Vol. 7, No. 2, Juni 2011 ISSN 1829-6491

Jurnal Penelitian KEISLAMAN

Terakreditasi: SK Dirjen Dikti No.43/DIKTI/Kep/2008

Metode Tafsir *Nafahât al-Qur'ân* Karya Nâsher Makârem al-Syirâzi
Udi Yuliarto

Pengelolaan Wakaf Uang di Baitulmal Muamalat dalam Perspektif Hukum Positif di Indonesia
Suhairi

Peran Fathimah binti Abdul Wahab Bugis dalam Penulisan Kitab *Perukunan Melayu*
Saifuddin

Tradisi *Nyandak* Masyarakat Sasak dalam Perspektif Fiqh Mu'amalah
Musawar

LEMBAGA PENELITIAN (LEMLIT)
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) MATARAM

Dipindai dengan CamScanner

ISSN 1829-6491

Jurnal Penelitian
KEISLAMAN
Vol. 7, No. 2, Juni 2011

Pengarah
Nashuddin (Rektor IAIN Mataram)
Sainun (Kepala Lemlit IAIN Mataram)

Ketua Penyunting
Ahmad Amir Aziz

Penyunting Pelaksana
L. Agus Satriawan
Saparudin

Anggota Penyunting
Kadri
Khairul Hamim
Masnun
Miftahul Huda
Muhammad Sa'i
Muhammad Tohri
Syarifuddin
Teti Indrawati Purnamasari

Tata Usaha
Rahmi
Lalu Erwan Jayadi

Jurnal Penelitian Keislaman terbit pertama kali pada Desember 2004. Jurnal ini dimaksudkan sebagai wahana sosialisasi hasil-hasil penelitian dalam bidang ilmu-ilmu keislaman, dengan frekuensi terbit 2 kali setahun, pada yaitu bulan Desember dan Juni. Berdasarkan SK Dirjen Dikti Departemen Pendidikan Nasional No. 43/DIKTI/Kep/2008 jurnal ini dinyatakan sebagai jurnal TERAKREDITASI dengan nilai B untuk masa tiga tahun (berlaku mulai bulan Juli 2008 s/d Juli 2011).

Penentuan artikel yang dimuat dalam **Jurnal Penelitian Keislaman** melalui proses *blind review* oleh mitra bebestari/para pakar dibidangnya dengan mempertimbangkan orisinalitas tulisan, metodologi riset yang digunakan, dan *contribution of knowledge* hasil riset terhadap pengembangan studi-studi keislaman. Penulis dapat mengirimkan file makalah hasil penelitiannya dalam bentuk CD ke alamat jurnal, atau file dalam bentuk *attachment* dikirim via email.

Alamat Sekretariat:
Jurnal Penelitian Keislaman Lemlit IAIN Mataram
Jl. Pendidikan No. 35 Mataram NTB phone (0370) 621298, fax 625337.
Email: *penelitiankeislaman@yahoo.co.id*

Dipindai dengan CamScanner

ISSN 1829-6491

JURNAL PENELITIAN KEISLAMAN

Vol. 7, No. 2, Juni 2011
Halaman 251-478

Daftar Isi

Metode Tafsir *Nafahât al-Qur'ân* Karya Nâsher Makârem al-Syîrâzî
Udi Yuliarto 251-274

Ijtihâd Muhammadiyah dalam Menentukan Ke-*hujjah*-an Hadis Bidang Aqidah dan Ibadah
Kasman 275-294

Analisis Bahasa Hukum dalam Hukum Pidana Islam
Hariyanto 295-318

Model Integrasi Sains dan Agama dalam Pengembangan Akademik Keilmuan UIN
Mulyono 319-338

Tradisi *Nyandak* Masyarakat Sasak dalam Perspektif Fiqh Mu'amalah
Musawar 339-364

Peran Fathimah Binti Abdul Wahab Bugis dalam Penulisan Kitab *Parukunan Melayu*
Saifuddin 365-394

Formalisasi Syariat Islam dalam Pandangan Kiai NU Struktural
Sahid HM 395-420

Tradisi *Nyaer* Kitab *Kifâyah al-Muhtâj* sebagai Media Dakwah di Lombok
Subhan Abdullah Acim dan Ahyar 421-436

Dipindai dengan CamScanner

Pengelolaan Wakaf Uang di Baitulmâl Muamalat dalam Perspektif Hukum Positif di Indonesia
Suhairi 437-452

Sistem Pelayanan Haji pada Kanwil Kementerian Agama Provinsi Nusa Tenggara Barat
Nashuddin 453-478

Dipindai dengan CamScanner

THE ROLE OF FATHIMAH BINTI ABDUL WAHAB BUGIS IN WRITING THE BOOK *PARUKUNAN MELAYU*

Saifuddin
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari Banjarmasin
Jl. Jend. A. Yani Km. 4,5 Telp. (0511) 3252829 Banjarmasin
Email: saifuddinmariatul@yahoo.com

Abstract: In general, female *ulama* (scholars) have not received acknowledgment in the tradition of Islamic scholarship despite the fact that many female *ulama* play an important role in the field. There has been reluctance to admit the female author. Not surprisingly, Fathimah binti Abdul Wahab Bugis, who originally authored *Parukunan Melayu*, is neglected precisely because her name does not appear in the book, since the book's authorship is often associated with a male ulama, namely Mufti Jamâluddîn. This article aims to uncover the role of Fathimah in writing the book *Parukunan Melayu*. Through historical and documentary methods, the study demonstrates that the book was written by Fathimah and yet female voices have a little weight in the work. There is a great part of the work that just repeats what has been echoed in the works of al-Sayyid al-'Alawî, Syekh Muḥammad Arsyad, and Syekh Nûr al-Dîn al-Rânîrî. This does not mean, however, that there is simply no voice for women. It is likely that Fâthimah's thought have been reflected in the work. However, based on inter-textuality analysis, such thoughts are not typical of Fathimah's, but are derived from her predecessors' among *ulama*.

Keywords: female *ulama*, *parukunan*, the pillars of iman, the pillars of Islam.

Dipindai dengan CamScanner

PENDAHULUAN

Studi tentang "ulama perempuan" dalam sejarah Islam masih sangat langka, bukan hanya di Indonesia, tetapi juga di kawasan lainnya, seperti Arabia, Asia Barat, Afrika, Afrika Utara, dan Anak Benua India. Meski studi tentang perempuan dan gender belakangan ini terus menemukan momentumnya, namun perhatian hampir tidak pernah diberikan kepada sejarah sosial-intelektual ulama perempuan. Asumsi awal yang digenggam oleh banyak sarjana dan peneliti bahwa hal itu merupakan salah satu bukti tentang tidak signifikannya kaum perempuan dalam tradisi keulamaan atau keilmuan pada umumnya.[1]

Kajian awal tentang "ulama perempuan" di Timur Tengah oleh Azyumardi Azra mengindikasikan bahwa pengetahuan umum tentang ulama perempuan masih sangat terbatas. Bahkan, dapat dikatakan sejarah ulama perempuan adalah sejarah yang masih gelap. Ada kesan umum bahwa ulama perempuan tidak mendapat tempat yang selayaknya dalam sumber-sumber sejarah atau historiografi Islam. Penelitian singkat Azra mengisyaratkan bahwa ulama perempuan bukan tidak ada dan tidak tercatat dalam sumber-sumber sejarah, khususnya di Timur Tenga Terdapat cukup banyak ulama perempuan sekaligus perempuan-perempuan yang mempunyai peranan penting dalam kancah keulamaan dan keilmuan Islam, mulai hadis, fiqih, hingga tasawuf.[2]

Namun yang menjadi persoalan, dari sekian banyak ulama perempuan itu tidak seorang pun yang menciptakan teks-teks keagamaan secara tertulis sehingga wacana keagamaan bukan hanya didominasi oleh ulama laki-laki. Syafiq Hasyim mengungkapkan, dalam rentang sejarah yang panjang, sejak wafatnya Nabi saw. dan para sahabat terdekatnya, masa *tabi'in* dan seterusnya, tidak seorang pun dari ulama perempuan yang diekspos sebagai penulis kitab.[3] Dalam situasi kesejarahan seperti itu merupakan fenomena yang sangat menarik jika di kalangan masyarakat Melayu-Banjar telah muncul seorang ulama perempuan bernama

---

[1]Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 147.

[2]Azyumardi Azra, "Biografi Sosial-intelektual Ulama Perempuan: Pemberdayaan Historiografi", dalam Jajat Burhanudin (ed.), *Ulama Perempuan Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), xxii; Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antarumat* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002), 82-96.

[3]Syafiq Hasyim, *Understanding Women in Islam: An Indonesian Perspective* (Jakarta: Solstica Publishing, 2006), 87; Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001), 134.

Dipindai dengan CamScanner

Fathimah binti Abdul Wahab Bugis, yang tercatat sebagai penulis kitab *Parukunan Melayu*.[4]

Keterlibatan Fathimah dalam penulis kitab kuning menarik untuk ditelusuri. Apalagi belakangan karyanya dicetak atas nama seorang ulama laki-laki (Mufti Jamāluddin), sehingga peran Fathimah sendiri masih menjadi semacam "misteri" yang perlu diungkap dikaji. Sejauh ini, belum diketahui secara pasti mengapa Mufti Jamāluddin mengatasnamakan kitab itu. Dalam dunia kitab kuning memang tak ada *copyright* (hak cipta), dan menyalin tulisan orang lain tanpa kreditasi sudah menjadi kebiasaan. Namun, menurut Martin van Bruinessen, boleh jadi identitas pengarang sebenarnya sengaja disembunyikan sesuai dengan anggapan yang telah mapan bahwa mengarang kitab merupakan pekerjaan laki-laki.[5]

Studi ini berusaha mengungkap seputar peran Fathimah binti Abdul Wahab Bugis dalam penulisan kitab *Parukunan Melayu*. Fokus masalah yang ingin dicari jawabannya melalui studi ini adalah: *pertama*, sejauh mana keterlibatan Fathimah dalam penulisan kitab *Parukunan Melayu?*, mengapa peran Fathimah belakangan justru mengalami peminggiran?; *kedua*, jika dianalisis dari segi kewacanaan, apakah struktur dan kandungan teks kitab *Parukunan Melayu* mencerminkan pengalaman seorang penulis perempuan?

METODE PENELITIAN

Studi ini menggunakan metode penelitian sejarah, khususnya metode biografi (studi tokoh). Penelusuran sejarah di sini dilakukan dengan menelaah bukti dokumenter, terutama kitab *Syajarat al-Arsyidiyyah* karya 'Abd al-Raḥmân Shiddîq. Selain itu, juga melalui kajian sejarah lisan (*oral history*) dan tradisi lisan (*oral*

---

[4]Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjary: Ulama Besar Juru Dakwah* (Banjarmasin: Penerbit Karya, 1979), 16; W. Muhd. Saghir Abdullah, *Syekh Muhd. Arsyad al-Banjari: Matahari Islam* (Mempawah: Pondok Fathonah, 1982), 62-63; Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari* (Martapura: Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar (Yapida), 2003), 156; Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 177; Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 54-55; A. Ghazali Usman *et al.*, *Sejarah Banjar* (Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2003), 136, 141; Abu Nazla Muhammad Muslim Safwan, *100 Tokoh Kalimantan* (Kandangan: Penerbit Sahabat, 2007), 65; Alfisyah, "Genealogi Gerakan Perempuan Banjar", *Kandil*, No. 11, T III, November-Januari 2006, 6.

