

Metode Penelitian Berperspektif Jender Tentang Literatur Islam*

Nasaruddin Umar**

ملخص

تشرح هذه المقالة أموراً تتعلق بالبحث عن النصوص الإسلامية من المنظور الجنسى حيث إن التحيز الجنسى من شأنه أن يؤثر قراءة القرآن وفهمه وذلك يرجع إلى عدة عوامل تالية: أولاً، إن جمع القرآن في صورة رسم وحيد (الرسم العثماني) قد يحول دون الفهم الخالي عن التحيز الجنسى. ثانياً، كثيراً ما كانت معانى الكلمات محتملة على معانٍ متعددة قابلة للنقاش. ثالثاً، قد يكون مرجع الضمير غير قطعى. رابعاً، قد يكون المستثنى غير محدد وقابل للنقاش. خامساً، قد تفيد واو العطف أكثر من معنى بسبب اختلاف تعيين المعطوف عليه. سادساً، تقوم بنية اللغة العربية على الثقافة الأبوية (Patriarchal culture) التى من شأنها أن تلون الفهم. سابعاً، وقد يكون التحيز ناتجاً عن القواميس العربية المتلونة بالتحيز الجنسى. ثامناً، أنتج بعض طرق التفسير التحيز الجنسى فى فهم النص القرآنى. تاسعاً، قد تأتى التحيزات الجنسية من أثر الكتب الفقهية المتأثرة بالثقافة المحلية.

Abstract

This article explains about how to conduct research on Islamic literature in the perspective of gender. Gender bias in reading understanding Qur'an and Hadis is due to several reasons. Firstly, the codification of Qur'an in a single way of reading prevents the other version of understanding which has no gender bias. Secondly, the meaning of certain words (*mufradât*) are often detatable. Thirdly, the reference of pronoun (*Damir*) is often not

certain. Fourthly, the limit of exception (*Mustasna'*) is often debatable. Moreover, the reference world (*'Alf*) wau has several meanings. Sixthly, the structure of Arabic language is based on Arabic patriarchal culture. Furthermore, the bias also comes from Arabic dictionaries which only provide meaning that have gender bias. Eighthly, some methods of exegetes produce the understanding of the text which has gender bias. In addition, the influence of Israeli stories (*Isrā'ilyyāi*) in understanding Qur'anic verses cause also gender bias. Finally, the codification of Fiqh Books which are influenced by local cultures contributes to this gender bias.

Pendahuluan

Literatur klasik Islam umumnya disusun di dalam perspektif budaya androsentris, ketika laki-laki menjadi ukuran segala sesuatu (*man is the measure of all things*). Literatur itu hingga kini masih diterima sebagai "kitab suci" ketiga setelah Al-Qur'an dan Hadis. Konsep-konsep yang ada di dalamnya seolah-olah memiliki kekuatan dalam (*inner power/al-shirfab*) yang memalingkan perhatian bagi orang yang hendak meninggalkannya. Kitab-kitab Tafsir dan Kitab-kitab Fikih yang berjilid-jilid, yang disusun ratusan tahun lalu kini terus dicetak ulang, bahkan di antaranya dicetak melebihi kitab-kitab kontemporer. Berbeda dengan literatur-literatur lain seperti di bidang sains dan ilmu-ilmu sosial, banyak sekali karya-karya klasik yang *brilliant* tetapi sudah ditenggelamkan oleh karya-karya modern-kontemporer. Jadi karya-karya tersebut tidak bisa dibandingkan dengan *What is The Nime*-nya Shakespire yang kini "dimusiumkan" di perpustakaan.

Literatur-literatur klasik Islam, kalau diukur di dalam ukuran modern, banyak di antaranya dapat dinilai sangat bias jender. Kitab-kitab Tafsir klasik yang mu'tabar sejauh penelitian penulis tidak ada yang tidak bias jender, apa lagi kitab-kitab Fikih. Para penulisnya tidak bisa di salahkan karena ukuran keadilan jender (*gender equality*) tentu saja mengacu kepada persepsi relasi jender menurut kultur masyarakatnya. Mengkaji teks literatur klasik tidak bisa dipisahkan dengan rangkaian kesatuan yang koheren, terutama antara penulis dan latar belakang sosial budayanya. Wawasan historisme dan historiografi tidak bisa dikesampingkan dalam pembacaan teks-teks klasik. Di sinilah relevansi metode hermeneutika yang berupaya mendekati sebuah teks dengan "teks" masa silam.

Kehadiran literatur-literatur Islam klasik tentu merupakan suatu kekayaan luar biasa dalam dunia Islam. Itulah sebabnya sejarah intelektual dunia Islam tidak pernah terjadi distorsi sebagaimana yang pernah dialami bangsa lain. Namun, literatur-literatur tersebut perlu diposisikan agar umat Islam tidak menganggapnya sebagai karya final yang bebas dari kelemahan. Kemajuan ilmu dan teknologi dan perubahan sosial harus dijadikan sarana dalam membaca ulang literatur klasik Islam. Para penulis kitab-kitab klasik sesungguhnya tidak pernah menyatakan karyanya untuk dijadikan sebagai mazhab resmi, yang berlaku sepanjang masa. Bahkan di antara mereka dengan penuh tawadlu' menyatakan: "Ini pendapat pribadi saya, bisa salah bisa benar". Gerakan pembaharuan dalam Islam mestinya tidak melakukan penghujatan dan penyingkiran terhadap literatur klasik karena hal demikian sama bahayanya dengan mengkultuskan "kitab kuning". Yang dipelukan sekarang adalah membangun sintesa antara Kitab Suci, literatur klasik, dan sains modern.

Beberapa hal yang Perlu Diperhatikan dalam Kajian Teks

Ada beberapa hal bersifat filologis yang perlu diperhatikan di sekitar teks, antara lain: Dari mana datangnya sebuah teks, bagaimana teks itu diperoleh, apakah teks itu disabdakan atau diceritakan oleh orang lain, bagaimana autentitas teks itu sendiri, bagaimana pertalian sanadnya, teks aslinya dari bahasa apa, siapa yang menerjemahkannya, terjemahan dari bahasa asli atau dari bahasa lain, jarak waktu penerjemah dengan teks-teks terjemahan -menurut ahli linguistik setiap satu abad vocab-vocab mengalami pergeseran makna-, atas sponsor siapa dan untuk apa penerjemahan teks itu? Soal terjemahan perlu diperhatikan karena transliterasi dan transformasi satu teks ke dalam redaksi dan bahasa lain pasti mengalami beberapa reduksi, distorsi, dan penambahan. Setiap bahasa mempunyai latar belakang budaya. Bagaimana latar belakang budaya dalam masyarakat tersebut? Apakah masyarakat patriarki, matriarki, atau bilateral?

Seorang pembaca teks harus mampu masuk ke dalam lorong masa silam, seolah-olah sezaman dan akrab dengan sang penulis teks, memahami kondisi objektif geografis dan latar belakang sosial budayanya, karena setiap penulis teks adalah anak zamannya. Sesudah itu si pembaca diharapkan sudah mampu melakukan apa yang disebut W. Dilthey sebagai *verstehen*, yaitu memahami dengan penuh penghayatan terhadap teks,

ibarat sang pembaca keluar kembali dari lorong waktu masa silam, lalu mengambil kesimpulan. Tidak bijaksana mengukur sebuah teks klasik dengan menggunakan kriteria modern. Menurut H. White masa silam itu sendiri adalah sebuah teks. Seorang pengkaji teks klasik terlebih dahulu harus memahami "teks masa silam" itu.

Sebuah teks tidak terlepas dari tiga unsur pokok, pertama, sang pencipta bahasa (*wādli'*), kedua, sang pengguna atau peminjam bahasa (*musta'mil*), dan ketiga, sang pemaham dari pengguna (*bāmil*). Sebuah teks perlu dipertanyakan; apakah sang penulis murni sebagai pengguna bahasa atau sebagian *vocab/mufradāt* yang digunakan dalam teks merupakan rumusannya sendiri. Dengan demikian, sang penulis berfungsi ganda sebagai *wādli'* dan sebagai *musta'mil*. Yang paling mengetahui makna setiap kata dalam teks adalah penulisnya sendiri. Pembaca teks hanya berfungsi sebagai pemaham/penafsir (*bāmil*). Sebagai contoh ayat-ayat Al-Qur'an; apakah Tuhan berfungsi sebagai Pencipta (*wādli'*) atau sebagai Peminjam/Pengguna bahasa Arab yang *mufradāt-mufradāt*-nya sudah lama digunakan dalam masyarakat Arab, atau sebagian *mufradāt* itu dipinjam dan sebagian lainnya adalah ciptaan-Nya sendiri. Jadi Tuhan, di samping sebagai *wādli'* juga sebagai *musta'mil*. Mungkin pola terakhir ini dapat digunakan dalam memposisikan huruf-huruf *bujaiyyah* yang menjadi pembuka surah, seperti: ق، ن، عسق، حم، طسم، يس، حم، عسق، ن، ق dan lain sebagainya, yang sering dikatakan "hanya Allah Yang Maha Mengetahui artinya."

