

## **PARTISIPASI PEREMPUAN DALAM OLAHRAGA PERSPEKTIF HERMENEUTIKA HADIS FAZLUR RAHMAN**

**Rianto Hasan**

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
hasanrianto24@gmail.com

### **ABSTRACT**

Muslim society perception of gender issues are influenced and constructed based on their religious understanding. Oftentimes, controversy arises because of difference in perspective regarding the discussion. One of factual problem that is often questioned is the discourse about women's participation in the sport. Therefore this paper was made by making the above polemic as an academic problem that was answered based on the epistemological fundamental of the hadith, specifically using the Fazlur Rahman's hermeneutic method of Hadith. From the research that has been done it was found that Islam affirms sporting activity for women both the activity is carried out as an ordinary physical routine, and it is occupied as a field of work as a female athlete whose pioneering sport activity for self-career development. This validity is obtained by women with several prerequisites : 1). Comply with religious norms, decency, and other consideration such as medical procedure in their activity so as to avoid the emergence of adverse effect or loss-material and immaterial-to personal and other people. 2). Balancing the division of time between sport activity and other routines that also have crucial value.

Keyword: *hermeneutic, Hadith, Fazlur Rahman, Gender, Sport*

### **ABSTRAK**

Persepsi masyarakat muslim mengenai isu-isu gender dipengaruhi dan dikonstruksikan berdasarkan pemahaman keagamaan mereka. Seringkali kontroversi menyeruak dikarenakan perbedaan perspektif menyangkut pembahasan tersebut. Salah satu problem faktual yang sering dipersoalkan ialah diskursus perihal partisipasi perempuan dalam bidang olahraga. Oleh sebab itu tulisan ini kemudian dibuat dengan menjadikan polemic di atas sebagai problem akademik yang dijawab berdasarkan fundamen epistemologi hadis, spesifiknya menggunakan metode hermeneutik hadis Fazlur Rahman. Dari penelitian yang telah dilakukan didapati bahwasanya Islam mengafirmasi kegiatan keolahragaan bagi wanita baik ketika aktivitas itu dilakukan sebatas sebagai sebuah rutinitas fisik biasa, ataupun ketika ia ditekuni sebagai bidang pekerjaan sebagaimana seorang atlet perempuan yang aktivitas olahraganya berorientasi pada perintisan ataupun pengembangan karier diri. Keabsahan tersebut diperoleh wanita dengan beberapa prasyarat yaitu 1). Menaati norma keagamaan, kesusilaan, serta pertimbangan lain seperti prosedural medis dalam kegiatannya sehingga dapat menghindari timbulnya efek buruk ataupun kerugian-yang bersifat materiel maupun imateriel-terhadap diri pribadi dan orang lain.

2). Menyeimbangkan pembagian waktu antara aktivitas olahraga serta rutinitas lainnya yang juga memiliki nilai krusial.

Kata kunci : Keyword: *Hermeneutika, Hadis, Fazlur Rahman, Gender, Olahraga*

## Pendahuluan

Pembatasan peran perempuan di ruang publik, salah satunya disebabkan oleh pemahaman atas beberapa teks keagamaan yang masih cenderung bias. Terbukti, determinasi yang dialami oleh perempuan justru semakin meningkat ketika mereka berada di dalam komunitas muslim. Hal tersebut dipengaruhi oleh adanya elaborasi antara pembacaan doktrin kitab suci dan tradisi lokal yang membentuk konstruksi pemikiran masyarakat mengenai isu-isu gender, terutama perihal peran dan kedudukan perempuan di wilayah publik.<sup>1</sup> Dari sini kemudian muncul polemik terkait bagaimana mengatasi nuansa diskriminatif yang terkesan muncul dari penggambaran teks-teks keagamaan dan interpretasinya tentang peran perempuan serta status mereka di wilayah publik maupun wilayah domestik.

Persepsi sebagian kelompok yang memarginalkan peran perempuan, diakui memang dibangun berlandaskan pada pemahaman yang bias atas ayat-ayat al-Qur'an serta hadis Nabi.<sup>2</sup> Munculnya gerakan feminisme di kalangan cendekiawan muslim modernpun merupakan respon terhadap interpretasi yang bersifat patriarkal yang dilakukan Ulama generasi klasik dengan mengedepankan konsep maskulinitasnya.<sup>3</sup> Namun disisi lain, anggapan bahwa para *mufassir* klasik melakukan distorsi pemaknaan atas teks-teks keagamaan dengan memarjinalkan peran perempuan di ruang publik, justru juga dilakukan oleh para pemikir muslim modern dengan cara yang berbeda. Mereka dianggap cenderung liberal dalam memberikan pemahaman atas teks-teks keagamaan sehingga dianggap menyimpang dari kaidah-kaidah tafsir yang berlaku.<sup>4</sup>

Dari sekian diskursus gender yang mengalami interferensi oleh pandangan keagamaan, salah satu yang menarik adalah wacana mengenai keikutsertaan wanita dalam dunia olahraga. Wacana ini menjadi perdebatan yang seolah tidak kunjung usai karena

---

<sup>1</sup> Hamim Ilyas, dkk., *Perempuan Tertindas: Kajian Hadis-Hadis Misoginis* (Yogyakarta: ELSQ Press, 2005), hlm. 5-6.

<sup>2</sup> Etin Anwar, *Jati diri Perempuan dalam Islam* (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), hlm. 51-53. Lihat juga Kementerian Agama RI, *Kedudukan dan Peran Perempuan: Tafsir Al-Quran Tematik* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Quran, 1430 H/2009 M), hlm. 16-17.

<sup>3</sup> Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme: Dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), hlm. 56-57.

<sup>4</sup> M. Quraish Shihab, *Perempuan* (Tangerang: Lentera Hati, 2018), hlm. 34-35.

terdapat motif keagamaan di dalamnya. Perdebatan ini dipicu oleh anggapan bahwa terdapat kontradiksi antara prosedur keolahragaan dan batasan syariat yang mengikat kaum perempuan dalam agama. Misalnya mengenai hak perempuan untuk ikut serta dalam kompetisi olahraga yang terbuka dan ditonton oleh banyak orang, atau tentang penggunaan jilbab bagi atlet muslimah yang dalam beberapa cabang olah raga masih belum terdapat regulasinya baik ditingkat nasional maupun internasional.<sup>5</sup>

Menanggapi permasalahan di atas, tulisan ini kemudian dibuat dengan mengangkat topik diskursus perihal partisipasi perempuan dalam olahraga sebagai problem akademik yang berupaya diselesaikan menggunakan kerangka epistemologi hadis. Secara rinci penulis menggunakan prinsip hermeneutika hadis Fazlur Rahman untuk menelaah hadis-hadis menyangkut tema olahraga sebagai objek materiil dari pembahasan artikel ini. Metode hermeneutik Rahman diaplikasikan dengan memperhitungkan kekurangan metodologi konvensional-tradisionalis yang oleh pakar dijelaskan dapat melahirkan bias pemaknaan, meskipun tetap memperhatikan mekanisme metodologi interpretasi umum yang telah ada sebelumnya.<sup>6</sup>

### **Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman**

#### **a. Biografi Singkat Fazlur Rahman**

Fazlur Rahman dilahirkan pada tanggal 21 September tahun 1919 di distrik Hazara, salah satu kawasan wilayah India sebelum menjadi bagian dari Pakistan pada masa sekarang.<sup>7</sup> Selayaknya intelektual muslim kontemporer lainnya, Rahman memulai karir intelektualnya semenjak usia dini. Ia menempuh jenjang pendidikan dasar, baik formal maupun informal dengan mendalami studi-studi keislaman tradisional. Setelah itu, Rahman melanjutkan mendidiknya hingga meraih gelar M.A. dalam bidang studi bahasa Arab pada tahun 1942 di Universitas Punjab Lahore. Ia kemudian melanjutkan

---

<sup>5</sup> Tim Viva News, "Kontroversi Larangan Jilbab Atlet Judo" dalam [www.viva.co.id/indepth/fokus/1082847-kontroversi-larangan-jilbab-atlet-judo/10](http://www.viva.co.id/indepth/fokus/1082847-kontroversi-larangan-jilbab-atlet-judo/10) Oktober 2018/ Diakses pada 18 November 2018. Lihat juga Prio Hari Kristanto, "Penggunaan Jilbab dan Konflik dalam Olahraga Internasional" dalam [www.indosport.com/multi-event/20181008/penggunaan-jilbab-dan-konflik-dalam-olahraga-internasional/1-tim-basket-putri-qatar/8](http://www.indosport.com/multi-event/20181008/penggunaan-jilbab-dan-konflik-dalam-olahraga-internasional/1-tim-basket-putri-qatar/8) oktober 2018/Diakses pada 18 November 2018.

