

KETIKA BIAS GENDER MENINGKRAL; MEMPERTANYAKAN PERAN PENDIDIKAN ISLAM

Zulkifli Rusby

Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Riau
Email: zulkifli@gmail.com

Abstract: *This paper discusses the phenomenon of strengthening the culture of patriarchy that so long rooted in Islamic education process. In the process of education for example, are in the form of drawings in which the topic of haughty (arrogant) described a group of women who were talking about a woman who overbearing. That during this time the role of women have been cornered by misrepresents the moral values of Islam by scholars in part. This cornered position, has been so strong both the role of women in the political area, in terms of liberating education process, and in terms of interpretation and the hadiths of the Prophet Muhammad. Therefore, the emergence of gender bias in the interpretation of Islamic education came from scholars who tend to provide a significant opportunity for the defense of the masculine; among them is the issue of polygamy, inheritance of women, and women's leadership.*

Kata Kunci: *bias gender, mengkristal, peran pendidikan Islam*

PENDAHULUAN

Dalam suatu riwayat disebutkan bahwa Nabi pernah didatangi kelompok kaum perempuan yang memohon kesediaan Nabi untuk menyisihkan waktunya guna mendapatkan ilmu pengetahuan. Dalam sejarah Islam klasik ditemukan beberapa nama perempuan menguasai ilmu pengetahuan penting seperti 'A'isyah isteri Nabi, Sayyidah Sakinah, putri Husayn ibn 'Ali ibn Abi Thalib, Al-Syekhah Syuhrah yang digelari dengan "Fikhr al-Nisa" (kebanggaan kaum perempuan), adalah salah seorang guru Imam Syafi'i, Mu'nisat al-Ayyubi (saudara Salahuddin al-Ayyubi), Syamiyat al-Taymi'yah, Zaynab, putri sejarawan al-Bagdadi, Rabi'ah al-Adaw'iyah, dan lain sebagainya.

Kemerdekaan perempuan dalam menuntut ilmu pengetahuan banyak

dijelaskan dalam beberapa hadits, seperti hadits yang diriwayatkan oleh Ahmad bahwa Rasulullah melaknat perempuan yang membuat keserupaan diri dengan kaum laki-laki, demikian pula sebaliknya, tetapi tidak dilarang mengadakan perserupaan dalam hal kecerdasan dan *amar ma'ruf*.

Akan tetapi, peran sosial perempuan dalam perkembangan dan lintasan sejarah Islam selanjutnya mengalami kemerosotan di abad kedua, setelah para penguasa muslim kembali mengintrodusir tradisi hellenistik di dalam dunia politik. Tradisi hellenistik banyak mengakomodir ajaran Yahudi yang menempatkan kedudukan perempuan hampir tidak ada perannya dalam kehidupan masyarakat.

Kondisi ini, menuntut terjadinya upaya-upaya untuk melakukan rekonstruksi pemikiran Islam. Upaya tersebut berjalan

seiring dengan mencuatnya pemikiran Islam modern yang diusung para intelektual Muslim. Diantaranya dapat disebutkan nama-nama berikut. Rif'ah Badawi al-Tahtawi (1801-1873) menekankan pentingnya perempuan memperoleh pendidikan setara dengan laki-laki. Lalu diikuti Muhammad 'Abduh (1849-1905) yang bicara secara tegas soal bahaya poligami dalam kehidupan sosial.¹ Kemudian, Qasim Amin (1863-1908) melalui dua bukunya yang kontroversial mengulas panjang tentang tiga hal yang perlu direkonstruksi, yaitu soal pendidikan bagi perempuan, hijab, dan poligami.²Tahir al-Haddad (1899-1935) secara spesifik bicara soal pentingnya memperbaharui hukum keluarga Islam demi memperbaiki posisi dan kedudukan perempuan dalam perkawinan. Selanjutnya, Fazlur Rahman (1919-1988), dan sejumlah tokoh intelektual yang masih hidup sekarang, seperti Ashgar Ali Engiineer, Fatima Mernissi, Amina Wadud Muhsin dan Riffat Hassan semuanya menyuarakan pentingnya rekonstruksi pemikiran Islam tentang perempuan sehingga kelompok perempuan dapat menikmati hak-haknya sebagai manusia, seperti dijamin dalam Al-Qur'an. Untuk konteks Indonesia, dapat disebutkan, antara lain Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, dan Munawir Syadzali. Tokoh yang disebutkan terakhir dikenal sangat kuat mendorong komunitas Islam Indonesia melakukan rekonstruksi pemikiran secara

jujur dan berani, khususnya soal pembagian warisan yang adil buat perempuan.³ Adapun ketiga tokoh yang disebutkan terdahulu menentang perlakuan diskriminasi, kekerasan dan eksploitasi terhadap perempuan.

Bias Gender dalam Praktik Pendidikan

Pengertian bias dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah: simpangan atau belokan arah dari garis tempuhan yang menembus benda bening yang lain (seperti cahaya yang menembus kaca, bayangan yang berada di air).⁴Selanjutnya kata bias adalah semacam prasangka yakni pendapat yang terbentuk sebelum adanya alasan untuk itu, dalam penelitian ilmiah bias dapat menyelinap ke dalam pengamatan atau penafsiran data eksperimen. Bias ini dapat mengakibatkan kurangnya validitas dan nilai ilmiah dari hasil yang di peroleh. Jadi pengertian bias dapat terjadi karena faktor-faktor yang ada pada diri pengamat itu dilakukan latihan pada mereka yang akan bertindak.⁵

Dari pengertian bias apabila dihubungkan dengan gender dan pendidikan akan memberikan pemahaman bahwa dalam pendidikan terjadi penyimpangan atau ketimpangan terhadap jenis kelamin perempuan. Ketimpangan yang terjadi terutama untuk memberikan kesempatan mendapatkan pendidikan kepada perempuan, Isi materi pelajaran terutama di

tingkat pendidikan dasar ditemukan bias gender. Karena tingkat pendidikan perempuan masih rendah maka, untuk pengambilan keputusan di bidang pendidikan terutama perumusan kurikulum, pengambil kebijakan, dan kepala sekolah secara umum masih dipegang oleh laki-laki, kecuali di tingkat taman kanak-kanak yang didominasi oleh perempuan.

Fenomena bias gender ini, kemudian mengalami kristalisasi dalam berbagai bentuk interaksi yang dilakukan oleh manusia, termasuk didalamnya adalah pendidikan.⁶ Sering dijumpai dalam proses pendidikan Islam adalah fenomena proses pendidikan yang lebih bersifat patriarkhis. Isu kesetaraan gender dalam proses pendidikan Islam menjadi bahasan yang sangat penting, sebab isu ketidakadilan gender yang selalu berpijak pada persoalan hegemoni kekuasaan jenis kelamin tidak hanya dipengaruhi oleh faktor kekuasaan, ataupun lingkungan, tetapi agama pun juga ikut menjustifikasi hal tersebut. ini karena isu gender lahir dari bias makna yang ditimbulkan oleh perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, bias makna tersebut mempengaruhi relasi sosial antara dua jenis kelamin, melalui proses kultural dan perilaku sosial yang sangat panjang. Perbedaan biologis yang permanen ini melahirkan sebuah konstruksi perbedaan relasi gender yang bersifat hegemonik, itu dikukuhkan dan diproduksi secara konsisten

melalui pengalaman sadar maupun bawah sadar. Pada proses akhir konstruksi pola relasi itu sudah berubah menjadi bentuk hegemoni kekuasaan maskulin terhadap feminin yang melahirkan anomali sosial.⁷

Proses pendidikan Islam selama ini cenderung mengedepankan verbalisme. Eksplorasi yang seharusnya menjadi ciri utama pendidikan menjadi terabaikan, akibatnya anak didik terkungkung dalam budaya bisu,⁸ lebih tragis lagi anak didik dipandang berdasarkan identitas jenis kelamin, dalam hal ini perempuan yang menjadi sasaran hegemoni. Jika demikian, sensitivitas gender sama sekali belum ada, maka kita tidak dapat menyalahkan atau menghakimi sebetulnya yang tidak sensitif gender itu apakah berasal dari faktor guru atau memang dari tujuan, metode, materi, lingkungan atau faktor lain yang sudah dikonstruksi sedemikian rupa hingga seorang guru memang harus berlaku demikian. Ditambah pula banyak sekali teks-teks agama yang dijadikan sebagai alat legitimasi untuk sebuah penafsiran yang sama sekali bias gender, demikian inilah yang oleh para praktisi pendidikan dijadikan rujukan tanpa melakukan pengkritisan terlebih dahulu.

Fenomena ini bisa terjadi dalam proses pendidikan Islam secara terus menerus ketika belum ada usaha untuk merubahnya. Budaya patriarkhi yang begitu lama mengakar dalam masyarakat merupakan sebuah kendala dan membutuhkan waktu

yang cukup lama untuk merombaknya secara bertahap. Proses pendidikan Islam harus diteliti dan dikaji ulang, baik dari aspek tujuan, metode, materi atau yang lainnya (elemen proses pendidikan) yang selama ini masih amat kentara bias gendernya. Bias ini, dapat dilihat misalnya pada kasus dalam buku ajar Agama Islam. Misalnya, terdapat dalam bentuk gambar dimana dalam topik Takabur (sombong) digambarkan sekelompok perempuan yang sedang membicarakan seorang perempuan yang sombong.