[5]Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 177.

Dipindai dengan CamScanner

tradition),[6] dengan merekonstruksi sumber-sumber cerita lisan yang dituturkan secara turun-temurun dalam masyarakat Banjar. Sebagian sumber cerita lisan itu telah dihimpun dan disusun dalam buku, antara lain oleh Basuni (1954), Zamzam (1979), Abdullah (1982), dan Daudi (1980, 2003).

Dalam pengumpulan data diterapkan metode: (1) wawancara mendalam (*in-depth interview*), dengan mewawancarai para narasumber yang banyak mengetahui kitab *Parukunan Melayu*; dan (2) dokumenter atau studi literatur, dengan menelaah beberapa dokumen dan literatur guna mengungkap identitas pengarang sebenarnya dari kitab *Parukunan Melayu*, dan menguraikan pemikiran pengarang di bidang tauhid dan fiqih. Sedangkan dalam analisis data diterapkan analisis wacana kritis, khususnya dari Fairclough, yang membagi analisis wacana ke dalam tiga dimensi: teks (*text*), praktik kewacanaan (*discourse practice*), dan praktik sosial (*social practice*).[7] Analisis wacana ini juga dilengkapi dengan analisis gender. Analisis gender ini bertugas memberi makna, konsepsi, asumsi, dan praktik hubungan baru antara kaum laki-laki dan perempuan, serta implikasinya terhadap kehidupan sosial yang lebih luas yang tidak dilihat dalam analisis sosial lainnya, termasuk analisis wacana.[8]

HASIL DAN PEMBAHASAN

Biografi Singkat Fathimah binti Abdul Wahab Bugis

Nama Fathimah binti Abdul Wahab boleh jadi tidak terlalu dikenal di kalangan ulama Melayu-Nusantara, namun tokoh ulama perempuan ini sering disebut-sebut sebagai penulis kitab *Parukunan Melayu*, sebuah kitab kuning dengan aksara Arab-Melayu yang banyak dipelajari di hampir seluruh wilayah Melayu-Indonesia.[9] Dia dilahirkan di Martapura dari keluarga terdidik.

Fathimah binti Abdul Wahab tentulah beruntung karena lahir dan dibesarkan dalam keluarga terdidik. Kakeknya, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, adalah salah seorang ulama ter-

[6]Perbedaan antara sejarah lisan (*oral history*) dan tradisi lisan (*oral tradition*) antara lain dapat dilihat dalam Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), 21.

[7]Marianne W. Jorgensen dan Louise J. Philiphs, *Analisis Wacana: Teori dan Metode*, alih bahasa Imam Suyitno, Lilik Suyitno, dan Suwarno (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 128; Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 286.

[8]Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), xii-xiii.

[9]Zuhairini *et al.*, *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 2008), 144.

Dipindai dengan CamScanner

kenal di Nusantara. Dilahirkan di Martapura, Muhammad Arsyad mula-mula mendapat pendidikan keagamaan di desanya sendiri, dari kedua orang tua dan guru setempat.[10] Sejak masih usia belia, ia telah memperlihatkan bakat seni dan dan kecerdasan intelektualnya di mata orang tua dan masyarakat sekitar. Ketika sedang mengadakan perjalanan ke kampung-kampung, Sultan bertemu dengannya dan tertarik atas bakatnya yang luar biasa, terutama kemampuannya dalam seni lukis. Kemudian Sultan meminta kepada kedua orang tuanya untuk membawa Muhammad Arsyad ke istana. Permintaan itu pun dipenuhi oleh kedua orang tuanya.[11] Di lingkungan kraton, ia dididik bersama dengan anak-anak Sultan untuk belajar mengaji al-Qur'an ataupun beberapa cabang ilmu pengetahuan lainnya.[12] Setelah mencapai usia dewasa, ia kemudian dikawinkan dengan seorang perempuan warga istana yang terkenal salehah dan taat beragama bernama Bajut. Saat istrinya tengah hamil tua, Sultan memberangkatkannya ke Haramain guna menuntut ilmu lebih lanjut atas biaya Kesultanan.[13] Dari rahim isteri pertamanya inilah lahir seorang anak perempuan salehah bernama Syarifah binti Syekh Muhammad Arsyad, yang kelak menjadi ibu kandung Fathimah binti Abdul Wahab Bugis.[14]

---

[10]Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), 252; Azyumardi Azra dan Oman Fathurrahman, "Jaringan Ulama", dalam Taufik Abdullah *et al.* (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), jilid V, 130; Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, 2-3.

[11]Ahmad Basuni, *Djiwa jang Besar: M. Arsjad Bandjar Surgi Hadji Basar Kalampajan* (Kandangan: P.B. Musjawaratutthalibin, 1954), 6; Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, 133; A. Hafizh Anshary, "Muhammad Arsyad al-Banjari", dalam Azyumardi Azra *et al.*, (ed.), *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), jilid I, 295; Zaenul Mahmudi dan Imam Safe'i, "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", dalam Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (ed.), *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2003), jilid I, 99; Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, 3.

[12]Muslich Shabir, *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari tentang Zakat* (Bandung: Nuansa Aulia, 2005), 16.

[13]Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, 6; Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 44-45; M. Asywadie Syukur, *Pemikiran-pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Tauhid dan Tasawuf* (Banjarmasin: Comdes, 2009), v; Marwarti Djoened Poersponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia III*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2008), 88; Basuni, *Djiwa jang Besar*, 8; Azra, *Jaringan Ulama*, 252; Azra dan Fathurrahman, "Jaringan Ulama", 130; Shabir, *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad*, 17.

[14]Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 46; Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, 7, 13.

Dipindai dengan CamScanner

Bapak Fathimah, Syekh Abdul Wahab Bugis, juga termasuk ulama besar dan terhormat. Ia berasal dari keluarga bangsawan dan bahkan seorang putra raja dari tanah Bugis, Sulawesi Selatan, yang bergelar "Sadenreng Daeng Bunga Wardiya".[15] Sehingga nama lengkap tokoh ini adalah Abdul Wahab Sadenreng Daeng Bunga Wardiyah Bugis.[16] Sebagaimana Syekh Muhammad Arsyad, ia pun menuntut ilmu di Timur Tengah. Abdul Wahab lebih banyak menghabiskan waktunya untuk menuntut ilmu di Mesir. Kuat dugaan ia menuntut ilmu selama dua puluh tahun di Mesir, lima tahun di Madinah, dan beberapa tahun di Makka.[17] Bersama Syekh Abdul Rahman al-Mashri, Syekh Abdul Shamad al-Palimbani, dan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, ia dikenal sebagai salah seorang tokoh "empat serangkai" ulama Jawi yang seiring sejalan, yang mendapatkan pendidikan dari guru yang sama, yang mengutamakan ilmu dan amal.[18] Kedatangannya ke tanah Banjar mengiringi kepulangan Syekh Muhammad Arsyad.[19] Ia kemudian membantu Syekh Muhammad Arsyad melakukan pembinaan masyarakat dan pengembangan dakwah Islam.[20]

Ibunda Fathimah, Syarifah binti Syekh Muhammad Arsyad, merupakan seorang perempuan yang salehah dan alim. Syarifah berguru langsung kepada ayahnya, Syekh Muhammad Arsyad.[21] Ia bahkan diberi izin ayahnya untuk mengajar agama bagi kaum perempuan.[22] Lahir di Martapura, Syarifah tumbuh dewasa tanpa didampingi sang ayah tercinta. Saat mendapat kabar anaknya telah dewasa, Syekh Muhammad Arsyad lalu mengawinkannya secara *mujbir* dengan Syekh Abdul Wahab Bugis, kawan belajarnya di Haramain. Namun, ketika sampai di Banjar ternyata Syarifah sudah dikawinkan oleh Sultan—sebagai wali hakim—dengan seorang bernama 'Utsman dan telah melahirkan seorang anak

---

[15]Basuni, *Djiwa jang Besar*, 17; Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 51; Zulfa Jamalie dan Syaiful Hadi, "Mengungkap Riwayat dan Perjuangan Dakwah Syekh Abdul Wahab Bugis", *Khazanah*, Vol. IV, No. 01, Januari-Februari 2005, 4.

[16]Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 49; Jamalie dan Hadi, "Mengungkap Riwayat", 4; Anshary, "Muhammad Arsyad al-Banjari", 295.

[17]Jamalie dan Hadi, "Mengungkap Riwayat", 6.

[18]Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 51-55; Jamalie dan Hadi, "Mengungkap Riwayat", 6; Anshary, "Muhammad Arsyad al-Banjari", 295.

[19]Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, 8; Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 64; Jamalie dan Hadi, "Mengungkap Riwayat", 4.

[20]Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, 9; Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 90; Azra, *Jaringan Ulama*, 254; Anshary, "Muhammad Arsyad al-Banjari", 295; Jamalie dan Hadi, "Mengungkap Riwayat", 8.

[21]Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 73.

[22]Ahmad Basuni, *Nur Islam di Kalimantan Selatan: Sejarah Masuknya Islam di Kalimantan* (Surabaya: Bina Ilmu, 1986), 43; Basuni, *Djiwa jang Besar*, 22.

bernama Muhammad As'ad. Muhammad Arsyad menyelesaikan kasus dengan cara yang cukup menarik, yaitu dengan melakukan pemeriksaan waktu terjadinya perkawinan dengan keahliannya di bidang ilmu falak, mengingat perbedaan waktu di Makkah dan Martapura. Dari hasil pemeriksaannya pernikahan di Makkah terjadi beberapa saat sebelum pernikahan di Martapura. Karena itu, ikatan pernikahan Syarifah dengan 'Utsman dibatalkan (difasakh), dan ditetapkan sahnya pernikahan Syarifah dengan Syekh Abdul Wahab Bugis.[23]

Dari hasil perkawinan Syekh Abdul Wahab Bugis dengan Syarifah inilah lahir dua orang anak: Fathimah dan Muhammad Yasin.[24] Dilaporkan, Muhammad Yasin tidak panjang usianya, sehingga ia tidak memiliki *zuriah* (keturunan) dan jejak biografis apa pun.[25] Sedangkan Fathimah dikabarkan menikah dengan Haji Muhammad Sa'id Bugis, salah seorang kerabat Syekh Abdul Wahab Bugis. Dari perkawinan keduanya dihasilkan dua orang anak: Abdul Ghani dan Halimah. Halimah dilaporkan tidak memiliki keturunan. Sedangkan Abdul Ghani menikah dengan Saudah binti Mufti Muhammad As'ad, dan melahirkan dua orang anak, namun keduanya meninggal dunia ketika masih kecil. Abdul Ghani kemudian menikah lagi di Mukah Serawak dan mendapat dua orang anak, yakni: Muhammad Sa'id dan Sa'diya Muhammad Sa'id diketahui memiliki dua orang anak: Adnan dan Jannah. Sedangkan Sa'diyah melahirkan seorang anak bernama Sailis di Sekadu Pontianak, Kalimantan Barat.[26]

Fathimah binti Abdul Wahab banyak mewarisi ilmu-ilmu keislaman dari bapaknya yang merupakan ulama besar dan ternama.[27] Ia pun beserta saudara seibu, Muhammad As'ad, menerima pendidikan langsung dari kakeknya, Syekh Muhammad Arsyad. Kedua cucu Syekh Arsyad ini belajar sejumlah cabang disiplin ilmu, termasuk bahasa Arab, ilmu tafsir, ilmu hadis,

---

[23]Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, 7-8; Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 55-64; Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 122.

