

WACANA PEMBEBASAN PEREMPUAN;
Studi Kritis Pemikiran Qasim Amin dan Jamal al-Banna

Oleh:

Syaiful Bahri

Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah IAIN Tulungagung
saiful.madura@gmail.com,

Abstract:

Women's liberation movement (feminism) rose up when the practice of marginalization and subordination occurs. They were Qasim Amin and Jamal al-Banna, the two Muslim feminist from different generations, who tried to decipher the discourse of liberation against women. This paper concerns to discuss the idea of the two figures. To analyze this problem, the authors conducted a literature study to assess the work of both of which relate to the problems of women, *Tahrir al-Mar'ah* by Qasim Amin and *Al-Mar'ah al-Muslimah bayna Tahrir Al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqaha'* by Jamal al-Banna. These studies lead to the conclusion that the discourse of women's liberation initiated by Amin and Jamal cannot be separated from the paradigm of feminism owned by each figure. Both Amin and Jamal stated that the practice of marginalization and subordination of women is not from the nature of religion, but it was from the culture and misunderstanding on religious teachings.

Key words: *Qasim Amin, Jamal al-Banna, Pembebasan Perempuan.*

A. Pendahuluan

Potret posisi dan peran perempuan dalam Islam sering digambarkan sebagai makhluk kelas dua setelah laki-laki.¹ Hal ini dapat dilihat dalam pelbagai aturan dalam Islam yang secara prakteknya memang melegitimasi anggapan tersebut.² Bahkan tidak jarang legitimasi

¹ Dalam praktek keseharian masyarakat Muslim, memang banyak ditemukan sikap dan perilaku yang mengindikasikan bahwa perempuan merupakan makhluk kelas dua setelah laki-laki. Menurut para pengkaji perempuan, praktek-praktek tersebut tidak sesuai dengan misi Al-Qur'an yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Lihat Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita*, (Yogyakarta: Tazaf&Academia, 2002), hlm. 2

² Dalam aturan fikih yang berhubungan dengan masalah keluarga misalnya, sangat terlihat jelas apabila pandangan *fuqaha'* memberi kebebasan kepada laki-laki di satu sisi, dan membatasi gerak perempuan di sisi yang lain. Hal ini bisa dilihat dari pembagian peran yang tidak seimbang bahwa laki-laki bertugas di wilayah domestik, sedangkan perempuan hanya boleh bergerak di dunia privat. Untuk bahasan mengenai bagaimana

bahwa perempuan merupakan kelas dua juga berasal dari sumber primer kedua dalam Islam: hadis Nabi Muhammad.³

Ketimpangan relasional antara laki-laki dan perempuan memancing para pemikir Islam untuk melakukan kajian mendalam mengenai penyebab lahirnya ketimpangan tersebut. Kajian mengenai ketimpangan relasional mengenai perempuan melahirkan sebuah gerakan yang kemudian disebut dengan gerakan feminisme Islam⁴. Feminisme⁵ diawali oleh persepsi adanya ketimpangan yang terjadi terhadap perempuan dalam kehidupan masyarakat. Secara operasional, feminisme adalah upaya membebaskan perempuan dari berbagai ketimpangan yang terjadi terhadap mereka. Sebagai sebuah gerakan, feminisme harus mengacu pada definisi operasional dan bukan pada definisi ideologis. Dengan demikian, feminisme hendaknya dilihat sebagai sebuah aksi atau gerakan dan bukan sebagai fanatisme keyakinan.⁶

Meski feminisme lahir dan berkembang di Barat, namun di dunia Islam, feminisme cukup mendapat tempat, terbukti dengan banyaknya pemikir-pemikir Islam yang mendapat label sebagai seorang feminis.⁷ Setiap tokoh feminis Islam mempunyai ciri khas tersendiri dalam pemikirannya. Di antara tokoh-tokoh feminis yang menurut penulis patut mendapat tempat untuk dikaji adalah Qasim Amin dan Jamal al-Banna. Qasim Amin dijuluki Bapak Feminisme Arab, dia mewakili generasi awal

hukum fikih dianggap memarginalkan perempuan bisa merujuk buku Ali Munhanif (ed.), *Mutiara Terpendam Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*, cet. ke-1, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002.

³ Dalam kajian akademik, hadis-hadis yang secara tekstual mempunyai makna memarginalkan perempuan disebut hadis misoginis. Baca Ahmad Fudhaili, *Perempuan di Lembaran Suci*, cet. ke-1, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. 119.

⁴ Istilah feminisme pertama kali timbul dan lahir di Barat, tepatnya pada pertengahan abad ke-19 bermula dari Negara-negara Eropa pada masa pencerahan, tokohnya Lady Mary Wortly Montagu dan Marquis de Condorcet, keduanya berasal dari Belanda. Lihat <http://defrinaja.multiply.com/journal/item/14>, akses tgl 09-4-2014.

⁵ Feminisme berasal dari kata latin *femina*, yang berarti mempunyai sifat keperempuanan. Lihat Aida Fitalaya S. Hubies, “Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan,” dalam Dadang S. Anshori, Engkos Kosasih, Farida Sarimaya (ed.), *Membincang Feminisme, Refleksi Muslimah Atas Peran Sosial Kaum Wanita*, cet. ke-1, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), hlm. 19

⁶ *Ibid.*, hlm. 20.

⁷ Ada banyak tokoh dalam Islam yang dapat dikategorikan sebagai feminis. Sebut saja Fatimah Mernissi, Riffat Hassan, Asghar Ali Enggineer, Amina Wadud Muhsin, dan dua orang yang menjadi bahasan dalam tulisan ini: Qasim Amin dan Jamal al-Banna.

pemikir Islam kontemporer Mesir. Sedangkan Jamal al-Banna adalah adik kandung pendiri gerakan *Ikhwanul Muslimin*, Hasan al-Banna.⁸ Jika Qasim Amin mewakili generasi awal, maka Jamal al-Banna adalah representasi pemikir Islam kontemporer Mesir.

Dua tokoh di atas, Qasim Amin dan Jamal al-Banna, mempunyai tulisan khusus yang mengulas masalah perempuan dalam Islam.⁹ Meski berbeda generasi, secara prinsipil, pesan dari gagasan yang ingin disampaikan keduanya sama, yakni untuk membuktikan bahwa pada dasarnya Islam (Al-Qur'an) memperlakukan perempuan secara egaliter. Untuk itu, tulisan ini akan mencoba mengeksplorasi pemikiran dua tokoh tersebut, yang dilihat dari aspek epistemologi pemikiran keduanya.

B. Potret Perempuan dalam Lembaran Sejarah

Kajian tentang perempuan merupakan isu lama yang sampai saat ini tetap menarik untuk diperbincangkan. Praktek pembedaan antara laki-laki dan perempuan sudah ada sejak dahulu. Pada dasarnya, manusia memang lebih suka mencari titik beda antara laki-laki dan perempuan. Umumnya, laki-laki dikonsepsikan sebagai ukuran dalam segala hal. Dari pembedaan tersebut, perempuan diposisikan sebagai eksistensi lain yang berbeda dengan laki-laki.¹⁰

Secara eksistensial, perempuan pertama di dunia yang diakui sejarah adalah Hawa, pasangan dari manusia pertama: Adam. Mayoritas pemikir Islam menyatakan bahwa penciptaan Hawa dilakukan setelah proses penciptaan Adam, yakni dicipta dari tulang rusuknya.¹¹ Proses

⁸ Gerakan *Ikhwanul Muslimin* didirikan oleh Jamal al-Banna (1906-1948). Gerakan ini mempunyai tujuan utama untuk menjadi Islam sebagai sistem politik yang mampu bersaing dengan ideologi-ideologi dunia lainnya. Ketertinggalan Islam dari kompatriotnya, Barat, telah menimbulkan semangat yang luar biasa di kalangan umat Islam, termasuk Jamal al-Banna dengan gerakan *Ikhwanul Muslimin*nya. "Islam adalah solusi" menjadi jargon mereka dalam memperjuangkan gagasannya. Lihat Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, terj. Hairus Salim, (Jakarta: Penerbit Pustaka LP3ES, 2008), hlm. 19.

⁹ Qasim Amin menulis dua karya monumental tentang perempuan, *Tahrir al-Mar'ah* dan *al-Mar'ah al-Jadidah*. Sedangkan Jamal al-Banna menulis karya berbobot berjudul: "*Al-Mar'ah al-Muslimah bayna Tahrir al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqaha'*."