Secara implisit ilustrasi gambar yang diberikan juga telah menumbuhkan dan membangun bias gender bagi yang membaca ataupun melihatnya dimana perempuan akan diidentikan dengan sosok yang suka mengunjing, menggossip dan sebagainya. Hal senada juga dapat dilihat pada bahasan rukun iman dimana terdapat satu keluarga yang sedang beraktifitas; sosok anak laki-lakinya digambarkan sedang belajar, Ayahnya sedang melihat pemandangan, sementara si Ibu memasak di dapur.⁹

Selain melalui gambar, bias gender juga dapat terlihat pada ungkapan ataupun narasi kalimat dalam uraian materi. Dalam uraian pokok bahasan adab makan dan minum, terdapat kalimat, "*kemudian bantulah ibumu membereskan meja makan*" dengan ilustrasi gambar adegan keluarga yang selesai makan, si Ibu dan anak perempuan membereskan peralatan makan, sementara ayah dan anak

laki-lakinya sedang berbincang-bincang. Hal ini jelas sekali menunjukkan domestifikasi pekerjaan perempuan. Kalimat-kalimat tersebut justru mensosialisikan domestifikasi pekerjaan perempuan dalam rumah tangga.¹⁰

Selain itu, rendahnya kualitas hidup perempuan Indonesia terlihat pada beberapa aspek diantaranya adalah pada aspek pendidikan. Fakta menunjukkan rendahnya angka partisipasi perempuan di jenjang pendidikan tinggi, yakni kurang dari 5%. Semakin tinggi tingkat pendidikan, semakin tinggi tingkat disparitas (ketidakeimbangan) gendernya. Data lainnya adalah angka buta huruf dikalangan perempuan masih sangat tinggi: kurikulum serta materi bahan ajar masih sangat bias gender; dan hampir seluruh proses pengelolaan pendidikan masih dirumuskan berdasarkan pandangan yang male bias sebagai akibat dari masih dipegangnya sebagian besar penentu kebijakan pendidikan oleh laki-laki.¹¹

Sebagai bukti bahwa pemegang kebijakan dalam bidang pendidikan lebih di dominasi laki-laki dibandingkan perempuan dapat dilihat pada perbandingan dari setiap 100 guru SD, 54 orang adalah perempuan dan dari 100 guru sekolah menengah, 38 orang diantaranya adalah perempuan. Sementara itu tenaga dosen lebih dominan laki-laki, dari 100 dosen hanya 29 orang adalah perempuan.¹²

Sementara itu komposisi kepala madrasah negeri berdasarkan gender pada

tahun yang sama juga lebih di dominasi laki-laki; 80,7 (laki-laki) sementara 19,3 (perempuan). Tabel di atas jelas menunjukkan meski acuan ideologi gender juga melekat dalam dunia madrasah tetapi jumlah keterwakilan perempuan sebagai tenaga kependidikan tidak terpresentasikan dalam kepemimpinan kependidikan, meski kenyataannya rasio perempuan sebagai tenaga kependidikan lebih banyak daripada laki-laki

Paparan di atas jelas menggambarkan kecenderungan siswa perempuan lebih banyak daripada laki-laki untuk masuk ke madrasah. Kenyataan di atas sesungguhnya banyak mengandung muatan yang berkaitan dengan ideologi gender yang berkembang di masyarakat bahwa perempuan "sebagai penjaga moral" maka dengan sendirinya banyak anak perempuan yang dimasukkan ke madrasah yang selama ini dikenal sebagai salah satu jenjang pendidikan yang bernuansa agama atau memberikan pendidikan keagamaan lebih besar dibandingkan sekolah umum.

Sementara untuk anak laki-lakinya dipilhkan sekolah umum dengan harapan setelah menyelesaikan sekolahnya dapat dengan mudah memperoleh pekerjaan hal ini sesuai dengan konstruksi masyarakat yang menempatkan laki-laki sebagai kepala keluarga yang berkewajiban mencari nafkah.

Jika dianalisa lebih mendalam sesungguhnya ketika orang tua lebih banyak

yang memasukkan anak perempuannya ke Madrasah Aliyah dibandingkan anak yang laki-laki hal ini juga dikarenakan berkembangnya ideologi gender di masyarakat yang menganggap peran perempuan lebih banyak dalam ranah domestik (rumah tangga), dengan sendirinya perempuan dituntut untuk menjadi ibu dan isteri yang baik dengan kriteria antara lain; patuh dan taat kepada suami dan menjadi pelayan yang baik bagi anak dan suaminya. Dengan kata lain tugas mulia perempuan adalah-menjaga tatanan moral-Keluarga.

Potret Perempuan dalam Pendidikan Islam

Seorang pakar studi al-Qur'an yang terkenal, Badr al-Dîn al-Zarkasyî (745-794 H), mengabadikan pernyataan al-Hasan al-Bashrî, salah seorang tabi'in, berikut:

علم القرآن ذكر لا يعلمه إلا الذكور من الرجال

"Ilmu al-Qur'an adalah maskulin, sehingga tidak dapat diketahui kecuali oleh para lelaki".¹³

Kutipan di atas dianggap penting diketahui karena dicantumkan di bagian pengantar karya al-Zarkasyî, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur`ân*. Maskulinitas ilmu al-Qur'an tampak bersifat metafor. Meski apa yang dimaksud dengan maskulinitas ilmu al-Qur'an pada ungkapan pertama tidak jelas, tetapi ungkapan berikutnya dengan sangat eskplisit menyatakan hanya laki-laki yang bisa memahami al-Qur'an. Kedua kemungkinan tentang maskulinitas itu berujung pada terbentuknya ide superioritas

laki-laki dalam wacana tafsir. Otoritas menafsirkan al-Qur'an terbentuk tidak hanya melalui bias laki-laki yang secara psikologis sering tidak disadari, tetapi lebih dari itu, superioritas laki-laki sudah muncul sejak awal dalam studi al-Qur'an.

Seiring dengan perjalanan waktu, stigma yang menghinggapi para mufasir tersebut menyebabkan banyak karya-karya tafsir klasik maupun modern yang "bias-gender", sebagaimana dibuktikan dalam penelitian Nasaruddin Umar, Zaitunah Subhan, dan Nurjannah Ismail. Sejarah penafsiran al-Qur'an sejak periode awal hingga sekarang umumnya diwarnai oleh dua karakter kepekaan gender: tafsir-tafsir yang bias-gender dan tafsir-tafsir yang berupaya memposisikan relasi gender secara seimbang dan setara.

Kajian-kajian yang selama ini telah dilakukan oleh beberapa peneliti lebih banyak mewakili kecenderungan-kecenderungan ideologis – termasuk bias-gender – tafsir-tafsir dari luar Indonesia, baik yang Timur Tengah-oriented, seperti tafsir-tafsir klasik yang menjadi objek kajian, maupun yang berasal dari negara-negara Asia selain Indonesia, seperti India (Asghar Ali). Pernyataan A.H. Johns berikut masih relevan untuk memotret perkembangan tafsir dalam pendidikan Islam di Indonesia:

"The present state of Quranic studies in Indonesia and Malaysia is not well surveyed. There are various renderings of the Quran in Malay, Javanese and Sundanese, numerous writings about the Quran, and renderings –

or at least part renderings – of more recent overseas exegeses, including Sayyid Qutb's Fî Zilâl al-Qur'ân. Of Indonesian scholars of the Quran, Hasbi Ash-Shiddieqy (d. 1975) is one of the most venerated and best known on the national scene".¹⁴

Dalam kutipan di atas, Johns menyatakan bahwa kajian tentang Qur'an dalam pendidikan Islam di Indonesia dan Malaysia tidak disurvei dengan baik. Ia melontarkan hal itu beberapa puluh tahun yang lalu (1984) dengan melihat varian tafsir Timur Tengah, seperti *Fî Zilâl al-Qur'ân* karya Sayyid Quthb, di Indonesia. Pernyataan Johns bahwa kajian tentang tafsir-tafsir di Indonesia masih sangat kurang adalah benar hingga sekarang, terbukti tidak adanya kajian yang serius, kecuali hanya survei 58 literatur populer tentang al-Qur'an di Indonesia oleh Federspiel.¹⁵ Namun, pernyataan Johns yang melihat perkembangan tafsir Indonesia sebagai "perpanjangan tangan" tafsir-tafsir Timur Tengah tampaknya masih perlu dilakukan penelitian secara lebih mendalam.¹⁶

Pergeseran wacana relasi gender dalam tafsir Indonesia dapat diamati dari periode perkembangan yang paling awal, yakni *Tarjumân al-Mustafid* karya 'Abd al-Rauf al-Singkel,¹⁷ hingga yang paling akhir, misalnya *al-Mishbâh* karya Quraish Shihab.¹⁸

Terdapat beberapa isu yang mendorong lahirnya bias gender dalam pendidikan Islam, yaitu berawal dari penafsiran para ulama yang cenderung memberikan peluang kepada pembelaan

terhadap kaum meskulin. Diantaranya adalah *Pertama. Poligami*. Di antara ayat al-Qur'an yang paling populer membicarakan tentang kasus poligami adalah QS. al-Nisâ' /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
ذَلِكَ أَذَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (النساء/4: 3)

Dalam menjelaskan ayat ini, 'Abd al-Rauf mengutip suatu riwayat yang mengungkapkan sebab-sebab turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*), bahwa tatkala turun ayat sebelumnya, para wali anak yatim menjadi ciut hatinya karena merasa takut melakukan perbuatan dosa dalam mengelola harta anak-anak yatim, sementara sebagian mereka juga memiliki sepuluh atau delapan istri, sehingga tidak mampu memperlakukan secara adil terhadap istri-istrinya, maka turunlah ayat di atas.¹⁹

Penjelasan 'Abd al-Rauf tersebut agaknya tidak banyak berbeda dengan al-Jalâlain. Al-Jalâlain menafsirkan bahwa kalau kamu (para wali anak yatim) takut tidak dapat berbuat adil terhadap anak-anak yatim, sehingga hatimu merasa ciut untuk mengurus harta kekayaan mereka, maka seharusnya kamu juga takut tidak mampu berbuat adil terhadap para perempuan jika menikahinya. Karena itu, nikahilah dua, tiga, atau empat perempuan, dan jangan lebih dari jumlah itu. Namun, jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap para istri, baik dalam hal penyediaan nafkah maupun pembagian giliran, maka hendaklah

menikahi satu perempuan saja atau budak-budak perempuan yang kamu miliki karena mereka tidak mendapatkan hak sebagaimana para istri tersebut. Dalam penafsirannya, al-Jalâlain juga mengutip sebab-sebab turunnya (*asbâb al-nuzûl*) ayat seperti yang disebutkan 'Abd al-Rauf.²⁰ Dari sini jelas sekali bahwa 'Abd al-Rauf mengambil sumber dari tafsir al-Jalâlain.

