujuk kepada al-Qur'an.¹ Dengan demikian secara teoritis untuk menemukan wacana tentang perempuan di dalamnya hampir bisa dikatakan mustahil. Jika melihat al-Qur'an sebagai sebuah wacana umum, pembicaraan tentang perempuan sangat jelas. Tetapi, untuk hal yang berkaitan dengan isu-isu khusus seperti persoalan ketuhanan pada satu sisi dan keperempuanan pada sisi lain, tampaknya agak sulit karena ayat-ayat al-Qur'an sendiri tampaknya bersifat netral.

Kedua, wacana perempuan atau gender adalah wacana kontemporer yang belum pernah dikenal pada saat ilmu kalam lahir dalam sejarah Islam. Oleh karenanya, bisa dipahami apabila dalam mengkonstruksi ilmu ini pembahasan mengenai wacana perempuan tidak tampak. Apalagi jika dikaitkan dengan salah satu ciri khas dari kalam tradisional, yakni adanya distansiasi antara ilmu ini sebagai ilmu ketuhanan (teologi) dan ilmu-ilmu praktis lainnya yang berkaitan dengan ibadah, seperti fikih. Melihat kenyataan ini, Hassan Hanafi, misalnya, pernah mengusulkan agar teologi diubah menjadi antropologi. Menurutnya, ilmu ketuhanan sebaiknya harus memiliki keterkaitan langsung dengan masa depan nasib umat manusia di dunia. Upaya ini perlu dilakukan kalau kita menginginkan agar teologi atau kalam memiliki sumbangsih langsung terhadap proses transformasi sosial. Dalam kaitan transformasi sosial di sini adalah bagaimana teologi mampu menciptakan sebuah tatanan masyarakat yang berkeadilan, tanpa ada diskriminasi gender, etnis agama, dan ras.

Kalau ini bisa dilakukan maka budaya teologi benar-benar memiliki fungsi bagi kehidupan masyarakat.

Ketiga, secara geneologis kemunculan ilmu kalam didorong dan dikembangkan oleh para ulama kalam (*mutakallimin*) yang hampir seluruhnya adalah laki-laki. Sepanjang sejarah terbentuknya ilmu kalam, hampir tak satu pun nama ulama kalam perempuan. Jadi sangat wajar apabila perspektif perempuan tidak masuk di dalamnya. Jangankan perspektif perempuan, perspektif laki-laki pun tampaknya sangat jarang terlihat. Hal ini bisa dikembalikan lagi kepada karakter dari ilmu ini sendiri yang memang memiliki kecenderungan neutral. *Keempat*, ilmu kalam adalah ilmu yang membahas tentang kewajiban-kewajiban personal (*fardlu 'ain*) yang harus diyakini oleh setiap orang yang mengaku Muslim, baik laki-laki maupun perempuan. Antara apa yang diterima laki-laki sebagai kewajiban juga diterima perempuan sebagai hal yang sama. Hal ini berbeda dengan kewajiban-kewajiban yang dibebankan oleh fikih. Antara laki-laki dan perempuan bisa memiliki kewajiban yang berbeda-beda. Adapun contoh dari kesetaraan kewajiban yang ditelurkan oleh ilmu kalam ini, misalnya, adalah tuntutan bagi setiap orang Islam untuk mengenal Tuhan-Nya. Kewajiban ini bukan hanya untuk kalangan laki-laki saja, namun juga untuk kalangan perempuan. Baik laki-laki maupun perempuan yang tidak mengenal Tuhan-Nya, maka ia akan terkena dosa. Bahkan kalau kita lihat ke dalam pemikiran kalam Asy'ariyah, misalnya, seorang Muslim baik laki-laki maupun perempuan harus mempercayai sifat-sifat wajib yang jumlahnya 20 beserta dalil *aqli* dan *naqli*-nya secara detail, tanpa sedikit pun dibedakan.

Meskipun demikian, penelusuran wacana tentang perem-

puan dalam kitab kalam sebenarnya sangat mungkin dilakukan. Hal ini khususnya jika yang dikehendaki dengan wacana perempuan dalam kalam ini tidak hanya semata-mata ingin menemukan bagaimana posisi perempuan dalam wacana kalam *per se*, akan tetapi juga keinginan untuk mengetahui sejauh mana perspektif feminis dalam perdebatan yang muncul. Karena yang dimaksud dengan feminitas di sini bukan penghadiran perempuan secara fisik-biologis dalam sebuah teks kalam, akan tetapi juga kehadiran secara diskursif (psikis-spiritualis). Dan sudah barang tentu bahwa feminitas di sini tidak hanya merujuk kepada perempuan saja, akan tetapi juga bisa kepada laki-laki secara biologis. Sebab bisa saja seorang perempuan tidak memiliki perspektif feminin dan bisa saja seorang laki-laki tidak memiliki perspektif maskulin karena perspektif demikian bersifat *socially constructed*. Meskipun yang dihitung lebih banyak soal diskursus, namun tidak bisa dihindarkan juga apabila muncul persoalan-persoalan yang berkesan biologis. Hal semacam ini misalnya tercermin dalam pertanyaan, mengapa salah kata ganti Tuhan menggunakan bentuk maskulin? Apakah kata ganti maskulin ini tidak menunjukkan sebuah pemihakan biologis Tuhan kepada kaum laki-laki? Ini merupakan salah satu persoalan yang mungkin akan muncul.

Ilmu Kalam

Di dalam kitab-kitab kalam klasik dikemukakan bahwa hal pertama yang menjadi kewajiban manusia sebagai makhluk yang hidup di dunia ini adalah mengenal siapa penciptanya. Dalam bahasa sehari-hari pencipta ini disebut dengan istilah

Tuhan (*Allah*). Pengenalan tentang Tuhan bukan merupakan suatu bentuk pengetahuan empiris (kasat indera), karena jenis pengetahuan seperti ini tidak dimungkinkan dalam konsep teologi agama semitis mana pun. Pengetahuan tentang Tuhan lebih berupa sebuah keyakinan² akan esensi (*zat*) Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Sebuah syair yang dimuat dalam kitab *Matn Zubad* karya Ibnu Ruslan (lebih dikenal dengan Rislan) menyatakan "*awwalu wajibin ala al-insani, mārifatu al-ilahi bistiqani*", artinya, kewajiban pertama bagi manusia adalah mengetahui Tuhannya dengan penuh keyakinan. Apa yang dimaksudkan oleh Ibnu Ruslan dengan syair ini mencerminkan betapa pentingnya kedudukan ilmu kalam bagi manusia. Dan seruan semacam ini tampaknya hampir menjadi kecenderungan umum dari seluruh ulama kalam atau ahli ilmu tauhid dalam sejarah intelektual Islam. Pertanyaannya adalah bagaimana sesungguhnya kedudukan ilmu kalam dalam Islam?

Berbicara tentang ilmu kalam (tauhid), sesungguhnya tidak bisa terlepas dari pembicaraan mengenai *kalam ilahi*. Secara historis, kemunculan ilmu kalam lebih didorong oleh perdebatan mengenai *kalam ilahi* yang timbul antara kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah (Sunni) dan Mu'tazilah. Kalam adalah salah satu sifat Tuhan yang paling banyak diperdebatkan di kalangan ahli ilmū ketuhanan apabila dibandingkan dengan sifat-sifat lain. Misalnya, perdebatan tentang apakah kalam Allah itu *hadits* (baru) atau *qadim* (abadi) sehingga seorang sarjana Muslim seperti al-Ghazali sendiri merasa perlu untuk mengulas persoalan kalam ilahi ini secara panjang lebar dalam kitabnya *Ihya Ulumuddin*. Sudah barang tentu pembicaraan tidak hanya terbatas dalam kalam ilahi, akan

tetapi melebar kepada persoalan lain yang menyangkut segala sesuatu tentang Tuhan. Akibat dominasi tema pembahasan inilah sehingga kalam kemudian dijadikan nama ilmu ini. Pendapat demikian ini setidaknya dibenarkan seorang teolog modern berkebangsaan Mesir, Hassan Hanafi, yang menyatakan bahwa mengapa ilmu ini dinamakan dengan kalam karena pembahasan utama dalam ilmu ini adalah kalam Allah.³

Meskipun demikian, penamaan dengan ilmu kalam sebenarnya bukan tidak menyimpan problem. Setidaknya ada dua problem yang timbul akibat penamaan ilmu ini dengan kalam. *Pertama*, menamakan keseluruhan bangunan ilmu dengan bagian ilmu (sub ilmu) mengingat salah satu hal yang dibicarakan dalam ilmu ini adalah kalam Allah. *Kedua*, menamakan ilmu ini dengan keseluruhan ilmu mengingat hakikat kalam Allah adalah al-Qur'an. Dua kemungkinan ini sebenarnya sama-sama memiliki titik persinggungan, namun sebagian ahli logika (*mantiq*) dari kalangan Muslim terkadang menolak penamaan ilmu ini dengan ilmu kalam apabila penamaan ini didasarkan pada alasan kemungkinan yang pertama. Dalam tradisi *mantiqiyah*, prinsip-prinsip logika yang berkembang dalam tradisi Islam, nama sebuah ilmu haruslah mencakup semua bahasan, bukan berasal dari bagian dari pembahasan itu sendiri. Dalam pemikiran kalam Asy'ari, misalnya, kalam menjadi sifat Tuhan yang kelima setelah *ilmu*, *qudrat*, *hayat*, *sama'*, dan *bashar*. Karena ia menjadi bagian dari ilmu ketuhanan bagaimana mungkin menamakan ilmu yang luas dengan bagiannya.⁴

Meskipun demikian penamaan ilmu ini dengan menggunakan istilah kalam ternyata cukup banyak. Adapun ulama-ulama yang menggunakan kalam sebagai nama ilmu ketuhan-

an antara lain adalah Syihristani (548 H) dalam kitabnya *Nihayah al-Iqdam fi 'Ilm al-Kalam*, Muhammad al-Fadlali, *Kifayatul Awam fi 'Ilm al-Kalam*, serta al-Dzawahiri dalam kitabnya *al-Tahqiq al-Tam fi 'Ilm al-Kalam*. Demikian juga al-Ghazali pernah menggunakan istilah kalam dalam kitabnya *Iljam al-Awam min 'Ilm al-Kalam*. An-Nasafi (508 H) menggunakan istilah kalam dalam kitabnya *Bahr al-Kalam fi 'Ilm Tauhid*.

Di samping menggunakan nama ilmu kalam, sesungguhnya masih ada nama-nama lain untuk ilmu tentang ketuhanan ini. Hassan Hanafi dalam kitabnya *Minal Aqidah ila al-Tsaurah* khususnya jilid tentang *al-Muqaddimah al-Nadzriyah* (Pengantar Teoritis) mengemukakan bahwa ilmu ketuhanan ini memiliki banyak nama. Menurutnya, kalangan ulama terdahulu berbeda pendapat tentang ilmu ini. Mereka ada yang menamakan dengan istilah *Kalam* (pembicaraan), *Tauhid* (keesaan Tuhan), *Ilmu Dzat wa Shifat* (Ilmu tentang Dzat dan Sifat Tuhan), ilmu tentang *Allah wa Rasul* (Tuhan dan Utusannya), *Ushuluddin* (Pokok-pokok Agama), *Ilmu al-Aqa'id* (ilmu keyakinan), *al-Fikih al-Akbar* (Fikih Agung).⁵ Masing-masing nama tersebut memiliki sejarahnya sendiri-sendiri. Kedua nama terakhir ini, menurut Abu Hanifah, salah seorang imam mazhab hukum Islam di lingkungan Ahlussunnah, tidak terlalu dikenal di kalangan teolog. *Fikih al-Akbar* misalnya merupakan nama yang muncul pada abad 2 H yang diinspirasikan dari kitab yang ditulisnya. Secara toritis ilmu ini juga belum memiliki landasan bangunan yang cukup mapan. Sama halnya dengan *Fikih al-Akbar*, nama '*Ilm al-Aqa'id* meskipun relatif baru, persoalannya adalah nama ini menjadi bagian dari ilmu *Tauhid* itu sendiri.⁶ Dengan

demikian, untuk nama yang terakhir ini terkena hukum Mantiq tentang ketidakbolehan menamakan ilmu dengan bagian dari ilmu.

Namun, di sini penulis tidak mempersoalkan nama-nama tersebut. Apa pun nama yang digunakan tampaknya semua memiliki kesamaan objek pembahasan yakni tentang ketuhanan. Karenanya, yang terpenting dalam penulisan ini adalah bukan namanya, akan tetapi bagaimana substansinya.

Masyarakat Muslim umumnya menyadari bahwa di dalam Islam kedudukan ilmu kalam (*taubid*) memang penting, karena fungsinya yang sangat hakiki. Dengan mempelajari ilmu kalam ini manusia diberi pengertian bahwa dalam kehidupan ini ada yang Mutlak dan ada yang relatif. Kalam di sini merupakan alat penjelas dan sekaligus penyatu antara yang Mutlak dan relatif, yang Nyata dan tidak nyata. Kalam (*tauhid*) merupakan puncak dari relasi-relasi yang terjadi dalam dunia kosmologi. Dalam pandangan Sachiko Murata, seorang sarjana asal Jepang yang mengkaji tasawuf, kosmologi Islam ini sendiri menawarkan sebuah penilaian yang canggih mengenai sifat-sifat ontologis yang mengikat segala sesuatu di dunia ini kembali ke yang Esa. Pernyataan Murata ini mengantarkan kepada kita suatu pemahaman bahwa segala sesuatu yang terjadi di dunia ini tidak lain memiliki kaitan relasional dengan Tuhan. Murata menyatakan:

"Di dalam Tauhid, hubungan merupakan sesuatu yang mendasar, sebab hubungan tersebut melahirkan skala abu-abu. Setiap ada dua benda yang berkaitan satu sama lain—dan semua benda pada kenyataannya saling berkaitan satu sama lain—dapat dipandang sebagai hitam dan putih. Namun semakin dekat kita mengkaji suatu hubungan tertentu,

semakin banyak kita melihat bahwa yang ada hanyalah abu-abu.”⁷

Lebih lanjut Murata menyatakan:

”Tetapi di sini tidak hanya membicarakan tentang abu-abu. Yang dipersoalkan adalah variasi warna-warni yang tidak terbatas. Masing-masing warna beragam dari yang paling gelap hingga yang paling terang. Dan di luar masing-masing skala ada warna mutlak yang darinya corak-corak warna yang relatif itu berasal.”

Mengamati poin tentang hubungan antara dua benda, jelaslah bahwa dalam perspektif suatu warna tertentu salah satu benda itu lebih intens dan satunya lagi kurang intens.”⁸

Jika kita menyimak penjelasan Murata di atas, maka yang dimaksud dengan pelbagai macam bentuk relasi-relasi kosmologis di atas memasukkan juga bentuk relasi yang terjadi antara laki-laki dan perempuan dalam perspektif ketuhanan (kalam: tauhid). Namun di sisi lain, penjelasan Murata ini hanya memberikan pemakluman kepada kita bahwa pada dasarnya semua relasi adalah kehendak Tuhan. Jika hal itu adalah kehendak Tuhan, maka apa pun bentuk relasi khususnya antara laki-laki dan perempuan tidak menjadi persoalan. Artinya, ketimpangan gender yang terjadi sekarang ini bisa jadi tidak menimbulkan persoalan apa pun kalau kita lihat dari perspektif ketuhanan. Karena kalau kita mempersoalkan ketimpangan gender, berarti kita menggugat kuasa Tuhan. Hemat saya, pandangan Murata, yang mendapat pengaruh dari tradisi filsafat *yin-yang* memang sangat membentuk penjelasan kepada relasi laki-laki dan perempuan dalam kaca mata ketuhanan. Namun pada sisi lain pandangan ini justru menghi-

langkan watak kalam (tauhid) yang sesungguhnya sarat dengan muatan transformasi dan anti penindasan. Di sinilah sebenarnya letak pentingnya membicarakan kalam (tauhid) kaitannya dengan relasi laki-laki dan perempuan.

Allah (Tuhan)

Salah satu topik penting dari pembicaraan mengenai ilmu kalam adalah pertanyaan tentang apa dan siapakah sesungguhnya Tuhan itu. Dalam setiap pernyataan tentang Tuhan dalam konteks pemikiran Islam, kata ini bisa dipahami lewat dua sudut pandang. *Pertama*, Tuhan sebagai Dia dalam dirinya sendiri. Menurut perspektif tauhid Asy'ari, sudut pandang Dia dalam dirinya sendiri ini disebut dengan istilah *dzat* Tuhan. Dalam sudut pandang ini kita tidak mengaitkan dengan hal-hal lain di luar Tuhan (kosmos: *alam*). Dalam konteks demikian, Tuhan tidak bisa diketahui, dan juga tidak bisa dipahami. Karena dalam posisi yang demikian inilah pemahaman terhadap Tuhan harus menggunakan perspektif *tanzih*, yaitu suatu perspektif yang memandang Tuhan tidak bisa dibandingkan dengan apa pun.⁹ Perspektif ini hampir tidak menimbulkan persoalan yang serius bagi relasi gender karena Tuhan tidak membutuhkan keterkaitan dengan realitas kemanusiaan. Artinya dalam konteks yang demikian sebenarnya ilmu kalam hampir tidak mempunyai perhatian dengan masalah ketidakadilan gender. Perspektif ini banyak digunakan oleh Mu'tazilah yang sangat menekankan keesaan Tuhan.

Sudut pandang yang kedua adalah menyebut Tuhan dan kosmos dalam nada yang sama. Dalam sudut pandang ini

kita mempertimbangkan sejumlah relasi yang mungkin terjadi antara Tuhan dan kosmos. Sudut pandang ini berimplikasi pada dua hal; pertama, kita tetap men-*tanzih*-kan, kedua, kita bisa menyerupakan. Dalam konteks penyerupaan Tuhan dengan kosmos inilah sebenarnya relasi laki-laki dan perempuan dalam wacana pemikiran kalam mengambil porsi pembicaraan.¹⁰ Laki-laki (maskulin) dan perempuan (feminin) menjadi bagian dari kosmos dan Tuhan sendiri memiliki sifat-sifat kedekatan dengan keduanya. Sampai saat ini disinyalir bahwa sifat-sifat Tuhan lebih banyak memiliki kedekatan dengan bagian kosmos yang bernama laki-laki.

Misalnya, salah satu hal yang akhir-akhir ini menjadi perdebatan di kalangan aktivis feminis¹¹ Muslim adalah, mengapa Tuhan menggunakan kata ganti laki-laki (*dlamir muzakkar*) misalnya *huwa* atau *hu* untuk merepresentasikan dirinya. Apakah dengan kata ganti yang demikian ini tidak berarti Tuhan telah memihak kepada salah satu jenis kelamin. Bukankah Tuhan memiliki sifat tidak lelaki dan tidak pula perempuan?

Persoalan ini tampaknya sederhana sekali. Tetapi, kalau dikaji lebih jauh ternyata memiliki dampak sangat mendalam di dalam kehidupan masyarakat awam bahkan bagi kalangan intelektual,¹² yakni dengan menjadikan alasan ini sebagai alat justifikasi bagi superioritas laki-laki atas perempuan. Misalnya, dalam kehidupan sehari-hari kaum laki-laki sering berkilaht, bukankah Tuhan memihak kaum laki-laki. Bukti yang seringkali diajukan adalah bahwa dalam al-Qur'an Tuhan memakai *dlamir huwa* atau *hu* untuk merepresentasikan dirinya. Anehnya dalam literatur kalam, persoalan mengenai kata ganti Allah yang menggunakan *dlamir* maskulin ini tidak

begitu mendapat perhatian yang cukup serius bahkan bisa dikatakan hampir tidak ada. Mungkin kalangan teolog merasa takut untuk mengungkit persoalan ini karena bisa menyebabkan jatuh ke dalam kekafiran. Atau pandangan mereka tentang Tuhan sesungguhnya memang demikian.

Kalau ditelusuri, secara historis penggunaan kata ganti maskulin untuk Tuhan dalam tradisi agama-agama besar di dunia pada dasarnya sangat terkait dengan sejarah ketuhanan (*the history of God*). Sebelum diturunkan agama *samawi* (*samawi* berarti langit, yakni suatu kategori agama yang diper-cayai pemeluknya bersumber dari wahyu Tuhan) berkembang kepercayaan hampir di seluruh dunia bahwa Tuhan berjenis kelamin perempuan. Dalam mitologi kuno, baik itu yang berkembang di Mesir, Yunani, Mesopotamia, dan wilayah-wilayah lain, sejarah ketuhanan bisa dikatakan adalah sejarah kejayaan Tuhan-Tuhan Perempuan (*the mother goddes*). Leila Ahmed, seorang sarjana Muslim perempuan yang memberi perhatian besar pada isu-isu gender, dan Karen Armstrong, seorang ahli perbandingan agama, membenarkan adanya sejarah kejayaan perempuan pada masa lalu yang dijadikan sebagai simbol spiritual tertinggi.¹³ Dalam al-Qur'an dicerita-kan, bahwa Tuhan-Tuhan itu bahkan memiliki anak yang bernama *latta*, *manna* dan *uzza*. Karena alasan demikian, al-Qur'an menggunakan kata ganti maskulin untuk Allah. Da-lam perspektif al-Qur'an, hal ini dilakukan salah satunya karena ingin mendekonstruksi konsepsi ketuhanan yang telah dicitrakan dengan jenis kelamin perempuan oleh masyarakat Arab pra-Islam. Namun patut disayangkan bahwa tradisi pemikiran kalam dalam Islam memiliki kecenderungan *taken for granted* terhadap persoalan ini.

Namun demikian, hal ini bukan berarti tidak ada penjelasan yang mungkin bisa dikaitkan dengan sifat dan *dzat* Tuhan. Kitab-kitab kalam klasik hanya menjelaskan tentang sifat dan *dzat* Tuhan yang tidak laki-laki dan tidak perempuan. Hal ini sesuai dengan sifat Tuhan "*mukhalafatul lil hawaditsi*" artinya Tuhan itu bersifat beda dengan hal-hal yang baru (ciptaan). Termasuk dalam kategori hal baru adalah manusia. Kalau Tuhan menyerupai hal baru, maka ia berarti bagian dari alam (*ma siwa Allah*) dan alam adalah baru sedangkan sesuatu yang baru pasti akan binasa. Dengan penjelasan lain, Tuhan harus disucikan atau dalam bahasa kalam, dikenal dengan istilah *tanzih* dari sifat-sifat alam tersebut. Menurut Sachiko Murata sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an surat 37:180 dan 42:11, Tuhan adalah realitas impersonal yang jauh dari jangkauan manusia biasa.¹⁴

Meskipun secara eksplisit keterangan ini cukup memberikan gambaran mengapa penyebutan Tuhan selalu menggunakan bentuk maskulin, kitab-kitab kalam klasik tetap kurang memberikan penjelasan bahwa kalau Tuhan tidak laki-laki dan tidak pula perempuan. Bahkan, tidak satupun ulama kalam yang berusaha menjawab, mengapa dalam al-Qur'an Tuhan menggunakan kata ganti maskulin dan bukan kata ganti yang netral.¹⁵ Penalaran yang sederhana barangkali bisa memberikan jawaban bahwa bahasa Arab memang memungkinkan hal yang demikian. Kita menyadari bahwa salah satu ciri dari bahasa Arab adalah wataknya yang seksis. Sedangkan al-Qur'an diturunkan Tuhan dengan menggunakan bahasa Arab. Akibatnya seksisme bahasa tidak bisa terhindarkan masuk ke dalam al-Qur'an yang pada gilirannya masuk ke dalam disiplin ilmu-ilmu tradisional Islam termasuk kalam.

Selain faktor bahasa, budaya patriarkhi yang erat dalam masyarakat Arab menjadikan Tuhan menggunakan bahasa laki-laki agar pesan al-Qur'an mudah diterima. Hal ini terutama kalau seorang percaya bahwa al-Qur'an, baik dari segi *lafaz* maupun makna, berasal dari Tuhan. Bagi kalangan yang percaya bahwa firman Tuhan hanya maknanya saja artinya pelafalan al-Qur'an dalam bahasa Arab dilakukan oleh Nabi dengan petunjuk Tuhan, tentu saja memahami bahwa seksisme al-Qur'an itu bukan hakikat keinginan Tuhan.¹⁶

Untuk lebih jauh mengetahui kontroversi ini, lebih baik kita lihat bagaimana kitab-kitab kalam mendiskusikan soal Tuhan. Tentang siapa Tuhan ini pada dasarnya kalangan *mutakallimun* tidak berani membicarakan secara berlebihan. Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulumuddin* melansir sebuah hadis yang mengatakan, "*tafakkaru fil al-khalqi wa la tatafakkaru fi al-khaliq*," (pikirkanlah tentang ciptaan Tuhan dan jangan berpikir tentang Pencipta). Akibat dari hadis ini, kalangan *mutakallimun*, terutama dari golongan Sunni tampak hati-hati ketika membicarakan tentang Tuhan. Meskipun demikian, seluruh kitab kalam hampir memang tidak ada yang mampu mendefinisikan-Nya sebab Tuhan menguasai definisi dan di luar definisi itu sendiri. Kalau Tuhan bisa didefinisikan maka Tuhan akan terbatasi dan terdeteksi siapa jati diri-Nya. Dalam sebuah pernyataan dikatakan bahwa sesungguhnya *dzat* Tuhan itu tidak terdeteksi oleh akal manusia.¹⁷

Lebih lanjut, kalam sendiri memang menyatakan bahwa Tuhan tidak bisa dikenal dan diketahui. Pendapat demikian tidak hanya muncul di kalangan pengikut Mu'tazilah yang sangat menekankan keesaan Tuhan. Golongan Sunni terkadang juga mentolerir relasi-relasi keserupaan sifat-sifat Tuhan

dengan kosmos. Namun demikian di sini ada yang menarik dengan teologi Mu'tazilah di mana konsep keesaan tentang Tuhan (*tanzih*) terkesan agak bias gender. Hal ini sebenarnya agak ironis. Berikut ini komentar Abu Hasan al-Asy'ari, pendiri aliran kalam Asy'ariyah, terhadap konsep tauhid Mu'tazilah yang agak merendahkan kaum perempuan.

"Sesungguhnya Allah adalah Esa, tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat; tidak bertubuh, tidak berkulit, tidak terbilang, tidak berupa, tidak berdaging, tidak berdarah, bukan pribadi, bukan *jauhar*, bukan *'ardh*, tidak berwarna, tidak merasa, tidak berbau, tidak bisa diraba, tidak panas, tidak dingin, tidak muda, tidak tua, tidak panjang, tidak pendek, tidak dalam, tidak berkumpul, tidak berpisah, tidak bergerak, tidak diam, tidak terbagi, tidak mempunyai bagian, tidak beranggota tubuh, tidak berarah, tidak di kiri, tidak di kanan, tidak di depan, tidak di belakang, tidak di atas, tidak di bawah, tidak terikat dengan waktu dan ruang, tidak mendekat, tidak menjauh, tidak memerlukan tempat, dan sedikit pun tidak dapat disifati dengan sifat-sifat makhluk yang menunjukkan bahwa mereka adalah baharu, tidak disifati dengan berakhir, tidak pula dapat disentuh, tidak mempunyai sifat mengarah ke suatu arah, tidak terbatas, tidak beranak dan tidak diperanakkan, tidak terikat dengan suatu ukuran, tidak terhalang oleh dinding-dinding batas, tidak dapat ditangkap dengan panca indra, tidak dapat dianalogikan kepada manusia, tidak menyerupai makhluk dari segi apa pun, tidak berlaku waktu baginya dan tidak terjangkau kebinasaan. Semua yang terlintas di pikiran dan tergambar di benak pasti tidak serupa denganNya. Dia Yang Awal dan Yang Akhir, mendahului segala yang baru dan ada sebelum makhluk manapun ada, senantiasa mengetahui, sanggup,

hidup, senantiasa begitu, tidak dapat dilihat oleh mata, tidak terjangkau pandangan, tidak terjangkau keraguan, tidak mendengar dengan pendengaran, sesuatu yang tidak menyerupai apa pun, mengetahui, tidak seperti orang-orang yang tahu, kuasa dan hidup. Dia *qadim* dengan sendiri-Nya, tidak ada yang *qadim* selain Dia, tidak ada Tuhan selain Dia, tidak ada sekutu bagi-Nya dalam kerajaan dan kekuasaan-Nya. Tidak ada yang membantu Dia dalam mengadakan segala yang ada dan menciptakan segala ciptaan. Dia menciptakan makhluk tanpa ada contoh lebih dahulu. Dalam menciptakan sesuatu tidak ada yang lebih ringan atau yang lebih sulit dari menciptakan yang lain. Dia tidak mengambil manfaat dan tidak disentuh kemudlaratan, tidak terjangkau oleh kegembiraan dan kelezatan, tidak pula sakit dan terkena penderitaan. Tak ada ujung yang mengakhiri Dia. Ia tidak fana serta tidak disentuh kelemahan dan kekurangan. *Maha suci Dia dari menyentuh wanita, mengangkat teman dan anak.*¹⁸

Dari pernyataan di atas, meskipun kita lihat bagaimana canggihnya konsep pemikiran kalam Mu'tazilah dirumuskan, namun kalau kita lihat akhir dari kutipan di atas ada kalimat yang memiliki kesan merendahkan martabat perempuan. Dengan kalimat "Maha Suci Dia dari menyentuh perempuan, anak-anak dan teman, perempuan dilukiskan sebagai makhluk yang kotor. Mengapa harus menggunakan perempuan, anak dan teman, kalau ingin mengilustrasikan kesucian dan keesaan Tuhan? Mengapa laki-laki tidak disebutkan di dalam kalimat itu? Dan juga mengapa harus mengalamatkan pada perempuan kalau hanya ingin mengilustrasikan makhluk tidak suci, yang tidak boleh disentuh? Apakah hanya kaum perempuan saja yang kotor?