<sup>6</sup> Penelitian yang telah dilakukan oleh Nasaruddin Umar menemukan bahwa salah satu faktor yang mempengaruhi terjadinya distorsi pemahaman teks-teks keagamaan ialah penerapan metode interpretasi klasik yang bersifat tekstual dan parsial seperti yang ditemukan dalam penggunaan metode penafsiran *tahliili*, sehingga darinya pemaknaan yang kemudian lahir mengalami pembiasan, terpenggal-terpenggal serta tidak menyeluruh. Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 22, 281-286.

<sup>7</sup> Fazlur Rahman, *Islam : Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, Terj. Ahmad Baequni (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), hlm. ix. Lihat juga Zuhri, *Studi Islam dalam Tafsir Sosial : Telaah Sosial Gagasan Keislaman Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: Sukses Offset, 2008), hlm. 92. Lihat juga Sa'dullah Assa'idi, *Pemahaman Tematik Al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), hlm. 35.

pendidikan doktoral di Inggris pada 1946. Pada tahun 1949, Rahman memperoleh gelar *doctor of philosophy* dari Oxford University dengan disertai berjudul *Avicenna's Psychology*.<sup>8</sup>

Karier akademisi Rahman dirintisnya semenjak 1950-1958 sebagai dosen untuk mata kuliah studi bahasa Persia dan filsafat Islam di Durham University Inggris. Setelah itu selama kurang lebih tiga tahun ia menjabat sebagai *associate professor* dan mengajar pada Institute of Islamic Studies di McGill University Montreal Canada.<sup>9</sup> Pada periode berikutnya di tahun 1961, Rahman kembali ke Pakistan dan bergabung dalam *Central Institute of Islamic Research Pakistan*. Setelah berselang satu tahun aktif di lembaga ini, Rahman kemudian ditunjuk sebagai direktur. Selama menjabat sebagai direktur lembaga penelitian Pakistan, ia pula sempat berasosiasi menjadi Dewan Penasihat Ideologi Islam pemerintahan Pakistan. Akan tetapi jabatan sebagai pemimpin lembaga penelitian Pakistan lantas dilepasnya pada tahun 1968, disusul keputusannya untuk berhenti dari karier politik sebagai anggota Dewan Penasehat di tahun 1969. Rahman kemudian menetap serta ditunjuk menjadi guru besar studi Islam Universitas Chicago sembari tetap mengisi perkuliahan sebagai dosen tamu diberbagai tempat hingga ia wafat pada tanggal 26 Juli tahun 1988 di Chicago.<sup>10</sup>

b. Asumsi Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman

Karakteristik metode interpretasi Rahman dalam memahami hadis berdasar pada konsepsinya mengenai evolusi sunah Nabi saw. Wacana yang ditawarkan Rahman tentang bagaimana sunah berubah dan terformulasi dalam bentuk hadis, merupakan antitesis atas kritikan autentisitas hadis yang diajukan oleh para orientalis. Presumsi ini mulai nampak dalam pemikiran Ignaz Goldziher. Dalam pandangan Goldziher, hadis dalam segi terminologisnya merupakan tradisi masyarakat pra-Islam. Kedatangan Islam kemudian menggeser term ini menjadi norma praktis yang mengacu pada teladan sikap Nabi saw. Di masa Islam, istilah sunah dan hadis kemudian dipakai untuk merujuk pada sumber serta substansi yang serupa. Distingsi antara keduanya lebih kepada sifat

---

<sup>8</sup> Rahman, *Islam*, hlm. ix-x. Lihat juga Zuhri, *Studi Islam dalam Tafsir Sosial*, hlm. 93-94. Lihat juga Assa'idi, *Pemahaman Tematik Al-Qur'an*, hlm. 38-39, 42.

<sup>9</sup> Rahman, *Islam*, hlm. x. Lihat juga Zuhri, *Studi Islam dalam Tafsir Sosial*, hlm. 94. Lihat juga Assa'idi, *Pemahaman Tematik Al-Qur'an*, hlm. 43-44.

<sup>10</sup> Rahman, *Islam*, hlm. x. Lihat juga Zuhri, *Studi Islam dalam Tafsir Sosial*, hlm. 94. Lihat juga Assa'idi, *Pemahaman Tematik Al-Qur'an*, hlm. 45-50.

hadis yang terbatas sebagai informasi ataupun laporan teoritis, dan sunah sebagai warta yang mendapat legitimasi normatif dan menjadi dasar praktis masyarakat muslim.<sup>11</sup>

Gagasan Goldziher ini selanjutnya dikembangkan oleh beberapa peneliti lainnya. Snouck Hurgronje misalnya, berargumen bahwa komunitas muslim sendirilah yang menambahkan hampir seluruh produk pemikiran dan praktik mereka, lantas diklaim dan dijustifikasi sebagai sunah Nabi saw. Dua tokoh lainnya yaitu H. Lammens dan DS. Margoliouth, menganggap sunah sebagai kebiasaan masyarakat Arab yang terus berlanjut sampai masa ketika Islam datang. Sedangkan Margoliouth mengomentari bahwa hadis merupakan mekanisme yang dibuat oleh generasi pada abad ke-2 H untuk mewujudkan konsep sunah Nabi. Tradisi yang dikembangkan oleh masyarakat muslim awal sepeninggal Nabi bukanlah sunah ataupun hadis yang bersumber darinya, melainkan adat-istiadat bangsa Arab pra-Islam, yang diadopsi melalui al-Qur'an serta disandarkan kepada Nabi untuk memperoleh pembenaran secara otoritatif dan normatif.

Pandangan keduanya ini lantas dilanjutkan oleh orientalis lain Yoseph Schacht melalui penelitiannya yang sampai pada kesimpulan bahwa pada dasarnya sunah merupakan elaborasi antara tradisi masyarakat terdahulu dan ijtihad para pakar hukum Islam awal. Sedangkan hadis sendiri diasumsikan sebagai kreasi masyarakat Islam belakangan dengan alasan bahwa kodifikasinya sendiri yang baru dimulai sekian abad setelah Rasul wafat.<sup>12</sup> Dari pandangan ini, Rahman mengafirmasi teori-teori tersebut mengenai perkembangan sunah. Hanya saja menurut Rahman, gagasan sunah Nabi merupakan konsep yang valid serta operatif yang telah eksis sejak permulaan Islam hingga sekarang. Pada poin ini Rahman membantah tesis kaum orientalis yang tidak mengakui hubungan historis antara sunah dan Nabi saw sehingga keasliannya disangsikan.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Pakistan: Islamabad, 1995), hlm. 4-5.

<sup>12</sup> Rahman, *Islam*, hlm. 57-61. Lihat juga Muhazir, "Epistemologi Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman: Refleksi Terhadap Kajian Pendekata Hadis", *At-Tajfir*, vol. 9. no. 1 (Juni 2016), hlm. 26. Lihat juga Marita Lailia Rahman, "Fazlur Rahman: Pemikiran Tentang Hadis dan Sunnah", *Tribakti*, vol. 26. no. 2, (September 2015), hlm. 393-394. Lihat juga Umma Farida, "Studi Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Sunnah dan Hadis", *Addin*, vol. 7. no. 2, (Agustus 2013), hlm. 229-230. Lihat juga Suryadi, "Dari Living Sunnah ke Living Hadis" dalam *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: Teras & TH Press, 2007), hlm. 90-91.