Penafsiran 'Abd al-Rauf ini sejalan dengan pendapat jumbuh ulama yang pada dasarnya membolehkan poligami dengan syarat mampu berlaku adil terhadap para istrinya. Pendapat seperti ini telah ditentang oleh golongan yang menolak poligami karena dianggapnya seolah-olah terlalu memihak kepada laki-laki.²¹

Metode penafsiran 'Abd al-Rauf terhadap ayat-ayat poligami juga belum keluar dari *mainstream* penafsiran tradisional. Ia masih menggunakan metode *tahlîlî* dalam kitab tafsirnya. Menurut Nasaruddin Umar, dengan metode *tahlîlî* penafsiran QS. al-Nisâ' /4: 3 dapat menghasilkan kesimpulan tentang bolehnya poligami, yaitu laki-laki dapat menikahi lebih dari satu orang, asalkan mampu berlaku adil.²²

Bagi Quraish Shihab, cara terbaik memahami ayat di atas adalah: *pertama*, dengan menempatkan ayat itu dalam konteks siapa yang dituju. Keterangan 'Â'isyah sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhârî, Muslim, dan lain-lain bahwa ayat ini berkaitan dengan anak yatim yang berada

dalam pemeliharaan seorang wali, dan hartanya bergabung dengan harta wali. Wali tersebut menyukai kecantikan dan harta anak yatim itu dan ingin menikahnya tanpa memberinya mahar yang sesuai.²³

Kedua, berdasarkan tuntutan berlaku adil terhadap anak yatim sebagai aksentuasi ayat ini, maka penyebutan “nikahilah perempuan yang kamu sukai dua, tiga, dan empat” adalah dalam konteks penekanan terhadap perintah berlaku adil. Redaksi ayat ini mirip dengan ucapan seorang yang melarang orang lain makan makanan tertentu, dan untuk menguatkan larangan tersebut dikatakannya: “Jika Anda khawatir akan sakit bila makan makanan ini, maka habiskan saja makanan selainnya yang ada di hadapan Anda”. Perintah menghabiskan makanan, tentu saja, hanya menekankan perlunya mengindahkan larangan tidak memakan makanan itu. Jadi, perintah dalam ayat ini sama sekali tidak mengandung anjuran, apalagi kewajiban berpoligami.²⁴

Ketiga, konteks sosio-historis masyarakat Arab. Ayat ini, menurut Shihab, tidak membuat regulasi tentang poligami, karena telah dikenal dan dilaksanakan oleh penganut berbagai syariat agama dan tradisi masyarakat sebelum turunnya ayat ini.²⁵

Tentang persoalan “keadilan”, bagi sebagian feminis muslim seperti Musdah Mulia, poligami dilarang atas dasar efek-efek negatif yang ditimbulkannya (*harâm li ghayrih*) karena al-Qur’an bertolak dari

pengandaian syarat keadilan terhadap para istri yang tidak mungkin terwujud. Klaim ini didasarkan QS.al-Nisâ`/4: 129:

وَلَنْ تَسْتَبِيحُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ (النساء/4: 129)

Menurut Quraish Shihab, ada ulama yang menyamakan “keadilan” pada *al-qisth* (تقسطوا) dan *al-'adl* (تعدلوا). Sebagian ulama lagi membedakan keduanya bahwa kata pertama adalah berlaku adil antara dua orang atau lebih dengan cara yang bisa diterima oleh kedua belah pihak. Sedangkan, kata kedua adalah berlaku adil dengan cara yang mungkin tidak bisa diterima oleh kedua belah pihak.²⁶ Jika diterapkan pada ayat ini, maka para suami tidak akan bisa berlaku adil dengan keadilan yang bisa diterima para istri. Beberapa feminis menolak poligami sebagai solusi atas berbagai masalah perempuan, karena al-Qur’an bertolak dari pengandaian tentang keadilan sebagai syarat yang tidak bisa terwujud. Hal ini dikritik Shihab²⁷ karena mengabaikan pemahaman yang utuh terhadap ayat, pasalnya sambungan ayat menyebutkan:

فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ (النساء/4: 129)

Menurut Mernissi, poligami pada dasarnya merupakan bentuk pelampiasan seksual seorang laki-laki kepada pasangannya untuk mengendorkan jiwa dan badannya dari tegangan seksual tersebut.²⁸ Oleh karena itu, jika Islam menerima poligami sebagai bentuk keharusan dalam perkawinan, maka akan berdampak kepada ; *Pertama*, adanya anggapan terhadap sikap

"kerakusan" seorang laki-laki terhadap seksualitas. Apabila sikap ini dibenarkan, boleh jadi kaum perempuan pada dasarnya juga boleh melakukan hal yang sama.²⁹ *Kedua*, secara psikologis, kebolehan Islam terhadap poligami berdampak pada anggapan bahwa kaum laki-laki sebagai makhluk yang secara mendasar bersifat seksual dan menekankan sikap tersebut dalam satuan pertalian suami-istri (*Conjugal Unit*). *Ketiga*, Poligami merupakan salah satu cara untuk menindas kaum perempuan sebagai makhluk seks.³⁰

Kedua, Kewarisan. Isu gender yang terkait dengan kewarisan adalah pembagian 2:1 (bagian laki-laki: perempuan) dalam ayat berikut:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِنَّ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ (النساء/4):
(11)

'Abd al-Rauf menafsirkan penggalan ayat *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ*, yaitu "Disuruhkan Allah ta'ala kamu pada pekerjaan pusaka segala anak kamu bagi seorang laki-laki seperti perolehan dua orang perempuan."³¹ Ia menafsirkan sambungan ayat selanjutnya, *فَإِنَّ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ* bahwa jika anak itu seluruhnya perempuan lebih dari dua orang, maka mereka mendapatkan bagian dua pertiga harta yang telah ditinggalkan oleh mayit; dan jika hanya ada seorang anak perempuan saja, maka dia memperoleh bagian separuhnya.³²

Penafsiran 'Abd al-Rauf dalam konteks ini lebih singkat dibandingkan tafsir al-Jalâlain. al-Jalâlain menafsirkan bahwa Allah memerintahkan kepada kamu tentang

urusan (harta pusaka) anak-anakmu, yakni bagi seorang anak laki-laki mendapat bagian yang setara dengan dua orang anak perempuan. Jika secara bersamaan terdapat dua anak perempuan dan seorang anak laki-laki, maka bagian separuhnya untuk anak laki-laki dan separuhnya lagi untuk dua anak perempuan. Jika terdapat seorang anak laki-laki dan seorang anak perempuan, maka bagian anak perempuan sepertiga dan anak laki-laki dua pertiga.³³

'Abd al-Rauf tidak pernah mempersoalkan pembagian waris 2:1. Boleh jadi ketentuan itu sudah dianggap *qath'î*. Ia juga tidak membahas hikmah di balik itu. Padahal, beberapa mufasir Indonesia telah membicarakannya.³⁴ Sikap ini boleh jadi karena ia meniadakan interpretasi yang agak panjang dan yang sulit dicerna.³⁵

Berbeda dengan 'Abd al-Rauf, Quraish Shihab lebih jauh menjelaskan indahnyanya syariat Islam dalam soal waris dan menepis kritikan sebagian feminis. Menurutnya, kekeliruan yang terjadi dalam memahami teks seperti dialami kalangan feminis sebagai kekeliruan metodologis, seperti memahami persoalan *juz'î* terlepas dari prinsip umumnya dan memahami teks terlepas dari konteks. Shihab mengatakan:

Dapat dipastikan bahwa kritik-kritik itu diakibatkan oleh titik tolak yang keliru antara lain karena memandang ketentuan-ketentuan tersebut secara parsial, dengan mengabaikan pandangan dasar dan menyeluruh

ajaran Islam. Memang memandang masalah *juz'î* terlepas dari induknya pasti menimbulkan kekeliruan, seperti juga kekeliruan memahami suatu teks atau ucapan terlepas dari konteksnya. Bahkan, pemahaman demikian bukan saja mengundang kesalahpahaman atau kesalahan, tetapi juga dapat menggugurkan sekian banyak prinsip.³⁶

Dalam bukunya, *Perempuan*, Shihab mengkritik pandangan negatif terhadap isu-isu gender dalam al-Qur'an sebagaimana layaknya memandang tahi lalat di wajah yang jika titik hitam itu saja yang dipandang tentu terlihat tidak menarik, atau bahkan buruk. Akan tetapi, jika pandangan tertuju kepada wajah secara keseluruhan, titik hitam itu justru menjadi faktor keindahan dan kecantikan.³⁷ Dalam konteks formula 2:1 sebagai persoalan *juz'î*, lalu mana yang disebut Shihab sebagai *ushûli*? Menurutnya, setiap peradaban menciptakan hukum sesuai dengan pandangan dasarnya tentang wujud, alam, dan manusia. Prinsip dasar Islam (*ushûli*) adalah pandangan dasarnya yang menyeluruh tentang wujud, alam, dan manusia, berisi nilai-nilai sebagai hasil seleksi nilai-nilai yang ada atau menciptakan yang baru. Dalam konteks waris, prinsip dasarnya laki-laki dan perempuan adalah dua jenis manusia yang harus diakui, suka atau tidak suka, berbeda.³⁸

Sangat sulit menyatakan keduanya sama, lewat pembuktian agama maupun ilmu pengetahuan. "*Mempersamakannya hanya akan menciptakan jenis manusia baru, bukan*

laki bukan pula perempuan", tegasnya. Perbedaan (*distinction*) itulah yang menyebabkan perbedaan fungsi, seperti patokan umum "fungsi utama yang diharapkan menciptakan alat". Pisau dibikin tajam karena berfungsi untuk memotong. Sebaliknya, bibir gelas dibikin halus karena berfungsi untuk minum. Fungsi apa yang akan diharapkan akan menentukan seperti apa alat itu dibikin. Laki-laki dan perempuan memiliki kodrat, fungsi, dan tugas yang berbeda. Karena perbedaan inilah "alat" (hak) untuk keduanya juga berbeda.³⁹

Dalam konteks perbedaan itu, laki-laki diwajibkan membayar mahar dan menanggung nafkah istri dan anak-anaknya, berbeda dengan perempuan. Dengan analogi "perimbangan", Shihab menjelaskan, jika "fungsi" (kewajiban) yang sesuai dengan kodratnya itu kemudian diimbangi dan memenuhi rasa keadilan dengan memberi laki-laki "alat" (hak) waris dua kali bagian perempuan, maka perimbangan ini memenuhi rasa keadilan. Bahkan, secara matematis, al-Qur'an tampak lebih berpihak kepada perempuan yang lemah.