Melihat uraian ini; hampir secara pasti bisa dikatakan terdapat semacam motif tertentu di kalangan *mutakallimun* tentang prasangka gender yang tersembunyi. Pencantuman kata perempuan dalam kalimat itu bukan di luar kesadaran, akan tetapi justru sebaliknya sangat bermuatan kesadaran. Terlebih apabila dikaitkan dengan *setting* historis pada masa di mana ilmu kalam sedang tumbuh. Yakni bahwa kesadaran akan kesetaraan laki-laki dan perempuan memang belum lagi menjadi persoalan. Islam abad klasik dan pertengahan adalah Islam yang menempatkan perempuan dalam posisi yang terpinggirkan. Maka tidak terelakkan apabila kesan seperti ini juga merasuk ke dalam pemikiran teologi Mu'tazilah.

Dalam konteks teologi Mu'tazilah, cara seperti ini pada dasarnya sangat bertentangan dengan kecenderungan teologis Mu'tazilah sendiri yang rasional. Sebagai sebuah aliran teologi rasional, Mu'tazilah tidak seharusnya melakukan perbandingan sifat dan karakter Tuhan dengan manusia. Seharusnya pula Mu'tazilah tidak melihat kesucian orang berdasarkan kategori kelamin. Baik laki-laki maupun perempuan sesungguhnya sama-sama punya potensi untuk berbuat keburukan dan juga kebaikan.

Persoalan selanjutnya adalah kalau kata ganti Allah itu adalah *dlamir* maskulin, maka kata Allah itu sendiri adalah maskulin. Untuk mengetahui tentang kalimat Allah ini ada baiknya saya kutipkan pendapat Sayyid Bakri bin Sayyid Muhammad Syatha, salah seorang ulama dari golongan ahl al-Sunnah wa al-jama'ah, dalam *Khasiyah I'anatuth Thalibin*¹⁹ sebagai berikut:

"Asal kata Allah adalah "*ilahun*" seperti kata "*imam*". Kata

ilahun ini adalah nama bagi setiap jenis (*ismun jinsin*) yang disembah apakah disembah dengan cara yang benar atau dengan cara yang tidak benar. Kemudian setelah di-*ma'rifikat*-kan (diberi kata tambahan *al*), maka penggunaan kata Allah ini hanya untuk Tuhan yang disembah secara benar.”

Melihat asal usul kata Allah di atas, maka secara tegas seorang dapat mengatakan bahwa kata Allah, untuk nama Tuhan, sebenarnya terlepas dari proses yang bias gender. Dengan kata lain, kata Allah adalah netral. Cuma dalam tata bahasa Arab sebuah kata apakah kata benda, kata kerja atau kata sambung, itu tidak mengenal kata netral sebagaimana dalam bahasa Indonesia. Di sini hanya ada dua, *muannas* (feminin) dan *mudzakkar* (maskulin). Oleh pemakai bahasa Arab, kata Allah diberi kata ganti maskulin. Dengan memahami konteks ini semoga kontroversi ini bisa diselesaikan.

Sifat-sifat Tuhan

Persoalan selanjutnya yang juga menjadi bahasan di hampir semua kitab kalam adalah mengenai sifat-sifat Tuhan. Tentang topik ini di kalangan ahli kalam memang terjadi ketegangan khususnya antara golongan Sunni dan Mu'tazilah. Menurut kelompok Sunni (khususnya yang tergambar dalam pemikiran kalam Asy'ariah) Tuhan memiliki sifat, dan sebaliknya menurut Mu'tazilah Tuhan tidak memiliki sifat. Sifat-sifat Tuhan seperti *alim* (Maha Mengetahui), *khabir* (Maha Mengenal), *hakim* (Yang Menghukumi), *sami'* (Maha Mendengar) dan *bashir* (Maha Melihat), menurut Mu'tazilah, bukanlah sifat tetapi nama Tuhan. Tuhan tidak memiliki hal

lain kecuali *dzat*. Mengikuti logika Mu'tazilah, keberadaan sifat Tuhan ini justru malah merancukan keesaan Tuhan.²⁰

Sementara itu, pengikut Ahlusunnah Waljamaah dari kelompok Asy'ariah, seperti yang diperlihatkan dalam Syeikh an-Nawawi al-Bantani dalam risalah kecilnya, *Tijan Darari*, sifat-sifat Tuhan yang wajib *mustabil* (tidak mungkin) dan *jaiz* (dimungkinkan) berjumlah sekitar lima puluh. Hal inilah yang disebut dengan *akaid* lima puluh. Namun al-Ghazali tidak menghitung sampai sebanyak itu. Karenanya, menurut mayoritas golongan Sunni, seorang Muslim yang beriman wajib mengetahui sifat-sifat tersebut berikut juga dengan dalil *aqli* (penalaran) dan *naqli* (wahyu)nya. Apabila seorang Muslim tidak tahu sifat-sifat Allah beserta dalil *aqli* dan *naqli*-nya, maka akan berdosa selamanya.

Harus dikatakan di sini bahwa salah satu persoalan yang kini menjadi perbincangan adalah munculnya kritisisme bahwa sifat-sifat Tuhan lebih menonjolkan corak maskulinitas daripada feminitas. Kalau demikian, mungkinkah sifat-sifat Tuhan itu bias gender? Sebelumnya perlu dijelaskan bahwa dalam konsep teologi negatif seperti ini, pemberian sifat kepada Tuhan bukan merupakan kehendak Tuhan sendiri. Sifat-sifat yang diatributkan kepada Tuhan adalah hasil *ijtihad* manusia yang didasarkan kepada al-Qur'an dan hadis yang sesungguhnya bisa salah dan bisa juga benar. Namun karena *ijtihad* ini berkaitan dengan *ushuluddin* (pokok-pokok agama), maka seolah-olah hasil *ijtihad* tersebut tidak bisa diganggu gugat. Siapa yang mempertanyakan akan dipandang sebagai murtad atau kafir. Persoalan seperti ini sangat kentara dalam wacana ilmu kalam. Ulama-ulama kalam biasanya dengan mudah mengklaim orang yang punya kepercayaan lain

sebagai kafir dan kelompok sendiri sebagai *mu'min*. Karena-nya menjatuhkan hukum pada seseorang sebagai kafir dan *mu'min* sangat mudah ditemui dalam kitab-kitab kalam klasik. Persoalan seperti ini harus dilihat kembali, sebab menurut hemat penulis, hal inilah yang menjadikan ilmu kalam tidak pernah menyentuh persoalan-persoalan nyata dalam masyarakat. Bahkan secara sarkastik seringkali dikatakan bahwa ilmu kalam tidak menyumbangkan penyelesaian persoalan apa pun atas kejadian kemanusiaan. Akibatnya, peristiwa-peristiwa kemanusiaan yang penting tidak dianggap penting karena bukan menjadi hal yang menentukan apakah orang nanti masuk surga atau tidak. Selain itu, pada sisi ilmu kalam, sangat rugi sekali karena ini mengakibatkan ilmu kalam tidak mengalami perkembangan yang cukup berarti. Agenda kita adalah bagaimana mengeliminasi batas-batas kekufuran yang begitu banyak

Kembali lagi kepada persoalan bahwa untuk melihat apakah dalam sifat-sifat Tuhan itu memiliki bias gender atau tidak, maka ada baiknya kita melakukan analisis terhadap sifat-sifat Tuhan, terutama yang wajib. Kita lihat, misalnya, sebenarnya sifat-sifat Tuhan manakah yang merepresentasikan makna feminitas dan mencerminkan makna maskulinitas. Sebenarnya kita tidak tahu persis tentang kategori-kategori apa yang disebut dengan feminin dan maskulin. Di kalangan feminis muncul pemikiran bahwa feminin biasanya dikaitkan pada fungsi-fungsi kasih sayang, tidak merusak, dan hal-hal yang berbau pemeliharaan. Sedangkan maskulinitas sebaliknya. Sifat-sifat Tuhan seperti dzat yang maha penyiksa dan dzat yang maha pemaksa, misalnya, biasa dikonotasikan sebagai sifat yang dekat dengan maskulinitas. Akibat penonjolan

sifat-sifat maskulin ini sehingga citra Tuhan sebagai *dzat* yang juga memiliki kasih dan sayang menjadi tenggelam. Paradigma feminitas dan maskulinitas sebenarnya bisa dikaitkan dengan paradigma yang dikembangkan oleh kalangan sufi tentang dua sifat Tuhan yang paling terkenal yaitu sifat *jamal* (keindahan) dan *jalal* (keagungan). *Jamal* (Tuhan Maha Indah) ini bagi kalangan sufi dianggap mencerminkan feminitas karena keindahan biasanya sangat terkait dengan dunia feminin. Sedangkan *jalal* (Tuhan Maha Agung) dianggap mencerminkan maskulinitas karena keagungan biasanya terkait dengan dunia maskulin. Dengan menggunakan paradigma ini sebenarnya kita bisa melihat kualitas feminin dan maskulin dalam sifat-sifat Tuhan yang ada.

Al-Qur'an

Di kalangan *mutakallimun* diyakini bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah dan karena kalam itu merupakan sifat Allah, maka kalam—dan dengan sendirinya al-Qur'an—tidak termasuk dalam kategori makhluk. Tetapi al-Qur'an juga bukan termasuk dalam kategori Tuhan. Pendapat demikian dikemukakan al-Asy'ari dan pengikutnya. Berpegang kepada paradigma kalangan fikih dan hadis, al-Asy'ari menyatakan bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah dan dia bukan makhluk meskipun kalangan ini tidak menerangkan secara jelas tentang kekadiman kalam.²¹ Pendapat yang hampir senada datang dari al-Matudiri. Menurutnya, kalam Allah (al-Qur'an) adalah sifat yang secara inheren ada dalam esensi ketuhanan. Ke-*kadim-an* kalam ini juga sama dengan ke-*kadim-an dzat-Nya*. Pendapat yang berlainan dengan kedua di atas datang

dari Mu'tazilah. Mereka mengingkari bahwa Allah memiliki sifat yang mandiri (*mustaqillah*) di luar *dzat*. Mereka berpendapat bahwa al-Qur'an adalah makhluk. Karena makhluk maka ia terkena hukum kerusakan dan kebaruan.

Dalam menanggapi perdebatan ini, Abu Zahrah, seorang ulama yang mengajar bidang kajian Islam Universitas al-Azhar, menyimpulkan ada tiga hal, pertama, pendapat Mu'tazilah yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk, kedua, pendapat Asya'irah dan kalangan ahli hadis yang menyatakan bahwa al-Qur'an bukan makhluk dan mereka ini tidak mensifatinya sebagai hal yang *kadim*, ketiga, pendapat Maturidiah yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah hadis tapi ia bukan makhluk.²²

Persoalan apakah al-Qur'an itu makhluk atau kalam Allah sekilas tampak tidak ada kaitannya dengan posisi perempuan dalam wacana pemikiran kalam. Namun kalau digali lebih dalam lagi ternyata di sini terdapat keterkaitan sangat mendasar yakni berkaitan dengan corak redaksional al-Qur'an yang "patriarkhis". Persoalan yang bisa diajukan adalah bagaimana seorang Muslim harus bersikap terhadap redaksi al-Qur'an yang demikian ini? Di sini ada dua hal yang patut dipertimbangkan. Pertama, kalau al-Qur'an itu makhluk, maka bahasa al-Qur'an adalah bahasa manusia, dan kalau ternyata al-Qur'an itu bahasa manusia, maka pembentukan bahasa al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh cita rasa bahasa dan budaya manusia juga. Pernyataan ini sesuai dengan pendapat kalangan Mu'tazilah. Kedua, kalau bahasa al-Qur'an itu kalam, maka bahasa al-Qur'an adalah bukan makhluk, artinya kalam Tuhan. Kalau al-Qur'an kalam Tuhan, maka pembentukan bahasa al-Qur'an seharusnya lepas dari prasangka

gender. Pernyataan ini sesuai dengan pendapat kalangan Asya'irah dan Maturidiah. Benarkan al-Qur'an bias gender? Pertanyaan ini sangat sulit dijawab.

Namun demikian ada beberapa asumsi yang bisa ditawarkan di sini. Untuk asumsi yang pertama, persoalan yang perlu dikemukakan adalah karena al-Qur'an memiliki cita rasa dengan budaya orang Arab sedangkan budaya Arab ini sangat lekat dengan patriarkhi, maka sangat memungkinkan bahasa al-Qur'an memang tidak lepas dari tradisi dan budaya patriarkhi. Sedangkan untuk proposisi yang kedua, persoalan yang perlu dikemukakan adalah karena bahasa al-Qur'an itu kalam Allah dan karenanya sudah seharusnya steril dari prasangka gender, namun kenyataannya ternyata tidak demikian. Apakah dengan demikian lalu Allah berpihak kepada kebudayaan laki-laki. Asumsi dan persoalan di atas, menurut hemat saya sangat perlu diketahui, untuk menyiasati bagaimana sesungguhnya sikap kita terhadap teks al-Qur'an yang memang lebih banyak menggunakan bahasa laki-laki.

Memang secara literal (*harfiyah: lafdzan*) al-Qur'an yang berbahasa Arab ini banyak mengindikasikan bahasa laki-laki. Namun penggunaan bahasa ini bukan berarti tidak ada alasannya. Salah satu alasan yang sering dikemukakan adalah berkaitan dengan corak kebudayaan di mana al-Qur'an diturunkan yakni di kawasan Timur Tengah. Kawasan Timur Tengah ini memiliki corak kebudayaan patriarkhis. Agar al-Qur'an bisa diterima dan dipahami oleh masyarakat setempat, maka Tuhan menurunkannya dengan corak patriarkhis pula.

Namun persoalan ini sebenarnya bisa dilihat melalui pendekatan-pendekatan lain. Di sini ada pemikiran yang berkembang bahwa apakah Allah itu bertindak sebagai *mustamil*

yang artinya *dzat* yang menggunakan, ataukah *hamil* yang artinya *dzat* yang mengandung ataukah *wadli* yang artinya *dzat* yang membuat bahasa. Kalau sebagai *mustamil*, maka jelas di sana Allah hanya menggunakan bahasa Arab sebagai sarana komunikasi agar mudah diterima oleh masyarakat Arab, apabila Allah sebagai *hamil* maka bahasa itu secara substansial adalah milik Allah. Artinya segala sesuatu adalah menjadi kekuasaan Allah. Dan apabila Allah sebagai *wadli* maka bahasa al-Qur'an memang sengaja diciptakan Allah dalam kondisi yang demikian. Pemahaman kita, dengan demikian, sangat bergantung pada ketiga pendekatan itu.

Keimanan²³

Sebenarnya, tidak ada perbedaan keimanan yang dimiliki oleh kaum laki-laki dan perempuan. Semangat ajaran semacam ini dinyatakan sendiri oleh al-Qur'an bahwa taqwa, sebagai inti dari iman seseorang, merupakan kadar perbedaan antara satu manusia dan manusia lainnya. Artinya, orang hanya bisa dibedakan oleh apakah ia beriman atau tidak. Namun dalam praktik dan jabarannya, iman laki-laki dan perempuan berbeda. Perbedaan ini bisa dilacak pada konsep keagamaan yang memandang—biasanya disandarkan pada sebuah riwayat hadis Nabi—perempuan sebagai makhluk yang kurang akal dan agamanya. Pandangan seperti inilah yang kemudian membentuk persepsi keagamaan seseorang dalam memperlakukan perempuan.

Menyinggung tentang sebuah hadis yang seringkali dijadikan sandaran untuk merendahkan kadar keimanan perempuan, suatu ketika Rasulullah menyatakan:

*"ma ra'aitu min naqishatin aqlin wa dinin adzhhaba lilubbi al-rajul al-hazim min ihdakunna, wa qulna: wa ma nuqshanin dinina wa aqlina ya rasulallah, qa la alaisa syahadatul mar'ah mistla nishfa syahadati rajul, qulna: bala, qala fa dza-likha min nuqshanin aqliha, alaisa idza hadlat lam tasil wa lam tashum, qulna: bala, fadzalika min nuqshanin diniha."*²⁴

Hadis ini mengisyaratkan, bahwa iman yang dimiliki kaum perempuan dan kaum laki-laki memiliki kualitas yang berbeda. Bahkan menurut sebuah hadis yang lain, kadar keimanan perempuan itu lebih tipis apabila dibandingkan dengan kadar keimanan yang dimiliki oleh laki-laki. Rasulullah menyatakan perempuan itu sebagai makhluk yang *"naqishatu dinin wa 'aqlin"* (kurang agama dan akalnya). Apabila iman menjadi inti agama maka secara otomatis jelas keimanan perempuan memang kurang dibandingkan dengan keimanan laki-laki. Harus diakui bahwa pemikiran demikian telah mendominasi cara berpikir kaum Muslimin selama ini.

Di dalam kitab-kitab klasik istilah *nuqshanin dinin wa aqlin* memang sering dipahami sebagai sifat indikatif yang senantiasa mengiringi jenis kelamin perempuan yang menurut beberapa ulama kalam, seperti al-Ghazali, menjadi sebab diringankannya tuntutan-tuntutan *syari'i* bagi mereka apabila dibandingkan dengan *syari'ah* yang dibebankan kepada kaum laki-laki. Namun pendapat lain menyatakan, khususnya yang dipelopori oleh seorang ulama kontemporer bernama Muhammad Abdul Halim Abu Syuqqah, yang menjelaskan bahwa arti kekurangan di sini bukan dimaksudkan sebagai kekurangan yang bersifat *fitriyah*, akan tetapi lebih merupakan kekurangan yang berkaitan dengan keterbatasan biologis

manusia perempuan (*nau'i*) seperti yang berkaitan dengan haid, nifas, atau hal lainnya. Kekurangan seperti ini sama sekali tidak ada kaitannya dengan kualitas kemanusiaannya, termasuk kualitas keagamaan.²⁵ Dengan demikian juga, kadar iman seseorang juga tidak ada kaitannya dengan hadis ini. Bukankah haid, nifas dan melahirkan, merupakan kurnia Tuhan yang sama sekali tidak menunjukkan kurangnya kualitas fisik manusia.

Malaikat

Salah satu rukun iman dalam Islam yang eksistensinya harus kita percayai sepenuhnya adalah adanya malaikat-malaikat. Di dalam kitab-kitab kalam, pembahasan tentang masalah-masalah di sekitar malaikat sebenarnya tidak begitu banyak, bahkan dapat dikatakan hanya disinggung secara sepintas. Pembahasan tentang malaikat tampaknya juga tidak ada yang mengaitkannya dengan sebuah personifikasi makhluk tertentu. Mungkin malaikat merupakan satu-satunya bahasan yang sedikit agak terbebas dari prasangka gender. Bahkan pada batas tertentu, malaikat dipersonifikasikan sebagai makh-luk Tuhan yang tidak diandaikan mempunyai jenis kelamin tertentu. Ia tidak berkelamin laki-laki dan tidak juga berkelamin perempuan. Dalam syair yang sering dinyanyikan oleh kaum Muslimin di Indonesia, khususnya jamaah-jamaah pengajian di mesjid-mesjid di daerah Jawa Tengah, usai shalawat tarawih tiap Ramadhan, malaikat digambarkan, "*ora lanang, ora widuk, jisim-jisim halus, bonggo luhur*", tidak laki-laki tidak pula perempuan berbadan halus dan termasuk dari bangsa yang luhur. Syair ini menunjukkan bahwa malaikat secara

fisik memang berbeda dengan manusia dan makhluk lainnya. Malaikat tidak mewakili asumsi gender mana pun.

Secara etimologis kata malaikat (kata *jama'*, dibaca *mala'ikah* dengan menggunakan aksen Arab) berasal dari kata tunggal (*mufrad*) *malakun*. Kata ini sekar dengan *milkun* (memiliki), *malakun* (kepunyaan), dan *malik* (orang yang punya). Namun secara terminologis malaikat adalah makhluk ciptaan Tuhan yang senantiasa tidak pernah menolak perintah Allah dan melaksanakan perintah-Nya. Al-Qur'an menyatakan, "*la yashunallah ma amarahum wa yaf'aluna ma yu'marun*". Unsur asasi penciptaan malaikat adalah berasal dari sejenis *nur* (cahaya). Hal berbeda dengan asal unsur syaitan dan iblis yang konon terbuat dari api.

Namun di dalam kitab-kitab kuning, terutama kitab-kitab yang menceritakan tentang dunia malaikat seperti *Daqaiq al-Akhbar*, peranan malaikat digambarkan secara menakutkan. Hal ini barangkali terkait dengan fungsi makhluk tersebut. Misalnya, malaikat penjaga neraka, digambarkan sebagai makhluk yang selalu tampil kejam dan bengis. Sebaliknya, malaikat penjaga surga selalu tampil penuh senyum dan ramah. Dalam mengemban tugas-tugasnya, semua malaikat tidak pernah memandang apakah seorang itu laki-laki atau perempuan. Semua penghuni surga diperlakukan sama dan semua penghuni neraka juga demikian. Satu-satunya yang membuat perlakuan malaikat terhadap manusia itu berbeda adalah karena amal masing-masing. Jelas diskriminasi yang berbeda yang disebabkan oleh amal tidak bisa dikatakan bias gender.

Persoalan yang mungkin muncul dalam kaitan gender adalah nama-nama malaikat tersebut tampaknya biasa dipakai oleh kalangan lelaki seperti Jibril, Mikail, Ridwan, Rakib,

dan Atid. Menurut beberapa kalangan nama-nama ini sangat dekat dengan laki-laki. Meskipun sangat dekat dengan laki-laki dan boleh jadi memang banyak dipakai oleh kalangan laki-laki namun ini tidak menunjukkan bahwa malaikat ber-jenis kelamin laki-laki. Beranggapan bahwa malaikat memiliki jenis kelamin tertentu maka ini sudah bisa dikatakan telah keluar dari koridor ilmu kalam. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa konsep kalam tentang malaikat memang benar-benar *genderless*.

Kenabian

Dalam tradisi pemikiran kalam, persoalan Nabi merupakan pembicaraan yang penting setelah pembicaraan tentang Tuhan, al-Qur'an, dan Malaikat. Bahkan Hassan Hanafi meng-kategorikan Nabi sebagai tema *sam'iyyat* (pewahyuan) yang menjadi tema utama. Pendapat Hassan Hanafi ini sesuai dengan pendapat Baidlawi, seorang ulama yang menulis kitab ilmu kalam, dalam *Thawali al-Anwar*. Meskipun masuk dalam *sam'iyyat* yang keberadaannya wajib dipercayai oleh setiap Muslim, persoalan ini tidak dengan mudah diterima oleh semua kelompok dalam Islam. Persoalan *nubuwah* (kenabian) ternyata masih dalam titik kontroversi, khususnya berkaitan dengan apakah hal itu wajib, mustahil ataukah masuk dalam hal-hal yang mungkin saja. Menurut Abu Hasan al-Asy'ari kenabian adalah sesuatu yang wajib. Namun apakah kewajiban itu *bi al-sam'i* (berdasarkan wahyu) ataukah *bi al-aqli* (rasional) ini yang masih menjadi beda pendapat di kalangan Sunni. Secara logika manusia memang membutuhkan dirunkannya Nabi, karena keterbatasan manusia dalam me-

gakkan kehidupannya dan ketidakmampuannya hidup mandiri. Namun menurut paham Barahimah, keberadaan Nabi itu termasuk dalam wilayah yang mustahil karena, menurut aliran ini, dalam menemukan kebenaran manusia tidak membutuhkan diutusnya nabi. Bagi kelompok ini, manusia sudah mampu mengatur segala kehidupannya dengan menggunakan akalnya.

Meskipun ada sebagian kelompok yang memandang tidak diperlukannya Nabi bagi manusia, hampir sebagian besar paham teologi dalam Islam menerima adanya kenabian. Dalam perspektif gender, yang menjadi persoalan bukannya ada atau tidak adanya Nabi, akan tetapi lebih berupa persoalan, mengapa semua nabi yang diutus oleh Allah itu tidak ada yang berjenis kelamin perempuan? Apakah ketidakadaan nabi perempuan ini menunjukkan bahwa sesungguhnya kaum perempuan bukan pilihan Tuhan?

Atas pertanyaan ini kalangan *mutakallimun* tidak memberikan jawaban yang tegas. Persoalan semacam ini memang tidak muncul pada zaman ketika mereka merintis tumbuhnya perdebatan tentang isu-isu di sekitar kalam. Namun demikian, jawaban untuk persoalan di atas sesungguhnya bisa dilihat ketika mereka membicarakan apa yang disebut dengan kenabian, siapa saja dan apa fungsinya. Di dalam kitab-kitab kuning dikenal dua istilah yang berkaitan dengan *nubuwah*; pertama, istilah *rasul* dan kedua, istilah *nabi*. Istilah rasul diambil dari akar kata *arsala* artinya mengutus, dan *rasul* artinya utusan. Memang dikatakan secara jelas bahwa definisi seorang rasul itu menyangkut pertama, ia adalah manusia, kedua, laki-laki, ketiga, merdeka, keempat diberi wahyu berupa syariah agama dan kelima diperintahkan untuk me-

nyampaikan wahyu tersebut kepada umatnya.²⁶ Sedangkan nabi berasal dari akar kata *naba'a* yang artinya mengabarkan adalah orang yang memiliki kriteria rasul, namun tidak diwajibkan untuk menyiarkan apa yang diperolehnya (wahyu kenabian) kepada umatnya. Dalam tradisi pemikiran kalam Islam, seorang rasul lebih utama dibandingkan seorang nabi. Dikatakan bahwa seorang rasul itu pasti seorang nabi, sedangkan seorang nabi belum pasti seorang rasul.