[24]Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, 15; Basuni, *Djiwa jang Besar*, 18; Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 100; Jamalie dan Hadi, "Mengungkap Riwayat", 5.

[25]Basuni, *Djiwa jang Besar*, 21.

[26]Syekh 'Abd al-Rahmân Shiddiq ibn Haji Muhammad 'Afif Banjari, *Syajarat al-Arsyadiyyah* (Singapura: t.p., t.t), 19; Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 156; Jamalie dan Hadi, "Mengungkap Riwayat", 5; Alfisyah, "Geneologi Gerakan", 8.

[27]Jamalie dan Hadi, "Mengungkap Riwayat", 11; Saifuddin, "Peranan Fathimah binti Abdul Wahab Bugis dalam Sejarah Pendidikan Perempuan di Kalimantan", *Al-Banjari*, Vol. 8, No. 2, Juli 2009, 120.

Dipindai dengan CamScanner

ushuluddin, dan fiqih.[28] Setelah menguasai berbagai cabang displin ilmu, keduanya lalu diizinkan untuk mengajar agama. Muhammad As'ad menjadi guru bagi kaum laki-laki. Sementara itu, Fathimah tampil sebagai guru bagi kaum perempuan.[29] Sebagai anak yang lahir dan dibesarkan di tengah keluarga berpendidikan atau bahkan di lingkungan pesantren, Fathimah memperoleh akses yang lebih besar untuk terlibat dalam mata-rantai transmisi keilmuan dan pendidikan Islam. Hal seperti ini tidak perlu mengherankan. Azra mencatat bahwa transmisi keilmuan bagi kaum perempuan lebih banyak berlangsung secara informal, terutama dalam keluarga. Di sini, keberadaan ayah dan ibu atau anggota-anggota kerabat lainnya mempunyai peranan yang sangat penting, setidak-tidaknya memberikan pengetahuan keagamaan di atas rata-rata masyarakat umumnya, atau bahkan menjadi ulama.[30]

Setelah lama berkiprah di dunia pendidikan, Fathimah binti Abdul Wahab Bugis diperkirakan wafat pada 1828 M, ketika berumur 53 tahun. Jenazahnya kemudian dimakamkan di komplek pemakaman Desa Karang Tengah Kecamatan Martapura, satu komplek dengan makam ayah dan ibunya.[31]

Identitas Penulis Kitab *Parukunan Melayu*

Fathimah binti Abdul Wahab Bugis banyak disebut sebagai penyusun kitab *Parukunan* yang dikenal dengan nama *Parukunan Melayu* atau *Parukunan Jamaluddin*. Dalam bahasa Melayu-Banjar, kata *parukunan* sendiri berasal dari kata *rukun* yang berarti serasi, hukum, atau aturan, sedangkan kata *parukunan* mengandung arti "macam-macam aturan, rujukan".[32] *Parukunan* dapat pula diartikan sebagai "uraian dasar tentang rukun Islam dan rukun iman".[33] Secara umum dalam *Parukunan* memang termuat pengetahuan dasar tentang akidah (tauhid) dan syariah (fiqih), dengan hanya sedikit menyediakan diskusi mengenai teori-teori yang mendukung praktik-praktik dimaksud.[34]

---

[28]Shiddiq, *Syajarat al-Arsyadiyyah*, 7, 19; Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 74, 156; Basuni, *Djiwa jang Besar*, 22; Alfisyah, "Geneologi Gerakan", 8.

[29]Shiddiq, *Syajarat al-Arsyadiyyah*, 7; Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 156; Basuni, *Djiwa jang Besar*, 22.

[30]Azra, *Reposisi Hubungan*, 92-93.

[31]Zulfa Jamalie, "Telaah Sejarah dan Kandungan 'Kitab Parukunan Fatimah'", *http://zulfajamalie.blogdetik.com/tag/karya-ulama/* diakeses 06 September 2010.

[32]Abdul Djebar Hapip, *Kamus Banjar-Indonesia*, (Banjarmasin: PT. Grafika Wangi Kalimantan, 2001), 157.

[33]Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 177.

[34]Suaidi Asyari, *Nalar Politik NU dan Muhammadiyah: Over Crossing Jawa Sentris*, alih bahasa Mohamad Rapik (Yogyakarta: LKiS, 2010), 89.

Dipindai dengan CamScanner

Secara lebih khusus yang dimaksud dengan *parukunan* dalam tradisi masyarakat Banjar adalah nama bagi karya tulis keagamaan lokal Kalimantan Selatan dalam bentuk kitab berbahasa Arab-Melayu yang berisi ajaran ringkas tentang kewajiban-kewajiban utama dalam agama Islam yang berhubungan dengan kehidupan sehari-hari umatnya. Dari kata "wajib" dalam bahasa Arab yang bersinonim dengan kata "rukun" itulah konsep *parukunan* terbangun, yang secara harfiah berarti kumpulan rukun-rukun. Hal demikian karena setiap materi dalam kitab *Parukunan* selalu berhubungan dengan apa yang lazim dikenal dalam tradisi Islam sebagai rukun iman dan rukun Islam.[39] Kitab *Parukunan Melayu* yang tengah dikaji secara umum juga memiliki karakteristik seperti yang telah dijelaskan.

Lebih lanjut, identitas Fathimah sendiri sebagai penulis kitab *Parukunan Melayu* masih menjadi perdebatan di kalangan para sarjana dan peneliti, karena paling tidak terdapat tiga arus pendapat yang berbeda dalam kasus ini. *Pertama*, sebagian sarjana berpendapat bahwa kitab tersebut ditulis oleh Mufti Jamāluddin.[36] Pendapat ini antara lain didasarkan pada argumen bahwa untuk setiap edisi cetakannya, termasuk edisi yang paling awal, pada bagian kulit depan secara jelas tertulis nama Mufti Jamāluddin sebagai pengarang kitab.

Kedua, sebagian sarjana, seperti Ahmad Basuni, menyebutkan bahwa kitab yang sama ditulis oleh Syarifah binti Syekh Muhammad Arsyad.[37] Pendapat ini tampaknya kurang populer dan boleh jadi terdapat kesalahan dalam melakukan identifikasi. Padahal, pengarang yang dimaksud barangkali Fathimah binti Abdul Wahhab karena sumber-sumber lainnya justru menyebutkan nama terakhir ini.

Ketiga, sebagian sarjana lagi, seperti Zafry Zamzam,[38] Abu Daudi,[39] Muhd. Shaghir Abdullah,[40] Alfani Daud,[41] Hafizh Anshary,[42] Gazali Usman dkk.,[43] M. Suriansyah Ideham dkk.,[44]

---

[35]Ahmad Harisuddin, "Fiqih Sufistik dalam *Risalah Rasim Parukunan*", *al-Banjari*, Vol. 9, No. 1, Januari 2010, 80-81.

[36]Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, 65.

[37]Basuni, *Djuru jang Besar*, 22-23.

[38]Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad*, 16.

[39]Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 156.

[40]Abdullah, *Syekh Muhd. Arsyad*, 62-63.

[41]Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, 54-55.

[42]A. Hafiz Anshary AZ, "Peranan Syekh Arsyad al-Banjari di Dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan", *Khazanah*, Vol. 1, No. 1, 2002, 18.

[43]Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, 136, 141.

Dipindai dengan CamScanner

Martin van Bruinessen,[45] Alfisyah,[46] dan Zulfa Jamalie[47] berpendapat bahwa kitab tersebut disusun oleh Fathimah binti Abdul Wahhab. Pendapat tersebut juga diperkuat oleh hasil wawancara di lapangan bahwa kitab tersebut ditulis oleh Fathimah.[48] Umumnya pendapat mereka didasarkan pada tradisi lokal atau cerita lisan yang secara turun-temurun diwariskan di kalangan masyarakat Banjar. Mengenai kebenaran isi cerita tersebut tampaknya sulit untuk diverifikasi karena di dalamnya tidak disebutkan nama-nama orang yang telah menjadi narasumber beritanya, meskipun bagi sebagian masyarakat Banjar dan sebagian sarjana telah diterima sebagai suatu kebenaran.

Namun demikian, berdasarkan penelusuran ulang terhadap sumber data yang ada, terutama dari Syekh Abd al-Rahmân Shiddiq (1857-1939 M), hampir dapat dipastikan bahwa kitab tersebut ditulis oleh Fathimah. Dalam *Syajarat al-Arsyadiyyah*, Abd al-Rahmân Shiddiq memberikan informasi bahwa kitab *Perukunan Melayu* ditulis oleh Fathimah.[49] Informasi dari Abd al-Rahmân Shiddiq ini merupakan sumber tertulis paling awal yang dapat ditemukan menyangkut penulis kitab berbahasa Melayu tersebut. Abd al-Rahmân Shiddiq adalah ulama besar keturunan Syekh Muhammad Arsyad yang pernah menjadi mufti di Kerajaan Indragiri Riau. Ia dilahirkan pada 1857 M di kampung Dalam Pagar, Martapura, pada akhir masa pemerintahan Sultan Adam al-Watsiq Billâh (1825-1857 M). Dilihat dari angka tahun kelahirannya dia pernah hidup sezaman dan dimungkinkan bertemu dengan Mufti Jamâluddîn meski hanya sebentar (sekitar 6 tahun saat masih anak-anak). Jamâluddîn diperkirakan wafat pada 1863 M dalam usia 83 tahun.[50] Kalaupun tidak pernah bertemu dengan Jamâluddîn, Abd al-Rahmân Shiddiq dipastikan dapat memperoleh informasi dari para saksi mata yang banyak mengetahui perihal penulisan *Perukunan Melayu*, sehingga data yang disampaikan bisa dipertanggungjawabkan.

---

[45]M. Suriansyah Ideham *et al.*, *Urang Banjar dan Kebudayaannya* (Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2005), 46.

[46]Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 177.

[47]Alfisyah, "Genealogi Gerakan", 6.

[48]Jamalie, "Telaah Sejarah."

[49]M. Asywadie Syukur, Wawancara, 19 Mei 2008; Dra. Hj. Baiturah, Wawancara, 27 Nopember 2010.

[50]Shiddiq, *Syajarat al-Arsyadiyyah*, 19.

[51]Jamalie, "Telaah Sejarah." Meskipun angka tahun wafatnya ini masih bersifat perkiraan, setidaknya hingga akhir 1855 M Mufti Jamâluddîn masih hidup. Ia termasuk pemegang "Surat Wasiat Sultan Adam" yang dibuat pada Desember 1855 M. Lihat Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, 65.

