

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Kontekstualisasi Pemahaman Hadis

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Journal volume
Authors	Yuslem, Nawir
Publisher	UIN Sumatera Utara
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-12 22:21:35
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155799

KONTEKSTUALISASI PEMAHAMAN HADIS

Nawir Yuslem

Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara,
Jl. Willem Iskandar Pasar V Medan Estate, 20731
e-mail: nawir_yuslem@yahoo.com

Abstract: Contextualization of Comprehending Prophetic Traditions (*ḥadīth*). Prophetic traditions (*ḥadīth*) which is considered as the second source of guidance for the Muslim's way of life, also functions as explanatory injunction of the messages inherent in the Qur'an which render infinite or global meanings. The author argues that due to its detailed and operative character in explaining the meaning of the Qur'an so that it can be applied in the real life in accordance with time and space, *ḥadīth* has often been misunderstood without considering the context of the ever-developing life. In the present essay, the writer attempts to analyze contextual theory as an alternative theory in semantics that can be implemented in understanding the prophetic tradition.

Kata Kunci: matan, *dalâlah*, pemahaman hadis

Pendahuluan

Studi matan hadis adalah salah satu bentuk penelitian hadis yang dilakukan terhadap teks atau materi Hadis Nabi SAW. Dalam studi matan, menurut Muḥammad Thâhir al-Jawabî, kesahihan suatu matan hadis dinilai dari perbandingan yang dilakukan terhadap matan hadis tersebut, seperti perbandingan Hadis dengan al-Qur'an, perbandingan hadis dengan hadis, perbandingan hadis dengan peristiwa dan kenyataan sejarah, perbandingan hadis dengan nalar atau rasio, dan dengan yang lainnya.¹ Al-Azami berpendapat bahwa dengan menghimpun hadis-hadis yang akan diteliti dan selanjutnya melakukan perbandingan-perbandingan secara cermat, akan dapat ditentukan tingkat akurasi atau kesahihan teks (matan) suatu Hadis.²

Musfir 'Azm Allâh al-Daminî, di dalam sebuah karyanya, berkesimpulan bahwa

¹ Muḥammad Thâhir al-Jawabî, *Juhûd al-Muḥadditsîn fî Naqd Matn al-Ḥadîs al-Nabawi al-Syarîf* (Tunis: Mu'assasat 'Abd al-Karîm 'Abd Allâh, 1991), h. 456.

² M. M. Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indiana: American Trust Publications, 1992), h. 52.

sekurangnya ada 7 (tujuh) alat ukur yang dapat dijadikan pedoman oleh para ahli hadis dalam melakukan penelitian terhadap matan Hadis, yaitu: Perbandingan Hadis dengan al-Qur'an, Perbandingan beberapa riwayat tentang suatu Hadis, Perbandingan antara matan suatu Hadis dengan matan Hadis yang lain, Perbandingan antara matan suatu Hadis dengan berbagai kejadian yang dapat diterima akal sehat, pengamatan panca indera, atau berbagai peristiwa sejarah, kritik hadis yang tidak menyerupai kalam Nabi, kritik hadis yang bertentangan dengan dasar-dasar syari'at dan kaidah-kaidah yang telah tetap dan baku, dan kritik hadis yang mengandung hal-hal yang munkar atau mustahil.³

Penelitian matan, selain untuk mengetahui kesahihan (otentisitas) matan suatu Hadis, juga untuk mengetahui makna atau tunjukan (*dalâlah*) dari suatu Hadis agar Hadis tersebut dapat diamalkan, karena, dari segi tunjukan (*dalâlah*) nya, matan suatu hadis ada yang secara pasti menunjuk kepada satu makna (*qath'iy al-dalâlah*), dan ada yang menunjuk kepada suatu makna dan pada saat yang sama memungkinkan untuk dipahami dengan makna yang lain (*zanniy al-dalâlah*).

Dalam upaya memperoleh pemahaman yang sesungguhnya terhadap makna dan tunjukan (*dalâlah*) dari matan suatu hadis, kontribusi ilmu (teori) tentang makna yang dikenal dengan "ilmu semantik," diasumsikan dapat membantu dalam memahami teks-teks (*matan*) Hadis, terutama untuk memahami matan Hadis yang secara tekstual sulit dipahami pada masa tertentu di kemudian hari setelah Rasul wafat, seperti Hadis-hadis yang memuat tentang kekurangan perempuan yang oleh Fatimah Mernisi disebut dengan hadis-hadis *missogini*. Umpamanya hadis tentang kepemimpinan wanita yang di dalam hadis Bukhari disebutkan bahwa Nabi SAW. bersabda: "Tidak akan sukses suatu kaum (bangsa) apabila urusan mereka diurus oleh wanita". (Riwayat Bukhari).⁴ Hadis tersebut dipahami oleh sebagian besar ulama sebagai pernyataan bahwa akal perempuan itu rendah, akal perempuan itu separuh dari akal laki-laki, dan sebagainya. Hal tersebut terlihat ketika para ulama menafsirkan ayat-ayat yang menjelaskan kelebihan laki-laki dari perempuan.⁵

³ Musfir 'Azm Allâh al-Daminî, *Maqâyis Naqd Mutûn al-Sunnah* (Riyad: Jâmi'ah al-Imâm Muḥammad ibn Su'ûd al-Islâmiyah, 1984), h. 117-222; Shalâh al-Dîn ibn Aḥmad al-Idlibî, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulama' al-Ḥadîs al-Nabawi* (Beirut: Dâr al-Afaq al-Jadidah, 1983), h. 239-347.

⁴ Abd Allâh Muḥammad ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, juz 4 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 228.

⁵ Al-Zamakhshari, umpamanya menyatakan bahwa laki-laki memiliki kelebihan atas perempuan dalam bidang akal (*al-'aql*), ketegasan, ketelitian (*al-hazm*), semangat, cita-cita (*al-'azm*), kekuatan (*al-quwwah*), keberanian dan ketangkasan (*al-farusiyyah wa al-ramy*). Atas dasar berbagai kelebihan itulah maka laki-laki kemudian berhak menjadi nabi, menjadi ulama, pemimpin di dalam masyarakat, berjihad dan lain-lain. Lihat Abû al-Qâsim Maḥmûd ibn Umar al-Zamakhshârî, *Al-Kasasyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wîl*, juz 1 (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, t.t.), h. 523. Pandangan yang sama juga dimiliki oleh Fakhruddîn al-Râzî, *Al-Tafsîr al-Kabîr*, juz 10 (Teheran: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), h. 88; dan Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azâm*, juz 1 (Surabaya: Syirkah al-Nûr Asiya, t.t.), h. 491.

Tulisan ini akan mencoba menjawab pertanyaan, “bagaimanakah kontekstualisasi pemahaman Hadis Nabi SAW, dan bagaimanakah teori kontekstual sebagai salah satu teori dalam Ilmu Semantik dapat diimplementasikan dalam memahami Hadis-hadis Nabi SAW?”

Hadis Nabi SAW. dan Teori Semantik

Ilmu Semantik disebut juga dengan Ilmu *Dilâlah*. Kata “semantik” dalam istilah linguistik dipahami sebagai bidang ilmu yang mempelajari hubungan antara tanda-tanda linguistik dengan hal-hal yang ditandainya. Dengan demikian, semantik dapat diartikan sebagai ilmu tentang makna atau tentang arti dari bahasa.⁶

Penggunaan teori semantik, seperti teori kontekstual, dalam pemahaman terhadap matan Hadis yang oleh sebagian pakar cenderung dinilai miring atau bias jender, seperti yang tersebut di atas, akan dapat membantu untuk menemukan solusinya.