<sup>13</sup> Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 6. Lihat juga M. Samsul Ma'arif, "Epistemologi Fazlur Rahman dalam Memahami Alquran dan Hadis", *Manthiq*, vol. 1. no. 1 (Mei 2016), hlm. 5. Lihat juga Muhazir, "Epistemologi Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman:", hlm. 30. Lihat juga Rahman, "Fazlur Rahman: Pemikiran Tentang Hadis dan Sunnah", hlm. 394. Lihat juga Farida, "Studi Pemikiran Fazlur Rahman", hlm. 230-231.

Untuk membedakan kedua istilah di atas Rahman menekankan definisi hadis sebagai narasi lisan atau bentuk oral dari informasi-informasi yang berkaitan dengan Nabi maupun generasi awal Islam yaitu para sahabat terutama keempat khalifah. Sedangkan sunah menitikberatkan pada aktualisasi/praktik kehidupan Nabi yang bersifat normatif, yang kemudian diteladani oleh generasi muslim sesudahnya.<sup>14</sup> Gagasan sunah dan hadis seperti yang dijelaskan Rahman ini keberadaannya diasumsikan sudah teridentifikasi semenjak awal kemunculan Islam.<sup>15</sup>

Untuk memberikan distingsi dalam dua istilah tersebut, Rahman kemudian membagi tahapan evolusi sunah dan hadis ke dalam tiga fase yaitu informal, semi-formal, dan formal. Pada fase pertama diskursus mengenai perkataan, perbuatan, dan ketetapan Nabi yang terkandung dalam hadis sebagai anutan, menjadi materi pembicaraan komunitas muslim dalam keseharian mereka secara natural dan bersifat informal.<sup>16</sup> Sepeninggal Nabi barulah tradisi penyebaran informasi secara verbal (hadis) tentang dirinya beralih menjadi semi-formal. Generasi berikutnya melakukan penyelidikan untuk mencari contoh teladan dari riwayat Nabi demi menyelesaikan kompleksitas problem yang bermunculan. Di sini periwayatan lisan ataupun penyampaian hadis dilakukan secara sengaja dan sadar (semi-formal). Meskipun begitu pada tahapan ini tujuan penyebaran hadis lebih berorientasi pada tujuan praktis untuk menemukan sunah ideal dari Nabi yang terkandung di dalam hadis.<sup>17</sup>

Periode kedua evolusi sunah yang diuraikan Rahman menunjukkan bahwa pada babak tersebut terjadi perluasan makna sunah yang semula berasal dari sunah ideal Nabi saw sebagai patron acuan, kemudian dikembangkan melalui interpretasi

---

<sup>14</sup> Rahman, *Islam*, hlm. 71-72. Lihat juga Alma'arif, "Hermeneutika Hadis Ala Fazlur Rahman", *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 16. no. 2, (Juli 2015), hlm. 252. Lihat juga Rahman, "Fazlur Rahman: Pemikiran Tentang Hadis dan Sunnah", hlm. 397-398. Lihat juga Farida, "Studi Pemikiran Fazlur Rahman", hlm. 231-232.

<sup>15</sup>Argumentasi bahwa hadis-dalam artian pesan/informasi lisan mengenai kehidupan Nabi-yang kemunculannya diduga telah ada mulai periode pertama kedatangan Islam menurut Rahman merupakan sebuah hal yang logis. Meskipun ia mengakui bahwa penyebaran hadis pada mulanya tidak disertai sanad dalam kurun waktu akhir abad ke-1 H/7M, eksistensinya diperkirakan telah terdeteksi sejak tahun 680-700 M. Bahkan menurutnya kemungkinan bahwa wacana mengenai kehidupan Nabi memang sudah ada pada saat ia masih hidup, menjadi bahan perbincangan yang lumrah bagi masyarakat Islam mengingat kedudukannya sebagai panutan mereka. Anggapan dasar ini diperkuat dengan fakta mengenai tradisi bangsa Arab yang suka menghafal serta menyampaikan syair-syair, ramalan, maklumat ataupun pernyataan-pernyataan dari tokoh-tokoh/pemuka masyarakat serta orang-orang yang diakui kedudukannya di kalangan mereka (penyair, peramal, hakim dan kepala suku). Maka sudah tentu orang-orang Arab pasti juga terdorong untuk menarasikan kembali riwayat tentang kehidupan Nabi, sebagai orang yang notabeneanya diketahui mereka sebagai utusan Tuhan. Lihat Rahman, *Islam*, hlm. 71-72. Lihat juga Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 31-32.

<sup>16</sup> Rahman, *Islam*, hlm. 72.

<sup>17</sup> Ibid., hlm. 72-73.

komunitas muslim setelahnya selama hal tersebut dianggap masih sesuai dengan apa yang dicontohkan Nabi. Pada tahap ini, terminologi sunah berkembang tidak hanya mencakup model keteladanan dari Nabi, tetapi juga mencakup model keteladanan dari generasi sesudah Nabi seperti para sahabat.<sup>18</sup>

Menurut Rahman, generasi awal muslim memang tidak memandang doktrin ataupun ajaran al-Qur'an dan sunah Nabi sebagai sesuatu yang bersifat statis. Akan tetapi secara esensial, ia bergerak dan berkembang melalui bentuk-bentuk sosial yang berbeda, serta bergulir secara kreatif.<sup>19</sup> Sunah Nabi dijadikan sebagai suatu teladan yang oleh mereka contoh tersebut ditafsirkan kedalam cakupan materi-materi baru, untuk menyelesaikan persoalan serta memenuhi kebutuhan-kebutuhan teraktual. Interpretasi yang berkelanjutan dan progresif seperti di atas oleh mereka juga dianggap sebagai sunah, meskipun interpretasi tersebut bersifat temporal.<sup>20</sup> Dari sini kemudian dapat dipahami bahwa sebagian besar dari muatan aktual sunah merupakan produk ijtihad komunitas Islam awal. Ketika produk ijtihad ini dapat bertahan melalui interaksi opini secara terus-menerus, maka iapun dapat berubah menjadi kesepakatan umum atau konsensus (*ijmā'*).<sup>21</sup>

Pada perkembangan selanjutnya, sunah mengalami pereduksian ketika upaya kodifikasi hadis dilakukan pada penghujung abad ke-1 H/8 M. Tahapan ini oleh Rahman diistilahkan dengan fase formal. Pada fase ini, terdapat gerakan yang dilakukan oleh para ahli hadis untuk membakukan konsep sunah pada tahap sebelumnya. Untuk melakukan usaha tersebut dilakukan pengumpulan riwayat mengenai praktik-praktik yang sesuai dengan tuntunan Nabi. Hal ini dilakukan sebagai upaya menampik interpretasi sunah yang bersifat ekstrim dan arbitrer, serta untuk mengatasi pertentangan dari aktualisasi sunah Nabi. Transmisi hadis pun lalu dikembangkan dan disempurnakan dengan mengagas ide perihal sanad.<sup>22</sup>

Proses penempaan sunah kedalam hadis untuk dinisbatkan kepada Nabi menurut Rahman telah menghentikan perkembangan interpretasi kreatif yang terbentuk dari jalinan sunah, ijtihad, dan ijmak.<sup>23</sup> Momentum formalisasi sunah ini semakin masif terjadi pada pertengahan abad ke-2 H/8 M. Dipelopori oleh al-Imām al-

---

<sup>18</sup>Ibid. hlm. 72-75.

<sup>19</sup>Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 189.

<sup>20</sup> Ibid., hlm. 27.

<sup>21</sup> Ibid., hlm. 18.

<sup>22</sup> Rahman, *Islam*, hlm. 78.

<sup>23</sup> Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 139.