Dipindai dengan CamScanner

Lebih lanjut, Abd al-Rahmân Shiddiq yang dilahirkan di Dalam Pagar masih memiliki hubungan genealogi yang erat, baik dengan Mufti Jamâluddîn maupun Fathimah binti Abdul Wahab. Dari pihak ibu ia merupakan keturunan kelima dari Syekh Muhammad Arsyad, yang silsilahnya adalah H. Abd al-Rahmân Shiddiq bin Shafura binti Mufti H. Muhammad Arsyad bin Mufti H. Muhammad As'ad bin Syarifah binti Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Syarifah adalah ibu kandung Fathimah binti Abdul Wahab dan Muhammad As'ad adalah saudara seibu dari Fathimah. Sedangkan dari pihak ayah ia mempunyai silsilah yang selengkapnya adalah H. Abd al-Rahmân Shiddîq bin H. Muhammad 'Afif bin Sari binti Khalifah Zainuddin bin Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Khalifah Zainuddin adalah saudara kandung Mufti Jamâluddîn.[51] Karena adanya faktor kedekatan hubungan keluarga, baik dengan Mufti Jamâluddîn maupun Fathimah binti Abdul Wahab, maka dipastikan tidak ada unsur kepentingan tertentu (khususnya kepentingan keluarga) ketika Abd al-Rahmân Shiddîq menyatakan bahwa kitab *Parukunan Melayu* merupakan karya Fathimah binti Abdul Wahab, selain memberikan informasi yang sebenarnya tentang peristiwa yang terjadi.

Dalam hal integritas kepribadian dan kapasitas keilmuan Abd al-Rahmân Shiddîq juga cukup diakui. Mula-mula belajar agama di kampung halaman, dia kemudian melanjutkan pendidikannya ke Makkah. Selama kurang lebih tujuh tahun dia bermukim di Makkah, lima tahun belajar ilmu agama dan dua tahun mengajar di Masjid al-Haram. Nama aslinya adalah Abd al-Rahmân, oleh salah seorang gurunya ditambah dengan al-Shiddiq, sehingga nama lengkapnya Abd al-Rahmân Shiddîq. Setelah kembali ke Tanah Air, selain menjadi mufti di Kerajaan Indragiri, dia menulis banyak kitab agama di bidang tauhid, fiqih, dan tasawuf.[52] Dia juga mempunyai perhatian khusus terhadap naskah-naskah tulisan tangan yang disusun oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, dan sebagian dari naskah-naskah itu diterbitkan atas prakarsa beliau. Terkait dengan perhatiannya itu, agaknya tidak berlebihan jika dia juga banyak mengetahui perihal naskah kitab *Parukunan Melayu* yang ditulis oleh Fathimah binti Abdul Wahab atau Mufti Jamâluddîn.

Selain itu, kondisi sosial, politik, dan budaya masyarakat pada masa hidup Abd al-Rahmân Shiddîq juga layak dipertimbangkan dalam hal ini. Abd al-Rahmân Shiddîq menuliskan

[51]Shiddiq, *Syajarat al-Arsyadiyyah*, 13-15; 33-34; Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 120; 283-284.

Dipindai dengan CamScanner

karyanya di tengah budaya patriarki yang sangat kuat. Sehingga pada masa itu bukanlah hal yang lazim jika sebuah kitab keagaman ditulis oleh seorang ulama perempuan.[53] Dalam situasi demikian, penyebutan Fathimah sebagai penulis kitab *Parukunan Melayu* jelas bukan suatu yang mengada-ada, melainkan untuk melaporkan apa yang benar-benar terjadi.

Sampai sejauh ini belum ditemukan alasan yang pasti mengapa Mufti Jamāluddin mengatasnamakan kitab tersebut. Menurut Martin van Bruinessen, dalam dunia kitab kuning memang tak ada *copyright* (hak cipta), dan menyalin tulisan orang lain tanpa kreditasi sudah menjadi kebiasaan. Boleh jadi dalam kasus ini identitas pengarang yang sebenarnya secara sengaja disembunyikan—sesuai dengan anggapan yang sudah mapan bahwa mengarang kitab merupakan pekerjaan kaum laki-laki. Bahkan, jika digali pada akar sejarahnya, tidak mustahil akan ditemukan perempuan lain yang menguasai ilmu-ilmu agama dan telah menulis kitab. Namun, tidak heran kalau sumbangan mereka ternyata diingkari dan diboikot.[54]

Ahmad Basuni memberikan alasan mengapa kitab itu diatasnamakan Mufti Jamāluddin, karena belum saatnya pada masa itu untuk menyebutkan nama ulama perempuan sebagai penulis kitab.[55] Begitupun alasan yang kurang lebih sama diungkapkan M. Asywadie Syukur bahwa konon pada saat itu masyarakat belum dapat menerima ulama perempuan sebagai penulis kitab kuning.[56]

Abu Daudi (H.M. Irsyad Zein), salah seorang keturunan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, mengungkapkan bahwa pada waktu itu Fathimah binti Abdul Wahab memang masih menyembunyikan jati-dirinya sehingga kitab tersebut menggunakan nama Mufti Jamāluddin sebagai penulisnya.[57] Sedangkan A. Gazali Usman dkk. dan M. Suriansyah Ideham dkk. mengajukan alasan yang lebih subjektif bahwa karena sikap tawaduk Fathimah lalu ditulis bahwa yang menyusun kitab *Parukunan Melayu* adalah pamannya sendiri, Mufti Jamāluddin ibn Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.[58]

---

[53]Safwan, *100 Tokoh Kalimantan*, 140-146.
[54]Jamalie, "Telaah Sejarah."
[55]van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 177
[56]Basuni, *Djinu jang Basar*, 23.
[57]M. Asywadie Syukur, *Wawancara*, 19 Mei 2008.
[58]Daudi, *Syekh Muhammad Arsyad*, 74-75,156.
[59]Usman *et al.*, *Sejarah Banjar*, 141; Ideham *et al.*, *Urang Banjar*, 46.

Dipindai dengan CamScanner

Sementara itu, Ahmad Juhaidi memberikan penjelasan mengapa karya itu justru diatasnamakan Mufti Jamâluddin. Setidaknya ada dua kemungkinan hal itu terjadi. *Pertama*, pihak kerajaan hanya mengakui otoritas ilmu agama yang dimiliki oleh mufti kerajaan yang saat itu dijabat oleh Mufti Jamâluddin. Fatwa keagamaan yang tidak dikeluarkan oleh mufti kerajaan tidak diakui dalam struktur Kerajaan Banjar. Boleh jadi, jika kitab tersebut diklaim sebagai karya Fathimah, yang bukan mufti kerajaan, beragam hukum fiqih di dalamnya tidak diakui kebenarannya. *Kedua*, Fathimah melihat kepentingan yang lebih basar dengan tidak dituliskan namanya sebagai pengarang kitab tersebut. Dengan mencantumkan nama Jamâluddin, kitab itu akan cepat diakui oleh kerajaan dan masyarakat luas. Fathimah, sebagai keponakan, barangkali merasa berkewajiban menghormati pamannya yang notabene pemegang otoritas Islam tertinggi di Kerajaan Banjar. Dengan kedua alasan itu, menurut Juhaidi, dapat dilihat bagaimana kepiawaian Fathimah yang dapat membaca situasi dengan logis sehingga lebih menguntungkan penyebaran kitab *Parukunan* tersebut. Jika Fathimah lebih mengutamakan ego dan emosi demi popularitas seperti sekarang sering terjadi, dengan mengakui dia sebagai penulis, boleh jadi kitab tersebut tidak akan diakui keabsahan fatwanya, tidak sepopuler sekarang, karena bukan berasal dari Mufti Kerajaan Banjar.[39]

Zulfa Jamalie memberikan penjelasan menarik mengapa karya tersebut dinisbahkan kepada paman Fathimah, Mufti Jamâluddin. *Pertama*, boleh jadi hal tersebut didasari alasan bahwa pada masa itu bukanlah hal yang lazim jika sebuah kitab keagamaan ditulis oleh seorang ulama perempuan. Hal seperti itu tentu bukan hanya terjadi di Tanah Banjar, tetapi juga di dunia Melayu pada umumnya dan di Timur Tengah, sehingga sangat langka jika sebuah kitab keagamaan ditulis oleh seorang ulama perempuan. Oleh karena itu, apabila ada sebuah kitab ditulis oleh seorang perempuan boleh jadi akan menimbulkan rasa khawatir dan berpengaruh terhadap tingkat penerimaan masyarakat terhadap kitab tersebut, sementara kitab yang sama sangat diperlukan oleh masyarakat Melayu, terlebih bagi kaum perempuan pada masa itu. Sehingga akan lebih meyakinkan jika nama penyusunnya ditulis Mufti Jamaluddin.

Kedua, karena tidak lazim itulah, kuat dugaan ketika naskah kitab itu diserahkan ke percetakaan untuk diterbitkan pertama

[39]Ahmad Juhaidi, "Untuk Kartini di Tanah Banjar", *http://ahmad-juhaidi.blogspot.com/2009/05/untuk-kartini-di-tanah-banjar-html*, diakses 21 Juli 2010.

Dipindai dengan CamScanner

kalinya, maka pihak penerbit atau percetakan di Makkah meminta supaya nama penyusunnya seorang ulama laki-laki. Atau juga boleh jadi sebelumnya memang sudah dituliskan nama Mufti Jamaluddin sebagai penyusunnya agar diterima untuk dicetak dan diterbitkan, mengingat kondisi dan situasi pada saat itu yang belum memungkinkan.

Ketiga, faktor lain, nama besar Mufti Jamaluddin sebagai mufti Kerajaan Banjar dan keturunan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari diyakini juga memberikan pengaruh kuat atas dicetak dan tersebarnya kitab *Parukunan* ini ke tengah-tengah komunitas santri Melayu di Asia Tenggara. Bahkan, sebelum kitab ini dicetak dan diterbitkan, nama Mufti Jamaluddin sudah dikenal pula sebagai penulis kitab *Balāgh al-Mubīn fī Takhallus al-Mutafiq fī al-Qiyām* (1247 H/1831 M), namun kitab ini kurang diketahui oleh masyarakat.[40]

Dari berbagai alasan yang dikemukan para penulis dan pengamat di atas, dapat diajukan konklusi bahwa ideologi patriarki telah menghalangi ulama perempuan (Fathimah) untuk tampil sebagai penulis kitab kuning. Di tengah kuatnya ideologi patriarki, secara psikologis ulama perempuan (Fathimah) merasa belum pantas untuk menyebutkan identitas dirinya sebagai penulis kitab kuning (*Parukunan Melayu*). Secara sosiologis dan kultural, masyarakat pun pada waktu itu belum dapat menerima ulama perempuan sebagai penulis kitab kuning. Dari perspektif keilmuan dan keahlian terdapat anggapan yang sudah mapan bahwa menulis kitab kuning merupakan pekerjaan kaum laki-laki. Sedangkan dari perspektif politis, pihak penguasa (kerajaan) pun hanya mengakui otoritas ilmu agama yang dimiliki oleh mufti kerajaan yang dijabat oleh ulama laki-laki (Mufti Jamāluddin). Jika kitab tersebut diklaim sebagai karya Fathimah, yang bukan mufti kerajaan, beragam hukum fiqih di dalamnya tidak diakui kebenarannya. Jadi, dengan berbagai alasan, baik psikologis, sosiologis, kultural, politis, maupun keilmuan, pada waktu itu kaum perempuan belum mendapat tempat yang selayaknya dalam arus penulisan kitab kuning. Atau dengan kata lain, pada waktu itu belum muncul cara pandang sosial, budaya, politik, dan lainnya yang lebih memihak kepada kaum perempuan.

