

NILAI ETIK HUKUM ISLAM DALAM MENGONSTRUKSI HAK EGALITER PENDIDIKAN PEREMPUAN

Sri Minarti

Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sunan Giri Bojonegoro

Abstract: Islamic law represent holy comands of Allah arranging all life aspect every Moslem, and cover items punish purely and also items of spiritual religious. He have the nature of elastic fixed hold on to its it's spirit that is and egaliter of monotheistik and also have character of egaliter, don't rasial, not feodal and not patriarkhal. Thereby, education of Islam which dimiciling it's equal to Islam law at theoretical framework and also aplicative cannot discharge it his spirit that is and egaliter of monotheistik. Principal of education of Islam which this egaliter which later have to be developed by at this contemporary education era, backward cause of moslem after glorious so much year in consequence of left behind his of education of woman.

Abstrak: Hukum Islam merupakan perintah-perintah suci dari Allah yang mengatur seluruh aspek kehidupan setiap Muslim, dan meliputi materi-materi hukum secara murni serta materi-materi spiritual keagamaan. Ia mempunyai sifat elastis dengan tetap berpegang pada spirit etiknya yaitu egaliter dan monotheistik serta memiliki karakter egaliter, tidak rasial, tidak feodal dan tidak patriarkhal. Dengan demikian, pendidikan Islam yang kedudukannya sama dengan hukum Islam pada kerangka teoretis maupun aplikatif tidak bisa melepaskan pada spirit etiknya, yaitu egaliter dan monotheistik. Prinsip pendidikan Islam yang egaliter ini yang kemudian harus dikembangkan pada era pendidikan kontemporer ini, sebab kemunduran orang Islam setelah berjaya sekian tahun sebagai akibat dari tertinggalnya pendidikan perempuan.

Kata Kunci: *Nilai Etik, Hukum Islam, Pendidikan Islam dan Egaliter*

Pendahuluan

Nabi Muhammad mendapatkan wahyu dari Allah pertama kali pada hari Senin tanggal 17 Ramadhan tahun ke-41

dari kelahirannya, bertepatan dengan tanggal 6 Agustus 610 M.¹ “Masa” ini merupakan awal momentum transformasi sejarah kemanusiaan, terutama pada aspek pergulatan relasi kemanusiaan. Indikatornya, wahyu pertama,² dan wahyu kedua,³ yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad telah memberi isyarat bahwa doktrin Islam terdiri dari 4 belahan besar terutama menyangkut aspek pendidikan, yaitu: 1). Pendidikan keagamaan; 2). Pendidikan akal dan ilmu pengetahuan; 3). Pendidikan akhlak mulia; dan 4). Pendidikan jasmani dan kesehatan.⁴ Dengan demikian, kehadiran Islam melalui Nabi Muhammad menyeruak kesadaran pada diri manusia akan eksistensi diri dan lingkungannya dan yang lebih penting tentu saja adalah kesadaran akan Tuhannya. Kontribusi transendental yang berimplikasi humanis ini kemudian menjadi pilar penting bagi perkembangan peradaban Islam, terutama pada sisi perkembangan hukum dan pendidikan Islam.

Dengan semangat profetik, Muhammad bin Abdullah yang telah mengemban amanat *nubuwah* dari Allah untuk membawa agama Islam ke tengah-tengah manusia, ternyata merupakan sebuah ajaran yang merombak seluruh sistem sosial, terutama sistem hukum yang ada pada masyarakat Jahiliyyah,⁵

¹ Muḥammad Riḍā, *Muḥammad Rasūlullāh Ṣalla Allāh 'Alayh wa Sallama*, (Kairo: Dār al-Iḥyā' al-'Arabiyyah, 1385/1966), hlm. 59.

² QS. al-‘Alaq dari ayat 1 sampai ayat 5 yang mengandung makna (antara lain) pendidikan keagamaan dan keilmuan. Artinya, pendidikan keagamaan mengarah pada aspek ketauhidan yang bersifat monothisme-simbolik, sedangkan pada kerangka keilmuan mengarah pada pencarian ilmu pengetahuan yang bersifat empirik-rasionalistik dan juga ilmu pengetahuan yang bersifat metafisis-irasionalistik. Lihat dalam, Umiarso & Haris Fathoni Makmur, *Pendidikan Islam dan Krisis Moralisme Masyarakat Modern* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2010), hlm. 34.

³ Lihat QS. al-Muddatstsir dari ayat 1 sampai ayat 7 yang mengandung makna (antara lain) pendidikan kesehatan (karena) kebersihan pangkal kesehatan dan pendidikan akhlak mulia.

⁴ ‘Abd al-Ghani ‘Abud, *Fī al-Tarbiyah al-Islāmiyah* (Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabi 1997), hlm. 120-121.

⁵ Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. I The Classical Age of Islam* (Chicago: Chicago University Press,

terlebih nilai-nilai yang ada dalam al-Qur'an yang menggambarkan budaya tertentu.⁶ Artinya, al-Qur'an bukan sekadar inisiasi kerasulan, apalagi souvenir atau nomenklatur. Sebab, secara praksis, al-Qur'an bagi Muhammad merupakan inspirasi etik pembebasan yang menyinari kesadaran dan gerakan sosial dalam membangun masyarakat yang sejahtera, adil dan manusiawi.⁷ Pada kerangka ini, al-Qur'an merupakan pedoman normatif teoretis dalam pelaksanaan hukum dan pendidikan Islam yang isinya mencakup seluruh dimensi kemanusiaan dan mampu menyentuh seluruh potensi manusia yaitu laki-laki dan

1974), hlm. 174. Ada hal yang cukup menarik dalam konteks kejahiliyahan yaitu "*wahy*" yang dalam pengertian teknisnya, diterapkan pada komunikasi suatu pesan khusus atau bermakna *misterius* dengan *suara*, *bunyi*, dan digunakan pada umumnya dalam pengertian ini oleh penyair dan petenung. Setelah datangnya Islam, maka makna wahyu bukan lagi sesuatu yang misterius, tetapi maknanya sudah berubah menjadi arti yang sakral, yakni bermakna *komunikasi langsung dari Tuhan kepada manusia*. Makna ini cukup ilustrasi dalam al-Qur'an. Wahyu dapat pula dipandang sebagai suatu hubungan empat orang, antara Tuhan sebagai sumber wahyu, Jibril, Muhammad, dan masyarakat Muslim, dan al-Qur'an bukan saja bicara dengan penduduk Mekkah dan Madinah, melainkan juga terhadap semua kaum Muslimin sampai hari akhir. Wahyu turun kepada Nabi Muhammad ketika ia berumur 40 tahun, yang disebut oleh al-Qur'an pada surat al-Ahqaf ayat 15 sebagai usia kesempurnaan, Muhammad diangkat menjadi Nabi, ditandai dengan turunya wahyu pertama *Iqra' bismi Rabbik*. Jasmani, *Pendidikan Islam Egaliter: Membangun Pendidikan Feminim atas Superioritas Maskulinitas* (Yogyakarta: Absolute Media, 2011), hlm. 36.

⁶ Pada kerangka ini Nasr Hamid Abu Zaid menyatakan bahwa al-Qur'an dapat disebut sebagai paradigma sentral dalam sejarah peradaban Arab, sehingga tanpa bermaksud menyederhanakan jika dikatakan bahwa peradaban Arab-Islam adalah "peradaban teks". Lebih detailnya lihat dalam Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Penerj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 1. Hal ini wajar terjadi, karena pada dasarnya kita mencoba menafsirkan "teks" yang turun pada abad ketujuh selama kurang lebih 20 tahun dan berusaha untuk mencari "apa yang dimau oleh Tuhan" (*maqāṣid al-ṣyār'i*) dari teks tersebut agar tetap kontekstual dan tidak lekang oleh zaman. Tidak heran kemudian karena terlalu banyaknya penafsiran terhadap teks, seolah teks berdiri sendiri dan tafsir berada di wilayah lain.

⁷ Umiarso, *Hassan Hanafi: Pendekatan Hermeneutik dalam Menghidupkan "Tuhan"*, dalam Meita Sandra (Edit.), *Metodologi Studi Islam: Percikan Pemikiran Tokoh dalam membumikan Agama* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), hlm. 181.

perempuan, baik itu motivasi untuk mempergunakan pancaindra dalam menafsirkan realitas, sosial, kemanusiaan, atau alam semesta untuk kepentingan formulasi hukum dan pendidikan manusia itu sendiri, motivasi agar manusia mempergunakan akalinya lewat *tamsilan-tamsilan* Allah serta motivasi agar manusia tersebut mempergunakan hatinya untuk mentransfer nilai-nilai ketuhanan.