Matan sebuah Hadis pada dasarnya adalah perkataan Nabi SAW. atau reportase dari para sahabat tentang Rasul SAW, yang kesemuanya itu berwujud dalam bentuk bahasa, baik lisan ataupun tulisan. Bahasa adalah bentuk interpretasi, abstraksi dan representasi dari sebuah realitas. Oleh karenanya ketika sebuah bahasa lahir (ditulis atau diucapkan), maka konteks sosial, budaya, politik, ekonomi, dan sistem nilai yang dianut oleh yang mengucapkan akan menyertai pernyataan yang lahir dari bahasa tersebut.

Hadis Nabi sebagai bagian dari bahasa, pada perkembangannya terdokumentasi dalam bentuk tulisan yang disebut dengan teks (*matan*) Hadis. Pada saat Hadis ini telah berbentuk teks, maka ketika itu ia akan kehilangan konteksnya, sehingga siapa pun yang membacanya tidak akan dapat memahami maknanya secara objektif kecuali bila konteks awal pembentukan kata tersebut dirujuk kembali.

Dalam upaya memahami Hadis Nabi secara objektif, maka usaha untuk menghadirkan kembali konteks ketika sebuah Hadis tersebut lahir adalah sangat penting. Hal tersebut terutama karena dibalik sebuah teks sesungguhnya terdapat sekian banyak variabel serta gagasan tersembunyi yang harus dipertimbangkan, agar lebih mendekati kepada kebenaran gagasan yang disajikan dalam teks tersebut. Tanpa memahami motif di balik penulisan sebuah buku, atau karya, suasana politiko-psikologis dan sasaran pembaca yang dibayangkan oleh pengarangnya, maka sangat mungkin terjadi salah paham ketika kita membaca sebuah karya tulis.⁷

Teori perubahan makna menyatakan bahwa makna (sebuah kata) akan berubah seiring dengan perkembangan bahasa di mana kata tersebut memerlukan makna (acuan)

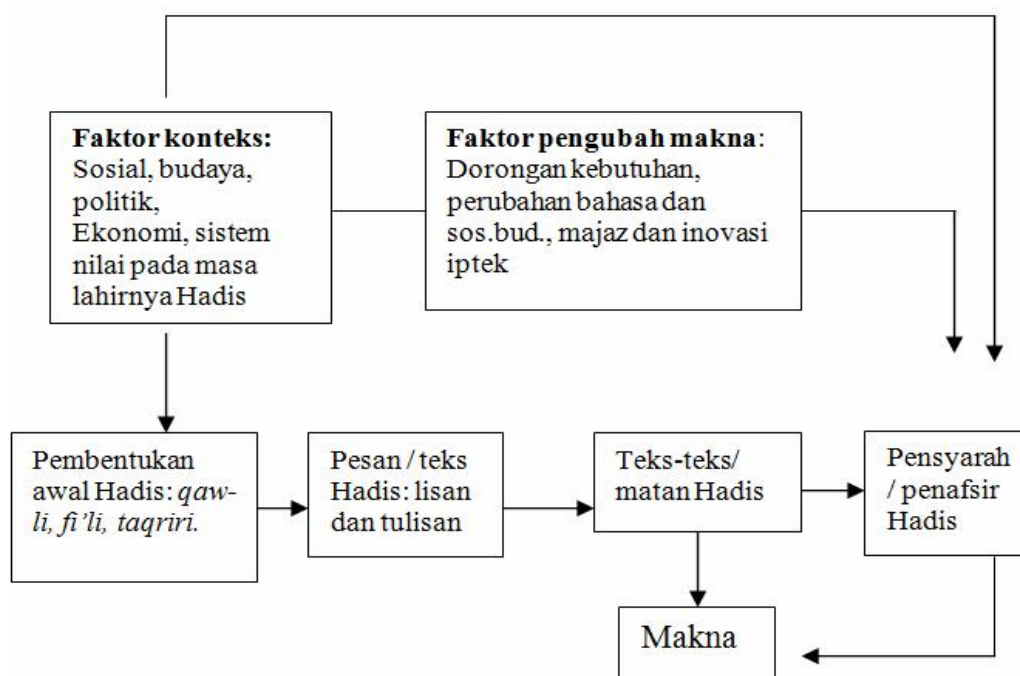
⁶ Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, cet. 3 (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002), h. 2.

⁷ Hidayat, *Menafsirkan*, h. 2.

dan label baru. Lebih jauh para pakar bahasa menyebutkan enam penyebab terjadinya perubahan makna pada setiap bahasa. Keenam penyebab tersebut adalah: (a) Dorongan kebutuhan, (b) Perkembangan sosial budaya, (c) Perubahan sistem kebahasaan, (d) Transformasi bahasa ke dalam majaz, (e) Tabu, (f) adanya inovasi atau penemuan baru dalam bidang ilmu pengetahuan.⁸

Penggunaan berbagai teori yang ada di dalam Ilmu Semantik, seperti teori referensial, teori kontekstual, dan menerapkannya dalam memahami makna dan tunjukkan (*dalâlah*) matan sebuah Hadis, akan dapat membantu pemecahan persoalan Hadis-hadis yang selama ini dianggap tidak relevan lagi (*out of date*), atau yang dianggap melecehkan kaum wanita (*missogini*), akan dapat diselesaikan.

Kerangka berpikir di atas dapat dibuat dalam bentuk skema sebagai berikut:



Teori-teori dalam Ilmu Semantik

Para pakar filsafat dan linguistik telah mengembangkan sejumlah teori yang berhubungan dengan konsep makna di dalam ilmu semantik. Di antara dasar pertimbangan mereka dalam mengembangkan teori tersebut adalah dalam hal menjelaskan makna dalam hubungan antara bahasa (ujaran), pikiran dan realitas di alam.⁹ Sekurangnya ada 4 (empat) teori makna, yaitu: (1) Teori Referensial atau Korespondensi, (2) Teori Kontekstual, (3) Teori Mentalisme atau Konseptual, dan (4) Teori Formalisme.¹⁰

⁸ Umar, *Ilmu Dalâlah*, h. 235.

⁹ J. D. Parera, *Teori Semantik* (Jakarta: Erlangga, 2004), h. 46.

¹⁰ *Ibid.*

1. Teori Referensial atau Korespondensi

Menurut Ogden dan Richards, sebagaimana dikutip oleh Parera, teori referensial atau korespondensi merujuk kepada segi tiga makna. Makna menurut Ogden dan Richards adalah hubungan antara *reference* dan *referent* yang dinyatakan lewat simbol bunyi bahasa, baik berupa kata maupun frase atau kalimat. Simbol bahasa dan rujukan atau *referent* tidak mempunyai hubungan langsung. Teori ini menekankan hubungan langsung antara *reference* dengan *referent* yang ada di alam nyata.¹¹

Pikiran atau *reference* (=makna, 'sense' atau 'content') menurut teori referensial ini, ditempatkan dalam hubungan kausal dengan simbol (bentuk bahasa atau penamaan) dan *referent*, sedangkan antara simbol dan *referent* terdapat hubungan buntung.¹²

Parera lebih lanjut menjelaskan bahwa apabila kita menerima bahwa makna sebuah ujaran adalah *referent*nya, maka pernyataan berikut haruslah diterima, yaitu:

- a. Jika sebuah ujaran mempunyai makna, maka ujaran itu mempunyai *referen*.
- b. Jika dua ujaran mempunyai *referen* yang sama, maka ujaran itu mempunyai makna yang sama pula.
- c. Apa saja yang benar dari *referen* sebuah ujaran adalah benar untuk maknanya.¹³

2. Teori Kontekstual

Teori ini diperkenalkan oleh J. R. Firth, yang pada tahun 1930 menyatakan sebagai berikut:

If we regard language as 'expressive' or 'communicative' we imply that it is an instrument of inner mental states. And as we know so little of inner mental states, even by the most careful introspection the language problem becomes more mysterious the more we try to explain it by referring it to inner mental happenings which are not observable. By regarding words as acts, events, habits, we limit our inquiry to what is objective in the group life of our fellows.¹⁴

Apabila kita menganggap bahasa sebagai 'ekspresif' (ucapan, pernyataan) atau 'komunikatif' (menceritakan, menyampaikan) kita maksudkan adalah bahwa bahasa tersebut sebagai instrumen dari keadaan mental bagian dalam. Dan sebagaimana kita ketahui begitu sedikit tentang keadaan mental bagian dalam, bahkan dengan introspeksi yang sangat cermat pun maka masalah bahasa akan semakin pelik apabila kita semakin berusaha untuk menjelaskannya dengan merujuk kepada peristiwa-peristiwa mental bagian dalam yang tidak dapat diobservasi. Dengan menganggap

¹¹ Parera, *Teori*, h. 46

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, h. 47.

perkataan/pernyataan sebagai perbuatan, peristiwa, kebiasaan, maka kita batasi penyelidikan kita pada sesuatu yang objektif di dalam kehidupan sesama kita.