Shāfi'ī yang menyuarakan adanya rekonstruksi metodologi hukum dengan mengambil materi hadis. Ia membatasi tradisi verbal (hadis) sebagai satu-satunya bentuk sunah Nabi, serta menafikan posisi ijtihad maupun konsensus masyarakat yang pada generasi terdahulu juga diidentikkan sebagai sunah. Hubungan organis antara sunah, *ijihād*, dan *ijmā'* yang terkonstruksi sejak awal kemudian dirombak dengan memisahkan ikatan antara ketiganya. Sehingga yang kemudian muncul ialah independensi antara sunah, *ijmā'*, serta *ijihād* sebagai rujukan normatif perumusan hukum Islam.<sup>24</sup>

Oleh sebab itulah dalam kerangka metode interpretasinya, Rahman menghendaki agar sunah Nabi yang telah mengalami pembakuan menjadi hadis, kembali dituangkan dan menjelma ke dalam model sunah yang hidup (*living sunah*) melalui penafsiran historis, sehingga norma-norma bisa ditarik dan diwujudkan kembali nilai hukumnya melalui teori etika yang akseptabel.<sup>25</sup> Rahman berpandangan bahwa sunah Nabi lebih tepat bila diposisikan selaku konsep payom umum (*a general umbrella-concept*), dibandingkan sebagai sebuah patokan khusus yang spesifik serta mutlak. Secara teoritis dapat disimpulkan dari fakta bahwa sunah ialah sebuah term yang merujuk kepada makna perilaku (*a behavioural term*). Sedangkan dalam praktik atau implementasinya tidak akan didapati dua kasus yang persis sama dilihat dari latar situasionalnya (aspek moral, psikologis, dan material), sehingga sunah butuh bahkan perlu untuk diinterpretasi serta diadaptasikan.<sup>26</sup>

Secara umum operasional hermeneutika hadis Rahman diimplementasikan dengan tahapan-tahapan sebagai berikut :

- 1) Melakukan reevaluasi dan reinterpretasi hadis. Langkah ini diterapkan dengan mengembalikan hadis menjadi sunah-yang semula memang menjadi sumber dari hadis-dengan menggunakan teknik interpretasi situasional. Tahapan ini ditujukan untuk mengurai nilai moral dan riil dari latar kasuistik hadis bersangkutan berdasarkan perspektif dan fungsinya dalam konteks historis. Lebih luas lagi penafsiran historis dipergunakan untuk mendeskripsikan situasi arab secara kompleks mencakup berbagai aspek kemasyarakatan pada masa kehadiran Islam, menggambarkan dialektika antara keduanya sehingga membantu proses perumusan ideal moral yang coba ditemukan sesuai prinsip-prinsip keagamaan. Pemaknaan

---

<sup>24</sup> Rahman, *Islam*, hlm. 103-105. Lihat juga Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 139-140.

<sup>25</sup> Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 80.

<sup>26</sup> Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 12.

hadis selain menggunakan metode kritik sejarah juga mempertimbangkan acuan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan diskursus hadis tersebut.

- 2) Merumuskan norma dan membentuk nilai hukum dari hadis untuk kemudian disesuaikan dengan kondisi sekarang/konteks kekinian.<sup>27</sup>

## Diskursus Hadis Perihal Partisipasi Perempuan dalam Olahraga: Penerapan Teori Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman

### a. Keikutsertaan Wanita dalam Olahraga

Secara eksplisit tidak ditemukan uraian baik dari al-Qur'an ataupun sunah yang menyinggung persoalan keterlibatan perempuan dalam sektor olahraga. Akan tetapi pada pengembangan dialog ini sebagian pakar merujuk pada riwayat tentang perlombaan yang dilakukan Aisyah ra. dengan Nabi saw sebagai dalil atas hal tersebut. Teks-teks hadis yang dimaksud ialah sebagai berikut.<sup>28</sup>

#### 1) Riwayat Ahmad

حَدَّثَنَا عُمَرُ أَبُو حَفْصٍ الْمُعَيْطِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: خَرَجْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَعْضِ أَسْفَارِهِ وَأَنَا جَارِيَةٌ لَمْ أَحْمِلِ اللَّحْمَ وَمَا أَبْدُنُ، فَقَالَ لِلنَّاسِ: "تَقَدَّمُوا" فَتَقَدَّمُوا، ثُمَّ قَالَ لِي: "تَعَالَيْ حَتَّى أُسَابِقَكَ" فَسَابَقْتُهُ فَسَبَقْتُهُ، فَسَكَتَ عَنِّي، حَتَّى إِذَا حَمَلْتُ اللَّحْمَ وَبَدُنْتُ وَنَسِيتُ، خَرَجْتُ مَعَهُ فِي بَعْضِ أَسْفَارِهِ، فَقَالَ لِلنَّاسِ: "تَقَدَّمُوا" فَتَقَدَّمُوا، ثُمَّ قَالَ: "تَعَالَيْ حَتَّى أُسَابِقَكَ" فَسَابَقْتُهُ، فَسَبَقْتَنِي، فَجَعَلَ يَضْحَكُ، وَهُوَ يَقُولُ: "هَذِهِ بَيْتُكَ"<sup>29</sup>

Telah menceritakan kepada kami ‘Umar Abū Ḥafṣ al-Mu‘aiṭī berkata; telah menceritakan kepada kami Hisyām dari ayahnya dari ‘Āishah berkata; “Saya pergi bersama Nabi saw dalam salah satu perjalanannya sementara ketika itu tubuhku masih kurus dan tidak gemuk. Beliau berkata kepada sahabat-sahabatnya; ‘Majulah!’ mereka pun maju. Kemudian beliau berkata kepadaku; ‘Kemarilah kepadaku, aku akan mengajakmu berlomba’ akan tetapi kemudian aku (‘Āishah)

<sup>27</sup> Rahman, *Islamic Methodology in History*, hlm. 77-81. Lihat juga Suryadi, “Rekonstruksi Kritik Sanad dan Matan dalam Studi Hadis”, *Esensia*, vol. 16. no. 2, (Oktober 2015), hlm. 8. Lihat juga Wasman, “Hermeneutika Hadis Hukum”, *Al-Manabij*, vol. 8. no. 2, (2014), hlm. 7-9.

<sup>28</sup>Riwayat hadis dari Aisyah ini dapat ditemukan dalam beberapa kitab hadis. Akan tetapi penulis hanya menyajikan sejumlah sampel riwayat untuk meringkas pembahasan mengenai *takbrīj* serta penilaian mengenai kualitas hadis-hadis tersebut. Lebih lengkapnya lihat Abū al-Faḍl Ḥasan bin Muḥammad al-Ṣan‘ānī, *Nuḥbah al-Albāb fī Qaul al-Tirmidzī*, Vol. IV (Arab Saudi: Dār Ibnu al-Jauzī, 1426 H), hlm. 2478-2479. Lihat juga Muḥammad ‘Abd al-Raḥman bin ‘Abd al-Raḥīm al-Mubārakfūrī, *Tuḥfab al-Aḥwāqī bi Syarḥ Jāmi‘ al-Tirmidzī*, Vol. V (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th), hlm. 287. Lihat juga Muḥammad Naṣr al-Dīn al-Albānī, *Irwā‘ al-Galīl fī Takbrīj Ahādīs Manār al-Sabīl*, Vol. V (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405 H/1985 M), hlm. 327-328. Lihat juga Maḥmūd Muḥammad Khafīl, *al-Musnād al-Jāmi‘*, Vol. XX (Beirut: Dār al-Jil, 1413 H/1993 M), hlm. 183-184.

<sup>29</sup>Abū ‘Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, Vol. XXXXIII (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1421 H/2001 M), hlm. 313.

yang memenangkannya. Beliau mendiampkanku hingga kemudian pada suatu saat ketika badanku telah menjad gemuk dan aku telah melupakannya, aku keluar bersama beliau dalam salah satu perjalanan lainnya kemudian beliau menuturkan kepada sahabat-sahabatnya; ‘Majulah.’ Mereka pun maju. Lalu beliau berkata; ‘Kemarilah, hingga aku mengajakmu lomba.’ Awalnya aku mendahului beliau, tapi kemudian beliau mendahuluiku sehingga membuat beliau tertawa dan berkata; ‘Ini dengan itu (kemenangan beliau menggantikan kekalahannya pada perlombaan terdahulu)’.