Dilihat dari definisi di atas, jelas seorang perempuan tidak bisa diharapkan menjadi seorang rasul atau nabi. Apalagi kalau kita melihat dari keseluruhan nama nabi-nabi yang disinggung di dalam al-Qur'an, tampaknya semuanya adalah nama laki-laki misalnya Muhammad, Isa, Musa, Ibrahim, Nuh, Ishak, dan lain sebagainya. Kenyataan demikian paling tidak memunculkan pandangan bahwa Tuhan memang menghendaki semua nabi dan rasul adalah laki-laki. Mengamati kisah-kisah perjuangan dan cobaan para nabi yang memang sangat sulit dan melelahkan, tampaknya nabi dan rasul yang diilustrasikan kebanyakan dari kaum laki-laki ini bukan ditetapkan berdasarkan atas kategori gender, akan tetapi lebih atas persoalan sosial, kultural dan politik. Kaum Muslimin umumnya menyadari bahwa secara sosial rasul dan nabi selalu diturunkan tempat-tempat di mana kaumnya tidak selalu dalam keadaan kacau balau (*chaos*). Secara kultural, rasul dan nabi juga selalu berhadapan dengan situasi kebudayaan yang didominasi laki-laki. Dalam situasi demikian, adalah suatu yang hampir bisa dikatakan mustahil untuk memperjuangkan kebenaran agama Tuhan dengan mengharapkan ketokohan seorang perempuan. Secara politik, rezim-rezim yang dihadapi oleh para nabi dan rasul juga menuntut kekuatan fisik

yang kuat. Sedangkan kaum perempuan pada masa itu memang dipandang sebagai manusia yang hanya mengemban tugas-tugas domestik. Namun demikian harus diakui bahwa menemukan alasan yang demikian dari para ulama kalam—untuk menjelaskan hakikat kenabian dalam kaitannya dengan isu-isu gender—sangatlah sulit. Argumen seperti itu baru muncul di kalangan para pemikir Muslim modern.

Selain itu, dari 25 nabi dan rasul yang disebutkan di dalam al-Qur'an—yang juga harus dipercayai oleh kaum Muslimin—tidak satu pun yang perempuan. Meskipun demikian, berdasarkan apa yang diisyaratkan oleh ayat al-Qur'an, bukan tidak mungkin untuk menyatakan bahwa di antara para rasul dan nabi ada seorang perempuan atau lebih. Bukankah al-Qur'an sendiri menyatakan bahwa di antara para rasul dan nabi yang telah diceritakan itu, ada pula rasul dan nabi yang tidak diceritakan. Bagi kalangan yang mempunyai perhatian terhadap kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan, nabi-nabi yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an ini, yang menurut beberapa catatan kitab kuning kurang labih berjumlah 240.000 orang, boleh jadi di antaranya adalah terdiri dari kaum perempuan. Bukankah di dalam al-Qur'an disebutkan figur-figr perempuan yang keteguhannya kepada Allah tidak kalah jika dibandingkan dengan para nabi dan rasul, seperti Maryam Asyiah, istri Fir'aun, dan lain sebagainya. Akankah mereka ini bagian dari nabi-nabi yang ditunjukkan Allah.

Penciptaan Manusia

Selain isu-isu di atas, hal yang menjadi bagian dari pembahasan kitab-kitab kalam adalah penciptaan manusia. Dalam mi-

tologi sufi, misalnya yang dipopulerkan Ibnu Arabi, seorang mistikus besar Muslim abad 11, penciptaan manusia dimulai dari Adam. Pandangannya tentang ini dikutip oleh Murata dari *magnum opus*-nya, *Fushus al-Hikam*, ketika Ibnu Arabi menyatakan:

"Tubuh manusia pertama yang terwujud adalah Adam. Dia adalah ayah pertama jenis makhluk ini... Lalu Tuhan memisahkan darinya seorang ayah kedua bagi kita, yang disebutnya ibu. Maka benarlah jika jika dikatakan bahwa ayah pertama ini mempunyai satu tingkat lebih tinggi dari ibu, sebab ayah adalah akarnya (ibu)..."

Tuhan memunculkan Yesus dari Maryam. Maka Maryam menempati kedudukan sebagaimana Adam, sementara Yesus menempati kedudukan sebagaimana Hawa. Sebab seperti juga seorang wanita muncul dari seorang wanita. Jadi Tuhan menyelesaikan dengan cara yang sama seperti ketika Dia memulainya, dengan jalan memunculkan seorang putra tanpa ayah, sebagaimana Hawa muncul tanpa seorang ibu. Maka Yesus dan Hawa adalah dua saudara kandung, sementara Adam dan Maryam adalah kedua orang tua mereka.

"Perumpamaan Yesus, menurut pandangan Tuhan, adalah seperti perumpamaan Adam" (QS. 3:59). Tuhan membandingkan keduanya dalam pengertian tiadanya Tuhan laki-laki. Dia mengemukakan ini sebagai suatu bukti untuk menunjukkan bahwa Ibu Yesus bebas dari kesalahan. Dia tidak membandingkannya dengan Hawa—meskipun situasinya membenarkan hal itu—sebab wanita adalah pusat kecurigaan, dikarenakan kehamilannya. Dia adalah lokus di mana kelahiran terjadi, sementara pria bukan lokus untuk itu.

Dan di sini tujuan dari bukti-bukti itu adalah untuk menghapuskan segala keraguan...

Makna dari persamaan itu adalah bahwa Yesus sama dengan Hawa. Mungkin orang yang menentang mungkin akan menyerang dengan keragu-raguan mengenai hal itu, sebab wanita adalah, sebagaimana telah kami katakan, tempat dari apa yang keluar dari dirinya, dan karenanya kecurigaan dapat timbul. Maka dibuatlah perbandingannya dengan Adam sehingga Maryam akan terbukti bebas dari sesuatu yang biasanya terjadi. Jadi terwujudnya Yesus dari Maryam tanpa adanya seorang ayah adalah terwujudnya Hawa dari Adam tanpa adanya seorang ibu. Dan dia adalah ayah kedua.

Ketika Hawa dipisahkan dari Adam, Tuhan mengisi tempatnya dalam diri Adam dengan nafsu untuk menjalankan perkawinan dengannya. Melalui itulah terjadi "penutupan" (QS 7:189) demi mewujudkan prokreasi dan reproduksi.²⁷

Mengomentari pernyataan di atas, Murata menyatakan bahwa semua penuturan Ibnu Arabi itu merupakan cara seorang sufi Muslim mengungkapkan keunggulan kaum laki-laki atas kaum perempuan. Bagi Murata, Ibnu Arabi memang terkadang mengaitkan antara ayat mengenai derajat laki-laki yang lebih tinggi atas perempuan dengan analogi keunggulan langit atas bumi, dengan tugas dan fungsi masing-masing. Dengan kata lain, lanjut Murata, Ibnu Arabi telah melakukan pemberian hukum-hukum kosmologis terhadap keunggulan pria melalui argumen rasional, dan tidak hanya berdasarkan dalil-dalil al-Qur'an semata.²⁸

Karenanya, dengan argumen yang demikian, seorang dengan mudah akan menyimpulkan posisi Ibnu Arabi sebagai teolog dan sekaligus mistikus. Ibnu Arabi memiliki kecenderungan yang kuat untuk menafsirkan teks-teks al-Qur'an di luar batas-batas pemaknaan konvensional atas teks. Meskipun persoalan kejadian manusia ini tidak ada kaitannya dengan persoalan kalam, Ibnu Arabi berusaha menarik argumen-argumen tersebut untuk mendukung kesimpulan-kesimpulan ulama kalam. Hal seperti inilah yang tampaknya diapresiasi dari Murata.

Harus dicatat di sini bahwa, persoalan kejadian manusia ini sebenarnya tidak ada kaitannya dengan isu-isu yang muncul dalam perdebatan kalam. Bahkan al-Qur'an sendiri secara sengaja mengungkapkan persoalan ini dengan cara *mubham* (disamarkan) sebagaimana kita lihat dalam surat an-Nisa' ayat 1. Namun demikian, jika diamati secara serius tidak ada satu kata pun dalam al-Qur'an yang mengisyaratkan bahwa asal kejadian manusia adalah laki-laki. Apalagi kalau kita menggunakan pendekatan *nahwiyyah* (tata bahasa Arab) maka semakin jelas bahwa ayat-ayat yang menginggung tentang kejadian manusia memang menunjukkan suatu konstruksi pernyataan yang benar-benar *mubham* (samar). Bahkan jika diteliti lebih jauh, seorang akan sampai pada pemahaman bahwa asal-usul manusia justru adalah perempuan. Dalam konteks ini, corak penafsiran kalam yang seharusnya lebih filosofis hampir senada dengan corak penafsiran fikih atau tafsir sendiri yang cenderung superfisial. Akibatnya mayoritas ahli tafsir baik *salaf* maupun *khalaf* dalam melihat ayat ini hampir memiliki kesimpulan yang senada yakni "perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam". Dari sekian banyak para

ulama tafsir, hanya sebagian kecil saja yang tidak berpandangan demikian. Beberapa di antaranya adalah Muhammad Abduh, seorang pembaharu Muslim modern asal Mesir yang menulis tafsir *al-Manar*, dan Rasyid Ridla, muridnya yang melanjutkan penulisan itu. Sebagai seorang teolog, Abduh tampaknya memiliki kejelian tersendiri dalam memandang persoalan ini. Dalam pandangannya, surat an-Nisa' ayat 1 tidak mengindikasikan bahwa perempuan itu diciptakan dari tulang rusuk laki-laki. Asal manusia secara keseluruhan menurut Abduh dikatakan sebagai "*al-insaniyyah*". Di sini Abduh berusaha mengembalikan ayat ini ke inti kehidupan kita, yaitu Tauhid. Mengikuti logika kalam seperti ini, perempuan adalah sama seperti laki-laki. Keduanya adalah makhluk Tuhan dan sudah pasti diciptakan oleh Tuhan. Sedangkan penggunaan istilah "*al-insaniyyah*" di sini lebih merupakan upaya menetralisir kubu-kubu yang saling ramai memperebutkan kebenaran tafsir. Menurut hemat penulis, apa yang dilakukan Muhammad Abduh ini merupakan usaha keras untuk mengembalikan isu tentang penciptaan manusia itu ke tempat yang benar.

Laki-laki Satu Derajat Lebih Tinggi?

Di kalangan kaum Muslimin, gagasan bahwa laki-laki lebih tinggi derajatnya dibandingkan dengan kaum perempuan telah menjadi opini umum yang mapan. Pandangan seperti ini tidak hanya ditemukan dalam kitab-kitab fikih, tetapi berkembang juga dalam pemikiran kalam. Gagasan ini sebenarnya bersumber dari dalil al-Qur'an yang secara harfiah memang menyatakan demikian. Surat an-Nisa' 34 misalnya

menyatakan bahwa "*laki-laki adalah pemimpin* (qawwam) *kaum perempuan*".

Hal yang menarik di sini adalah bahwa sebuah isu yang secara disipliner tidak menjadi wilayah kajian ilmu kalam, ditarik oleh seorang filsuf-mistik Muslim, Ibnu Arabi, menjadi isu ilmu kalam. Sebuah analisis yang diajukan oleh Sachiko Murata tentang sikap Ibnu Arabi itu menyatakan:

"Ibn Al-Arabi menjelaskan hakikat dari derajat yang "dimiliki" kaum pria di atas kaum wanita dalam beberapa bagian tulisannya. Secara khas, dia tidak memberi perhatian besar pada penerapan-penerapan sosial dari derajat itu, melainkan pada makna kosmologis dan metafisiknya. Dengan kata lain, dia terutama berkeinginan untuk menunjukkan apa yang ada dalam hakikat realitas yang menetapkan tingkat ini dan menentukan sifat-sifatnya. Sebagaimana dikemukakannya, "derajat itu bersifat ontologis (wujudi), sehingga ia tidak hilang."

Melihat pernyataan Murata, seolah-olah Ibn al-'Arabi ingin menyatakan bahwa adalah kehendak Tuhan untuk menciptakan derajat perempuan lebih rendah dibandingkan derajat laki-laki. Status yang tidak sederajat ini oleh Ibnu Arabi dianggap sebagai refleksi dari sifat ketuhanan. Terlepas dari pandangan Ibnu Arabi yang sufistik dan perlu perenungan panjang, makna lahir perkataan Ibnu Arabi yang demikian ini tidak selamanya mencerminkan pandangan dasar al-Qur'an, terutama jika dikaitkan dengan ajaran Islam tentang *musa-wah*.

Meskipun terlihat agak arbitrer, Ibnu Arabi juga mengakui kesetaraan laki-laki dan perempuan. Dalam sebuah pernyata-

taan yang dikutip oleh Murata dan juga Annemarie Schimmel dari *Futuhat al-Makkiyah*, Ibnu al-Arabi menyatakan bahwa semua pembicaraan tentang orang-orang yang menggunakan nama pria, dapat juga diterapkan sebagai nama wanita.²⁹ Artinya istilah laki-laki (*rajul*) dan perempuan (*nisa*) sesungguhnya merupakan konstruksi sosial daripada biologis itu sendiri.

Dalam konteks ini pula masalah kepemimpinan laki-laki atas perempuan menjadi perdebatan. Meskipun tidak diulas secara detail, kepemimpinan ini cukup memberikan sedikit petunjuk bagaimana ilmu kalam melihat dan memposisikan perempuan. Ketika membahas tentang *al-sam'iyyat wa tashdiqih SAW fima akhbara anhu* (Tentang Hal-hal yang Dideengar dan Kewajiban Membenarkan Apa yang Dikhabarkan), al-Ghazali, dalam kitab *Ihya Ulumuddin*, menegaskan ada sepuluh hal yang wajib kita percayai: *Pertama*, tentang adanya penggiringan dan *nasyr* (pengumpulan). Menurut al-Ghazali dua peristiwa ini *haqq* (benar) adanya, dan meyakini kebenaran atas kedua peristiwa ini pun juga merupakan kewajiban. Sebab, menurut al-Ghazali, hal ini sangat mungkin diterima oleh akal. *Kedua*, adanya pertanyaan dari malaikat Munkar dan Nakir. Menurut al-Ghazali, peristiwa ini juga sangat memungkinkan (masuk akal) karena hal ini merupakan mekanisme untuk mengembalikan rekaman tentang detail-detail kehidupan selama dialami di dunia. *Ketiga*, adanya siksa kubur. Al-Ghazali juga menegaskan bahwa hal ini juga sangat masuk akal. *Keempat*, adanya timbangan amal. *Kelima*, adanya jembatan penyeberangan. *Keenam*, surga dan neraka adalah makhluk Tuhan. *Ketujuh*, pemimpin yang benar setelah Rasulullah adalah Abu Bakar, lalu Umar, Utsman, dan ter-

akhir Ali. *Kedelapan*, sahabat Nabi yang paling utama adalah berdasarkan urutan kekhilafahan. *Kesembilan*, persyaratan menjadi imam (pimpinan) setelah urutan Islam dan usia *taklif* (usia pembebanan) adalah laki-laki, *wana'* (memiliki sifat melindungi), memiliki ilmu, mencukupi, dan berasal dari suku Quraisy.³⁰ Syarat-syarat kepemimpinan ini menurut al-Ghazali harus terpenuhi. Setelah syarat ini terpenuhi baru mempertimbangkan soal legitimasi umat, sebagai kewajiban yang kesepuluh.³¹

Dari sepuluh persoalan yang telah disebutkan di atas terdapat beberapa hal yang terasa janggal dalam Islam. Pertama adalah soal siapa-siapa sahabat yang paling mulia. Dalam masalah ini, al-Ghazali dan hampir semua pendapat mayoritas ahli kalam tidak memberi penghargaan yang semestinya, baik secara fisik maupun prestasi keagamaannya pada sahabat-sahabat perempuan. Pendapat Abu Hasan al-Asy'ari tentang kemuliaan sahabat juga tidak mencantumkan satu pun sahabat dari kalangan perempuan. Asy'ari bahkan berpendapat bahwa imam yang utama setelah wafatnya Rasulullah adalah Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali. Mereka inilah yang oleh kalangan Sunni diistilahkan dengan sebutan "*al-khulafa' arasyidun*" artinya khalifah-khalifah yang mendapat petunjuk Allah. Keutamaan Khalifah-khalifah ini, bagi Asy'ari, tidak bisa diungguli oleh sahabat-sahabat lain. Dengan kata lain mereka menduduki martabat yang paling tinggi setelah Rasulullah.³² Setelah khalifah-khalifah ini kemudian disusul oleh sepuluh sahabat yang dijamin oleh Tuhan sebagai penghuni surga kelak di hari pembalasan.³³

Namun demikian, pemikiran tentang posisi sahabat Nabi yang demikian ini sangat berbeda dengan yang berkembang

di dalam tradisi pemikiran kalam Syiah. Hal itu khususnya tercermin dalam penghormatan Syi'ah terhadap Fathimah, istri Ali ibn Abu Thalib yang juga putri Nabi sendiri. Meskipun di kalangan Sunni sangat menjunjung tinggi Aisyah, namun dalam menempatkan sang *Humaira* ini tidak setinggi kalangan Syiah dalam menempatkan Fathimah. Dalam lingkungan masyarakat Sunni, Aisyah adalah sosok perempuan yang sangat aktif dalam kehidupan sosial politik bersama-sama sahabat-sahabat besar lainnya. Bahkan, berkat peranan Aisyah terhadap periyawatan hadis Nabi, kaum Muslimin merasa bahwa sudah sewajarnya sejarah Islam mengucapkan terima kasih kepada Aisyah karena pengetahuannya yang mendalam terhadap pribadi Muhammad.³⁴

Hal ini berbeda dengan tradisi yang berkembang di kalangan masyarakat Syiah. Sosok perempuan utama yang sangat dimuliakan oleh masyarakat Syiah adalah Fathimah. Bahkan di samping Ali, Fathimah memiliki keunggulan atas sahabat-sahabat yang mendapat petunjuk (*al-khulafa al-rasyidun*). Annemarie Schimmel, seorang ahli tasawuf asal Jerman, menulis bahwa Fathimah mendapat penghormatan lebih tinggi dibanding semua yang lain setelah Muhammad dan Ali. Penghormatan yang tinggi ini, menurut Schimmel tercermin di dalam julukan-julukan yang diberikan kepadanya seperti *Zahra*, artinya yang cemerlang; *Batul*, artinya si perawan; *kaniz*, gadis; *ma'shumah*, terlindung dari dosa dan masih banyak sebutan lagi.³⁵ Menurut kalangan Syiah, dari hampir seluruh cabang dari sekte ini, Fathimah memiliki kedudukan yang sangat istimewa setelah Nabi. Terlepas dari perdebatan teologis bahkan ideologis yang terjadi di antara kalangan Sunni dan Syi'ah, maka sesungguhnya teologi (kalam) Syi'ah

lebih memberikan tempat yang sewajarnya kepada sahabat-sahabat perempuan.

Pertanyaan yang barangkali dapat diajukan adalah, jika demikiran adanya, apakah tradisi pemikiran kalam Syiah lebih memiliki kepekaan "gender" dibandingkan dengan Sunni? Sesungguhnya, di dalam teologi Sunni penghargaan terhadap perempuan juga muncul. Jika ditelusuri lebih jauh, fenomena yang berkembang dalam Syiah juga ada dalam Sunni. Artinya, kalam Sunni tidak hanya dipenuhi oleh sahabat-sahabat laki-laki saja, akan tetapi juga oleh sahabat-sahabat perempuan seperti Aisyah, Khadijah, Khafsa, dan lain sebagainya. Namun mengapa keberadaan mereka seperti tidak terlihat. Hal ini sangat berkaitan dengan *common sense* ulama-ulama kalam yang memang kurang memberi perhatian kepada isu-isu yang berkaitan dengan perempuan sebagai pusat pembicaraan. Hal ini harus dikaitkan dengan kondisi umum masyarakat Islam masa itu.

Membaca fenomena demikian ini, dengan menggunakan analisis Mohammad Arkoun, intelektual Muslim Al-Jazair yang kini bermukim di Prancis, eksistensi sahabat-sahabat perempuan, paling tidak di mata ulama Sunni, itu berada di wilayah "*yang tidak terpikirkan*" (*an la tafkiru fihi*). Kesadaran intelektual masyarakat saat itu tidak memungkinkan para ulama kalam untuk mengedepankan bahwa sahabat perempuan memiliki andil yang cukup besar dalam pembentukan wacana keislaman awal. Karena fenomena ini merupakan fenomena umum intelektual Islam pada masa itu, maka hal itu dianggap sebagai sebuah kebisuan saja. Dengan kata lain, sikap para ulama kalam terhadap isu tersebut tidak ada prasangka ideologis apa pun tentang ketidakhadiran perempuan.

Akan tetapi hal ini sangat berbeda dengan temuan seorang intelektual berkebangsaan Israel, Ruth Roded. Menurutnya, besarnya peranan sahabat perempuan di masa awal Islam tidak bisa dipungkiri. Roded yang melakukan penelitian atas buku-buku biografi lama menyimpulkan banyak sejarah aktivitas intelektual ulama perempuan dalam pelbagai bidangnya tidak pernah diungkap semestinya.³⁶

Kedua, tentang syarat menjadi pemimpin (*imamah*) yang di dalamnya memasukkan persyaratan laki-laki. Masalah ini agak mengagetkan karena ternyata bagi al-Ghazali masalah *imamah* ternyata masuk ke dalam wilayah kalam. Apalagi ini dimasukan ke dalam wilayah pembahasan yang menurut penganut Sunni wajib untuk diterima dan diyakini dengan iman. Karena ini masuk ke dalam wilayah yang wajib diterima dan diyakini, maka menolaknya berarti mengingkari. Sedangkan sikap mengingkari, bagi para ulama kalam, sama dengan kekufuran. Kalau ini merupakan pernyataan *fikhiyyah*, persoalannya barangkali masih bisa diperdebatkan. Tetapi kalau sudah menyangkut pernyataan teologis (kalam), masalahnya tidak semudah itu. Sebab pernyataan kalam bagi kalangan Sunni atau kalangan mazhab lainnya berarti dogma. Sebuah dogma tidak bisa dipertanyakan lagi. Dengan kata lain kita wajib mempercayai bahwa kedudukan perempuan lebih rendah dibandingkan kedudukan laki-laki. Meskipun demikian, jika diteliti beberapa pandangan yang muncul di kalangan tradisi pemikiran kalam dalam Islam, pandangan al-Ghazali dan umumnya ulama Sunni pada umumnya amat berbeda dengan ulama Khawarij. Menurut Khawarij, perempuan masih bisa diterima sebagai pemimpin (*imam*). Hal ini berbeda dengan kelompok Khawarij yang secara resmi mene-

rima kepemimpinan perempuan. Bagi kalangan Khawarij yang dalam sistem teologi Sunni dianggap ekstrem ternyata tidak mempersoalkan jenis kelamin.

Melihat Tuhan

Pembahasan tentang melihat Tuhan ini juga menjadi kontroversi antara kelompok Mu'tazilah dan Sunni. Menurut Mu'tazilah melihat Tuhan adalah sesuatu yang tidak mungkin karena dalam melihat berarti membutuhkan tempat (*makan*) bagi yang melihatnya maupun bagi yang dilihatnya. Sedangkan bagi Mu'tazilah Allah tidak pernah membutuhkan tempat di mana dan kapan saja.³⁷

Lain halnya dengan Sunni melihat Tuhan adalah merupakan nikmat tertinggi ketika orang sudah di dalam surga. Meskipun masih menjadi perdebatan seru di kalangan *mutakallimun* tentang melalui apa orang bisa melihat Tuhan. Kemampuan manusia untuk melihat Tuhan itu sendiri tampaknya terjadi kesepakatan di kalangan Sunni. Menurut al-Maturidiyah, sebuah mazhab kalam yang tergolong *ahlussunnah wal jama'ah*, melihat Tuhan di hari kiamat nanti merupakan *ahwal* hari kiamat. Dan *ahwal* (tindakan) ini telah mendapat pengkhususan dari ilmu Allah. Penglihatan ini sendiri tidak tahu bagaimana caranya (*bila kaifin*). Menurut Maturidiyah, kesalahan Mu'tazilah dengan mengatakan ketidakmungkinan melihat Tuhan adalah melakukan analogi penglihatan kepada Allah dengan penglihatan kepada makhluk atau alam semesta. Analogi seperti ini, menurut Maturidiyah, menyalahi rukun-rukunnya.

Apa yang kita lihat dari isu ini adalah bahwa menurut

kONSEP teologis Sunnī, penglihatan kepada Tuhan tidak mengetahui perbedaan jenis kelamin. Laki-laki maupun perempuan yang masuk surga nantinya akan memiliki hak yang sama untuk melihat Tuhan. Tetapi, penglihatan yang dibicarakan di sini bukan seperti yang dipersoalkan oleh Mu'tazilah. Manusia tidak bisa mengira-ngira, seperti apa bentuk penglihatan kepada Tuhan nanti. *Wallabu a'lamu bi shawab, wa ilahihi al-ma'ab.*

Catatan

¹Hassan Hanafi, *Dirasat Islamiyah*, Maktabah al-Injalah al-Mishriyah, hlm. 1

²Keyakinan biasanya lebih kepada ketetapan hati. Karenanya iman didefinisikan sebagai keyakinan dalam hati.

³Hassan Hanafi, *Dirasat Islamiyah*, hlm. 1

⁴Ibid

⁵Hassan Hanafi, *Minal Aqidah ila al-Tsaurah, al-Muqaddimah al-Nadzriyah*, J. I, Kairo: Madbuli, hlm. 58.

⁶Ibid

⁷Sachiko Murata, hlm. 416

⁸Ibid

⁹Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, Mizan, hlm. 79.

¹⁰Ibid, hlm. 79

¹¹Istilah feminis di sini tidak selalu berarti perempuan karena feminis bukan kategori biologis akan tetapi merupakan kategori sosial-budaya yang dengan sadar ingin melakukan perubahan ketidakadilan relasi laki-laki dan perempuan. Karenanya seorang laki-laki bisa saja menjadi feminis dan sebaliknya seorang perempuan tidak selalu feminis.

¹²Dalam dunia intelektualitas kita, persoalan seperti ini sepuluh

atau lima belas tahun yang lalu tampaknya belum dipertanyakan orang. Pertanyaan-pertanyaan kritis seperti ini muncul semenjak banjirnya literatur-literatur feminism dan Islam dalam pustaka kita. Salah satu yang menonjol adalah penerbitan buku-buku Fatimah Mernissi, Riffat Hassan, Asghar Ali Enginer, dan tokoh-tokoh lain.

¹³Lihat buku Leila Ahmed *Women and Gender in Islam* dan juga Karen Armstrong *The End of Silence*.

¹⁴Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, Mizan, hlm. 30.

¹⁵Dalam bahasa Arab tidak ada kata ganti netral sebagaimana dalam bahasa Inggris maupun Indonesia. Apabila sesuatu itu tunggal, maka kata gantinya maskulin dan apabila kata gantinya banyak maka kata gantinya feminin sesuai dengan teori dalam ilmu Nahwu.

¹⁶Perdebatan seperti ini akan bisa kita lihat dalam kitab-kitab Tauhid dan juga dalam buku-buku pengantar teori tafsir.

¹⁷Abu Bakar Syatha, *I'anathut Thalibin*, hlm. 9

¹⁸Al-Asy'ari, lihat kitab Mqaqalatul Islamiyyin khusus bagian mengenai Mu'tazilah. Dikutip ulang oleh Prof. Abu Zahrah dalam *Tarikh Madzahib al-Islamiyah*, J. I, hlm. 128.

¹⁹Kitab ini sebenarnya bukan kitab kalam, akan tetapi sebagaimana kitab-kitab kuning yang lain dalam setiap mukadimahnya pasti mencantumkan pembahasan tentang persoalan ketuhanan. Dengan demikian meskipun secara spesifik kitab ini bukan kitab kalam, namun karena memuat wacana kalam, maka pendapatnya bisa kita pakai. Sebab persoalan kalam ternyata tidak hanya ditampung di dalam kitab-kitab kalam.

²⁰Sebenarnya yang memiliki pendapat demikian tidak hanya Mu'tazilah akan tetapi juga kelompok Maturidi. Lihat, Prof. Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh Madzahib al-Islamiyah*, Dar a-Fikir al-Arabi, J. I, hlm. 186.

²¹Prof Abu Zahrah, hlm. 187.

²²*Ibid.*

²³Orang yang beriman. Persoalan keimanan ini jarang menjadi perhatian kita bersama. Persoalan iman ini sebenarnya menjadi bagian dari perdebatan kalam namun orang seringkali melupakannya. Dalam *Ihya* perdebatan persoalan iman ini mendapat perhatian yang cukup serius dari al-Ghazali.

²⁴Lihat Buhkari dalam *Sahih Bukhari*, J. I/ hlm. 483.