Semua proses ini merupakan sistem umum hukum dan pendidikan Islam yang ditawarkan Allah dalam al-Qur'an agar manusia dapat menarik kesimpulan dan melaksanakan semua petunjuk tersebut dalam kehidupan manusia dengan sebaik mungkin. Terkait fakta inilah Islam datang ke tengah-tengah masyarakat Jahiliyyah dengan membawa *syari'ah* (sistem hukum) yang sempurna sehingga mampu mengatur relasi yang adil dan egaliter antar-individu manusia dalam masyarakat. Islam dengan al-Qur'annya sebagai pedoman hidup manusia diyakini bahwa ia melawan segala bentuk ketidakadilan, seperti eksploitasi ekonomi, penindasan politik, dominasi budaya, dominasi gender, dan segala corak *disequilibrium* dan *apartheid*. Tampak dengan jelas bahwa ayat-ayat Makkiah khususnya lebih menekankan pada masalah keadilan sosial. Nabi begitu tekun dan bersemangat memperjuangkan struktur masyarakat Makkah yang kapitalistik dan feodalistik menuju masyarakat yang adil dan egalitarian. Maka secara prinsip, kemunculan Nabi Muhammad dengan membawa ajaran-ajaran egaliter dapat dinilai sebagai sebuah perubahan sosial terhadap kejahiliyyahan yang sedang terjadi di dalam masyarakat, terutama sistem hukumnya, dengan wahyu dan petunjuk dari Allah.⁸

Hukum Islam (*islamic law*) merupakan perintah-perintah suci dari Allah yang mengatur seluruh aspek kehidupan setiap Muslim⁹, dan meliputi materi-materi hukum secara murni serta

⁸ Robert Roberts, *The Social Laws of the Qur'an: Considered and Compared with Those of the Hebrew and other Ancient Codes* (London: Curzon Press, 1990), hlm. 2.

⁹ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), hlm. 1.

materi-materi spiritual keagamaan.¹⁰ Bahkan ada yang mengatakan bahwa hukum Islam merupakan *khīṭāb syārī'* yang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf baik yang bersifat *ṭalab*, *takhyīr* atau *waḍ'ī'*.¹¹ Sedangkan melalui penelitian sejarah yang empiris, Joseph Schacht menyebut *islamic law* sebagai ringkasan dari pemikiran Islam, manifestasi *way of life* Islam yang sangat khas, dan bahkan sebagai inti dari Islam itu sendiri.¹² Akan tetapi, semua bentuk formulasi definisi tersebut terakumulasi pada definisi bahwa hukum Islam merupakan pesan yang terkandung dalam *khīṭāb syārī'* menyangkut perbuatan orang mukallaf, seperti wajib, haram, dan mubah.¹³ Jadi, hukum Islam adalah tata aturan yang mencakup seluruh perilaku manusia, baik dalam hubungan antar-manusia ataupun hubungan manusia dengan Tuhan.

Hukum Islam mempunyai sifat yang serba mencakup (baca: universal), yang diyakini dapat memberikan pemecahan terhadap problem-problem baru yang dihadapi masyarakat. Jadi, perubahan sosial merupakan sebab langsung terhadap perkembangan hukum Islam, tetapi perkembangan itu tidak bisa dilepaskan dari dorongan keagamaan yang ada dalam diri individu-individu yang terlibat di dalamnya. Tentu saja, intensitas pemahaman keagamaan mereka akan sangat menentukan dalam hal ini. Dorongan keagamaan ini akan eksis sepanjang sejarah Islam dan mengambil bentuk dalam konsep ijtihad yang secara tepat disebut oleh Muhammad Iqbal sebagai "Prinsip Gerak

¹⁰ S.D. Goitein, *The Birth-Hour of Muslim Law: an Essay in Exegesis*, dalam Jurnal *The Muslim World*, vol. L (Hartford: The Hartford Seminary Foundation, 1960), hlm. 23.

¹¹ Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (t.tp.: Dār al-Kuwaitiyyah, 1968), hlm. 101. Definisi ini pertama kali diungkapkan oleh Ibn al-Hajib dan diikuti oleh para ulama *uṣūl* kontemporer seperti Abd al-Wahhāb Khallāf, Abū Zahrah, dan Wahbah al-Zuhāili. Lihat Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Syarḥ 'alā Matn al-Jam' al-Jawāmi'* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 52-53; Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1997), hlm. 26; Wahbah Al-Zuhāili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Suriah: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 38.

¹² Joseph Schacht, *An Introduction to ...* hlm. 1.

¹³ Abdul al-Wahab Khallaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh...* hlm. 100.

dalam Struktur Islam”.¹⁴ Di sisi yang lain hukum Islam juga mempunyai sifat elastis yang dapat menyesuaikan dengan alur perkembangan objek hukum yang ada dengan tetap berpegang pada prinsip etis transendental. Salah satu contohnya adalah pada periode Islam awal, yaitu periode Islam di Makkah, hukum Islam dimulai dengan tetap membiarkan praktek-praktek hukum yang telah ada di dalam masyarakat. Namun kemudian, secara bertahap, berdasarkan wahyu (al-Qur'an) dan *sunnah* Nabi Muhammad, sistem hukum yang telah menjadi kebiasaan pada masyarakat Jahiliyyah tersebut diperbaiki, dirombak, dan bahkan diganti sama sekali dengan sistem hukum Islam yang berbeda dalam kurun waktu sekitar dua puluh tiga tahun.¹⁵

Rekonstruksi ini membuktikan bahwa hukum Islam secara gradual mempunyai sifat elastis dengan tetap berpegang pada spirit etiknya, yaitu egaliter dan monothoistik. Dan mungkin berdasarkan fakta ini Joseph Schacht yang banyak melakukan penelitian terhadap literatur Islam klasik untuk mengkaji lebih jauh mengenai eksistensi hukum Islam,¹⁶ kemudian menjelaskan bahwa hadis atau sunnah tidak lebih dari sekadar revisi atas adat kebiasaan, tradisi, dan kebiasaan nenek moyang Arab, bahkan Schacht mendefinisikan hadis sebagai konsepsi Arab kuno yang berlaku kembali sebagai salah satu pusat pemikiran dalam Islam.¹⁷ Bahkan, Joseph Schacht menilai bahwa hadis lebih berarti pada praktek ideal dari komunitas setempat atau doktrin yang muncul ke permukaan.¹⁸

¹⁴ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religion Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 181), hlm. 148.

¹⁵ Muhammad Hamidullah, *The Emergence of Islam*, Penerj. Afzal Iqbal (Islamabad: Islamic Research Institut, 1993), hlm. 64. Lebih detailnya lihat juga dalam Sulhani Hermawan, *Hukum Islam dan Transformasi Sosial Masyarakat Jahiliyyah: Studi Historis tentang Karakter Egaliter Hukum Islam*, Makalah Tidak diterbitkan 2006, hlm. 2.

¹⁶ Faisar Ananda Arfa, *Sejarah Pembentukan Hukum Islam: Studi Kritis tentang Hukum Islam di Mata Barat* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hlm. 10-14.

¹⁷ Muhammad Thalib, *Sekitar Kritik terhadap Hadis dan Sunnah Sebagai Dasar Hukum Islam* (Surabaya: Bina Ilmu, 1977), hlm. 24.

¹⁸ Joseph Schacht, "Law and Justice", dalam *The Cambridge History of Islam*, Peterj.: INIS (Jakarta: INIS, 1988), hlm. 125.

Memang tidak bisa dimungkiri bahwa hadis merupakan praktek yang diperlihatkan oleh sosok Muhammad sebagai manusia yang tidak lepas dari lingkaran sosio-historis dan antropologis. Melihat dari segi bahasa, hadis mempunyai arti sesuatu yang baru, tidak lama, ucapan, pembicaraan dan cerita. Menurut ahli hadis, hadis adalah segala ucapan, perbuatan, dan keadaan Nabi Muhammad atau segala berita yang bersumber dari Nabi Muhammad atau segala berita yang bersumber dari Nabi saw. berupa ucapan, perbuatan, *takrīr* (peneguhan kebenaran dengan alasan), maupun deskripsi sifat-sifat Nabi saw.¹⁹ Artinya, pada kerangka ini “perbuatan” sosok Muhammad merupakan sifat elastis-akomodatif terhadap praktek kebiasaan masyarakat setempat untuk kemudian menjadi bagian hukum.

Dengan demikian, hadis sebagai suatu tindakan dan perkataan Nabi Muhammad yang dimaksudkan untuk membumikan ajaran Islam, tidak bisa mengelak dari dinamika sosial sebagai wadah operasionalisasi dari nilai-nilai normatif Islam. Terbukti dengan sebagian besar hadis-hadis Nabi Muhammad dalam masalah mu’amalah mengambil porsi lebih banyak. Hal ini menjadikan hadis Nabi Muhammad mempunyai corak yang “unik”. Dalam konteks ini, hadis Nabi Muhammad menyajikan semacam fragmen sejarah yang menjelaskan proses beragama masyarakat awal Islam yang dinamis dan bersinambung. Dengan cara itu pula sebuah wacana dalam hadis bisa tertangkap.²⁰ Implikasi dari hal ini adalah ketentuan hukum

¹⁹ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jilid 2) (Jakarta: PT. Ichtisar Baru Van Hoeve, 2003), hlm. 41.

²⁰ Badriyah Fayuni dan Alai Najib, "Makhluk yang Paling Mendapat Perhatian Nabi saw.: Perempuan dalam Hadis", dalam Ali Munhanif (Ed.), *Mutiara Terpendam Perempuan dalam Literatur Islam Klasik* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002), hlm. 45. Dalam rangka memahami hadis sebagai sesuatu yang historis, diperlukan kajian terhadap konteks kemunculan hadis, sehingga dapat diketahui wawasan apa yang menjadi *background* kemunculan hadis tersebut, untuk selanjutnya ditarik nilai universal serta ide-ide moralnya. Penarikan kesimpulan tersebut, berangkat dari realitas bahwa hadis bukan merupakan sesuatu yang hampa ruang dan waktu. Oleh karena itu, dalam memahami hadis harus terdapat tiga komponen yang saling berkaitan, yaitu Nabi saw. (*author*), teks-teks hadis (*pen-syarab*) atau pengkaji teks-teks hadis

dalam Islam sangat elastis dengan rel utamanya keadilan sosial dan emansipatoris berlandaskan pada ketauhidan.