¹⁰ Zakaria Ibrahim, *Psikologi Wanita*, terj. Ghazi Saloom, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 7-8

¹¹ Argumentasi normatif yang biasanya menjadi landasan pemikir Islam adalah Al-Qur'an surah al-Nisa' ayat 4. Dalam menafsirkan ayat tersebut, para *mufassir* menyatakan bahwa redaksi *Nafs al-Wahidah* merujuk pada Adam dan redaksi *Zaujaha* kembali kepada Hawa. Menurut *mufassir* yang meyakini bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam menyatakan bahwa Hawa diciptakan saat Adam tidur. Lihat Yunahar Ilyas,

penciptaan Adam dan Hawa membawa implikasi terhadap konsepsi yang dibangun masyarakat dalam memperlakukan dan memposisikan perempuan. Karena anggapan umum yang dipegang oleh masyarakat Muslim adalah Hawa dicipta dari tulang rusuk laki-laki (Adam), maka tidak heran kemudian jika terdapat banyak praktek subordinasi dan marginalisasi terhadap perempuan.¹²

Praktek subordinasi dan marginalisasi terhadap perempuan sudah berlangsung sejak lama. Sejarah mendokumentasikan bahwa praktek tersebut telah berlangsung sebelum Islam datang. Perlakuan masyarakat Arab pra Islam terhadap perempuan misalnya, mereka bersikap tidak hormat bahkan memposisikan perempuan sebagai barang yang bisa dijual dan diwariskan. Kemudian Islam datang membawa angin segar perubahan. Perempuan yang awalnya dianggap barang, oleh Islam (Al-Qur'an) diubah menjadi manusia terhormat yang berhak menerima hal-hal yang juga didapat laki-laki. Namun demikian, dalam perkembangan

Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an: Studi Pemikiran Para Mufassir, (Yogyakarta:LABDA Press, 2006), hlm. 94. Penafsiran berbeda ditawarkan oleh Rasyid Ridha dan Gurunya, Muhammad Abduh. Menurut Abduh, tidak dipastikan bahwa yang dimaksud dengan redaksi *Nafs al-Wahidah* dalam ayat tersebut merujuk pada Adam, kecuali bagi orang yang meyakini bahwa semua manusia adalah anak cucu Adam. Sedangkan bagi yang meyakini bahwa setiap ras mempunyai asal usul sendiri, maka yang dimaksud dengan redaksi *Nafs al-Wahidah* tersebut adalah nenek moyang masing-masing. Lihat Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), hlm. 324. Penafsiran senada juga diutarakan oleh tokoh feminis Muslim asal Pakistan, Riffat Hasan. Dalam pandangannya, proses penciptaan Hawa tidak terpisah dari proses penciptaan Adam. Riffat meyakini bahwa Adam dan Hawa diciptakan secara bersamaan. Lihat Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender...*, hlm. 82. Pemahaman bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam tidak disebut secara eksplisit dalam redaksi surat al-Nisa' ayat 4, melainkan dari tiga hadis Nabi yang dua diantaranya menyatakan secara eksplisit bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, sedangkan hadis satunya hanya menyatakan bahwa perempuan bagaikan tulang rusuk. Kajian terhadap tiga hadis ini sudah dilakukan oleh Agus Moh. Najib dalam "Penciptaan Perempuan dan Tulang Rusuk Laki-laki?", dalam Hamim Ilyas dkk., *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis Misoginis*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), hlm. 31-50.

¹²Subordinasi dan marginalisasi adalah praktek yang lahir akibat ketidakadilan gender. Marginalisasi terhadap perempuan bisa bersumber dari kebijakan pemerintah, keyakinan, dan tafsir keagamaan. Sedangkan subordinasi terjadi akibat adanya anggapan bahwa perempuan itu emosional, irasional dalam berpikir, sehingga hal itu mengakibatkan perempuan ditempatkan pada posisi yang tidak penting dan tidak strategis (*second person*). Lihat Sutinah, "Gender dan Kajian tentang Perempuan", dalam J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto (ed), *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*, cet. ke-3, (Jakarta: Kencana Predana Media Grup, 2007), hlm. 341-342.

selanjutnya, perlakuan terhadap perempuan kembali mengalami kemunduran akibat tafsir dan aturan-aturan yang dirumuskan oleh *mufassir* dan *fuqaha*'. Untuk itu, dalam tulisan ini, penulis menganggap bahwa membahas bagaimana potret perempuan dalam lembaran sejarah menjadi penting untuk melihat secara geneologis-historis praktek-praktek perlakuan masyarakat terhadap perempuan.

1. Potret Perempuan sebelum Islam

Masyarakat Arab pra Islam dikenal dengan masyarakat berperadaban jahiliah. Jahiliah dalam terminologi ini bukan merujuk pada arti kebodohan intelektual, melainkan lebih pada perilaku dan moral.¹³ Struktur sosial masyarakat Arab pra Islam menjadikan prinsip kesukuan sebagai dasarnya. Oleh sebab itu, mereka tidak mempunyai hukum tertulis. Yang menjadi acuan aturan dalam kehidupan sehari-hari mereka adalah adat yang ada dalam suku masing-masing.¹⁴ Adat tersebut mereka lestarikan secara turun temurun dan menjadi acuan setiap generasi.

Secara budaya, masyarakat Arab pra Islam menggunakan sistem patriarkhi dalam kesehariannya. Dalam menentukan silsilah dalam keluarga, masyarakat Arab pra Islam menentukan pada garis ayah. Secara geneologis, yang paling menentukan dalam struktur sosial masyarakat Arab pra Islam adalah laki-laki.¹⁵ Dominasi budaya patriarkhi yang terbangun dalam struktur sosial masyarakat Arab pra Islam sangat berpengaruh terhadap praktek dan perlakuan mereka terhadap perempuan.

Budaya patriarkhi memberi ruang yang cukup dominan bagi laki-laki untuk bertindak. Selain itu, dalam konteks budaya mereka, perempuan disisihkan dalam percaturan peran publik. Laki-laki memonopoli kepemimpinan dan mendapatkan kebebasan untuk melakukan hal-hal yang diinginkan. Selain tersisihkan dalam masalah horizontal, perempuan Arab pra Islam juga tersisihkan dalam masalah vertikal, khususnya yang berhubungan dengan ritus-ritus keagamaan.

¹³ Jamal al-Banna, *Al-Mar'ah al-Muslimah baina Tahrir Al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqaha*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 1998), hlm. 9-10. Secara fenomenologis, jahiliah memang mendahului kedatangan Islam, namun secara substantif, Islam mendahuluinya. Oleh sebab itulah, dalam konteks ini, kita mengenal istilah jahiliah dari Islam, dan tidak sebaliknya. Lihat Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, terj. Khairon Nahdiyyin, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 1.

¹⁴ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 39.

¹⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 133.

Yang berhak berkarir dalam ritus keagamaan hanyalah laki-laki, sedangkan perempuan tidak mempunyai hak sama sekali.¹⁶

Kontrol laki-laki terhadap perempuan dalam struktur masyarakat Arab pra Islam tidak hanya terjadi di wilayah peran dan statusnya saja, namun juga mencakup jumlah populasinya. Laki-laki Arab pra Islam mengontrol jumlah kelahiran anak perempuan. Mereka berhak menentukan jumlah perempuan yang bisa hidup. Salah satu bentuk pengontrolan tersebut, masyarakat Arab pra Islam terbiasa membunuh anak perempuan yang baru lahir. Dalam pandangan mereka, bayi perempuan adalah aib yang harus dilenyapkan dan tak ada alasan untuk berbahagia atas kelahirannya.¹⁷

Contoh lain dari praktek masyarakat Arab pra Islam yang melenceng dan berlawanan dengan prinsip kemanusiaan adalah sikap mereka yang menjadikan perempuan sebagai barang warisan. Dalam tradisi mereka, janda dari si ayah bisa diwariskan pada anaknya.¹⁸ Selain itu, dalam masalah perkawinan, tak ada batasan jumlah bagi laki-laki dalam menikahi perempuan.

Perlakuan diskriminatif terhadap perempuan berlangsung hingga akhirnya Islam datang membawa perubahan yang revolusioner. Tradisi diskriminatif yang mengendap dalam budaya dan peradaban masyarakat Arab pra Islam, oleh Islam dirubah secara gradual. Sedikit demi sedikit Islam membebaskan perempuan dari belenggu sosial, budaya, dan politik yang dibangun oleh masyarakat Arab pra Islam.

Apa yang tergambar dalam praktek dan perlakuan masyarakat Arab pra Islam menunjukkan bahwa Islam bukanlah agama yang memarginalkan perempuan. Fakta di atas menunjukkan bahwa Islam adalah agama pembebas yang memberi ruang kepada perempuan untuk berkreasi, berekspresi, dan bertindak. Islam menganut prinsip pembebasan (*Tahrir*) dan bukan pemasungan (*Taqyid*). Bahkan, dalam masalah mengangkat status perempuan, Islam telah lebih dulu memproklamkan pembebasan perempuan dibanding Barat yang baru

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 135.