²⁵Abdul Halim Abu Syuqqah, *Tahrirul Mar'ah fi Ashril Risalah*, J. I, hlm. 285-286

²⁶Zainuddin Abdul Aziz al-Malibari, *Fathul Mu'in bi Syarhin Qurratul Ain bi Muhibbin al-Din*, Syirkah Ma'rif, Bandung, J. I, hlm. 12-13

²⁷Lihat teks dalam *Fushus al-Hikam* yang kembali saya kutip sebagai berikut:

²⁸Lihat Murata, hlm. 240

²⁹Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, Mizan, hlm. 121

³⁰Secara harfiah al-Ghazali menyatakan sebagai berikut: "anna syara'ith al-imam badda al-Islam wa al-taklif khamsatun: al-dzukurah, wa al-wara', wa al-'ilmu, wa al-kifayah, wa nisbatu quraisyin, li qau-labi SAW, "al-a'immah min qauraisyin", wa idza ijtama'a 'adadun minal maushufin bi hadza al-sifat fu al-imam man inaqadat labu al-bai'atu min aktsaril khalqi, wa al-mukhalaf lil aktsar bagha yajibu raddubu ila al-ingiyad ila al-haqq."

³¹Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Dar al-Fikr, J. I, Cet. Ke II, 1991, hlm. 137-138

³²Al-Asy'ari, *Al-Ibanah fi Ushul al-Diyanah*, Idarah al-Thiba'ah al-Muniriyyah, Kairo, hlm. 10-11.

³³*Ibid*

³⁴Annemarie Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita Aspek Feminin dalam Spiritualitas Islam*, Mizan: Bandung, 1998, hlm. 61

³⁵*Ibid*

³⁶Lihat Ruth Roded, *Kembang Peradaban*, Mizan, bandung.

³⁷Prof. Abu Zahrah, hlm. 187

Mitos-mitos tentang Kecantikan dan Kelembutan: Perempuan dalam Literatur Filsafat

Mulyadi Kartanegara

Pendahuluan

Tidak seperti dalam literatur yang ditulis oleh para sufi, dalam karya-karya yang mendiskusikan tentang filsafat Islam, masalah yang secara langsung bersinggungan dengan "perempuan" adalah paling sedikit dibicarakan. Hal ini dapat dilihat dengan jelas misalnya dalam penelitian Sachiko Murata dalam karyanya *The Tao of Islam*.¹ *The Tao of Islam* dalam pengamatan penulis merupakan satu-satunya karya yang sampai saat ini berhasil melacak wacana tentang perempuan dari sumber-sumber klasik—termasuk karya-karya filsufis—secara komprehensif. Meskipun begitu, buku ini hanya menyinggung sedikit nama-nama filsuf besar dalam sejarah Islam seperti Ibn Sina, Suhrawardi dan Mulla Shadra. Itu pun tidak

dalam konteks yang langsung tentang relasi gender tetapi dalam konteks yang lebih luas seperti kosmologi dan psikologi. Adapun diskusi tentang perempuan itu sendiri, yang begitu banyak dibicarakan oleh para sufi, terutama Ibn Arabi (w 1240) dan para pengikutnya, tidak dibicarakan oleh para filsuf yang dikutip Sachiko Murata. Kenyataan ini bagi saya menunjukkan bahwa para filsuf dan ahli hikmah (*falsifa/hukama*) tampaknya tidak begitu tertarik untuk membicarakan perempuan, sebagai lawan jenis laki-laki, kecuali dalam arti yang simbolis. Ini mungkin karena mereka menganggap bahwa sekali manusia mencapai tingkat kemanusiaan tertentu, maka dikotomi antara laki-laki dan perempuan tidak begitu relevan, karena manusia adalah manusia; tidak peduli apakah ia pria atau wanita. Atau bahwa "manusia" yang menjadi "perhatian" para filsuf diambil dalam arti "laki-laki" se-dangkan wanita, sebagaimana anak-anak, jatuh di bawah kriteria manusianya para filsuf yang secara eksklusif berarti laki-laki. Karena para filsuf tidak membicarakannya secara gamblang tentang pemahaman mereka tersebut, maka kita tidak pernah akan tahu dari karya-karya klasik dan "ilmiah"² bagaimanakan sesungguhnya posisi wanita dalam pandangan para filsuf Muslim.

Meskipun demikian, para filsuf Muslim ternyata mengekspresikan pikirannya tidak hanya dalam satu jenis karya yang saya sebut sebagai "ilmiah" atau "teoritis". Mereka juga menulis beberapa karya lain yang lebih praktis dan populer di mana kita bisa menyibak sedikit pandangan mereka secara tidak begitu langsung tentang perempuan. Karya-karya lain yang saya maksud adalah karya-karya yang berkaitan dengan misalnya pengaturan tugas-tugas rumah tangga (*Tadbir al-Manzil*) yang

dipandang sebagai salah satu cabang filsafat praktis, di samping etika dan politik.³ Atau karya-karya yang disebut Henry Corbin, seorang sarjana Prancis yang banyak mengkaji tentang filsafat Islam, sebagai "visionary recital", yakni karya-karya novel simbolis, seperti kitab *Hayy ibn Yaqdzan*, *Salaman wa Abshal*, dll., atau dalam komentar-komentar terhadap karya-karya tersebut oleh filsuf-filsuf lain. Jenis lain dari karya-karya filsufis di mana para filsuf Muslim mengungkapkan pandangannya tentang perempuan adalah karya-karya komentar terhadap karya-karya filsuf Yunani, seperti yang dilakukan Ibn Rusyd terhadap karya-karya Aristoteles, atau karya-karya filsufis yang lebih populer sebagaimana tercermin dari beberapa karya gnomologis yang dikarang oleh penulis-penulis filsufis Muslim, seperti *al-Hikmah al-Khalidah* karya Miskawaih atau *al-Kalim al-Ruhaniyah* karangan Abu al-Faraj ibn Hindu.

Untuk menyibak sedikit dari yang dapat kita ketahui dari pandangan para filsuf Muslim tentang perempuan, maka dalam tulisan berikut ini, saya akan mendiskusikan beberapa pandangan mereka menurut jenis-jenis dari karya-karya filsufis mereka. Pertama, karya-karya filsafat praktis, kemudian "Visionary recital", karya komentar dan "gnomologis". Sebagai penutup saya akan menyajikan sumbangan para filsuf terhadap kajian tentang relasi gender dari konteks yang lebih luas, yakni kosmologi dan psikologi, sebagaimana yang dijabarkan Sachiko Murata dalam bukunya yang terkenal *The Tao of Islam*.

Karya-karya Filsafat Praktis

Salah satu gambaran yang cukup gamblang dari pandangan para filsuf tentang posisi perempuan dapat ditemui dalam

karya-karya filsafat yang lebih bersifat praktis ketimbang teoritis. Karya-karya praktis ini terdiri dari tiga bagian, etika, manajemen rumah tangga (atau orang menyebutnya "ekonomi") dan politik. Pada bagian yang kedua, yakni manajemen rumah tangga, para filsuf mengekspresikan pandangan mereka secara lebih eksplisit. Sebagai contoh kita bisa ambil karya filsafat etika *Akhlaq-i Nashiri*, karangan seorang filsuf syiah Persia, Nashir al-Din Thusi (w. 1274) terutama bagian kedua yang membahas tentang pengelolaan rumah tangga. Di sini, Nashir al-Din Thusi berbicara tentang paling tidak tiga hal yang berkaitan dengan atau mencerminkan posisi perempuan dalam pandangannya tentang: (1) memilih perempuan sebagai calon istri; (2) menyingkap rahasia, dan membicarakan masalah yang maha penting dengan perempuan (istri) dan terakhir (3) poligami. Pertama adalah tentang memilih calon istri. Al-Thusi mengatakan bahwa di dalam memilih calon istri hendaknya seorang laki-laki lebih memperhatikan sifat-sifat terpuji dari calon tersebut seperti kecerdasan, kesetiaan dan kesuciannya. Baik juga kalau sifat-sifat tersebut dilengkapi dengan kecantikan, keturunan (*nasab*) yang baik dan kekayaan, tetapi yang tiga terakhir tidak boleh mengalahkan tiga yang pertama. Kemudian, tentang rahasia dan perkara yang penting sekali, al-Thusi mengatakan bahwa seorang suami tidak boleh mengungkapkan "rahasia" kepada sang istri, dan juga tidak boleh membicarakan dengannya perkara-perkara yang sangat penting. Barangkali ini agar seorang suami tetap bisa berwibawa "*awe inspiring*" di mataistrinya. Selain itu, al-Thusi juga menganjurkan supaya seorang suami tidak mengekspresikan kasih sayangnya yang berlebihan terhadap sang istri untuk tujuan yang sama. Yang

terakhir, berkenaan dengan poligami. Nashir al-Din Thusi menekankan betul makna dari keutuhan rumah tangga, di mana suami digambarkan sebagai suatu jiwa sedangkan rumah tangga sebagai tubuhnya. Sebagaimana satu jiwa bukan untuk dua tubuh tanpa menimbulkan goncangan, demikian juga poligami bisa menimbulkan goncangan dalam rumah tangga seseorang. Oleh karena itu ia sangat tidak menganjurkan—meskipun tidak menentang sama sekali—poligami. Untuk menjaga keutuhan rumah tangga maka seorang suami dianjurkan untuk memiliki hanya satu istri. Kekecualian diberikan kepada raja, karena raja mendapatkan pengabdian yang absolut. Meskipun demikian, al-Thusi masih menjaga pandangannya bahwa kalau seorang raja memiliki hanya satu istri itu akan lebih baik. Selain al-Thusi, pengarang lain yang juga memiliki pandangan yang kurang lebih sama mengenai isu-isu tentang perempuan adalah Jalal al-Din al-Dawani, seorang filsuf Muslim Persia setelah al-Thusi yang menggarang buku *Akhlaqi-i Jalali*.⁴

Karya-karya "Visionary Recital"

Para filsuf muslim secara diam-diam menciptakan sebuah *genre* atau gaya penulisan yang disebut dengan istilah "*visionary recital*",⁵ suatu naratif simbolis yang dilakukan oleh para filsuf untuk mengajarkan ajaran-ajaran mereka yang lebih rahasia. Ibn Sina (w. 1038), salah seorang filsuf Muslim terbesar, misalnya menulis tiga risalah atau karya semacam itu, *Risalat al-Thayr* (Risalah tentang Burung), *Hayy bin Yaqdzan* (Si Hidup anak Si Tumbuh) dan *Salaman wa Abshal* (Keselamatan dan Keselarasan).⁶ Sedangkan Suhrawardi al-Maqtul (w.

1191), filsuf Muslim akhir abad ke-12 yang terkenal dengan ajarannya tentang Cahaya (*light*), menulis beberapa yang lain, di antaranya *al-Ghurfah al-Gharbiyah* (Pengasingan di Barat).⁷ Serupa dengan judul risalah yang ditulis oleh Ibn Sina, Ibn Thufayl, seorang filsuf Muslim yang hidup pada masa kejayaan Islam di Andalus, juga menulis *Hayy ibn Yaqdzan*, yang lebih terkenal. Meskipun begitu, karya Ibn Tufail punya ciri tertentu yang berbeda dengan karya Ibn Sina.

Adalah Ibn Sina yang memberi perhatian yang cukup menganai isu-isu tentang perempuan. Karenanya, penting untuk diungkapkan pandangan Ibn Sina tentang masalah itu dan komentarnya oleh Thusi dari salah satu karya *visionary recital*nya yang berjudul *Salaman wa Absal*. Di dalam kitab *Salaman wa Absal* itu, Ibn Sina, dalam versi komentar Nasir al-Din Thusi,⁸ mengisahkan tentang hubungan dua orang saudara. "Salaman dan Absal adalah saudara satu ibu, tapi berbeda ayah. Absal adalah yang lebih muda dan dibesarkan oleh ibunya. Semakin besar ia, semakin tampak ketampanan dan kecerdasannya. Diceritakan bahwa istri Salaman jatuh hati kepada Absal, dan ia pun berusaha mencari cara untuk bisa mendekatkan Absal dengannya. Maka dimintanya suaminya, Salaman, seorang raja yang menguasai dunia sebelum Iskandar Agung, untuk membawa Absal, saudaranya tirinya itu, ke dalam rumah tangganya. Semula Absal menolak karena ia tidak bisa tinggal serumah dengan seorang wanita lain, meskipun itu adalah kakak ipar sendiri. Tetapi, setelah diajinkan Salaman bahwa istrinya bagi Absal seperti ibunya sendiri, maka Absal menyetujuinya, dan ia pun tinggal serumah dengan istri Salaman.

Istri Salaman, untuk menjalankan tipu muslihatnya,

mengusulkan suaminya untuk mengawinkan Absal dengan saudara perempuannya sendiri. Di malam pernikahan, Istri Salaman mengatakan maksud yang sesungguhnya, bahwa ia tidak bermaksud mengawinkan saudaranya itu dengan Absal untuk sendiri saja, tetapi agar ia bisa berbagi dengannya. Oleh karena itu, di malam pertama, saudara perempuan tadi pergi ke tempat tidur Salaman, sedangkan Istri Salaman yang sesungguhnya pergi ke tempat tidur pengantin. Absal jadi curiga karena sikap istrinya yang dikatakan oleh istri Salaman sebagai orang yang sopan, telah bertindak terlalu agresif, maka ia pun menjauh. Tiba-tiba langit mendung dan hujan pun turun dengan derasnya bersama kilat yang sinarnya menerangi kamar pengantin yang gelap. Maka terlihatlah wajah istri Salaman. Segera Absal pun ke luar kamar dan mencurahkan perhatiannya pada ancaman dari musuh saudaranya, Raja Salaman. Absal dengan ketangkasannya telah mengalahkan tentara musuhnya..... suatu hari karena begitu sakit hati yang dirasakannya, istri Salaman menyuruh tukang masaknya untuk memasukkan racun ke makanan Absal. Absal pun memakan hidangan yang disediakan, dan akhirnya Absal meninggal dunia.

Terpukul oleh kejadian itu maka Salaman mengucilkan diri dalam mengenang saudaranya yang baik lagi perkasa. Tidak lama setelah itu, Tuhan menyingkapkan tabir pada Salaman lewat sebuah mimpi yang dialaminya, yakni kelakuan istrinya yang telah mengkhianati diri dan saudara tirinya. Salaman lantas memaksa istrinya dan juru masak yang telah menyebabkan terbunuhnya Absal, untuk meminum racun. Kedua orang tersebut mati tidak lama setelah kamatian Absal".⁹ Itulah cuplikan dari cerita *Salaman wa Absal*.

Melihat cerita singkat di atas, pandangan Ibn Sina tentang perempuan tentu tidak begitu jelas. Penjelasan yang memadai tentang cerita itu diperoleh lewat penafsiran oleh Nasir al-Din al-Thusi. Al-Thusi menafsirkan bahwa Absal adalah gambaran dari akal aktif atau wajah jiwa yang mengarah ke langit, sedangkan Salaman sebagai akal manusia yang bersifat potensial dan hanya bisa aktual setelah mendapat sentuhan dari akal aktif, atau wajah jiwa yang mengarah ke bumi.

Yang lebih relevan dengan topik wacana gender dalam Islam tentu saja berkaitan dengan penafsiran terhadap figur "istri Salaman". Ia ditampilkan oleh al-Thusi sebagai wakil dari nafsu, terutama nafsu *syahwat* (seks) dan nafsu *ghadlabiyah* (angkara murka) dan saudara perempuan dari istri Salaman sebagai nafsu *muthmainnah* (tenang). Dengan demikian, pada tahap ini, kita dapat melihat pandangan Ibn Sina tentang perempuan sebagai mewakili "nafsu", sedangkan laki-laki sebagai "akal". Menurut Ibn Sina, sebagaimana yang dijelaskan al-Thusi, ada perempuan yang kecenderungannya hanya pada nafsu *syahwat* dan *ghadlabiyah* seperti dilambangkan oleh istri Salaman. Tetapi ada juga yang cenderung pada nafsu *muthmainnah*, seperti yang disimbolkan oleh figur saudara perempuan istri Absal. Namun, karena peran saudara istri Absal tidak begitu besar, bahkan cenderung lebih lemah dibanding istri Salaman, maka barangkali dapat disimpulkan bahwa dalam pandangan Ibn Sina sebagian besar perempuan cenderung pada nafsu *syahwat* dan *ghadlabiyah* dan hanya sedikit pada nafsu *muthmainnah*.¹⁰

Sedangkan pandangan Ibn Sina tentang laki-laki, al-Thusi menegaskan lewat sosok ditampilkan oleh Absal. Laki-laki dikatakan mempunyai kecenderungan pada kebenaran sejati

dan hal-hal yang bersifat rohaniah. Tokoh Absal mewakili suatu perjuangan melawan segala bentuk nafsu kotor yang ada dalam diri manusia, atau cenderung pada hal-hal yang duniawi, melalui proses penyadaran yang diperoleh dari yang lebih tinggi seperti yang dilambangkan oleh Salaman, setelah Salaman meninggalkan kerajaan dan istrinya. Namun demikian, belajar dari dua kasus tersebut, seorang bisa menyimpulkan bahwa laki-laki nampaknya lebih menunjukkan kecenderungan dirinya pada "akal" sementara perempuan pada "nafsu".

Karya-karya Komentar

Jenis lain dari karya-karya filsufis yang memungkinkan kita untuk melihat pandangan para filsuf Muslim tentang perempuan adalah karya-karya yang bersifat komentar, terutama komentar-komentar mereka terhadap buku-buku filsafat Yunani. Sudah sejak masa al-Farabi (w. 950), bahkan lebih awal lagi, para filsuf Muslim telah menulis komentar terhadap karya-karya ilmiah Yunani, baik medis, astronomis maupun karya-karya yang ada kaitannya dengan persoalan filsafat. Di antara para filsuf Yunani yang paling banyak mendapat perhatian dari filsuf Muslim adalah Plato dan Aristoteles. Al-Farabi, seorang filsuf yang mendapat julukan *mu'allim al-tsani* (guru kedua) menulis banyak komentar terhadap karya-karya Aristoteles, termasuk yang paling terkenal adalah komentar terhadap *De Interpretatione*.¹¹

Namun demikian, di antara para filsuf yang menulis karya komentar itu, Ibnu Rusyd (w. 1198) barangkali bisa dianggap sebagai berdiri di puncak perkembangan filsafat Islam. Di

Barat sendiri, Ibnu Rusyd atau yang dikenal dengan nama latinnya, Averoes, dipandang sebagai komentator Agung dari Aristoteles. Ibnu Rusyd menulis komentar terhadap hampir semua karya Aristoteles, bukan hanya satu macam komentar, tetapi secara umum bisa dikatakan tiga macam. Ketiganya bisa diklasifikasikan menjadi komentar yang singkat, menengah, dan panjang atau komprehensif. Berkaitan dengan topik penelitian tentang gender, salah satu karya penting yang akan kita lihat di sini bukanlah karya komentar Ibnu Rusyd terhadap karya Aristoteles, tetapi terhadap karya Plato, *Republik*.^{1,2} Hal ini karena Ibnu Rusyd tidak menemukan karya Aristoteles dalam bidang politik (menurut para sejarawan filsafat, karya tersebut belum sampai ke dunia Arab dan Andalusia pada saat itu). Salah satu karya besar tantang filsafat politik yang ada ternyata berasal dari Plato yang berjudul *Republik* tadi, dan Ibnu Rusyd merasa penting untuk memberi komentar terhadapnya. Meskipun begitu, perlu dikemukakan di sini bahwa karya komentar Ibn Rusyd terhadap *Republik* ini tidak diketemukan (*survive*) dalam bentuk aslinya (yang bahasa Arab), tetapi dari terjemahannya dalam bahasa Ibrani. Sedangkan yang dipakai dalam penelitian ini adalah karya terjemahan Inggrisnya dari Ralph Learner, seorang ahli filsafat Islam yang mengajar di Universitas Oxford.

Dalam karya komentar ini, Ibn Rusyd mendiskusikan tentang perempuan dalam beberapa aspek. Pertama, "menirukan perbuatan-perbuatan perempuan". Dalam bukunya *Republik*, Plato mendiskusikan tentang "negara ideal" yang meliputi tiga komponen besar masyarakat: kelas penguasa (*the guardians*), para pendukung (*auxilaries*), dan buruh (*labors*). Tentang *the guardians* Plato mengemukakan beberapa larangan yang tidak

boleh dilakukan oleh para calon *guardians* tersebut. Misalnya, ia tidak boleh diberi cerita tentang hantu-hantu yang bisa melemahkan jiwanya, tidak boleh mendengarkan celotehan-celotehan yang tidak berguna dan mengandung mitos-mitos yang tidak jelas, dan termasuk di dalamnya tidak boleh menirukan tindakan-tindakan perempuan, yang mengerang kesakitan ketika melahirkan atau meratapi nasibnya. Atau perempuan-perempuan yang berhubungan dengan suami-suaminya, atau perempuan—yang karena merasa punya bakat kepemimpinan—bertengkar dengan suami-suami mereka. Demikian juga mereka tidak diizinkan untuk menirukan pola-pola hidup para pembantu dan hamba sahaya, atau orang-orang mabuk dan orang-orang gila.¹³ Alasan untuk melarang semua itu adalah, karena hal tersebut tidak cocok untuk seorang laki-laki sejati, sehingga muncullah pepatah, "*men do not cry*". Apa yang menarik untuk disimak di sini adalah pernyataan bahwa "perempuanlah yang dipandang suka menangis, merintih, meratap, dan meraung-raung", sehingga timbul kesan bahwa pekerjaan menangis, meratap adalah perbuatan perempuan, dan tidak pantas dilakukan oleh seorang laki-laki. Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa dalam pandangan Ibn Rusyd, sifat dasar (*nature*) perempuan dan laki-laki itu memang berbeda.

Kedua, "tabiat (sifat dasar) 'wanita'". Ibn Rusyd merasa perlu menyelidiki apakah tabiat wanita itu sama atau tidak dengan pria, dalam rangka memelihara sifat-sifat baik sang kelas penguasa (*guardians*). Menurutnya, agar sifat-sifat baik kelas penguasa itu dapat dipertahankan, maka mereka hanya boleh mengambil bibit dari wanita-wanita yang serupa dan punya sifat-sifat terpuji seperti laki-laki, tidak boleh semba-

rang wanita. Karena itu perlu diselidiki apakah tabiat laki-laki itu memang sama dengan perempuan. "Jika perempuan itu mempunyai tabiat yang sama dengan laki-laki, maka dalam kaitannya dengan kegiatan-kegiatan kota, perempuan akan mempunyai kedudukan yang sama dengan laki-laki dalam kelas-kelas tersebut, sehingga tentu saja di kalangan mereka terdapat para prajurit, para filsuf, pemimpin, dan sebagainya. Tetapi kalau tidak, maka perempuan hanya cocok untuk pekerjaan yang tidak pantas untuk laki-laki, seperti melahirkan, membesarkan anak, dan sebagainya."¹⁴

Tampaknya Ibn Rusyd setuju dengan pandangan yang pertama, yaitu bahwa pada dasarnya wanita itu sama dengan laki-laki, kecuali lebih atau kurang. "Laki-laki dalam kebanyakan pekerjaan lebih cekatan dibanding dengan wanita, meskipun bukan mustahil bahwa perempuan akan lebih cekatan dalam beberapa kegiatan, seperti dalam seni musik praktis." Dalam hemat penulis, pandangan Ibnu Rusyd ini cukup seimbang dan lebih cocok dengan kenyataan dibanding dengan pendapat para filsuf sebelumnya.

Meskipun begitu, bahkan menurut Ibn Rusyd, dalam praktiknya laki-laki sering jauh lebih unggul dibanding perempuan. Ibn Rusyd, misalnya, mengatakan bahwa alam menghendaki bahwa laki-laki dan perempuan mengerjakan aktivitas yang sama, tetapi kemampuan perempuan di kota ini tidak dikenal. Ini disebabkan karena mereka diarahkan hanya pada kegiatan tertentu dan karena itu ditempatkan untuk mengabdi pada suami-suami mereka dan dibatasi hanya pada melahirkan, merawat, dan menyusui, sehingga kegiatan-kegiatan mereka yang lain dihapuskan. Karena perempuan di kota-kota ini tidak siap untuk kegiatan yang bersifat keba-

jikan-kebijakan manusiawi, maka mereka sering menyerupai tumbuh-tumbuhan di kota tersebut, bahkan menjadi beban bagi laki-laki.¹⁵ Dengan demikian menjadi jelas bagi kita bahwa menurut Ibn Rusyd sistem sosiallah yang telah menyebabkan tidak berfungsiwanita di dalam suatu masyarakat, dan bukan karena tabiatnya sendiri, karena dilihat dari tabiatnya laki-laki dan perempuan sebenarnya punya tabiat yang sama dengan laki-laki.

Karya-karya Gnomologis

Yang dimaksud dengan karya-karya gnomologis adalah karya-karya semi-populer dalam bentuk kata-kata bijak atau anekdot-anekdot yang dianggap berasal dari seorang filsuf, baik filsuf Yunani maupun filsuf Muslim. Karya-karya tersebut ternyata cukup banyak jumlahnya yang tertulis dalam bahasa Arab. Dari karya gnomologis itu antara lain dapat disebutkan, *Alfadz Sugrat*¹⁶ (Kata-kata Bijak Sokrates) yang dihimpun Al-Kindi, sampai pada *Mukhtashar Shiwan al-Hikmah*¹⁷ (Ringkasan dari Buku Pustaka Kebijaksanaan) karangan Umar bin Sahlan al-Sawi (w. 1145). Penelitian ini akan memusatkan pada kata-kata mutiara yang berkaitan dengan perempuan. Di antara karya-karya gnomologis lainnya yang terkenal adalah *Al-Hikmah al-Khalidah*¹⁸ (Filsafat Perenial), karangan Miskawaih (w. 1030), *Al-Kalim al-Ruhaniyah*¹⁹ (Kata-kata Ruhani), karangan Abu al-Faraj Ibnu Hindu, dan *Mukhtar al-Hikam wa Mahasin al-Kalim*,²⁰ karangan al-Mubasyir Ibn Fatik.

Seperti yang telah disinggung di atas, diskusi tentang wanita dalam karya gnomologis ini akan saya ambil secara

random saja dari karya yang berjudul *Mukhtashar Shiwan al-Hikmah*, yang barangkali juga merefleksikan pandangan para filsuf lainnya dari jenis karya yang sama. Pertama, tampaknya para filsuf memandang perempuan sebagai "daya tarik lahiriah" yang memperdayakan, yang sedapat mungkin harus dihindari oleh kaum laki-laki. Bahwa perempuan sebagai "daya tarik lahiriah", misalnya terlihat dari anekdot berikut ini. Diceritakan bahwa Sokrates bertemu dengan seorang wanita yang berhias agak berlebihan. Ketika ditanyakan pada perempuan itu, "Mau ke mana?", perempuan itu menjawab bahwa ia mau melihat kota. Maka Sokrates segera menjawab, "Saya kira nyonya (atau nona) akan pergi bukan untuk melihat kota, tetapi agar kota melihat nona."²¹ Ini menunjukkan betapa perempuan, sadar atau tidak, menunjukkan pesona fisikal atau lahiriah bagi laki-laki.