2) Riwayat Abū Dāwūd

حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ الْأَنْطَاكِيُّ مَحْبُوبٌ بْنُ مُوسَى، أَخْبَرَنَا أَبُو إِسْحَاقَ يَعْنِي الْفَزَارِيَّ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، وَعَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّهَا كَانَتْ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ قَالَتْ: فَسَابَقْتُهُ فَسَبَقْتُهُ عَلَى رِجْلِي، فَلَمَّا حَمَلْتُ اللَّحْمَ سَابَقْتُهُ فَسَبَقْتَنِي فَقَالَ: هَذِهِ بَيْتُكَ السَّبَقَةِ<sup>30</sup>

Telah menceritakan kepada kami Abū Ṣāliḥ al-Anṭākī Maḥbūb bin Mūsā, telah mengabarkan kepada kami al-Fazari, dari Hisyām bin 'Urwah, dari ayahnya, dan dari Abī Salamah, dari Aisyah ra, bahwa ia pernah bersama Nabi saw dalam suatu perjalanan, ia berkata; kemudian aku berlomba dengan beliau, lalu aku mendahului beliau dengan berlari. Kemudian setelah gemuk aku berlomba dengan beliau kemudian beliau mendahuluiku. Beliau berkata: “Ini menggantikan kekalahan pada perlombaan terdahulu”.

3) Riwayat al-Nasā’i

أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ الْمِصْبِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الْمُغِيرَةِ أَبُو عُثْمَانَ الصَّيَّادُ، فِي كِتَابِ السَّيْرِ قَالَ: حَدَّثَنَا الْفَزَارِيُّ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: أَخْبَرْتَنِي عَائِشَةُ، أَنَّهَا كَانَتْ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ وَهِيَ جَارِيَةٌ فَقَالَ لِأَصْحَابِهِ: تَقَدَّمُوا ثُمَّ قَالَ: تَعَالَى أَسَابِقُكَ، فَسَابَقْتُهُ فَسَبَقْتُهُ عَلَى رِجْلِي، فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ خُرُوجِ مَعَهُ فِي سَفَرٍ فَقَالَ لِأَصْحَابِهِ: تَقَدَّمُوا ثُمَّ قَالَ: تَعَالَى أَسَابِقُكَ وَنَسِيتُ الَّذِي كَانَ وَقَدْ حَمَلْتُ اللَّحْمَ فَقُلْتُ: كَيْفَ أَسَابِقُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَأَنَا عَلَى هَذِهِ الْحَالِ؟ فَقَالَ: لَتَفْعَلَنَّ، فَسَابَقْتُهُ فَسَبَقْتَنِي فَقَالَ: هَذِهِ بَيْتُكَ السَّبَقَةِ<sup>31</sup>

Telah mengabarkan kepada kami ‘Ali bin Muḥammad bin ‘Ali bin al-Miṣṣī, telah menceritakan kepada kami Sa’id bin Muḡirah Abū ‘Us\mān al-Aṣṣayyād di dalam kitab perjalanan, telah menceritakan kepada kami al-Fazāri, dari Hisyām bin

<sup>30</sup>Abū Dāūd Sulaimān bin al-Asy’as\ bin Iṣḥāq, *Sunān Abī Dāūd*, Vol. III (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.th), hlm. 29.

<sup>31</sup>Abū ‘Abdirrahman Aḥmad bin Syu’aib al-Nasā’i, *al-Sunān al-Kubrā*, Vol. VIII (Beirut : Mu’assasah al-Risālah, 1421 H/2001 M), hlm. 178.

‘Urwāh, dari Abī Salamah bin ‘Abdirrahman, telah mengabarkan kepada kami Aisyah, bahwa ia bersama Nabi saw dalam salah satu perjalanannya sementara ketika itu tubuhku masih kurus dan tidak gemuk. Beliau berkata kepada sahabat-sahabatnya; ‘Majulah!’. Kemudian beliau berkata kepadaku; ‘Kemarilah kepadaku, aku akan mengajakmu lomba berlari’ akan tetapi kemudian aku (Aisyah) yang memenangkannya. Di lain waktu dalam perjalanan lainnya,. Beliau berkata kepada sahabat-sahabatnya; ‘Majulah!’. Kemudian beliau kembali berkata kepadaku; ‘Kemarilah kepadaku, aku akan mengajakmu lomba berlari’. Ketika itu aku telah lupa dan tubuhku telah menjadi gemuk,. Aku pun berkata padanya : ‘Bagaimana aku bisa melakukan itu sementara tubuhku telah menjadi gemuk?’. Beliau menyuruhku untuk tetap melakukannya. Kami pun berlomba dan beliau mengalahkanku. Lalu Beliau berkata: “Ini menggantikan kekalahan pada perlombaan terdahulu”.

Seting historis yang dikemukakan pada riwayat-riwayat di atas mengindikasikan bahwa peristiwa yang dialami ‘Āishah ra. dan Nabi saw terjadi ketika kondisi keduanya sedang berada dalam perjalanan. Dari pemaparan hadis-hadis ini juga diperoleh bahwa terdapat dua kejadian berbeda yang diceritakan oleh ‘Āishah dalam tuturan tersebut. Peristiwa pertama terjadi disaat Nabi mengajak ‘Āishah untuk beradu cepat dengan berlomba lari pada sebuah kesempatan ketika mereka bepergian. Di kala itu ‘Āishah berhasil mengalahkan Nabi dengan kondisi fisiknya yang masih ramping. Pada kesempatan berikutnya, di waktu yang lain ketika mereka sedang melakukan perjalanan, ‘Āishah dan Nabi melakukan kembali hal tersebut. Pada kesempatan ini, Nabi berhasil memenangkan perlombaan dikarenakan keadaan tubuh istrinya yang telah menjadi gemuk. Pada situasi seperti inilah ungkapan *hazibi bi tilka* diucapkan Nabi dengan artian bahwa hasil perlombaan mereka dianggap seri karena sebelumnya ‘Āishah pernah mengalahkan dirinya.<sup>32</sup>

Umumnya penjelasan yang dikemukakan lewat *sharh* hadis konvensional mengaitkan riwayat dari ‘Āishah ini dengan konteks pembicaraan hukum mengenai kebolehan melakukan kegiatan jasmani seperti berolahraga ataupun berkompetisi dalam suatu aktivitas fisik. Hal tersebut diizinkan selama tidak bertentangan dengan apa yang ditetapkan syariat agama, seperti bila ia diselewengkan menjadi ajang perjudian.<sup>33</sup> Dari

<sup>32</sup> Muḥammad bin ‘Iz al-Dīn, *Syarḥ al-Maṣābiḥ li Ibn al-Malak*, Vol. IV (t.tp. Idārah al-S|aqāfah al-Islāmiyyah, 1433 H/2012 M), hlm. 15. Lihat juga al-Ḥusain bin Maḥmūd bin al-Ḥasan, *al-Majātib fī Syarḥ al-Maṣābiḥ*, Vol. IV (Kuwait: Dār al-Nawādir, 1433 H/2012 M), hlm. 87. Lihat juga ‘Alī bin Muḥammad Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn, *Mirqab al-Majātib Syarḥ Misykāt al-Maṣābiḥ*, Vol. V (Beirut: Dār al-Fikr, 1422 H/2002 M), hlm. 2124.

<sup>33</sup>Selain menyangkut tema diskursus perihal hukum berkompetisi dengan menggunakan taruhan, riwayat di atas oleh para ulama juga dihubungkan bersama topik akhlak tentang bagaimana seharusnya etika seorang suami berinteraksi dengan keluarga, terlebih kepada istrinya. Peristiwa tersebut-Nabi yang bersenda gurau bersama Aisyah dengan mengajaknya bertanding lari-menurut agamawan dijelaskan menjadi teladan tingkah

dasar ini pula M. Quraish Shihab berpandangan jika hadis tersebut bisa dijadikan argumen afirmatif bahwa perempuan juga diperbolehkan untuk berolahraga. Salah satu alasan yang diajukan oleh Quraish Shihab sebagai bahan pertimbangan ialah aktivitas tersebut dinilai dapat membantu menjaga dan mengoptimalkan kesehatan fisik serta mental manusia, yang sesuai dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Namun perlu digarisbawahi jika keterlibatan wanita dalam berolahraga bukanlah tanpa syarat. Mereka dituntut agar tetap mengindahkan nilai-nilai agama dan moral (salah satunya menjaga aurat), manajemen waktu antara aktivitas olahraga serta kegiatan-kegiatan lainnya, juga mampu menyesuaikan jenis olahraga yang dipilih sesuai potensi fisik agar tidak berdampak negatif terhadap kesehatan tubuh.<sup>34</sup>

#### b. Olahraga Sebagai Profesi Bagi Atlet Muslimat

Permasalahan yang selanjutnya muncul ialah jika kegiatan tersebut lantas menjadi bidang pekerjaan bagi wanita seperti atlet yang aktivitas olahraganya berorientasi pada pengembangan karier individual. Maka kasus ini lantas bersentuhan dengan diskursus problem lainnya terkait keaktifan perempuan untuk bekerja dalam ruang publik yang juga diperdebatkan oleh kalangan agamawan.<sup>35</sup> Oleh karenanya untuk menjawab persoalan tersebut selain mempertimbangkan konteks historis mikro dari hadis 'Āishah tersebut, penyelidikan dilakukan dengan memperhatikan latar kesejarahan Arab yang lebih luas. Hal ini diperlukan agar dengannya deskripsi tentang bagaimana keterlibatan perempuan dalam aktivitas kemasyarakatan Arab pra-dan pasca-Islam bisa tergambarkan secara menyeluruh.