Berdasarkan pada arus kerangka pemikiran tersebut, pendidikan Islam seharusnya berkuat pada sifat keegaliteran yang telah banyak dipraktekkan oleh hukum Islam sebagai wadah pengangkatan sisi kemanusiaan manusia dalam bingkai pendidikan. Oleh sebab itu, penulis mencoba untuk melakukan eksplorasi akademik dalam mengkonstruksi pendidikan Islam egaliter yang mengambil nilai normatif dari hukum Islam. Diharapkan tulisan ini menjadi bagian urgen konstruksi pendidikan Islam kedepannya.

Hukum Islam yang Revolusioner dan Egaliter²¹

Dalam sejarahnya, hukum Islam merupakan suatu kekuatan yang dinamis dan kreatif. Hal ini dapat dilihat dari munculnya mazhab fiqh yang memiliki corak tersendiri, sesuai dengan latar belakang sosio-kultural dan politik di mana mazhab itu tumbuh dan berkembang. Perkembangan yang dinamis-kreatif ini, setidaknya-tidaknya didorong oleh beberapa faktor. Pertama, karena dorongan keagamaan, yakni eksistensi umat Muslim sebagai umat terbaik yang diutus untuk manusia, menyerukan kebaikan dan mencegah kemungkaran.²² Ini, setidaknya, mengindikasikan, bahwa secara normatif umat Muslim telah tercatat di *Lamb al-Mahfūz* sebagai umat terbaik. Implikasinya, mereka semestinya tidak mengabaikan keistimewaan itu dengan cara melaksanakan ajaran Islam semaksimal mungkin, dan membumikan ajaran itu dalam konteks kemanusiaan. Mereka diharapkan dapat membawa misi

(reader). Lebih detailnya lihat dalam Nurun Najwah, "Telaah Kritis Hadis-Hadis Misoginis", dalam Jurnal *ESENSIA* Vol. 4, No. 2, Juli 2003, hlm. 203.

²¹ Pada bagian ini penulis mengutip pemikiran dari Sulhani Hermawan khususnya pada sub dalam makalahnya. Lebih detailnya lihat dalam Sulhani Hermawan, *Hukum Islam dan Transformasi Sosial Masyarakat Jabilyyah: Studi Historis tentang Karakter Egaliter Hukum Islam*, Makalah Tidak diterbitkan 2006.

²² QS. Ali Imran: 110.

perubahan bagi kemanusiaan.²³ Ini bisa dilakukan dengan pencarian makna Islam sesuai dengan konteksnya dan menjadikan Islam sebagai ajaran terbuka bagi munculnya beragam penafsiran. Apalagi hukum Islam yang serba-mencakup diniscayakan untuk selalu dapat memberikan solusi atas berbagai persoalan baru yang dihadapi masyarakat. Dorongan keagamaan ini selalu eksis sepanjang sejarah Islam dan mengambil bentuk dalam konsep *ijtihad* yang secara tepat disebut oleh Iqbal sebagai prinsip gerak dalam struktur Islam.²⁴

Kedua, semakin meluasnya domain politik Islam, terutama sejak masa khalifah kedua, 'Umar ibn al-Khaththab, sehingga terjadi pergeseran sosial yang pada gilirannya menimbulkan sejumlah problem besar sehubungan dengan hukum Islam yang membutuhkan penanganan serius. Dengan latar belakang semacam inilah, 'Umar tampil dengan sejumlah kebijakan cerdas-radikal yang belakangan dijadikan sebagai sumber justifikasi bagi pembaruan hukum Islam pada masa modern.²⁵ Pada masa 'Umayyah dan 'Abbasiyah, imperium kaum Muslim semakin membuana dan perubahan yang ditimbulkan juga semakin dahsyat, sehingga juga membutuhkan penyelesaian yang tuntas.

Ketiga, kemandirian para spesialis hukum Islam dari otoritas politik. Kemandirian ini menyebabkan mereka mampu mengembangkan pemikirannya tanpa mendapatkan intervensi dari pihak penguasa sehingga selaras dengan pemahamannya masing-masing. Bahkan para penguasa, semisal,

²³ Muḥammad al-Rāzī, *Tafsīr al-Rāzī: al-Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭib al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 194–195.

²⁴ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Nadj, 1982), hlm. 148.

²⁵ Tentang sejumlah kebijakan 'Umar, lihat Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 14–17; Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), terutama bab terakhir.

Harun al-Rasyid, memberikan angin segar bagi pengembangan ilmu pengetahuan, termasuk pengembangan hukum Islam.²⁶

Deskripsi tersebut mengilustrasikan kekuatan dari hukum Islam yang syarat dengan nilai-nilai elastis dalam menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman. Akan tetapi, secara jelas al-Qur'an menolak penggunaan hukum Jahiliyyah yang dinilai penuh dengan pertimbangan hawa nafsu dan pemihakan terhadap kelompok tertentu yang berkuasa di dalam masyarakat. Salah satu contohnya pada kerangka ini adalah begitu melekat kuat pada hukum Jahiliyyah fakta patriarkhis. Artinya, kaum lelaki pada waktu itu memegang kekuasaan yang tinggi dalam relasi laki-laki dengan perempuan, diposisikan lebih tinggi di atas kaum perempuan. Kaum perempuan mendapatkan perlakuan diskriminatif, tidak adil, dan bahkan dianggap sebagai biang kemelaratan dan simbol kenistaan (*embodiment of sin*). Dalam sistem hukum Jahiliyyah, perempuan tidak memperoleh hak warisan, bahkan dijadikan sebagai harta warisan itu sendiri. Kelahiran anak perempuan dianggap sebagai aib, sehingga banyak yang kemudian dikubur hidup-hidup ketika masih bayi. Secara singkat, dalam istilah Haifaa A Jawad, perempuan diperlakukan sebagai *a thing* dan bukan sebagai *a person*.²⁷

Selanjutnya, pada ranah ini perlu ditegaskan bahwa hukum Islam adalah hasil dialektika antara teks-teks otoritatif (al-Qur'an dan dalam kadar tertentu juga al-Hadits) dan realitas kemanusiaan, dialektika antara wahyu dan akal, dialektika antara yang *samawi* dan *ardhi* yang dibaca secara cerdas oleh anak-anak zamannya. Hanafi (w. 150 H), Maliki (w. 179 H), Hanbali (w. 241 H), dan lain-lain adalah contoh pemikir yang melakukan pembacaan terhadap dialektika tersebut. Kata dialektika perlu digarisbawahi untuk memberikan kesan bahwa kedua belah pihak yang berdialog diletakkan dalam posisi tawar yang sejajar, tidak

²⁶ Lihat juga dalam Moh. Rasyid Ridla, "Paradigma Utilitarianistik dalam Istibath Hukum Islam", dalam *al-Ahkam* Vol.III No.1 Juni 2008, hlm. 18–19.

²⁷ Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach* (New York: S.T. Martin's Press, 1989), hlm. 1–3.

ada yang menang dan tidak ada yang dikalahkan. Oleh sebab itu, hukum Islam merupakan satu-satunya hukum yang harus dipegangi oleh manusia karena berasal dari Allah dan membawa prinsip keadilan dan kesetaraan sosial (egaliter),²⁸ dengan tetap mengikuti hal yang digariskan oleh Islam seperti “mengikuti dan mentaati” Nabi Muhammad sebagai rasul-Nya dan hal ini dalam al-Qur’an terdapat perintah agar umat taat kepada Allah dan rasul-Nya, Nabi Muhammad (QS. an-Nisa: 59); Nabi Muhammad adalah teladan yang baik bagi umatnya (QS. al-Ahzab: 21); dan dari segi empiris Nabi Muhammad dipercaya oleh masyarakat pengikutnya (sesuai dengan sifat Nabi yang *siddiq, tabligh, amanah, dan faṭānah*).

Pada periode awal Islam, Nabi Muhammad menyebarkan ajaran Islam secara universal kepada seluruh manusia, di bawah bimbingan wahyu Allah untuk membangun masyarakat yang berkeadilan dan berkesejajaran sebagaimana yang telah dipraktikkan pada masyarakat Madinah pasca hijrahnya Nabi dari Mekkah ke Madinah. Wahyu Allah ini yang akhirnya menuntun Nabi Muhammad untuk merekonstruksi hukum Arab pada waktu itu menjadi hukum Islam yang diterima semua pihak, sebab al-Qur’an adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad merupakan petunjuk bagi manusia dan mengandung mukjizat.²⁹ Fakta ini memberikan pemahaman bahwa secara prinsip, kemunculan Nabi Muhammad dengan membawa ajaran-ajaran egaliter, dapat nilai sebagai sebuah perubahan sosial terhadap kejahiliyyahan yang sedang terjadi di dalam masyarakat, terutama sistem hukumnya, dengan wahyu dan petunjuk dari Allah. Arti dari perubahan sosial pada konteks ini adalah bentuk perubahan latar belakang hukum Jahiliyyah pra-Islam yang rasialis, feodal, dan patriarkhis menjadi suatu tatanan hukum yang mengajarkan kesetaraan yang tergambar dari prinsip-prinsip dan hukum-hukumnya serta perilaku Nabi Muhammad beserta para pengikutnya yang menghendaki adanya kehidupan egaliter.