Bagi para filsuf, perempuan juga merupakan pesona yang bisa memperdaya lawannya. Hal ini tercermin dari ucapan seorang filsuf yang mengingatkan seorang nelayan, yang kerjanya menangkap ikan, agar tidak terperangkap oleh ikan jenis jaring lain, ketika sang filsuf menyadari betapa si nelayan begitu terpikat oleh seorang perempuan yang berdandan dan mencolok di hadapannya yang sedang menjual roti: "Wahai engkau yang kerjanya menjerat hewan-hewan laut, berhati-hatilah dengan jerat yang dipasang di hadapanmu."²²

Jadi cukup jelas bahwa kecantikan perempuan merupakan jerat yang bisa memperdaya, dan laki-laki harus waspada. Semakin cantik seorang perempuan semakin berbahaya ia bagi seorang laki-laki dan, karenanya pula, semakin ia bisa menjadi sumber kejahatan. Ketika Sokrates ditanya kenapa ia memilih perempuan yang jelek, maka ia menjawab, "Agar

aku mendapatkan (pasangan) yang paling sedikit keburukan-nya.”²³ Selain itu, Sokrates juga mengingatkan murid-muridnya yang terpesona kepada seorang murid perempuan di majelisnya, supaya ketika ia memandang kecantikan rupanya, maka hatinya terpesona oleh kecantikan jiwanya. Tetapi agar ia tidak begitu tertarik kepada wanita tersebut, karena bisa mengganggu pikirannya, maka Sokrates menganjurkan supaya mengalihkan perhatiannya, seraya berkata, “Paling-kanlah atau alihkan pandangan dari rupa kepada hatinya, niscaya engkau akan mengenal keburukannya.”²⁴ Selain itu, perhatian perempuan dan kebanggaannya terhadap kecantikan rupa, menyebabkan perempuan lebih suka memperhatikan seseorang bukan pada jiwanya, melainkan pada rupanya. Itulah sebabnya dikatakan bahwa ketika seorang perempuan pernah bertanya kepada Sokrates mengapa wajahnya itu buruk sekali rupanya, filsuf kita menjawab, “Kalau dirimu bukan cermin yang buram, maka niscaya aku akan sedih melihat pantulan wajahku pada dirimu.”²⁵

Hal serupa juga pernah terjadi, misalnya pada diri Diogenes *The Cynic*. Suatu hari Diogenes pernah mendapat pertanyaan dari seorang wanita mengapa wajahnya tidak seperti wajah ayahnya (yang lebih ganteng). Ia segera menjawab, “Kalau wajah seorang anak mesti sama dengan ayahnya, maka niscaya sulit bagi orang untuk bisa membedakan dirinya dengan ayahnya.”²⁶ Terakhir, perempuan digambarkan oleh para filsuf sebagai makhluk yang terbawa arus emosional, ketimbang oleh pertimbangan rasional. Oleh karena itulah maka dikatakan bahwa, “wanita tidak tahu apa-apa, kecuali yang diinginkannya,”²⁷ dan juga wanita sering dipandang sebagai “api” yang membakar, seperti yang digambarkan oleh

seorang filsuf yang ditanya tentang wanita yang sedang membawa obor di tangannya. Filsuf tersebut menggambarkannya sebagai "api di atas api."²⁸

Itulah beberapa kisah metaforis berkenaan dengan pandangan para filsuf terhadap wanita sebagaimana terdapat dalam karya-karya gnomologis, yang pada dasarnya menunjukkan betapa perempuan itu begitu besar perhatiannya terhadap "keindahan" fisik dan sensualitas ketimbang keindahan "spiritual dan pertimbangan rasional".

Penutup

Demikianlah akhir dari penelitian saya tentang wanita dalam karya-karya filsufis, yang ternyata didapatkan bukan dalam karya-karya utama filsufis mereka, tetapi dalam karya-karya "non-teknikal", seperti "*Visionary Recital*", filsafat praktis, karya komentar, dan gnomologis (hikmah). Harapan saya, semoga studi singkat ini memberikan dorongan bagi penelitian lebih lanjut dan juga memberikan deskripsi yang objektif tentang bagaimana para filsuf Muslim melihat perempuan dan posisinya dalam masyarakat.

Catatan

¹Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, Mizan, Bandung, 1996.

²Yang dimaksud "ilmiah" di sini adalah karya-karya utama para filsuf di mana mereka memberikan eksposisi filsufis mereka secara sistematis dan doktriner. Termasuk karya tersebut adalah misalnya *al-Syifa'* oleh Ibu Sina, *Hikmat al-Isyraq* oleh Suhrawardi, dan *al-Asfar al-Arba'ah* karangan Mulla Sadra.

³Contoh yang baik bagi karya seperti ini adalah *Nashir-i Akhlaqi* (*The Nasirian Ethics*), karya Nashir al-Din Thusi (w. 1274), dan *Jalal-i Akhlaqi*, karangan Jalal al-Din al-Dawwani (w. 1501)/ Lihat al-Thusi, *The Nasirian Ethics*, terj. Wickens, London, 1964.

⁴Al-Dawwani, *The Akhlaq-i Jalaly* (*The Practical Philosophy of the Muhammadan People*) terj. W.F Thompson, Kasimsons, Pakistan, 1977.

⁵Lihat Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, terj. Willard R. Trisk, Spring Publications, Inc., Texas, 1980.

⁶Lihat terjemahannya dalam Henry Corbin, *Ibid.*, dari hlm. 224-226.

⁷Untuk informasi tentang karya-karya Visionary Sahrawardi, lihat, W.W Thackston, Jr, *The Mystical and Visionary Treatises of Subhrawardi*, The Octagon Press, London, 1982.

⁸Ada dua versi dari Salaman dan Absal, yang satu versi Hermetistik, dan yang kedua versi Ibn Sina (Avicennan), sedangkan versi Avicennan hanya lestari dari tulisan Nashir al-Din al-Thusi.

⁹Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, hlm. 224-226.

¹⁰Lihat komentar Thusi, dalam Corbin, *Avicenna*, hlm. 228.

¹¹F.W Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise an Aristotle's, De Interpretatione*, Oxford University, Press, 1981.

¹²Ibn Rusyd, (ed. Ralph Learner), *Averroes on Plato's Republic*, Cornell University Press, Ithaca, 1974.

¹³*Ibid.*, hlm. 26.

¹⁴*Ibid.*, hlm. 57.

¹⁵*Ibid.*, hlm. 59.

¹⁶Lihat Majid Fakhry, "al-Kindi wa Suqrat", *al-Abbas* 16 (1963): 23-32.

¹⁷Lihat Mulyadhi Kartanegara (ed.), *The Mukhtasar Sivan al-*

Himah of 'Umar b. Sablan al-Sawi (disertasi), University of Chicago Press, Chicago, 1996.

¹⁸Miskawayh, *al-Hikmah al-Khalidah*, (Javidan Kherad) ed. 'Abd al-Rahman Badawi, Maktabat al-Nahdla al-Mishriyyah, Kairo, 1952.

¹⁹Ibn Hinda, *al-Kalim al-Ruhaniyyah fi al-Hikam al-Yunaniyyah*, ed. Oleh Musthafa al-Qabbani al-Dimasyqi, Mathba'at al-Taruqqi, Kairo, 1900.

²⁰Mubasysir b. Fatik, *Mukhtar al-Hikam wa Mahasin al-Kalim*, ed., oleh Abd al-Rahman Badawi, Mathba'at al-Ma'had al-Mishriyyah lil-dirasat al-Islamiyyah, Madrid, 1958.

²¹Mulyadhi (ed.) *The Mukhtashar Siwan al-Hikmah*, hlm. 83.

²²*Ibid.*, hlm. 107

²³*Ibid.*, hlm. 90.

²⁴*Ibid.*, hlm. 87.

²⁵*Ibid.*, hlm. 89.

²⁶*Ibid.*, hlm. 178.

²⁷*Ibid.*, hlm. 159.

Pria-Wanita sebagai Korespondensi Kosmis: Perempuan dalam Literatur Tasawuf

**Kautsar Azhari Noer
Oman Fathurrahman**

Citra negatif bahwa Islam menempatkan kedudukan perempuan lebih rendah dibanding laki-laki sampai hari ini sulit dihapuskan. Hal ini didukung oleh kenyataan bahwa Islam, paling tidak seperti dipahami oleh mayoritas orang Muslim, memberikan kelebihan-kelebihan kepada laki-laki dalam hak-hak individual dan sosial yang tidak diberikan kepada perempuan. Di antara contoh kelebihan-kelebihan itu adalah bahwa dalam Islam, laki-laki diperbolehkan berpoligami (maksimal empat istri pada waktu yang sama), laki-laki mendapatkan harta waris dari orangtuanya dua kali bagian yang diterima saudara perempuannya, perempuan tidak diperbolehkan menjadi *muazzin* dan imam salat selama laki-laki masih ada, dan dua orang perempuan yang menjadi saksi dalam pengadilan dinilai sama dengan satu orang laki-laki.

Contoh-contoh tadi dapat ditambah dengan pendapat sebagian ulama bahwa perempuan tidak diperbolehkan menjadi kepala negara.

Pandangan diskriminatif ini dilahirkan oleh syariat Islam, yang selalu menekankan aspek eksoterik hubungan gender dalam hukum, sosiologi dan politik. Syariat, dengan pendekatan legalistik dan formalistiknya, cenderung mencari *apa* yang harus dilakukan, bukan mencari *mengapa* sesuatu harus dilakukan. Syariat, tentu saja, diperlukan oleh masyarakat Islam, tetapi ia harus dibangun atas dasar prinsip-prinsip yang lebih penting dari dirinya sendiri. Prinsip-prinsip ini menjadi objek kajian disiplin keilmuan tradisional Islam yang disebut *Ushul al-Fiqh* (Prinsip-prinsip Fiqh). Namun tugas penggalian prinsip-prinsip ini untuk mencari maknanya yang lebih dalam tidak dilakukan oleh syariat, tetapi ditunaikan oleh tradisi intelektual. Melalui penelitiannya, Sachiko Murata, seorang sarjana asal Jepang yang banyak melakukan penelitian tentang pemikiran Islam, berkesimpulan bahwa tradisi intelektual secara serius telah menggali prinsip-prinsip ini dalam maknanya yang paling dalam. Prinsip-prinsip ini dapat diterapkan dalam cara-cara baru, tanpa merusak ruh atau makna tersurat syariat. Tanpa pengetahuan tentang prinsip-prinsip ini, pendekatan baru dapat dicapai dengan menaati syariat, tetapi semua itu sering kali justru merusak ruhnya (Murata, 1992: 2).

Persoalan-persoalan gender tidak dapat dijawab secara mendalam oleh syariat karena syariat hanya memberikan perintah-perintah. Yang disentuh oleh syariat bukanlah akar-akar atau prinsip-prinsip pemikiran Islam, tetapi adalah "kulit luar" yang membalut akar-akar atau prinsip-prinsip tersebut.

Persoalan-persoalan ini tidak pula dijawab oleh kalam. Apalagi, kata Sachiko Murata, kalam tidak terlibat dalam spekulasi tentang karakter realitas dalam menjelaskan pertanyaan-pertanyaan tentang hubungan gender. Perhatian utama kalam adalah untuk menopang otoritas al-Qur'an sebagai sumber perintah-perintah. Akhirnya, kalam mempunyai pandangan yang sama dengan syariat, bukan menjelaskan karakter realitas itu sendiri.

Banyak pertanyaan mendasar tentang gender dapat diajukan. Apa makna gender dalam pandangan dunia Islam? Bagaimana hubungan laki-laki dan perempuan dengan struktur alam? Apa akar-akar teologis perbedaan-perbedaan gender? Apakah Tuhan secara primer adalah seorang ayah, ibu, keduanya, atau bukan keduanya? Dalam bentuk apakah perbedaan-perbedaan seksual memanifestasikan diri dalam karakter eksistensi? Apakah perbedaan-perbedaan itu bersifat esensial dalam karakter realitas atau sekadar periferal? Dapatkah kita mengabaikan perbedaan-perbedaan gender? Jika dapat, dalam wilayah apa kita dapat mengabaikannya? Jika tidak, di mana dan apa sebabnya kita harus mempedulikannya? Apa yang terjadi jika kita memutuskan bahwa kita tidak menyukai akibat yang dipahami dari perbedaan gender? Sampai sejauh mana kita dapat mengubah hubungan-hubungan gender yang dipahami untuk membangun umat manusia dan masyarakat yang lebih baik? (Murata, 1992: 3).

Pertanyaan-pertanyaan ini tidak bisa ditujukan kepada taran syariat, yang hanya membekali manusia dengan sebuah daftar perintah dan larangan. Pertanyaan-pertanyaan ini tidak bisa pula ditujukan kepada kalam, yang terbelenggu dalam sebuah pendekatan yang menempatkan Tuhan, Sang Raja, dan

Pemberi Perintah (sebuah padanan yang dekat dengan Tuhan Bapa) di puncak segenap kepeduliannya. Tetapi pertanyaan-pertanyaan ini bisa dijawab dan memang dijawab oleh tradisi kearifan (*sapiential tradition*), yang tertarik pada struktur realitas sebagai mana ia menampakkan dirinya kepada kita (Murata, 1992: 3). Tradisi kearifan adalah "tradisi intelektual" Islam, yang mencari alasan-alasan yang mendasar dalam ajaran Islam. Kebanyakan tokoh dalam tradisi kearifan ini adalah para sufi. Tentu harus diakui bahwa di antara tokoh-tokoh tradisi ini terdapat pula para filsuf karena mereka juga berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan fundamental. Lagi pula, batas antara tasawuf teoretis dan filsafat sulit ditentukan dan pembedaan antara keduanya sering terjadi. Tidak sedikit di antara para sufi adalah filsuf dan di antara para filsuf adalah sufi; kelompok pertama adalah sufi yang filsuf dan kelompok kedua adalah filsuf yang sufi. Maka, sejalan dengan itu, muncullah tasawuf filosofis (*al-tashawwuf al-falsafi*, *philosophical mysticism*) dan filsafat sufi (*al-falsafah al-shūfiyyah*, *mystical philosophy*).

Hanya saja, penting ditegaskan, bahwa tulisan ini tidak dimaksudkan untuk menjawab semua pertanyaan di atas, karena perhatian utamanya akan ditujukan kepada pemikiran sufi Abu Hamid al-Ghazali, Ibn al-'Arabi, dan Jalal al-Din Rumi tentang perempuan..

Perempuan Sebagai Pencinta: Al-Ghazali

Beberapa karya tasawuf klasik sejak awal telah banyak membicarakan perempuan, terutama jika mereka sampai kepada pembicaraan tentang cinta (*mahabbah*). Para sufi dengan penuh semangat mengakui bahwa tokoh utama dan pertama

dalam sejarah awal tasawuf (abad ke-8) yang memperkenalkan cinta mutlak dari Tuhan ke dalam tasawuf yang benar-benar asketis adalah seorang sufi perempuan, Rabi'ah Al-Adawiyyah. Rabi'ah diyakini telah mengubah asketisme yang suram menjadi mistisisme cinta kasih yang murni. Karena-nya, dalam sejarah tasawuf, lebih khusus lagi dalam sejarah cinta mistik Islam, Rabi'ah menempati posisi yang sangat terhormat. Dalam kesempurnaan manusiawinya, dia jelas lebih unggul dibanding banyak pria, dan itulah sebabnya mengapa Rabi'ah juga disebut sebagai "mahkota kaum pria" (lihat Schimmel 1998: 52 dan 69).

Rabi'ah Al-Adawiyyah, tentu saja, bukan satu-satunya sufi perempuan yang banyak dibicarakan dalam berbagai literatur Arab klasik. Biasanya, sumber-sumber yang memaparkan ajaran-ajaran Rabi'ah selalu menyertakan pembahasan tentang perempuan-perempuan sufi ternama lainnya. Ini menunjukkan bahwa sejak awal, perempuan telah menjadi wacana tersendiri dalam dunia tasawuf dengan kedudukannya yang sangat terhormat.

Di antara beberapa literatur Arab klasik yang menyertakan pembahasan—meskipun tidak secara spesifik—tentang perempuan di dalamnya adalah *Ihya Ulum al-Din*, karya *masterpiece*-nya *Hujjat al-Islam*, Imam Al-Ghazali (w. 1111 M). Kitab yang dianggap sebagai karya ilmiah tingkat tinggi ini menjabarkan doktrin-doktrin sufi versi Al-Ghazali dengan mengutip beberapa guru sufi sebelumnya. Tentu saja pembahasan tasawuf itu tidak menyita seluruh bagian dari kitab *Ihya*, setidaknya dua jilid pertamanya mengedepankan beberapa doktrin syariat, meskipun penjelasannya tetap menggunakan pendekatan sufistik.

Jika dibanding dengan pembahasan Ibnu 'Arabi dalam *Fusus al-Hikam* atau *Al-Futuhat*, seperti akan dibicarakan nanti, perbincangan Al-Ghazali tentang perempuan memang tidak terlalu menonjol. Dalam *Ihya*, figur perempuan "hanya" muncul ketika Al-Ghazali ingin memberikan contoh para pelaku jalan mistik (*salik*) yang berhasil menempuh tahapan-tahapan spiritual seperti taubat, cinta, ridha, rindu, *mujahadah* (sungguh-sungguh dalam beribadah), dan lain-lain. Dalam penjelasannya tentang *mujahadah* misalnya, Al-Ghazali mengatakan:

"...Jika anda mengira bahwa mereka yang berhasil mencapai derajat kesufian itu karena sifat kelaki-lakinya, maka tengoklah apa yang telah dicapai oleh para perempuan suci, katakan pada diri (*nafs*) anda: 'jangan sekali-kali engkau kalah oleh perempuan dalam hal agama dan urusan dunia'. Kini, mari kita bicarakan kedudukan spiritual perempuan yang telah bersungguh-sungguh menghamba kepada Tuhan-nya..." (Al-Ghazali, *Ihya* IV: 401).

Dari caranya mengungkapkan, Al-Ghazali tampak ingin meyakinkan pembacanya agar tidak salah mengira bahwa derajat kesufian hanya dapat diraih dan dimonopoli oleh kaum laki-laki semata. Al-Ghazali dengan demikian memberikan perhatian khusus atas "prestasi" yang telah dicapai oleh kaum perempuan dalam dunia tasawuf. Bagaimana pun, menurut penjelasannya, sikap *mujahadah* merupakan tahap yang tidak gampang dilalui oleh seorang *salik*, karena ia harus benar-benar mampu menomorduakan nafsunya untuk mencapai ridha Sang Kekasih. Dalam tahap ini, jika seorang *salik* khilaf dan melakukan suatu perbuatan maksiat, ia harus

mampu menjatuhkan hukuman sendiri bagi dirinya demi memohonkan ampun atas dosanya itu. Dan bukan hanya itu, kalau pun ia khilaf dan tidak melakukan berbagai kebaikan, yang setingkat amalan sunnat sekali pun, ia harus pula "membebani" dirinya dengan perbuatan-perbuatan baik sebagai pengganti atas kelalaianya itu (Al-Ghazali, *Ihya* IV: 395).

Al-Ghazali terlihat ingin menunjukkan bahwa seperti halnya kaum laki-laki, kaum perempuan pun banyak yang mampu mencapai derajat yang tinggi tersebut. Untuk menangkap kesan ini, kiranya kita harus mengungkapkan beberapa contoh perempuan sufi yang dikemukakannya (contoh-contoh berikut ini bersumber pada *Ihya* IV, terutama hlm. 401-402). Rabi'ah Al-'Adawiyyah misalnya; dikisahkan bahwa jika malam tiba, Rabi'ah dengan mengenakan baju tidurnya, sering kali naik ke atas atap rumahnya untuk *munajat* seraya meratap kepada Sang Kekasih:

*Ya Allah ya Tuhanaku, bintang telah terbenam,
Semua mata telah terlelap tidur
Para raja telah menutup rapat pintu gerbangnya
Tiap kekasih tengah bercinta dengan pasangannya
Dan di sini, aku pun berduaan dengan-Mu*

Biasanya, Rabi'ah melakukan *munajat*-nya itu hingga pagi hari, kemudian saat fajar tiba, dan setelah menyempurnakan salatnya, ia sering melantunkan doa:

*Ya Allah ya Tuhanku! Malam telah berlalu, dan pagi pun tiba.
Betapa kalbu ini ingin mengetahui apakah Engkau terima ibadahku, sehingga aku dapat bergembira, atau sebaliknya Engkau menolaknya, sehingga aku bersedih. Demi keagungan-Mu,*

sejak pertama kali Engkau menghidupkanku, dan bersahabat denganku, tidur telah menjadi musuh utamaku. Meskipun Engkau mengusirku dari gerbang-Mu, demi keagungan-Mu, aku sama sekali tidak merasa terasing, lantaran cinta-Mu bersemayam di dalam jiwaku.

Seorang sufi perempuan lainnya, 'Azrah, diceritakan Al-Ghazali sebagai seorang ahli ibadat yang senantiasa menghabiskan malamnya dengan bersujud seraya menangis dan bermunajat kepada Kekasihnya hingga pagi hari.

Demikian halnya dengan Sya'wanah, "mantan" budak perempuan hitam yang kemudian menjadi terkenal karena kesedihan salehnya. Tentang Sya'wanah ini, Al-Ghazali mengutip Yahya bin Bustam yang mengatakan: "Aku sering menghadiri majelis Sya'wanah, dan aku sering melihat ratapan dan tangisannya...ia mengatakan: 'aku akan menangis hingga air mataku kering; lalu aku akan menangis lagi hingga darahlah pengganti air mataku, dan tiada lagi darah mengucur di tubuhku. Aku akan senantiasa menangis". Tentang kebiasaananya menangis ini, Sya'wanah berujar: "Mata yang dicegah untuk memandang Sang Kekasih, dan sangat rindu sekali untuk memandangnya, maka tidaklah akan sempurna tanpa disertai tangisan".

Masih tentang Sya'wanah, Muhammad bin Mu'az menceritakan seorang perempuan saleh yang pada suatu malam bermimpi masuk surga, dan ia menyaksikan penduduk surga sedang berdiri di pintu gerbang seolah menanti untuk menyambut kedatangan seseorang. Perempuan itu lalu bertanya: "Apa yang mereka lakukan?" Lalu dijawab bahwa mereka sedang menantikan seorang perempuan terhormat yang akan datang ke surga. Dan ketika ditanyakan: "Siapa gerangan pe-

rempuan yang mulia itu?". Dijelaskan bahwa ia adalah seorang budak hitam yang bernama Sya'wanah. Perempuan saleh ini rupanya mengenal baik Sya'wanah; beberapa saat kemudian ia melihat Sya'wanah dibawa terbang oleh malai-kat, ia pun menyapanya: "Wahai saudaraku! Tidakkah engkau lihat, di mana kini aku berada, sudikah engkau berdoa kepada "Majikanmu" agar aku bisa berada bersamamu!". Seraya tersenyum Sya'wanah pun menjawab: "Kini belum saatnya bagimu, tapi aku ingatkan engkau akan dua hal: *pertama*, hendaklah engkau selalu bersedih hati karena Allah, dan *kedua*, tundukkan hawa nafsumu dengan mencintai-Nya, niscaya ia tidak akan mencelakakanmu selamanya".

Cerita-cerita tentang Sya'wanah yang dikutip Al-Ghazali, jelas menunjukkan bahwa sufi semacam Sya'wanah ini memiliki martabat yang tinggi di antara para sufi lainnya, baik sufi perempuan maupun laki-laki; doa-doa dan salat-salatnya dilakukan dengan penuh rasa cinta kepada Tuhan-Nya. Matanya buta bukan saja disebabkan deraian air mata penyesalan, tetapi juga karena silau oleh cahaya Kekasihnya. Tujuan hidupnya semata-mata untuk dapat menggapai Kesempurnaan dan Keindahan-Nya, menyatu dengan Sahabatnya, dan merasakan kehadiran-Nya, suatu keadaan yang tidak gampang dicapai oleh para sufi yang terdahulu sekali pun.

Dari beberapa kisah perempuan sufi yang dikutip, sedikitnya menggambarkan pandangan kelompok intelektual muslim semisal Al-Ghazali terhadap kedudukan para perempuan sufi. Jika ditelusuri lebih jauh lagi, Al-Ghazali tampaknya memang tidak hanya "mengapresiasi" perempuan karena semata kesufiannya, akan tetapi lebih dari itu karena keberadaannya sebagai "manusia sempurna".

Dalam kitab-kitab tasawuf yang ditulis Al-Ghazali, penghargaan terhadap peran dan posisi perempuan memang cukup menonjol. Ketika memaparkan masalah perkawinan, misalnya, Al-Ghazali menegaskan bahwa salah satu manfaat dilaksanakannya perkawinan adalah hati menjadi dekat dengan kaum perempuan, akibat duduk dan bercanda dengan mereka. Kelegaan hati ini selanjutnya menjadi penyebab meningkatnya keinginan untuk memuja Tuhan, setelah sebelumnya merasakan kepenatan akibat ketekunan dalam memuja-Nya. Al-Ghazali mengutip sebuah hadis yang menceritakan bahwa Nabi pun seringkali meminta Aisyah untuk membesarluhatinya ketika ia merasa berat menerima wahyu. Dalam hadis lainnya juga dikatakan bahwa ada tiga hal yang dicintai Nabi: kaum perempuan, parfum, dan kesejukan mata ketika salat. Penempatan salat di urutan terakhir merupakan gambaran bahwa salat merupakan tujuan yang bisa dicapai melalui kelebihan yang diperoleh dari kaum perempuan serta aroma yang manis dari parfum (lihat Al-Ghazali, *Ihya*, II: 21).

Penghargaan Al-Ghazali terhadap eksistensi perempuan, khususnya perempuan sufi, tampaknya tidak terlalu sulit dipahami jika kita juga mengetahui pandangannya tentang hakikat manusia. Dalam hal ini Al-Ghazali terlihat berusaha mempertunjukkan kemampuan tradisi Islam (baca: tradisi kearifan/*hikmah*) dalam menganalisis jiwa manusia, yang tampaknya memang berhasil masuk pada realitas terdalam. Untuk sampai pada analisisnya itu, Al-Ghazali memulai dengan mengajukan beberapa pertanyaan, seperti: benda apa sebetulnya manusia itu? Dari mana ia berasal? Ke mana akan pergi? Untuk apa hadir di dunia? Mengapa diciptakan? Apa dan di mana letak kebahagiaan serta kesengsaraannya?

Sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut, Al-Ghazali mencoba menjelaskan bahwa manusia, laki-laki maupun perempuan, pada hakikatnya terdiri dari dua kerangka: yang pertama adalah kerangka lahiriah, yang disebut badan. Ia dapat dilihat dengan mata lahir, dan yang kedua adalah kerangka batiniah, yang disebut jiwa, ruh, dan hati. Ia dapat dikenali melalui wawasan batiniah, tetapi tidak dapat dilihat dengan mata lahir. Al-Ghazali menegaskan bahwa realitas manusia yang sesungguhnya adalah kerangka batiniahnya, sedangkan yang lain (badan) hanyalah "aksesoris" belaka. Bagi Al-Ghazali, realitas hati (batiniah) tidak "dimiliki" oleh apa pun di dunia ini, termasuk oleh manusia itu sendiri; ia diibaratkan sebagai musafir yang numpang lewat ke dunia dengan menunggang kendaraan berupa gumpalan daging lahiriah, dan akan kembali kepada Pemiliknya. Hati juga diibaratkan sebagai raja, sementara badan adalah prajurit-prajuritnya. Sifat hati adalah mengenal Tuhan dan menyaksikan keindahan dari kehadiran-Nya. Ketentuan-ketentuan agama dibuat untuknya, dan disampaikan oleh Tuhan. Kemarahan dan hukuman berlaku baginya, dan kebahagiaan atau kesengsaraan yang mendasar dimiliki olehnya (Al-Ghazali *Ihya* III: khususnya hlm. 3–10).

Dalam konteks pandangannya terhadap perempuan, pengetahuan tentang realitas batiniah ini menimbulkan implikasi pemahaman tentang kesetaraan kualitas jiwa manusia, baik laki-laki maupun perempuan, karena yang dipandang "eksis" sebagai kualitas itu sesungguhnya adalah kerangka batiniahnya, bukan kerangka lahiriah dalam wujud laki-laki ataupun perempuan.

Citra Tuhan dalam Perempuan: Ibn al-'Arabi

Lain Al-Ghazali, lain pula Ibnu 'Arabi. Pengalaman hidup Ibn al-'Arabi dalam perjumpaan dan persahabatannya dengan perempuan-perempuan yang dikaguminya telah memberikan pengaruh yang sangat besar kepada pandangannya tentang perempuan. Di antara guru-guru spiritual Ibn al-'Arabi pada masa mudanya terdapat tiga orang perempuan: Yasamin (sering pula disebut Syams) dari Marchena, Fatimah dari Kordova, dan Zainab al-Qal'iyyah. Yasamin, perempuan yang telah berusia delapan puluh tahun itu, dinilai oleh Ibn al-'Arabi sebagai seorang yang memiliki hati yang kokoh dan tulus, kekuatan spiritual yang mulia, dan kemampuan membedakan yang baik. Perempuan itu biasanya menyembunyikan keadaan spiritualnya, sekalipun ia sering mengungkapkan sesuatu kepada Ibn al-'Arabi secara diam-diam karena ia mengetahui pencapaian spiritual Ibn al-'Arabi sendiri, suatu hal yang membuat Ibn al-'Arabi gembira. Perempuan itu dianugerahi banyak berkah. Ibn al-'Arabi mempunyai banyak pengalaman berkaitan dengan intuisi perempuan itu dan menganggapnya sebagai seorang guru dalam bidang ini. Keadaan spiritual perempuan itu ditandai terutama oleh ketakutannya kepada Allah dan keridlaan Allah kepadanya, kombinasi dua hal yang sekaligus ada dalam diri seseorang yang jarang sekali dijumpai oleh Ibn al-'Arabi sebelumnya (Ibn al-'Arabi, *Sufis of Andalusia*, hlm. 174–175).