Terhadap teks-teks hadis, perlu dibedakan dalam kapasitas Nabi sebagai apa sehingga melahirkan sebuah hadis? Ini penting karena menurut ulama *usbul* tidak semua hadis Nabi menjadi *bujjab* bagi ummatnya. Misalnya kapasitas Nabi sebagai pimpinan perang menginstruksikan suatu taktik dan strategi peperangan, apakah mesti diikuti di dalam model peperangan yang canggih?

Dalam memahami sebuah teks, seorang pengkaji dituntut memiliki wawasan semantik dan hermeneutika yang mamadai, karena jika tidak maka kekeliruan ganda akan menghadang. Makna sebuah *vocab/mufradāt* yang diciptakan oleh penciptanya seringkali tidak persis sama dengan maksud sang pengguna. Terkadang pula sang pengguna tidak konsisten menggunakan sebuah kosa kata yang sama, misalnya kata "tangan kanan", terkadang digunakan secara denotatif untuk mengungkapkan fakta

sebenarnya dan terkadang pula digunakan secara konotatif, yakni sebagai simbol atau istilah lain dari "pengawal". Sang pengkaji teks harus mampu membedakan antara kalimat denotatif atau konotatif.

Kesulitan lain yang dapat ditemukan dalam studi teks, terutama teks-teks keagamaan, ialah apakah sebuah teks merujuk kepada hakekat bahasa (*al-baḥqīqah al-lughawīyyah*) atau hakekat tradisi (*al-baḥqīqah al-'urfīyyah*), atau hakekat syara' (*al-baḥqīqah al-syar'īyyah*). Contohnya dalam firman Tuhan: "Dirikanlah shalat". Kata shalat menurut hakekat bahasa berarti "doa", menurut hakekat tradisi masyarakat ketika itu berarti menyembah Lata dan Uzza, dan menurut hakekat syara' berarti "shalat yang diawali dengan takbir ihram dan diakhiri dengan salam. Contoh lain perintah menutup aurat. Kata aurat menurut bahasa, adat, dan fikih berbeda.

Bias Jender dalam Penafsiran Teks.

Khusus dalam tradisi Islam, bias gender dalam penafsiran teks dapat ditelusuri di dalam beberapa hal sebagai berikut:

1. Pembakuan Tanda Huruf, Tanda Baca, dan *Qirā'at*

Sejumlah ayat Al-Qur'an dimungkinkan ditulis dan dibaca lebih dari satu macam, yang dikenal dengan istilah tujuh huruf (*sab'ah aḥruf*)¹ dan bacaan tujuh (*qirā'ab sab'ab*).² Jenis-jenis bacaan tersebut dimungkinkan penggunaannya berdasarkan beberapa riwayat hadis sahih dan dibenarkan sendiri di dalam al-Qur'an: *فاقرءوا ما تيسر من القرآن* (Maka bacalah apa yang mudah [bagimu] dari Al-Qur'an/Q.S. al-Muzzammil/73:20).

Standardisasi penulisan (*rasm*) dalam arti pembakuan tanda-tanda huruf (*muqt*) dan tanda-tanda baca (*syakl*), dengan sendirinya mengeliminir beberapa versi bacaan (*qirā'ab*) dalam al-Qur'an. Pada masa permulaan Islam, beberapa versi *qirā'at* masih populer, tetapi setelah fase kodifikasi dan penyebaran naskah Al-Qur'an (*'asr al-tadwīn wa al-intisyār*) pada masa 'Usman, maka variasi itu berangsur-angsur tidak populer lagi, yang populer hanya apa yang tertera dalam *muṣḥaf al-imām* seperti yang tersebar dalam masyarakat Islam saat ini. Menurut Ibn Jarir al-Tabari, *muṣḥaf al-imām* yang biasa juga disebut *muṣḥaf 'usmānī*, hanya memuat satu huruf dari tujuh huruf. Berbeda di masa Nabi, Abū Bakr, dan 'Usmān yang masih mengenal tujuh huruf.³

Dalam proses standardisasi *rasm* Al-Qur'an ditempuh beberapa tahapan. Pertama ketika Al-Qur'an masih berangsur-angsur diturunkan. Setiap ayat yang turun langsung disusun Nabi melalui petunjuk Jibril, kemudian disebarluaskan oleh Nabi melalui tadarrusan atau bacaan dalam salat di depan sahabat. Sampai di sini belum ada masalah, tetapi setelah dunia Islam melebar ke wilayah-wilayah non-Arab mulailah muncul masalah, karena tidak semua umat Islam dapat membaca Al-Qur'an tanpa tanda huruf dan tanda baca.

Pemberian tanda baca (*syakl*) pertama kali diadakan pada masa pemerintahan Mu'awiyah ibn Abī Sufyān (661-680M.), terutama ketika Ziyād ibn Samiyyah yang menjabat Gubernur Basrah,⁴ menyaksikan kekeliruan bacaan dalam masyarakat terhadap Q.S. al-Taubah/9:3:

وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ
وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ
الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

Dan (inilah) suatu permakluman dari Allah dan Rasul-Nya kepada umat manusia pada hari haji akbar, bahwa sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang musyrikin. Kemudian jika kalian (kaum musyrikin) bertaubat, maka bertaubat itu lebih baik bagimu; dan jika kalian berpaling, maka ketahuilah bahwa sesungguhnya kalian tidak dapat melembatkan Allah. Dan beritakanlah kepada orang-orang kafir (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih. (Q.S. al-Taubah/9:3).

Bagian dari ayat tersebut di atas dibaca oleh sekelompok masyarakat dengan:

أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ⁵

Sesungguhnya Allah berlepas diri dari orang-orang musyrik dan Rasyl-Nya.

Perbedaan tulisan (*rasm*) dan bacaan (*qirā'ab*) sudah barang tentu mempunyai pengaruh di dalam pemahaman dan penetapan (*istinbāt*) hukum, seperti beberapa contoh berikut ini:

a. Kata **يَطْهَرْنَ** dapat dibaca **يَطْهَرْنَ** atau **يَطْهَرْنَ**. S.al-Baqarah/2:222). Jika dibaca dengan model pertama, menggunakan *tasydīd*, maka seorang perempuan yang telah menjalani masa haid disyarkan mandi wajib yang sempurna (*al-ṭabārah al-kāmilah*), dengan membersihkan sekujur anggota badan dengan air (**الطهور الماء**) baru dinyatakan bersih. Pendapat ini didukung oleh Imam al-Syafi'i. Adapun model kedua, tanpa menggunakan *tasydīd*, menekankan pada berhentinya haid (**انقطاع دم الحيض**), yakni dengan selesai menjalani masa haid maka dengan sendirinya sudah bersih tanpa harus mandi wajib. Pendapat ini diperkuat oleh Imam Abu Hanifah.⁶

b. Kata **وَقَرْنَ** dapat dibaca **وَقَرْنَ** atau **وَقَرْنَ** (Q.S.al-Ahزاب/33:33). Menurut al-Tabari dan di dalam *Tafsīr al-Jalālain*, dikemukakan dua jenis *qirā'at*, pertama **وَقَرْنَ** dengan baris *fatḥah* pada huruf **qāf**, berarti "menetaplah di dalam rumah kalian" (**واقرن في بيوتكن**) lalu huruf *ra* pertamanya dibuang sebagaimana yang terjadi pada **فطلتم تفكهون** dalam Q.S. al-Wāqī'ah/56:65, yang juga huruf lam pertamanya dibuang. Dalam *Lisan al Arab*, kata **وَقَرْنَ** berasal dari kata **وقار-وقار** berarti "tinggal", dan sebagian lainnya mengatakan berasal dari kata **قرر-قرر** berarti "menetap".⁷

Bacaan **وَقَرْنَ** digunakan oleh umumnya orang Madinah dan sebagian orang Kufa. Sementara **وَقَرْنَ** dengan baris kasrah pada huruf **qāf**, berarti "hendaklah kalian bersenang-senang dan tenang di rumah" (**كن اهل وقار وسكينة في بيوتكن**). Pendapat terakhir ini didukung oleh Ibn Katsir dan Jalaluddin al-Sayuti.⁸

Jika dibaca dengan model pertama, baris *fatḥah* pada huruf **qāf**, maka dengan tegas perempuan diserukan untuk menetap di rumah. Kalau dibaca model kedua, baris *kasrah* pada huruf **qāf**, maka perempuan diserukan untuk bersenang-senang tinggal di rumah. Pengertian pertama terkesan lebih tegas daripada pengertian yang kedua.⁹

2. Pengertian Kosa Kata (*mufradāt*)

Perbedaan makna dalam suatu kosa kata memberikan implikasi

dalam menetapkan (*istinbāi*) hukum. Beberapa contoh dapat dikemukakan sebagai berikut:

a. Kata *قَرَو* (Q.S. al-Baqarah/2:228) dapat diartikan dengan "bersih, suci" dan "kotor (haid)". Jika diartikan "suci" maka masa iddah seorang perempuan lebih panjang daripada jika diartikan "kotor". Imam al-Syāfi'i mendukung pendapat pertama dan Imam Abu Hanifah mendukung pendapat kedua.

b. Kata *لَمَسَ (او لَمَسْتُمُ النِّسَاءِ)* Q.S. al-Mā'idah/5:6; dapat diartikan "menyentuh" dan "bersetubuh". Jika diartikan "menyentuh" maka seseorang yang menyentuh perempuan (al-Syāfi'i selain *muḥrim*, Malik: dengan syahwat) batal wudunya. Sementara menurut Abū Hanifah, yang membatalkan wudu ialah bersetubuh dengan perempuan karena *لَمَسَ* diartikan dengan *الجماع* (bersetubuh).¹⁰ Kelihatan sekali pendapat Abu Hanifah lebih moderat daripada pendapat ulama lainnya, yang seolah-olah mengesankan tubuh perempuan kurang bersih karena batalnya wudu bagi laki-laki yang menyentuhnya.

