

PERMASALAHAN KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM AL-QURAN DAN SUNNAH: ANTARA TEOLOGIS DAN POLITIS

Hamdiah A. Latif

Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Kependidikan (FTIK)
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh
hamdiahlatif@yahoo.com

ABSTRACT

The issue of women's leadership in the public sphere is still debatable. The majority of Muslim scholars reject the leadership with various reasons and proofs, both revelation (*naqliy*) and reason (*'aqliy*). This paper would like to discuss and invite a review of issues that have not yet completely elaborated between the theological threads and political elements that often descend upon issues of women's leadership at the level of reality presented.

ABSTRAK

Persoalan kepemimpinan perempuan dalam ranah publik masih saja mengundang silang pendapat. Mayoritas ulama Muslim menolak kepemimpinan tersebut dengan pelbagai alasan dan hujjah, baik *naqliy* maupun *'aqliy*. Tulisan ini tak bermaksud melawan apalagi mengambil jarak dengan pemahaman *mainstream* (arus utama) yang telah berurat-akar di kalangan umat Islam tersebut. Kajian berikut hanya ingin mengajak meninjau ulang persoalan yang belum sepenuhnya tuntas mengurai antara benang teologis dan unsur politis yang kerap kali menghinggap kala permasalahan kepemimpinan perempuan pada tataran realita disodorkan.

Kata kunci: kepemimpinan, perempuan, teologis, politis

A. Pendahuluan

Dalam satu karyanya, Fatima Mernissi, tokoh pemikir asal Maroko, mengkritik sikap sebagian Muslim yang menolak kepemimpinan perempuan kerana dianggap tak sesuai ajaran agama. Menurut mereka hal itu menyalahi tradisi dan menganggangi fitrah. Tapi tidak demikian halnya dengan Mernissi. Baginya, itu semua tak lepas dari nuansa politis.

Sikap kritis Mernissi bukan tak beralasan. Ia merasa jengah menyaksikan ketidaksiapan sebagian politisi Muslim untuk menerima secara lapang dada hasil sebuah pemilu demokratis. Kisahnya berawal tatkala Benazir Bhutto yang dianggap sebagai pemenang pemilu perdana menteri di Pakistan pada 16 November 1988. Oleh lawan politiknya, kemenangan Bhutto yang mengantarkannya ke singgasana orang nomor wahid di negeri mayoritas Muslim itu dianggap sebagai melawan fitrah (*against nature*).

Tak terkecuali Nawaz Sharif, pemimpin partai IDA (Islamic Democratic Alliance) yang lalu menjadi oposisi pemerintahan Bhutto, memonopoli hak berbicara atas nama Islam dengan berteriak lantang, "Tak akan pernah! Sungguh

mengerikan! Sebuah negara Muslim diperintah seorang perempuan!”¹ Bahkan lebih jauh ia merujuk ke masa lalu sebagai sandaran teologis bahwa sepanjang sejarah Islam selama 15 abad, urusan kepemimpinan publik di negara Muslim adalah monopoli dan priveles kaum lelaki. Perempuan, dalam pandangannya, tak pantas menduduki tahta tersebut dan karenanya, Bhutto juga tak layak menduduki jabatan PM itu.²

Pernyataan demikian, bagi Mernissi, terang membuatnya risau dan gundah. Sebuah paradoksal sikap di kalangan politisi Muslim tengah berlangsung. Di satu sisi, para pemimpin partai yang mengklaim sebagai representasi Islam dan umat Muslim menerima pemilu sebagai aturan main (*rule of the game*) untuk menentukan siapa yang paling berhak menduduki kursi perdana menteri. Namun seketika pandangan mereka berubah manakala diketahui pemenangnya adalah perempuan, sesuatu yang ganjil dalam keyakinan mereka dan, karenanya dianggap “melanggar tradisi”.