Fatimah, yang berusia sembilan puluhan ketika berjumpa dengan Ibn al-'Arabi, adalah seorang perempuan tua yang sangat dikagumi oleh Ibn al-'Arabi. Kendati sudah sangat tua dan tidak banyak makan, Ibn al-'Arabi hampir-hampir malu

Sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut, Al-Ghazali mencoba menjelaskan bahwa manusia, laki-laki maupun perempuan, pada hakikatnya terdiri dari dua kerangka: yang pertama adalah kerangka lahiriah, yang disebut badan. Ia dapat dilihat dengan mata lahir, dan yang kedua adalah kerangka batiniah, yang disebut jiwa, ruh, dan hati. Ia dapat dikenali melalui wawasan batiniah, tetapi tidak dapat dilihat dengan mata lahir. Al-Ghazali menegaskan bahwa realitas manusia yang sesungguhnya adalah kerangka batiniahnya, sedangkan yang lain (badan) hanyalah "aksesoris" belaka. Bagi Al-Ghazali, realitas hati (batiniah) tidak "dimiliki" oleh apa pun di dunia ini, termasuk oleh manusia itu sendiri; ia diibaratkan sebagai musafir yang numpang lewat ke dunia dengan menunggang kendaraan berupa gumpalan daging lahiriah, dan akan kembali kepada Pemiliknya. Hati juga diibaratkan sebagai raja, sementara badan adalah prajurit-prajuritnya. Sifat hati adalah mengenal Tuhan dan menyaksikan keindahan dari kehadiran-Nya. Ketentuan-ketentuan agama dibuat untuknya, dan disampaikan oleh Tuhan. Kemarahan dan hukuman berlaku baginya, dan kebahagiaan atau kesengsaraan yang mendasar dimiliki olehnya (Al-Ghazali *Ihya* III: khususnya hlm. 3–10).

Dalam konteks pandangannya terhadap perempuan, pengetahuan tentang realitas batiniah ini menimbulkan implikasi pemahaman tentang kesetaraan kualitas jiwa manusia, baik laki-laki maupun perempuan, karena yang dipandang "eksis" sebagai kualitas itu sesungguhnya adalah kerangka batiniahnya, bukan kerangka lahiriah dalam wujud laki-laki ataupun perempuan.

Citra Tuhan dalam Perempuan: Ibn al-'Arabi

Lain Al-Ghazali, lain pula Ibnu 'Arabi. Pengalaman hidup Ibn al-'Arabi dalam perjumpaan dan persahabatannya dengan perempuan-perempuan yang dikaguminya telah memberikan pengaruh yang sangat besar kepada pandangannya tentang perempuan. Di antara guru-guru spiritual Ibn al-'Arabi pada masa mudanya terdapat tiga orang perempuan: Yasamin (sering pula disebut Syams) dari Marchena, Fatimah dari Kordova, dan Zainab al-Qal'iyyah. Yasamin, perempuan yang telah berusia delapan puluh tahun itu, dinilai oleh Ibn al-'Arabi sebagai seorang yang memiliki hati yang kokoh dan tulus, kekuatan spiritual yang mulia, dan kemampuan membedakan yang baik. Perempuan itu biasanya menyembunyikan keadaan spiritualnya, sekalipun ia sering mengungkapkan sesuatu kepada Ibn al-'Arabi secara diam-diam karena ia mengetahui pencapaian spiritual Ibn al-'Arabi sendiri, suatu hal yang membuat Ibn al-'Arabi gembira. Perempuan itu dianugerahi banyak berkah. Ibn al-'Arabi mempunyai banyak pengalaman berkaitan dengan intuisi perempuan itu dan menganggapnya sebagai seorang guru dalam bidang ini. Keadaan spiritual perempuan itu ditandai terutama oleh ketakutannya kepada Allah dan keridlaan Allah kepadanya, kombinasi dua hal yang sekaligus ada dalam diri seseorang yang jarang sekali dijumpai oleh Ibn al-'Arabi sebelumnya (Ibn al-'Arabi, *Sufis of Andalusia*, hlm. 174–175).

Fatimah, yang berusia sembilan puluhan ketika berjumpa dengan Ibn al-'Arabi, adalah seorang perempuan tua yang sangat dikagumi oleh Ibn al-'Arabi. Kendati sudah sangat tua dan tidak banyak makan, Ibn al-'Arabi hampir-hampir malu

melihat wajahnya di saat ia duduk bersama perempuan itu. Wajahnya di mata Ibn al-'Arabi menyenangkan dan lembut (Ibn al-'Arabi, *Sufis of Andalusia*: h. 176). Bagi Ibn al-'Arabi, perempuan itu, meskipun usianya telah sangat lanjut, masih tetap cantik dan segar bagaikan seorang gadis muda karena sepenuhnya telah diubah oleh cinta ilahi (Schimmel, 1990: 448).

Zainab al-Qal'iyyah termasuk di antara yang menekuni kitab Allah, seorang *zahid* paling terkemuka di zamannya. Sekalipun ia sangat cantik dan jelita serta amat kaya, ia meninggalkan kemewahan duniaawi dan tinggal di wilayah Mekkah, sebagai seorang wanita yang dimuliakan Allah. Ibn al-'Arabi mempunyai hubungan dengan perempuan itu baik di Seville maupun di Mekkah. Ibn al-'Arabi mengaku bahwa ia belum pernah melihat siapa pun yang lebih ketat dalam memperhatikan waktu-waktu salat dibandingkan dengan perempuan itu (Ibn al-'Arabi, *Sufis of Andalusia*, hlm. 191).

Pada usianya yang jauh lebih dewasa, ketika bermukim di Mekkah, Ibn al-'Arabi berkenalan pula dengan seorang perempuan yang sangat dikaguminya. Perempuan itu adalah salah seorang perempuan yang paling disenangi dan mengejaskan bagi Ibn al-'Arabi. Ia adalah Nizam, putri Abu Syuja' Zahir ibn Rustam, seorang guru sufi yang menduduki posisi penting di kota Mekkah saat itu. Ibn al-'Arabi melukiskan bahwa Nizam adalah seorang gadis muda yang mempunyai kecantikan yang mempesonakan, kemampuan intelektual yang tinggi dan pengalaman spiritual yang mendalam.¹ Pada diri gadis itu, kecantikan jasmani yang luar biasa berpadu dengan kearifan rohani yang agung. Bagi Ibn al-'Arabi, ia adalah laksana Beatrice bagi Dante; baginya ia adalah dan tetap

sebagai manifestasi duniawi, tokoh teofanik, dari *sophia aeterna* (Corbin, 1969: 52). Perempuan itu telah mengilhami Ibn al-'Arabi untuk menulis sekumpulan puisi yang sangat indah, *Tarjumân al-Asywâq*, yang menimbulkan tuduhan bahwa ia telah menulis puisi tentang cinta yang didorong oleh hawa nafsu. Secara lahiriah *Tarjumân al-Asywâq* kelihatannya membenarkan tuduhan itu, tetapi secara batiniah karya tersebut, sebagaimana dibelanya dalam *Dzakhâ'ir al-A'lâq*, ditujukan kepada Allah, perkara-perkara *samawiah* dan kenikmatan menyatu dengan Allah.²

Sikap Ibn al-'Arabi terhadap perempuan-perempuan yang dikenalnya itu melambangkan pada dirinya suatu apresiasi yang sangat tinggi kepada femininitas, terutama dalam aspek rohaninya. Syekh sufi dari Andalusia ini membantah anggapan bahwa kaum perempuan tidak mampu mencapai puncak tingkat spiritual yang dapat dicapai oleh kaum laki-laki. Kaum perempuan, menurut Ibn al-'Arabi, dapat menjadi Qutub (*qutb*), penguasa spiritual tertinggi dari masa tempat bergantung eksistensi kosmos. Kaum perempuan dapat mencapai segala sesuatu yang dapat dicapai oleh kaum laki-laki, yang meliputi kedudukan, tingkat atau sifat. Bahkan kaum perempuan memiliki pencapaian-pencapaian tertentu yang tidak dapat diraih oleh kaum laki-laki, suatu tingkat yang untuknya dibuatkan kiasan-kiasan dalam kata "perempuan" (*mar'ah*) yang dipakai untuk mereka:

Kaum perempuan sama dengan kaum laki-laki dalam semua tingkat, bahkan sebagai Qutub. Hendaknya kamu jangan terselubung oleh kata-kata dari Rasulullah, "Suatu bangsa yang menyerahkan pengurusan atas urusan mereka kepada seorang perempuan tidak akan pernah berjaya." Kita

sedang membicarakan kekuasaan yang diberikan oleh Tuhan, bukan kekuasaan yang diberikan oleh rakyat. Jika satu-satunya hal yang telah sampai kepada kita menyangkut soal ini adalah kata-kata Nabi, "Kaum perempuan adalah padanan kaum laki-laki," itu sudah cukup, karena itu berarti bahwa segala sesuatu yang dapat dicapai oleh kaum laki-laki—kedudukan, tingkat, atau sifat—juga dapat dimiliki oleh setiap perempuan yang dikehendaki Tuhan, sebagaimana hal itu dapat dimiliki oleh setiap laki-laki yang dikehendaki Tuhan. Tidakkah kamu perhatikan kebijaksanaan Tuhan dalam kelebihan yang telah Dia berikan kepada perempuan atas laki-laki dalam namanya? Kepada manusia berjenis kelamin laki-laki, Dia menyebut *mar'*, dan kepada perempuan Dia menyebut *mar'ah*. Jadi Dia menambahkan sebuah *hā'* pada perhentian (*al-waqf*) atau *tā'* pada persambungan (*al-wasl*) kepada nama *mar'* yang diberikan kepada laki-laki. Maka perempuan mempunyai satu tingkat di atas laki-laki dalam keadaan ini, suatu tingkat yang tidak dimiliki oleh laki-laki, bertentangan dengan tingkat yang diberikan kepada laki-laki dalam ayat [al-Qur'an], "Kaum laki-laki mempunyai satu tingkat lebih tinggi daripada mereka" [QS. 2: 228]. Maka Tuhan menutup kesenjangan itu [berkaitan dengan ayat tersebut] dengan tambahan ini dalam *mar'ah* (Ibn al-'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, III: 89).

Sachiko Murata mempersoalkan pendapat Ibn al-'Arabi tentang tingkat ini. Ia mengatakan bahwa akan mustahil untuk menyatakannya atas dasar bagian-bagian lain tulisan Ibn al-'Arabi tanpa menimbulkan inkonsistensi. Murata memahami bahwa setiap kali Ibn al-'Arabi mengambil sudut pandang mengenai suatu sifat spesifik dalam diri kaum laki-laki

atau kaum perempuan, ia mencapai suatu kesimpulan yang layak bagi sifat itu. Namun dalam analisis terakhir, kata Murata, kita memasuki apa-apa yang tidak terbayangkan akibatnya dari bentuk ilahi, yang membuka ketidakterbatasan. Di sini Tuhan melakukan apa yang Dia inginkan, dan dalam hal itu tidak ada perbedaan antara kaum laki-laki dan kaum perempuan (Murata, 1992: 183). Tampaknya Sachiko Murata ingin menegaskan bahwa secara teologis tidak ada perbedaan antara kaum laki-laki dan kaum perempuan, dalam arti bahwa di mata Tuhan, kaum laki-laki dan kaum perempuan adalah sama. Pandangan ini tetap mengakui perbedaan antara kaum laki-laki dan kaum perempuan dalam hukum, politik dan sosial, dengan kelebihan dan kekurangan masing-masing.

Bagian-bagian tulisan Ibn al-'Arabi tentang laki-laki dan perempuan sering menimbulkan inkonsistensi. Bagian-bagian tertentu tulisannya menyatakan bahwa kaum laki-laki lebih unggul dibanding kaum perempuan. Sementara bagian-bagian lain menyatakan bahwa kaum perempuan sama dengan, dan kadang-kadang lebih unggul daripada, kaum laki-laki. Apabila bagian-bagian yang saling bertentangan itu dipahami sesuai dengan konteksnya atau sudut pandang yang diambil untuk melihatnya, maka inkonsistensi kesimpulan-kesimpulan Ibn al-'Arabi yang saling bertentangan itu dapat dipahami secara benar, sehingga dengan sendirinya akan hilang dari kesan orang yang mengkaji bagian-bagian tulisan Ibn al-'Arabi itu. Tampaknya, kesimpulan-kesimpulan yang saling bertentangan itu harus dilihat dalam prinsip "kesatuan pertentangan-pertentangan" (*al-jam' bayn al-addâd, coincidentia oppositorum*).

Dalam kesempatan ini, menarik untuk mendiskusikan penafsiran Ibn al-'Arabi tentang ayat al-Qur'an yang mengatakan, "Kaum laki-laki satu tingkat lebih tinggi daripada mereka (kaum perempuan)" (QS. 2: 228). Apabila para *fuqaha* (ahli fikih) menafsirkan kata "tingkat" (*darajah*) dalam ayat ini dengan arti sosial, maka Ibn al-'Arabi menafsirkan kata ini dengan arti kosmologis dan metafisisnya. Ibn al-'Arabi mencari akar terdalam yang menentukan tingkat itu dan sifat-sifatnya. Ia melihat bahwa "tingkat itu bersifat ontologis (*wujudiyyah*) sehingga ia tidak hilang" (Ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyah*, 2: 171).

Mengapa Allah mengatakan bahwa "kaum laki-laki satu tingkat lebih tinggi daripada kaum perempuan?" (QS. 2: 228). Apa akar terdalam yang menentukan tingkat itu? Ketika menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, Ibn al-'Arabi menemukan akarnya dalam hubungan *yang-yin* antara Tuhan dan kosmos. Baginya, hubungan antara laki-laki dan perempuan, termasuk hubungan antara suami dan istri, secara ontologis, berakar pada—dan, tentu juga, ditentukan oleh—bentuk hubungan *yang-ying* antara Tuhan dan kosmos.

Agar kita dapat memahami pendapat Ibn al-'Arabi ini, mariyah kita kutip salah satu bagian dari tulisannya. Ia berkata:

Tuhan membawa turun diri-Nya di antara para makhluk-Nya dengan berdiri di atas kepentingan mereka dan apa yang mereka usahakan. Dia berfirman, "Apakah Dia yang berdiri di atas setiap jiwa melalui apa yang diusahakannya?" [QS. 13: 33], sebagaimana Dia berfirman, "Kaum laki-laki berdiri di atas kaum perempuan karena Tuhan telah melebihkan sebagian mereka atas yang lain" [QS. 4: 34], karena

kaum perempuan adalah keluarga (*'â'ilah*) dari kaum laki-laki. Pernah diriwayatkan bahwa Rasulullah berkata, "Seluruh makhluk adalah anggota keluarga Tuhan," sehingga Dia berdiri di atas mereka karena makhluk-makhluk itu tunduk kepada-Nya. Itulah sebabnya mereka menjadi anggota keluarga-Nya (Ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyyah*, IV: 228).

Pada bagian yang dikutip ini, kita dapat memahami bahwa Ibn al-'Arabi mengambil dua ayat al-Qur'an (QS.13: 3, dan 4: 34) untuk mendukung pendapatnya. Kedua ayat ini menampilkan persamaan yang menarik. Tuhan "berdiri di atas" (*qâ'im*) atau menjaga setiap jiwa (QS.13: 3) sebagaimana kaum laki-laki "berdiri di atas" (*qawwâm*) kaum perempuan. Di sini Tuhan diparalelkan oleh Ibn al-'Arabi dengan laki-laki dan setiap jiwa diparalelkan dengan perempuan. Bentuk hubungan antara laki-laki dan perempuan berakar pada, dan ditentukan oleh, hubungan antara Tuhan dan setiap jiwa (yang merupakan unsur terpenting dalam kosmos). Tuhan melebihkan kaum laki-laki di atas kaum perempuan karena kaum perempuan adalah keluarga kaum laki-laki sebagaimana setiap makhluk adalah keluarga Tuhan. Karena itu, kaum perempuan tunduk kepada kaum laki-laki sebagaimana setiap makhluk tunduk kepada Tuhan.

Ibn al-'Arabi mencari akar ontologis keunggulan kaum laki-laki atas kaum perempuan pada proses penciptaan Hawa dari Adam. Ibn al-'Arabi mengatakan bahwa:

Tubuh manusia pertama yang terwujud adalah Adam. Ia adalah ayah pertama jenis makhluk ini... Kemudian Tuhan memisahkan darinya seorang ayah kedua bagi kita, yang

disebut-Nya ibu. Maka benarlah jika dikatakan bahwa ayah pertama ini mempunyai satu tingkat lebih tinggi daripada ibu, karena ayah adalah asalnya [ibu].” (Ibn al-’Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, 1: 136) ”Maka Tuhan mengeluarkan Hawa dari tulang rusuk Adam yang pendek. Dengan demikian, Hawa tidak mempunyai tingkat yang sama dengan Adam, sebagaimana dikatakan oleh Tuhan, ”Kaum laki-laki satu tingkat lebih tinggi daripada kaum perempuan” [QS. 2: 228]. Karena itu, kaum perempuan tidak akan mencapai tingkat kaum laki-laki. (Ibn al-’Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, 1: 124).

Dari kutipan ini, kita mengetahui bahwa Ibn al-’Arabi mengikuti kepercayaan yang dianut oleh orang-orang Muslim pada umumnya bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk (*dil*) Adam. Kepercayaan ini menunjukkan bahwa Hawa berasal dari Adam, dan Adam lebih dahulu ada sebelum Hawa. Tingkat ini tidak dimiliki oleh Hawa. Karena itu, Adam satu tingkat lebih tinggi dibanding Hawa. Maka proses penciptaan ini secara ontologis mengakibatkan kaum laki-laki lebih unggul daripada kaum perempuan. Kepercayaan ini sering dikritik oleh para pemikir feminism Islam, seperti Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, karena, menurut mereka, bukan berasal dari Islam, tidak ditemukan dalam al-Qur'an, tetapi berasal dari Yahudi dan Kristen, yang mengambilnya dari Perjanjian Lama, dan karena kepercayaan ini menempatkan kaum perempuan sebagai makhluk kelas kedua di bawah kaum laki-laki.

Keunggulan kaum laki-laki satu tingkat di atas kaum perempuan dijelaskan pula oleh Ibn al-’Arabi dengan pembenaran kosmologis, atau, mungkin lebih tepatnya, perbanding-

an kosmologis. Keunggulan kaum laki-laki di atas kaum perempuan telah ditetapkan oleh Tuhan sebagaimana keunggulan langit dan bumi di atas manusia, atau sebagaimana keunggulan makrokosmos di atas mikrokosmos.

Telah ditetapkan bahwa "Kaum laki-laki mempunyai satu tingkat lebih tinggi daripada kaum perempuan" [QS. 2: 228], sebagaimana telah ditetapkan bahwa "Penciptaan langit dan bumi lebih hebat daripada penciptaan manusia" [QS. 40: 57]... Tuhan juga berkata, "Apakah kamu yang lebih hebat dalam penciptaan atau langit yang Dia bangun?" [QS. 79: 27] Dia menyebutkan apa yang berkaitan dengan langit. Kemudian Dia menyebutkan bumi, membentangkannya dan apa yang berkaitan dengannya. Semua ini dimaksudkan untuk menunjukkan keunggulan keduanya [langit dan bumi] di atas manusia (Ibn al-'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, 3: 87).

Ibn al-'Arabi menjelaskan keunggulan kaum laki-laki satu tingkat di atas kaum perempuan dengan membandingkannya dengan keunggulan langit dan bumi di atas manusia. Keunggulan langit dan bumi di atas manusia disebabkan oleh kenyataan bahwa penciptaan langit dan bumi lebih hebat dari pada penciptaan manusia dan juga bahwa manusia menerima aktivitas langit dan bumi, berada di antara keduanya dan berasal dari keduanya. Pihak yang melakukan aktivitas lebih tinggi daripada pihak yang menerimanya. Pihak yang menjadi asal lebih tinggi daripada pihak yang berasal darinya. Demikian pula Hawa menerima aktivitas dari Adam dan diciptakan dari tulang rusuknya. Hawa tidak mencapai tingkat yang dimiliki Adam yang melakukan aktivitas terhadap Hawa dan menjadi asalnya. Maka Adam lebih tinggi daripada Hawa.

Pada kesempatan lain Ibn al-'Arabi menolak mitos penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam sebagai akar ontologis keunggulan kaum laki-laki di atas kaum perempuan. Ia mengatakan bahwa keunggulan itu berakar pada sifat-sifat yang mendominasi masing-masing, kaum laki-laki dan kaum perempuan. Perhatikan bagian tulisan Ibn al-'Arabi berikut ini:

Namun segala sesuatu di dunia fenomenal ini tidak mampu mencapai tingkat ini, sebagaimana perempuan tidak mampu mencapai tingkat yang membedakan antara laki-laki dan perempuan. Bahkan jika perempuan menjadi sempurna, tidak berarti bahwa kesempurnaannya akan menyamai kesempurnaan laki-laki. Sebagian orang menyatakan bahwa tingkat itu merupakan kenyataan bahwa Hawa diciptakan dari Adam, sehingga dia tidak bisa muncul kecuali melalui Adam. Maka Adam mempunyai tingkat hubungan sebab-akibat, dan Hawa tidak akan pernah mencapai tingkat ini selama-lamanya. Tetapi ini adalah persoalan suatu entitas [yaitu, Hawa], dan kami menentangnya dengan [entitas tertentu lain, yaitu] Maryam dalam kaitan dengan adanya Isa. Maka tingkat itu bukanlah sebab munculnya Maryam dari Isa. Sebaliknya, perempuan adalah lokus yang menerima aktivitas, sedangkan laki-laki tidak seperti itu. Lokus yang menerima aktivitas tidak berada pada tingkat melakukan aktivitas; jadi ia mempunyai kekurangan [yaitu, lebih rendah]. Meskipun demikian, ada ketergantungan kepadanya dan kecenderungan ke arahnya, karena ia menerima aktivitas dalam dirinya sendiri dan dengan dirinya sendiri (Ibn al-'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, 2: 471).

Kutipan ini menyatakan bahwa keunggulan laki-laki di atas perempuan bukan berasal dari kenyataan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, tetapi berasal dari keny-

taan bahwa laki-laki dikuasai oleh sifat-sifat *yang* dan perempuan dikuasai oleh sifat-sifat *yin*. Penjelasan Ibn al-'Arabi ini tampaknya bertentangan dengan penjelasannya yang lain bahwa keunggulan laki-laki di atas perempuan disebabkan oleh proses penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam. Sachiko Murata mengomentari bahwa meskipun ini tampaknya bertentangan dengan apa yang dikatakan oleh Ibn al-'Arabi pada bagian-bagian lain tulisannya, dalam kenyataannya ia semata-mata menambahkan suatu presisi dengan menge-mukakan bahwa mitos penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam mengajarkan kepada kita bahwa perempuan dikuasai oleh sifat-sifat *yin* sampai pada suatu tingkat yang tidak ber-laku bagi laki-laki (Murata 1992: 180).

Suatu perbandingan antara hubungan Adam dengan Ha-wa pada satu pihak, dan hubungan Maryam dengan Isa pada pihak lain, yang dibuat oleh Ibn al-'Arabi, sangat menarik pula untuk diperhatikan di sini. Ibn al-'Arabi berkata:

Tuhan menciptakan Isa dari Maryam. Maka Maryam me-nempati kedudukan Adam, sedangkan Isa menempati kedu-dukan Hawa. Karena seperti juga seorang perempuan diciptakan dari seorang laki-laki, maka seorang laki-laki dicipta-kan dari seorang perempuan. Jadi, Tuhan menyelesaikan de-nigan cara yang sama seperti ketika Dia memulainya, dengan cara menciptakan Isa tanpa ayah sebagaimana Hawa dicipta-kan tanpa seorang ibu. Maka Isa dan Hawa adalah dua sau-dara kandung, sedangkan Adam dan Maryam adalah dua ayah mereka berdua.

"Perumpamaan Isa, menurut pandangan Tuhan, adalah se-perti perumpamaan Adam" [QS. 3: 59]. Tuhan memban-

dingkan keduanya dengan pengertian tiadanya orangtua laki-laki. Dia mengemukakan ini sebagai suatu bukti untuk menunjukkan bagi Isa bahwa ibunya bebas dari kesalahan. Dia tidak membandingkannya dengan Hawa, meskipun situasinya membenarkan hal itu, karena perempuan itu adalah tempat kecurigaan karena kehamilannya. Dia adalah tempat terjadinya kelahiran, sedangkan laki-laki bukanlah tempat untuk itu. Maksud dari bukti-bukti itu adalah untuk menghapuskan segala keraguan.

Perumpamaan itu termasuk jalan untuk menjelaskan arti bahwa Isa seperti Hawa. Namun orang yang menentang mungkin akan menyerang dengan keragu-raguan mengenai hal itu, karena perempuan adalah, seperti telah kami katakan, tempat apa yang keluar dari dirinya, dan karena itu kecurigaan dapat timbul. Maka dibuatlah keserupaan itu dengan Adam sehingga Maryam akan terbukti bebas dari sesuatu yang biasanya terjadi. Maka munculnya Isa dari Maryam tanpa seorang ayah adalah seperti munculnya Hawa dari Adam tanpa seorang ibu dan ia adalah ayah kedua. "Ketika Hawa dipisahkan dari Adam, Tuhan mengisi tempatnya dalam diri Adam dengan *syahwat* pernikahan dengannya. Melalui itulah terjadi "penutupan" [QS. 7: 189] untuk mewujudkan prokreasi dan reproduksi (Ibn al-'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, 1: 136).

Kutipan di atas memperlihatkan bahwa Ibn al-'Arabi, melalui sudut pandang prokreasi dan reproduksi, menempatkan Maryam pada kedudukan Adam dan menempatkan Isa pada kedudukan Hawa. Isa dan Hawa diciptakan melalui satu orangtua; Isa diciptakan melalui Maryam dan Hawa diciptakan melalui Adam. Seorang laki-laki diciptakan melalui

seorang perempuan sebagaimana seorang perempuan diciptakan melalui seorang laki-laki. Di sini yang terjadi adalah bahwa seorang perempuan (Maryam) menempati kedudukan seorang laki-laki (Adam) sebagaimana seorang laki-laki (Isa) menepati kedudukan seorang perempuan (Hawa). Dari sudut pandang ini, kita tidak dapat mengatakan bahwa laki-laki lebih tinggi daripada perempuan. Laki-laki dan perempuan bisa saling bertukar peranan.

Kita tidak dapat memberikan kesimpulan tunggal bahwa dalam pandangan Ibn al-'Arabi kaum laki-laki lebih unggul dibanding kaum perempuan dengan alasan-alasan yang telah dikemukakannya. Tetapi kita dipaksa pula untuk memperhatikan bahwa pada bagian-bagian lain tulisannya Ibn al-'Arabi mengatakan bahwa kaum laki-laki dan kaum perempuan adalah sama dari sudut-sudut pandangan tertentu, atau, dalam aspek-aspek tertentu. Misalnya ia memandang bahwa kaum laki-laki dan kaum perempuan adalah sama dalam ke manusian (*insaniyyah*):

Kemanusiaan adalah realitas yang mencakup kaum laki-laki dan kaum perempuan, sehingga kaum laki-laki tidak mempunyai tingkat yang lebih tinggi daripada kaum perempuan dari segi kemanusiaan. Demikian pula manusia sama-sama berbagi kualitas kealaman (*'alamiyah*) dengan makrokosmos. Dengan demikian kosmos tidak memiliki tingkat yang lebih tinggi daripada manusia dari segi ini... Namun bab ini menuntut sifat yang di dalamnya kaum perempuan dan kaum laki-laki bersatu. Itu terdapat pada apa yang kami sebut kenyataan bahwa mereka berada pada tempat menerima aktivitas. Semua ini dilihat dari segi realitas-realitas (Ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyah*, 3: 87).