¹⁷ Al-Qur'an menggambarkan bahwa masyarakat Arab pra Islam tidak bahagia ketika mendapat kabar bahwa isterinya melahirkan bayi perempuan. Wajah mereka justru muram durja tanda kecewa. Lihat surat al-Nahl ayat 58, yang artinya: "Apabila salah satu diantara mereka diberi kabar gembira dengan datangnya bayi perempuan, mukanya menghitam tanda tidak senang'.

¹⁸ Lihat al-Nisa' ayat 22.

digambar-gemborkan pada awal abad 19.¹⁹

2. Potret Perempuan dalam Al-Qur'an

Islam²⁰ datang ke Jazirah Arab membawa pesan-pesan revolusioner. Pun demikian, misi terutusnya nabi Muhammad ke Arab tidak lain hanya untuk menjadi rahmat bagi semesta.²¹ Muhammad membawa pesan-pesan revolusioner dari Allah yang terekam dalam Al-Qur'an²² dan terinstitusi dalam sebuah agama yang disebut Islam.

Pesan revolusioner Al-Qur'an juga terdapat dalam masalah perlakuan terhadap perempuan. Jika dalam budaya masyarakat Arab pra Islam perempuan dikonsepsikan sebagai barang bahkan aib, Al-Qur'an merubah status perempuan menjadi terhormat dan mempunyai hak yang sama dengan laki-laki. Perempuan yang awalnya tidak mendapat waris, oleh Al-Qur'an diberi hak waris meski secara kuantitasnya berbeda dengan laki-laki.²³ Begitupun dengan masalah perkawinan. Dalam tradisi

¹⁹ Bukti bahwa perempuan di Barat diperlakukan tidak manusiawi adalah, hingga tahun 1805, Perundang-undangan di Inggris membenarkan suami menjual isterinya, dan sampai tahun 1882, perempuan Inggris belum mempunyai hak kepemilikan terhadap harta dan tidak mempunyai hak menuntut keadilan. Lihat Quraish Shihab, "Kesetaraan Jender dalam Islam" dalam Kata Pengantar buku Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender...*, hlm. xxvii.

²⁰ Terminologi Islam sendiri bisa dikelompokkan ke dalam tiga kategori: (1) Islam pada level teks murni (*the original text*), Islam dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang otentik; (2) Islam pada level pemahaman; dan (3) Islam pada level praktek/manifestasi. Lihat Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran Hukum keluarga (Perdata) Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Tazzafa&Academia, 2007), hlm. 109-110.

²¹ Surat al-Anbiya' ayat 107.

²² Al-Qur'an adalah sumber primer dalam Islam. Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang menggunakan lafadz berbahasa Arab yang diturunkan kepada Rasulullah Muhammad, yang ditulis dalam *mushaf-mushaf*, dan sampai pada kita secara *mutawatir*. Lihat Khalid Abdurrahman al-'Ak, *Usul al-Tafsir wa Qawa'iduhu*, (Beirut: Dar al-Nafais, 1986), hlm. 36. Ini adalah definisi yang umum dipahami oleh mayoritas ilmuwan Islam. Masalah bahasa dalam Al-Qur'an yang menggunakan bahasa Arab menjadi tema kajian menarik dalam Ilmu-ilmu Al-Qur'an. Bagaimana mungkin bahasa Tuhan yang sifatnya meta-bahasa bisa beralih kepada bahasa manusia yang konkrit: bahasa Arab? Untuk masalah dinamikan pemikiran mengenai status bahasa Arab dalam konteks bahasa wahyu, silahkan baca Aksin Waijaya, *Arah Baru Ulum al-Qur'an; Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 65-69.

²³ Yang harus dipahami dalam pemberian waris untuk perempuan adalah konteks dan spirit yang ada di belakangnya. Ketika masa Arab pra Islam perempuan tidak mendapat hak sama sekali, justru dengan datangnya Islam perempuan diberi hak mendapatkan hak. Setidaknya, pesan yang bisa diambil dari aturan ini adalah kedatangan Islam merubah tatanan yang berlaku dan menjadi pegangan masyarakat saat itu. Untuk masalah kuantitas 2:1, sebenarnya harus dilihat kondisi historis dan sosiologi pada saat aturan itu turun, di mana yang masih memegang urusan pencarian nafkah dalam

dan perilaku masyarakat Arab pra Islam, perempuan benar-benar menjadi barang yang bisa diwariskan dan dijual. Bahkan, untuk masalah poligami, tidak ada batasan yang diakui. Laki-laki bebas menikahi perempuan dengan jumlah berapapun.

Dalam menyampaikan misi revolusionernya, Al-Qur'an tidak selalu menggunakan bahasa konkrit. Al-Qur'an juga bukan kitab hukum yang di dalamnya memuat aturan praktis-konkrit. Perlu pemahaman yang komprehensif untuk memahami pesan revolusioner Al-Qur'an, termasuk dalam masalah posisi dan peran perempuan. Al-Qur'an sendiri mengajarkan nilai-nilai moral yang bersifat “ekstrahistoris” dan “transendental” di satu sisi, dan berada dalam dimensi historis, di sisi yang lain. Meski demikian, aspek historisitas Al-Qur'an tidak mengurangi aspek transendensinya. Dengan kata lain, tempat Al-Qur'an di panggung sejarah tidak kemudian mengurangi dampak praktis dan maknanya.²⁴

Ketika berbicara masalah relasi antara laki-laki dan perempuan, Al-Qur'an menempatkan prinsip kesetaraan sebagai dasar epistemologisnya. Potensi individu laki-laki dan perempuan oleh Al-Qur'an tidak dibedakan, baik potensi dalam kapasitas sebagai hamba maupun sebagai makhluk sosial. Sifat egaliter Al-Qur'an terekam dalam beberapa ayat yang secara eksplisit menyatakan bahwa antara laki-laki dan perempuan statusnya setara.

Jika dikelompokkan, statemen Al-Qur'an tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan bisa dilihat dalam aspek berikut: (1) laki-laki dan perempuan statusnya sama sebagai hamba²⁵; (2) laki-laki dan perempuan mendapatkan ganjaran yang setara dari apa yang diperbuat²⁶; (3) kesetaraan dalam penciptaan²⁷; dan (4) kesempatan yang sama

keluarga adalah laki-laki (suami). Ulasan menarik dan berbeda mengenai aturan waris adalah apa yang disampaikan Muhammad Syahrur melalui teori batasnya (*Nadzariah Hidudiyah*). Syahrur menyatakan bahwa bagian dua (2) adalah batas maksimal, sedangkan satu (1) adalah batas minimal. Dalam kondisi tertentu, perempuan bisa saja yang mendapatkan batas maksimal, sedangkan laki-laki mendapat batas minimal. Untuk eksplorasi lebih lanjut mengenai pemikiran Syahrur sekaligus aplikasinya, silahkan baca Muhammad Syahrur, *Metodologi Fikih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), hlm. 334-424.

²⁴ Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan; Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*, terj. Abdullah Ali, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001), hlm. 71.

²⁵ Lihat Surat al-Dzariyat ayat 56.

²⁶ Lihat Surat Ali 'Imran ayat 195. Juga Surat an-Nisa' ayat 32.

²⁷ Lihat an-Nisa' ayat 1.

memperoleh pendidikan²⁸. Empat aspek di atas menunjukkan bahwa status antara laki-laki dan perempuan tidak dibedakan. Baik laki-laki maupun perempuan mempunyai hak yang sama sebagai hamba.

Sementara itu, memang tidak bisa ditolak bahwa dalam aturan-aturan tertentu, Al-Qur'an mengisyaratkan bahwa laki-laki berada di atas perempuan seperti dalam masalah keluarga dan warisan. Namun, aturan-aturan tersebut harus dilihat konteks dan latar belakang historisnya. Aturan-aturan tersebut diturunkan sebab pada saat itu, laki-laki memang mempunyai peran lebih dalam ranah sosial.²⁹ Perempuan masih dibatasi perannya karena memang potensi yang dimiliki perempuan saat itu berada di bawah laki-laki. Ini terjadi sebab dalam peradaban sebelumnya, perempuan tidak diberi kesempatan untuk mengembangkan potensi yang mereka miliki.

3. Potret Perempuan dalam Lembaran Fikih

Dalam tradisi kelimuan Islam, fikih³⁰ menempati posisi yang cukup fundamental. Fikih menjadi rujukan umat Islam dalam mencari solusi atas problematika yang berhubungan dengan hukum. Fikih merupakan hasil dialektika *mujtahid* atas pelbagai persoalan yang terjadi di sekitar mereka. Oleh sebab itu, tidak bisa dipungkiri bahwa pada dasarnya fikih adalah produk pemikiran manusia yang terbatas oleh ruang dan waktu. Dengan demikian, watak asli dari fikih sebenarnya adalah dinamis dan bukan statis sebagaimana dipahami banyak orang.