Pemikiran Firth di atas melahirkan ide tentang konteks situasi atau teori kontekstual dalam analisis makna. Makna sebuah kata, menurut teori ini, terikat pada lingkungan kultural dan ekologis pemakai bahasa tersebut. Bahkan teori kontekstual mengisyaratkan bahwa sebuah kata atau simbol ujaran tidak mempunyai makna jika ia terlepas dari konteks. Tokoh lain yang pendapatnya sejalan dan bahkan juga menjadi dasar bagi teori kontekstual ini adalah antropolog B. Malinowski dari Inggris.¹⁵

Pendapat lain tentang teori kontekstual ini, sebagaimana dikemukakan oleh Parera, adalah bahwa setiap kata mempunyai makna dasar atau primer yang terlepas dari konteks situasi. Kata itu baru mendapatkan makna sekunder sesuai dengan konteks situasi. Dalam kenyataannya kata itu tidak akan terlepas dari konteks pemakaiannya, sehingga pendapat yang membedakan makna primer atau makna dasar dan makna sekunder atau makna kontekstual secara implisit mengakui pentingnya konteks situasi dalam analisis makna.¹⁶

3. Teori Mentalisme atau Konseptual

Teori mentalisme ini pertama kali diperkenalkan oleh E de Saussure yang menganjurkan studi bahasa secara sinkronis. Ia menghubungkan bentuk bahasa lahiriah dengan 'konsep' atau citra mental penuturnya. Teori mentalisme ini jelas bertentangan dengan teori referensi. Teori ini mengatakan bahwa 'kuda terbang' adalah satu citra mental penuturnya walaupun secara kenyataan tidak ada.¹⁷

Ciri utama dari teori ini di antaranya adalah sebagaimana dinyatakan oleh Glucksberg dan Danks:

"The set of possible meanings in any given word is the set of possible feelings, images, ideas, concepts, thoughts, and inferences that a person might produce when that word is heard and processed."¹⁸

(Makna dari kata yang diucapkan seseorang adalah merupakan perasaan, kesan, ide, pemikiran dan kesimpulan yang ada pada diri orang tersebut ketika kata tersebut diperdengarkan atau diproses).

Teori mentalisme ini pada umumnya lahir dan disponsori oleh para psikolinguis.¹⁹

¹⁵ Parera, *Teori*, h. 47

¹⁶ *Ibid.*, h. 47-48.

¹⁷ *Ibid.*, h. 47.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

4. Teori Pemakaian dari Makna atau Formalisme

Teori ini dikembangkan oleh Wittgenstein, seorang filsuf Jerman. Sebuah kata, menurut Wittgenstein, tidak mungkin dipakai dan bermakna untuk semua konteks karena konteks itu selalu berubah dari waktu ke waktu. Makna tidak mantap di luar kerangka pemakaiannya.²⁰

Wittgenstein bahkan mengatakan: “Jangan menanyakan makna sebuah kata; tanyakanlah pemakaiannya,” dan pernyataan ini melahirkan satu postulat tentang makna, yaitu: ‘Makna sebuah ujaran ditentukan oleh pemakaiannya dalam masyarakat bahasa.’²¹

Teori ini memiliki kelemahan, yaitu dalam hal penentuan tentang konsep ‘pemakaian’ secara tepat. Hal ini memungkinkan lahirnya pragmatik dalam penggunaan bahasa.²²

Sekurangnya ada empat teori yang dikemukakan oleh para pakar semantik dalam memahami makna dari kata atau kalimat yang diucapkan atau dipergunakan oleh seseorang. Keempat teori semantik sebagaimana yang telah diuraikan di atas, pada dasarnya berguna dan dapat memberi bantuan dalam usaha memahami sebuah kata atau ujaran yang diucapkan seseorang. Akan tetapi, berdasarkan analisis dan pengkajian yang dilakukan terhadap teori-teori tersebut dan dihubungkan dengan upaya untuk memahami sebuah matan Hadis, maka tidak semua teori tersebut dapat, dan relevan, dipergunakan dalam pemahaman makna dari matan sebuah Hadis, seperti teori mentalisme dan teori pemakaian dari makna sebagaimana yang telah dikemukakan di atas.

Teori mentalisme, umpamanya, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, adalah teori semantik yang menekankan hubungan antara bentuk bahasa lahiriah dengan ‘konsep’ atau citra mental penuturnya. Teori mentalisme ini adalah bertentangan dengan teori referensi. Penggunaan teori ini melahirkan kesulitan atau hambatan dalam memahami perasaan, kesan, ide, pemikiran dan kesimpulan yang ada pada diri orang yang melahirkan kata atau ujaran tersebut ketika kata tersebut diperdengarkan atau diproses, sehingga bisa mendatangkan spekulasi yang tinggi dalam menentukannya. Sementara itu, Hadis Nabi SAW. dimaksudkan untuk menjadi petunjuk bagi umat dan penjelas (*bayân*) terhadap ayat-ayat al-Qur’an.

Demikian pula halnya dengan teori pemakaian dari makna, yang setelah dianalisis dan dilakukan pengkajian terhadapnya, maka teori ini cenderung melahirkan pragmatisme dalam penggunaan bahasa, yang hal ini merupakan kelemahan bagi teori ini.

Teori referensial dan teori kontekstual dapat disimpulkan sebagai teori yang relevan untuk dipergunakan dalam pemahaman makna terhadap matan-matan Hadis Nabi SAW.

²⁰ Parera, *Teori*, h. 48.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

Hal tersebut didasarkan kepada substansi dari kedua teori tersebut sama-sama mendukung untuk memahami teks berupa ujaran atau bahasa yang diucapkan Rasul, atau reportase yang disampaikan oleh para sahabat tentang Rasul, yang teks atau bahasa tersebut menghubungkan antara gagasan yang ada pada diri Rasul dengan acuan yang ada di alam nyata ini, sebagaimana yang diyakini dalam teori referensial; atau sesuatu teks yang disampaikan sangat dipengaruhi oleh, dan terikat pada, lingkungan kultural dan ekologis pemakai bahasa tersebut, sebagaimana yang dianut oleh teori kontekstual. Bahkan menurut teori yang disebut terakhir ini, bahwa sebuah kata atau simbol ujaran tidak mempunyai makna jika ia terlepas dari konteks.²³

Implementasi Teori Kontekstual dalam Memahami Hadis

Dari beberapa teori semantik yang ada, maka teori referensial dan kontekstual adalah di antara teori yang tepat dan relevan dipergunakan dalam memahami Hadis-hadis Nabi SAW. terutama yang sesuai dengan kriteria di atas.