Bagaimana bisa tokoh Muslim itu yang telah menyepakati sistem demokrasi parlementer yang berakar dari prinsip-prinsip Deklarasi Semesta Hak Asasi Manusia, di mana suara pemilih adalah dasar kedaulatan tertinggi, lalu dengan serta-merta menolak hasil pemilu hanya karena pemenangnya perempuan. Bahkan lebih parah lagi, mencari-cari justifikasi teologis dengan merujuk tradisi masa lalu guna menguatkan hujjah bahwa kaum hawa tak layak memimpin di ranah publik?

Bagaimana boleh pemimpin Muslim itu mencampur-baurkan antara sesuatu yang sakral dengan yang profan hanya karena tak puas pada hasil pemilihan—sesuatu yang barangkali tak akan kita temui di Prancis, Inggris, Jerman ataupun Amerika (dalam pandangan Mernissi)? Apakah kisah tragis serupa akan terjadi jika diketahui pemenangnya bernama “Hasan” atau “Muhammad” yang terang menunjukkan jenis laki-laki? Begitulah Mernissi bergulat dengan segala kegelisahannya.³

Senada dengan Mernissi, Azadeh Kian, peneliti Iran yang menyoroti hak politik perempuan di negerinya menyebutkan bahwa alasan politis kerap kali lebih mendominasi ketimbang alasan agama. Azadeh memberi contoh dengan menyitir pernyataan Pemimpin Besar Revolusi Islam Iran, Ayatullah Khomeini yang pada 1962 menolak dengan tegas hak pilih perempuan. Kala itu, Syah Iran telah menyatakan akan memberi hak pilih kepada perempuan Iran. Dalam surat yang dilayangkan Khomeini kepada Syah, ia menulis: “Dengan memberikan hak suara kepada perempuan, pemerintah telah mengabaikan Islam serta menyebabkan kegelisahan di antara Ulama dan Muslim lainnya.” Namun lambat-lambat pendirian Khomeini berubah sebelum 1979, manakala diketahui kaum perempuan menjadi pendukung utama Revolusi Iran. Khomeini pun berkhotbah begini: “Perempuan memiliki hak untuk turut campur dalam bidang politik. Itu tugas mereka... Islam adalah sebuah agama politik. Dalam Islam, segalanya, bahkan shalat sekalipun adalah politik.”⁴

¹ Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, Minneapolis: University of Minnesota Press, Cet. 1, 1993, hal. 1

² *Ibid*

³ *Ibid*, hal. 2

⁴ Lebih jauh lihat kata pengantar Dr. Andree Feillard dalam buku *Fiqh Perempuan* karangan KH. Husein Muhammad, Yogyakarta: LKiS, Cet. 2, 2007, hal. xxvii

Dari dua penggal peristiwa di atas terang tersirat betapa hak-hak perempuan acapkali menjadi bulan-bulanan, ter subordinasi, menjadi “nomor dua” manakala berbenturan dengan kepentingan politis. Bertolak dari sini, pada gilirannya mempertanyakan kembali hal-hal yang selama ini diyakini sebagai sesuatu yang mapan seakan menemukan relevansinya. Sejauh mana kiprah politik perempuan dibolehkan? Benarkah perempuan tak berhak memimpin di ranah publik? Adakah nash yang dengan tegas menyebut demikian ataukah itu lebih merupakan suatu tafsiran yang, barangkali tepat di zamannya namun kini kehilangan *élan vital* dan menuntut reinterpretasi serta pembacaan ulang? Tulisan berikut mencoba menelaah lebih jauh permasalahan tersebut dengan tetap merujuk kepada sumber Al-Qur’an dan hadits.