Istilah fikih harus dibedakan dengan istilah syari'at. Syari'at merujuk pada prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah universal yang diwahyukan Allah, sedangkan fikih adalah bentuk praktis dari hasil kajian terhadap prinsip-prinsip tersebut ke dalam kehidupan aktual di pelbagai ruang dan waktu.³¹

Berbicara bagaimana potret perempuan dalam lembaran fikih sebenarnya tidak bisa dilepaskan dari ahli fikih itu sendiri yang memang mayoritas didominasi oleh laki-laki. Hasil ijtihad yang mereka lakukan

²⁸ Lihat Surat al-Mujahadah ayat 11.

²⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender...*, hlm. 249.

³⁰ Dilihat secara etimologis, fikih berarti "paham". Sedangkan secara terminologis, fikih adalah ilmu tentang hukum syara' yang bersifat praktis dan diambil dari dalilnya yang terperinci. Lihat Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 18. Lihat juga Siti Musdah Mulia, "Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia" dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Islam Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 315.

³¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi, (Yogyakarta: SAMHA, 2003), hlm. 163.

tentu saja tidak bisa dilepaskan dari status mereka sebagai laki-laki. Hal ini bisa dilihat dalam pelbagai hasil ijtihad dalam lembaran fikih, khususnya yang membahas masalah relasi laki-laki dan perempuan, cenderung memposisikan perempuan sebagai makhluk kelas dua setelah laki-laki.

Di antara contoh hasil ijtihad dalam lembaran fikih yang cenderung memposisikan perempuan sebagai subordinat adalah masalah kepemimpinan (*al-Imamah*). Hampir semua pendapat populer dalam lembaran fikih menyatakan bahwa perempuan tidak memenuhi syarat untuk menjadi pemimpin. Dalam pandangan mayoritas, yang berhak menjadi pemimpin hanyalah laki-laki. Bukan hanya dalam masalah kepemimpinan publik, perempuan juga tidak diberi hak untuk memegang kepemimpinan di wilayah kehakiman.³²

Selain dalam masalah kepemimpinan, posisi perempuan berada dalam pihak subordinat juga dalam masalah persaksian. *Fuqaha'* mempertahankan bunyi tekstual surat al-Baqarah ayat 282 yang menyatakan bahwa kualitas persaksian perempuan berada di bawah kualitas kesaksian lelaki. Dalam masalah ini, menarik untuk melihat komentar salah satu tokoh feminis Islam asal India, Asghar Ali Engineer. Dalam pandangan Asghar Ali, Surat al-Baqarah ayat 282 di atas harus dipahami sesuai dengan konteks saat ayat tersebut turun. Menurutnya, ayat tersebut tidak bermaksud mereduksi kualitas kesaksian perempuan menjadi separuh dari kualitas kesaksian laki-laki. Hanya saja, untuk menjalankan kesaksiannya secara sempurna, saat itu perempuan harus ditemani perempuan lain karena memang mereka belum mempunyai kemampuan yang mumpuni dalam masalah keuangan.³³

Dalam aturan hukum keluarga, hasil ijtihad yang dianggap memarginalkan kaum perempuan (isteri) juga banyak ditemukan. Bahkan, dalam wilayah hukum keluargalah ketimpangan antara laki-laki dan perempuan banyak terjadi, khususnya yang berhubungan dengan masalah relasi antar keduanya. Salah satu contoh ketimpangan yang terjadi adalah masalah hak *Ijbar* yang dimiliki wali terhadap anak perempuannya. Konsepsi hak *Ijbar* dalam fikih hanya berhubungan dengan perempuan, sedangkan laki-laki disepakati bahwa mereka punya hak untuk

³² Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, (Surabaya: al-Hidayah, tt.), hlm. 344. Lihat juga Syah Waliyullah al-Dahlawi, *Hujjatullah al-Balighah*, (Beirut : Dar al-Jail, 2005), hlm. 230.

³³ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan...*, hlm. 101.

menikahkan dirinya sendiri.³⁴

Selain dalam konsepsi *Ijbar*, ketentuan lain yang dianggap memomorduakan perempuan adalah masalah *nusyuz*. *Nusyuz* dalam istilah fikih adalah membangkangnya salah satu pasangan terhadap pasangannya dengan tidak melaksanakan apa yang telah diwajibkan padanya.³⁵ Dari konsepsi ini dimengerti bahwa terminologi *nusyuz* sebenarnya juga berlaku untuk pihak suami. Namun, dalam pemahaman yang terdapat dalam literatur fikih, istilah ini justru direduksi menjadi sesuatu yang khas punya isteri.³⁶

Sebenarnya, dalam pelbagai lembaran fikih, masih banyak aturan-aturan yang dianggap memarginalkan perempuan. Namun demikian, dalam tulisan ini, penulis merasa cukup untuk menunjukkan beberapa contoh saja. Contoh-contoh tersebut sudah penulis anggap cukup untuk memotret realitas sebenarnya pandangan ahli fikih terhadap perempuan. Setelah membahas potret perempuan dalam pelbagai lembaran sejarah, penulis akan membahas bagaimana kemudian wacana pembebasan perempuan dalam kerangka pemikiran Qasim Amin dan Jamal al-Banna.

4. Pembebasan Perempuan dalam Kerangka Pemikiran Qasim Amin

Sebelum menguraikan wacana pembebasan perempuan dalam kerangka pemikiran Qasim Amin (selanjutnya ditulis Amin), penulis merasa bahwa mengenal sosok Amin menjadi suatu yang niscaya. Amin mempunyai nama lengkap Qasim Bek Amin. Lahir di sebuah dusun kota Iskandariyah, Mesir, Desember 1863 M bertepatan dengan 1279 H. Ayahnya, Muhammad Bek Amin berasal dari Turki Tenggara.³⁷

Latar belakang pendidikan Amin dimulai dari tingkat *ibtidaiyah* di Madrasah "Ra'su al-Tin", Iskandariyah. Setelah lulus *ibtidaiyah*, Amin pindah ke Kairo dan meneruskan jenjang pendidikannya hingga meraih gelar *licance* (Lc.) dari Fakultas Hukum dan Administrasi di sebuah

³⁴ Masykuri Abdillah dan Mun'im A. Sirry, "Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-laki: Perempuan dalam Kitab Fikih", dalam Ali Munhanif (ed.), *Mutiara Terpendam Perempuan dalam Literatur Islam Klasik...*, hlm. 111.

³⁵ Nur Hasan Qarut, *Mauqif Islam min al-Nusyuz al-Zaujain aw Ahadihima wa ma Yattabi'u Dzalik min Ahkam*, (Makkah: Jami'ah Ummul Qura, 1995), hlm. 51.

³⁶ Lihat Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pemburu Keagamaan*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 164. Lihat juga Asghar Ali Engineer, *Matinya Perempuan: Menyingkap Mega Skandal Doktrin dan Laki-laki*, terj. Akhmad Affandi, (Yogyakarta: Irchisod, 2003), hlm. 92.

³⁷ Muhammad Imarah, *Qasim Amin; al-A'mal al-Kamilah*, (Beirut: Dar al-Syuruq, 1989), hlm. 20.

Akademi di Kairo.³⁸ Berbekal gelar *licance*, Amin bekerja sebagai pengacara di kantor Musthafa Fahmi Basya, salah satu pengacara terkenal saat itu. Lewat bantuan kantornya, Amin berkesempatan melanjutkan studi ke Prancis. Ketika Amin melanjutkan studi ke Prancis, di Mesir sedang terjadi Revolusi Arab yang dipimpin murid-murid Jamaluddin al-Afghani. Revolusi berakhir dengan dijajahnya Mesir oleh Inggris dan tokoh-tokoh revolusi tersebut dihadapkan ke meja hijau. Dua tokoh sentral revolusi saat itu, al-Afghani dan Muhammad Abduh, diasingkan dari Mesir, dan pada akhirnya keduanya memilih menetap di Paris. Di Paris, Amin bertemu dengan dua tokoh tersebut. Bahkan, dua tokoh tersebut turut mempengaruhi pola pikir Amin di masa depan. Dari al-Afghani Amin mendalami pemikiran nasionalisme, sedangkan dari Abduh Amin mempelajari wacana keislaman.³⁹

Sebagai seorang intelektual, Amin meninggalkan beberapa karya yang menjadi dokumentasi sejarah pemikirannya. Karya-karya tersebut adalah: *Kalimat, Asbab wa Nataij, Akhlak wa Mawa'idz, Les Egyptiens, Insya' al-Jami'ah, al-Imam Muhammad Abduh: Akhlaquhu wa Fadailuhu wa Imamatuhu, Tahrir al-Mar'ah*, dan *al-Mar'ah al-Jadidah*. Dua karya terakhir Amin, *Tahrir al-Mar'ah* dan *al-Mar'ah al-Jadidah* merupakan puncak dari karya-karyanya.