Mengutip al-Sya'râwî,⁴⁰ ia menjelaskan bahwa laki-laki membutuhkan istri, tetapi ia harus membelanjainya, bahkan harus mencukupinya. Sebaliknya, perempuan juga membutuhkan suami, tetapi ia tidak wajib membelanjainya, bahkan ia harus dicukupi keperluannya. Jika laki-laki harus membelanjai istrinya, atas dasar

keadilan dengan pembagian rata, bagian yang diterimanya dua kali lipat itu sebenarnya ditetapkan al-Qur'an untuk memenuhi keperluan diri dan istrinya. Seandainya, laki-laki tidak wajib membelanjai istrinya, tentu saja, setengah dari bagiannya sudah dapat memenuhi keperluan dirinya. Di sisi lain, perempuan dengan satu bagian itu dapat memenuhi keperluannya, seandainya ia belum menikah, dan jika telah menikah ia dibelanjai oleh suaminya, sehingga satu bagian yang diperolehnya bisa disimpan. Jadi, dua bagian untuk laki-laki dibagi habis, sedangkan satu bagian perempuan masih utuh.⁴¹

Ketiga, Kepemimpinan

Perempuan. Tekait dengan persoalan ini, Allah swt. berfirman dalam QS. al-Nisa'/4: 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ (النساء/4: 34)

'Abd al-Rauf menafsirkan ayat ini bahwa "bermula segala laki-laki dikuasakan mereka itu atas segala perempuan dengan sebab dilebihkan Allah ta'ala segala laki-laki itu atas segala perempuan dengan ilmu dan akal dan wilayah dan dengan sebab dibiayakan mereka itu atas mereka itu daripada segala arta mereka itu."⁴² Penafsiran 'Abd al-Rauf dalam hal ini juga mengikuti tafsir al-Jalâlain.⁴³

Kata "qawwâmûn" diterjemahkan 'Abd al-Rauf dengan "dikuasakan mereka itu". Hal ini sejalan dengan al-Jalâlain, "penguasa", dan al-Baidhâwî, "pemimpin". Penafsiran seperti ini oleh sebagian feminis

dianggap menguntungkan laki-laki. Padahal, kata itu dapat pula berarti "pengayom", "pelindung", "penjaga", "penjamin", "pemelihara", dan "penanggung jawab".⁴⁴

Sebagian mufasir tradisional, semisal Ibn Katsîr, bahkan lebih jauh telah mengaitkan penafsiran ayat di atas dengan hadis Nabi saw.:⁴⁵

لَنْ يَفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ (رواه البخاري)

Menurut penafsiran Ibn Katsîr, kaum laki-laki adalah penanggung jawab terhadap kaum perempuan, yakni kepala, pemimpin, dan penguasa bagi kaum perempuan, serta yang memperbaiki (meluruskan) kaum perempuan bilamana bengkok. Hal demikian karena kaum laki-laki itu lebih utama dibandingkan dengan kaum perempuan, sehingga predikat kenabian (*nubuwwah*) hanya dikhususkan bagi kaum laki-laki, dan demikian pula jabatan kepala negara dan hakim.⁴⁶

Ketika menafsirkan ayat di atas 'Abd al-Rauf sama sekali tidak menyebutkan hadis itu. Hal ini boleh jadi karena penafsirannya sangat singkat. Namun, bukan mustahil ia sengaja tidak menyebutkan hadis itu dalam *Tarjumân al-Mustafid*, sehingga terhindar dari perdebatan seputar hukum seorang perempuan menjadi kepala negara. Isu itu telah lama menjadi persoalan tak terpecahkan di kalangan orang-orang Aceh. Ia sendiri tampaknya tidak berhasil menjawab secara gamblang. Dalam *Mir'at al-Thullâb*, dia tidak membahas masalah ini

secara langsung. Ketika membicarakan syarat-syarat untuk menjadi hakim, dia tampaknya secara sengaja tidak memberikan terjemahan Melayu untuk kata *dzakar* (laki-laki) atau tidak menyebut-nyebut perbedaan gender sebagai syarat keabsahan bagi seorang hakim atau qadi.⁴⁷

Berbeda dengan 'Abd al-Rauf, Quraish Shihab tidak menolak kepemimpinan perempuan selain di rumah tangga. Meski ia menerima pendapat Ibn 'Âsyûr tentang cakupan umum kata "*al-rijâl*" untuk semua laki-laki, tidak terbatas pada para suami, tetapi uraiannya tentang ayat ini ternyata hanya terfokus pada kepemimpinan rumah tangga sebagai hak suami. Dengan begitu, istri tidak memiliki hak kepemimpinan atas dasar sesuatu yang kodrati (*given*) dan yang diupayakan (*nafkah*). Sekarang, persoalannya mungkinkah perempuan mengisi kepemimpinan di ruang publik?

Pertama, berbicara hak berarti berbicara kebolehan (bukan anjuran, apalagi kewajiban). Ayat di atas tidak melarang kepemimpinan perempuan di ruang publik, karena konteksnya dalam kepemimpinan rumah tangga. Shihab mengungkapkan:

Alhasil, tidak ditemukan dasar yang kuat bagi larangan tersebut. Justru sebaliknya ditemukan sekian banyak dalil keagamaan yang dapat dijadikan dasar untuk mendukung hak-hak perempuan dalam bidang politik. Salah satu yang dapat

dikemukakan dalam kaitan ini adalah QS. at-Tawbah/9 ayat 71: "Orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka adalah *auliyâ`* bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh yang makruf, mencegah yang mungkar, melaksanakan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan dirahmati Allah; sesungguhnya Allah Mahaerkasa lagi Mahabijaksana".⁴⁸

Argumen ini sama dengan apa yang dikemukakan Justice Aftab Hussain bahwa prinsip yang mendasari kebolehan perempuan menjadi pemimpin di ruang publik adalah "prinsip yang berlaku dalam segala hal adalah kebolehan, sampai ada dalil yang menunjukkan ketidakbolehan"

(الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على عدم الإباحة).⁴⁹

Kedua, di samping tidak ditemukan dalam ayat-ayat al-Qur'an larangan bagi perempuan untuk menjadi pemimpin dalam ruang publik, hadis-hadis Nabi juga "diam" dari larangan itu.

Selain isu-isu diatas, menurut Mernissi yang terjadi dalam pendidikan Islam adalah adanya upaya untuk menonjolkan peran pria dalam hadits-hadits Nabi, terutama yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah.⁵⁰ Abu Hurairah ini menurutnya, selalu berupaya mendekati Nabi, meskipun menjadi pembantu Nabi dan harus bermusuhan dengan Aisyah.⁵¹

Diantara hadits yang dikeluarkan oleh Abu Hurairah dan masuk dalam *Shahih*

Bukhari adalah "Rasulullah bersabda bahwa anjing, keledai, dan perempuan, akan membatalkan shalat seseorang, apabila mereka melintas didepan mereka, menyela dirinya antara yang sholat dan kiblat".⁵²

Ketika Hadits tersebut ditanyakan kepada Siti Aisyah, maka beliau menjawab: "sekarang, kalian membandingkan kami dengan keledai dan anjing. Demi Allah, saya pernah menyaksikan Rasulullah salat, selagi saya berbaring di ranjang, diantara beliau dan kiblat. Agar tidak mengganggunya, saya sama sekali tidak bergerak".⁵³ Kondisi ini, menurut Fatima Mernissi seringkali hadits-hadits yang diriwayatkan oleh Siti Aisyah "kalah" dengan hadits-hadits Abu Hurairah.⁵⁴

Oleh karena itu, menurut Fatima Mernissi, pendidikan Islam perlu menggunakan pendekatan historis dan metodologis dalam memahami hadits-hadits Nabi Muhammad SAW.⁵⁵ Misalnya pada kasus hadits tentang "*Barang siapa yang menyerahkan urusan mereka kepada kaum perempuan, maka mereka tidak akan pernah memperoleh kemamkmuran*". Menurutnya, ada dua hal yang perlu diperhatikan terkait hadits yang diriwayatkan pertama kali oleh Abu Bakrah tersebut. *Pertama*, konteks historis pada saat Nabi Muhammad mengeluarkan hadits. Fatima Mernissi menjelaskan :

Pada tahun 628 M, sewaktu berkobar peperangan berkepanjangan antara bangsa Romawi dan bangsa Persia,