²⁸ QS. al-Maidah: 48-49.

²⁹ M. Hassan Abd Aziz, *al-Qiyās fī al-Lughab al-‘Arabiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1990), hlm. 56.

Di sisi lain, Allah juga melegislasikan hukum-hukum-Nya melalui al-Qur'an untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, baik secara langsung maupun gradual. Salah satu indikasi bahwa al-Qur'an menggunakan metode graduasi dalam legislasi hukum, terlihat misalnya dari perbedaan muatan antara ayat-ayat yang turun di Makkah (*makkīyah*) dan Madinah (*madaniyyah*), di mana ayat-ayat *makkīyah* jarang sekali memuat persoalan hukum kecuali untuk menjaga akidah umat Islam seperti pengharaman hewan sembelihan yang bukan lantaran Allah atau sebelumnya tidak disebutkan nama Allah (QS. al-An'am: 121). Sementara ayat-ayat *madaniyyah* terlihat lebih berani dan lugas dalam pelegislasian hukum karena persatuan umat Islam sudah terwujud dan cukup untuk membentuk sebuah agama yang memiliki karakter hukum yang berbeda dengan agama-agama sebelumnya.

Pada konteks periode awal tersebut, W. Montgomery Watt merinci ajaran Islam dalam 5 (lima) tema pokok, yaitu: kebaikan dan kekuasaan Tuhan (*God's Goodness and Power*), pengadilan Tuhan di akhirat (*the Return to God for Judgement*), respon manusia untuk bersyukur dan menyembah Tuhan (*Man's Response –gratitude and worship*), respons manusia di hadapan Tuhan untuk seorang dermawan (*Man Response to God –Generosity*) dan risalah kenabian Muhammad (*Muhammad's own vocation*).³⁰ Lima tema pokok tersebut kemudian dalam konteks hukum Islam memunculkan adanya tujuan akhir seperti ketiadaan kesulitan (*ʿadam al-ḥaraj*), peminiman tuntutan (*taqlīl al-takālīf*), penahapan dalam pelegislasian hukum (*al-tadrīj fī al-tasyrī*).³¹ Konsep adanya tujuan luhur Allah di balik pelbagai hukum-Nya ini, menelurkan wacana kausalitas hukum al-Qur'an, bahwa di dalam seluruh tindakan dan hukum Tuhan terkandung pelbagai

³⁰ W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (Oxford: Oxford University Press, 1969), hlm. 23-24.

³¹ Dalam tujuan akhir hukum Islam ini lebih detailnya lihat dalam al-Subki, et. al., *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Ashma', 2001), hlm. 68; Muhammad Khudlari Bik, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1968), hlm. 15.

alasan, gagasan dan tujuan mulia. Allah tidak mungkin memberikan hukum tanpa maksud dan tujuan karena dapat mengurangi integritas-Nya. Manusia dituntut menelusuri pesan-pesan Tuhan tersebut, baik yang tersurat maupun tersirat, untuk dijadikan sarana memecahkan pelbagai problema kontemporer saat ini.

Hal tersebut mengindikasikan bahwa hukum Islam yang terkodifikasi dalam al-Qur'an pada tatanan kemanusiaan merupakan pesan-pesan Tuhan yang secara substantif berisi kebenaran abadi, namun penafsirannya tidak bisa terhindar dari sesuatu yang relatif. Perkembangan historis berbagai mazhab hukum dalam Islam merupakan bukti positif tentang kerelatifan penghayatan keagamaan umat Islam. Pada suatu kurun, kadar intelektualitas menjadi menonjol, sementara pada kurun lainnya, kadar emosionalitas menjadi menonjol. Itulah sebabnya persepsi tentang perempuan di kalangan umat Islam sendiri juga berubah-ubah³² dan tidak memberikan kepastian yang baku tentang pemahaman relasi antara laki-laki dan perempuan yang bersumber pada al-Qur'an tersebut, walaupun sudah terkompilasi menjadi hukum Islam yang baku.

Keadaan ini secara alamiah "memaksa" untuk membuka gerbang cakrawala pemikiran umat Islam untuk menengok ulang ajaran Islam era awal yang lebih *genuine*. Geneologi ajaran Islam awal ini akan memberikan pemahaman bahwa secara substansial, inti ajaran awal Nabi Muhammad adalah ajaran *tawhid*, yaitu ajaran untuk beriman kepada Allah yang Maha Esa, Yang Maha Kuasa, Pencipta alam semesta, dan Penguasa alam akhirat yang mengadili pertanggungjawaban seluruh makhluk-Nya (termasuk manusia) atas semua perbuatannya.³³ Konsekuensi logis dari ajaran ini adalah adanya kewajiban untuk menyembah dan bersyukur kepada Tuhan serta kewajiban untuk menjadi egaliter dan saling menyayangi antar sesama makhluk, terutama sesama

³² Said Agil Husain al-Munawwar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta: Ciputat Press, 2002), hlm. 192.

³³ Marshal G.S. Hodgson, *The Venture of Islam...* hlm. 163.

manusia.³⁴ Sementara itu, secara singkat bisa dikatakan bahwa dasar ajaran pada periode awal tersebut adalah kesalihan keakhiratan, kemuliaan etis dan ibadah shalat, seperti dikemukakan oleh Lapidus bahwa *eschatological piety, ethical nobility and prayer formed the basis of early Islam*.³⁵

Secara umum, hukum Islam berdiri di atas prinsip-prinsip yang harus dipertahankan secara absolut dan universal. Prinsip-prinsip tersebut, sebagaimana dikemukakan oleh Masdar F. Mas'udi, adalah ajaran yang *qat'i* dan menjadi tolok ukur pemahaman dan penerimaan hukum Islam secara keseluruhan.³⁶ Prinsip-prinsip tersebut diidentifikasi oleh Masdar yang antara lain adalah prinsip kebebasan dan pertanggungjawaban individu,³⁷ prinsip kesetaraan derajat manusia di hadapan Allah,³⁸ prinsip keadilan,³⁹ prinsip persamaan manusia di hadapan hukum,⁴⁰ prinsip tidak merugikan diri sendiri dan orang lain,⁴¹ prinsip kritik dan kontrol sosial,⁴² prinsip menepati janji dan menjunjung tinggi kesepakatan,⁴³ prinsip tolong-menolong untuk kebaikan,⁴⁴ prinsip yang kuat melindungi yang lemah,⁴⁵ prinsip musyawarah dalam urusan bersama,⁴⁶ prinsip kesetaraan suami-istri dalam keluarga,⁴⁷ dan prinsip saling memperlakukan dengan *ma'ruf* antara suami dan istri.⁴⁸

³⁴ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), hlm. 24.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 29-30.

³⁷ QS. al-Zalzalah: 7-8.

³⁸ QS. al-Hujurat: 13.

³⁹ QS. al-Ma'idah: 8.

⁴⁰ QS. al-Ma'idah: 8.

⁴¹ QS. al-Baqarah: 279.

⁴² QS. al-'Ashr: 1-3.

⁴³ QS. al-Isra': 34.

⁴⁴ QS. al-Ma'idah: 2.

⁴⁵ QS. al-Nisa': 75.

⁴⁶ QS. al-Syura: 38.

⁴⁷ QS. al-Baqarah: 187.

⁴⁸ QS. al-Nisa': 19.

Berkenaan dengan egalitarianitas dalam Islam, QS. al-Hujurat ayat 13 menegaskan bahwa orang yang paling mulia di hadapan Allah adalah orang yang paling bertaqwa, bukan orang yang paling kaya, paling pandai atau paling berkuasa, entah itu laki-laki atau perempuan dan entah berasal dari suku bangsa apapun. Disebutkan di permulaan ayat bahwa manusia itu tercipta dari asal-muasal yang sama, yaitu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan yang kemudian tersebar ke berbagai kelompok dan suku bangsa. Ditegaskan pula bahwa antar sesama manusia perlu mengadakan komunikasi dan interaksi timbal balik. Ayat tersebut diceritakan turun berkenaan dengan beberapa peristiwa, antara lain peristiwa yang terjadi pada waktu *Fath Makkah*. Diceritakan bahwa Bilal bin Rabah mengumandangkan seruan adzan dan dinilai oleh al-Harits bin Hisyam tidak pantas karena Bilal adalah seorang "bekas" budak yang berkulit hitam. Suhayl bin Amru merespons penilaian tersebut dengan menyatakan bahwa jika perbuatan Bilal itu salah, tentu Allah akan mengubahnya dan turunlah ayat tersebut.⁴⁹

Prinsip egalitarisme ini mempunyai landasan yang amat kuat dalam al-Qur'an dan sunnah. Konstitusi Madinah yang dikenal dengan *al-sahīfah* adalah contoh yang paling nyata pelaksanaan prinsip egaliter dalam Islam antara lain, disebabkan prinsip egaliter ini. Islam menentang perbudakan dan penghisapan darah manusia atas manusia yang lain. Namun, prinsip ini perlu dilandasi dengan prinsip tauhid yang menyatakan bahwa semua manusia ada di bawah satu ketetapan yang sama, yaitu ketetapan tauhid yang dinyatakan dalam kalimat *Lā ilāha illā Allāh* (Tidak ada tuhan selain Allah).