Wacana pembebasan perempuan dalam kerangka pemikiran Amin tidak bisa dilepaskan dari proyek reformasi sosial (*al-Islah al-Ijtima'i*) yang digagasnya. Proyek reformasi sosial adalah upaya mereformasi posisi perempuan dalam struktur sosial masyarakat, utamanya perempuan Mesir saat itu, yang memang dalam pandangan Amin sedang berada dalam ketertinggalan.⁴⁰ Menurut Amin, reformasi sosial terhadap perempuan hanya bisa berhasil apabila mereformasi empat tema besar berikut: Pendidikan perempuan (*Tarbiyah al-Mar'ah*), Cadar (*al-Hijab al-Nisa'*), Perempuan dan Masyarakat (*al-Mar'ah wa al-Ummah*), dan Hukum Keluarga (*al-'Ailah*).

Pertama, pendidikan perempuan. Amin melihat bahwa sebagian masyarakat masih menganggap remeh pentingnya pendidikan bagi perempuan. Padahal, perempuan adalah bagian dari elemen besar dalam struktur sosial yang juga punya hak untuk berkontribusi.⁴¹ Perempuan

³⁸ *Ibid.*, hlm. 21.

³⁹ Rifa'I, dalam www.neosufism.wordpress.com/2011/04/30/biografi-qasim-amin/, akses tanggal 28 Oktober 2014.

⁴⁰ Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah*, (Kairo: Maktabah al-Adab, 1899), hlm. 5.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 17.

merupakan unsur penting dalam masyarakat yang juga mempunyai hak untuk mendapatkan pendidikan.

Amin melihat pentingnya pendidikan bagi perempuan dari dua sisi: dalam menjalankan tugas sebagai anggota masyarakat (*bi a-Nisbah ila al-Wadzifah al-Ijtima'iyah*) dan dalam kapasitas sebagai anggota keluarga (*bi an-Nisbah ila al-Wadzifah al-'Ailiyah*). Sebagai anggota masyarakat, perempuan memerlukan pendidikan agar mampu berpikir cerdas dan mandiri dalam berkeinginan.⁴² Pendidikan adalah modal berharga yang dimiliki seseorang yang tidak akan pernah musnah sampai kapanpun.⁴³ Dengan memberi kesempatan pendidikan bagi perempuan, dengan sendirinya perempuan akan meningkatkan kapabilitas keilmuannya sehingga mereka bisa berkontribusi dalam kehidupan sosial sehari-hari. Menurut Amin, hanya pendidikanlah yang mampu mengangkat seseorang (dalam struktur sosial) dari tempat yang rendah menuju tempat yang mulia.⁴⁴

Selain berguna untuk kehidupan sosial, pendidikan perempuan juga penting untuk kehidupan keluarga. Amin meyakini bahwa perempuan hanya akan sukses menjalankan tugas sebagai anggota keluarga apabila sudah menjalankan tahapan pembelajaran nalar dan peradaban. Oleh sebab itu Amin melihat bahwa perempuan juga wajib dan berhak mempelajari apa yang dipelajari laki-laki, setidaknya untuk ilmu dasar.⁴⁵

Kedua, cadar. Dalam pandangan Amin, anggapan bahwa cadar termasuk bagian dari ajaran syari'at merupakan sesuatu yang keliru.⁴⁶ Cadar adalah produk budaya yang dihasilkan dari pergumulan berbagai tradisi masyarakat setempat.⁴⁷ Amin melihat adanya hubungan ketertinggalan perempuan dengan anggapan cadar sebagai bagian dari ajaran agama. Cadar yang dipakai perempuan Mesir saat itu oleh Amin dianggap sebagai salah satu penyebab mengapa kaum perempuan tertinggal. Dalam pandangannya, perempuan yang memakai cadar tidak akan mampu menjalankan tugasnya dengan sempurna. Sebab, lanjut Amin, bagaimana mungkin perempuan akan beraktifitas sempurna jika dia

⁴² *Ibid.*, hlm. 20.

⁴³ Muhammad Imarah, *Qasim Amin wa Tahrir al-Mar'ah*, (Kairo: Dar al-Hilal, tt.), hlm. 41.

⁴⁴ Qasim Amin, *Tahrir...*, hlm. 22.

⁴⁵ Muhammad Imarah, *Qasim Amin: al-A'mal al-Kamilah...*, hlm. 329.

⁴⁶ Salah satu tokoh yang menganggap hijab sebagai bagian dari syari'at adalah Abul A'la al-Maududi. Dia meyakini bahwa memakai hijab tidak hanya dianjurkan namun juga diwajibkan. Lihat Abul A'la al-Maududi, *al-Hijab*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1964).

⁴⁷ Muhammad Imarah, *Qasim Amin wa Tahrir al-Mar'ah...*, hlm. 53.

memakai cadar?⁴⁸

Amin sampai pada sebuah kesimpulan bahwa pemakaian cadar bukan termasuk ajaran agama, bukan pula untuk tujuan ibadah dan menjaga etika. Namun, cadar adalah sisa tradisi masa lalu yang tetap bertahan hingga saat ini. Buktinya, pemakaian cadar hampir tidak ditemukan dalam tradisi Negara Islam lainnya.

Ketiga, perempuan dan masyarakat. Dalam masalah ini, Amin berangkat dari sebuah fakta saat itu di mana perempuan Mesir tidak mampu berkontribusi dalam kehidupan sosial. Kebodohan dan ketertinggalan dalam pendidikan menurut Amin menjadi faktor utama mengapa perempuan tidak bisa berkontribusi dalam kehidupan sosial mereka. Perbedaan suku dan iklim bukan penyebab ketertinggalan tersebut, sebagaimana dipahami banyak orang. Bukan pula karena faktor agama, sebagaimana dipahami orang-orang Eropa.⁴⁹ Untuk itu, tidak ada pilihan lain kecuali memperbaiki sistem pendidikan agar merata dan bisa dinikmati siapa saja.

Keempat, keluarga. Tema keluarga menjadi satu hal yang sangat krusial dalam proyek reformasi sosial yang dibangun Amin. Menurut Amin, proyek reformasi sosial tidak akan sempurna dengan hanya memperbaiki sistem pendidikan saja. Lebih dari itu, lanjut Amin, memperbaiki aturan-aturan yang ada dalam hukum keluarga menjadi sesuatu yang niscaya.⁵⁰ Ada tiga tema dalam hukum keluarga yang menurut Amin perlu ditinjau ulang: konsepsi perkawinan, poligami, dan perceraian.

Dalam masalah perkawinan, Amin menolak konsepsi perkawinan yang dirumuskan ahli fikih yang hanya melihat perkawinan sebagai akad transaksional yang berorientasi kepada masalah biologis semata.⁵¹ Amin menganggap bahwa konsepsi perkawinan yang dirumuskan Al-Qur'an merupakan konsepsi yang paling cocok dan paling bisa diterima. Bahkan, konsepsi yang dirumuskan Al-Qur'an melampaui berbagai definisi yang

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 60

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 97-98.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 114.

⁵¹ Lihat misalnya dalam Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Vol. vii, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 29. Lihat juga Taqiyuddin Abi Bakr Ibn Muhammad al-Husaini al-Dimasyqi, *Kifayah al-Akhyar fi Halli Ghayah al-Ikhtishar*, (Semarang: Toha Putra, tt.), hlm. 36. Lihat juga Muhammad Nawawi Ibn Umar al-Jawi, *Tausyih 'Ala Ibni Qasim*, (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2002), hlm. 379. Lihat juga Khatib al-Syirbini, *al-Iqna' fi Halli al-Fadzi Abi Syuja'*, Vol. ii, (Surabaya: al-Hidayah, tt.), hlm. 115.

ada dalam syari'at sebelum Islam. Selain menolak konsepsi perkawinan yang dirumuskan ulama' fikih, Amin juga menolak konsepsi *Ijbar* yang selama ini berkembang dalam wacana fikih. Amin meyakini bahwa perempuan bisa memilih sendiri calon suaminya sebagaimana laki-laki bisa memilih sendiri calon isterinya. Konsep kawin paksa (*ijbar*), menurut Amin, merupakan sesuatu yang jauh dari kebenaran.⁵²

Isu krusial kedua yang perlu diperbarui menurut Amin adalah masalah poligami.⁵³ Amin menyatakan bahwa dalam poligami terdapat unsur "penghinaan" terhadap perempuan.⁵⁴ Meski secara normatif ada ayat yang memperbolehkan poligami⁵⁵, namun di dalam ayat tersebut ada syarat utama yang mesti dipenuhi, yakni harus berlaku adil. Amin melihat bahwa syarat adil tersebut tidak akan pernah bisa dipenuhi oleh laki-laki manapun. Amin menyandarkan argumentasinya pada ayat lain yang menyatakan bahwa laki-laki tidak akan pernah bisa berbuat adil terhadap perempuan-perempuan yang akan dipoligami olehnya.⁵⁶ Oleh sebab itu, karena syarat utama dibolehkannya poligami tidak mungkin terpenuhi, menurut Amin, dengan sendirinya hukum poligami tidak berlaku.