Kaisar Romawi, Heraklius, menginvasi wilayah Persia, menduduki Ctesphon, yang terletak sangat dekat dengan ibu kota Sassanid, dan Khusraw Pavis, Raja Persia, terbunuh. Barangkali kejadian inilah yang disinggung oleh Abu Bakrah..... Pada saat itu, setelah kematian Putra Khusraw terdapat kekacauan yang berlangsung pada tahun 629 M - 632 M., dan pada saat itu banyak yang mengklaim hak atas tahta Sassanid, termasuk diantaranya dua orang perempuan. Munkinkah insiden ini, yang menyebabkan Rasulullah SAW, mengucapkan hadits yang menentang (kepemimpinan) perempuan tersebut?"⁵⁶

Secara metodologis, perlu membuat klasifikasi historis, peristiwa politik yang melatarbelakangi munculnya sebuah hadits, gambaran tentang pertempuran, identitas pihak-pihak yang muncul atau bertikai, identitas para perawi dan opini mereka, dan akhirnya menyoal akan keshahihannya.⁵⁷ Misalnya, tentang hadits diatas, tidak ada yang mencoba melihat bagaimana konteks Abu Bakrah dalam menyusun hadits-hadits, termasuk ketika meriwayatkan hadits tersebut diatas. Ketika Abu Bakrah menyusun hadits, pada saat itu sedang terjadi peperangan antara Ali bin Abi Thalib dengan Siti Aisyah ra., dan Siti Aisyah mengalami kekalahan yang tragis, 13.000 pendukungnya gugur dimedan perang.⁵⁸

Sementara dalam melakukan kritik terhadap perawi, Fatima Mernissi cenderung mengikuti kaidah yang ditetapkan oleh Imam Malik, yaitu :

Pengetahuan (*al-'ilm*) tidak bisa diterima dari seorang yang terbelakang mental,

dari orang yang berada dalam cengkaman nafsu, dari orang yang pernah melakukan bid'ah, dan juga dari seorang pembohong yang menceritakan segala sesuatu kepada orang lain akhirnya, seseorang tidak boleh menerima pengetahuan dari seorang Syeikh, meskipun ia seorang terhormat dan saleh, jika ia tidak menguasai ajaran yang hendak ia sampaikan.⁵⁹

Kemudian ditegaskan lagi bahwa :

Ada beberapa orang yang saya tolak sebagai perawi hadits; bukan karena mereka berbohong dalam perannya sebagai seorang berilmu dengan menyampaikan hadits-hadits yang tak pernah dikatakan oleh Rasulullah SAW., tetapi karena saya melihat mereka berbohong dalam hubungan dengan sesamanya dalam hubungannya sehari-hari yang tak berkaitan dengan ilmu keagamaan.⁶⁰

Dengan menggunakan logika Imam Malik ini, menurut Fatima Mernissi, maka pada dasarnya hadits yang dikeluarkan oleh Abu Bakrah tersebut tidak bisa diterima. Karena Abu Bakrah pernah dihukum cambuk oleh Umar bin Khattab, karena telah memberikan kesaksian palsu.⁶¹

Menurut Fatima Mernissi, umat Islam tidak dapat menutup mata untuk mengakui bahwa ditemukan sejumlah teks baik dari Al Qur'an, hadis maupun dari pemahaman yang bersumber dari keduanya yang bias gender. Ada sejumlah teori yang dapat digunakan untuk menganalisa sebuah teks, antara lain teori semantik, teori semiotis dan teori hermeneutis. Namun menurut

Nazaruddin Umar untuk kajian tafsir yang paling relevan menggunakan analisa hermeneutis.

Teori hermeneutis digunakan untuk menafsirkan teks-teks masa silam dan menerangkan perbuatan seorang pelaku sejarah. Prosesnya, pertama kali ada sebuah teks masa silam lalu teks itu dilihat sebagai satu kesatuan yang koheren, kemudian ditafsirkan, setelah itu perbuatan-perbuatan aktor/ pelaku dijelaskan berdasarkan bahan-bahan sejarah.¹⁴

Dengan kata lain penafsir harus mampu memahami kondisi objektif geografis, sosiohistoris maupun politis yang melatar belakangi sebuah teks itu diturunkan atau ditulis. Untuk apa teks klasik itu diturunkan atau ditulis, kepada siapa teks itu ditujukan dan ketika itu dalam kondisi yang bagaimana teks dibuat. Semua kondisi tersebut mempengaruhi atau melatar belakangi terhadap proses penurunan atau penulisan sebuah teks. Dalam ilmu tafsir disebut sebab-sebab turunnya Al Qur'an (*asbabun nuzul*) atau sebab-sebab yang melatar belakangi ungkapan, perkataan dan perbuatan Nabi (*asbabul wurud*).⁶²

Ketika teks, khususnya yang bersumber dari wahyu yaitu Al Qur'an dan hadis tersebut diterapkan pada masa kini, maka kemampuan pembaca teks (*mufassir*) sangat menentukan dalam menjembatani antara yang dikehendaki oleh teks baik yang tersurat maupun yang tersirat pada masa

silam dengan konteks zaman pada saat ini. Hal tersebut karena teks Al Qur'an dan hadis tidak akan pernah berubah setelah Rasulullah wafat, tetapi nilai-nilai yang terkandung di dalamnya terus hidup dan dapat dimaknai seiring dengan perubahan zaman. Dalam memahami teks-teks keislaman klasik menurut Arkoen; harus selalu menyadari dan menggaris bawahi adanya hubungan yang erat dan tidak terpisahkan antara teks dan konteks, antara teks dan realitas sosial-historis di belakang teks. Bahkan menurutnya dianjurkan untuk menggunakan metodologi dan teori-teori ilmu sosial era positif sebagai alat untuk mencermati bagaimana membaca dan memahami kembali khazanah intelektual klasik tersebut.⁶³

Adapun teks-teks yang bias gender yang bersumber dari Al Qur'an di antaranya, ayat tentang kejadian manusia (QS an-Nisa/4:1), ayat tentang kepemimpinan rumah tangga (QS An-Nisa/4:34), ayat tentang ketentuan rumah tangga (QS Al-Ahzab/33:33), ayat tentang pembagian waris (QS An-Nisa/4:11), ayat tentang saksi (QS Al Baqarah/2:282), ayat tentang relasi suami istri (QS Al Baqarah/2:223) dan sebagainya. Sementara yang bersumber dari hadis di antaranya; tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk laki-laki, tentang relasi seksual suami-istri, tentang kepemimpinan, tentang izin suami terhadap istri, perempuan dianggap pembuat fitnah, tentang aurat

perempuan dan sebagainya. Teks-teks tersebut jenisnya partikular dan bersifat relatif, bukan berisi nilai-nilai yang bersifat prinsip-prinsip dasar.

Di sisi lain, ada sejumlah teks yang mengandung nilai-nilai universal seperti prinsip-prinsip keadilan, prinsip-prinsip egaliter, keharusan untuk saling menghargai dan menghormati orang lain dan sebagainya. Di antaranya sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an surat an-Nahl/16: 97; "*Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik*". Ayat serupa di antaranya disebutkan pada QS 4/Annisa: 124, QS 2/Al-Baqarah: 30, QS 49/al-hujurat: 13. contoh lain tentang perintah saling menolong, sebagaimana dalam QS At-taubah/9:71: "*Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain*". Begitu juga di dalam hadis di antaranya Rasulullah bersabda: "*Sesungguhnya Allah tidak melihat pisik dan rupa kamu, tetapi melihat hati dan amal perbuatan kamu*" (Hadis riwayat Muslim).

Dalam membaca dan memahami teks yang bias gender, bila terjadi pertentangan antara teks yang relatif (*dzanny*) dengan teks yang absolut (*qath'iy*), maka yang harus dijadikan patokan adalah teks yang *qath'iy*. Sementara teks yang bersifat relatif dapat dimaknai kembali sesuai dengan konteksnya, karena mengandung arti yang beragam.

Pembelaan Pendidikan Islam terhadap Perempuan; Sebuah Pandangan

Dalam al-Qur'an maupun al-Hadist, yang menjadi dasar perumusan hukum, sesungguhnya Allah sangat mengapresiasi dengan mengangkat derajat orang-orang yang beriman dan berilmu daripada yang tidak memilikinya (Q.S al-Mujadalah: 11). Atau dalam hadist nabi "Menuntut ilmu adalah kewajiban setiap muslim" (Riwayat Ibn Majah, al-Baihaqi, dan Ibn Abd al-Barr). Jika ditelaah lebih lanjut, keduanya sama-sama memberikan pesan; *pertama*, orang yang beriman dan berilmu lebih mulia daripada yang tidak memilikinya, *kedua*, mencari ilmu diwajibkan bagi semua muslim, baik yang perempuan maupun yang laki-laki. Dan *ketiga*, tidak ada perbedaan nilai kemuliaan bagi siapapun yang berilmu, apakah ia perempuan atau laki-laki. Lantas, mengapa perempuan masih tertinggal?

Fenomena paling menarik dalam konteks wacana *gender* di dalam sejarah Islam, adalah munculnya tokoh perempuan sebagai faktor pendukung utama dalam proses *risalah*. Adalah Siti Khadijah istri Nabi, kedudukannya teramat penting dalam sejarah Islam atas peran vitalnya dalam turut terlibat dalam proses kenabian Muhammad. Kesaudagarannya yang membuatnya sangat mandiri memungkinkan mampu mengatur kehidupan kontemplatif suaminya selama proses menjelang pewahyuan. Dalam

perspektif ini Khadijah layak bahkan seharusnya menjadi ikon dari seluruh isu kesetaraan gender dalam Islam.