Sejauh yang diketahui tidak ditemukan angka pasti tentang tahun penulisan *Parukunan Melayu* dan nama pejabat negara yang memintanya. Dalam pendahuluan kitab sama sekali tidak disebutkan angka tahun penulisannya. Demikian pula, dalam

[40]Jamalie, "Telaah Sejarah."

Dipindai dengan CamScanner

sumber-sumber yang lain tidak ditemukan data mengenai hal yang sama. Kitab ini mulai dicetak pada sekitar akhir abad XIX M (1897 M) dan terus dicetak ulang hingga saat ini oleh penerbit yang berbeda-beda. Dalam salah satu versi cetakannya yang diterbitkan oleh penerbit al-Haramain, Singapura dan Jedah, kitab *Perukunan Melayu* hanya terdiri atas 39 halaman (40 halaman dengan ditambah daftar isi). Pada bagian tepi atau pinggirnya juga disertakan risalah *Hukum Jarâh* yang disusun Syekh Muhammad ibn Syekh 'Abdillâh Bâ'id ibn Syekh 'Abd al-Ghanî al-Âsyî (seorang ulama Aceh).[61]

Pemikiran Fathimah binti Abdul Wahab Bugis

Secara garis besar pemikiran Fathimah yang tekandung dalam kitab *Perukunan Melayu* dapat dibedakan menjadi dua bagian, yakni bidang tauhid dan fiqih. Namun, pembahasan di bidang tauhid yang membicarakan rukun iman lebih sedikit dibandingkan pembahasan di bidang fiqih yang membicarakan rukun Islam.

Pemikiran Fathimah di bidang tauhid menjelaskan unsur-unsur rukun iman yang meliputi enam perkara, yaitu: percaya kepada Allah; percaya kepada para malaikat-Nya; percaya kepada kitab-kitab-Nya; percaya kepada para pesuruh-Nya; percaya kepada Hari Kemudian; dan percaya kepada nasib baik dan buruk dari Allah swt.[62] Sedangkan pemikirannya di bidang fiqih secara umum menjelaskan unsur-unsur rukun Islam. Dari kelima rukun Islam, materi shalat mendapatkan porsi pembahasan paling luas, kemudian puasa, dan syahadat hanya sedikit disinggung pada bagian pendahuluan. Sedangkan zakat dan haji hanya disebutkan sebagai unsur rukun Islam, namun tidak dibahas sama sekali. Pembahasan fiqih dalam *Perukunan* ini meliputi: hukum air; najis dan cara menghilangkannya; hukum buang air dan istinja; suatu yang mewajibkan mandi, fardu mandi, sunah, dan makruhnya; syarat wudu, sunah, dan makruhnya; syarat sembahyang; tatacara sembahyang; suatu yang membatalkan sembahyang dan yang makruhnya; sembahyang sunah; sembahyang *qasar* dan *jamak*; syarat hukum puasa; syarat wajib puasa Ramadhan; suatu yang mengharuskan berbuka puasa; sunah puasa; jimak di bulan Ramadan; puasa sunah; dan lain-lain.[63]

---

[61]Lihat Muhammad ibn 'Abdillâh Bâ'id al-Âsyî, *Hukum Jarâh* (Singapura, Jedah: al-Haramain, t.t).

[62]Jamâluddîn ibn al-Marhûm al-'Âlim al-Fâdhil al-Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Perukunan* (Singapura, Jedah: al-Haramain, t.th.), 2-5.

[63]Jamâluddin, *Perukunan*, 5-39.

Dipindai dengan CamScanner

Ketika mengawali pembahasan, sebelum menguraikan rukun iman dan rukun Islam, Fathimah antara lain menulis:

> (*Ammâ ba'du*) Adapun kemudian daripada itu, maka ketahui olehmu hai thalib! Bahwasanya sesungguhnya fardhu atas tiap-tiap laki-laki dan perempuan yang akil-baligh mengetahui ia akan makna dua kalimat syahadat, dan mengetahui segala rukun Islam dan rukun iman, dan menyungguhkan dengan hati akan segala iktikad di dalamnya daripada mengenal Allah Ta'ala dan mengenal segala pesuruh-Nya supaya menjadi Islam sebenar-benarnya daripada umat Nabi kita Muhammad Saw. dan masuk surga dan lepas daripada kekal di dalam api neraka.[64]

Dalam wacana di atas, terdapat kesan kuat bahwa kaum perempuan diakui sebagai subjek yang mandiri yang berdiri sejajar dengan kaum laki-laki ketika secara eksplisit disebutkan "fardhu atas tiap-tiap laki-laki dan perempuan yang akil-baligh". Kesan seperti itu akan sedikit melemah apabila digunakan ungkapan misalnya, "fardhu atas tiap-tiap mukallaf", "fardhu atas tiap-tiap muslim". Secara substansial juga diakui bahwa kaum perempuan mempunyai kewajiban dan hak yang sama dengan kaum laki-laki dalam hal mengetahui kandungan makna dua kalimat syahadat, unsur rukun iman dan rukun Islam, kesungguhan untuk mengenal Allah dan para rasul-Nya, serta balasan di akhirat.

Dengan menggunakan susunan bahasa seperti yang tampak pada teks, pada dasarnya Fathimah telah memasukkan perspektif perempuan dan gender di dalamnya. Sejauh menyangkut posisinya sebagai hamba memang terdapat kesamaan derajat antara laki-laki dan perempuan di hadapan Tuhan, karena kedudukan masing-masing hanya akan ditentukan oleh amal dan ketakwaannya. Masing-masing hamba, baik laki-laki maupun perempuan, akan mendapatkan penghargaan dari Tuhan sesuai dengan kadar pengabdiannya.[65] Boleh jadi tidak ada terobosan yang baru dalam pemikiran Fathimah tersebut, namun ketegasan sikapnya untuk mengutarakan secara eksplisit bahwa terdapat beban kewajiban agama yang sama antara laki-laki dan perempuan jelas sangat layak diapresiasi, sebab masih sering terdengar ungkapan yang sangat bias gender di sebagian masyarakat bahwa kaum perempuan itu *suargo nunut, neroko katut* (masuk surga menumpang, masuk neraka ikut terbawa). Padahal, kaum perempuan jelas mempunyai

---

[64] *Ibid*, 2.

[65] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), 248-249; Masdar F. Mas'udi, "Reinterpretasi Ajaran Islam tentang Perempuan", dalam Lily Zakiyah Munir (ed.), *Memposisikan Kodrat: Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam* (Bandung: Mizan, 1999), 19.

Dipindai dengan CamScanner

tanggung jawab yang mandiri terhadap apa yang diperbuatnya (*lahâ mâ kasabat wa 'alaihâ mâ iktasabat*).

Fathimah juga membahas seputar keimanan kepada Allah melalui teks berikut:

> (Bermula) rukun iman itu, yaitu *tâmantu billâhi* artinya telah beriman aku akan Allah Ta'ala yaitu meyungguhkan dengan hati akan bahwa sesungguhnya bagi Allah Ta'ala *Wujûd* artinya Ada Wujud-Nya, lain dari yang menjadikan; dan *Qidam* artinya Sedia; dan *Baqâ'* artinya Kekal; dan *Mukhâlafatuhu li al-Hawâdits* artinya Bersalahan Allah Ta'ala dengan segala yang baharu; dan *Qiyâmuhu bi Nafsihi* artinya Yang berdiri dengan sendiri-Nya; dan *Wahdâniyyah* artinya Esa Ia, bukan Allah *jisim* artinya bertubuh, dan bukan Ia *jauhar* artinya zat suatu, dan bukan Ia *aradh* artinya berubah-ubah... dan bahwa bagi Allah Ta'ala *Hayat* artinya Hidup; dan *Qudrat* artinya Kuasa; dan *Iradat* artinya Berkehendak; dan *'Ilmu* artinya Tahu; dan *Sama'* artinya Mendengar; dan *Basar* artinya Melihat; dan *Kalâm* artinya Berkata-kata.[46]

Dalam wacana di atas, Fathimah berusaha menjelaskan tentang Allah melalui sifat-sifat wajib-Nya yang berjumlah 13 (tiga belas). Rumusan "Sifat Tiga Belas" ini sedikit berbeda dengan yang dipegangi oleh komunitas muslim Melayu. Mereka umumnya mengenal sifat wajib bagi Allah melalui rumusan "Sifat Dua Puluh" yang diperkenalkan oleh al-Sanûsi (1427-1490 M). Untuk mengetahui hal itu perlu dilakukan analisis pada level praktik kewacanaan menyangkut pemroduksian dan pengonsumsian teks. Diduga kuat Fathimah dalam wacana di atas hanya menerjemahkan ke dalam bahasa Melayu dari teks berbahasa Arab yang berjudul *Ma'ârif al-Îmân* karya al-Sayyid 'Alawî.[47] Sehingga *setting* sosial, politik, dan kultural yang melingkupinya dapat berbeda. Namun demikian, secara umum pandangan Fathimah mengenai sifat Allah ini tidak keluar dari iktikad *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.

Lebih jauh, teks di atas mempunyai derajat antarkewacanaan yang rendah. Dalam hal hubungan intertekstualitas, teksnya lebih banyak mengulang dari teks yang sudah ada sebelumnya dan dianggap baku. Menurut teori wacana, tingkat antarkewacanaan yang tinggi ada hubungannya dengan perubahan, sementara tingkat antarkewacanaan yang rendah menandakan reproduksi tatanan yang telah mapan (kontinuitas).[48]

---

[46] Jamâluddîn, *Perukunan*, 3, 2-3.

[47] Pada bagian akhir pendahuluan (khutbah kitab) *Perukunan*, misalnya tertulis, "*wa al-ḥamd lillâh rabb al-'âlamîn*, tamamlah kitab *Ma'ârif al-Îmân* ta'lîf afqar al-'ibâd ilâ rabbih al-Lathîf al-Syarîf al-Sayyid 'Alawî ibn Abî Bakr al-Ḥusain al-Syâfi'î." Lihat *ibid.*, 5.

[48] Jorgensen dan Philiphs, *Analisis Wacana*, 151.