3. Penetapan Rujukan Kata Ganti (*Damīr*)

Menetapkan objek yang ditunjuk dalam suatu kata ganti merupakan hal yang rumit di dalam bahasa Arab. Banyak sekali perbedaan pendapat muncul di kalangan ulama karena mereka berbeda menunjuk tempat kembalinya sebuah kata ganti. Sebagai contoh Damir *hā* (ها) pada kata *minha* (منها) dalam Q.S. al-Nisā'/4:1:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kalian dari "diri" yang satu (a single self), dan daripadanya Allah menciptakan pasangan (pair)-nya, dan daripada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kalian saling meminta satu sama lain, dan (pelibaratlah) bubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.

Jumhur ulama Tafsir mengembalikan *damir* itu kepada kata *nafsin wāḥidah*, yakni Adam. Adapun Abu Muslim al-Isfahani mengembalikannya

kepada kata *nafsin*, yakni *jins*, unsur pembentuk Adam, bukan kepada kata *nafsin wāḥidah* (Adam).¹¹ Rujukan *ḍamīr* versi jumhur ulama mengesankan perempuan sebagai ciptaan kedua (*the second creation*) sesudah laki-laki (Adam). Sementara rujukan *ḍamīr* versi kedua, mengesankan persamaan substansi laki-laki dan perempuan yang berasal dari asal yang sama.

4. Penetapan Batas Pengecualian (*Istisnā'*)

Menetapkan batas yang ditunjuk untuk suatu bentuk pengecualian seringkali juga menimbulkan perbedaan pendapat. Sebagai contoh bentuk pengecualian (*istisnā'*) dalam konteks Q.S. al-Nūr/24:4-5¹²

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥)

Dan orang-orang yang menuduh wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh dera, dan janganlah kalian terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik. Kecuali orang-orang yang bertaubat sesudah itu dan memperbaiki (dirinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

Hukuman tuduhan palsu sebagaimana diungkapkan dalam ayat tersebut di atas meliputi:

- Pelakunya dicambuk 80 kali.
- Tidak diterima persaksiannya selama-lamanya.
- Dikategorikan orang fasiq, tidak taat pada Allah.

Pada ayat ke-5 surah ini terdapat kata إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا (kecuali orang-orang yang bertobat sesudah itu). Jumhur ulama, termasuk Imam Malik, al-Syāfi'i, dan Ahmad berpendapat pengecualian itu mencakup hal kedua dan terakhir (b dan c). Adapun Abu Hanifah lebih ketat karena pengecualian itu hanya terhadap kalimat terakhir (c).¹³ Pendapat Abu Hanifah yang lebih ketat, karena menurutnya tobat tidak menghapuskan jenis hukuman

pertama dan kedua, tentu lebih menguntungkan bagi kaum perempuan (isteri). Sebaliknya pendapat kelompok pertama dan kedua lebih meringankan hukuman kepada laki-laki (suami), karena setelah bertobat dan beramal saleh maka dengan sendirinya sudah terbebas dari hukuman cambuk dan penolakan persaksian selama-lamanya. Berbeda dengan Abu Hanifah yang lebih tegas mengemukakan bahwa perbuatan tobat dan amal saleh hanya menghapuskan kefasikan, tetapi tidak menggugurkan kedua hukuman pertama dan kedua.

5. Penetapan Arti Huruf 'atf

Bias jender kadang-kadang terjadi di dalam pemberian makna huruf-huruf 'atf, karena memang huruf *wau* (و) mempunyai beberapa arti dan fungsi; kadang berfungsi sebagai *wau al-'atf*, *wau al-bal*, *wa al-qasam*. Dalam mengfungsikannya sebagai *wau al-'atf* juga terkadang diartikan sebagai "tanda koma" berarti "atau", juga kadang-kadang berarti "tambahan". Sebagai contoh dalam Q.S. al-Nisā'/4:3:

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ ۖ أَلَّا تَعُولُوا.

Dan jika kalian takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (bak-bak) perempuan yatim (bilamana kalian mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kalian senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kalian takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kalian miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Huruf *wau* (و) dalam ayat ini difahami bermacam-macam oleh para ulama. Sebagian menafsirkannya sebagai alternatif pilihan, sehingga berarti "dua, atau tiga atau empat" dan pendapat ini dipegang oleh jumbuh ulama. Ada minoritas ulama yang melihat huruf *wau* tadi sebagai simbol penambahan, sehingga berarti " $2+3+4=9$ ", sama dengan isteri Nabi. Sebagian lagi menganggapnya simbol perkalian, sehingga berarti " $2 \times 3 \times 4 = 24$ ", bahkan ada yang tidak membatasi jumlahnya.¹⁴ Pendapat yang kedua dan terakhir di samping tidak populer di kalangan ulama juga tidak diketemukan dalil, baik dalam ayat maupun hadis yang mendukung

pendapat tersebut.

6. Bias dalam Struktur Bahasa Arab

Bahasa Arab yang "dipinjam" Tuhan dalam menyampaikan ide-Nya sejak awal mengalami bias jender, baik dalam kosa kata (*mufradāt*) maupun dalam strukturnya. Misalnya, kata *al-rajul* atau *al-rijāl* kadangkadangkang diartikan sebagai "orang", baik laki-laki maupun perempuan (Q.S. al-Taubah/9:108), Nabi atau Rasul (Q.S. al-Anbiyā'/21:7), tokoh masyarakat (Q.S. Yāsin/36:20), dan jender laki-laki (Q.S. al-Baqarah/2:228). Berbeda dengan kata *imra'ab* atau *al-nisā'*, pengertiannya terbatas hanya sebagai jender perempuan (Q.S. al-Nisā'/4:32) dan isteri-isteri (Q.S. al-Baqarah/2:222).

Dalam tradisi bahasa Arab, jika yang menjadi sasaran pembicaraan laki-laki atau perempuan digunakan bentuk maskulin (*ṣigab muzakkar*), misalnya kewajiban mendirikan salat cukup dikatakan اقيموا الصلوة, tidak perlu lagi dikatakan اقمنا الصلوة. Contoh lain cukup diucapkan السلام عليكم, tidak perlu lagi mengucapkan السلام علينا, meskipun di dalamnya ada perempuan, karena ada kaedah mengatakan bahwa laki-laki dan perempuan jika berkumpul di suatu tempat cukup dengan menggunakan bentuk maskulin dan secara otomatis perempuan termasuk di dalamnya, kecuali ada hal lain (*qarīnab*) mengecualikannya. Akan tetapi, kaedah ini tidak berlaku sebaliknya. Jika sebuah *kbitāb* menggunakan *ṣigat mu'annas* maka laki-laki tidak termasuk di dalamnya, misalnya وقرن في بيوتكن (Q.S. al-Ahzāb/33:33) hanya berlaku bagi perempuan, berbeda dengan اقيموا الصلوة berlaku juga bagi perempuan.

Bias jender dalam teks tidak berarti Tuhan memihak dan mengidealkan laki-laki, atau Tuhan itu laki-laki karena selalu menggunakan kata ganti *muzakkar*, -misalnya, قل هو الله أحد kata *buwa* adalah kata ganti maskulin, tidak pernah menggunakan kata ganti feminin (*biya*)-, tetapi demikianlah struktur bahasa Arab, yang digunakan sebagai bahasa al-Qur'an.

Transformasi ide-ide Tuhan melalui bahasa Arab (*qur'ānan 'arabiyyan*/Q.S. Yūsuf/12:2), atau dengan citarasa Arab (*lisanan 'arabiyyan*/Q.S. al-Ahqāf/46:12), atau dengan bahasa kaumnya (*bi lisāni*

qaumibi/Q.S. Ibrāhīm/14:4), sudah barang tentu memerlukan analisa yang mendalam. Setiap bahasa mempunyai latar belakang budaya tertentu. Ketika ide-ide itu ditransformasikan ke bahasa lain, maka unsur reduksi dan penambahan terkadang sulit dihindari. Sebagai contoh Q.S. al-Nisā'/4:34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (٣٤)

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 sebahagian 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 kalian khawatirkan nusyuznya, maka nasebatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menta'atimu, maka janganlah kalian mencari-cari jalan untuk menyusabkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia (Dep. Agama): "Kaum laki-laki itu pemimpin bagi kaum wanita". Kata "pemimpin" di dalam bahasa Indonesia tidak identik dengan *qawwamah* dalam bahasa Arab. Yusuf Ali menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris dengan: *man are the protectors and maintainers of women* (laki-laki adalah pelindung dan pemelihara bagi perempuan). *Qawwamah* dalam terjemahan bahasa Indonesia terkesan otoriter daripada terjemahan bahasa Inggris.