Isu terakhir yang perlu diperbaiki dalam hukum keluarga adalah masalah perceraian. Amin mengkritik kebiasaan laki-laki Mesir saat itu yang menjadikan lafal perceraian sebagai mainan dan dijadikan bahan obrolan sehari-hari.⁵⁷ Menurut Amin, perceraian adalah langkah terakhir yang hanya bisa ditempuh dalam keadaan darurat saja. Amin mengutip pendapat Ibnu Abidin yang menyatakan bahwa hukum asal perceraian adalah dilarang.⁵⁸ Untuk itu, perlu dibuat langkah agar perceraian bisa diminimalisir. Amin mengajukan lima langkah untuk meminimalisir terjadinya perceraian.⁵⁹

⁵² Qasim Amin, *Tahrir al-Ma'ah...*, hlm. 117.

⁵³ Makna asli dari poligami adalah perkawinan antara seorang dengan dua orang atau lebih. Dalam perkembangan selanjutnya, kata ini lebih dipakai untuk menunjukkan perkawinan antara seorang laki-laki dan dua orang perempuan atau lebih. Lihat Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola, tt.), hlm. 606.

⁵⁴ Muhammad Imarah (ed.), *Qasim Amin: al-A'mal al-Kamilah...*, hlm. 124.

⁵⁵ Lihat an-Nisa' ayat 3.

⁵⁶ Lihat an-Nisa' ayat 129.

⁵⁷ Muhammad Imarah, *Qasim Amin: al-A'mal al-Kamilah...*, hlm. 143.

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 134-135.

⁵⁹ Lima langkah tersebut adalah: (1) harus datang ke hadapan hakim terlebih dahulu; (2) hakim wajib menunjukkan kepada pasangan yang mau bercerai tentang hukum dan dampak perceraian; (3) jika tetap bersikukuh untuk bercerai, hakim mencari dua orang penengah, masing-masing dari pihak suami dan isteri, atau pihak luar yang

Pemikiran-pemikiran Amin yang tertuang dalam empat isu krusial di atas adalah pintu pembuka lahirnya gerakan-gerakan feminisme dalam Islam. Amin bisa dikatakan orang pertama yang berani menyuarakan pemikiran tentang pentingnya mengembalikan posisi perempuan ke tempat aslinya: mempunyai hak untuk berperan, baik di ruang privat maupun publik.

5. Pembebasan Perempuan dalam Kerangka Pemikiran Jamal al-Banna

Jamal al-Banna (selanjutnya ditulis Jamal) adalah sosok pemikir kontroversial di masa modern. Statusnya sebagai adik kandung pendiri gerakan Ikhwanul Muslimin, Hasan al-Banna, turut berpengaruh terhadap posisinya dalam kancah pemikiran Islam kontemporer. Terlebih, dalam konteks pemikiran, apa yang diungkapkan Jamal sangat berbeda dengan pemikiran kakaknya.⁶⁰ Jamal mempunyai nama lengkap Ahmad Jamaluddin Ahmad Abdurrahman al-Banna, lahir di al-Mahmudiyah, salah satu daerah di Provinsi al-Bakhirah, 50km dari kota Alexandria, pada Desember 1920.⁶¹

Latar belakang pendidikan Jamal dimulai dari Madrasah Ibtidaiyah dan Madrasah Tsanawiyah Khodawiyah. Di Madrasah Tsanawiyah, Jamal hanya bisa menyelesaikan hingga tingkat satu. Kemudian, dalam perkembangan selanjutnya, Jamal meneruskan jenjang pendidikan ke sekolah perdagangan selama tiga tahun. Jamal dikenal dengan hobi membaca dan menulis. Aktifitas utama Jamal selama hidupnya adalah membaca dan menulis. Tak heran, selama hidupnya, Jamal mampu menelorkan kurang lebih 100 karya. Bahkan, hingga di saat sakit pun, Jamal masih meneruskan aktifitas membaca dan menulisnya. Jamal wafat pada Rabu, 30 Januari, 2013, karena radang paru-paru yang dideritanya.⁶²

Sebagai seorang intelektual, Jamal meninggalkan banyak karya yang beragam. Di antara karya penting Jamal adalah: *Nahwa Fiqh Jadid*, *Mas'uliyah al-Fasyil al-Daulah al-Islamiyah*, *Hurriyah al-Fikr wa al-I'tiqad fi*

adil; (4) jika belum berhasil, maka pasangan tersebut harus mengeluarkan pernyataan kepada hakim; dan (5) perceraian tidak sah kecuali dilaksanakan di depan hakim agama, dihadiri dua orang saksi, dan harus dibuktikan dengan akte. Lihat Muhammad Imarah, *Qasim Amin...*, hlm. 144-145.

⁶⁰ Untuk kritik terhadap gerakan Ikhwanul Muslimin yang digagas kakaknya, silahkan buka Jamal al-Banna, *Mas'uliyah Fasyil al-Daulah al-Islamiyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 1994), hlm. 44.

⁶¹ www.elsgl.com/pr10001003/summaries, akses tanggal 28 Oktober, 2014.

⁶² www.alarabiya.net/articles/2013/01/30/263412, akses tanggal 10 Juni 2014.

al-Islam, al-Jihad, al-Hukm bi Al-Qur'an wa Qadiyah al-Tatbiq al-Syari'ah, Hal Yumkin Tatbiq al-Syari'ah, al-Riba wa al-'Alaqah bi al-Mashrafiyah, Dimuqratiyah al-Jadidah, al-Usul al-Fikriyah li al-Daulah al-Islamiyah, al-Islam Huwa al-hal, Kalla li al-Fuqaha' al-Tqlid wa Kalla li al-Du'at al-Tanwir, dan al-Mar'ah al-Muslimah bayna Tahrir al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqaha'. Karya yang terakhir akan menjadi data utama penulis dalam menguraikan pemikiran Jamal tentang perempuan.

Berbicara mengenai pemikiran Jamal tentang perempuan tidak bisa dilepaskan dari karyanya yang menjadi data primer tulisan ini, *al-Mar'ah al-Muslimah bayna Tahrir al-Qur'an wa taqyid al-fuqaha'*. Karya ini mengupas secara lengkap bagaimana ahli fikih telah membatasi ruang gerak perempuan di saat Al-Qur'an justru telah membebaskannya.⁶³ Sebagaimana Qasim Amin, Jamal membahas perempuan dari empat isu krusial: hukum keluarga, perempuan dan peran sosial, hijab, dan poligami.

Pertama, hukum keluarga. Keluarga menjadi isu krusial pertama dalam buku Jamal yang berhubungan dengan masalah perempuan. Keluarga dianggap sebagai titik penting sebab dari keluargalah sebuah generasi tumbuh dan berkembang.⁶⁴ Selain itu, praktek marginalisasi dan subordinasi justru banyak terdapat dalam aturan fikih. Padahal, prinsipnya, Al-Qur'an dan sunnah Nabi berbicara tentang keadilan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan.⁶⁵

Dalam masalah perkawinan, Jamal mengkritik konsepsi perkawinan yang dirumuskan dalam pelbagai kitab fikih. Sebagaimana Qasim Amin, Jamal melihat bahwa definisi perkawinan lebih menitikberatkan pada masalah seksualitas semata. Sedangkan tujuan perkawinan sebagaimana yang dirumuskan Al-Qur'an kurang diperhatikan oleh ahli fikih. Padahal, menurut Syahrur, orientasi hubungan seksual dalam perkawinan jika diprosentasekan hanya berjumlah 2% saja, sisanya, 98%, menyangkut kehidupan sebagai pasangan suami isteri.⁶⁶

Pemikiran Jamal yang cukup kontroversial dalam masalah

⁶³ Secara tekstual, karya Jamal di atas bisa diterjemahkan sebagai berikut: "Perempuan Muslimah; Antara Liberalisasi yang diberikan Al-Qur'an dan Pembatasan yang dilakukan Ahli Fikih."