Hal lain yang menarik dianalisis dalam wacana di atas menyangkut proses transformasi teks dari bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu. Ketika sebuah teks ditransformasikan ke dalam bahasa lain, maka unsur reduksi, distorsi, dan penambahan terkadang sulit dihindari. Setiap bahasa mempunyai latar belakang budaya tertentu.[69] Dalam masyarakat yang memegang teguh ideologi patriarki, penggunaan bahasa sebagai ekspresi sosial menunjukkan suatu sistem yang bersifat patriarki.[70] Sebagai misal Bahasa Arab, yang salah satu cirinya adalah wataknya yang seksis secara jelas mencerminkan budaya Timur Tengah yang bercorak patriarkis.[71] Sejak awal, bahasa Arab yang "dipinjam" Tuhan untuk menyampaikan gagasan-Nya telah mengalami bias gender, baik dalam kosakata maupun struktur kalimat.[72] Dalam teks berbahasa Arab penyebutan Tuhan selalu menggunakan bentuk maskulin. Di kalangan feminis muslim muncul pertanyaan mengapa Tuhan menggunakan kata ganti laki-laki (*dlamir mudzakkar*), misalnya *huwa* dan *hu* untuk merepresentasikan dirinya. Dengan kata ganti demikian bukankah Tuhan telah memihak kepada salah satu jenis kelamin.[73] Dalam rumusan sifat wajib bagi Allah dalam teks di atas, misalnya disebutkan *Qiyâmuhu bi Nafsihi*, yang menggunakan kata ganti laki-laki (*dlamir mudzakkar*). Namun, seiring dengan proses transformasi teks dari bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu bias gender yang biasa melekat pada struktur bahasa Arab mulai berkurang. Fathimah dalam terjemahan Melayu menggunakan kata ganti bagi Tuhan yang lebih netral, misalnya "Ia" dan "Nya", sehingga dapat terhindar dari bias gender seperti yang ditemukan dalam kosakata dan struktur bahasa Arab. Jika bahasa sebagai ekspresi sosial mencerminkan suatu sistem sosial dan budaya masyarakat, maka pengaruh ideologi patriarki dalam masyarakat Melayu tidaklah sekuat dengan yang terjadi di Timur Tengah.

---

[69]Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Perspektif Jender tentang Literatur Islam", dalam Munawar Ahmad dan Saptoni, *Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogya* (Yogyakarta: SUKA Press, 2007), 195; Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 266, 278.

[70]Suyanto AW dan Sri Puji Asututi, "Stereotip Perempuan dalam Bahasa Indonesia dalam Ranah Rumah Tangga", *http://staff.undip.ac.id/sastra/suyanto/2010/07/30/stereotip-perempuan-dalam-bahasa-indonesia/* diakses 31 Agustus 2010.

[71]Syafiq Hasyim, "Gambaran Tuhan yang Serba Maskulin: Perspektif Gender Pemikiran Kalam", dalam Ali Munhanif (ed.), *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 158, 168.

[72]Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 277; Umar, "Metode Penelitian", 205.

[73]Hasyim, "Gambaran Tuhan", 156.

Dipindai dengan CamScanner

Ketika menjelaskan tentang keimanan kepada para malaikat, Fathimah menulis:

> Percaya akan segala malaikat artinya menyungguhkan dengan hati bahwasanya segala malaikat itu hamba Allah, bukan mereka itu perempuan dan bukan mereka itu laki-laki, dan tiada mereka itu beribu dan berbapak, dan tiada mereka itu beristri dan beranak, dan tiada mereka itu tidur, dan tiada mereka itu bersyahwat, dan tiada mereka itu makan dan minum, dan tiada mereka itu berbuat durhaka akan Allah Ta'ala; dan adalah tubuh mereka itu terlebih halus, dijadikan Allah Ta'ala akan mereka itu daripada cahaya; dan perbuatan mereka itu barang yang dititahkan Allah Ta'ala.[71]

Salah satu poin yang menarik dianalisis dalam wacana di atas menyangkut ungkapan bahwa "segala malaikat itu hamba Allah, bukan mereka itu perempuan dan bukan mereka itu laki-laki". Dalam teks ini malaikat dipersonifikasikan sebagai hamba Allah yang tidak memiliki jenis kelamin tertentu, seperti laki-laki atau perempuan. Menurut Syafiq Hasyim, malaikat mungkin merupakan satu-satunya bahasan yang sedikit agak terbebas dari prasangka gender. Makhluk ini secara fisik memang berbeda dengan manusia dan makhluk lainnya. Malaikat tidak mewakili asumsi gender mana pun.[72] Karena itu, tidak ada atribut gender tertentu yang dapat dilekatkan kepada para malaikat. Hal lainnya yang perlu dianalisis terkait dengan wacana di atas adalah ungkapan "tiada mereka itu beristri dan beranak". Ungkapan tersebut mengesankan bahwa malaikat adalah laki-laki pada saat digunakan kata "beristri". Padahal yang dimaksud barangkali "tiada mereka itu beristri atau bersuami dan beranak".

Lebih lanjut, Fathimah menulis:

> (Dan yang pilihan) daripada mereka itu dan penghulunya empat orang, yaitu (Jibril) pekerjaannya menyampaikan wahyu (dan Mikail) itu pekerjaannya menentukan hujan dan rezeki segala hamba Allah (dan Israfil) meniup sangkakala (dan 'Izra'il) yaitu pekerjaannya mengambil nyawa segala yang bernyawa.[73]

Problem gender yang mungkin muncul dalam wacana di atas adalah penyebutan nama-nama malaikat yang mengesankan seolah-olah laki-laki, seperti Jibril, Mikail, Israfil, dan 'Izra'il. Nama-nama ini sangat dekat dengan laki-laki dan sering digunakan oleh laki-laki. Meksipun sangat dekat dengan laki-laki dan boleh jadi memang banyak dipakai oleh kalangan laki-laki, namun hal ini

[71]Jamaluddin, *Parukunan*, 3.
[72]Hasyim, "Gambaran Tuhan", 171-172.
[73]Jamaluddin, *Parukunan*, 3.

Dipindai dengan CamScanner

tidak menunjukkan bahwa malaikat berjenis kelamin laki-laki. Beranggapan bahwa malaikat memiliki jenis kelamin tertentu sudah dapat dikatakan keluar dari koridor ilmu kalam (tauhid). Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa konsep kalam (tauhid) tentang malaikat memang benar-benar *genderless*.[77]

Menyangkut keimanan kepada para rasul Allah, Fathimah menulis:

> (Adapun) makrifat kita kepada segala pesuruh Allah Ta'ala, maka iktikadkan di dalam hati kita dengan iktikad yang putus bahwasanya segala nabi yang jadi pesuruh Allah Ta'ala itu sebenarnya adalah mereka itu manusia laki-laki yang merdeka, bukan mereka itu malaikat dan bukan mereka itu jin dan bukan mereka itu hamba orang. Maka pertama daripada mereka itu yaitu Nabi Allah Adam dan yang kesudahan daripada mereka itu nabi kita Muhammad saw. Disuruhkan Allah Ta'ala mereka itu kepada jin dan manusia mengajari agama Islam, mengesakan Allah Ta'ala dan mengajari hukum syara' daripada fardhu dan sunnah dan halal dan haram dan makruh dan mubah dan sah dan batal dan mengajari hal-ihwal hari kiamat.[78]

Dalam wacana di atas mungkin dapat muncul pertanyaan terkait dengan persoalan gender, misalnya mengapa seorang rasul harus laki-laki? Kriteria laki-laki tampaknya ditetapkan bukan berdasarkan ketegori gender, tetapi lebih atas persoalan sosial, kultural, dan politik. Kaum muslim umumnya menyadari bahwa secara sosial rasul diturunkan di tempat-tempat yang kaumnya dalam keadaan kacau balau (*chaos*). Secara kultural, rasul juga berhadapan dengan situasi kebudayaan yang didominasi laki-laki. Dalam situasi demikian, hampir dapat dikatakan mustahil untuk memperjuangkan kebenaran agama Tuhan dengan mengharapkan ketokohan seorang perempuan. Secara politik, rezim-rezim yang dihadapi oleh rasul juga menuntut kekuatan fisik yang kuat. Sedangkan kaum perempuan pada masa itu memang dipandang sebagai manusia yang hanya mengemban tugas-tugas domestik.[79] Hanya saja, argumen demikian baru muncul di kalangan para pemikir muslim modern dan tidak pernah ditemukan dalam pemikiran Fathimah atau ulama-ulama kalam sebelumnya.

Fathimah menjelaskan seputar najis melalui teks berikut:

> (Bermula) najis itu terbahagi menjadi tiga bahagi: pertama, najis *mughallazhah* namanya yaitu anjing dan babi dan barang yang jadi

[77] Hasyim, "Gambaran Tuhan", 173.
[78] Jamaluddin, *Parukunan*, 31.
[79] Hasyim, "Gambaran Tuhan", 176.

Dipindai dengan CamScanner

daripadanya salah satu daripada keduanya; (kedua) najis *mukhafafah* namanya yaitu kemih kanak-kanak laki-laki yang belum capai lagi memakan makanan yang lain daripada susu; (ketiga) *mutawassithah* namanya yaitu segala najis yang lain daripada yang dua bahagi itu, seperti tahi dan nanah dan darah dan danur dan muntah dan madzi dan wadi dan arak dan tuak dan barang sebagainya daripada segala benda yang cair lagi memabukkan."

Teks dalam *Parukunan Melayu* di atas hampir serupa dengan teks yang disampaikan Syekh Muhammad Arsyad dalam *Sabil al-Muhtadin* berikut ini:

> (Ketahui olehmu) bahwa najasah itu atas tiga bahagi: pertama, najasah *mughallazhah* yaitu anjing dan babi dan yang jadi daripada keduanya dan sekalian fadhilah keduanya yaitu air liurnya dan peluhnya dan maninya dan air susunya dan tahinya dan kemihnya dan darahnya dan barang sebagainya daripada barang yang terdahulu kenyataannya; (kedua) najasah *mukhaffafah* yaitu kemih kanak-kanak laki-laki yang belum memakan makanan yang lain daripada susu dan belum lalu umurnya daripada dua tahun; (ketiga) najasah *mutawassithah* yaitu sekalian najasah yang lain daripada yang dua bahagi yang tersebut itu.[82]

Sejauh menyangkut aspek redaksional maupun struktur kalimat, teks *Parukunan Melayu* di atas mempunyai banyak kesamaan dengan teks kitab *Sabil al-Muhtadin*. Meskipun demikian, terdapat perbedaan tertentu antara kedua teks kitab Melayu tersebut. Sebagai contoh, Syekh Muhammad Arsyad memilih kosakata bahasa Arab *najasah*, dalam bentuk feminin (*mu'annats*). Dalam judul babnya juga digunakan redaksi "*Bab al-Najasah wa Izalatuhi*".[83] Hal demikian dapat mengesankan seolah hal yang kotor (najis) melekat pada perempuan. Sedangkan Fathimah binti Abdul Wahab menggunakan kosakata Melayu *najis* yang lebih netral, meski diserap dari bahasa Arab. Dalam judul fasalnya disebutkan, "Ini Suatu Fasal pada Menyatakan Najis dan Menghilangkan Dia".[84]

Perbedaan lainnya, menyangkut pengungkapan jenis-jenis najis. Syekh Muhammad Arsyad menyebutkan *pertama*, najasah *mughallazhah; kedua*, najasah *mukhaffafah;* dan *ketiga* najasah *mutawassitha* Sedangkan Fathimah menyebutkan *pertama*, najis

---

[82]Jamaluddin, *Parukunan*, 7.

[83]Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabil al-Muhtadin li al-Tafaqquh fi Amr al-Din* (Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1278 H), juz I, 42.

[84]Ibid., 33.