Mengacu pada data-data historis dapat ditemukan legitimasi jika kontribusi wanita di ranah publik (berkarir di sektor umum lainnya selain pada wilayah domestik) memang diakui pada periode kedatangan Islam, setelah sebelumnya peran kaum perempuan dibatasi yang disebabkan oleh ideologi patriarki yang diperpegangi

---

laku bagi kaum muslim dalam menjaga keharmonisan hubungan rumah tangga mereka. Lihat Muḥammad bin 'Alī bin Ādam, *Zalākhirah al-'Uqba fī Syarḥ al-Mujtabā*, Vol. XXX (t.tp. Dār Al Burūm, 1424 H/2003 M), hlm. 28-29. Lihat juga Abū 'Amr Yūsuf bin 'Abdillāh, *al-Istizkār*, Juz V (Beirut: Dār al-Kutun al-'Ilmiyyah, 1421 H/2000 M), hlm. 140-141. Lihat juga Aḥmad bin Muḥammad bin Abī Bakr, *Irsyād al-Sarī li Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. VIII (Cet. VII. Mesir: al-Maṭba'ah al-Kubrā, 1323 H), hlm. 79. Lihat juga Syarifuddīn al-Ḥusain bin 'Abdullāh, *al-Kāsyif an Ḥaqā'iq al-Sunan*, Vol. VII (Riyadh: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1417 H/1997 M), hlm. 2332. Lihat juga 'Abd al-Muḥsin bin Ḥamad, *Syarḥ Sunan Abī Dāud*, Juz 300 (t.d), hlm. 14. Lihat juga 'Alī bin Muḥammad Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn, *Mirqab al-Majātib Syarḥ Miṣyāḥ al-Maṣābiḥ*, Vol. V. hlm. 2124. Lihat juga al-Ḥusain bin Maḥmūd bin al-Ḥasan, *al-Majātib fī Syarḥ al-Maṣābiḥ*, Vol. IV. hlm. 87. Lihat juga Muḥammad bin 'Iz al-Dīn, *Syarḥ al-Maṣābiḥ li Ibn al-Malak*, Vol. IV. hlm. 15.

<sup>34</sup> Shihab, *Perempuan*, hlm. 402-408.

<sup>35</sup> Kementerian Agama RI, *Kedudukan dan Peran Perempuan*, hlm. 126-132

masyarakat Arab. Paham patriarki ini merupakan peninggalan dari perpaduan nilai-nilai tradisi Mesopotamia serta doktrin-doktrin keagamaan-seperti termaktub di dalam Perjanjian Lama, Perjanjian Baru, dan kitab Talmud-yang mempersepsikan kedudukan wanita seakan-akan berada satu level di bawah dominasi pria. Pandangan seperti ini secara pasif menyebar di wilayah Timur Tengah termasuk di dalamnya kawasan Arab, hingga Islam datang pada periode berikutnya dan berkembang di sana.<sup>36</sup>

Model patriarki yang dipraktikan masyarakat Arab pra-Islam terbentuk karena struktur komunitas sosial mereka yang berbasis pada sistem tribalisme (kesukuaan). Peran laki-laki dalam masyarakat yang menggunakan struktur kabilah memang lebih diunggulkan daripada perempuan. Hal ini kemudian berimbas pada luasnya otoritas kekuasaan kaum pria karena besarnya fungsi dan kontribusi yang diberikan mereka terhadap komunitas.<sup>37</sup> Monopoli kontrol yang dimainkan oleh pihak laki-laki melingkupi seluruh aspek kemasyarakatan baik di bidang sosial, ekonomi, politik serta bidang lainnya sehingga keterlibatan perempuan pada ranah publik pun mengalami pembatasan akses.<sup>38</sup>

Pembagian tugas dalam budaya masyarakat Arab telah terpola dengan jelas. Laki-laki ditugaskan untuk mencari penghidupan dan melindungi keluarga, sedangkan perempuan mengambil fungsi perihal tugas-tugas rumah tangga seperti mengasuh anak dan menyiapkan keperluan-keperluan konsumsi untuk keluarga.<sup>39</sup> Kelompok pria bertanggung jawab mencukupi semua keperluan anggota kelompok, sampai kepada membela serta mempertahankan mereka. Konsekuensinya lantas membuat kaum laki-laki bisa menajdi pemimpin di semua kedudukan dalam lapisan masyarakat seperti kepala rumah tangga, pemimpin kabilah (kepala suku), maupun ketua persekutuan antara beberapa kabilah. Kewenangan yang dipegang oleh pria juga merambah ketinggian otoritas untuk memimpin ritus keagamaan serta agenda-agenda seremonial lainnya,

---

<sup>36</sup> Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, hlm. 100, 128. Sebagian peneliti mengungkapkan hipotesis bahwa sebelumnya masyarakat Arab pernah menerapkan sistem matriarkal-di mana kaum perempuan mendapat peran dominan dibandingkan laki-laki-dalam struktur kemasyarakatan mereka. Hanya saja pada perjalanannya sistem tersebut kemudian tergantikan dengan paham patriarki menjelang kedatangan Islam. Beberapa indikator yang dikemukakan sebagai bukti ialah penggunaan nama-nama tuhan dalam konsep teologi masyarakat pra-Islam yang digambarkan sebagai sosok perempuan (*Lata, Uzra*, serta benda-benda langit sebagai sesembahan seperti matahari, bulan, bintang, yang disebutkan menggunakan bentuk feminin/*mu'annas*), penamaan klan yang mencirikan sifat-sifat kewanitaan, serta penyandaran nasab anak kepada keluarga ibunya. Lihat Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, hlm. 140-142. Lihat juga Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Quran : Model Dialektika Wahyu & Budaya* (Jogjakarta : Ar-Ruzz Media, 2008), hlm. 43.

<sup>37</sup> Sodiqin, *Antropologi Al-Quran*, hlm. 59. Lihat juga Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, hlm. 135.

<sup>38</sup> Sodiqin, *Antropologi Al-Quran*, hlm. 107-108. Lihat juga Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, hlm. 136.