7. Bias dalam Kamus Bahasa Arab

Kamus-kamus bahasa Arab yang sering dijadikan rujukan dalam mengartikan ayat-ayat Al-Qur'an, banyak sekali entrinya yang dapat dikategorikan bias jender. Sebagai contoh, dalam *Lisān al-'Arab*, kamus Arab yang dianggap paling standar yang terdiri atas 14 jilid, kata *imam* dan *khalifah*, dua kata yang membentuk konsep kepemimpinan dan kekuasaan dalam bahasa Arab, tidak mempunyai bentuk *mu'annas*.

Kata *إمام* yang dibahas sekitar tiga halaman dalam kamus ini selalu berkonotasi laki-laki, misalnya imam sebagai pemimpin salat atau pemimpin masyarakat seolah-olah hanya merupakan otoritas laki-laki.¹⁵ Bahkan kata *خليفة* yang menggunakan bentuk *mu'annas*, hanya diperuntukkan untuk laki-laki (*لا يكون الا للمذكر*).¹⁶

Contoh lain ialah perempuan dalam kamus Arab disebut *الأنثى* dari kata *أنت* berarti "lemas, lembek, tidak keras."¹⁷ Sifat seseorang yang lemah lembut dan halus disebut *femininity/unūṣab*.¹⁸ Sementara laki-laki disebut *الذكر* dari akar kata *ذَكَرَ* berarti "mengingat, menyebut, mengucapkan (*asma'Allah*)",¹⁹ seakar kata dengan *الذكر* yang berarti "menghafal atau memelihara sesuatu dengan menyebut atau mengingatnya (*الحفظ لشيء تذكيره*). Kata *zakar* pula mengisyaratkan adanya unsur kekuatan, keberanian, dan kekerasan, seperti kata *رجل ذكر* (laki-laki perkasa, kuat, dan pemberani) *مطر مطر ذكر* (hujan yang amat keras).²⁰ Pengaruh pengertian dalam kamus di atas bisa mengendapkan di alam bawah sadar pembacanya bahwa kata *الأنثى* adalah sosok makhluk yang lemah, sementara kata *الذكر* adalah sosok makhluk yang kuat.

8. Bias dalam Metode Tafsir

Metode tafsir paling dominan dalam sejarah intelektual dunia Islam ialah metode *taḥlīlī*, suatu metode penafsiran Al-Qur'an yang menganalisis secara kronologis dan memaparkan berbagai aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat Al-Qur'an, sesuai dengan urutan bacaan yang terdapat di dalam *mushaf 'uṣmānī*.²¹ Metode ini lazim juga disebut dengan metode *tajzī'ī*,²² karena pembahasannya berdasarkan bagian-bagian tertentu dari Al-Qur'an. Sebagai metode yang digunakan oleh jumbuh ulama, maka metode ini dominan sekali pengaruhnya di dalam masyarakat. Salah satu ciri metode ini ialah menjadikan teks sebagai fokus perhatian. Dalam menganalisa suatu kasus, perhatian utama langsung tertuju kepada teks yang telah ada, karena pada umumnya konsep perintah dan larangan (*ḵibṭāb*) dalam Al-Qur'an menggunakan bentuk (*ṣigab*) umum, meskipun

itu diturunkan oleh suatu sebab khusus (خصوص السبب). Juhur ulama menetapkan kaidah bahwa "yang dijadikan pegangan ialah keumuman lafaz" (العبرة بعموم اللفظ). Jika terdapat suatu kasus maka yang menjadi perhatian utama ialah apa bunyi teks terhadap kasus tersebut, bukan apa dan bagaimana kasus itu hingga terjadi .

Berbeda dengan metode tematis (*maūdū'i*) yang didefinisikan oleh Quraish Shihab sebagai "Tafsir yang menetapkan suatu topik tertentu, dengan jalan menghimpun seluruh atau sebagian ayat-ayat, dari beberapa surah, yang berbicara tentang topik tersebut, untuk kemudian dikaitkan satu dengan lainnya, sehingga pada akhirnya diambil kesimpulan secara menyeluruh tentang masalah tersebut menurut pandangan Al-Qur'an".²³ Metode ini lebih memusatkan perhatian kepada apa kata ayat-ayat Al-Qur'an secara umum tentang suatu tema. Dalam menganalisa suatu kasus, penganut teori ini juga tetap memperhatikan keberadaan teks, hanya saja tidak terfokus pada sebuah teks dalam satu kelompok ayat, tetapi semua ayat yang membicarakan kasus tersebut dianalisa secara saksama, termasuk menganalisis *sabab nuzūl* ayat-ayat tersebut, lalu menetapkan suatu kesimpulan.

Sebagai contoh dapat dikemukakan beberapa ayat sebagai berikut:

Q.S. al-Nisa'/4:3:

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Dan jika kamu sekalian takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (bak-bak) perempuan yatim (bilamana kalian mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kalian senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kalian takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kalian miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Ayat ini menggunakan *ṣīgāb* umum, yaitu menggunakan kata ganti jamak (تَعُولُوا, تَقْسِطُوا, فَانكِحُوا, dan خِفْتُمْ) padahal ayat ini turun untuk menanggapi suatu sebab khusus yaitu kasus 'Urwah ibn Zubair,

sebagaimana hadis yang diriwayatkan Bukhari yang bersumber dari 'A'isyah, bahwa ia mempunyai seorang anak yatim yang hidup di dalam pengawasannya. Selain cantik, anak yatim itu juga memiliki harta sehingga 'Urwah bermaksud mengawininya, maka ayat ini menjadi petunjuk bagi Urwah dalam melangsungkan niatnya.²⁴

Metode *tablili* menyimpulkan bahwa teks ayat tersebut di atas mengizinkan poligami, yaitu seorang laki-laki boleh kawin lebih dari satu sampai empat, asal yang bersangkutan mampu berlaku adil. Akan tetapi metode *maūdu'i* bisa menyimpulkan lain, karena adanya ayat di tempat lain yang seolah-olah memustahilkan syarat adil itu dapat dilakukan manusia. Ayat tersebut ialah Q.S. al-Nisā'/4:129:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَذَرُوهُنَّ كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا²⁵

Dan kalian sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri (mu), walaupun kalian sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kalian terlalu cenderung (kepada yang kalian cintai), sehingga kalian biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kalian mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Ayat ini dapat diartikan menolak poligami, atau paling tidak lebih memperketat pelaksanaan poligami. Syarat poligami adalah kesanggupan untuk berlaku adil, sementara ayat ini menegaskan ketidakmampuan seseorang berlaku adil di antara isteri-isterinya.

Kata *فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ* (janganlah kalian terlalu cenderung pada setiap kecenderungan) dalam ayat di atas, difahami sebagian mufassir sebagai penolakan pemustahilan berpoligami. Seperti dikatakan Al-Maragi bahwa:

وإذا كان ذلك غير مستطاع فعليكم ألا تميلوا كل الميل إلى من تحبون منهن وتعرضوا عن الأخرى.

Dan jika yang demikian itu (berlaku adil) tidak dapat dilaksanakan maka janganlah kalian terlalu cenderung kepada setiap kecenderungan yang kalian cintai di antara mereka kemudian menolak yang lainnya.²⁵

Menurut Al-Marāḡī, bagian ayat tersebut seolah-olah ditujukan kepada mereka yang tidak mampu berlaku adil, sedangkan mereka yang mampu berlaku adil dengan sendirinya potongan ayat ini tidak berlaku. Jadi potongan ayat ini memberikan penjelasan terhadap potongan ayat sebelumnya yang mengeliminir kemampuan berlaku adil terhadap perempuan, dan dengan demikian penjelasan ini menafikan pemustahilan untuk berpoligami. Betapapun demikian, metode *maudū'i* lebih ketat lebih tegas terhadap poligami dari pada metode *tablīlī*.

Ayat pertama turun lebih awal, ketika baru saja terjadi perang Uhud, pasukan Islam menderita kekalahan. Bisa dibayangkan dalam suasana perang ketika itu populasi laki-laki relatif berkurang, sebaliknya populasi janda dan anak-anak yatim bertambah, maka wajar kalau poligami di masa-masa awal mendapatkan pembenaran. Ada sebuah sumber menyebutkan bahwa populasi umat Islam di masa-masa awal permulaan Islam lebih besar jumlah perempuan daripada laki-laki. Di antara 500 orang hanya terdapat seperlima laki-laki yang dapat menggunakan senjata. Selebihnya adalah perempuan dan anak-anak.²⁶ Kalau populasi yang kecil ini kalah lagi dalam peperangan, maka sudah barang tentu poligami bisa menjadi salah satu solusi dalam menyelesaikan masalah-masalah umat. Dari segi ini pula dapat dimengerti kalau Rasulullah menganjurkan untuk memperbanyak anak, sebagaimana disebutkan dalam hadisnya:

*Diriwayatkan dari Anas r.a, dari Ummu Sulaim katanya: Wabai Rasulullah! Aku menjadikan Anas sebagai pembantumu, tolonglah berdoa untuknya. Rasulullah s.a.w pun berdoa: Ya Allah, banyakkamlah barta dan anaknya dan berkatilah apa yang diberikan kepadanya.*²⁷

Metode *maudū'i* secara umum akan menghasilkan penafsiran yang lebih moderat terhadap ayat-ayat jender daripada metode *tablīlī* karena metode ini tidak banyak mengintrodusir budaya Timur Tengah yang cenderung memposisikan laki-laki lebih dominan daripada perempuan. Sebenarnya masih ada beberapa metode tafsir lain, seperti metode *ijmāli*,²⁸ dan metode *muqārin*,²⁹ namun kedua metode ini mempunyai beberapa persamaan dengan metode tafsir *tablīlī*.