Sachiko Murata menjelaskan bahwa "realitas-realitas" (*haqâ iq*) bagi Ibn al-'Arabi adalah akar-akar ilahi dari segala sesuatu, ciri-ciri yang melekat pada segala sesuatu yang ditentukan oleh cara perwujudannya. Realitas-realitas itu terdapat pada tingkat yang paling dalam dari wujud dan menampakkan dirinya dalam kosmos sebagai situasi-situasi aktual. Pada tahap pembahasan ini, Ibn al-'Arabi beralih kepada situasi konkret dari kaum laki-laki dan kaum perempuan di alam ini. Ia mengatakan bahwa al-Qur'an membuat keduanya mempunyai kualitas yang sama (Murata, 1992: 179):

Adapun dari segi apa yang terjadi bagi keduanya [yaitu, kaum laki-laki dan kaum perempuan], maka itu adalah seperti firman Tuhan, "Sesungguhnya kaum Muslimin dan Muslimat, Mukminin dan Mukminat, laki-laki yang patuh dan perempuan yang patuh, laki-laki yang jujur dan perempuan yang jujur, laki-laki yang sabar dan perempuan yang sabar, laki-laki yang sederhana dan perempuan yang sederhana, laki-laki yang berpuasa dan perempuan yang berpuasa, laki-laki yang menjaga kehormatan mereka dan perempuan yang menjaga kehormatan mereka, laki-laki yang dermawan dan perempuan yang dermawan, laki-laki yang banyak mengingat Tuhan dan perempuan yang mengingat Tuhan, [disediakan oleh Allah bagi mereka ampunan dan pahala yang besar"] [QS. 33: 35]. Atau sebagaimana firman-Nya, "Kaum laki-laki yang bertobat, laki-laki yang beribadat, laki-laki yang memuji Tuhan, laki-laki yang berpuasa," [QS. 9: 112] dan firman-Nya, "Kaum perempuan yang bertobat, perempuan yang beribadat, perempuan yang berpuasa" [QS. 66: 5].

Rasulullah saw. berkata, "Banyak di antara kaum laki-laki yang telah mencapai kesempurnaan, tetapi di antara kaum

perempuan hanya Maryam putri 'Imran dan Asiyah istri Firaun." Jadi kaum laki-laki dan kaum perempuan bersama-sama dalam tingkat kesempurnaan. Tetapi kaum laki-laki lebih unggul dalam tingkat yang paling sempurna (*akmaliyah*), bukan sekadar kesempurnaan. Meskipun kaum laki-laki dan kaum perempuan sama-sama sempurna melalui kenabian (*nubuwah*), kaum laki-laki lebih unggul melalui pengutusan (*risâlah*) dan pengiriman (*bâ'tsah*), karena tidak ada perempuan yang mempunyai tingkat pengutusan dan pengiriman.

Tuhan telah membuat kaum laki-laki setara dalam kewajiban syariat (*taklîf*). Maka Dia memberi kaum perempuan kewajiban syariat sebagaimana Dia memberi kaum laki-laki kewajiban yang sama, meskipun perempuan dikhkususkan untuk keputusan-keputusan yang bukan untuk laki-laki, dan laki-laki dikhkususkan untuk keputusan-keputusan yang bukan untuk perempuan, bahkan meskipun "Kaum perempuan adalah padanan kaum laki-laki." (Ibn al-'Arabi, *al-Futûhât al-Makkîyah*, 3: 88).

Persamaan antara kaum laki-laki dan kaum perempuan, menurut Ibn al-'Arabi, terdapat pada kenyataan bahwa keduanya sama-sama dapat mencapai tingkat kesempurnaan, seperti kenabian, meskipun tingkat kesempurnaan yang dicapai kaum laki-laki lebih tinggi, seperti pengutusan dan pengiriman. Persamaan antara keduanya terdapat pula pada adanya kewajiban syariat bagi keduanya, meskipun keputusan-keputusan tertentu berbeda untuk masing-masing dari keduanya.

Di atas telah dikatakan bahwa kaum perempuan mampu mencapai puncak tingkat spiritual yang dapat dicapai oleh

kaum laki-laki. Kåum perempuan, menurut Ibn al-'Arabi, dapat menjadi Qutub. Bahkan kaum perempuan memiliki pencapaian-pencapaian tertentu yang tidak dapat diraih oleh kaum laki-laki, suatu tingkat yang untuknya dibuatkan kiasan-kiasan dalam kata "perempuan" (*mar'ah*) yang dipakai untuk mereka. Lebih jauh Ibn al-'Arabi memberikan suatu pendapat yang mengejutkan, yang bertentangan dengan pendapatnya bahwa kaum laki-laki lebih unggul daripada kaum perempuan. Pendapat yang mengejutkan itu adalah bahwa sebenarnya kaum perempuan memiliki kekuatan tertentu yang tidak dimiliki oleh siapa pun dan apa pun di dunia ini. Kekuatan itu adalah tingkat yang tidak dimiliki oleh kaum laki-laki. Karena itu, dari sudut pandang ini, kaum perempuan lebih tinggi daripada kaum laki-laki:

Tidak ada sesuatu pun di alam ciptaan ini yang lebih besar kekuatannya daripada perempuan karena suatu misteri yang diketahui hanya oleh orang yang mengetahui bahwa apa yang di dalamnya alam terwujud, dengan gerak yang degannya *al-Haqq* menciptakan alam, dan kenyataan bahwa alam berasal dari dua premis, karena alam adalah suatu hasil. Pihak yang melakukan pernikahan (*nâkiyah*) adalah pencari, dan pencari adalah pihak yang miskin dan membutuhkan. Pihak yang menerima pernikahan (*mankâh*) adalah yang dicari, dan yang dicari itu mempunyai kekuatan yang dibutuhkan dan syahwat yang berkuasa. Maka jelaslah bagi engkau tempat perempuan di antara segala sesuatu yang ada. Apa yang dilihat oleh orang yang memandangnya dalam kehadiran ilahi? Dan mengapa ia menampakkan kekuatan?

Tuhan telah meminta perhatian tentang kekuatan yang di-khususkan bagi perempuan dalam firman-Nya berkenaan

dengan sifat 'Aisyah dan Hafsa, "Jika kalian berdua bersatu untuk melawannya (Nabi), Tuhan adalah pelindungnya, dan begitu pula Jibril, dan orang-orang mukmin yang saleh, dan setelah itu para malaikat pun adalah pendukungnya" [QS. 66: 4]. Semua ini adalah untuk menandingi kekuatan dua orang perempuan. Di sini Tuhan menyebut hanya segala yang kuat yang memiliki sikap keras dan kekuatan (Ibn al-'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, 2: 466).

Al-Qur'an dan hadis sangat kuat menekankan keunggulan kaum laki-laki di atas kaum perempuan. Tuhan berfirman, "Kaum laki-laki satu tingkat lebih tinggi daripada kaum perempuan (QS. 2: 228). "Kaum laki-laki berdiri di atas kaum perempuan karena Tuhan telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain" (QS. 4: 34). Nabi bersabda, "Jika aku harus memerintahkan seseorang untuk bersujud di hadapan yang lain, maka aku akan memerintahkan perempuan untuk bersujud di hadapan suaminya."³

Kuatnya penekanan keunggulan kaum laki-laki di atas kaum perempuan sering ditafsirkan—atau (dapat) menimbulkan kesan—bahwa kaum perempuan lebih rendah dibanding kaum laki-laki. Tetapi jika penekanan itu dikaji secara lebih mendalam akan terbukti dengan jelas bahwa penekanan itu mempunyai maksud yang lebih jauh. Pada satu pihak, penekanan itu dimaksudkan untuk menunjukkan makna penting ikatan pernikahan sebagai pondasi umat. Penekanan itu menegaskan ketentuan-ketentuan yang tidak dapat diubah, kecuali dalam situasi tertentu, dalam hubungan antara suami dan istri. Suami menyandang fungsinya sendiri dan istri pun demikian pula, dan fungsi masing-masing tidak boleh dicampuradukkan.

Namun, pada pihak lain, kuatnya penekanan keunggulan kaum laki-laki di atas kaum perempuan tampaknya dipandang oleh Ibn al-'Arabi sebagai bukti untuk menunjukkan suatu kekuatan dahsyat dalam diri kaum perempuan. Ketika menjelaskan pandangan ini, Sachiko Murata memberikan komentar sebagai berikut:

Jika kaum laki-laki sudah demikian unggul, mengapa itu harus ditekankan sebegitu rupa? Mereka harus dapat menjaga diri mereka sendiri. Tetapi dalam kenyataannya, kaum laki-laki dalam banyak hal lebih lemah daripada kaum perempuan, maka mereka membutuhkan dukungan dari Tuhan dan para nabi untuk menetapkan hubungan yang tepat (Murata, 1992: 176).

Dalam bagian tulisannya, seperti dikutip di atas, Ibn al-'Arabi berupaya membuktikan bahwa kaum perempuan mempunyai suatu kekuatan yang tiada tandingannya di seluruh alam ini. Ia mengukuhkan pandangan ini dengan merujuk kepada implikasi-implikasi suatu ayat al-Qur'an yang diturunkan berkenaan dengan dua orang istri Nabi, 'Aisyah dan Hafsa. Ia menegaskan pendapat itu ketika membahas Nama Ilahi Yang Maha Kuat (*al-Qawi*) dan berbagai realitas dalam kosmos yang menampakkannya. Sufi ini memulai dengan mengingatkan kita bahwa kosmos diciptakan melalui "pernikahan" antara Wujud Wajib dan segala sesuatu yang mungkin. Tuhan sebagai Pencipta dan Pemberi wujud membutuhkan entitas-entitas permanen (*al-a'yān al-tsābitah*) yang menjadi "istri"-Nya. Tuhan tidak bisa berbuat apa-apa tanpa entitas-entitas permanen itu. Demikian pula, dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan, laki-laki

tidak berdaya tanpa perempuan. Karena perempuan adalah suatu mikroskosmos, ia memusatkan pada dirinya sendiri kekuatan setiap realitas reseptif dalam eksistensi. Perempuan menyatukan dalam dirinya kekuatan seluruh kosmos. Akibatnya, tidak ada sesuatu pun di alam semesta ini yang lebih kuat daripada perempuan (Murata, 1992: 176-177).

Dalam pandangan Ibn al-'Arabi, "syahwat" (*syahwah*) manusia adalah penampakan atau cermin "cinta" (*mahabbah*) dan "kehendak" (*irâdah*) Tuhan untuk penciptaan alam. Tuhan "rindu" untuk dikenal. Kerinduan Tuhan inilah yang menjadi sebab penciptaan alam. Alam adalah cermin bagi Tuhan dan melalui cermin itulah Dia dikenal. Dia tidak dapat dikenal tanpa alam. Dia membutuhkan alam agar Dia menjadi "Tuhan" (*ilâh*), dan Dia membutuhkan "hamba" (*'abd*) agar Dia menjadi "Tuan" (*rabb*). Dia tidak bisa menjadi "Tuhan" (*ilâh*) tanpa "objek tindakan-Nya sebagai Tuhan" (*ma'lûh*), dan Dia tidak bisa menjadi "Tuan" (*rabb*) tanpa "budak" (*marbûb*). Yang membutuhkan tergantung dan dikuasai oleh yang dibutuhkan. Karena itu, alam menguasai realitas Tuhan, dan hamba menguasai Tuannya.

Salah satu fitrah manusia adalah rasa saling tertarik atau tarik-menarik antara dua jenis yang berbeda, laki-laki dan perempuan. Rasa saling tertarik itu, yang menimbulkan rasa saling rindu dan rasa saling cinta, biasanya dijelaskan para ulama pada umumnya sebagai hukum alam yang telah ditetapkan Allah. Mengingkari rasa saling tertarik, rasa saling rindu dan rasa saling cinta adalah mengingkari hukum alam. Bagi kebanyakan orang, penjelasan ini mungkin cukup memadai. Tetapi bagi Ibn al-'Arabi, penjelasan ini tidak memadai dan, karena itu, penjelasan lain yang diberi dasar rasional

sangat diperlukan. Ia kembali menerapkan mitos penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam sebagai dasar rasional untuk menjelaskan sebab timbulnya rasa saling tertarik, rasa saling rindu, dan rasa saling cinta antara laki-laki dan perempuan. Perhatikan kutipan berikut:

Ketika tubuh Adam tampak, seperti kami sebutkan, ia tidak mempunyai syahwat (*syahwah*) untuk menikah. Namun Tuhan telah mengetahui bahwa reproduksi, prokreasi, dan pernikahan akan diwujudkan di dunia ini. Pernikahan di dunia ini adalah untuk meneruskan kelangsungan spesies itu. Maka Dia mengeluarkan Hawa dari tulang rusuk Adam yang pendek. Hawa berasal dari tulang rusuk karena bengkok [atau lengkung] yang ada pada tulang-tulang rusuk. Karena bengkok itu, ia akan cenderung [hatinya] kepada anaknya dan pasangannya. Kecenderungan laki-laki kepada perempuan adalah kecenderungannya kepada dirinya sendiri karena perempuan bagian dari dirinya. Kecenderungan perempuan kepada laki-laki adalah karena perempuan diciptakan dari tulang rusuknya dan pada tulang rusuk itu tedapat kecenderungan dan kelengkungan.

Ketika Hawa dikeluarkan dari Adam, Tuhan mengisi ruang kosong tempat dia keluar itu dengan syahwat kepada Hawa karena dalam wujud tidak tersisa kekosongan. Ketika Dia mengisi ruang kosong itu dengan udara (*hawâ'*), Adam rindu kepada Hawa sebagaimana rindunya kepada dirinya sendiri karena Hawa adalah bagian dari dirinya. Hawa rindu kepada Adam karena Adam adalah tanah asal pembentukannya. Maka cinta Hawa [kepada Adam] adalah cinta kepada tanah asal itu, sedangkan cinta Adam [kepada Hawa] adalah cinta kepada dirinya sendiri. Itulah sebabnya cinta laki-laki

kepada perempuan tampak nyata karena perempuan adalah dirinya sendiri. Namun, perempuan diberi kekuatan yang disebut "malu" (*bayâ'*) dalam cintanya kepada laki-laki, sehingga ia kuat menyembunyikannya, karena tanah asal tidak menyatu dengan dirinya sebagaimana kesatuan Adam dengan dirinya (Ibn al-'Arabi, *al-Futûhât al-Makkiyyah*, 1: 124).

Sesudah itu, Tuhan memisahkan, untuk manusia [laki-laki], dari dirinya seseorang sesuai dengan bentuknya yang Dia namai perempuan. Karena perempuan muncul sesuai dengan bentuknya [laki-laki], maka ia merindukan perempuan sebagaimana sesuatu merindukan dirinya, dan perempuan merindukannya sebagaimana sesuatu merindukan tempat kelahirannya. Maka kaum perempuan dibuat [sebagai yang] dicintai baginya karena Tuhan mencintai siapa yang Dia ciptakan sesuai dengan bentuk-Nya, dan yang kepadanya Dia membuat para malaikat, makhluk-makhluk yang diciptakan dari cahaya, bersujud, sesuai dengan keagungan ukuran dan kedudukan mereka dan ketinggian pembentukan alamiah mereka. Dari sini terjadilah persesuaian (*munâsabah*) [antara Tuhan dan manusia]. Bentuk [Ilahi] adalah persesuaian yang paling agung, paling besar, dan paling sempurna. Karena itu, bentuk itu adalah pasangan atau menyertai wujud Tuhan, sebagaimana perempuan, dengan wujudnya, menyertai laki-laki. Maka ia membuat laki-laki sebagai pasangan. Maka timbulah tiga serangkaian: Tuhan, laki-laki, dan perempuan. Laki-laki merindukan Tuhan yang merupakan asalnya sebagaimana perempuan merindukan laki-laki. Maka Tuhan membuat kaum perempuan dicintai bagi laki-laki sebagaimana Tuhan mencintai siapa yang sesuai dengan bentuk-Nya sendiri. Cinta seseorang tidak terjadi kecuali kepada siapa yang dari

dirinya ia diciptakan. Maka cinta laki-laki ada hanya kepada siapa yang dari dirinya ia diciptakan, yaitu Tuhan.⁴

Setelah Adam diciptakan, pada mulanya ia tidak mempunyai syahwat untuk menikah karena perempuan yang akan menjadi pasangannya belum diciptakan. Namun Tuhan mengetahui bahwa pernikahan perlu untuk meneruskan keturunan. Maka Dia mengeluarkan Hawa dari tulang rusuk Adam yang bengkok agar ia menjadi pasangan Adam. Hawa, karena diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok, mempunyai kecenderungan [hati] dan rindu kepada pasangannya, Adam, dan —setelah mempunyai anak-anak— kepada anak-anaknya. Di sini kita melihat bahwa Ibn al-'Arabi, berbeda dengan para *mufassir* klasik pada umumnya, memberikan arti positif kepada kata "bengkok" atau "melengkung" (*inhinâ*, '*'awaj*). Bagi Ibn al-'Arabi, "bengkok" atau "melengkung" — yang menjadi sifat, karakter atau pembawaan Hawa karena ia berasal dari tulang rusuk Adam yang "bengkok" atau "melengkung"—berarti kecenderungan [hati] atau kerinduan, yang dalam hal ini adalah kecenderungan dan kerinduan Hawa kepada Adam. Apabila kecenderungan Hawa kepada Adam adalah sifat, karakter atau pembawaan yang berasal dari bentuk bengkok atau melengkung dari tulang rusuk Adam, maka syahwat Adam kepada Hawa ditempatkan oleh Tuhan pada ruang kosong yang sebelumnya ditempati oleh tulang rusuk yang menjadi asal penciptaan Hawa itu. Sementara para *mufassir* klasik hampir sepakat mengartikan kata "bengkok" atau "melengkung" dengan "tidak lurus pada jalan yang benar," "menyimpang dari jalan yang benar." Seperti bengkoknya tulang rusuk, bengkoknya perempuan tidak bisa atau sulit diperbaiki dan diluruskan dan karena itu usaha apa pun

untuk mengubahnya akan membuatnya patah. Sifat, karakter, atau pembawaan perempuan yang demikian menuntut agar laki-laki berhati-hati dan bijaksana menghadapinya. Apabila bagi para *mufassir* klasik pada umumnya, "bengkok" dalam konteks ini mengandung arti negatif, maka bagi Ibn al-'Arabi, "bengkok" dalam konteks yang sama mempunyai arti positif.

Dalam pandangan Ibn al-'Arabi, kecenderungan, kerinduan, dan cinta laki-laki kepada perempuan adalah kecenderungan, kerinduan, dan cinta kepada dirinya sendiri karena perempuan berasal dari dirinya. Sedangkan kecenderungan, kerinduan, dan cinta perempuan kepada laki-laki adalah kecenderungan, kerinduan, dan cinta kepada asalnya yaitu laki-laki:

Tuhan membuat kaum perempuan dicintai bagi Nabi dan memberinya [Nabi] kemampuan untuk menikah. Dia memuji kedudukan sebagai suami dan mencela selibat. Kaum perempuan dibuat sebagai yang dicintai karena mereka adalah lokus yang menerima aktivitas untuk mewujudkan bentuk yang paling sempurna, yaitu bentuk manusia, yang tidak ada suatu bentuk apa pun yang lebih sempurna daripadanya. Tidak ada lokus yang menerima aktivitas mempunyai kesempurnaan istimewa ini (Ibn al-'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, 4: 243).

Salah satu kelebihan lain kaum perempuan, menurut Ibn al-'Arabi, seperti dikatakannya pada kutipan di atas, adalah kenyataan bahwa kaum perempuan dibuat bersifat dicintai bagi laki-laki dan khususnya bagi Nabi Muhammad saw., karena kaum perempuan adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna dalam kosmos dan mereka, sebagai

lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna, adalah lokus penerimaan aktivitas (*maball al-infi'âl*) yang paling sempurna.

Pada bagian lain, Ibn al-'Arabi menjelaskan bahwa Nabi mengatakan, "[Kaum perempuan] dicintai" (*hubbiba*), dan tidak mengatakan, "Aku mencintai" (*abbabtu*), langsung dari dirinya sendiri, karena cintanya terkait kepada Tuhan, yang bentuk-Nya adalah dia sendiri, sehingga cintanya kepada perempuannya atauistrinya adalah seperti cinta Tuhan kepada dirinya (Ibn al-'Arabi, *Fusûs al-Hikam*, hlm. 217).

Bagi Ibn al-'Arabi, cinta kepada kaum perempuan tidak dapat dipisahkan dari cinta kepada Tuhan. Sufi yang digelari Guru Terbesar ini mengatakan bahwa:

Orang yang mencintai kaum perempuan, sebagaimana Nabi mencintai mereka, sudah barang tentu mencintai Tuhan, yang mencakup semua penerimaan aktivitas (*al-jâmi' al-infi'âl*), karena Dia telah diberi pengetahuan dengan objek pengetahuan. Dengan demikian dapat dikatakan tentang Dia bahwa Dia adalah Yang Mengetahui. Karena itu, Dia adalah yang pertama menerima aktivitas dari objek pengetahuan (Ibn al-'Arabi, *al-Futûhât al-Makkîyyah*, 4: 84).

Bagi Ibn al-'Arabi, cinta kepada kaum perempuan adalah wajib (*farîdah*) dan cara untuk mengikuti Nabi Muhammad saw. Rasulullah saw. berkata, "Tiga dari duniamu ini dibuat bersifat dicintai bagiku: kaum perempuan, parfum, dan kesejukan mataku ketika salat (Ibn al-'Arabi, *al-Futûhât al-Makkîyyah*, 2: 190)."

Suatu keistimewaan kaum perempuan, menurut Ibn al-'Arabi, adalah bahwa penyaksian Tuhan pada diri kaum

perempuan adalah bentuk penyaksian paling sempurna yang pernah diberikan kepada manusia. Menyaksikan Tuhan dari segi zat-Nya adalah mustahil, tetapi menyaksikan Tuhan dari segi penampakan diri-Nya (*tajallī*) adalah mungkin. Maka yang dimaksud dengan penyaksian Tuhan di sini adalah penyaksian Tuhan dari segi penampakkan diri-Nya, bukan dari segi zat-Nya. Tuhan menampakkan diri pada segala sesuatu yang diciptakan. Tuhan dapat dilihat atau disaksikan pada lokus penampakan diri-Nya. Perempuan adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Karena itu, penyaksian Tuhan pada diri kaum perempuan adalah jenis penyaksian yang paling sempurna:

Maka apabila laki-laki menyaksikan Tuhan pada perempuan, itu adalah penyaksian pada penerima aktivitas (*munfa'ił*), sementara apabila ia menyaksikan Tuhan pada dirinya sendiri, dari segi bahwa perempuan berasal dari dirinya, maka ia menyaksikan Tuhan pada pelaku aktivitas (*fā'ił*). Apabila ia menyaksikan Tuhan pada dirinya sendiri tanpa kehadiran bentuk yang berasal dari dirinya, maka penyaksiannya [akan Tuhan] adalah pada lokus penerima aktivitas (*munfa'ił*) dari Tuhan secara langsung tanpa perantara. Maka penyaksiannya atas Tuhan pada perempuan adalah yang paling lengkap dan paling sempurna, karena ia menyaksikan Tuhan dari segi bahwa ia adalah pelaku aktivitas (*fā'ił*) dan penerima aktivitas (*munfa'ił*) sekaligus, sedangkan [penyaksiannya atas Tuhan] pada dirinya semata adalah penyaksiannya atas Tuhan dari segi bahwa ia adalah penerima aktivitas khususnya (Ibn al-'Arabi, *Fusūl al-Hikam*, hlm. 217).

Adalah sangat menarik untuk memperhatikan alasan mengapa penyaksian Tuhan pada perempuan adalah bentuk

penyaksian yang paling lengkap dan paling sempurna. Dalam pandangan Ibn al-'Arabi, seperti dijelaskan pada kutipan di atas, penyaksian (*syuhûd, musyâhadah*) Tuhan oleh laki-laki dapat dibagi menjadi tiga macam. *Pertama*, penyaksian Tuhan pada bentuk "penerima aktivitas" (aspek pasif), yang dapat pula dibagi menjadi dua jenis, yaitu penyaksian laki-laki atas Tuhan pada perempuan dari segi munculnya perempuan itu dari dirinya (laki-laki); dan penyaksian laki-laki akan Tuhan pada dirinya sendiri tanpa terkait dengan munculnya perempuan dari dirinya, atau penyaksianya akan Tuhan pada dirinya dari segi munculnya dia dari Tuhan secara langsung, tanpa perantara. *Kedua*, penyaksian laki-laki akan Tuhan pada bentuk "pelaku aktivitas" (aspek aktif), yaitu penyaksiannya akan Tuhan pada dirinya sendiri dari segi munculnya perempuan dari dirinya. *Ketiga*, penyaksian laki-laki akan Tuhan pada bentuk "pelaku aktivitas" (aspek aktif) dan "penerima aktivitas" (aspek pasif) sekaligus, yaitu penyaksian laki-laki akan Tuhan pada perempuan dari segi pengaruh perempuan pada laki-laki (yang membuat perempuan menjadi "pelaku aktivitas," *fâ'i-lah*) dan pengaruh laki-laki pada perempuan (yang membuat perempuan menjadi "penerima aktivitas," *munfa'ilah*).

Penyaksian Tuhan macam ketiga adalah penyaksian yang paling lengkap dan paling sempurna karena penyaksian ini terjadi pada bentuk "pelaku aktivitas" (aspek aktif) dan bentuk "penerima aktivitas" (aspek pasif) sekaligus.

Hubungan "yang Aktif" dengan "yang Reseptif": Jalaluddin Rumi

Maulana Jalaluddin Rumi (1207–1273) adalah salah seorang

tokoh sufi di samping Al-Ghazali dan Ibnu 'Arabi yang menonjol dalam sejarah tasawuf. Ia berasal dari suatu daerah Khurasan, Turki-Persia (kini, terletak di utara Afganistan), meskipun sebagian besar masa hidupnya dihabiskan di Konya Anatolia (Rum). Seperti halnya Ibnu Arabi, Rumi, terutama melalui karya monumentalnya, *Matsnawi*, memiliki sikap yang sangat khas terhadap unsur perempuan, dan kadang-kadang menunjukkannya dalam citra-citra yang berlawanan. Sikap ini tampaknya juga dilatarbelakangi oleh hubungannya dengan beberapa perempuan yang memiliki kecenderungan pada kehidupan yang salah, dan terutama kehidupan mistik. Dari beberapa biografinya diketahui bahwa sejak awal Rumi telah sering berhubungan dengan banyak perempuan ter-hormat dari kalangan atas Konya (seperti istri raja muda Ami-naddin Mikail). Ia memang memiliki daya tarik terhadap kaum perempuan dari segala kalangan, seperti istri raja Sal-juk, Ghiyats Al-Din, yang benar-benar banyak mempengaruhiinya. Bahkan, istri kedua Rumi, Kira Khatun, yang berasal dari keluarga Kristen, banyak dipuji oleh para ahli biografi sebagai "Rabi'ah kedua, yang serupa dengan Maryam".