<sup>39</sup> Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, hlm. 128-129.

sehingga kesempatan untuk mengembangkan karier dalam berbagai profesi hanya diperoleh oleh laki-laki. Sementara perempuan hanya ditugaskan untuk mengurus hal-hal yang berkaitan dengan persoalan reproduksi. Pria lebih intens aktif di wilayah umum (publik) dan wanita fokus pada wilayah rumah tangga (domestik).<sup>40</sup>

Setelah Islam datang, pembelaan terhadap diskriminasi golongan perempuan dilakukan dengan adanya beberapa ayat dalam al-Qur'an. Bukan menyamakan posisi laki-laki dan perempuan tetapi Islam mendirikan asas kesetaraan antara keduanya untuk memberikan perspektif baru terhadap masyarakat Arab tentang bagaimana mereka mempersepsikan perempuan. Aturan tersebut ditujukan agar sistem sosial yang lebih manusiawi bisa terwujud, menegaskan pengakuan atas hak tiap-tiap orang. Ekuilibrium di antara kepentingan person dan masyarakat dikonversi secara bersamaan. *Mindset* serta aturan nilai yang semula bersifat tradisional-partikular ditransformasikan dengan menyuguhkan gagasan yang modern-universal. Darinya semua pihak diharapkan bisa memperoleh keuntungan tanpa terkecuali dari seluruh tingkatan masyarakat.<sup>41</sup>

Pengakuan akan hak-hak perempuan diawali terlebih dahulu oleh al-Qur'an dengan menjelaskan kesejajaran eksistensinya sebagai manusia sama halnya dengan laki-laki. selanjutnya hal tersebut ditekankan kembali dengan menyebutkan bahwa kualitas pribadi oleh agama dinilai berdasarkan ketakwaan, bukan menurut identitas gender (QS. [49]: 13). Tahapan berikutnya disempurnakan al-Qur'an dengan menjelaskan hak-hak serta kewajiban perempuan baik pada wilayah domestik maupun wilayah umum.<sup>42</sup>

Keabsahan perempuan untuk berkarier dan berprestasi di sektor publik lebih spesifik dapat ditemukan uraiannya pada QS. al-Nisā' (4): 32

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ  
وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

Dan janganlah kamu iri hati terhadap karunia Allah kepada sebagian kamu atas sebagian yang lain. (Karena) bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi perempuan (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan. Mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya, Allah Maha mengetahui segala sesuatu.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, hlm. 135.

<sup>41</sup> Sodikin, *Antropologi Al-Quran*, hlm. 107-108.

<sup>42</sup> Sodikin, *Antropologi Al-Quran*, hlm. 108, 92-94, 129-133

<sup>43</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Quran, 1431 H/2010 M), hlm. 83.

Ayat ini mengaksentuasikan makna bahwa keaktifan bekerja merupakan keniscayaan bagi laki-laki dan perempuan. Keduanya diarahkan untuk bekerja keras dan berusaha untuk memperoleh berbagai macam keutamaan serta karunia yang memang bisa diperoleh ataupun menjadi hak manusia dalam kehidupan keseharian (seperti harta dan jabatan/pangkat). Anjuran ini dipahami dari penggunaan term *al-iktasab* pada ayat di atas yang mengisyaratkan makna perlunya upaya sungguh-sungguh, bukan hanya berpangku tangan dan berandai-andai. Ikhtiar tersebut dilakukan dengan tetap berpegang pada nilai-nilai kebenaran yang diajarkan oleh agama.<sup>44</sup> Ayat ke-32 surah al-Nisā' ini juga mengedukasikan bahwasanya manusia-baik laki-laki ataupun perempuan dibenarkan untuk menikmati berbagai macam fasilitas yang bersifat profan (duniawi) sebagai ganjaran atas hasil jerih payah mereka.<sup>45</sup> Maka argumen tersebut dapat dijadikan landasan normatif kehujahan perempuan untuk berkarier mengembangkan produktifitas dan prestasi di kalangan masyarakat.

Pada masa Nabi didapati contoh betapa perempuan juga diperkenankan terlibat dalam berbagai bidang pekerjaan. Tidak hanya itu, Nabi-pun turut memberikan panduan terhadap kaum perempuan demi meningkatkan efektivitas pekerjaan mereka. Sosok-sosok seperti Ummu Salamah, Shafiyah, Laila al-Ghaffariyyah, Ummu Sinam al-Islamiyyah serta beberapa nama lainnya terekam sebagai kelompok wanita yang diizinkan Nabi ikut andil pada masa peperangan dengan menjadi tenaga medis bagi korban luka. Di wilayah yang berbeda misalnya sejumlah tokoh sahabat perempuan mengambil variasi pekerjaan sebagai biaperi yaitu Khadijah binti Khuwailid dan Qilat Ummi Bani Anmar. Dikenal juga Zinab binti Jahsy yang berprofesi sebagai seorang penyamak serta sahabat-sahabat lainnya dengan ragam jenis profesi mereka.<sup>46</sup>

Islam membenarkan keikutsertaan perempuan dalam berbagai jenis profesi dengan syarat aktivitas yang dilakukan dapat menjamin keselamatan agama, mencegah dari akibat buruk yang bisa muncul sehingga merugikan diri maupun lingkungan sekitar, serta memperhatikan nilai-nilai adab dalam pelaksanaannya. Begitu juga selama karier

---

<sup>44</sup> Muḥammad bin 'Abduh bin Ḥasan Khairullāh dan Muḥammad Rasyīd bin 'Alī Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Vol. V (Mesir: al-Haia'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah, 1990), hlm. 50.

<sup>45</sup> Muḥammad Ṭāhir bin Muḥammad bin 'Āsyūr, *al-Taḥrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tamvīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*, Vol. V (Tunisia: Dār al-Tūnisiyyah, 1984 H), hlm. 32.

<sup>46</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran : Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2014), hlm. 429-431

yang dilakoni tidak membuat seseorang mengabaikan tugas-tugas pokok dalam kehidupan rumah tangga jika ia berstatus sebagai seorang istri.<sup>47</sup>

Maka lewat premis-premis yang telah dikemukakan di atas dapat dibenarkan jika profesi olahragawan yang ditekuni oleh seorang wanita pada era modern dapat dibenarkan dengan mengambil analogi pengesahan oleh agama atas aktivitas kerja yang dilakukan wanita-wanita pada periode kemunculan Islam di masa lampau. Tentu saja karier ini tetap dilaksanakan dengan memedomani aturan-aturan yang seyogyanya diperhatikan seperti telah dijelaskan sebelumnya.

### **Kesimpulan**

Persepsi sebagian kelompok yang memarginalkan peran perempuan, diakui memang dibangun berlandaskan pada pemahaman yang bias atas ayat-ayat al-Qur'an serta hadis Nabi. Munculnya gerakan feminisme di kalangan cendekiawan muslim modernpun merupakan respon terhadap interpretasi yang bersifat patriarkal yang dilakukan Ulama generasi klasik dengan mengedepankan konsep maskulinitasnya. Namun disisi lain, anggapan bahwa para *mufassir* klasik melakukan distorsi pemaknaan atas teks-teks keagamaan dengan memarjinalkan peran perempuan di ruang publik, justru juga dilakukan oleh para pemikir muslim modern dengan cara yang berbeda. Mereka dianggap cenderung liberal dalam memberikan pemahaman atas teks-teks keagamaan sehingga dianggap menyimpang dari kaidah-kaidah tafsir yang berlaku.

Dalam problematika tersebut, penelitian ini menyimpulkan bahwa partisipasi perempuan dalam wilayah publik juga diisyaratkan dalam al-Qur'an dan Hadis. saah satunya dalam kaitan aktivitas perempuan di dunia olahraga. Partisipasi perempuan dalam dunia olahraga dapat dikatakan mendapatkan legitimasinya dari sudut pandang agama. Dari pembahasan yang telah dilakukan ditemukan bahwa kegiatan tersebut diafirmasi oleh Islam bagi wanita baik ketika aktivitas itu dilakukan dalam konteks sebagai sebuah rutinitas fisik biasa, ataupun ketika ia ditekuni sebagai bidang pekerjaan sebagaimana seorang atlet perempuan yang aktivitas olahraganya menitikberatkan pada perintisan karier/profesi diri. Keabsahan kegiatan keolahragaan teruntuk wanita diperoleh melalui beberapa prasyarat yaitu 1). Menaati norma keagamaan, kesusilaan, serta pertimbangan lain seperti prosedural medis dalam kegiatannya sehingga dapat menghindari timbulnya efek buruk ataupun kerugian-yang bersifat materiel maupun imateriel-terhadap diri pribadi dan orang lain. 2).

---

<sup>47</sup> Shihab, *Membumikan Al-Quran*, hlm. 429. Lihat juga Kementerian Agama RI, *Kedudukan dan Peran Perempuan*, hlm. 131.

Menyeimbangkan pembagian waktu antara aktivitas olahraga serta rutinitas lainnya yang juga memiliki nilai krusial.

## DAFTAR PUSTAKA

al-Qur'ān al-Karīm.