Terdapatnya dominasi laki-laki dalam tradisi Quraish yang dikemukakan oleh Umar, tentu tidak cukup sebagai bahan untuk melakukan generalisasi. Bahkan menurut Leila merupakan hal yang ironis jika digambarkan bahwa pada masa awal Islam (dalam pandangan yang ortodok) tidak menyepakati kemandirian perempuan dan hanya menghendaki bahwa perempuan selalu berada di bawah kekuasaan laki-laki.⁶⁴

Mereka sangat mandiri, dan kemandirian kaum perempuan ini diperkuat oleh ketentuan yang ditetapkan oleh Nabi bahwa tidak boleh seorang laki-lakipun yang mengawini lagi istri yang telah diceraikannya (janda) kecuali setelah adanya selang perkawinan (terdapat lelaki lain yang pernah mengawininya yang disebut dalam Fiqh sebagai *mukhalil*).⁶⁵

Otonomisasi yang "diberikan" oleh Islam terhadap perempuan, tentu didasarkan atas kepercayaan terhadap kapabilitas dan kompetensi perempuan yang sama dengan kaum laki-laki dalam segala bidang termasuk dalam persoalan yang berkaitan dengan agama. Otonomisasi dan atau kemandirian ini menghantarkan kaum perempuan duduk seederajat dengan kaum laki-laki dalam hal yang paling mendasar dalam periode pembinaan agama, yaitu keterlibatan dalam menerima dan

menyampaikan teks wahyu baik dalam bentuk kitab suci maupun sebagai Hadits. Seperti diungkapkan oleh Leilla:

*Fortunately, the attitudes of men and women in the first muslim society made women's contributions part of the received texts; consequently, even in the most misogynistic periods women have been able to participate to some degree in the world of thought and learning. Women tradisionits, usually taught by their fathers, were found in muslim societies in all ages, including the Abbasid.*⁶⁶

Pelibatan perempuan dalam seluruh proses pemeliharaan dan pengembangan "teks" masa itu melahirkan sosok-sosok perempuan cerdas seperti Aisyah dan Hafsa, yang mampu menikmati prestis serta pengaruh di kedua masa kekhalifahan awal (Abu Bakar dan Umar). Umar ibn Khattab dalam banyak hal lebih mempercayai anak perempuannya daripada anak laki-lakinya, dan Abu Bakar mempercayakan pada Aisyah untuk mengurus administrasi properti dan bantuan-bantuan publik (*shadaqah*). Bahkan khalifah Umar memerintahkan pemindahan bahan mushaf Al Qur'an dari Abu Bakar kepada Hafsa.⁶⁷

Konsep kemandirian individu, berhimpit erat dengan konsep kemerdekaan dalam konteks sejarah masa lalu yang memiliki sisi tergelap berupa perbudakan. Maka tidak berlebihan apabila para pemikir pendidikan liberal semacam Paulo Freire dan Ivan Illich dengan teramat geram mendekonstruksi konsep pendidikan yang selama ini berjalan dengan irama tunggal *feodalisme*, karena hal tersebut telah

menghianati hakekat fungsi pendidikan sebagai media pembebasan (bukan penindasan yang akhirnya melestarikan bentuk-bentuk perbudakan baru). Hipotesa kedua ahli tersebut tampaknya pernah pula menjadi landasan aksi Nabi dalam mengembangkan sistem pendidikan manusia yang berorientasi pemberdayaan. Dan lebih khusus ditujukan pula terhadap kaum perempuan yang secara kodrati merupakan pihak yang paling rentan dan tidak berdaya berhadapan dengan bentuk-bentuk kekerasan. Perhatian Nabi dalam dimensi ini ditunjukkan melalui sabdanya bahwa "Seorang lelaki yang mendidik budak perempuannya, memerdekakannya dan mengawininya, maka baginya pahala yang berlipat ganda".⁶⁸

Perhatian serius Nabi terhadap proses pendidikan yang pemberdayaan masyarakat muslim ini, dimulai dengan didirikannya masjid sebagai institusi publik yang memiliki multi fungsi. Masjid pertama yang dibangun Nabi merupakan tempat pemujaan Tuhan sekaligus tempat pengaturan permasalahan sehari-hari, sebagai aula pertemuan gedung pengadilan, markas besar pasukan dan pusat pengambilan keputusan. Dalam perspektif instruksional masjid masa itu sebagai sekolah untuk mengajar para mualaf melakukan shalat, prinsip-prinsip Islam dan bagaimana berperilaku terhadap orang lain.⁶⁹ Pola manajemen pemerintahan yang masih general ini justru memiliki sisi-sisi positif,

sebagai misal untuk mempermudah mobilisasi Nabi dalam berinteraksi dan memanaj umat dengan tanpa mengganggu kebutuhannya atas kehidupan berumah tangga, maka Nabi membangun tempat tinggal (mess) bagi para istrinya di dekat masjid sehingga mereka dapat saling berdiskusi. satu-sama lain.⁷⁰

Pada masa Islam para perempuan memperoleh kebebasannya untuk mengekspresikan gagasan-gagasannya dan terdorong untuk berpartisipasi dalam kehidupan sosial. Kehidupan publik bagaikan panggung di mana antara perempuan dan laki-laki melibatkan. Bahkan para perempuan berdiskusi dan berdebat dengan Nabi. Haiffa mengingatkan bahwa Al Qur'an mendorong para perempuan untuk berbicara mengutarakan pemikirannya dan tidak untuk diam; kendati demikian justru pada saat ini para fundamentalis menyuarakan slogan yang tidak berdasar yang menyatakan bahwa "suara perempuan merupakan aurat" lantas bagaimana caranya agar perempuan dapat belajar dan mengembangkan kemampuan intelektualnya jika tidak diperbolehkan untuk berbicara dan berkomunikasi kepada orang lain?

Hingga akhir periode ini, antara kaum perempuan dengan laki-laki keduanya berperan sebagai subjek pendidikan. Masing-masing sebagai pendidik dan peserta didik, kesempatan belajar yang sama karena tanggungjawab yang sama. Hal tersebut

terjadi karena Nabi tidak memecah-mecah persoalan ke-ummatan kepada perkara keagamaan dan keduniaan, perkara sosial dan individual, perkara perempuan dan kelelakian. Perbedaan tentu ada tetapi dalam batas-batas kewajaran tanpa menghilangkan aspek kebebasan asasi yang padanya melekat tanggungjawab asasi individu maupun sosial. Kedua jenis kelamin muslim ini memiliki kesempatan yang sama termasuk dalam hal seluruh otoritas keagamaan kecuali dalam peran kenabian dan kekhalifahan itu saja.⁷¹

Sejarah tersebut, menegaskan bahwa semasa Nabi Muhammad SAW masih hidup, hak memperoleh ilmu, bertanya pada Rasul, hadir dalam majelis ta'lim, dan aktif meriwayatkan hadist, bagi perempuan tidak pernah dilarang. Justru sebaliknya, Rasul sangat senang jika ada perempuan yang cerdas dan mampu kembali menyampaikannya pada orang lain. Sebut saja, A'isyah yang meriwayatkan ribuan hadist dan menjadi sumber informasi bagi kaum muslimin kala itu. Ada juga Fathimah bint al-Aqra', Syaikhah Syuhada, Zainab bint al-Syar'i, Rabi'ah al-Adawiyah, dan perempuan lainnya yang turut mewarnai khazanah keilmuan Islam. Sayangnya, nama-nama tersebut sengaja dihilangkan dalam kesejarahan Islam. Sehingga saat kita membicarakan atau merujuk pemikiran tokoh-tokoh, maka yang hadir adalah tokoh-

tokoh laki-laki dan perempuan menjadi tidak ada.

Hal tersebut mulai tampak sejak jaman para tabi' tabiin. Tepatnya pada saat perumusan fiqh mengenai hak dan kewajiban perempuan dan laki-laki mulai gencar dirumuskan. Pada masa ini pula, lambat laun kiprah perempuan dalam pendidikan menjadi kabur dan lama-lama hilang. Terlebih, dalam rumusan fiqh perempuan dijadikan sebagai obyek yang dikontrol seksualitas⁷² dan kehidupan sosial lainnya. Munculnya larangan perempuan keluar rumah tanpa didampingi mahram,⁷³ keharusan isteri untuk taat patuh pada suami, larangan keluar rumah tanpa izin suami, pembatasan perempuan dalam percaturan politik negara, maupun larangan memimpin lainnya kiranya cukup memberikan contoh pengkebirian hak-hak perempuan. Dan, bahkan yang menyedihkan dimasa kehidupan globalisasi saat ini, masih ada negara yang mendasarkan hukum negaranya pada hukum Islam tetapi melarang perempuan pergi ke sekolah dan memaksanya untuk tetap di rumah. Pertanyaan kritis selanjutnya, hukum Islam yang mana?. Inilah yang dialami perempuan Afganistan di bawah rezim Thaliban.⁷⁴ Atau Madrasah Nizhamiyah di Bagdad yang hanya disediakan untuk lelaki,⁷⁵ dan perempuan dilarang. Sehingga, jika perempuan mau belajar maka ia harus memanggil guru privat ke rumahnya.