Di antara Hadis-hadis yang termasuk ke dalam kelompok yang disebut terakhir di atas adalah:

a. Hadis Tentang Kekuasaan Politik Bagi Wanita

Dalam bidang politik, menurut jumhur ulama, perempuan tidak dapat menduduki jabatan khalifah atau presiden. Pandangan tersebut disimpulkan dari Hadis Nabi SAW. sebagai berikut:

عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَ مَا كَدْتُ أَنْ أَلْحَقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأُقَاتِلَ مَعَهُمْ قَالَ لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَكَوْا عَلَيْهِمْ بِنْتِ كِسْرَى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ
أَبُو (رواه البخاري)

“Dari Abû Bakrah, ia berkata: Allah telah menyadarkanku melalui kalimat-kalimat yang aku dengar dari Rasul SAW., ketika aku hampir saja ikut terlibat dalam peristiwa Perang Jamal (unta). Yaitu ketika disampaikan kepada Nabi SAW. bahwa bangsa Persia telah mengangkat anak perempuan Kisra sebagai penguasa (ratu) mereka. (Pada saat itu) Nabi SAW. mengatakan: Tidak akan pernah beruntung bangsa yang diperintah perempuan.” (HR. Bukhari).

Di kalangan ulama terdapat pemahaman tentang hadis di atas yang mengatakan bahwa pernyataan Rasul tersebut berlaku secara umum, tidak hanya bagi bangsa Persia

²³ Lihat Parera, *Teori Semantik*, h. 46-48.

saja. Artinya, semua bangsa yang dipimpin oleh perempuan akan mengalami kehancuran. Pandangan tersebut di antaranya dianut oleh Abdul Qâdir Abû Fâris, yang mengatakan bahwa yang harus menjadi pertimbangan adalah bunyi (teks) hadis tersebut yang menunjukkan arti umum, bukan pertimbangan *sabab al-wurûd* atau konteks turunnya hadis tersebut, sebagaimana yang dipahami dari qaidah fiqih *al-'ibrah bi 'umûm al-lafz lâ bi khusûs al-sabab*.²⁴ Bahkan jumhur ulama berpendapat bahwa berdasarkan petunjuk hadis di atas, pengangkatan perempuan menjadi kepala negara, hakim pengadilan, dan berbagai jabatan yang setara dengannya dilarang. Perempuan dalam pandangan mereka hanya diberi tanggung jawab untuk menjaga harta suaminya.²⁵

Pemahaman terhadap Hadis di atas sejalan dengan pernyataan ayat al-Qur'an surat al-Nisa'/4: 34, yang menegaskan peran laki-laki sebagai *qawwâm* atas perempuan.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنِينَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ ۗ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar. (Q.S. al-Nisa'/4: 34).

Untuk memahami matan Hadis di atas agar tidak terjadi bias pemahaman atau kekeliruan dalam memahaminya sehingga lahir tuduhan pelecehan terhadap kaum wanita, maka teori kontekstual dalam ilmu semantik dapat digunakan.

Sejalan dengan kerangka berpikir yang telah dirumuskan sebelumnya, bahwa lahirnya sebuah Hadis mempunyai hubungan dengan, dan bahkan besar kemungkinan dipengaruhi oleh, konteks sosial, budaya, politik, ekonomi dan sistem nilai yang ada pada masa lahirnya Hadis tersebut. Teori kontekstual dalam analisis makna bahkan

²⁴ 'Abd al-Qâdir Abu Fâris, *al-Nizâm al-Siyâsi fî al-Islâm* (t.tp.: t.p., 1984), h. 182-183

²⁵ Ibn Hajar al-Asqalâni, *Fatḥh al-Bâri*, juz 8 (Kairo: Mustafa al-Bâbi al-Halab, t.t), h. 128; Muḥammad ibn Ismâ'îl al-San'âni, *Subul al-Salâm*, juz 4 (Bandung: Maktabah Dahlan, t.t.), h. 123.

menegaskan bahwa makna sebuah kata terikat pada lingkungan kultural dan ekologis pemakai bahasa tersebut.²⁶

Hadis di atas diucapkan Rasul SAW. pada saat terjadinya pengangkatan wanita menjadi ratu di Persia, yang menurut catatan sejarah terjadi pada tahun 9 H.²⁷ Pada saat itu tradisi yang berlangsung di Persia adalah bahwa yang diangkat menjadi kepala negara adalah seorang laki-laki, namun pada saat itu yang terjadi adalah pengangkatan seorang wanita, yaitu Buwaran binti Syairawaih bin Kisra bin Barwaiz menjadi ratu. Selain itu, pengangkatan tersebut terjadi sesudah peristiwa meninggalnya sang ayah dari Buwaran yang selanjutnya diiringi terbunuhnya saudara laki-laki dari Buwaran dalam perperangan saling membunuh antar sesama saudara untuk memperebutkan kursi Kerajaan. Dalam kondisi seperti itulah sang putri diangkat menjadi ratu memimpin negara yang sedang dalam keadaan kacau.²⁸

Kata *imra'atun* (bentuk jamaknya *nisâ'un*), secara leksikal berarti seorang manusia berjenis kelamin wanita, sebagai lawan dari *mar'un*, yang berarti laki-laki.²⁹ Pada masa lahirnya Hadis, sejalan dengan lingkungan kultural yang ada pada masa itu, kata *mar'atun* berarti makhluk manusia yang sedang dalam proses diangkat status dan derajatnya oleh Islam, yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW., dari kerendahan dan keterpurukan status, terutama pada masa sebelum Islam datang.

Derajat kaum wanita pada masa itu berada di bawah derajat kaum pria. Wanita tidak memiliki hak untuk ikut serta mengurus kepentingan masyarakat, apalagi urusan politik. Kenyataan tersebut terjadi di Persia dan juga di Jazirah Arabia. Kondisi tersebut dipengaruhi oleh Kode Hammurabi yang banyak memberikan pengaruh terhadap nilai-nilai kemasyarakatan di kawasan Timur Tengah, yang kemudian direkam di dalam kitab-kitab klasik, yang selanjutnya banyak berpengaruh di dalam kitab-kitab tafsir dengan mengambil bentuk kisah-kisah israiliyat.³⁰ Perempuan pada saat itu menjadi "jenis kelamin kelas dua" (*the second sex*) di setiap level masyarakat. Dalam kehidupan keluarga hak laki-laki lebih diutamakan dari pada perempuan, misalnya: Bilamana seorang perempuan gagal menjadi isteri yang baik, sering berkeluyuran, melalaikan tugas-tugasnya di rumah, dan melecehkan suaminya, maka perempuan tersebut harus dilemparkan ke dalam air.³¹

²⁶ Parera, *Teori Semantik*, h. 47.

²⁷ Abû al-Falah 'Abd al-Hayy ibn al-'Imâd al-Hanbalî, *Syadzarat al-Dzahab fî Akhbâr man Dzahab*, jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1979), h. 13.

²⁸ Ahmad ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath al-Bâri Syarh Shahih al-Bukhâri*, juz VIII, (t.tp.: Dâr al-Fikr wa Maktabah al-Salafiyah, t.t.), h. 128; al-Sayyid al-Syarîf Ibrâhîm ibn Muḥammad ibn Hamzah, *al-Bayân wa al-Ta'rif fî Asbâb Wurûd al-Ḥadîs al-Syarîf* (Kairo: Dâr al-Turats al-'Arabi, t.t.), h. 82-84.

²⁹ Louis Ma'luf, *Al-Munjîd fî al-Lughat wa al-'Ilâm* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1994), h. 754.

³⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999), h. 96.

³¹ James Baikie, *The Life of the Ancient East* (New York: The Macmillan Company, 1923), h. 257; Bandingkan: Umar, *Argumen Kesetaraan*, h. 97-98.