⁶⁴ Jamal al-Banna, *al-Mar'ah al-Muslimah bayna Tahrir Al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqaha'*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 1998), hlm. 5.

⁶⁵ Judith E. Tucker, *Woman Family and Gender in Islamic Law*, (Cambridge University Press, 2008), hlm. 24.

⁶⁶ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushul al-Jadidah li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah*, (Damaskus: Dar al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 2000), hlm. 310.

perkawinan adalah mengenai status saksi, wali, dan mahar yang tidak dianggap sebagai sesuatu yang primer.⁶⁷ Jamal menyandarkan argumentasinya pada surat an-Nisa' ayat 25. Menurut Jamal, ayat tersebut berbicara dalam konteks budak yang apabila ingin dinikahi harus mendapat izin dari tuannya. Sedangkan untuk perempuan merdeka, Jamal menganggap bahwa keberadaan wali, saksi, dan mahar bukan sesuatu yang esensial. Pendapat Jamal ini sangat berbeda dengan pendapat mayoritas ahli fikih.⁶⁸

Kedua, perempuan dan peran sosial. Ketika berbicara tentang perempuan dan peran sosial, Jamal menyatakan bahwa perempuan berhak berperan dalam sektor apa saja, termasuk dalam wilayah sosial. Jamal mengutip surat an-Nisa' ayat 32.⁶⁹ Ayat ini, menurut Jamal, tidak merinci sektor apa saja yang menjadi bagian perempuan. Oleh sebab itu, berdasarkan ayat ini, Jamal menyatakan bahwa perempuan bebas berperan di manapun, termasuk dalam wilayah politik.⁷⁰ Namun, kebebasan perempuan berperan dalam sektor politik oleh ahli fikih seringkali dikerangkeng berdasarkan surat an-Nisa' ayat 34.⁷¹

⁶⁷ Jamal al-Banna, *Al-Mar'ah al-Muslimah bayna Tahrir Al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqaha'...*, hlm. 41.

⁶⁸ Lihat Abdul Wahhab Khallaf, *Ahkam al-Ahwal al-Syakhsiyah fi Syari'ah al-Islamiah*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1990), hlm. 26. Lihat juga Muhammad Abu Zahrah, *Al-Ahwal al-Syakhsiyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.), hlm. 52.

⁶⁹ Artinya: “Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kamu lebih banyak dari sebagian yang lain. (karena) bagi orang laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah dari sebagian karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”

⁷⁰ Jamal memotret fakta historis bahwa sejak masa Nabi sebenarnya perempuan sangat berhak untuk berkontribusi dan berperan dalam sektor politik. Jamal memberi contoh peristiwa Perjanjian Hudaibiyah, di mana pada peristiwa itu, perempuan juga turut mengambil peran. Contoh lain yang diutarakan Jamal adalah saat Aisyah memimpin Perang Jamal. Lihat Jamal al-Banna, *Al-Mar'ah al-Muslimah...*, hlm. 69.

⁷¹ Artinya: “Laki-laki itu adalah pimpinan bagi perempuan...”. Ayat ini seringkali dipakai sebagai argumentasi normatif tidak dibolehkannya perempuan berperan dalam sektor politik. Untuk memahami ayat ini, perlu dilakukan analisa historis yang menjadi sebab turunnya ayat tersebut. Ayat ini turun berhubungan dengan kasus Saad Ibn Rabi' dengan isterinya, Habibah Binti Zaid. Habibah melakukan perbuatan *Nusyuz*, sedangkan sikap Sa'ad terhadap isterinya sangat kasar dan jauh dari nilai-nilai Islam. Kemudian, Habibah mengadu kepada Nabi dan meminta agar suaminya dijatuhi hukuman Qisas. Sebelum hukuman Qisas dijatuhkan lalu turunlah ayat ini. Lihat Abu Abdullah Muhammad Ibn Muhammad al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Khatib al-'Arabi, 1968), hlm. 168. Dengan demikian, sebenarnya, ayat tersebut turun dalam

Peran sosial yang dimaksud Jamal dalam isu ini lebih banyak membidik wilayah politik. Jamal ingin menunjukkan bahwa wilayah politik bukanlah wilayah yang haram bagi perempuan. Selain menunjukkan argumentasi normatif, Jamal juga memberi contoh berdasarkan fakta bahwa dalam sejarahnya, banyak perempuan yang mampu menjadi pemimpin bahkan lebih sukses dari laki-laki.⁷²

Ketiga, cadar. Pembahasan tentang cadar (*al-Hijab*) sebenarnya bukan khas pemikiran Jamal. Qasim Amin juga menjadikan isu cadar sebagai tema krusial dalam proses reformasi sosial.⁷³ Sebagaimana Amin, Jamal menyatakan bahwa cadar merupakan produk budaya dan bukan ajaran agama. Semua jenis pakaian, termasuk cadar, merupakan produk budaya sekaligus menjadi tuntunan agama dan moral. Bentuk pakaian yang dianjurkan oleh suatu agama merupakan refleksi dari budaya yang berkembang, termasuk dalam masalah cadar dan kerudung.⁷⁴

Selain menyatakan bahwa hijab bukan bagian ajaran agama, Jamal juga menyatakan bahwa rambut perempuan bukan termasuk aurat. Jamal mengajukan interpretasi yang berbeda ketika memahami surat an-Nur ayat 31.⁷⁵ Dalam pandangan Jamal, yang dimaksud perhiasan (*Zinah*) yang biasa nampak dalam ayat tersebut bukanlah rambut, wajah, dan telapak

kerangka kasus wilayah domestik (*domestic sphere*) dan bukan wilayah public (*public sphere*). Lihat Abd. Salam Arif, *Reinterpretasi Nas dan Bias Jender dalam Hukum Islam*, dalam Jurnal Al-Jami'ah, Vol. 35. No. II Tahun 2001, hlm. 37.

⁷² Jamal memberi contoh Ratu Hasabut dari Mesir, Katrina dari Rusia, Elizabeth dan Victoria II dari Inggris, dan contoh dalam Al-Qur'an tentang Ratu Saba'. Lihat Jamal al-Banna, *Al-Mar'ah al-Muslimah...*, hlm. 83.

⁷³ Selain Jamal dan Qasim Amin, pemikir Islam yang menganggap bahwa cadar bukan ajaran agama adalah Sa'id Asmawi. Lihat Sa'id Asmawi, *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadits*, (Kairo: Madbuli al-Saghir, 1995), hlm. 16.

⁷⁴ M. Quraish Shihab, *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2004), hlm. 39.

⁷⁵ Artinya: "Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya dan kemaluannya dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung."

tangan, melainkan celak, kutek, dan sebagainya.⁷⁶ Oleh sebab itu, istilah *Hijab* yang ada dalam Al-Qur’an bukan merujuk pada arti cadar maupun jilbab, melainkan sebuah penghalang/pintu yang menutupi orang yang ada di dalam tenda. Sebab, menurut Jamal, ayat tersebut berhubungan dengan masalah permintaan izin ketika ingin memasuki tenda. Sebagaimana sudah dipahami bahwa pada saat itu, masyarakat Arab terbiasa hidup di tenda yang tidak berpintu.⁷⁷ Jamal memperkuat argumentasinya dengan surat al-Ahzab ayat 53.⁷⁸

Keempat, poligami. Menurut Jamal, tujuan poligami diatur dalam Islam bukan dalam rangka memenuhi kebutuhan seksual, melainkan lebih kepada pertolongan sosial. Surat an-Nisa’ ayat 3 yang selama ini menjadi argumentasi normatif pendukung praktek poligami harus dipahami berdasarkan konteks historisnya. Ayat tersebut sama sekali tidak menganjurkan apalagi mewajibkan. Dilihat dari konteks historisnya, ayat tersebut berbicara tentang masalah keadilan bagi janda dan anak yatim.⁷⁹ Hal ini diperkuat dengan penjelasan di ayat lain dalam surat yang sama.⁸⁰

Nilai dasar yang ingin diperjuangkan Al-Qur’an dalam ayat tersebut adalah memberi jaminan kepada janda-janda dan anak yatim. Konteks

⁷⁶ Jamal Al-Banna, *Al-Mar’ah al-Muslimah...*, hlm. 29.

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 31.

⁷⁸ Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu diundang maka masuklah dan bila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa asyik memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi lalu Nabi malu kepadamu (untuk menyuruh kamu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (isteri- isteri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir. Cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini isteri- isterinya selamamannya sesudah ia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah amat besar (dosanya) di sisi Allah”. Latar belakang historis turunnya ayat ini berhubungan dengan peristiwa perkawinan Nabi dengan Zainab Bint Jahs. Lihat Jamal al-Banna, *al-Mar’ah al-Muslimah...*, hlm. 32.