Dalam al-Qur'an maupun Hadis telah ditunjukkan tentang kedudukan laki-laki dan perempuan, di mana perempuan dan laki-laki adalah setara. Sebagai contoh dalam surat al-Baqarah/2 ayat 187), "*Istri-istrimu adalah pakaianmu, dan engkau adalah pakaian mereka*". Pakaian dapat berfungsi sebagai pengganti untuk seseorang, dengan pakaian baru seorang mendapatkan kepribadian baru. Lebih jauh, pakaian menyembunyikan tubuh, menutupi pandangan terhadap bagian-bagian yang bersifat pribadi dan melindungi pemakainya. Dalam interpretasi ini suami-istri berbicara satu sama lain kepada *alterego* mereka, dan setiap diri melindungi pasangannya. Hal ini memperlihatkan hubungan kesetaraan dalam kebersamaan dan betapa baiknya prinsip *yinyang* yang berlaku dalam perkawinan.⁷⁶

Dalam hal kecerdasan, tidak ada satu penelitian pun yang mengatakan bahwa laki-laki secara biologis lebih cerdas dari perempuan, tetapi kecerdasan itu lebih dikarenakan faktor pendidikan. Jika dalam realitasnya laki-laki mengungguli perempuan dalam berbagai kehidupan termasuk masalah kecerdasan, hal itu juga disebabkan oleh sistem pendidikan yang memihak laki-laki. Laki-laki mendapatkan kesempatan untuk mengenyam pendidikan sementara perempuan tidak.⁷⁷

Perempuan dalam al-Quran dan al-Hadis memiliki kesempatan yang sama dalam mencari ilmu dan berpendidikan.⁷⁸ Ini

merupakan sebuah konsekuensi untuk mewujudkan nilai kemanusiaan dengan adanya pemerataan yang tidak bias gender. Anak perempuan sebagaimana anak laki-laki harus mempunyai kesempatan untuk bersekolah lebih tinggi. Bukan menjadi alternatif kedua jika kekurangan biaya untuk sekolah. Pernyataan tentang persamaan pendidikan juga dikemukakan oleh Athiyah yang dikutip oleh Roqib bahwa Islam menyerukan adanya kemerdekaan, persamaan, dan kesempatan yang sama antara yang kaya dan miskin dalam bidang pendidikan di samping penghapusan sistem-sistem kelas dan mewajibkan setiap muslim laki-laki dan perempuan untuk menuntut ilmu, serta memberikan kepada setiap muslim itu segala jalan untuk belajar, bila mereka memperhatikan adanya minat dan bakat.⁷⁹

Menurut Abbas Karafat sebagaimana dikutip oleh Nashruddin Baidan juga dikatakan bahwa Nabi memerintahkan supaya memperhatikan pendidikan perempuan sehingga dengan mendidiknya itu orangtuanya dapat terhindar dari api neraka, *"Ibu bagaikan sekolah, bila anda mempersiapkannya secara baik, berarti anda telah mempersiapkan generasi bangsa dengan integritas kepribadian yang baik"*. Dengan demikian, Islam menginginkan kedua jenis kelamin yang berbeda itu memperoleh pendidikan yang layak agar mereka memiliki pengetahuan yang seimbang sehingga

mereka dapat berjalan seiring dalam berbagai aspek kehidupan dan beribadah untuk mencapai kehidupan di dunia dan akhirat.⁸⁰

Membiarkan perempuan dalam kebodohan merupakan kezaliman karena membiarkan mereka tidak mengembangkan potensi negara. Perlakuan tersebut di samping akan merugikan potensi negara juga bertentangan dengan al-Qur'an dan sunnah.

Pendidikan bagi perempuan semakin penting artinya bila dilihat dari tugas dan fungsinya, baik dalam masyarakat maupun dalam rumah tangga. Tugas-tugas tersebut mustahil dapat terlaksana dengan baik tanpa pendidikan yang baik. Tugas-tugas perempuan kian kompleks seiring dengan perkembangan dunia, maka pendidikan bagi perempuan mutlak adanya. Perempuan yang tidak mendapatkan pendidikan membuat mereka tidak mampu menjalankan perannya, baik dalam keluarga maupun dalam masyarakat. Apabila perempuan terdidik dengan baik, niscaya pemerataan pendidikan telah mencapai sasaran. Oleh karena itu, ibu adalah pendidik pertama dan utama dalam keluarga. Ibu adalah sekolah bagi rakyat tanpa mengenal lelah, ekonomi, waktu, dan dilakukan dengan penuh kasih sayang.

Bandingkan, jika mendidik seorang laki-laki, maka pendidikan itu hanya untuk satu orang, yaitu laki-laki itu sendiri. Akan tetapi, jika mendidik perempuan, maka sama saja dengan mendidik satu orang keluarga karena peran ibu. Kenyataan ini dapat dilihat

di masyarakat bahwa kebanyakan anggota keluarga sukses dalam pendidikan lebih disebabkan oleh ketekunan ibu dalam mendidik anaknya. Oleh karenanya ibu sebagai seorang pendidik harus mempunyai kemampuan ilmu pengetahuan dan keterampilan.

Krisis hubungan suami-istri yang terjadi dalam keluarga, bukan hanya terjadi di kalangan masyarakat yang kurang berakhlak, tetapi masyarakat bermoral pun dapat mengalami krisis yang sama, apabila tingkat pendidikan dan pengalaman antara keduanya berbeda jauh.

Oleh karena itu, dapat dipastikan bahwa semakin baik pendidikan perempuan akan semakin baik harkat dan martabatnya. Semakin baik moralitas bangsa maka dapat membantu mencerdaskan masyarakat bangsa sehingga dapat mewujudkan keberhasilan pembangunan, di samping lebih memanusiaikan manusia dan menghargai kepada hak-hak orang lain.

Kesimpulan

Bahwa selama ini peran perempuan telah disudutkan oleh penafsiran yang keliru tentang nilai-nilai ajaran Islam oleh sebagian ulama. Ketersudutan ini, telah begitu kuat baik peran perempuan dalam wilayah politik, dalam hal proses pendidikan yang membebaskan, dan dalam hal penafsiran serta hadits-hadits Nabi Muhammad SAW.

Oleh karena itu, munculnya bias gender dalam pendidikan Islam berawal dari penafsiran ulama yang cenderung memberikan peluang yang sangat besar kepada pembelaan terhadap kaum maskulin; diantaranya adalah isu Poligami, kewarisan perempuan, dan kepemimpinan Perempuan.

Kita tidak dapat mengingkari bahwa banyak ketentuan hukum Islam yang membedakan norma hukum untuk laki-laki dan perempuan. Namun perbedaan tersebut tidak bersifat *Qoth'i* (tidak bisa diubah) dengan mengacu pada faktor biologis manusia (jenis kelamin). Justru itu, seharusnya perbedaan yang kemudian dibakukan dalam beragam norma hukum dan sosial yang ada selama ini lebih dipandang sebagai akibat dari upaya masing-masing individu manusia berdialektis dalam "proses menemukan jati diri" atau bereksistensi, mewujudkan kehidupan relasi gender yang terdidik di hadapan Tuhan dalam kedudukannya sebagai *abd* dan khalifah Tuhan di bumi.

Endnotes:

- 1 Muhamad Rasyid Rida, *Tafsir Al-Manar*, Jil. 5, (Beirut : Dar al-Fikr, t.th), hlm. 348-349
- 2 Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah*, (Kairo : Dar al-Ma'arif, 1970), hlm. 162-164.
- 3 Bahtiar Effendy dkk., *Munawir Syadzali, MA: Pencairan Ketegangan Ideologis*, dalam Azyumardi Azra, *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, (Jakarta : Kerjasama INIS, PPIM, dan Litbang Departemen Agama, 1998), hlm. 410.
- 4 Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 146

- 5 *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, cet. III (Jakarta: Delta Pamungkas, 1997), h. 351.
- 6 Hasil penelitian yang dilakukan oleh tim peneliti dari Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) yang juga Ketua Sub Pokja Studi Bahan Ajar Responsif Gender, Dr. Yulfita Raharjo membuktikan bahwa buku-buku pelajaran sarat dengan nuansa bias gender lebih dari 50 persen, meskipun telah dilakukan perbaikan, namun masih ditemukan bias gender dalam buku ajar. Lihat <http://www.suarapembaharuan.com/News/2003/02/11/Kesra/kes02.htm>, lihat pula penjelasan hasil penelitian dengan judul lebih dari 50 persen Buku Pelajaran SD Bias Gender, dan masih banyak contoh dalam pelajaran yang bias gender.
- 7 Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1998) hlm. 4
- 8 Term ini dipakai Freire untuk menggambarkan kondisi sosial masyarakat yang pasif dan naif dalam menghadapi dan menanggapi persoalan hidup dengan cara pandang yang sangat dangkal dalam memaknai problem yang dihadapi. Lihat Paulo Friere, *Pendidikan Kaum Tertindas*, (trj), (Jakarta : LP3ES, 1985), terutama pada Bab. 2.
- 9 *Tim Penyusun buku Agama Islam kelas 3*, (Jakarta : Erlangga, 2003), hlm.11
- 10 Lihat juga buku Tim Abdi Guru, *Ayo Belajar Agama Islam untuk SMP kelas VII*, (Jakarta: Erlangga, 2004), hlm.151-155
- 11 Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, hal. 295.
- 12 *Ibid.* hal. 288
- 13 Badr al-Dîn al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1427 H/2006 M), h.17.
- 14 Anthony H. Johns, "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Some References to Quranic Exegesis", dalam Raphael Israeli and Anthony H. Johns (ed.), *Islam in Asia*, Volume II: Southeast and East Asia, (Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1984), h. 155.
- 15 Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* (Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994). Buku ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Tajul Arifin dan diterbitkan oleh Mizan (1996).
- 16 Lihat Anthony H. Johns, "Islam in the Malay World", h. 155.
- 17 Lihat 'Abd al-Ra'ûf ibn 'Alî al-Fansurî al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafid*, (t.t.: Dâr al-Fikr, 1410 H/1990 M).
- 18 Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2000).
- 19 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafid*, h. 78.
- 20 Jalâl al-Dîn al-Maḥallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Adlîm*, h. 63.
- 21 Nasaruddin Umar, "Islam dan Masalah Poligami: Pemahaman Ali Syari'ati", dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia*, (Jakarta: Lentera, 1999), h. 203.
- 22 Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 283.
- 23 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. II, h. 340-341.
- 24 M. Quraish Shihab, *Ibid*, h. 341.
- 25 M. Quraish Shihab, *Ibid*, h. 341.
- 26 M. Quraish Shihab, *Ibid*, h. 338.
- 27 M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 175-176.
- 28 Fátima Mernissi, *Beyond The Veil*, hlm. 111.
- 29 *Ibid*, hlm. 112.
- 30 *Ibid*.
- 31 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafid*, h. 79.
- 32 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafid*, h. 79.
- 33 Jalâl al-Dîn al-Maḥallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Adlîm*, h. 64.
- 34 Lihat Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*, (Jakarta: el-Kahfi, 2008), h. 257-258.
- 35 Tentang hal ini, lihat Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an: Aktualisasi Pesan al-Qur'an dalam Kehidupan*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 199-200.
- 36 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 368.
- 37 M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 259.
- 38 Lihat QS. Âli 'Imrân: 36.
- 39 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 2, h. 368-369.
- 40 Argumen selengkapnya dari al-Sya'râwî tentang kesetaraan hak dalam ayat ini, sebagaimana dirujuk oleh Quraish Shihab, dapat dilihat dalam *Tafsir al-Sya'râwî*, juz 4, h. 2025.
- 41 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. II, h. 369.
- 42 'Abd al-Ra'ûf al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafid*, h. 85.