Untuk memahami ayat-ayat jender dalam Al-Qur'an diperlukan metode-metode yang komprehensif, bukan saja metode yang selama ini dikenal dalam lintasan sejarah *'ulūm al-Qur'ān*, tetapi juga mengintrodusir

metode-metode kajian teks lainnya, atau menurut istilah Fatima Mernissi dan Amina Wadud-Muhsin, merujuk pada Fazlur Rahman dan Toshihiko Izutsu perlu metode penafsiran Al-Qur'an secara "holistis", yakni penafsiran Al-Qur'an secara menyeluruh dan menurut model hermeneutis yang membedakan unsur normatif dan kontekstual.³⁰

9. Pengaruh Riwayat *Isrā'iliyyāt*

Riwayat *isrā'iliyyāh*³¹ ialah cerita-cerita yang bersumber dari agama-agama *samawi* sebelum Islam, seperti dari agama Yahudi dan Nasrani.³² Cerita-cerita ini muncul di dalam kitab-kitab tafsir dan dalam kitab-kitab *syarh* hadis. Boleh jadi cerita-cerita tersebut dimasukkan oleh para mantan pengikut kedua agama itu yang sudah masuk Islam, atau mungkin pula melalui upaya penyusupan secara sistematis oleh kalangan penganut agama tersebut dengan maksud untuk mengacaukan ajaran Islam. Sementara itu, sejumlah ulama besar "menghalalkan" keberadaan kisah *isrā'iliyyāt* itu dengan alasan untuk lebih menjelaskan pernyataan-pernyataan padat Al-Qur'an. Beberapa kitab tafsir mu'tabar mengintrodusir kisah-kisah *isrā'iliyyāt*, seperti *Tafsīr al-Ṭabarī*, *Tafsīr al-Qurtub*³³, *Tafsīr al-Alūsī*, dan sebagainya. Seperti dijelaskan sebelumnya sikap agama Yahudi terhadap perempuan sebagaimana terlihat di dalam kitab sucinya adalah sangat berat sebelah. Dengan demikian semakin banyak mengintrodusir kisah-kisah Tafsīr dalam penafsiran teks, semakin besar pula peluang terjadinya bias jender dalam pemahaman agama.

Sebagai sesama kelompok agama *samāwī*, Yahudi dan Islam mempunyai beberapa tema ajaran yang mirip, terutama menyangkut pranata sosial, sehingga terkadang sulit melacak mana tradisi yang bersumber dari ajaran Yahudi dan mana dari ajaran Islam. Pemuatan kisah *isrā'iliyyāt* di dalam kitab-kitab tafsir mu'tabar dimaksudkan untuk memberikan penjelasan (*mubayyin*) ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an. Hal ini terkadang menyebabkan timbulnya kesulitan untuk mengidentifikasi orisinalitas ajaran Islam dalam tradisi masyarakat.

Penafsiran ayat-ayat jender di dalam Al-Qur'an banyak sekali menggunakan "alat bantu" dari tradisi Yahudi-Nasrani, mengingat "hukum adat" (*living law*) yang berlaku dalam masyarakat Madinah --tempat ayat-ayat hukum al-Qur'an diturunkan-- banyak dipengaruhi tradisi Yahudi. Belum lagi ekspansi (*futubāt*) dalam masa permulaan Islam pertama kali dilakukan di kantong-kantong masyarakat Yahudi. Nabi sebenarnya sejak

awal tidak respek terhadap beberapa tradisi Yahudi yang dinilainya tidak sejalan dengan ajaran "monoteisme mutlak" (*taubīd*). Rasulullah di Madinah memohon perubahan arah kiblat dari arah Yerusalem ke Mekah yang kemudian dikabulkan Tuhan. Nabi mengubah nama Yasrib yang berkonotasi Yahudi menjadi Madinah. Nabi juga mendemonstrasikan persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan di dalam aktivitas sosial, mulai dari kewirausahaan, politik, sampai ke peperangan. Sayangnya setelah beliau wafat semangat kesetaraan jender (*gender equality/ al-musāwā al-jinsiyyah*) tidak dilanjutkan oleh para penguasa Islam. Hal ini diakui oleh David Powers yang menulis dalam disertasinya bahwa dalam masa permulaan Islam (*the proto Islamic law*) kebebasan perempuan dalam berbagai bidang sangat tampak, lalu berangsur-angsur hilang.³³ Hal yang sama juga diakui oleh Webke Walther.³⁴

Contoh kisah *isrā'iliyyāt* dalam penafsiran Al-Qur'an ialah kisah asal-usul kejadian perempuan. Dalam Kitab Perjanjian Lama diceritakan kisah-kisah yang secara umum cenderung difahami memberikan citra negatif kepada perempuan, seperti penafsiran kalangan feminis terhadap kehadiran perempuan untuk melengkapi bagian dari kebutuhan laki-laki (2:20). Perempuan dikesankan sebagai ciptaan kedua (*second creation*) dan subordinasi dari laki-laki karena ia diciptakan dari tulang rusuk laki-laki (2:21-22). Perempuan ditimpakan kesalahan dalam drama kosmis yang menyebabkan manusia jatuh ke bumi (3:12), karenanya perempuan harus lebih banyak menanggung resiko dalam konsep dosa warisan tersebut (3:12). Ayat-ayat ini dijelaskan secara panjang-lebar di dalam Kitab Talmud, suatu kitab yang mengulas ayat-ayat yang terdapat dalam Kitab Perjanjian Lama.

Kisah-kisah *isrā'iliyyāt* banyak ditemukan di dalam menjelaskan beberapa kisah dalam Al-Qur'an, seperti komentar di sekitar Ya'jūj dan Ma'jūj (Q.S. al-Anbiyā'/1:96), al-Qarnain (Q.S. al-Kahfi/18:83), Ashāb al-Kahf (Q.S. al-Kahf/18:9), kisah beberapa Nabi dan Fir'aun. Termasuk di antaranya kisah penciptaan alam raya dan manusia.

Penggunaan kisah-kisah *isrā'iliyyāt* di dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an tidak selamanya dipandang negatif. Agama Yahudi dan agama Nasrani yang kemudian melahirkan Kitab Taurat dan Kitab Injil, berasal dari anak cucu Nabi Ibrahim. Keberadaan kedua agama dan kedua kitab suci tersebut diakui di dalam Al-Qur'an. Merujuk kepada kisah-kisah yang terdapat di dalam kedua kitab tersebut dipandang wajar oleh kalangan

mufassir.³⁵ Hanya saja masalahnya ialah sejauh mana keaslian kisah-kisah yang dijadikan rujukan tersebut. Kalau yang dijadikan rujukan adalah kisah-kisah yang terdapat di dalam Kitab Talmud, maka akan muncul persoalan karena Kitab Talmud, sebagaimana telah diuraikan terdahulu, banyak berisi cerita-cerita rakyat Babilonia.

Dengan mengintrodusir tradisi klasik masyarakat Babilonia yang sarat dengan mitos itu, sudah barang tentu akan menimbulkan bias jender, mengingat mitos-mitos Babilonia sangat merugikan perempuan. Cerita-cerita rakyat kawasan Timur Tengah tentang perempuan mempunyai banyak persamaan, yakni cenderung memojokkan perempuan. Tidak heran jika kitab-kitab tafsir yang mengintrodusir kisah-kisah *isrā'iliyyāt* ditemukan banyak penafsiran yang memojokkan perempuan.

10. Bias dalam Pembukuan dan Pembakuan Kitab-kitab Fikih

Fikih adalah penafsiran secara kultural terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam sejarah intelektual Islam, syari'ah dibedakan dengan fikih. Yang pertama adalah ajaran dasar, bersifat universal, permanen; sedangkan yang kedua adalah ajaran non-dasar, bersifat lokal, elastis, dan tidak permanen. Fikih adalah penafsiran kultural terhadap syari'ah yang dikembangkan oleh ulama-ulama fikih semenjak abad kedua H. Di antara para ulama fikih tersebut ialah Imam Abū Hanīfah,³⁶ Imam Mālik,³⁷ Imam al-Syāfi'ī,³⁸ dan Imam Ahmad ibn Hanbal,³⁹ yang juga dikenal sebagai imam-imam mazhab. Mereka ini adalah ulama-ulama moderat pada zamannya. Mereka juga tidak pernah memproklamirkan karya-karyanya sebagai mazhab resmi dalam suatu komunitas atau suatu negeri tertentu. Mereka tidak pernah membakukan pendapatnya sebagai mazhab abadi yang harus dipertahankan sepanjang zaman. Hanya kalangan murid mereka atau kalangan penguasa tertentu yang terkadang memperjuangkan karya-karya imam tersebut dianut di dalam masyarakat. Untuk alasan keseragaman dan kepastian hukum, kalangan penguasa menetapkan salah satu mazhab tersebut sebagai mazhab resmi pemerintah.