Albānī (al-), Muḥammad Nāṣr al-Dīn. *Irwā' al-Galīl fī Takbrīj Ahādith Manār al-Sabīl*. Beirut : al-Maktab al-Islāmī, 1405 H/1985 M.

Alma'arif, "Hermeneutika Hadis Ala Fazlur Rahman", *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 16. No. 2, Juli 2015.

Mubārakfūrī (al), Muḥammad 'Abd al-Raḥman bin 'Abd al-Raḥīm. *Tuhfab al-Aḥwāzī bi Syarḥ Jāmi' al-Tirmidhī*. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th

Nasā'I (al), Abū 'Abdirrahman Aḥmad bin Syu'ayb *al-Sunan al-Kubrā*. Beirut : Mu'assasah al-Risālah, 1421 H/2001 M.

al-Ṣan'ānī, Abū al-Faḍl Ḥasan bin Muḥammad. *Nuḥbah al-Albāb fī Qawl al-Tirmidhī*. Arab Saudi : Dār Ibn al-Jawzī, 1426 H.

Anwar, Etin. *Jati diri Perempuan dalam Islam*. Bandung: Mizan Pustaka, 2017.

Assa'idi, Sa'dullah. *Pemahaman Tematik Al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2013.

[bahasa.aquila-style.com/pilihan-aquila/perempuan-muslim-dalam-olahraga-budaya-vs-agama/33867/](http://bahasa.aquila-style.com/pilihan-aquila/perempuan-muslim-dalam-olahraga-budaya-vs-agama/33867/). (15 Mei 2013). Diakses pada 18 November 2018.

Farida, Umma. "Studi Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Sunnah dan Hadis", *Addin*, vol. 7. no. 2, Agustus 2013.

'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir bin Muḥammad bin. *al-Taḥrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*. Tunisia: Dār al-Tūnisīyah, 1984 H.

'Abdillāh, Abū 'Amr Yūsuf bin. *al-Istidhkārah*. Beirut : Dār al-Kutun al-'Ilmiyyah, 1421 H/2000 M.

'Abdullāh, Syarifuddīn al-Ḥusain bin. *al-Kāshif an Ḥaqā'iq al-Sunan*. Riyadh : Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1417 H/1997 M

'Alī Riḍā, Muḥammad bin 'Abduh bin Ḥasan Khairullāh bin, dan Muḥammad Rasyīd *Tafsīr al-Manār*. Mesir: al-Haia'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah, 1990.

- ‘Iz al-Dīn, Muḥammad bin. *Syarḥ al-Maṣābīḥ li Ibn al-Malak*. t.tp. Idārah al-Saqāfah al-Islāmiyyah, 1433 H/2012 M.
- Ādam, Muḥammad bin ‘Alī bin. *Dhakhīrah al-‘Uqba fī Sharḥ al-Mujtabā*. t.tp. Dār al-Burūm, 1424 H/2003 M.
- Abī Bakr, Aḥmad bin Muḥammad bin. *Iryād al-Sārī li Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Mesir: al-Maṭba‘ah al-Kubrā, 1323 H.
- al-Ḥasan, al-Ḥusain bin Maḥmūd bin. *al-Mafātīḥ fī Syarḥ al-Maṣābīḥ*. Kuwait: Dār al-Nawādir, 1433 H/2012 M.
- Ḥamad, ‘Abd al-Muḥsin bin. *Sharḥ Sunan Abī Dāud*
- Ḥanbal, Abū ‘Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad bin. *Musnad Aḥmad*. Beirut : Mu’assasah al-Risālah, 1421 H/2001 M.
- Ishāq, Abū Dāud Sulaimān bin al-Asy‘as bin. *Sunan Abī Dāud*. Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, t.th.
- Ilyas, Hamim. dkk., *Perempuan Tertindas : Kajian Hadis-Hadis Misoginis*. Yogyakarta : ELSQ Press, 2005.
- Irsyadunnas, *Hermeneutika Feminisme : Dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer*. Yogyakarta : Kaukaba, 2014.
- Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*. Jakarta : Lajnah Pentashihan Mushaf al-Quran, 1431 H/2010 M.
- Kementerian Agama RI, *Kedudukan dan Peran Perempuan : Tafsir Al-Quran Tematik*. Jakarta : Lajnah Pentashihan Mushaf al-Quran, 1430 H/2009 M.
- Khalīl, Maḥmūd Muḥammad. *al-Musnād al-Jāmi‘*, Juz XX. Beirut : Dār al-Ḥil, 1413 H/1993 M.
- m.detik.com/wolipop/hijab-update/d-3969655/acara-bersepeda-untuk-wanita-di-arab-menjadi-kontroversi. (13 April 2018). Diakses pada 18 November 2018.
- Ma’arif, M. Samsul. “Epistemologi Fazlur Rahman dalam Memahami Alquran dan Hadis”, *Manḥiq*, vol. 1. no. 1, Mei 2016.
- Muhazir, “Epistemologi Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman: Refleksi Terhadap Kajian Pendekata Hadis”, *At-Taḥkīr*, vol. 9. no. 1 Juni 2016..
- Nūr al-Dīn, ‘Alī bin Muḥammad Abū al-Ḥasan. *Mirqāb al-Mafātīḥ Syarḥ Miṣyākāh al-Maṣābīḥ*, Juz V. Beirut : Dār al-Fikr, 1422 H/2002 M.
- Rahman, Fazlur. *Islam : Sejarah Pemikiran dan Peradaban*. Bandung : Mizan Pustaka, 2017.

- \_\_\_\_\_. *Islamic Methodology in History*. Pakistan : Islamabad, 1995.
- Rahman, Marita Lailia. "Fazlur Rahman : Pemikiran Tentang Hadis dan Sunnah", *Tribakti*, vol. 26. no. 2, September 2015.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Quran : Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung : Mizan, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Perempuan*. Tangerang : Lentera Hati, 2018.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Al-Quran : Model Dialektika Wahyu & Budaya*. Cet. I; Jogjakarta : Ar-Ruzz Media, 2008.
- Suryadi, "Dari Living Sunnah ke Living Hadis" dalam *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Teras & TH Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Rekonstruksi Kritik Sanad dan Matan dalam Studi Hadis", *Esensia*, vol. 16. no. 2, Oktober 2015.
- [tirto.id/hijab-nike-sebuah-pengakuan-untuk-atlet-muslimah-ckBe](http://tirto.id/hijab-nike-sebuah-pengakuan-untuk-atlet-muslimah-ckBe). (13 Maret 2017). Diakses pada 18 November 2018.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender : Perspektif Al-Qur'an*. Cet. II. Jakarta : Paramadina, 2001.
- Wasman, "Hermeneutika Hadis Hukum", *Al-Manahij*, vol. 8. no. 2, 2014. h. 7-9.
- [www.indosport.com/multi-event/20181008/penggunaan-jilbab-dan-konflik-dalam-olahraga-internasional/1-tim-basket-putri-qatar](http://www.indosport.com/multi-event/20181008/penggunaan-jilbab-dan-konflik-dalam-olahraga-internasional/1-tim-basket-putri-qatar). (8 oktober 2018). diakses pada 18 November 2018.
- [www.indosport.com/multisport/20170302/perjuangan-atlet-wanita-lewat-reformasi-olahraga-arab-saudi](http://www.indosport.com/multisport/20170302/perjuangan-atlet-wanita-lewat-reformasi-olahraga-arab-saudi). (2 Maret 2017).
- [www.viva.co.id/indepth/fokus/1082847-kontroversi-larangan-jilbab-atlet-judo](http://www.viva.co.id/indepth/fokus/1082847-kontroversi-larangan-jilbab-atlet-judo). (10 Oktober 2018). Diakses pada 18 November 2018.
- [www.voaindonesia.com/a/iklan-perempuan-olahraga-kontroversi-arab/3738111.html](http://www.voaindonesia.com/a/iklan-perempuan-olahraga-kontroversi-arab/3738111.html). (24 Februari 2017). Diakses pada 18 November 2018.
- Zuhri, *Studi Islam dalam Tafsir Sosial : Telaah Sosial Gagasan Keislaman Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun*. Yogyakarta : Sukses Offset, 2008