[85]Jamaluddin, *Parukunan*, 7.

mughallazhah namanya; *kedua*, najis *mukhafafah* namanya; dan *ketiga*, *mutawassithah* namanya (tanpa menyebut najis). Dalam wacana ini Syekh Muhammad Arsyad menggunakan tata bahasa Melayu yang lebih runtut dan baku. Sementara itu, Fathimah menggunakan tata bahasa yang tidak terlalu runtut dan baku. Fathimah misalnya tidak menyebutkan kata "najis" pada jenis najis yang ketiga (*mutawassithah*), dan menambahkan kata "namanya" pada tiap-tiap jenis najis. Struktur kalimat tersebut masih mengesankan ciri bahasa lisan yang kemudian ditransformasikan ke dalam tulisan.

Tentang pengertian najis *mukhaffafah*, Syekh Muhammad Arsyad menyebutkan, "Najasah *mukhaffafah* yaitu kemih kanak-kanak laki-laki yang belum memakan makanan yang lain daripada susu dan belum lalu umurnya daripada dua tahun". Selangkan Fathimah binti Abdul Wahab mengungkapkan, "Najis *mukhafafah* namanya yaitu kemih kanak-kanak laki-laki yang belum capai lagi memakan makanan yang lain daripada susu". Rumusan pengertian najis *mukhaffafah* yang dikemukakan Syekh Muhammad Arsyad tampak lebih sempurna. Sementara pengertian yang diajukan Fathimah terasa belum lengkap ketika hanya disebutkan, "kemih kanak-kanak laki-laki yang belum capai". Barangkali yang dimaksud secara lengkap adalah "kemih kanak-kanak laki-laki yang belum capai umurnya dua tahun lagi belum memakan makanan yang lain daripada susu". Kekurangan seperti ini dapat terjadi karena Fathimah belum lengkap merekam materi pelajaran dari Syekh Muhammad Arsyad.

Dianalisis pada level praktik kewacanaan (*discourse practice*), menyangkut proses pemodukslan dan pengonsumsian teks, kemungkinan besar teks Fathimah di atas berasal dari hasil ringkasan kitab *Sabil al-Muhtadin* atau catatan pelajaran yang disampaikan oleh Syekh Muhammad Arsyad. Karena hanya mengutip atau menyalin dari teks yang sudah ada sebelumnya, maka teks yang disebutkan Fathimah di atas memiliki derajat antarkewacanaan yang rendah.

Fathimah binti Abdul Wahab juga menguraikan tentang hal yang mewajibkan mandi lewat teks berikut:

> *(Ketahui) olehmu* bahwasanya mengwajibkan mandi itu lima perkara: *(pertama)* mati bagi orang yang Islam, lain daripada yang mati syahid; *(kedua) haidh*; *(ketiga) nifas*; *(keempat) wiladah*, jikalau *'alaqah atau mudhghah* dengan tiada basah sekalipun; *(kelima) janabah dan janabah* ini terkadang hasil ia dengan keluar mani pada tempat yang beradat, yaitu zakar atau faraj atau keluar pada sulbi

laki-laki atau tara'ib perempuan, sama ada keluarnya itu sebab bermimpi atau sebab menlik atau menyentuh perempuan.[84]

Teks di atas memiliki kedekatan redaksional dan struktur kalimat dengan teks yang ditulis oleh Syekh Nur al-Din al-Raniri dalam *Shirath al-Mustaqim*:

> Bermula yang mengwajibkan mandi itu lima perkara: (pertama) maut bagi orang Islam, lain daripada syahid; (kedua) *haidh*; (ketiga) *nifas*; (keempat) *wilâdah* dan *'alaqah* atau *mudhghah* jikalau dengan tiada basah sekalipun karena keduanya itu asalnya mani jua; (kelima) *janâbah*, maka *janâbah* itu terkadang hasil dengan memasukkan *hasyafah* khitan...[85]

Selain itu, teks di atas juga hampir sama dengan teks Syekh Muhammad Arsyad dalam *Sabil al-Muhtadin*:

> (Bermula) yang mengwajibkan mandi itu lima perkara: (pertama) maut bagi orang Islam yang lain daripada syahid, maka wajib memandikan mayit Islam yang tiada syahid; (adapun) mayit kafir maka tiada wajib memandikan dia dan mayit orang Islam yang syahid haram memandikan dia seperti yang lagi akan datang kenyataannya di dalam *Bâb al-Janâ'iz*; (Adapun) anak yang gugur daripada perut ibunya jika sampai ia empat bulan dan tiada zhahir padanya tanda hayat, maka yaitu wajib memandikan dia karena shadiq atas anak itu ta'rif maut yaitu (*'adam al-hayâh 'amma min sya'nih al-hayâh*) artinya ketiadaan hidup daripada barang yang daripada kelakuannya itu hidup (dan yang kedua) *haidh*; (dan yang ketiga) *nifas* dengan ijma' tetapi tiada mengwajiban *haidh* dan *nifas* itu akan mandi melainkan serta putus keduanya dan menghendaki upama sembahyang sebab masuk waktunya, maka yang mengwajibkan di sini murakkab (dan demikian lagi) pada *wilâdah* dan *janâbah* yang lagi akan datang; (dan yang keempat) *wilâdah*, maka wajib mandi sebab keluar anak jilakau tiada basah sekalipun dari karena mandi itu wajib ia sebab keluar mani yang dijadikan daripadanya anak, maka dengan keluar anak terlebih utama daripada ia mani yang beku... (dan yang kelima) *janâbah* dengan ijma' karena firman Allah Ta'ala (*wa in kuntum junuban fathtahharû*) yakni dan jika ada kamu junub, maka bersucilah kamu daripada janabah.[86]

Dari pilihan kosakata maupun struktur kalimat, terdapat banyak kesamaan antar teks yang dikemukakan oleh Fathimah dengan Syekh Nur al-Din al-Raniri maupun Syekh Muhammad Arsyad. Hanya saja, teks yang berasal dari Syekh Muhammad

---

[84]*Ibid.*, 8.

[85]Syekh Nur al-Din al-Raniri, *Shirath al-Mustaqim* (Mesir: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1276 H), juz I, 74.

[86]al-Banjari, *Sabil al-Muhtadin*, juz I, 106.

Arsyad tampak lebih panjang. Kesamaan tersebut boleh jadi karena Fathimah mengambil teks dari Syekh Nur al-Din al-Raniri ataupun Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Dengan begitu, jika dianalisis pada level praktik kewacanaan, teks yang berasal dari Fathimah memiliki derajat antarkewacanaan yang rendah karena hanya mengulang dari teks yang sudah ada sebelumnya.

Dalam wacana yang dikutip di muka, Syekh Nur al-Din, Syekh Muhammad Arsyad, dan Fathimah masing-masing menyebutkan lima perkara yang mewajibkan mandi dengan urutan sebagai berikut: *pertama*, mati (maut) bagi orang yang Islam, selain mati syahid; *kedua, haidh; ketiga, nifas; keempat, wiladah*; dan *kelima, janabat* Dari urutan penyebutan tidak terdapat pemilahan yang tegas atas dasar kategori gender, tetapi dikemukakan secara acak.

Persoalan lain yang juga menarik dianalis mengenai penggunaan kosakata (*mufradat*). Ketika membahas lima perkara yang mewajibkan mandi, di dalamnya Fathimah menyebutkan kata "*jandbah*". Penyebutan kata "*jandbah*" terkesan lebih sopan daripada kata "bertemu dua khitan" dan "keluar mani", meskipun dari segi pemahamannya memang merujuk kepada dua hal itu.

Setelah mengkaji teks kitab *Parukunan Melayu*, terutama teks di muka, Martin van Bruinessen menilai bahwa pengarang tidak meletakkan perempuan pada posisi yang lebih rendah daripada laki-laki. Lebih jauh, dia menulis:

> Ketika ia membicarakan haid dan mandi sesudah haid, tidak ada kesan seolah-olah perempuan dalam haid adalah kotor. Ia tidak memakai istilah seperti "bersuci" (yang secara tersirat menyatakan perempuan dalam haid tidak "suci"); secara lebih netral ia menulis bahwa ada lima perkara yang mewajibkan mandi: mati (kecuali mati syahid), haid, nifas, *wiladah* (keguguran), dan *janabah* (persetubuhan). Tidak ada uraian panjang tentang hal-hal yang dilarang bagi perempuan pada masa haid.[87]

Penilaian Martin di atas barangkali telah memberikan gambaran tentang perspektif fiqih yang lebih ramah terhadap perempuan. Namun, itu belum memberikan bukti yang meyakinkan bahwa teks *Parukunan Melayu* ditulis dari perspektif seorang penulis perempuan. Dalam wacana di atas Fathimah tampaknya hanya mengulang dari teks yang sudah ada, baik berasal dari Syekh Nur al-Din al-Raniri maupun Syekh Muhammad Arsyad. Perspektif

---

[87]Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 178; Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning: Catatan untuk Masdar F. Mas'udi", dalam *http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/kitab_kuning_dan_perempuan.htm*, diakses 07 September 2010.

fiqih yang lebih ramah terhadap kaum perempuan tentu bukan hanya didominasi oleh ulama perempuan, tetapi dapat saja muncul dari ulama laki-laki, misalnya Syekh Nur al-Din al-Raniri, Syekh Muhammad Arsyad, Syekh 'Abd al-Ra'uf Singkel, Husein Muhammad, Masdar F. Mas'udi, dan Faqihuddin Abdul Kodir.

SIMPULAN

Dari paparan di muka jelaslah bahwa Fathimah binti Abdul Wahab mempunyai peranan penting dalam penulisan kitab *Parukunan Melayu*. Meskipun identitas sebenarnya penulis kitab ini masih menjadi perdebatan di kalangan para sarjana dan peneliti, berdasarkan penelusuran ulang terhadap sumber data yang ada, terutama informasi dari Abd al-Rahmân Shiddîq (1857-1939 M), ditemukan data yang lebih menyakinkan bahwa kitab tersebut memang ditulis oleh Fathimah.

Kandungan teks kitab *Parukunan Melayu* secara garis besar menguraikan tentang rukun iman (tauhid) dan rukun Islam (fiqih). Uraian di bidang tauhid memuat unsur-unsur rukun iman yang meliputi enam perkara, yaitu: percaya kepada Allah; percaya kepada para malaikat-Nya; percaya kepada kitab-kitab-Nya; percaya kepada para pesuruh-Nya; percaya kepada Hari Kemudian; dan percaya kepada nasib baik dan buruk dari Allah swt. Sedangkan uraian di bidang fiqih mencakup unsur-unsur rukun Islam. Pembahasan di bidang fiqih antara lain meliputi: hukum air; najis dan cara menghilangkannya; hukum buang air dan istinja; hal yang mewajibkan mandi, fardu mandi, sunah, dan makruhnya; syarat wudu, sunah, dan makruhnya; syarat sembahyang; tatacara sembahyang; hal yang membatalkan sembahyang dan makruhnya; sembahyang sunah; sembahyang qasar dan jamak; syarat hukum puasa; syarat wajib puasa; suatu yang mengharuskan berbuka puasa; sunah puasa; jimak di bulan Ramadan; dan puasa sunah. Dari sini tidak ada yang benar-benar khas dalam karya Fathimah yang mencerminkan pengalaman seorang penulis perempuan. Bahkan, dari segi redaksional maupun substansi materinya, kebanyakan hanya mengulang dari teks sebelumnya, terutama dari al-Sayyid 'Alawî, Syekh Muhammad Arsyad, dan Syekh Nur al-Din al-Raniri. Hal ini bukan berarti tidak muncul perspektif yang lebih ramah terhadap perempuan. Sebagian penjelasan Fathimah telah memiliki perspektif yang lebih ramah terhadap perempuan. Namun, berdasarkan analisis intertektualitas, hal itu ternyata bukan khas dari Fathimah, melainkan disalin atau dikutip dari pendapat para ulama sebelumnya.