Pemahaman terhadap wanita secara kultural begitu rendah di antaranya adalah karena pengaruh budaya yang berkembang dan dominan di dua wilayah yang mengitari Jazirah Arabia pada masa itu.

Sebelum dan pada saat kelahiran Islam di Jazirah Arabia, wilayah bagian Baratnya ada kekuasaan besar yang berpusat di Roma dan kemudian pindah ke Bizantium, sementara di wilayah Timur juga ada kerajaan besar, yaitu Kerajaan Sasania yang berlangsung dari tahun 234 sampai 634 M.³² Pada masa ini posisi perempuan bahkan cenderung semakin terpojok, karena hukum-hukum yang berlaku di dalam masyarakat adalah perpaduan antara warisan nilai-nilai Mesopotamia dan nilai-nilai religius yang bersumber dari kitab-kitab suci, seperti Kitab Perjanjian Lama, Perjanjian Baru, khususnya dalam pasal-pasal Kitab Kejadian, dan lebih terperinci lagi di dalam Kitab Talmud, kesemuanya seolah-olah mempersepsikan perempuan sebagai jenis kelamin kedua yang harus tunduk dan berada di bawah otoritas laki-laki. Di dalam kitab tersebut banyak sekali mitos-mitos *misoginis* yang memojokkan perempuan. Mitos-mitos dan kosmologi perempuan berkembang luas di kawasan Timur Tengah sampai Islam berkembang di kawasan itu.³³

Dalam masyarakat Arab relasi jender³⁴ tidak banyak berbeda dengan masyarakat di kawasan sekitarnya. Pola relasi jender bisa dilihat dalam suatu lingkup keluarga dan dalam masyarakat luas. Menurut konsepsi keluarga dalam masyarakat Yunani dan Romawi, kepala rumah tangga dipegang oleh laki-laki (suami/ayah). Laki-laki memegang kekuasaan mutlak dalam bidang hukum dan ekonomi terhadap seluruh anggota keluarganya yang terdiri atas para isteri, anak-anak, dan mungkin para budak yang hidup di dalam keluarga tersebut. Kondisi demikian berlangsung sampai abad ke 19 setelah di Eropa Barat diberlakukan hukum-hukum baru yang memberikan kemerdekaan kepada perempuan yang sudah menikah dan dihapuskannya lembaga perbudakan.³⁵

Dalam masyarakat Arab relasi jender ditentukan oleh pembagian peran dan fungsi dalam suatu masyarakat. Umpamanya, laki-laki bertugas membela dan mempertahankan

³² Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1988), h. 5-6.

³³ Umar, *Argumen Kesetaraan*, h. 100.

³⁴ Jender adalah pendefinisian pria dan wanita dari perspektif budaya dan sosial, sementara seks adalah pendefinisian wanita dan pria dari segi biologis. John E. Farley mendefinisikannya sebagai berikut: *sex refers to the biological fact that a person is either a man or woman. Gender refers to socially learned traits associated with, and expected of, men or women. Therefore, to be male or female is a matter of sex, but to be masculine or feminine is a matter of gender. Gender, in short, refers to socially learned behaviors and attitudes, such as mannerisms, styles of dress, and activity preferences.* Lihat: John E. Farley, *Sociology* (New Jersey: Prentice Hall Englewood Cliffs, 1990), h. 148.

³⁵ Umar, *Argumen Kesetaraan*, h. 134-135; bandingkan: Julia Cleves Mosse, *Gender & Pembangunan*, terj. Hartian Silawati (Yogyakarta: t.p, 1996), h. 64.

seluruh anggota keluarga, bertanggung jawab memenuhi seluruh kebutuhan anggota keluarga. Konsekuensinya laki-laki memonopoli kepemimpinan dalam semua tingkatan, mulai dari kepala rumah tangga, kepala suku/kabilah, sampai kepala persekutuan antara beberapa suku/kabilah. Sementara perempuan, di sisi lain, mengurus urusan yang berhubungan dengan tugas-tugas reproduksi, dan tugas-tugas di dalam atau di sekitar rumah atau kemah-kemah (wilayah domestik).³⁶

Ideologi patriarki memberikan otoritas dan dominasi kepada laki-laki dalam kehidupan berumah tangga dan bermasyarakat. Perempuan, sebaliknya, memperoleh kesempatan lebih kecil, dan bahkan tidak mempunyai kesempatan, untuk memperoleh prestasi dan prestise dalam masyarakat.

Kerendahan status perempuan di kalangan masyarakat Arab pada saat itu terlihat pada budaya menguburkan bayi perempuan, karena dipandang aib dan membawa sial. Hal tersebut tergambar dalam salah satu prinsip yang dianut oleh masyarakat Arab yang termuat di dalam sebuah syair sebagaimana dikutip oleh Reuben Levy: *The grave is the best bridegroom and the burial of daughters is demanded by honour*. (Kuburan adalah mempelai laki-laki yang paling baik dan penguburan bayi perempuan adalah tuntutan kehormatan).³⁷ Tradisi menguburkan bayi perempuan karena aib di kalangan masyarakat Arab juga dinyatakan di dalam Q. S. al-Nahl/16: 58,

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾

“Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah.

Bahkan wanita yang berstatus gadis seringkali dijadikan sebagai korban atau tumbal dalam upacara tradisional, seperti upacara rutin di Sungai Nil dan tempat-tempat yang disakralkan lainnya.³⁸

Kenyataan di atas mendorong sosiolog Divale dan Harris untuk berkesimpulan bahwa perang atau pembunuhan bayi-bayi perempuan merupakan akibat kompleks supremasi laki-laki. Keterampilan dan kekuatan memainkan senjata adalah profesi laki-laki. Agresivitas laki-laki merupakan suatu keharusan dalam upaya keberhasilannya dalam perannya sebagai pelindung keluarga dan kabilah. Perempuan, di sisi lain, hanya dilatih menjadi manusia pasif sebagai bentuk dukungan keberhasilan peran laki-laki.³⁹

³⁶ Umar, *Argumen Kesetaraan*, h. 135; bandingkan: Judith E. Tucker, (ed.), *Arab Women* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1993), h. ix.

³⁷ Reuben Levy, *The Social Structure of Islam* (New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1979), h. 92; Umar, *Argumen Kesetaraan*, h. 137-138.

³⁸ Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word, Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing* (New Jersey: Princeton University Press, 1991), h. 20; Umar, *Argumen Kesetaraan*, h. 138.

³⁹ Sanderson, *Sosiologi Makro: Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*, Terj. Farid Wajidi dan S. Meno (Jakarta: Rajawali Pers, 1993), h. 416; Umar, *Argumen Kesetaraan*, h. 138-139.

Dengan kondisi sosial budaya, politik dan sistem nilai seperti yang dikemukakan di atas, terutama yang berhubungan dengan status dan peran wanita, maka tidaklah mengherankan bahwa Hadis yang lahir juga menilai keadaan sesuai dengan yang menjadi kenyataan pada masa itu, termasuk penilaian terhadap kemampuan wanita dalam memimpin. Jadi, kata *imra'atun* secara sosial dan kultural berarti makhluk yang lemah, tidak berdaya sehingga tidak layak dan tidak mungkin meraih kesuksesan apabila disertai tugas memimpin negara atau kerajaan pada saat itu.

Perkembangan kebudayaan dan kehidupan sosial yang berlangsung di tengah-tengah kehidupan umat manusia dengan terjadinya berbagai perubahan, terutama perubahan yang dibawa oleh Islam, maka status dan kedudukan wanita secara bertahap berubah. Perubahan tersebut selanjutnya akan berpengaruh kepada pemaknaan terhadap kata wanita (*mar'atun*). Dengan demikian, kondisi sosial dan budaya pada masa kini yang berhubungan dengan wanita harus dipertimbangkan dalam memberikan makna terhadap kata wanita.