Jika ada aturan-aturan dalam hukum Islam yang kelihatannya tidak sesuai dengan prinsip egaliter dan prinsip-prinsip lainnya, maka aturan tersebut harus dipahami sesuai dengan konteks realitas sosial yang melingkupinya dan memperhatikan fungsinya sebagai *legal counter* terhadap aturan-

⁴⁹ Abū al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidi, *Asbāb al-Nuzūl*, Penahqiq: Abu al-Qāsim Hibatullāh ibn Salamah Abu Naṣr (Kairo: Maktabah al-Dakwah, t.th.), hlm. 295.

aturan hukum non-egaliter yang berlaku pada masa Jahiliyyah. Sebagai contoh hukum waris yang membagi harta warisan pada laki-laki dan perempuan dengan bagian satu berbanding dua sebagaimana disebutkan di dalam al-Qur'an, menurut pemahaman yang egaliter, sebagaimana diungkapkan oleh Masdar misalnya, harus dipahami dengan memperhatikan dua hal yang penting. Pertama, dengan memberi bagian warisan kepada perempuan serta mendudukan laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai subyek penerima warisan, maka berarti hukum Islam telah melakukan reformasi yang cukup revolusioner dan radikal terhadap hukum Jahiliyyah yang telah ada sebelumnya, yaitu tidak menjadikan perempuan sebagai subyek penerima harta warisan dan bahkan bisa menjadi harta warisan itu sendiri. Kedua, *setting* sosial ekonomi dalam kehidupan keluarga pada masa munculnya aturan hukum tersebut adalah beban nafkah keluarga ditanggung oleh laki-laki, sehingga pembagian warisan yang membagi laki-laki dengan bagian warisan yang lebih besar daripada bagian warisan perempuan merupakan pembagian yang adil.⁵⁰ Dengan begitu, maka aturan-aturan hukum Islam adalah aturan hukum yang memiliki karakter egaliter, tidak rasial, tidak feodal dan tidak patriarkhal.

Melihat sisi tersebut, hukum Islam sangat menghargai eksistensi manusia sebagai keturunan Adam pada posisi yang sama, tidak ada perbedaan dalam strata sosial, hukum, politik, ekonomi, sosial-kemasyarakatan. Yang membedakan satu dengan yang lain adalah takwa. Artinya, hukum Islam adalah hukum yang memberikan perhatian penuh kepada manusia dan kemanusiaan, memelihara hal-hal yang bertautan dengan manusia, baik mengenai diri, ruh, akal, hati, fitrah, usaha dan lain-lain. Dengan demikian, secara general salah satu tuntunan agama Islam yang mendasar adalah keharusan menghormati sesama manusia tanpa melihat jenis kelamin, gender, ras, suku bangsa, dan bahkan agama. Karena itu, setiap agama mempunyai dua aspek ajaran: ajaran tentang ketuhanan dan kemanusiaan. Islam, misalnya, memiliki ajaran yang menekankan pada dua aspek sekaligus:

⁵⁰ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...* hlm. 52-53.

aspek vertikal dan aspek horizontal. Yang pertama berisi seperangkat kewajiban manusia kepada Tuhan, sementara yang terakhir berisi seperangkat tuntunan yang mengatur hubungan antar-sesama manusia dan hubungan manusia dengan alam sekitarnya. Sayangnya, dimensi horizontal ini tidak terwujud dengan baik dalam kehidupan penganutnya, khususnya dalam interaksi dengan sesamanya.

Pendidikan Islam Egaliter: Belajar dari Hukum Islam

Persoalan perempuan dalam khazanah pemikiran Islam merupakan hal yang akan terus-menerus menarik dan aktual untuk dikaji dan telah berlangsung hampir seusia dengan lahirnya kebudayaan Islam.⁵¹ Hal ini tidak terlepas dari problematika yang dihadapi oleh kaum perempuan sendiri, dan hampir “dipastikan” melahirkan pro-kontra yang sangat luar biasa, bahwa perempuan kurang dan bahkan tidak dapat memainkan peran independen dalam tataran domestik dan publik. Perjuangan perempuan untuk memperoleh keadilan atas hak-hak kemanusiaannya hingga hari ini masih terus menghadapi halangan-halangan yang serius, antara lain dari pandangan keagamaan. Sehingga hari ini pendapat *mainstream* yang dipakai untuk menafsirkan, baik dari al-Qur’an sendiri maupun hadis, menilai dan memproduksi pengetahuan adalah suatu *hujjah* keagamaan tekstual yang dihasilkan zaman stagnasi (ketandusan atau kebantutan) pemikiran Islam pada abad pertengahan. Meskipun kemodernan telah mengubah kehidupan perempuan dalam berbagai aspek, namun pendapat keagamaan konservatif tersebut masih terus meletakkan perempuan sebagai makhluk yang lebih rendah.⁵²

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 269-318. Lihat juga dalam Ema Marhumah, *Konstruksi Sosial Gender di Pesantren: Studi Kuasa atas Wacana Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2011).

⁵² Husein Muhammad, *Kaedah Kontekstual Suatu Cara untuk Mewujudkan Keadilan: Text and Context The Social Construction of Syari’ah*, makalah pada pada Persidangan Internasional bertema “Trends in Family Law Reform in Muslim Countries” Kuala Lumpur, 18-20 Maret 2006.

Pernyataan yang menarik dan relevansinya cukup kuat dengan konteks tersebut adalah pernyataan Asghar Ali Engineer bahwa secara umum, hak-hak perempuan dianggap telah mendapat signifikansi yang kuat di masa modern, dan khususnya di dunia Islam. Namun, secara historis perempuan masih juga tersubordinasi oleh laki-laki. Perempuan dianggap sebagai “jenis kelamin kedua”. Meski demikian, keseluruhan pandangan berubah dengan sangat cepat. Proses liberalisasi perempuan telah memperoleh signifikansinya yang baru, khususnya setelah Perang Dunia kedua, dan banyak alasan untuk itu.⁵³ Oleh sebab itu, pada kerangka ini perlu ada upaya pembebasan perempuan dari ketidakadilan⁵⁴ yang membelenggu “kebebasan”nya sebagaimana Islam yang telah mengajarkan tentang pembebasan perempuan di masa jahiliyah dulu salah satunya adalah bagaimana masyarakat Arab yang *misoginis-patrikalistik* dan dikenal sering membunuh anak perempuan, tiba-tiba diperintah melakukan pesta syukuran (*‘aqīqah*) atas kelahiran anak perempuan, meskipun baru sebatas seekor kambing untuk anak perempuan dan dua ekor bagi anak laki-laki. Bahkan Islam mendorong untuk memberikan hak waris anak perempuan setengah dari hak waris anak laki-laki yang jauh dari praktik “ketidakadilan”.

Dengan demikian, nilai-nilai normatif tersebut seakan-akan merupakan ruh dalam mengangkat “nilai” perempuan setara

⁵³ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Penerj.: Agus Nuryatno (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 1.

⁵⁴ Pada masyarakat kontemporer seperti era sekarang masih banyak bentuk dari perilaku yang “merendahkan” manusia berjenis kelamin perempuan mulai dari bentuk perilaku yang merugikan perempuan dalam perkawinan sampai bentuk perilaku yang sangat jelas-jelas mengeksploitasi perempuan. Lebih detailnya lihat dalam Soffa Ihsan, *In The Name of Sex: Santri, Dunia Kelamin, dan Kitab Kuning* (Surabaya: JP Books, 2004). Yang menarik adalah ketika melihat salah satu jenis profesi yang mengalami konstruksi sosial buruk dan penuh stigma sampai dikategorisasikan sebagai sampah masyarakat adalah profesi sebagai pelacur. Fenomena pelacuran tidak hanya menunjukkan adanya pola relasi gender yang timpang, namun ia juga memiliki dimensi kemanusiaan yang perlu diperhatikan dengan cara empati dengan tidak terjebak pada dimensi menghujat secara tidak berperikemanusiaan. Dalam hal ini, lihat dalam Nur Syam, *Agama Pelacur: Dramaturgi Transendental* (Yogyakarta: LKiS, 2010).

dengan status, martabat, dan hak laki-laki yang merupakan dekonstruksi Islam terhadap tradisi dan nilai yang tidak berpihak pada perempuan.⁵⁵ Asghar Ali Engineer mengatakan bahwa al-Qur'an-lah yang untuk pertama kalinya dalam sejarah manusia mengakui perempuan sebagai entitas yang sah dan memberi mereka hak dalam perkawinan, perceraian, harta, dan warisan. Menurutnya, al-Qur'an berulang-ulang telah menekankan martabat perempuan, haknya, dan juga harus diperlakukan dengan baik. Namun begitu, banyak literatur hadis dan tafsir al-Qur'an kurang adil terhadap perempuan.⁵⁶

Dalam goresan sejarah pun, kebijaksanaan sebagai seorang nabi sekaligus pemimpin umat Islam, Nabi Muhammad menganjurkan bahwa setiap perempuan tidak saja memiliki kewajiban moral dan beragama, tetapi juga diharuskan mempelajari dan mencari ilmu pengetahuan, mengembangkan intelektualnya, memperluas pandangannya, melatih kemampuannya, dan kemudian memanfaatkan kemampuannya itu untuk kepentingan dirinya dan masyarakatnya.