Dipindai dengan CamScanner

Daftar Pustaka

Abdullah, W. Muhd. Saghir. *Syeikh Muhd. Arsyad al-Banjari: Matahari Islam*. Mempawah: Pondok Fathonah, 1982.

Alfisyah. "Geneologi Gerakan Perempuan Banjar". *Kandil*, No. 11, Th. III, November-Januari, 2006.

Anshary, A. Hafizh. "Muhammad Arsyad al-Banjari", dalam Azyumardi Azra *et al.* (ed.). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.

_____. "Peranan Syekh Arsyad al-Banjari di Dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan". *Khazanah*, Vol. I, No. 1, 2002.

Asyari, Suaidi. *Nalar Politik NU dan Muhammadiyah: Over Crossing Jawa Sentris*, alih bahasa Mohamad Rapik. Yogyakarta: LKiS, 2010.

al-Âsyî, Muhammad ibn 'Abdillâh Bâ'id. *Hukum Jarâh*. Singapura, Jedah: al-Haramain, t.th.

Azra, Azyumardi. *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejara* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

_____. *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antarumat*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002.

_____. "Biografi Sosial-intelektual Ulama Perempuan: Pemberdayaan Historiografi", dalam Jajat Burhanudin (ed.). *Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

_____. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.

_____. dan Oman Fathurrahman. "Jaringan Ulama", dalam Taufik Abdullah *et al.* (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.

al-Banjari, Jamāluddin ibn al-Marḥûm al-'Âlim al-Fâdhil al-Syaikh Muhammad Arsyâd. *Parukunan*. Singapura, Jedah: al-Haramain, t.th.

Banjari, Syekh 'Abd al-Raḥmân Shiddiq ibn Haji Muhammad 'Afif. *Syajarat al-Arsyadiyyah*. Singapura: t.p., t.th.

al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad. *Sabil al-Muhtadîn li al-Tafaqquh fî Amr al-Dîn*. Mesir: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1276.

Basuni, Ahmad. *Djiwa jang Besar: M. Arsjad Bandjar Surgi Hadji Basar Kalampajan*. Kandangan: P.B. Musjawaratutthalibin, 1954.

Dipindai dengan CamScanner

_____. *Nur Islam di Kalimantan Selatan: Sejarah Masuknya Islam di Kalimantan*. Surabaya: Bina Ilmu, 1986.

van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.

_____. "Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning", dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed.). *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: INIS, 1993.

_____. "Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning: Catatan untuk Masdar F. Mas'udi". *Http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/kitab_kuning_dan_perempuan.htm*, diakses 07 September 2010.

Daud, Alfani. *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.

Daudi, Abu. *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*. Martapura: Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar (Yapida), 2003.

Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Hapip, Abdul Djebar. *Kamus Banjar-Indonesia*. Banjarmasin: PT. Grafika Wangi Kalimantan, 2001.

Harisuddin, Ahmad. "Fiqih Sufistik dalam *Risalah Rasam Parukunan*". *Al-Banjari*, Vol. 9, No. 1, Januari 2010.

Hasyim, Syafiq. *Understanding Women in Islam: An Indonesian Perspective*. Jakarta: Solstica Publishing, 2006.

_____. *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2001.

_____. "Gambaran Tuhan yang Serba Maskulin: Perspektif Gender Pemikiran Kalam", dalam Ali Munhanif (ed.). *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Ideham, M. Suriansyah *et al. Urang Banjar dan Kebudayaannya*. Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2005.

Jamalie, Zulfa dan Syaiful Hadi. "Mengungkap Riwayat dan Perjuangan Dakwah Syekh Abdul Wahab Bugis". *Khazanah*, Vol. IV, No. 01, Januari-Februari 2005.

Dipindai dengan CamScanner

———. "Telaah Sejarah dan Kandungan 'Kitab Parukunan Fatimah'. *Http://zulfajamalie.blogdetik.com/tag/karya-ulama/* diakeses 06 September 2010.

Jorgensen, Marianne W. dan Louise J. Philiphs. *Analisis Wacana: Teori dan Metode*, alih bahasa Imam Suyitno, Lilik Suyitno, dan Suwarno. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Juhaidi, Ahmad. "Untuk Kartini di Tanah Banjar". *Http://ahmad-juhaidi.blogspot.com/2009/05/untuk-kartini-di-tanah-banjar-html*, diakses 21 Juli 2010.

Kuntowijoyo. *Metodologi Sejara* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.

Mahmudi, Zaenul dan Imam Safe'i. "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", dalam Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha (ed.). *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka, 2003.

Mas'udi, Masdar F. "Reinterpretasi Ajaran Islam tentang Perempuan", dalam Lily Zakiyah Munir (ed.). *Memposisikan Kodrat: Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Mizan, 1999.

Poesponegoro, Marwarti Djoened dan Nugroho Notosusanto. *Sejarah Nasional Indonesia III*. Jakarta: Balai Pustaka, 2008.

al-Raniri, Syekh Nur al-Din. *Shirath al-Mustaqim*. Mesir: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1276 H.

Safwan, Abu Nazla Muhammad Muslim. *100 Tokoh Kalimantan*. Kandangan: Penerbit Sahabat, 2007.

Saifuddin, Norlaila, dan Halimatus Sakdiah. "Ulama Perempuan Banjar dalam Penulisan Kitab Kuning: Studi Historis dan Tekstual atas Kitab *Parukunan Melayu*". Banjarmasin: Pusat Penelitian IAIN Antasari, 2008.

———. "Peranan Fathimah binti Abdul Wahab Bugis dalam Sejarah Pendidikan Perempuan di Kalimantan". *Al-Banjari*, Vol. 8, No. 2, Juli 2009.

Shabir, Muslich. *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari tentang Zakat*. Bandung: Nuansa Aulia, 2005.

Suyanto AW dan Sri Puji Asututi. "Stereotip Perempuan dalam Bahasa Indonesia dalam Ranah Rumah Tangga". *Http://staff.undip.ac.id/sastra/suyanto/2010/07/30/stereotip-perempuan-dalam-bahasa-indonesia/*, diakses 31 Agustus 2010.

Syukur, M. Asywadie. *Pemikiran-pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Tauhid dan Tasawuf*. Banjarmasin: Comdes, 2009.

Dipindai dengan CamScanner

———. Syafruddin, Syarifuddin. "Kritik Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari terhadap Beberapa Kepercayaan Masyarakat Banjar". Banjarmasin: Pusat Penelitian IAIN Antasari, 1999.

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

———. "Metode Penelitian Perspektif Jender tentang Literatur Islam", dalam Munawar Ahmad dan Saptoni. *Restrukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogya*. Yogyakarta: SUKA Press, 2007.

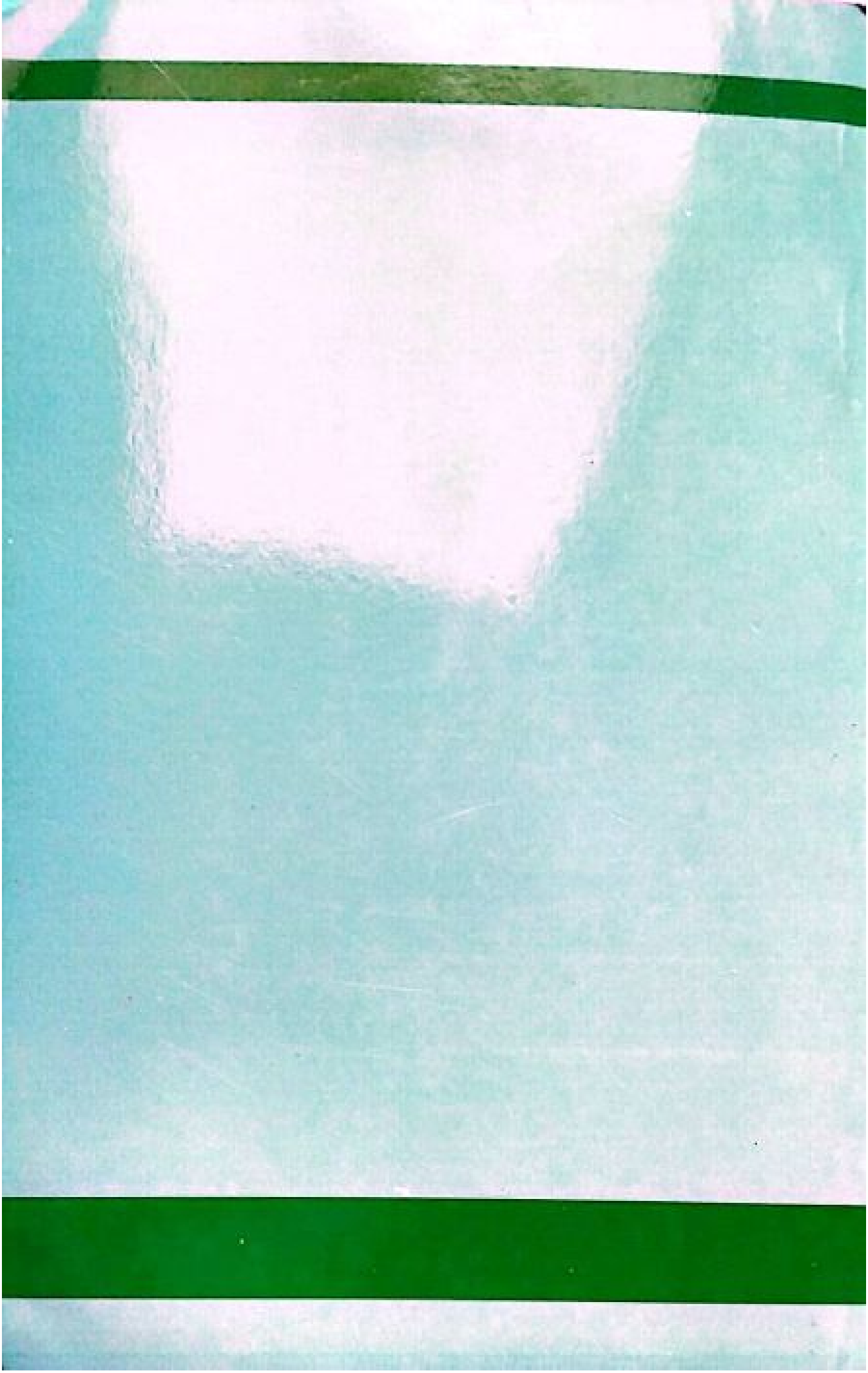
Usman, A. Gazali *et al. Sejarah Banjar*. Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2003.

Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Zamzam, Zafry. *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjary: Ulama Besar Juru Dakwa* Banjarmasin: Penerbit Karya, 1979.

Zuhairini *et al. Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 2008.

Dipindai dengan CamScanner



Dipindai dengan CamScanner