Beberapa pandangan Rumi tentang perempuan nyaris sama dengan apa yang telah dikemukakan oleh Ibnu 'Arabi. Dalam memandang hubungan antara kaum laki-laki dan perempuan, misalnya, Rumi menganalogikan hubungan mereka sebagai hubungan antara langit dan bumi, atau antara *yang* dan *yin*. Dalam hal ini, Rumi tidak memandang hubungan tersebut sebagai bukti bahwa yang satu lebih unggul dari yang lain. Ia memandang hubungan itu sebagai satu keadaan yang saling menguntungkan, di mana pihak yang satu membutuhkan pihak yang lain. Ia mengatakan:

Dalam pandangan akal, langit adalah laki-laki
dan bumi adalah perempuan,
Apa pun yang dijatuhkan oleh yang satu,
akan dipelihara oleh yang lain (Rumi, *Matsnawi*, III, hlm.
4404)

Rumi memandang bahwa langit, yang dianggap sebagai "padanan" laki-laki, dianggap sebagai pihak yang aktif "men-jatuhkan" segala sesuatu, sedangkan bumi, yang dianggap sebagai "padanan" perempuan, adalah pihak yang "menerima" aktivitas langit tersebut. Jika diajukan pertanyaan misalnya, mana yang lebih unggul atau lebih sempurna? langit atau bumi? laki-laki atau perempuan? pihak yang aktif atau yang reseptif? Maka jawabannya tidak bisa diberikan sesederhana itu, mengingat pada tingkat tertentu, masing-masingnya memiliki kelebihan dan kekurangan. Langit, di satu pihak, merupakan sumber dari apa yang telah diturunkan Tuhan ke bumi dan kepada manusia, seperti air, dan bahan makanan. Dengan demikian, secara kualitatif, langit itu tinggi, aktif dan kreatif, sedangkan bumi itu rendah, reseptif dan subur. Akan tetapi di lain pihak, meminjam logika yang digunakan oleh Ibnu 'Arabi, langit sebagai "Tuan" tidak akan eksis sebagai tuan tanpa adanya bumi sebagai "budaknya", apalagi sebagai sebuah unsur di antara beberapa unsur lain seperti air, udara, dan api, bumi (baca: unsur tanah) dianggap oleh beberapa ahli sebagai unsur yang paling baik, karena ia merupakan unsur yang paling murni. Sementara unsur-unsur lainnya mempunyai campuran dari sifat-sifat langit. Api, misalnya, mencari ketinggian dari langit, dan meminjam sesuatu dari cahayanya. Udara juga terbuka bagi cahaya dan bergerak di

daerah-daerah yang relatif lebih atas daripada bumi dan air. Sedangkan air, meskipun ia mencari tempat yang rendah, melalui sifat transparannya dapat menjadi sepenuhnya diterangi oleh cahaya langit. Hanya bumi yang sepenuhnya rendah, dan sepenuhnya gelap (lihat Murata 1992: 140).

Oleh karenanya, jawaban yang paling tepat atas pertanyaan di atas barangkali dengan mengatakan bahwa kaum laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki kelebihan, dan sekaligus kekurangan antara masing-masingnya. Akan tetapi, justru masing-masing mereka menemukan kepuasan dan kelengkapan dari yang lain karena alasan itu, sehingga pada akhirnya mereka merasa saling ketergantungan. Dengan kata lain, pihak yang aktif (laki-laki) mampu bertindak terhadap pihak yang reseptif (perempuan), adalah karena pihak yang reseptif itu juga bertindak terhadap yang aktif.

Dalam pembahasan di atas tentang pandangan Ibnu 'Arabi telah dikemukakan, bagaimana Adam "melahirkan" Hawa karena Hawa bertindak terhadap Adam dengan cara hadir di dalam dirinya. Tuhan pun memunculkan hamba karena Tuhan didefinisikan oleh hamba itu, dan tidak mempunyai makna tanpa adanya hamba.⁵ *Yin* mempunyai *yang* di dalam dirinya, dan sebaliknya, *yang* mempunyai *yin*, maka *yin* terdapat di dalam *yang*. Dalam hal ini, Rumi mengatakan, bagaimana mungkin sebelah tangan bisa bertepuk? Jika *yang* mencintai *yin*, itu adalah karena *yin* adalah *yang* itu sendiri. Jika kaum laki-laki mencintai perempuan, maka itu pun karena perempuan adalah laki-laki itu sendiri. Jika Nabi, yang dianggap sebagai representasi sempurna Tuhan, diketahui mencintai wanita,⁶ maka hal itu karena wanita mencerminkan Tuhan itu sendiri. Bagi Rumi: "wanita adalah cahaya

Tuhan, dia bukan kekasihmu. Dia adalah Pencipta, kamu dapat mengatakan bahwa dia tidak diciptakan” (lihat Rumi, *Matsnawi* I, h. 2437).

Saling ketergantungan antara kaum laki-laki dan perempuan, yang ujung-ujungnya—paling tidak secara implisit—menunjukkan kesetaraan derajat di antara mereka, dikemukakan Rumi ketika membandingkan al-Qur'an dengan pengantin perempuan (*'arusy*). Bagi kalangan sufi, al-Qur'an mengandung makna esoterik yang diberikan oleh Tuhan sendiri. Pengetahuan ini tidak dapat ditangkap melalui pengajaran biasa. Ia dapat diperoleh hanya dengan cara menyerahkan diri kepada kehendak Tuhan sebagai yang terwujud di dalam al-Qur'an. Begitu seseorang condong hatinya pada al-Qur'an, maka al-Qur'an pun menyerahkan dirinya. Dengan kata lain, orang itu harus menjadi *yin* bagi *yang*-nya al-Qur'an. Melalui logika ini, analogi Rumi tentang al-Qur'an sebagai pengantin perempuan tidak diartikan bahwa perempuan harus menyerah kepada suaminya, yang dianalogikan sebagai orang yang ingin memahami pengetahuan esoterik al-Qur'an; sebaliknya, suami itu harus terlebih dahulu menyerah kepada kehendakistrinya. Hanya dengan menyerahkan diri kepada orang lain sajalah, seorang suami dapat meraih nilai bagi penyerahan diri orang lain itu. Bagi Rumi: ”*Karena Tuhan menciptakan Hawa agar Adam dapat menikmati ketenteraman hati dengan-nya*” [QS 7: 189], bagaimana bisa Adam memutuskan diri darinya? Bahkan jika seorang laki-laki menjadi Rustam (pahlawan), dan lebih hebat dari Hamzah (pejuang besar), tetap saja dia harus tunduk pada perintah istrinya yang sudah tua. Nabi, yang dipatuhi oleh seluruh dunia, sering mengatakan kepada istrinya, ’berbicaralah kepadaku, wahai Aisyah’...Nabi

berkata bahwa kaum perempuan sepenuhnya menguasai kaum laki-laki yang berakal dan memiliki hati" (lihat Rumi, *Matsnawi* I, hlm. 2426-2431).

Dalam konteks aslinya, ungkapan Rumi di atas sedang menceritakan perihal orang Badui dan istrinya, yang menggambarkan betapa kaum perempuan Badui memiliki reputasi kemandirian jiwa dan kebebasan berbicara. Di sini, ia memang sedang berbicara secara alegoris tentang penguasaan jiwa, akan tetapi pilihan perbandingan yang disampaikannya menyatakan bahwa perempuan Badui pada masanya paling tidak memiliki kemampuan menguasai sang suami (lihat Smith 1997: 140–141).

Kemudian, seperti halnya para sufi yang lain, untuk memposisikan derajat kaum perempuan; Rumi mencoba menunjukkan bagaimana istilah laki-laki sebenarnya dapat digunakan dalam pengertian normatif. Dalam konteks ini, menurut psikologi rohani Islam, jiwa manusia, yang pembahasan tentangnya banyak mendominasi beberapa literatur klasik muslim, terletak pada suatu poros vertikal. Ia, baik jiwa laki-laki maupun perempuan, dapat naik dengan jalan bergerak menuju ruh atau turun dengan bergerak menjauhinya. Sifat Tuhan, petunjuk, yang menampilkan dirinya secara langsung dalam makrokosmos melalui para nabi dan dalam mikrokosmos melalui akal, menyerukan jiwa agar kembali kepada asal-usulnya. Namun sifat menyesatkan, yang menjelma dalam diri setan-setan dan jiwa yang menguasai kejahanatan menyerukan jiwa agar mengikuti sifat-sifat hewan dan bergerak menjauhi Tuhan.

Dalam keadaan "normal" dan khilaf, jiwa bersikap pasif atau "feminin" terhadap nafsu dan kemarahan, sementara

aktif atau "maskulin" terhadap Tuhan dan akal. Di sini, baik *yin* maupun *yang* adalah tidak tepat dan karenanya tercela. Dalam kedua kasus itu, tatanan normatif dari langit dan bumi telah dikacaukan oleh sifat-sifat yang menguasai mikrokosmos. Inilah keadaan jiwa yang menguasai kejahatan. Sebaliknya, jika jiwa naik melalui tahap jiwa yang menyalahkan dan mencapai jiwa yang damai, yang tidak lain dari sisi *yin* dari akal, maka ia mewujudkan *yin* dan *yang* yang terpuji. Penerimaan dan penyerahannya merupakan kepasrahan penuh pada cahaya Tuhan. Aktivitas dan dominasinya merupakan penguasaannya atas nafsu, kemarahan, dan semua kekuatan yang menyerukannya untuk asyik menikmati dunia yang lebih rendah.

Melalui pembahasan tentang jiwa, ruh dan akal di atas, Rumi mencoba memahami semua penyebutan tentang kaum perempuan dalam tradisi Islam yang berkonotasi negatif sebagai yang mengacu pada jiwa yang menguasai kejahatan, bukan pada jenis kelamin secara fisik. Misalnya saja, ketika sebuah hadis mengatakan: "Tempatkan kaum perempuan di belakang,"⁷ Rumi menjelaskan bahwa maksudnya adalah: "Tempatkan jiwa itu di belakang," sebab ia harus ditempatkan paling belakang, sementara akal berada di depan (Rumi, *Matsnawi* II, 1856).

Dalam pandangan kualitatif seperti ini, seorang "laki-laki" adalah seseorang yang akal atau ruhnya mendominasi jiwanya, apa pun jenis kelamin fisiknya; demikian pula seorang "perempuan" adalah seseorang yang akal dan ruhnya ditaklukkan oleh kecenderungan-kecenderungan negatif jiwa. Pada saat yang sama, seorang "perempuan" juga mempunyai sifat-sifat maskulin, namun sifat-sifat ini merupakan kecenderung-

an-kecenderungan maskulin yang negatif dari jiwa yang menjelma dalam diri iblis. Dan seorang "laki-laki" mempunyai sifat-sifat feminin, yaitu sifat-sifat feminin yang positif dari jiwa yang damai dengan Tuhan (lihat Rumi, *Matsnawi* V, 2459–2464, 66–67).

Citra Perempuan sebagai Ibu

Dalam beberapa literatur tasawuf, perempuan sebagai "manusia terhormat" seringkali muncul dalam citra "ibu". Biasanya, para sufi tidak hanya menekankan peranan ibu yang saleh dalam literatur mereka, melainkan mereka juga berpaling pada khazanah keibuan untuk beberapa lambang yang mereka gunakan. Al-Ghazali misalnya, dengan mengutip sebuah hadis *qudsi*, mencoba "mensejajarkan" sifat kasih sayang (*rabmah*) Tuhan dengan belas kasih ibu kepada anaknya. Tepatnya firman Tuhan tersebut berbunyi: "Jika hamba-Ku jatuh sakit, Aku akan merawatnya sebagaimana seorang ibu yang penuh kasih merawat putranya" (Al-Ghazali, dikutip dari Schimmel 1998: 138). Demikian halnya dengan Jalaluddin Rumi; ketika penyair mistik besar ini menjalani kematian ekstase dalam cintanya, ia mengatakan:

Seperti seorang anak yang mati di pangkuan ibunya,
Begitu pula aku yang akan mati di pangkuan Belas Kasih
(Rumi, dikutip dari Schimmel 1998: 139)

Lambang lain yang juga sering digunakan sebagai khazanah keibuan adalah para nabi. Dalam karyanya, *Diwan*, Rumi mengatakan:

Kemarahan para nabi itu seperti kemarahan para ibu,
Kemarahan yang dipenuhi kasih sayang bagi anaknya
tercinta
(Rumi, dikutip dari Schimmel 1998: 139)

Selain itu, guru di jalan mistik pun sering kali diberi peranan sebagai "ibu", sehingga kedekatan spiritual yang mengikat guru dan murid, dan yang memperkenalkan sang murid pada misteri-misteri jalan itu juga dapat dibandingkan dengan "penyusuan"; guru mistik itu seolah-olah memberi minum muridnya dengan payudaranya (lihat Rumi, *Matsnavi* I, hlm. 2378). Dalam konteks ini, Rumi lebih jauh menampilkkan ibu Musa sebagai lambang laki-laki sempurna, yang muridnya adalah anaknya sendiri (Rumi, *Matsnavi* II, hlm. 2969). Menurut Rumi, manusia itu seperti seorang perempuan hamil yang membawa-bawa misteri yang tumbuh semakin besar dan semakin dalam bersama setiap langkah yang diam-bil. Orang-orang semacam itu adalah "Pria Tuhan" yang sejati, yaitu mereka yang, seperti dinyatakan dalam al-Qur'an (QS 24: 37), tidak dapat dijauhkan dari pemujaan; mereka memakai, membawa, dan menyimpan nama-nama Tuhan dalam diri mereka, sebagaimana adanya.

Penghormatan para sufi terhadap perempuan sebagai ibu, memang sejalan dengan penegasan al-Qur'an yang memerintahkan kaum beriman untuk menghormati kedua orang tua mereka (QS 17: 23), khususnya kepada ibu. Kepada ibulah anak-anak diminta untuk mencurahkan cinta mereka, karena "surga berada di telapak kaki ibu". Dalam sebuah hadis yang sangat masyhur dikisahkan bahwa ketika seseorang bertanya kepada Nabi tentang orang yang paling pantas dicintai dan

dihormatinya, Nabi menjawab hingga tiga kali: "ibumu". Tentang hal ini, Jalaluddin Rumi melukiskan bahwa, "[karena] kelembutan ibu berasal dari Tuhan, maka merupakan kewajiban suci dan tugas mulia bagi kita untuk berbakti kepadanya" (lihat Rumi, *Matsnawi* VI, hlm. 3257). Jika Tuhan adalah tempat berlindung umat manusia, tegas Rumi, maka ibu adalah tempat berlindung anaknya (Rumi, *Matsnawi* IV, 2923).

Catatan

¹Ibn al-'Arabi, *Tarjumân al-Asywâq* (Beirut, 1312/1895), hlm. 2, dikutip oleh M. Asin Palacios, *Ibn'Arabi: Hayâtuhu wa Madzhabuhu*, diterjemahkan oleh 'Abd al-Rahman Badawi (Kuwait dan Beirut: Wakalat al-Matbu'at dan Dar al-Qalam, 1979), hlm. 57-59.

²Ibn al-'Arabi, *Dzakhâ'ir al-A'lâq* (Beirut, 1312/1895), hlm. 2, dikutip oleh M. Asin Palacios, *Ibn'Arabi: Hayâtuhu wa Madzhabuhu*, hlm. 57-59.

³Hadis ini terdapat dalam sumber-sumber Sunni (Abu Dawud, *al-Sunan*; Ibnu Majah, *al-Sunan*; Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*).

⁴Ibn al-'Arabi, *Fusûs al-Hikam*, dedit dan diberi penjelasan oleh Abu al-'Alâ 'Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1400/1980), hlm. 216.

⁵Dalam sebuah hadis qudsi, Tuhan mengatakan: "Aku adalah perbendaharaan tersembunyi; Aku ingin diketahui, maka Aku ciptakan makhluk, sehingga melalui mereka, Aku diketahui"

⁶Dalam sebuah hadis yang sangat masyhur di kalangan sufi, Nabi pernah mengatakan: "Tiga hal dari dunia kalian ini menjadi kesukaanku: kaum wanita, parfum, dan kesejukan mataku ketika salat". (lihat kembali Ibn al-'Arabi, *al-Futûhât al-Makkiyyah*, 2: 190; lihat juga Murata 1992: 183)

⁷Hadis itu sendiri selengkapnya berbunyi: "Tempatkan mereka [kaum perempuan] di belakang, sebab Tuhan telah menempatkan mereka di belakang" (terjemahan dikutip dari Murata 1992: 354). Dalam konteks aslinya, makna hadis ini adalah hendaknya kaum perempuan berdiri di belakang kaum laki-laki pada waktu salat berjamaah. Sedangkan mengenai "Tuhan telah menempatkan mereka di belakang", ditafsirkan sebagai acuan terhadap penciptaan Hawa setelah Adam.

Daftar Pustaka

- Corbin, H., *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, diterjemahkan oleh R. Manheim, Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Ibn al-'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, 4 jilid, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- _____, *Dzakhā'ir al-Ālāq*, Beirut, 1312/1895, dikutip oleh M. Asin Palacios, *Ibn'Arabī: Hayātuhu wa Madzhabuhu*.
- _____, *Fusūṣ al-Hikam*, dedit dan diberi penjelasan oleh Abu al-'Alā 'Afifi, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1400/1980.
- _____, *Sufis of Andalusia*, terjemahan R.W.J.Austin, Sherbone: Beshara Publications, 1988.
- _____, *Tarjumān al-Asywāq*, Beirut, 1312/1895, dikutip oleh M. Asin Palacios, *Ibn'Arabī: Hayātuhu wa Madzhabuhu*, diterjemahkan oleh 'Abd al-Rahman Badawi, Kuwait dan Beirut: Wakalat al-Matbu'at dan Dar al-Qalam, 1979.
- Al-Ghazali, Muhammad, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Kairo: Mathba'at al-'Amirat al-Syarafiyyah, 1326-1327/1908-1909.
- Mernissi, Fatima, *Wanita di Dalam Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994, diterjemahkan oleh Yaziari Radianti, dari *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1991.

- Murata, Sachiko, *The-Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1992.
- Nurbakhsh, Javad, *Wanita-wanita Sufi*, Bandung: Mizan, 1998. diterjemahkan oleh MS Nasrullah & Ahsin Mohammad dari *Sufi Women* terbitan Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1983.
- Rumi, Jalaluddin, *The Matsnawi*, dedit dan diterjemahkan oleh R. A. Nicholson, London: Luzac, 1925-1940.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1990.
- _____, *Jiwaku adalah Wanita; Aspek Feminin dalam Spiritualitas Islam*, Bandung: Mizan, 1998. diterjemahkan dari bahasa Inggris, berdasarkan karya asli Annemarie Schimmel, *Meine Seele ist eine Frau: Das Weibliche im Islam*, terbitan Kōsel, 1995.
- Smith, Margareth, *Rabi'ah; Pergulatan Spiritual Perempuan*, Surabaya: Risalah Gusti, 1997. diterjemahkan oleh Jamilah Baraja, dari *Rabi'a the Mystic & Her Fellow-Saints in Islam*, London: Cambridge University Press, 1928.

Tentang Penulis

Alai Najib adalah staf peneliti di Lajnah Pengkajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam) NU di Jakarta. Lahir di Pati, Jawa tengah, pada 2 April 1973. Melewati masa pendidikan menengahnya di Muallimat NU Kudus, dan melanjutkan S1 di Jurusan Tafsir-Hadis, Fakultas Ushuluddin, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Setelah menyelesaikan studinya, Alai aktif di organisasi dan beberapa lembaga sosial NU hingga akhirnya bergabung di Lakpesdam. Saat ini ia sedang menyelesaikan program S2 untuk bidang kajian Islam di Universitas Leiden, Belanda.

Amani Lubis adalah dosen pada Fakultas Adab, IAIN Jakarta. Lahir di Kairo, Mesir, pada 22 Desember 1963. Setelah menyelesaikan S1 di Kulliyat al-Adab Universitas Al-Azhar, Kairo, ia dipercaya mengajar di Fakultas Adab IAIN Jakarta untuk mata kuliah sastra Arab modern. Aktif di berbagai forum kajian Islam dan keagamaan. Saat ini ia menjadi direktur program sekolah bilingual Indonesia-Arab, Al-Azhar al-Syarief, Jakarta; sebuah sekolah model keagamaan yang diprakarsai

atas kerjasama antara Departemen Agama dan Universitas al-Azhar.

Syafiq Hasyim adalah peneliti pada sebuah LSM yang bergerak di bidang advokasi perempuan Forum Rahim, Jakarta. Sebelumnya, Syafiq adalah staf program Fiqh al-Nisai untuk penguatan Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam di Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) dan Redaktur Pelaksana Tabloid Sehat P3M. Lahir di Jepara, Jawa Tengah, 18 April 1971. Menyelesaikan S1 pada Jurusan Akidah-Filsafat, Fakultas Ushuluddin, IAIN Jakarta. Aktif menulis artikel di koran dan majalah, seperti *Kompas*, *Media Indonesia* dan *Panji Masyarakat*. Buku yang baru terbit (Mizan, 2001), adalah *Yang Terlupakan dari Gerakan Perempuan*. Saat ini Syafiq sedang menyelesaikan program S2-nya di bidang Kajian Islam di Universitas Leiden, Belanda.

Badriyah Fayuni adalah dosen pada Fakultas Ushuluddin, IAIN Jakarta. Lahir di Pati, Jawa Tengah, pada 5 Agustus 1971. Setelah menamatkan S1 di almamaternya, ia mengikuti pendidikan singkat (diploma) di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir, selama satu tahun. Saat ini ia aktif di LSM yang didirikan oleh Shinta Nuriah Abdurrahman Wahid, Puan Amal Hayati; sebuah forum yang bergerak di bidang kajian dan advokasi untuk kesetaraan perempuan di Ciganjur, Jakarta.

Oman Fathurrahman adalah peneliti pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) IAIN Jakarta. Setelah menamatkan S1 di Jurusan Sastra Arab, Fakultas Adab IAIN

Jakarta, ia dipercaya untuk mengajar di almamaternya, IAIN Jakarta dan menjadi redaktur jurnal internasional untuk kajian Islam, *Studia Islamika*. Lahir di Kuningan, Jawa Barat, 8 Agustus 1969, Oman melewati masa pendidikan menengahnya di beberapa pesantren di Jawa Barat. Melanjutkan S2 di Universitas Indonesia di bidang Filologi. Sebuah buku yang telah diterbitkan, *Menyoal Wahdatul Wujud* (Mizan, 1999). Selain aktif mengadakan penelitian tentang naskah-naskah di Indonesia, di bawah koordinasi Masyarakat Pernaskahan Nusantara, saat ini ia sedang menyelesaikan S3 untuk bidang yang sama atas beasiswa dari International Education Foundation (USA) dan Ecole Francaise d-Extreme Orient (Prancis).

Kautsar Azhari Noor adalah dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta. Setelah menyelesaikan S1-nya pada Jurusan Perbandingan Agama, Fakultas Ushuluddin, di IAIN ia mengajar di almamaternya dan aktif di berbagai lembaga kajian keagamaan, seperti Paramadina, Jakarta, LSAF, dll. Lahir di Payakumbuh, Sumatera Barat, pada 4 Maret 1951, aktif menulis artikel ilmiah di berbagai media. Menyelesaikan program doktor di IAIN yang sama pada 1995 dengan disertasi tentang pandangan-pandangan *wahdatul wujud* Ibn Arabi. Selain itu, ia juga dikenal aktif dalam forum-forum dialog antar-agama. Saat ini ia tercantum sebagai anggota MADIA (Masyarakat Dialog Antar-Agama), Interfide dan Dian (Dialog antar Iman).

Nasaruddin Umar adalah dosen Fakultas Ushuluddin, IAIN Jakarta. Lahir di Ujung Bone, Sulawesi Selatan, pada 23 Juni

1959, menyelesaikan S1 dalam bidang Tafsir-Hadis di IAIN Alaudin, Ujung Pandang. Selain mengajar di beberapa lembaga pendidikan tinggi di Jakarta, ia aktif menjadi pembicara pada seminar-seminar yang bertemakan gender. Ia juga menulis artikel ilmiah di jurnal nasional, seperti *Ulumul Qur'an* (Jakarta) dan *Al-jami'ah* (Yogyakarta). Menyelesaikan S3 di bidang kajian Tafsir di program pascasarjana IAIN Jakarta. Disertasinya telah diterbitkan oleh Paramadina dengan judul, *Argumen Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an* (1999). Saat ini ia menjabat Rektor III bidang kemahasiswaan IAIN Jakarta.

Masykuri Abdillah adalah dosen Fakultas Syari'ah IAIN Jakarta. Lahir di Kendal, Jawa Tengah, 22 Desember 1958, menyelesaikan sarjana mudanya di Fakultas Syari'ah, Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an, dan sarjana lengkap pada Fakultas Syari'ah, IAIN Jakarta, kemudian memperoleh PhD di bidang Kajian Islam dari Hamburg University, Jerman. Aktif menulis di berbagai media, seperti *Kompas*, *Republika*, dan *Media Indonesia*. Disertasinya telah diterbitkan dengan judul *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy* (Abera-Verlag, Jerman, 1997). Selain aktif menulis, saat ini ia dipercaya untuk menjabat Wakil Rektor IV untuk bidang kerjasama antar lembaga, IAIN Jakarta.

Mun'im A. Sirry adalah peneliti pada Voice Center Indonesia (VCI), Jakarta; sebuah lembaga independen untuk advokasi demokratisasi dan partisipasi politik. Lahir di Madura, Jawa Timur, 9 Maret 1971. Aktif menulis di media, seperti *Kompas*, *Media Indonesia* dan *Republika*. Penerjemah buku *Moder-nisme dan Fundamentalisme Islam* dan lulusan Faculty of Sha-

ri'ah and Law, Internasional Islamic University, Pakistan ini sekarang tengah menyelesaikan studinya di program S3 pada pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

Mulyadi Kertanegara adalah dosen filsafat Islam di pascasarjana IAIN Jakarta. Lahir di Tangerang, Jawa Barat, 3 Maret 1960. Setelah menyelesaikan S1 nya di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, ia dipercaya mengajar almamaternya untuk mata kuliah filsafat Islam. Pada 1986, ia melanjutkan pendidikan pascasarjananya ke Universitas Chicago, USA dan menyelesaikan Ph.D. di bidang kajian Islam. Beberapa buku yang telah diterbitkan atas namanya antara lain: *Sejarah Filsafat Islam* (terjemahan), *Mutiara dari Negeri Rum: Pemikiran Mistik Jalal al-Din Rumi*, dan beberapa yang lain. Saat ini ia menjadi direktur program studi perbandingan agama, kerja sama antara Universitas Gajahmada (UGM) dan Temple University, di Yogyakarta.



Isu-isu di sekitar Islam dan relasi gender dewasa ini menjadi topik yang sering diperdebatkan. Di satu sisi, banyak kalangan memahami bahwa Islam menempatkan kedudukan perempuan lebih rendah dibanding laki-laki. Islam juga dianggap telah memberikan perlakuan-perlakuan istimewa kepada laki-laki dalam hak-hak individual dan sosial yang tidak diberikan kepada perempuan. Tetapi di pihak lain, banyak juga kalangan yang mencoba memberi tafsiran serba positif melalui ayat-ayat al-Qur'an, hadis Nabi, dan pemikiran ulama tentang kedudukan perempuan.

Buku ini mencoba mengupas dan menggali wacana tentang relasi gender dalam berbagai literatur Islam klasik di bidang tafsir, hadis, fikih, tasawuf, filsafat, dan ilmu kalam. Melalui penelusuran atas isu gender dalam berbagai literatur Islam klasik tersebut, diharapkan pembaca mendapatkan interpretasi secara utuh dan lebih kaya, mengakar dan menyeluruh, karena dalam Islam terdapat berbagai aspek yang masing-masing interpretasinya saling melengkapi. Dengan demikian, kaum Muslim tidak lagi terjebak dalam pandangan ekstrem, yang memposisikan diri secara ideologis serta cenderung saling menyerang, meyakinkan, dan membuktikan kebenaran pandangannya sendiri dalam melihat masalah perempuan.

Selain pembahasannya yang bersifat menyeluruh, salah satu kekuatan buku ini adalah karena para penulisnya merupakan sarjana dan peneliti yang fokus di bidangnya masing-masing sehingga validitas dan akuntabilitas datanya tidak perlu diragukan. Melalui tulisannya masing-masing, para penulis tampak berupaya merepresentasikan---dengan tanpa prasangka---pemikiran ulama masa lalu yang ada dalam kitab-kitab Islam klasik, dan kemudian, membuat analisis dengan memperhitungkan konteks historis yang mempengaruhi pergulatan para ulama dalam penulisan kitab-kitab tersebut.

Penerbit

PT Gramedia Pustaka Utama

Jl. Palmerah Selatan 24-26 Lt.6
Jakarta 10270

ISBN 979-686-645-5



9789796866458



20402003