Perhatian Nabi Muhammad terhadap pendidikan perempuan ini dimanifestasikannya dengan menyediakan waktu untuk mengajarkan para perempuan seperti halnya pada laki-laki. Sebagai contoh Aisyah memiliki kesempatan belajar berbagai hal dari Nabi Muhammad terutama al-Qur'an sejak masih belia. Pernikahannya dengan Nabi Muhammad yang berlangsung selama kurang lebih sepuluh tahun, dan kesempatan ini lebih banyak dipergunakannya untuk belajar. Aisyah dikenal mampu memahami makna setiap ayat al-Qur'an serta menentukan kandungan isi yang sebenarnya. Hal ini karena Aisyah merupakan tipe orang yang suka bertanya dan selalu meminta penjelasan

⁵⁵ Pada masa jahiliyyah praktik-praktik yang tidak sesuai dengan al-Qur'an banyak terjadi, seperti kebiasaan bangsa Arab mengubur hidup-hidup bayi perempuan mereka dikarenakan takut akan celaan dan membawa beban ekonomi, seperti dalam QS. al-Takwir: 8-9 dan QS. al-Nahl: 58-59. Para janda dari bapaknya dapat diwarisi, dan al-Qur'an merespons hal ini serta melarangnya, seperti dalam QS. an-Nisa': 22.

⁵⁶ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan ...* hlm. 66.

tentang penafsiran ayat, makna dan ta'wilnya langsung kepada Rasulullah.⁵⁷

Gerak kesetaraan dalam Islam tersebut juga mempunyai implikasi pada aspek perolehan hak akses pendidikan yang sama antara perempuan dan laki-laki pada era sekarang. Bahkan dalam Islam pendidikan tidak hanya dilaksanakan dalam batasan waktu tertentu saja, melainkan dilakukan sepanjang usia (*long life education*) yang difokuskan pada peningkatan kualitas keilmuan dan pengetahuan. Laki-laki dan perempuan yang sudah tua atau pun masih muda, miskin atau pun juga kaya mendapatkan porsi sama dalam mendapatkan kewajiban untuk menuntut ilmu (pendidikan). Bukan hanya pengetahuan yang terkait urusan ukhrawi *an sich* yang ditekankan oleh Islam, melainkan pengetahuan yang terkait dengan urusan duniawi juga. Sebab, tidak mungkin manusia akan mencapai kebahagiaan hari kelak tanpa melalui jalan kehidupan dunia ini.

Padahal dalam konteks pendidikan Islam secara normatif, hakikat manusia mempunyai posisi yang vital dalam tauhid dan merupakan spiritualitas dasar bagi pengembangan pendidikan Islam terutama dalam filsafat pendidikan Islam. Pada kerangka ini pendidikan Islam “harus” sesuai dengan misi Islam yakni bersifat egaliter-emansipatoris, yakni berusaha melepaskan manusia dari segala macam ketertundukan-ketertundukan dalam bentuk apa saja. Dengan dipahaminya letak dan kedudukan manusia di hadapan Allah melalui pendidikan akan menumbuhkan keberanian untuk hanya tunduk kepada Allah. Menyadari pentingnya kedudukan manusia dalam proses pendidikan, tidak mengherankan jika aktivitas pendidikan selalu mendasarkan diri pada konsepsi tentang manusia sebagai subjek dan objek pendidikan Islam. Dengan perkembangan pendidikan yang seperti ini akan berjalan terus-menerus sampai akhir

⁵⁷ Sulaiman al-Nadawi, *Sirah Aisyah Ummul Mu'minin* (Jakarta: Qisti Press, 2007), hlm. 83-84.

peradaban umat manusia⁵⁸ yang menyesuaikan dengan fitrah kemanusiaan. Maka yang muncul adalah pendidikan yang berbasis keegaliteran antara laki-laki dan perempuan tanpa ada nuansa diskriminatif dan yang ada hanya basis ketauhidan.

Fakta lain yang bisa dijadikan justifikasi kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam hal akses pendidikan adalah surat al-Alaq 1-5 yang diawali dengan kalimat “*Iqra*”. Ayat ini diturunkan tampaknya untuk mendefinisikan dan mengungkapkan kerangka agama yang mendasari betapa pentingnya ilmu pengetahuan. Kata *iqra*’ ini juga mengisyaratkan bahwa membaca adalah kunci ilmu pengetahuan dan menulis adalah menyempurnakan aktifitas membaca. Dengan membaca dan menulis setiap orang akan memperoleh pengetahuan, yaitu pengetahuan yang diajarkan oleh Allah karena Dialah satu-satunya yang menganugerahkan manusia kemampuan intelektual dan lima indera yang memungkinkan kita untuk menerima, belajar dan memahami informasi.⁵⁹

Dengan demikian, Islam sejak awal telah memiliki konsep pendidikan yang sangat memperhatikan prinsip keadilan (kesamaan) bagi laki-laki dan perempuan dalam hal kewajiban belajar maupun hak dan tanggung jawab mendidik. Untuk itu salah satu hak terpenting yang diberikan Islam kepada perempuan adalah hak memperoleh pendidikan sebagai sarana bagi perempuan untuk mengembangkan kepribadiannya dan melatih kemampuan intelektualnya. Prinsip keadilan dan kesetaraan dalam pendidikan ini ditunjukkan dalam al-Qur’an ketika menyebut *ulu al-albāb* sebagai sebuah istilah terhadap orang-orang yang senantiasa mengolah daya pikirnya untuk mendalami ayat-ayat Tuhan tanpa mengkhususkan sebutan *ulu al-albāb* ini kepada salah satu jenis, baik itu laki-laki atau perempuan

⁵⁸ Tobroni & Samsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik: Refleksi Teologis untuk Aksi dalam Keberagaman dan Pendidikan* (Yogyakarta: SIPRESS, 1994), hlm. 160.

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an...* hlm. 168.

saja. Ini berarti bahwa sebutan *ulu al-albab* ditujukan kepada laki-laki dan perempuan.⁶⁰

Terlebih pendidikan Islam bukan pendidikan sufisme yang hanya mengarah pada aspek intuitif, bukan pula pendidikan *rabbāniyyah* yang mengarahkan pada pendidikan ketuhanan *an sich* dan bukan pula pendidikan *wujūdīyyah* akan tetapi mengutamakan kedua-duanya dan mendidiknya secara seimbang antara pendidikan tersebut, maka pendidikan Islam sesuai dengan fitrah manusia yang merupakan makhluk integralistik yaitu kesatuan antara jasmani, rohani, dan akal. Hal ini sekaligus juga menunjukkan bahwa al-Qur'an memandang manusia sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisah-pisahkan yaitu makhluk yang bukan hanya terdiri dari unsur material saja melainkan juga terdiri dari unsur ruhani. Ketiga potensi tersebut yang akan menghantarkan manusia agar mampu menjalankan fungsinya sebagai seorang khalifah dan hamba Allah dan tentunya potensi-potensi tersebut harus dikembangkan dan dibina terlebih dahulu melalui proses yang dinamakan pendidikan tersebut.

Hal tersebut mengilustrasikan secara implisit bahwa fitrah adalah penganugerahan kemampuan dasar oleh Maha Pencipta yaitu Allah dan juga sekaligus mengisyaratkan secara tegas bahwa sebagaimana laki-laki, perempuan dibekali fitrah berupa potensi-potensi rohani, jasmani, dan akal yang sama-sama secara persentase tidak ada kepincangan antara laki-laki dan perempuan. Potensi-potensi tersebut belum dapat dikatakan final selama manusia tersebut "berakhir" secara kemanusiaan, akan tetapi merupakan suatu proses pada upaya aktualisasi secara paripurna, misalkan perempuan berpotensi untuk memperoleh kehidupan duniawi yang layak dan memiliki peluang untuk meraih potensi

⁶⁰ Para mufasir sepakat menunjuk istilah *ulul albab* untuk laki-laki dan perempuan, lebih detailnya lihat Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987), Juz IV, hlm. 194; Mahmud Yunus, *Tafsir Al-Quranul Karim* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1993), hlm. 101; Depag RI, *Tafsir Al-Qur'anul Karim* (Jakarta: Menara Kudus, 1996), Jilid II, hlm. 102.

maksimum dan tidak ada perbedaan terhadap potensi ini baik itu bagi laki-laki maupun perempuan.⁶¹

Nilai-nilai tersebut sebenarnya sudah dipraktekkan oleh seorang nabi sekaligus pemimpin umat Islam, yaitu Nabi Muhammad, yang menganjurkan bahwa setiap perempuan di samping memiliki kewajiban moral dan beragama, perempuan juga diharuskan mempelajari dan mencari ilmu pengetahuan, mengembangkan intelektualnya, memperluas pandangannya, melatih kemampuannya dan kemudian memanfaatkan kemampuannya itu untuk kepentingan dirinya dan masyarakatnya. Salah satu contohnya adalah pendidikan Islam yang dilakukan Nabi Muhammad sendiri yang dapat dibagi dua bentuk. Pertama, pola pendidikan saat Nabi Muhammad di Makkah, pada masa ini Nabi memanfaatkan potensi akal masyarakat Makkah yang terkenal cerdas, mengajarnya membaca, memperhatikan dan memikirkan kekuasaan Allah. Baik yang ada di alam semesta maupun yang ada dalam dirinya. Secara konkret, pemetaan pendidikan pada periode ini dapat dibagi menjadi empat aspek utama, yaitu pendidikan ahlak, dan budi pekerti, pendidikan jasmani, dan menjaga kebersihan. Kedua, pola pendidikan saat Nabi Muhammad di Madinah, yang secara geografis Madinah merupakan daerah agraris dengan ini pola pendidikan yang diterapkan Nabi Muhammad lebih berorientasi pada pemantapan nilai-nilai persaudaraan. Dengan ini, pendidikan Islam dapat dijadikan sebagai peranti yang tangguh dan adaptik dalam mengantarkan peserta didiknya membangun peradapan yang bernuansa Islam.⁶²

Terlepas dari hal tersebut, perhatian Nabi Muhammad terhadap pendidikan perempuan ini dimanifestasikannya dengan menyediakan waktu untuk mengajarkan para perempuan seperti halnya pada laki-laki. Sebagai contoh Aisyah memiliki kesempatan belajar berbagai hal dari Nabi Muhammad terutama

⁶¹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 263.