Walaupun mereka dikenal sebagai ulama yang moderat, mereka terikat pada kondisi sosial-budaya tempat mereka hidup. Fikih yang disusun di dalam masyarakat yang dominan laki-laki (*male dominated society*), seperti di kawasan Timur Tengah ketika itu, sudah barang tentu akan melahirkan fikih bercorak patriarki. Kitab-kitab fikih yang telah dibukukan pada umumnya kumpulan-kumpulan fatwa atau catatan-catatan

pelajaran seorang murid dari gurunya yang ditulis secara berkala sehingga menjadi sebuah kitab besar. Pendapat-pendapat yang dituangkan dalam kitab-kitab mereka itulah yang dianggap paling adil dan sesuai dengan jamannya. Keempat imam mazhab yang disebutkan tadi semuanya layak disebut scholar murni. Walaupun antara satu dan lainnya terdapat perbedaan pendapat, keempat imam mazhab ini berani menolak ajakan penguasa, dan semuanya hidup dalam tekanan dan siksaan para penguasa, demi mempertahankan orisinalitas pendapat mereka.

Yang menarik untuk diperhatikan, tingkat kemoderatan pendapat keempat imam mazhab tersebut tidak terkait dengan kurun waktu kapan mereka hidup. Imam Abū Hanīfah adalah yang paling tua, tetapi mempunyai pendapat yang paling moderat, dan Ahmad ibn Hanbal paling mudah tetapi pendapatnya cenderung lebih ketat. Seolah-olah dapat dikesankan bahwa makin dekat periode itu kepada zaman Nabi makin moderat pula pandangan ulama itu.

Berbarengan dengan penulisan kitab-kitab fikih, para ulama ketika itu juga disibukkan dengan pengumpulan dan penulisan Hadis. Tidak heran kalau hadis-hadis yang tersusun ketika itu menggunakan sistematika fikih. Contohnya kitab *Al-Muwatta'* karya Imam Mālik, sangat dipengaruhi oleh sistematika fikih. Penulisan Hadis semakin ramai dilakukan ketika Khlaifah 'Umar ibn 'Abdul 'Aziz, khalifah kedelapan dari Banī 'Umayyah, menginstruksikan kepada para gubernurnya untuk mensponsori pengumpulan hadis.⁴⁰

Kitab-kitab fikih yang ditulis oleh ulama belakangan banyak merujuk kepada kitab-kitab klasik tersebut. Sebagai contoh, di antara 56 buku yang berbicara tentang perempuan yang beredar di Indonesia, menurut hasil penelitian Johan H. Meuleman, "pada umumnya lebih bersifat mengukuhkan suatu tradisi --kalau tidak memasukkan suatu tradisi gadungan-- daripada mendalami atau mengembangkan Islam, yaitu agama dari Allah yang hidup untuk manusia yang hidup, nyata, dan bersejarah".⁴¹ Tentu bukan saja di Indonesia, tetapi juga di negara-negara Islam lainnya.

Setelah Islam berkembang luas dan melampaui kurun waktu tertentu, maka dengan sendirinya kitab-kitab tersebut banyak dipersoalkan orang, terutama oleh kaum perempuan yang hidup di luar lingkup masyarakat tersebut. Keberatan mereka terhadap kitab-kitab fikih karena masyarakat sudah berubah dan dengan demikian beberapa ajaran fikih itu sudah tidak relevan lagi untuk diterapkan. Kalau dahulu hak-hak istimewa

Bizantium. Hukum-hukum dan tradisi yang hidup di dalam masyarakat tersebut masih banyak dipengaruhi oleh hukum-hukum dan tradisi Romawi yang sangat bias jender. Seorang penguasa di daerah ini masih lumrah memiliki harem-harem atau gundik. Hak-hak politik dan hak-hak publik perempuan masih sangat ketinggalan jika dibanding dengan hak-hak yang diperoleh perempuan di kota Nabi di Madinah. Bahkan dalam mitologi Yunani perempuan seolah-olah dianggap sebagai makhluk setengah manusia, tidak boleh mendekati rumah ibadah, dan dianggap sebagai makhluk yang terkutuk.⁴⁵

Salah satu obyek perhatian Mu'āwiyah di Damaskus ialah menerima pengaduan dari kaum perempuan yang merasa hak-haknya tidak pernah diindahkan. Mu'āwiyah berusaha memperbaiki hak-hak perempuan dengan cara memperkenalkan hukum-hukum Syari'ah di dalam masyarakat. Mu'āwiyah dilaporkan mempunyai tempat duduk khusus di dalam Mesjid untuk melayani keluhan anggota masyarakat lemah, termasuk di antaranya kaum perempuan. Setelah selesai pengaduan mereka barulah beranjak ke kursi istananya untuk melayani anggota kerajaan dan masalah-masalah politik.⁴⁶

Ini menunjukkan bahwa dunia perempuan di Damaskus belum semaju dengan perempuan di Madinah. Mungkin dalam bidang-bidang tertentu kota ini mencapai kemajuan tetapi khusus mengenai martabat perempuan tidak ditemukan catatan sejarah yang menggembirakan bagi perempuan. Ini dapat dimengerti karena budaya Helinisme memang kurang bersahabat dengan perempuan. Dalam tradisi misoginis inilah kitab-kitab fikih mulai dibukukan.

Ketika Abbasiyah mengambil alih kekuasaan dari Bani Umayyah, maka pusat kerajaan atau ibukota politik dunia Islam diboyong ke kota Bagdad. Kota ini bersebelahan dengan Ktesifon, yang pernah menjadi basis pertahanan kerajaan Persia. Bagdad sendiri pernah menjadi wilayah kerajaan Persia. Hukum dan tradisi yang hidup (*living law*) kota Bagdad masih banyak dipengaruhi oleh tradisi Persia yang juga sangat bias jender. Dominasi laki-laki di dalam masyarakat tercermin dalam pemberian peran utama kepada laki-laki. Tradisi harem yang dulu sudah mulai tidak populer di Madinah seolah-olah menjadi bagian tak terpisahkan dengan kerajaan Abbasiyah. Ibn Hazm melaporkan bahwa di antara semua khalifah Bani Abbasiyah, hanya tiga khalifah yang merupakan putra seorang wanita merdeka (*hurriyyah*), bahkan di antara dinasti Umayyah di Andalusia tidak

seorang pun berasal dari perempuan merdeka.⁴⁷ Sehubungan dengan inilah Leila Ahmed menyatakan bahwa tradisi Bizantium dan Sasania, memberikan pengaruh penting dalam sejarah tradisi Islam.⁴⁸

Hukum-hukum dan tradisi yang hidup di dalam masyarakat, tidak bisa dipisahkan dengan suatu karya. Seorang penulis bisa disebut sebagai anak zamannya. Para fukaha yang menyelesaikan karya-karyanya tidak mudah melepaskan diri dengan kondisi obyektif nilai-nilai yang hidup di dalam masyarakatnya, betapapun moderatnya penulis tersebut. Karena itulah, pembakuan kitab-kitab fikih yang disusun dalam suatu masyarakat yang bias jender, sudah barang tentu akan menimbulkan masalah di dalam masyarakat, terutama jika masyarakat itu sudah sedemikian jauh berubah dan berbeda dengan kondisi obyektif ketika kitab fikih itu disusun.

Para pembaharu dalam dunia Islam mulai mengembangkan konsep pemikiran yang mengakomodir perubahan-perubahan sosial tanpa meninggalkan prinsip-prinsip Islam. Di antara karya tersebut ialah *Tahrīr al-Mar'ab fi 'Asr al-Risālah*⁴⁹ karya gemilang 'Abd al-Halim Abu Syaqqah sebanyak enam jilid, dan karya Murtada Mutahhari yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul *Nizām Huqūq al-Mar'ab fī al-Islām*.⁵⁰ Karya-karya semacam ini semakin banyak dijumpai di dalam literatur modern. Ini semua menunjukkan adanya trend baru dalam perspektif perempuan dalam Islam.