B. Kesamaan Derajat

Jamak dimaklumi bahwa agama Islam yang diturunkan sebagai risalah terakhir merupakan penyempurna risalah kenabian sebelumnya. Melalui wahyu yang diturunkan secara bertahap dan gradual dengan perantaraan malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad Saw. tak lain bertujuan untuk menyempurnakan akhlak dan mengangkat harkat serta derajat umat manusia ke tingkat yang lebih tinggi dan mulia. Segala praktik culas, curang, kebiadaban yang telah lama berurat akar; mendarah daging dalam tradisi Arab pra Islam secara perlahan diperbaiki seraya menghadirkan suatu rancang-bangun konsep komunitas Muslim yang ideal nan madani, hidup di bawah naungan nilai-nilai Islam. Menjadi tepat jika kemudian dikatakan bahwa ajaran Islam dengan segala dimensi dan aspeknya adalah untuk meninggikan harkat dan martabat manusia—sebagaimana yang diistilahkan Muhammad Imarah, pemikir Muslim asal Mesir, bahwa Islam adalah ajaran yang bersumber ketuhanan berorientasi kemanusiaan (*ilahiyyu’l mashdar insaniyyu’l maudhu’*).

Kehadiran Nabi Muhammad Saw. selaku pengemban risalah kenabian di Jazirah Arabia tepat, memang. Nabi Muhammad Saw. bukan saja membawa misi pencerahan kepada penduduk yang menetap di wilayah gurun pasir itu, namun juga menghapus praktik kegilaan dan kebiadaban seperti mengubur bayi perempuan hidup-hidup yang telah lama menjadi kebiasaan bangsa Arab pra-Islam sebagaimana diabadikan Al-Qur’an dalam ayat berikut⁵:

وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ

“Apabila bayi-bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanya. Karena dosa apakah dia dibunuh.”

Tak hanya di situ, Nabi Muhammad Saw juga menjawab persoalan ketidakadilan yang dirasakan para perempuan sahabat akibat pengaruh tradisi Arab sebelum Islam. Hal ini kemudian direkam oleh Umar bin Khattab ra yang mencatat perubahan drastis yang ia rasakan dalam melihat perempuan, sebelum dan sesudah kedatangan Islam, dengan mengatakan:

“Kami semula sama sekali tidak menganggap (terhormat, penting) kaum perempuan. Ketika Islam datang dan Tuhan menyebut mereka, kami baru

⁵ QS. At-Takwir: 8-9

perempuan yang banyak mengingat Allah, Allah menyediakan bagi mereka ampunan dan pahala yang besar.”¹⁰

النساء شقائق الرجال

“Kaum perempuan adalah saudara kandung kaum laki-laki.” (H.R. Abu Dawud dan At-Turmudzi)

C. Kepemimpinan Perempuan; Menengok Sejarah

Terkait ayat Al-Qur’an maupun Hadits Nabi yang menegaskan konsep egaliter antara laki-laki dan perempuan seperti disebut di atas pada prinsipnya disepakati dan tidak dipermasalahkan oleh kalangan ulama, baik yang kontemporer maupun ulama yang hidup di zaman baheula dan klasik sekalipun.

Hanya saja yang menjadi persoalan dan menimbulkan segudang tanya tatkala perempuan, yang telah mendapat kedudukan mulia berkat risalah dan dakwah Nabi Muhammad Saw. itu melenggang dan berkiprah di ranah publik, lebih khusus lagi menjadi pemimpin. Maka dengan segera ikhtilaf pendapat muncul, sejumlah fatwa hadir. Para ulama kemudian dengan intens mengkaji dan menelaah tentang hukumnya. Puluhan ayat dan hadits dicari, beratus halaman kitab tafsir dibuka untuk mencari tahu apakah perempuan pantas memimpin di wilayah publik.

Satu hal yang tak tuntas—seperti disinggung di awal tulisan, apakah persoalan ini murni teologis atau politis? Adakah nash yang dengan tegas menyebut larangan tersebut ataukah itu lebih merupakan suatu tafsiran yang, barangkali tepat di zamannya namun kini kehilangan *élan vital* dan menuntut reinterpretasi serta pembacaan ulang? Apakah penolakan itu dapat dipukul rata atau lebih kasuistik?