⁶² *Ibid.*

al-Qur'an sejak masih belia. pernikahannya dengan Nabi Muhammad yang berlangsung selama kurang lebih sepuluh tahun, dan kesempatan ini lebih banyak dipergunakannya untuk belajar. Aisyah dikenal mampu memahami makna setiap ayat al-Qur'an serta menentukan kandungan isi yang sebenarnya. Hal ini karena Aisyah merupakan tipe orang yang suka bertanya dan selalu meminta penjelasan tentang penafsiran ayat, makna dan ta'wilnya langsung kepada Rasulullah.⁶³

Sebenarnya proses pendidikan yang dilakukan Aisyah ini tidak lepas dari pondasi tujuan akhir pendidikan Islam itu sendiri yaitu untuk perwujudan penyerahan mutlak kepada Allah, pada tingkat individual, masyarakat dan kemanusiaan, pada umumnya yang sama-sama perlu dilakukan oleh laki-laki ataupun perempuan. Perwujudan mutlak kepada Allah ini merupakan tujuan akhir yang *ultimate* sebagai dari proses pembebasan perempuan dari kungkungan adat yang merampas dan membatasi kebebasannya. Pada kerangka ini, perempuan diangkat derajatnya menjadi sama dengan laki-laki, baik dalam harkat dan martabat maupun dalam hak dan kewajibannya. Sudah tetatu, pembebasan dan penyamaan derajat itu tidak mungkin melupakan dan mengingkari kenyataan fisiologis antara pria dan wanita.⁶⁴ Artinya, pendidikan Islam dalam memandang keegaliteran antara laki-laki dan perempuan tidak serta merta pada boks yang sama "tanpa batas", namun egaliter tersebut terkodifikasi pada nilai Islam sebagai aturan normatif-sakralistik.

Bukan hanya itu, semangat mengajar, dakwah dan bimbingan juga ditunjukkan oleh para istri Nabi Muhammad, terutama Aisyah yang tidak hanya mengajar kaum perempuan namun juga kaum laki-laki dan beberapa sahabat Nabi dan Tabi'in. Dalam catatan sejarah, Aisyah konon mengajar di sebuah tempat yang berada di salah satu sudut masjid Nabawi. Bahkan tempat ini disebut sebagai madrasah yang menjadi tempat untuk belajar dan meminta fatwa serta menjadi pusat para pencinta

⁶³ Sulaiman al-Nadawi, *Sirah Aisyah Ummul Mu'minin*, hlm. 83-84.

⁶⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 245.

ilmu dan juga spirit bagi kaum perempuan pada masa itu. orang-orang dari kalangan kerabat dan mahramnya, lelaki dan perempuan diajak bergabung untuk duduk dan belajar di madrasah ini, sedangkan orang lain yang bukan mahramnya diajar dari bilik hijab.⁶⁵ Semangat ini sebenarnya mendobrak tradisi yang selama sejarah sebelum Islam datang perempuan tidak memiliki hak untuk mendapatkan pendidikan. Bahkan sepertinya Aisyah menyadari bahwa kewajiban mengajar dan tabligh ini bukan merupakan kewajiban khusus kaum lelaki saja, melainkan juga untuk perempuan yang pada saat itu diklaim sebagai *second class*. Dan ini juga merupakan perjuangan Aisyah untuk meneruskan perjuangan Nabi Muhammad sekaligus menegakkan ajaran Allah. Walaupun cakupan ilmu yang dipelajari sangat luas, yaitu meliputi al-Qur'an, Hadits, yurisprudensi Islam dan lain sebagainya. Ini berarti bahwa tidak ada batasan tempat dan waktu dalam mengakses pendidikan bagi perempuan.⁶⁶

Fakta sejarah ini memberikan dorongan bahwa pendidikan secara teoretis-normatif maupun aplikatif-normatif yang bersandar pada al-Qur'an setidaknya dalam menginterpretasi berparadigma egaliter-emansipatoris. Kebutuhan itu sendiri setidaknya dapat dipenuhi dengan melakukan tiga langkah strategis. Pertama, memahami al-Qur'an sebagai pesan pembebasan. Al-Qur'an dapat dipahami sebagai energi kerja-kemanusiaan. Artinya bahwa keistimewaan al-Qur'an bukan karena berasal dari Tuhan belaka, melainkan juga perhatian al-Qur'an yang cukup besar terhadap isu-isu kemanusiaan. Ini sangat erat kaitannya dengan subjektivitas penafsir yang mengandaikan al-Qur'an sebagai kitab pembebasan. Kedua, memahami al-Qur'an sebagai sumber etis. Dalam banyak masyarakat, muncul kesadaran al-Qur'an sebagai sumber hukum. Padahal yang mendasar dari semuanya itu, al-Qur'an merupakan kitab etika yang sangat luar biasa. Al-Qur'an hadir tidak hanya dengan satu pandangan, melainkan dengan berbagai pandangan.

⁶⁵ Sulaiman al-Nadawi, *Sirah Aisyah Ummul ...* hlm. 255-256.

⁶⁶ Haifa A. Jawad, *The Right of Women in Islam: An Authentic Approach* (American: ST. Martin's Press, 1998), hlm. 20-21.

Ini tersimpan di dalamnya pesan yang sangat mulia bahwa amat mendasar dalam proses penyapaan al-Qur'an dengan realitas kemanusiaan tentang Hukum, namun yang lebih penting dari itu adalah kesadaran terhadap makna-makna yang terkandung di balik hukum. Apakah yang menjadi fokus, perhatian al-Qur'an adalah hukum itu sendiri? Atau justru pesan etis yang menyemangati setiap hukum? Sebenarnya yang dikehendaki al-Qur'an adalah pesan etisnya. Ketiga, memahami al-Qur'an sebagai kitab untuk semua makhluk. Kesadaran bahwa al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam merupakan padanan yang paling dominan. Namun ada baiknya bila dimunculkan kesadaran baru bahwa al-Qur'an perlu dipahami dalam konteks yang lebih luas.⁶⁷

Dengan demikian, perempuan dibolehkan untuk mempelajari seluruh cabang disiplin ilmu selama tidak bertentangan dengan nilai etis-normatif yaitu al-Qur'an dan Hadis. Artinya, perempuan bebas memilih bidang kajian ilmu yang diminati tanpa ada limitas yang mengatasnamakan agama terlebih al-Qur'an dan Hadis. Namun penting juga untuk perhatikan, bahwa Islam tetap mengakui peran perempuan sebagai istri dan ibu di mana mereka juga seharusnya mempelajari ilmu pengetahuan yang dapat membantunya dalam tugasnya sebagai istri dan ibu. Tidak seperti dalam budaya patriarkal, makna perempuan telah direduksi dalam fungsi ibu; atau dengan kata lain, perempuan telah direduksi menjadi fungsi reproduksi. Dengan menolak fungsi ibu untuk menjadi seorang subjek, dan perempuan, keibuan dan femininitas semuanya telah direduksi menjadi fungsi ibu, maka dalam budaya patriarkal, ibu, keibuan, dan femininitas semuanya ditolak bersamaan dengan fungsi ibu.