Perubahan budaya dan perkembangan sosial tersebut dimulai dari kehadiran Islam. Menurut Islam, wanita memiliki kedudukan yang sama dengan pria. Hal tersebut ditegaskan secara eksplisit di dalam Q.S. al-Hujurât/49: 13.

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَّقَاهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Hai manusia, Sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

Ayat di atas mengisyaratkan persamaan kedudukan antara pria dan wanita yang merupakan asal dari umat manusia yang kemudian berkembang menjadi banyak bersuku-suku dan berbangsa-bangsa. Apabila umat manusia yang lahir dari pasangan suami-isteri itu menikmati persamaan kedudukan di antara mereka, maka logikanya, menurut Munawir Sjadzali, sepasang suami isteri yang lahir dan datang kemudian juga memiliki persamaan kedudukan di antara mereka berdua, tanpa harus membedakan antara keduanya berdasarkan jenis kelamin.⁴⁰

Bahkan ayat ini selain membicarakan tentang asal kejadian manusia, yaitu dari seorang laki-laki dan perempuan, juga sekaligus berbicara tentang kemuliaan manusia, baik laki-laki maupun perempuan, yang dasar kemuliaannya bukan keturunan, suku, atau jenis kelamin, tetapi ketakwaan kepada Allah SWT. Secara tegas, berdasarkan

⁴⁰ Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 58-59.

ayat ini, dapat dikatakan bahwa perempuan dalam pandangan al-Qur'an mempunyai kedudukan terhormat.⁴¹

Terdapat sejumlah ayat lain di dalam al-Qur'an yang mendorong terjadinya perubahan persepsi terhadap status dan kedudukan wanita dari keadaan yang ada pada saat sebelum dan ketika turunnya al-Qur'an, seperti Q.S. al-Nisâ/4':1,

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أُنثَىٰ أَتَقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا
وَمِنْسَاءً وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ۖ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan Mengawasi kamu.

Q.S. al-Isrâ'/17: 70,

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ
مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾

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

Para mufassir secara mayoritas memahami makna *al-nafs* pada Q. S. al-Nisâ'/4: 1 di atas sebagai Adam dan *zawjaha* sebagai Hawa, meskipun sebagian lainnya, seperti Abduh dan al-Qâsimi memahami *nafs* dengan arti "jenis." Penafsiran demikian melahirkan pandangan negatif terhadap perempuan dengan menyatakan bahwa perempuan adalah bagian dari laki-laki, dan tanpa laki-laki perempuan tidak akan ada. Bahkan ada yang memahami bahwa isteri Adam tersebut diciptakan dari tulang rusuk Adam sebelah kiri yang bengkok, dan karena itu wanita bersifat '*auja*' (bengkok atau tidak lurus).⁴²

Sebagian mufassir, seperti al-Thabathabâ'i dan Rasyîd Ridhâ, menolak pandangan di atas, dan bahkan Ridha berkesimpulan bahwa pandangan yang demikian itu dipengaruhi oleh kitab Perjanjian Lama (Kejadian II: 21-22) yang menyatakan bahwa ketika Adam tidur lelap, maka diambil oleh Allah sebilah tulang rusuknya, lalu ditutupkannya pula tempat itu dengan daging. Maka dari tulang yang telah dikeluarkan dari Adam itu dibuat Tuhan seorang perempuan. Selanjutnya Rasyid Ridha mengatakan bahwa

⁴¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1997), h. 298.

⁴² *Ibid.*, h. 299-300.

seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa dalam kitab Perjanjian Lama sebagaimana tersebut di atas, niscaya pendapat yang menyatakan bahwa wanita diciptakan dari tulang rusuk Adam tidak pernah akan terlintas dalam benak seorang Muslim.⁴³

Quraish Shihab berkecenderungan kepada pendapat bahwa penciptaan laki-laki sebagaimana diperkenalkan oleh al-Qur'an, sumber utama di dalam Islam, bahwa penciptaan laki-laki dan perempuan adalah dari unsur yang sama. Kedua jenis kelamin tersebut sama-sama manusia, dan tidak ada perbedaan di antara mereka dari segi asal kejadian serta kemanusiaannya. Kesimpulan ini dipertegas oleh Q.S. Ali Imrân/3: 195

فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ

Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiaikan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain.

Maksud ayat di atas adalah sebagaimana laki-laki berasal dari laki-laki dan perempuan, maka demikian pula halnya perempuan berasal dari laki-laki dan perempuan. Kedua-duanya sama-sama manusia, tak ada kelebihan yang satu dari yang lain tentang penilaian iman dan amalnya. Ayat ini dan yang seirama dengannya seperti ayat al-Qur'an yang memberi peluang dan kesempatan kepada kaum wanita untuk meraih prestasi di dunia dan memperoleh kehidupan yang sejahtera di akhirat berdasarkan amalnya, yaitu Firman Allah di dalam Q.S. al-Nahl/16: 97 yang menyatakan,

مَنْ عَمَلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۚ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾

Barang siapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.

Ayat-ayat di atas, menurut Quraish Shihab, adalah usaha al-Qur'an untuk mengikis habis segala pandangan yang membedakan lelaki dengan perempuan, khususnya dalam bidang kemanusiaan.⁴⁴

Meskipun secara ajaran, melalui al-Qur'an, Islam telah mendorong terjadinya perubahan pandangan terhadap kaum wanita, sehingga makna wanita tidak lagi seperti yang dimaknai oleh budaya dan kehidupan sosial yang berkembang di masa sebelum

⁴³ *Ibid.*, h. 301.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 302.

dan awal Islam, namun di lapangan kehidupan ternyata tidak semudah dan secepat itu untuk merubah makna wanita dalam periode-periode awal Islam. Minimal, dari segi konsep dan ajaran, Islam secara bertahap telah mengisyaratkan kepada umat Islam dan manusia secara umum, khususnya kepada kaum perempuan sendiri untuk mengubah nasib mereka dari keadaan yang tidak berdaya, tidak memiliki hak dan tanggung jawab menjadi makhluk yang berdaya serta mempunyai hak dan tanggung jawab untuk melakukan berbagai aktifitas di dalam kehidupan ini.

Ketika zaman sudah berubah, budaya dan perkembangan sosial semakin maju pesat, terutama dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di era globalisasi saat ini, yang melibatkan tidak hanya kaum laki-laki, tetapi juga kaum perempuan, dan bahkan tidak mustahil adanya kaum wanita yang melebihi dari kaum laki-laki, sebagaimana dinyatakan oleh Muhammad Ali al-Sabûni bahwa berapa banyak perempuan (isteri) yang memiliki kelebihan dari suaminya, dari segi ilmu pengetahuan, agama dan amal (aktifitas),⁴⁵ maka pemaknaan terhadap kaum wanita sudah harus berubah. Di sinilah implementasi dan kontribusi dari teori semantik, khususnya teori kontekstual, diperlukan, terutama dalam memahami nas-nas Hadis Nabi SAW. pada masa kini.