⁷⁹ Jamal al-Banna, *al-Mar’ah...*, hlm. 42.

⁸⁰ Tepatnya surat an-Nisa’ ayat 127, artinya: “Dan mereka meminta fatwa padamu tentang para wanita. Katakanlah: “Allah member fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al-Qur’an juga (memfatwakan) tentang para wanita yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin mengawini mereka dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan (Allah menyuruh kamu) supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahuinya”.

pembolehan poligami dalam ayat tersebut mengarah pada pemberian perlindungan terhadap janda-janda dan anak-anaknya. Ayat tersebut turun dalam konteks perang Uhud, di mana 70 dari 700 laki-laki gugur dan mereka meninggalkan isteri dan anak-anaknya. Oleh sebab itulah, untuk memberikan jaminan kehidupan dan perlindungan kepada janda-janda dan anak-anak yang ditinggalkan, kemudian Allah menurunkan ayat tersebut sebagai bentuk jaminan perlindungan terhadap mereka.

6. Ide Liberalisasi dalam Pemikiran Qasim Amin dan Jamal al-Banna

Qasim Amin dan Jamal al-Banna lahir dan hidup dalam generasi yang berbeda. Amin mewakili generasi awal bangkitnya pemikiran Islam di Mesir, sedangkan Jamal mewakili deretan pemikir Islam Mesir kontemporer. Meski dari generasi yang berbeda, namun keduanya disatukan oleh ide yang sama: membebaskan perempuan dari kerangkeng budaya dan pemahaman agama. Baik Amin maupun Jamal sama-sama mengusung ide liberalisasi (*Tahrir*) terhadap perempuan.

Sebagai peletak dasar gerakan feminisme dalam Islam (Arab), Amin telah memposisikan dirinya sebagai pemikir liberal pada zamannya. Sebutan sebagai Bapak Feminisme Arab adalah bukti bahwa pemikiran Amin diakui. Setidaknya, apa yang digagas Amin melalui proyek reformasi sosial (*al-Islah al-Ijtima'i*) menjadi pondasi dasar bagi berkembangnya wacana dan pemikiran tentang perempuan. Terlepas dari asumsi bahwa Amin tidak begitu menguasai bidang agama, namun ide perjuangan yang digagasnya tetap abadi dan relevan untuk dikembangkan dan ditindaklanjuti.

Senada dengan Amin, Jamal merupakan pemikir kontroversial yang berani mendobrak kemapanan pemahaman yang ada di Mesir. Bedanya dengan Amin, Jamal tidak hanya dikenal sebagai pemikir dalam masalah perempuan. Hampir semua disiplin kajian keislaman digeluti oleh Jamal. Namun demikian, dilihat dari spirit ide pembebasan perempuan, baik Jamal maupun Amin mempunyai tujuan yang sama, yakni membebaskan perempuan dari belenggu budaya dan pemahaman agama. Keduanya termasuk pemikir liberal yang berani keluar dari pemahaman yang menjadi pegangan mayoritas.

C. Kesimpulan

Secara epistemologis, pemikiran Qasim Amin dan Jamal al-Banna tidak bisa dilepaskan dari ide pembebasan perempuan yang terwujud dalam sebuah gerakan yang disebut feminisme. Baik Amin maupun Jamal berangkat dari asumsi yang sama bahwa praktek marginalisasi dan

subordinasi yang terjadi terhadap perempuan bukan timbul dari ajaran agama, melainkan oleh budaya dan pemahaman yang keliru terhadap ajaran agama. Cara pandang sebagai seorang feminis inilah yang kemudian melahirkan wacana pembebasan terhadap perempuan. Pembebasan perempuan yang diusung kedua pemikir ini tidak bermaksud menjadikan perempuan berkompetisi untuk menjadi pertama, melainkan sebagai bentuk kesadaran bahwa perempuan juga mempunyai hak untuk berkreasi dan berkontribusi, baik dalam ranah privat maupun publik. Pun demikian, wacana pembebasan perempuan merupakan ide abadi yang sampai kapanpun tetap layak disuarakan dan diperjuangkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman al-'Ak, Khalid, *Usul al-Tafsir wa Qawa'iduhu*, Beirut: Dar al-Nafais, 1986.
- Abu Zahrah, Muhammad, *Al-Ahwal al-Syakhsiyyah*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Dekonstruksi Gender Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi, Yogyakarta: SAMHA, 2003.
- Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, terj. Khairon Nahdiyyin, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Al-Banna, Jamal, *Al-Mar'ah al-Muslimah baina Tahrir Al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqaha'*, Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, 1998.
- Al-Dahlawi, Syah Waliyullah, *Hujjatullah al-Balighah*, Beirut : Dar al-Jail, 2005.
- Al-Dimasyqi, Taqiyuddin Abi Bakr Ibn Muhammad al-Husaini, *Kifayah al-Akhyar fi Halli Ghayah al-Ikhtishar*, Semarang: Toha Putra, tt.
- Ali Engineer, Asghar, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno, Yogyakarta: LKiS, 2003.
-, *Matinya Perempuan: Menyingkap Mega Skandal Doktrin dan Laki-laki*, terj. Akhmad Affandi, Yogyakarta: Irchisod, 2003.
- Al-Maududi, Abul A'la, *al-Hijab*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1964.
- Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad Ibn Muhammad, *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Khatib al-'Arabi, 1968.
- Al-Syirbini, Khatib, *al-Iqna' fi Halli al-Fadzi Abi Syuja'*, Surabaya: al-Hidayah, tt.
- Amin, Qasim, *Tahrir al-Mar'ah*, Kairo: Maktabah al-Adab, 1899.

- Anshori, Dadang S., Engkos Kosasih, Farida Sarimaya (ed.), *Membincang Feminisme, Refleksi Muslimah Atas Peran Sosial Kaum Wanita*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- Arif, Abd. Salam, *Reinterpretasi Nas dan Bias Jender dalam Hukum Islam*, dalam *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol. 35. No. II Tahun 2001.
- Asmawi, Sa'id, *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadits*, Kairo: Madbuli al-Saghir, 1995.
- Fudhaili, Ahmad, *Perempuan di Lembaran Suci*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Hasan, Noorhaidi, *Laskar Jihad Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, terj. Hairus Salim, Jakarta: Penerbit Pustaka LP3ES, 2008.
- Hidayat, Komaruddin, dan Gaus AF, Ahmad, (ed.), *Islam Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005.
- Ibrahim, Zakaria, *Psikologi Wanita*, terj. Ghazi Saloom, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Ibn Umar al-Jawi, Muhammad Nawawi, *Tausyih 'Ala Ibni Qasim*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2002.
- Ilyas, Yunahar, *Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an: Studi Pemikiran Para Mufassir*, Yogyakarta: LABDA Press, 2006.
- Ilyas dkk., Hamim, *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis Misoginis*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Imarah, Muhammad, *Qasim Amin; al-A'mal al-Kamilah*, Beirut: Dar al-Syuruq, 1989.
-, *Qasim Amin wa Tahrir al-Mar'ah*, Kairo: Dar al-Hilal, tt.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *Ahkam al-Ahwal al-Syakhsyah fi Syari'ah al-Islamiyah*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1990.
- Mulia, Siti Musdah, *Muslimah Reformis: Perempuan Pemburu Keagamaan*, Bandung: Mizan, 2005.
- Munhanif, Ali (ed.), *Mutiara Terpendam Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Narwoko, J. Dwi, dan Bagong Suyanto (ed), *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*, Jakarta: Kencana Predana Media Grup, 2007.
- Nasution, Khoiruddin, *Fazlur Rahman tentang Wanita*, Yogyakarta: Tazzafa&Academia, 2002.
-, *Pengantar dan Pemikiran Hukum keluarga (Perdata) Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Tazzafa&Academia, 2007.
- Partanto, Pius A. , dan al-Barry, M. Dahlan, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, tt.

- Qarut, Nur Hasan, *Mauqiful Islam min al-Nusyuz al-Zaujain aw Ahadihima wa ma Yattabi'u Dzalik min Ahkam*, Makkah: Jami'ah Ummul Qura, 1995.
- Rasyid Ridha, Muhammad, *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)*, Beirut: Dar al-Fikr, 1973.
- Rusyd, Ibnu, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Surabaya: al-Hidayah, tt.
- Shihab, M. Quraish, *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah*, Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- Syahrur, Muhammad, *Metodologi Fikih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Tucker, Judith E. , *Woman Family and Gender in Islamic Law*, Cambridge University Press, 2008.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Wadud, Amina, *Qur'an Menurut Perempuan; Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*, terj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001.
- Wijaya, Aksin, *Arah Baru Ulum al-Qur'an; Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1985.
- Zuhaili, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.