Namun, ada kecenderungan balik yang menarik untuk dikaji, yaitu adanya pembatasan-pembatasan yang ditujukan kepada perempuan dengan alasan agama, setelah sebelumnya kaum perempuan menikmati kemerdekaan. Beberapa kasus dapat dikemukakan, antara lain, Iran; ketika rakyat negara ini berjuang untuk melawan rezim Reza Pahlevi, kaum perempuan juga ikut memegang peranan penting di dalamnya. Akan tetapi setelah merdeka melalui revolusi dan negara diambil alih oleh kelompok Ayatullah Khomeini, kaum perempuan justru mengalami pembatasan-pembatasan dari penguasa.⁵¹

Hal seperti ini juga terjadi di Pakistan, ketika Ziaul Haq memproklamkan negaranya sebagai negara Islam, maka ciri yang pertama dimunculkan ialah pengaturan terhadap kaum perempuan.⁵² Contoh lainnya ialah Afganistan di bawah rezim Taliban. Setelah rezim ini berkuasa maka isu utama yang muncul ialah merumahkan perempuan dan mereka tidak diperkenankan memegang jabatan-jabatan penting di pemerintahan,⁵³ padahal, ketika mereka berjuang melawan

rezim penguasa sebelumnya kaum perempuan ikut berjuang dan tidak sedikit di antara mereka ikut korban.

Endnote

*Artikel ini telah disajikan dalam acara Pelatihan Metodologi Penelitian yang berwawasan Gender, diadakan oleh Pusat Studi Wanita IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tanggal 14-16 Juni 1999 di Jakarta dengan beberapa perbaikan.

**Dosen Fak. Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

¹Terdapat perbedaan pendapat para ulama apa yang dimaksud dengan *sab'ab aḥruf*. Sebagian mengatakan tujuh dialek kebahasaan yang dikenal luas dalam bangsa Arab ketika itu, yaitu, Quraisy, Huzail, Saqif, Hawāzin, Kinānah, Tamīm, dan Yaman. Sebagian lainnya mengatakan tujuh aspek hukum, yaitu perintah, larangan, halal, haram, muhkām, mutasyābihāt, dan amsāl. Sebagian lagi mengatakan *ism, fi'ʿil, ibdāl, ta'kbīr, l'rāb, ziyādab, nuḡḡ dan labjab*. Lihat misalnya dalam Muhammad 'Alī al-Ṣabūnī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, T.pn.: T.pn., 1980, h. 214-216.

²Adapun yang dimaksud *qirā'ab sab'ab* ialah tujuh orang sahabat penghafal Al-Qur'an yang terkenal di masa Nabi, yaitu: Ubai ibn Ka'b, 'Abdullah ibn Mas'ūd, Abū al-Dardā', 'Usman ibn 'Affān, 'Alī ibn Abī T'lālib, Abū Mūsā al-'Asy'arī, dan Zaid ibn Sābit. (Lihat *Mannā' Kbalīl al-Qaṭṭān, Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, T.tp.: T.pn., 1973, h. 170).

³Lihat misalnya dalam Muhammad 'Alī Al-Ṣabūnī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, T.tp.: T.pn., 1980, h. 18-220. Lihat pula Ṣubḥ al Ṣāliḥ, *op. cit.*, h. 102.

⁴Sebenarnya ada dua nama lain selain Abū al-Aswad al-Duwali, yang dianggap berjasa dalam pemberian tanda huruf dan tanda baca Al-Qur'an, yaitu Yahya ibn Ya'mar, lahir di Basrah tahun 45 H., dan Nasr ibn 'Asim, salah seorang anggota *qirā'ab Baṣrah* yang wafat dalam tahun 89 H, namun yang paling masyhur di antaranya ialah Abu al-Aswad al-Duwali, karena memang dialah yang paling bersungguh-sungguh dalam mempertahankan keaslian dan keutuhan tulisan (*rasm*) dan bacaan (*qirā'āb*) Al-Qur'an (Lihat Ṣubḥ al-Ṣāliḥ, *op. cit.*, h. 92).

⁵*Ibid.*

⁶Ibn Rusyd, *Bidāyab al-Mujtabid*, Jilid I, Mesir: Syirkah Maktabah wa Maṭb'ah Muṣṭafā al-Ābī al-Halabī, 1960, h. 58. Lihat pula, *Fakhr al-Rāzī*, Jilid II, h. 419-420.

⁷*Lisān al-'Arab*, Jilid V, h. 290 dan 83.

⁸Lihat *Tafsīr al-Ṭabari*, Jilid 22, h. 2-3. *Tafsīr al-Jalālain*, Jilid II, h. 108. Bandingkan dengan pendapat Al-Maududi sebagaimana diungkapkan Quraish Shihab dalam "Konsep Wanita Menurut Al-Qur'an, Hadis, dan Sumber-sumber Ajaran Islam" dalam Lies M. Marcoes dan Johan Hendrik Meuleman, *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: INIS, 1993, h. 8

⁹*Mubammad 'Alī al-Ṣabūnī*, Jilid I, h. 359.

¹⁰Lihat Ibn Rusyd, *Bidāyab al-Mujtabid*, Jilid II, h. 37-38.

¹¹Fakhr al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Jilid III, h. 478.

¹²Sabab Nuzul ayat ini menurut sebagian ulama, berkaitan dengan "tuduhan palsu" (*ḥadīs al-ifk*), yaitu suatu tuduhan keji yang menuduh 'Āisyah, isteri Rasulullah, berbuat serong di dalam sebuah peperangan. Kelompok ayat ini turun untuk membantah tuduhan itu dan sekaligus mengembalikan nama baik keluarga Rasulullah saw. Lihat Muhammad 'Alī al-

Sabuni, *Tafsīr Āyāt al-Abkām*, Jilid II, h. 61.

¹³ *Ibid*, h. 76.

¹⁴ Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnab*, Beirut: Dar al-Fikr, 1983, h. 96.

¹⁵ *Lisān al-'Arab*, Jilid 12, h. 24-6.

¹⁶ *Ibid*, Jilid 9, h. 83.

¹⁷ *Almunawwir*, h. 46-47.

¹⁸ *Almaurid*, h. 342.

¹⁹ *Almunawwir*, h. 432-433.

²⁰ *Lisān al-'Arab*, Jilid 4, h. 308.

²¹ Zahir ibn 'Awad al-'Alma' ī, *Dirāsāt fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm*, Riyād: T.pn., 1984, h. 18.

²² Lihat Muhammad Bāqir al-Ṣadr, *al-Madrasab al-Qur'āniyyab. al-Tafsīr al-Mauḍū'ī wa al-Tafsīr al-Tajzī'ī fī al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Ta'arūf li al-Maṭb'ah, T.th, h. 7-9.

²³ Quraish Shūhab, *op. cit.*, h. 114. Bandingkan dengan Al-Farmawi, *op. cit.*, h. 62.

²⁴ Muhammad 'Alī al-Sābūni, *Tafsīr Ayat al-Abkām*, Jilid I, h. 464.

²⁵ *Al-Marāgī*, Jilid II, h. 173.

²⁶ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, *op. cit.*, h. 3.

²⁷ CD Rom Hadis, *Al-Bayān*, hadis ke-1461.

²⁸ Metode tafsir *ijmāli* ialah suatu metode yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan mengemukakan makna global. Pembahasan metode ini mengikuti urutan kronologi susunan ayat-ayat Al-Qur'an, mengkaji *sabab nuzūl* ayat, dan berusaha menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan ayat-ayat lainnya. (Lihat Fuad 'Abd al-Rahmān, *Itijāh al-Tafsīr fī al-Qur'ān al-Rābi' al-'Asyr*, Saudi 'Arabiyah: Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah, 1986, h. 549).

²⁹ Metode tafsir *muqārīn* ialah suatu metode tafsir yang berupaya membandingkan makna satu ayat dengan ayat lain, makna satu ayat dengan suatu hadis, dan antara satu penafsiran dengan penafsiran lainnya dalam suatu ayat. (Lihat 'Abd al-Hayy al-Farmawi, *op. cit.*, h. 43-45).

³⁰ Johan Hendrik Meuleman, "Perempuan dalam Islam: Beberapa Pandangan Baru". Makalah versi perbaikan yang disajikan pada Halaqah Metodologi Pengajaran Tilawah Tahfidz dan Tafsir al-Qur'an, Jam'iyatul Qurra' wal-Huffadz, Pondok Pesantren Al-Musaddadiyah, Garut 25 dan 26 November 1994, h. 13.

³¹ *Isrā'ūliyyāt* berasal dari bahasa Ibrani: *isrā'* berarti hamba dan *El* berarti Tuhan, jadi Isrā'el secara harafiah berarti hamba Tuhan. *Isrā'ūliyyāt* bentuk jamak dari *isrā'ūliyyāt* yaitu kisah yang diceritakan dari sumber-sumber israili. *Isrā'ūliyyāt* dinisbahkan kepada kedua putra Nabi Ibrahim yaitu Ya'kub dan Ishaq, yang mempunyai 12 keturunan.

³² Sayid Husain al-Hahabi, *al-Isrā'ūliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Hadīs*, Damsyiq: Lajnah al-Nasyr fi Dar al-Iman. 1985, h. 19.

³³ David S. Powers, *Studies in Qur'an and Ḥadīth, The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, Berkeley: University of California Press, 1986, h. xii.

³⁴ Walther, *op. cit.*, h. 51.

³⁵ Untuk memahami lebih jauh hubungan antara kisah-kisah yang terdapat di dalam Alkitab dan Al-Qur'an yang dibahas secara sistematis, lihat Ali Akbar, *Israel and the Prophecies of the Qur'an*, Kuala Lumpur, Seraj Publication, 1974.