Khusus tentang hadis mengenai kepemimpinan wanita, sebagaimana yang dikutip di atas, maka ketika zaman telah berubah, budaya dan penghargaan sosial terhadap wanita menjadi lebih baik seiring dengan kemampuan yang dimiliki oleh kaum wanita dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi semakin baik pula, sehingga dalam berbagai bidang kaum wanita telah pula diberi kedudukan yang sama dengan laki-laki, maka pada saat itu peluang bagi wanita untuk memimpin terbuka lebar. Terlebih lagi secara eksplisit al-Qur'an juga memberi peluang yang sama kepada wanita dan laki-laki untuk berprestasi dan melakukan perbuatan yang positif. Dengan menggunakan teori semantik ini dapatlah dipahami ujaran atau kata yang termuat di dalam Hadis di atas tentang perempuan, yang menyatakan perempuan tidak bisa memimpin, karena makna perempuan pada saat itu bermakna sebagai makhluk yang lemah, tidak memiliki kekuatan dan kemampuan beraktifitas yang sifatnya sosial kemasyarakatan apalagi di bidang politik. Akan tetapi, ketika makna perempuan secara sosial dan kultural berubah, maka peran dan kemampuannya untuk berbuat juga berubah seperti dalam bidang kepemimpinan dan politik umpamanya. Di mana ketika seorang wanita telah memiliki kewibawaan dan kemampuan untuk memimpin, akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, perkembangan sosial budaya, di satu sisi, serta masyarakat bersedia menerimanya sebagai pemimpin, di sisi lain, maka tidak ada halangan bagi perempuan untuk dipilih dan diangkat sebagai pemimpin. Dengan demikian, hadis tersebut di atas harus dipahami secara kontekstual sebab kandungan petunjuknya bersifat temporal.⁴⁶

⁴⁵ Muḥammad 'Alî al-Sabûni, *Rawâ'i' al-Bayân Tafsi'r Âyat al-Ahkâm*, jilid I, (t.tp.: t.p., t.t), h. 467.

b. Hadis tentang Kekuasaan (*Wilâyah*) Wanita dalam Perkawinan

Penggunaan teori kontekstual dalam ilmu semantik terhadap kata *imra'atun* (perempuan) seperti yang dikemukakan di atas dapat membantu dalam memahami Hadis-hadis yang membicarakan tentang “kekuasaan” (*wilâyah*) wanita di dalam perkawinan. Dalam hal perkawinan, terdapat keyakinan di dalam diri sebagian umat Islam (*fuqohâ*) bahwa perempuan tidak berhak menentukan pilihan atas pasangan hidupnya. Yang menentukan adalah ayah atau kakeknya (laki-laki), yang keduanya bahkan dapat memaksakan suatu perkawinan kepada anak perempuannya atau cucu perempuannya. Hak pemaksaan tersebut dikenal dengan istilah “hak *ijbâr*”. Pandangan ini bahkan berimplikasi kepada tidak sahnya perkawinan yang ijabnya diucapkan oleh perempuan, baik janda maupun gadis. Kesimpulan ini sekaligus mendukung paham tentang superioritas laki-laki terhadap perempuan

Pendapat di atas di antaranya didasarkan kepada sejumlah Hadis, yaitu:

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مُوسَى عَنْ هُرَيْرٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُ غَيْرَ إِذْنٍ وَلِيَّهَا فَنَكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنَكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنَكَاحُهَا بَاطِلٌ فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا سَتَحَلَ مِنْ فَرْجِهَا فَإِنْ اشْتَجَرُوا فَالسُّلْطَانُ وَلِيٌّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ قَالَ أَبُو عِيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ (رواه الترمذي و أبو داود و ابن

“Dari Aisyah, Nabi SAW. bersabda: Perempuan mana saja yang menikah tanpa izin walinya, maka nikahnya batal. Apabila dia telah melakukan hubungan seksual, maka dia berhak atas mahar mitsil untuk menghalalkan kehormatannya. Jika mereka (para wali itu) bertengkar, maka sultan (hakim atau pemerintah) menjadi wali bagi perempuan yang tidak ada walinya”. (H.R. Turmudzî, Abû Dâwud dan Ibn Mâjah)⁴⁷

Hadis lain menegaskan:

حَدَّثَنَا جَمِيلُ بْنُ الْحَسَنِ الْعَتَكِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَرْوَانَ الْعُقَيْلِيُّ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ حَسَّانٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُزَوِّجُ الْمَأْمُرَةَ وَلَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةَ نَفْسَهَا فَإِنَّ الزَّانِيَةَ هِيَ الَّتِي تُزَوِّجُ نَفْسَهَا. (رواه ابن

⁴⁶ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 66-67.

⁴⁷ Turmudzî, *Sunan al-Turmudzî: Kitâb al-Nikâh ‘an al-Rasul* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 1021; Abû Dâwud, *Sunan Abû Dâwud: Kitâb al-Nikâh*, juz II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), h. 229; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah: Kitâb al-Nikâh*, juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), h. 609.

“Tidaklah perempuan menikahkan perempuan (lainnya) dan tidak (juga) menikahkan dirinya sendiri”. (H.R. Ibn Mâjah).⁴⁸

عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ. (رواه أبو داود)

“Dari Abû Mûsa al-Asy’ari, Rasul SAW. bersabda: Tidak ada nikah kecuali oleh wali”. (H.R. Abû Dâwud).⁴⁹

Ketika pemahaman makna terhadap wanita (*al-mar’ah*) berdasarkan kepada konteks sosial dan budaya yang berkembang pada saat itu, yaitu sebagai makhluk yang lemah, tidak berdaya, tidak memiliki ilmu pengetahuan dan kecerdasan sebagaimana pada masa jahiliyah, yaitu sebelum Islam datang, maka keberadaan hadis-hadis tersebut di atas adalah relevan dan akomodatif terhadap tuntutan masa itu.

Akan tetapi, manakala terjadi perubahan dan perkembangan budaya dan kehidupan sosial yang selanjutnya membawa kepada perubahan makna terhadap wanita, di mana kaum wanita tidak lagi sebagai makhluk yang lemah dan tidak tahu apa-apa, tetapi justru telah memiliki kecerdasan, menguasai ilmu pengetahuan dan memiliki kemampuan untuk memelihara diri, maka pemahaman terhadap *wilâyah* (kekuasaan) dalam perkawinan dengan sendirinya berubah pula. Oleh karenanyalah sejumlah ulama seperti Imam Abû Hanifah, Abû Yûsuf, Zufar, al-Auzâ’i, dan Imâm Mâlik dalam satu riwayatnya berpendapat bahwa seorang wali tidak berhak mengawinkan anak perempuannya, baik janda maupun gadis dewasa, yaitu yang telah balig dan berakal. Pandangan tersebut didasarkan kepada sejumlah ayat al-Qur’an, Q.S al-Baqarah/2: 230, 232, dan 234,

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ

Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah Talaq yang kedua), maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain.

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمَّا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ

...

Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma’ruf.

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ

⁴⁸ *Ibid.*, h. 610.

⁴⁹ Abû Dâwud, *Sunan Abi Dâwud*, juz II, h. 229.

Kemudian apabila Telah habis 'iddahnya, Maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut.

Ayat-ayat di atas dalam pandangan mereka menunjukkan bahwa pelaku nikah itu adalah perempuan sendiri, dan bukan walinya. Kesimpulan ini juga didukung oleh Hadis Nabi SAW., yang mengatakan:

وَحَدَّثَنَا سَعِيدٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ زِيَادِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ سَمِعَ نَافِعَ بْنَ جَبْرِ خَبَرَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الثَّيْبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ وَإِذْنُهَا سُكُوتُهَا. (رواه)

“Rasul SAW. bersabda: Janda itu lebih berhak atas dirinya dari pada walinya, sedangkan gadis perawan (al-bikr) ditanya izinnya, dan izinnya adalah (cukup dengan) diamnya”. (H.R. Muslim).

Ayat dan Hadis di atas menyangkut masalah janda, akan tetapi para ulama Hana-fiyah dan yang sejalan dengan mereka menqiyaskan gadis dewasa yang berakal (al-balighah al-‘aqilah) kepada janda, sehingga dalam hal pelaksanaan pernikahan mereka adalah sama, yaitu sama-sama dewasa.