Anjuran bagi para perempuan untuk mengembangkan seluruh aspek kepribadiannya dengan mempelajari bukan hanya masalah yang berkisar pada moral dan pendidikan anak, namun juga perempuan mempelajari dan aktif dalam bidang sosial, ekonomi, dan politik. Sebab, lelaki dan perempuan bagi sebagian mereka (adalah) penolong antar yang lain dan dianjurkan mengerjakan yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar,

⁶⁷ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender ...* hlm. 125.

mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya.⁶⁸ Dari hal ini tidak ada lagi komentar miring seperti yang dilontarkan oleh Mustafa as-Siba'i bahwa beberapa kemunduran orang Islam setelah berjaya sekian tahun sebagai akibat dari tertinggalnya pendidikan perempuan. Selanjutnya, menurut as-Siba'i, ibu-ibu yang tidak berilmu pengetahuan (bodoh) akan melahirkan anak-anak yang lamban, bahkan bodoh dan tidak punya cita-cita. Untuk itu, ia menganjurkan perempuan harus belajar, supaya di masyarakat bertambah banyak jumlah istri dan ibu yang terpelajar.⁶⁹

Hal tersebut mengisyaratkan bahwa pendidikan Islam egaliter sangat urgen untuk menemukan kembali kegemilangan peradaban Islam yang telah punah beberapa abad yang lalu. Hak pendidikan antara laki-laki dan perempuan setara proporsionalnya antara ilmu pengetahuan yang ada, bahkan dalam mengerjakan tugas-tugas sosial, ekonomi, maupun politik. Untuk itu, keduanya memiliki akses yang sama untuk mendapatkan pendidikan, sebab pendidikan merupakan kewajiban agama di mana proses pembelajaran dan transmisi ilmu sangat bermakna bagi kehidupan manusia⁷⁰ dan seluruh rangkaian pelaksanaan pendidikan adalah ibadah kepada Allah.⁷¹ Dengan demikian, pendidikan Islam egaliter memungkinkan untuk mengembangkan peran perempuan dalam pembangunan peradaban Islam nantinya. Karena, bagaimana mungkin perempuan dapat mewujudkan masyarakat yang baik dan menetapkan berbagai kebijakan jika kemampuan intelektualnya tidak dipersiapkan untuk mengerjakan tugas-tugas yang membutuhkan *skill* seperti laki-laki.

Seperti yang telah disinggung bahwa peradaban emas pada abad-abad pertengahan merupakan peradaban yang memberikan porsi pendidikan yang sama antara laki-laki dan

⁶⁸ QS. al-Taubah: 71.

⁶⁹ Mustafa as-Siba'i, *Perempuan di Antara Hukum Islam dan Perundang-Undangan*, penerj. Sulaiman (Jakarta: Bulan Bintang, 1997), hlm. 72.

⁷⁰ QS. al-'Alaq ayat 1-5.

⁷¹ QS. al-Hajj: 54.

perempuan. Maka dengan melihat sisi tersebut, peradaban Islam banyak menelorkan ilmuwan khususnya filosof yang sekaligus ilmuwan. Kondisi umat Islam sekarang sebenarnya dapat terekonsialisasi pada karakteristik peradaban yang pernah dikembangkan pada saat itu berlandaskan pada dua hal. Pertama, berkembangnya nilai-nilai masyarakat yang terbuka (*open society*) yang menghasilkan kontak dengan kebudayaan-kebudayaan lain. Kontak kebudayaan ini kemudian melahirkan nilai-nilai baru yang modern dan egaliter.

Kedua, perkembangan *humanisme* yang melahirkan perhatian terhadap masalah hubungan antar sesama manusia. Dalam perspektif ini manusia memiliki otoritas yang lebih luas dalam menentukan makna kehidupan dan peradabannya. Kedua nilai ini menjadi spirit dalam membangun peradaban yang modern. Artinya adalah nilai-nilai toleran, terbuka dan juga nilai kebebasan merupakan akar peradaban Islam dalam mencapai perkembangan yang cermerlang serta mampu membangun masyarakat madinah menjadi masyarakat madani. Fakta ini yang kemudian banyak mengilhami pendidikan bernuansa moralitas yang diasaskan pada petunjuk Nabi Muhammad yaitu pengejawantahan setiap konsep pendidikannya berdasarkan *akhlāq al-karīmah*.⁷² Dua hal ini yang nantinya mampu membangun peradaban Islam menjadi kiblat peradaban dunia.

Penutup

Hukum Islam adalah *khiṭāb syārī'* yang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, baik yang bersifat *ṭalab*, *takhyīr* atau *wad'i*, memiliki sifat egaliter. Sifat ini merupakan bentuk keadilan Tuhan pada diri manusia dalam memberlakukan hukum pada seluruh manusia laki-laki maupun perempuan. Oleh sebab itu, berdasarkan pada arus kerangka pemikiran tersebut, pendidikan Islam seharusnya berkuat pada sifat keegaliteran yang telah banyak dipraktekkan oleh hukum Islam sebagai wadah

⁷² Muhammad AR., *Bunga Rampai: Budaya, Sosial, dan Keislaman* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010), hlm. 208.

pengangkatan sisi kemanusiaan manusia dalam bingkai pendidikan.

Apalagi pendidikan Islam sesuai dengan fitrah manusia yang merupakan makhluk integralistik, yaitu kesatuan antara jasmani, rohani, dan akal. Hal ini sekaligus juga menunjukkan bahwa al-Qur'an memandang manusia sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisah-pisahkan yaitu makhluk yang bukan hanya terdiri dari unsur material saja melainkan juga terdiri dari unsur ruhani. Ketiga potensi tersebut yang akan menghantarkan manusia agar mampu menjalankan fungsinya sebagai seorang khalifah dan hamba Allah dan tentunya potensi-potensi tersebut harus dikembangkan dan dibina terlebih dahulu melalui proses yang dinamakan pendidikan tersebut.

Daftar Pustaka

- ‘Abud, ‘Abd al-Ghani, *Fī al-Tarbiyah al-Islāmiyah*, Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1977.
- al-Mahalli, Jalal al-Din, *Syarb ‘ala Matn al-Jam’i al-Jawami*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- al-Nadawi, Sulaiman, *Sirah Aisyah Ummul Mu’minin*, Jakarta: Qisti Press, 2007.
- al-Subki, et. al., *Tāriḫ al-Tasyri. al-Islāmi*, Damaskus: Dār al-Ashma’, 2001.
- al-Wahidi, Abu al-Hasan ‘Ali bin Ahmad, *Asbāb al-Nuzūl*, Penahqiq: Abu al-Qasim Hibatullah ibn Salamah Abu Nashr, Kairo: Maktabah al-Dakwah, t.th.
- al-Zuhaili, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Suriah: Dār al-Fikr, 1986.
- AR., Muhammad, *Bunga Rampai: Budaya, Sosial, dan Keislaman*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010.
- Arfa, Faisar Ananda, *Sejarah Pembentukan Hukum Islam: Studi Kritis tentang Hukum Islam di Mata Barat*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- as-Siba’i, Mustafa, *Perempuan di antara Hukum Islam dan Perundang-Undangan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1997.

- Bik, Muhammad Khudlari, *Tarikh al-Tasyri` al-Islami*, Beirut: Dār al-Fikr, 1968.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 2, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003.
- Engineer, Asghar Ali, *Pembebasan Perempuan*, Penerj.: Agus Nuryatno, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Hamidullah, Muhammad, *The Emergence of Islam*, Penerj.: Afzal Iqbal, Islamabad: Islamic Research Institut, 1993.
- Hermawan, Sulhani, *Hukum Islam dan Transformasi Sosial Masyarakat Jahiliyyah: Studi Historis tentang Karakter Egaliter Hukum Islam*, Makalah Tidak diterbitkan 2006.
- Hodgson, Marshal G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. I The Classical Age of Islam*, Chicago: Chicago University Press, 1974.
- Ihsan, Soffa, *In The Name of Sex: Santri, Dunia Kelamin, dan Kitab Kuning*, Surabaya: JP Books, 2004.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religion Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- Jasmani, *Pendidikan Islam Egaliter: Membangun Pendidikan Feminim atas Superioritas Maskulinitas*, Yogyakarta: Absolute Media, 2011.
- Jawad, Haifa A., *The Right of Women in Islam: An Authentik Approach*, American: ST. Martin's Press, 1998.
- Khallāf, Abd al-Wahhāb, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, t.th.: Dār al-Kuwaitiyyah, 1968.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Marhumah, Ema, *Konstruksi Sosial Gender di Pesantren: Studi Kuasa Atas Wacana Perempuan*, Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Mas'udi, Masdar F., *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, Bandung: Mizan, 1997.
- Muhammad, Husein, *Kaedah Kontekstual Suatu Cara Untuk Mewujudkan Keadilan: Text and Context The Social Construction of Syari'ah*, makalah pada pada Persidangan

- Internasional bertema “Trends in Family Law Reform in Muslim Countries” Kuala Lumpur, 18-20 Maret 2006.
- Munhanif, Ali, (Edit.), *Mutiara Terpendam Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Ridhā, Muḥammad, *Muḥammad Rasūlullāh Ṣalla Allāh 'Alayh wa Sallama*, Kairo: Dār al-Iḥyā' al-'Arabīyyah, 1385/1966.
- Roberts, Robert, *The Social Laws of the Qur'an: Considered and Compared with Those of the Hebrew and other Ancient Codes*, London: Curzon Press, 1990.
- Schacht, Joseph, "Law and Justice", dalam *The Cambridge History of Islam*, Penerj.: INIS, Jakarta: INIS, 1988.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2005.
- Syam, Nur, *Agama Pelancur: Dramaturgi Transendental*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Thalib, Muhammad, *Sekitar Kritik terhadap Hadis dan Sunnah sebagai Dasar Hukum Islam*, Surabaya: Bina Ilmu, 1977.
- Tobroni & Samsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik: Refleksi Teologis untuk Aksi dalam Keberagaman dan Pendidikan*, Yogyakarta: SIPRESS, 1994.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Umiarso & Haris Fathoni Makmur, *Pendidikan Islam dan Krisis Moralisme Masyarakat Modern*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2010.
- Umiarso, dkk., *Metodologi Studi Islam: Percikan Pemikiran Tokoh dalam membumikan Agama*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Watt, W. Montgery, *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1997.

Zaid, Nasr Hamid Abu, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Penerj.: Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2005.