³⁶ Imam Abu Hanifah Nu'man ibn Sabit ibn Zuhl, seorang keturunan Persia yang lahir di Kufah pada tahun 80 H. Ia hidup selama 52 tahun di masa Bani Umayyah dan 18 tahun di masa Abbasiyah. Dia menyaksikan masa-masa pertumbuhan dan kejatuhan Bani Umayyah dan ia menyaksikan pula pertumbuhan dan kemajuan pemerintahan Bani Abbasiyah. Bani Umayyah memilih Damaskus, bekas jajahan kerajaan Romawi Bizantium sebagai pusat kekuasaan pemerintahannya, sementara Bani Abbasiyah memilih Bagdad, bekas jajahan kerajaan Persia. Wawasan keilmuan Abu Hanifah sangat luas. Ia telah mengunjungi beberapa kota pendidikan. Ia mempunyai beberapa guru dari berbagai kalangan. Ia pernah belajar kepada murid-murid Umar, Ali, dan Ibn Mas'ud, golongan Zaidiyah, Imamiyah, dan Ismailiyah. Di samping menguasai Ilmu Fikih ia juga mempunyai kemahiran dalam berbisnis, memahami dunia konveksi dan dunia arsitektur. Bahkan disebutkan bahwa yang merancang benteng Bagdad adalah Abu Hanifah yang sebelumnya didahului dengan melakukan riset di beberapa kota di Asia Timur. Wajar kalau pendapat-pendapat Abu Hanifah lebih moderat dibanding dengan ulama-ulama dalam kurun yang sama ketika itu. Abu Hanifah tidak menulis sebuah kitab khusus. Fatwa-fatwa dan ceramah-ceramahnya di tulis oleh murid-muridnya, termasuk yang pernah menjadi muridnya ialah Imam Malik. Lihat H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Ithaca: Cornell University Press, 1953, h. 131. Lihat pula Hasbi Ash Shiddiqi, *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab*, Jilid II, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1974, h. 198-199.

³⁷ Imām Mālik ibn Anas ibn Abī 'Amr al-Asbahī, tahun kelahirannya tidak diketahui dengan pasti, namun diperkirakan di antara tahun 90 dan 97 H., ia meninggal di Madinah dan umurnya diperkirakan sekitar 85 tahun. Berbeda dengan Abū Hanīfah, Malik tidak pernah melakukan perjalanan kemana-mana selain Mekah dan Madinah. Namun demikian, Imām Malik menguasai betul tradisi yang pernah dibangun Nabi dan para sahabat di Madinah, sehingga ia menganggap tradisi (*asar*) penduduk Madinah sebagai salah satu dasar hukum. Kitab karangan Mālik yang paling autentik ialah al-Muwatta', sebuah kumpulan hadis yang disusun berdasarkan sistematika fikih. (Lihat H.A.R. Gibb, *op. cit.*, h. 321-324 dan Hasbi Ash-Shiddiqi, *op. cit.*, h. 17-233).

³⁸ Nama lengkap Imam Syāfi'i ialah Muḥammad ibn Idrīs ibn 'Abbas ibn Usmān ibn Syāfi'i ibn Sa'ib. Ia lahir di Gazza pada tahun 150H./767M. Silsilah keturunannya masih bersambung dengan Rasulullah Saw. Ia melawat keberbagai kota seperti Badgad, Mesir, Madinah, Yaman untuk menuntut ilmu. Ia belajar fikih yang bercorak rasional di Bagdad dan sebelumnya telah menguasai dasar-dasar fikih Madinah yang bercorak naqḥ. Wawasan keilmuan Imam Syafi'i tidak diragukan, selain banyak bersentuhan dengan pemikiran hellenisme melalui terjemahan-terjemahan dan warisan intelektual pendahulunya juga telah bersinggungan dengan pemikiran Mu'tazilah dan Syi'ah. Ia tidak segan-segan belajar kepada berbagai golongan, sehingga kematangan berfikirnya melahirkan suatu karya yang disebut pendapat baru (*qaul jadid*). (H.A.R. Gebb, *op. cit.*, h. 512-516 dan Hasbi Ash Shiddiqi, *op. cit.*, h. 234-264).

³⁹ Imam Aḥmad ibn Ḥanbal nama lengkapnya ialah Abu 'Abdullah ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad ibn Idrīs ibn 'Abdullah ibn Hassān al-Syaibānī al-Marwazī al-Bagdadi. Ia lahir di Bagdad pada bulan Rabi'ul Awal tahun 241H./Nopember 780M. Ahmad ibn Ḥanbal di samping sebagai ahli fikih juga ahli Hadis. Ia menyusun sebuah kitab hadis yang kemudian diberi nama Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal, sebuah karya monumental. Keahliannya di bidang fikih tak diragukan lagi. Ia mempunyai tidak kurang 60.000 fatwa dalam bidang fikih. Kota Bagdad sebagai kota ilmu pengetahuannya menjadikannya seorang yang tersohor karena

pendapat-pendapatnya merupakan sintesa antara wahyu dan rasio. Karya-karya fikihnya lebih banyak disusun oleh murid-muridnya. (Lihat H.A.R. Gibb, *op. cit.*, h. 20-21, dan Hasbi As Shiddiqi, *op. cit.*, h. 265-87.

⁴⁰ Jamaluddin al-Qāsimī, *Qawā'id al-Ṭabā'īs*, Mesir: Dār lhyā' al-Kutub, T.Th. h. 70.

⁴¹ Johan Hendrik Meuleman, "Analisa Buku-buku tentang Wanita Islam yang Beredar di Indonesia" dalam, Marcoes, *op. cit.*, h. 183.

⁴² Hadis yang dimaksud ialah :

حدثنا محمد بن المنثى حدثنا خالد بن الحرث حدثنا حميدة الطويل عن الحسن عن ابي بكره قال: عصمني الله بشئ سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم لما هلك كسرى قال: من استخلفوا؟ قالوا: ابنته؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لن يفلح قوم ولو امرهم امرأة" فقال: فلما قدمت عائشة تعنى البصرة ذكرت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فعصمني الله به.

Mernissi melakukan kritik sanad dan matan terhadap hadis ini. Pertama-tama ia menyoroiti keberadaan Abu Bakrah yang dikatakannya mantan budak dan memiliki reputasi negatif terutama semenjak Rasulullah meninggal. Mernissi meragukan hadis ini dengan alasan mengapa hadis ini baru populer setelah muncul masalah politik yang berkaitan dengan 'Aisyah dengan 'Ali. 'Abu Bakrah ternyata berada di pihak 'Ali. Kalaupun hadis ini benar, maka pernyataan Rasulullah ini hanya tanggapan spontanitas terhadap Raja Kisra di Persia yang mewariskan tahta kerajaannya kepada anak perempuannya yang belum siap. Lihat Mernissi, *The Veil*, h. 49-61.

⁴³ Proses perkembangan ini diuraikan lebih jelas di dalam, Valentine M. Moghadam, *Modernizing Women, Gender and Social Change in the Middle East*, Kairo: The American University in Cairo Press, 1994. Lihat pula Louis Beck and Nikki Keddie (eds), *Women in the Muslim World*, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

⁴⁴ Karya-karya Qāsim Amin dapat dilihat dalam kitab *Ṭabṭir al-Mar'ab*, Mesir: Al-Markaz al-'Arabī li al-Baḥs wa al-Nasyr, 1948, dan *Al-Mar'ab al-Jadīdab*, Mesir: Sina li al-Nasyr, T.th.

⁴⁵ Lihat Abbas Kararah, *Al-Din wa al-Mar'ab*, Mesir: T.pn., 1337 H., h. 134. Bandingkan dengan Luther H. Martin, *Hellenistic Religion*, New York: Oxford University Press, 1987, h. 58-84.

⁴⁶ Mas'ūdi, *Murūj al-Ṭabab*, Jilid III, Beirut: Dar al-Ma'ārif, 198, h. h. 30.

⁴⁶ Ibn Ḥazm al-Andalusi, *Niqāt al-'Arḥs fi Tawāriḥ al-Khulafā'*, dalam *al-Rasā'il*, Beirut: Al-Mu'assasa al-'Arabiyyah li Dirāsāt wa Nasyr, 1981, h. 104. Lihat pula Fatimah Mernissi, *The Forgotten*, h. 57.

⁴⁸ Leila Ahmed, *op. cit.*, h. 4-5.

⁴⁹ Abd Halim Abu Syaqqah, *Ṭabṭir al-Mar'ab fi 'Asr al-Risalah*, Mesir: Dar al-Qalam, 1990.

⁵⁰ Murtada Mutahhari, *Nizām Huqūq al-Mar'ab fi al-Islām*, Teheran: Sachar, 1987.

⁵¹ Pembahasan mengenai kedudukan perempuan pasca revolusi Iran dapat dilihat dalam, Mahnaz Afkhami, *Women in Exile*, London: University Press of Virginia, 1994.

⁵² Lihat Khawar Mumtaz dan Farida Shaheed (eds.), *Women in Pakistan*, London: Zed Books, 1987, h. 71-90.

⁵³ Lihat Moghadam, *op. cit.*, h. 207-248.