- 43 Lihat Jalâl al-Dîn al-Maḥallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, h. 68.
- 44 Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 241; Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h.150; Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh*, h. 103.
- 45 Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1420 H/2000 M), juz IV, h. 515.
- 46 Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adlîm*, jilid I, h. 480.
- 47 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 200.
- 48 M. Quraish Shihab, *Perempuan*, h. 346.
- 49 Justice Aftab Hussain, *Status of Women in Islam*, (Lahore: Law Publishing Company, 1987), h. 201.
- 50 Mernissi, *Islam dan Demokrasi*, ...hlm. 88.
- 51 *Ibid*
- 52 Al-Bukhari, *Shahih*, Volume 1, hlm. 99.
- 53 *Ibid*, hlm. 199.
- 54 Fatima Mernissi, "Penafsiran Feminis tentang Hak-Hak Perempuan dalam Islam", dalam Charles Kurzman (Ed.), *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, (Jakarta : Paramadina, 2001), hlm. 172 - 173.
- 55 *Ibid*, 160.
- 56 *Ibid*, hlm. 160 - 161.
- 57 *Ibid*, hlm. 161. Model ini juga telah dilakukan oleh Ibn Hajar Asqalani dalam kitab *Fath al-Bari*-nya. Kitab ini merupakan ulasan penulisnya terhadap hadits-hadits yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari. Lihat Ibn hajar al-Asqalani, *Muqaddimah Fath al-Bari'*, (Mesir : al-Matba'a al-Bahiya al-Misriya, 1928).
- 58 Mernissi, "Penafsiran Feminis tentang Hak-Hak Perempuan dalam Islam".hlm. 163
- 59 Sebagaimana yang dikutip oleh Fatima Mernissi dalam *Ibid*, hlm.169., melalui Ibn Abd al-Barr, *al-Intiqâ fi Fadl al-Tsalâts al-Aimmah al-Fuqaha'*, (Beirut : Dar al- Kutub al-Ilmiya, tt), hlm. 10 - 16.
- 60 Mernissi, "Penafsiran Feminis tentang Hak-Hak Perempuan dalam Islam".hlm. 169.
- 61 *Ibid*, hlm. 170.
- 62 Nazaruddin Umar. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al Qur'an*, (Jakarta : Paramadina, 1999). hlm. 266.
- 63 Lihat Mohammed Arkoun. *Min Faisal Tafriqah ila Fasli al-Maqal*. Dalam bahasa Indonesia *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme*. (Surabaya: AlFikr, 1999).
- 64 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam, Historical Roots of a Modern Debate*. (London : Yale University Press. 1992), hlm. 99.
- 65 *Ibid*, hlm. 73 - 74.
- 66 *Ibid*, hlm. 74
- 67 *Ibid*, hlm. 99
- 68 Fatima Mernisi, *Ratu-ratu yang Terlupakan* (terjemah dari: *the forgotten Queens of Islam*). (Bandung : Mizan, 1994), hlm. 120-121
- 69 *Ibid*, hlm. 120.
- 70 Laela Ahmed, *op. cit*, hlm. 74
- 71 Mengenai hak ke-Khalifah-an bahkan bukan hanya klaim eksklusif bagi kaum laki-laki juga merupakan hak istimewa bagi individu berkebangsaan Arab. (sebagai latarbelakang sekaligus doktrin yang ditentang keras oleh *Khawarij*). uraian lebih detail mengenai hak kehalifahan dengan kaum perempuan secara panjang lebar dikemukakan oleh Mernissi dalam karyanya *Ratu-ratu yang Terlupakan* (terjemah dari: *the forgotten Queens of Islam*), *op. cit*, hlm. 120 - 127.
- 72 Jika mengacu pada makna seksualitas dan dikaitkan dengan hak-hak reproduksi perempuan, maka seksualitas tidak saja didefinisikan sebagai kemampuan seseorang untuk melakukan aktifitas seksual yang bebas, tanpa paksaan atau intimidasi, kebebasan menolak, perasaan senang saat melakukannya, serta kebebasan menentukan seberapa sering perempuan mau melakukan aktivitas seksual, apakah akan berakhir dengan kehamilan, ataupun tidak. Sayangnya, dalam rumusan fiqh yang bias gender, semua hak di atas menjadi kewajiban perempuan. Dan, pihak yang berhak menentukan dan mengontrol semuanya adalah laki-laki. Adapun pemaknaan bias gender misalnya, kewajiban istri untuk melayani suami dalam hubungan seksual. Dan, jika istri menolak maka malaikat akan mengutuk istri sampai pagi datang.
- 73 Mahram adalah keluarga yang masih memiliki hubungan sedarah
- 74 *Republika*, 11 Juni 2002
- 75 *Swara Rahima*, edisi 7, 2003
- 76 Ratna Megawangi, "Sekapur Sirih", dalam *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1999), hal. 16.
- 77 Bustamin, "Menggali Isu Gender dalam Kurikulum Hadis dan Ulumul Hadis", dalam *Membangun Kultur Akademik Berperspektif Gender* (Jakarta: PSW UIN Syarif Hidayatullah, Departemen Agama, UIN Syarif Hidayatullah, CIDA dan McGill, 2005), hal. 80.

- 78 Dalam Surat al-Mujadalah (58:11) "...Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan".
- 79 Roqib, *Pendidikan Perempuan* (Yogyakarta: Gama Media dengan STAIN Purwokerto, 2003), hal. 48-9.
- 80 Nashruddin Baidan, *Tafsir bi al-Ra'yi, Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hal. 33.

DAFTAR PUSTAKA

- Republika, 11 Juni 2002
Swara Rahima, edisi 7, 2003
'Abd al-Ra'ûf ibn 'Alî al-Fansurî al-Jâwî, *Tarjumân al-Mustafid*, (t.t.: Dâr al-Fikr, 1410 H/1990 M).
- Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1420 H/2000 M), juz IV
Al-Bukhari, *Shahih*, Volume 1
- Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno, (Yogyakarta: LKiS, 2003)
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994)
- Badr al-Dîn al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1427 H/2006 M)
- Bahtiar Effendy dkk., *Munawir Syadzali, MA: Pencairan Ketegangan Ideologis*, dalam Azyumardi Azra, *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, (Jakarta : Kerjasama INIS, PPIM, dan Litbang Departemen Agama, 1998)
- Bustamin, "Menggali Isu Gender dalam Kurikulum Hadis dan Uloom Hadis", dalam *Membangun Kultur Akademik Berperspektif Gender* (Jakarta: PSW UIN Syarif Hidayatullah, Departemen Agama, UIN Syarif Hidayatullah, CIDA dan McGill, 2005)
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*
- Ensiklopedi Nasional Indonesia*, cet. III (Jakarta: Delta Pamungkas, 1997)
- Fatima Mernisi, *Ratu-ratu yang Terlupakan* (terjemah dari: *the forgotten Queens of Islam*). (Bandung : Mizan, 1994)
- Fatima Mernissi, "Penafsiran Feminis tentang Hak-Hak Perempuan dalam Islam", dalam Charles Kurzman (Ed.), *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, (Jakarta : Paramadina, 2001)
- Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* (Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994)
- <http://www.suarapembaharuan.com/News/2003/02/11/Kesra/kes02.htm>.
- Ibn hajar al-Asqalani, *Muqaddimah Fath al-Bari'*, (Mesir : al-Matba'a al-Bahiya al-Misriya, 1928).
- Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Adlîm*, jilid I
Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Adlîm*
- Justice Aftab Hussain, *Status of Women in Islam*, (Lahore: Law Publishing Company, 1987)
- Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam, Historical Roots of a Modern Debate*. (London : Yale University Press. 1992)
- M. Deden Ridwan (ed.), *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia*, (Jakarta: Lentera, 1999)
- M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2000).

Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1998)

Mohammed Arkoun. *Min Faisal Tafriqah ila Fasli al-Maqal*. Dalam bahasa Indonesia *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme*. (Surabaya: AlFikr, 1999).

Muhamad Rasyid Rida, *Tafsir Al-Manar*, Jil. 5, (Beirut : Dar al-Fikr, t.th)

Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999)

Nashruddin Baidan, *Tafsir bi al-Ra'yi, Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999)

Paulo Friere, *Pendidikan Kaum Tertindas*, (trj), (Jakarta : LP3ES, 1985)

Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah*, (Kairo : Dar al-Ma'arif, 1970)

Raphael Israeli and Anthony H. Johns (ed.), *Islam in Asia*, Volume II: Southeast and East Asia, (Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1984)

Ratna Megawangi, "Sekapur Sirih", dalam *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1999)

Roqib, *Pendidikan Perempuan* (Yogyakarta: Gama Media dengan STAIN Purwokerto, 2003)

Salman Harun, *Mutiara al-Qur'an: Aktualisasi Pesan al-Qur'an dalam Kehidupan*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999)

Ibn Abd al-Barr, *al-Intiqâ fi Fadl al-Tsalâts al-Aimmah al-Fuqaha'*, (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiya, tt)

Tafsîr al-Sya'râwî, juz 4

Tim Abdi Guru, *Ayo Belajar Agama Islam untuk SMP kelas VII*, (Jakarta: Erlangga, 2004)

Tim Penyusun buku *Agama Islam kelas 3*, (Jakarta : Erlangga, 2003)

Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*, (Jakarta: el-Kahfi, 2008)