Selain itu, mereka juga berpendapat bahwa perempuan dewasa memiliki kemampuan melakukan tindakan hukum, berupa transaksi (*akad*) jual beli dan lainnya, yang disepakati oleh para ulama. Hal tersebut menjadi dasar bahwa perempuan dewasa dapat melakukan tindakan yang berhubungan dengan dirinya, termasuk perkawinan.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa hak untuk memilih dan melaksanakan pernikahan adalah hak pribadi perempuan. Pelaksanaan pernikahan oleh wali, dengan demikian, memerlukan persetujuan perempuan yang bersangkutan.⁵⁰ Dengan menggunakan teori kontekstual dari ilmu semantik dalam memahami makna kata *imra’atun* (wanita) sebagaimana termuat dalam sejumlah Hadis di atas, maka Hadis-hadis tersebut dapat dipahami dengan baik dan benar.

Penutup

Hadis Nabi SAW. yang berfungsi sebagai *bayân* (penjelas) terhadap al-Qur’an sering kali *matannya* datang bersifat rinci (detail) dan operasional. Hal tersebut terutama adalah agar pesan-pesan yang terkandung di dalamnya dapat dicerna dan diamalkan oleh umat yang ada pada masa itu. Keumuman pesan-pesan yang terdapat di dalam al-Qur’an (ayat-ayat *mujmal*), akan menjadi sulit untuk dipahami, terutama untuk diamalkan, manakala tidak dielaborasi dan dirinci oleh hadis-hadis Nabi SAW. Karena sifatnya yang rinci dan

⁵⁰ Al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami* (Beirut, Dâr al-Fikr, 1986), h. 189.

operasional, agar dapat dipahami dan diamalkan oleh umat yang hidup pada masa Nabi SAW, maka Hadis tersebut sangat bersifat kontekstual, artinya sesuai dan mengikuti konteks yang ada pada masa itu, baik sosial, budaya dan ilmu pengetahuan yang berkembang ketika itu.

Berdasarkan argumen di atas, maka ketika konteks kehidupan umat berubah dan berkembang, maka tentunya pesan yang terkandung di dalam Hadis, demikian juga cara memahaminya harus disesuaikan pula dengan konteks kehidupan yang berkembang tersebut. Dalam konteks hukum bahkan Imam Ibn Qayyim al-Jawziyah berkesimpulan bahwa *taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azman wa al-amkinah wa al-ahwal wa al-'awa'id*, artinya: Terjadinya perubahan hukum adalah karena adanya perubahan masa, tempat, keadaan dan tradisi.

Kontekstualisasi pemahaman Hadis, oleh karenanya, adalah sesuatu yang harus dipertimbangkan terutama dalam memahami hadis-hadis yang erat hubungannya dengan konteks sosial dan budaya, yang keduanya selalu berubah dan berkembang. Untuk itulah, teori semantik, sebagaimana yang telah diuraikan di muka diperlukan. Di dalam menerapkan teori-teori semantik tersebut, langkah-langkah yang dilakukan adalah dengan meneliti dan memahami konteks sosial, budaya, politik, ekonomi dan sistem nilai yang berlaku pada saat lahirnya Hadis tersebut. Selanjutnya dalam mempertimbangkan perubahan pemahamannya, dipertimbangkan pula hal-hal, seperti perkembangan ilmu pengetahuan, perkembangan sosial budaya, perkembangan pemakaian kata, pertukaran tanggapan indra, dan adanya asosiasi.

Di antara hadis-hadis yang memerlukan penggunaan teori semantik dalam memahami makna matannya adalah hadis-hadis yang apabila dihubungkan dengan kondisi sekarang, maknanya tidak jelas atau kurang relevan, sehingga memerlukan pertimbangan terhadap konteks pada masa lahirnya dan selanjutnya konteks masa sekarang sehingga ditemukan makna yang relevan terhadap matan hadis tersebut.**

Pustaka Acuan

- Abû Dâwud, *Sunan Abû Dâwud. Kitâb al-Nikâh*, juz II. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Abu Fâris, 'Abd al-Qâdir. *al-Nizâm al-Siyâsi fî al-Islâm*. t.tp.: t.p., 1984.
- Al-'Asqalâni, Ahmad ibn Hajar. *Fath al-Bâri Syarh Shahîh al-Bukhârî*, juz 8. t.tp.: Dâr al-Fikr wa Maktabah al-Salafiyah, t.t.
- Al-'Asqalâni, Ahmad Ibn Hajar. *Fath al-Bâri*, juz 8. Kairo: Mustafa al-Bâbi al-Halab, t.t.
- Al-Bukhârî, 'Abd Allâh Muhammad ibn Ismâ'îl. *Shahîh al-Bukhârî*, juz 4. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Azami, M. M. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Indiana: American Trust Publications, 1992.

- Al-Jawabî, Muḥammad Thâhir. *Juhûd al-Muḥadditsîn fî Naqd Matn al-Ḥadîs al-Nabawi al- Chaer*, Abdul. *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, cet. 3. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002.
- Al-Daminî, Musfir ‘Azm Allâh. *Maqâyis Naqd Mutûn al-Sunnah*. Riyad: Jâmi‘ah al-Imâm Muḥammad ibn Su‘ûd al-Islâmiyah, 1984.
- Al-Idlibî, Shalâh al-Dîn ibn Aḥmad. *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulama’ al-Ḥadîs al-Nabawi*. Beirut: Dâr al-Afaq al-Jadidah, 1983.
- Al-Sabûni, Muḥammad. ‘Alî Rawâ’î’ *al-Bayân Tafsîr Âyat al-Ahkâm*, jilid 1. t.tp.: t.p., t.t.
- Al-San’âni, Muḥammad ibn Ismâîl. *Subul al-Salâm*, juz 4. Bandung: Maktabah Dahlan, t.t.
- Al-Râzî, Fakhruddîn. *Al-Tafsîr al-Kabîr*, juz 10. Teheran: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Al-Zamakhshârî, Abû al-Qâsim Maḥmûd ibn Umar. *Al-Kasysyâf ‘an Haqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwil fî Wujuh al-Ta’wîl*, juz 1. Beirut: al-Kitâb al-‘Arabi, t.t.
- Baikie, James. *The Life of the Ancient East*. New York: The Macmillan Company, 1923
- Douglas, Fedwa Malti. *Woman’s Body, Woman’s Word, Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Farley, John E. *Sociology*. New Jersey: Prentice Hall Englewood Cliffs, 1990.
- Ibn Hamzah, al-Sayyid al-Syarîf Ibrâhîm ibn Muḥammad. *al-Bayân wa al-Ta’rif fî Asbâb Wurûd al-Ḥadîs al-Syarîf*. Kairo: Dâr al-Turats al-‘Arabi, t.t.
- Ibn Mâjah. *Sunan Ibn Mâjah: Kitâb al-Nikâh*, juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.
- Ismail, M. Syuhudi. *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Katsîr, Ibn. *Tafsir al-Qur’ân al-Azâm*, juz 1. Surabaya: Syirkah al-Nûr Asiya, t.t.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- Levy, Reuben. *The Social Structure of Islam*. New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1979.
- Ma’luf, Louis. *Al-Munjîd fî al-Lughat wa al-‘Alâm*. Beirut: Dâr al-Masyriq, 1994.
- Mosse, Julia Cleves. *Gender & Pembangunan*, terj. Hartian Silawati. Yogyakarta: t.p, 1996.
- Parera, J. D. *Teori Semantik*. Jakarta: Erlangga, 2004.
- Sanderson. *Sosiologi Makro: Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*, terj. Farid Wajidi dan S. Meno. Jakarta: Rajawali Pers, 1993.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 1997.
- Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan*. akarta: Paramadina, 1997.
- Tucker, Judith E. (ed.). *Arab Women*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- Turmudzî. *Sunan al-Turmudzî: Kitâb al-Nikâh ‘an al-Rasul*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999.

Wahbah, al-Zuhayli. *Usûl al-Fiqh al-Islâmi*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1986 .