Boleh jadi, Ratu Saba’ merupakan perempuan yang sangat beruntung sebab nama dan kerajaannya diabadikan dalam Al-Qur’an. Kecemerlangan dalam memimpin, kecerdasan pikirannya serta penasihat brilian yang berada di sekitar lingkaran kekuasaannya telah memungkinkan Ratu Saba’ mewujudkan kemakmuran dan kesejahteraan bagi segenap rakyatnya. Bahkan di tempat kediaman kaum Saba’ kala itu terdapat dua buah taman di bagian kanan dan kiri pertanda keelokan negeri nan asri. Begitulah gambaran kerajaan Saba’ kala itu, seperti disebut dalam Al-Qur’an:

لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له
بلدة طيبة ورب غفور

“Sesungguhnya bagi kaum Saba’ ada tanda (kekuasaan Tuhan) di tempat kediaman mereka yaitu dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri. (Kepada mereka dikatakan): “Makanlah olehmu dari rezeki (yang dianugerahkan) Tuhanmu dan bersyukurlah kamu kepada-Nya. (Negerimu) adalah negeri yang baik dan (Tuhanmu) adalah Tuhan Yang Maha Pengampun.”¹¹

Jika ditelisik lebih jauh, Ratu Saba’ bukanlah satu-satunya pemimpin perempuan yang pernah ada dalam sejarah. Tercatat tak kurang puluhan perempuan lain pernah memimpin dalam rentang sejarah Islam yang panjang di

¹⁰ QS. Al-Ahzab: 35

¹¹ QS. Saba’: 15

pelbagai belahan dunia.¹² Salah satunya adalah para Sulthanah yang pernah memerintah Kerajaan Aceh di penghujung abad 17. Tercatat berturut-turut Sulthanah Shafiatuddin (berkuasa sejak 1051-1086 H/1641-1675 M), Nurul ‘Alam Naqiyatuddin (1086-1088 H/1675-1678 M), Zakiyatuddin (1088-1098 H/1678-1688 M) dan Kamalatuddin (1098-1109 H/1688-1699 M).¹³ Mereka hidup semasa dengan Nuruddin Ar-Raniry, Saiful Rijal dan Abdurrauf As-Sinkili yang mana Kerajaan Aceh saat itu tengah marak dengan tradisi keilmuan yang luas serta dialektika yang hidup antara fiqh dan tasawuf. Sejarah ini tentunya bukanlah khazanah Aceh dan nusantara semata, akan tetapi juga bagian dari kekayaan sejarah Islam di dunia.

Satu hal menarik yang dapat dipetik dari babakan sejarah Aceh itu adalah bahwa ketiga ulama besar yang notabenenya adalah laki-laki menduduki posisi kunci di bidang keagamaan dalam pemerintahan kesultanan Aceh. As-Sinkili sendiri bahkan menjabat Qadhi Malikul ‘Adil atau Mufti di penghujung masa kekuasaan Safiatuddin. Namun As-Sinkili, lewat karya fikihnya, *Mir’at Al-Thullab*, tidak membahas secara langsung syarat-syarat untuk menjadi hakim (penguasa). As-Sinkili yang banyak menghabiskan masa belajarnya di Haramayn dan lebih fasih berbahasa Arab ketimbang Melayu tampaknya secara sengaja tidak memberikan terjemahan Melayu untuk kata *dzakar* (laki-laki). Sepertinya As-Sinkili hendak mengompromikan integritas intelektualnya dengan menerima pemerintahan seorang perempuan sekaligus tidak memecahkan masalah itu dengan cara yang lebih layak—selain tentunya itu juga mencerminkan sikap toleransi pribadinya.¹⁴

Jawaban atas persoalan perempuan yang menjadi penguasa dalam sejarah Aceh itu baru tuntas tatkala suatu delegasi dari Makkah yang melawat Sultanah Zakiyatuddin membawa permasalahan kepemimpinan perempuan itu ke sidang para ulama Haramayn. Akhirnya, Mufti Kepala di Makkah dikabarkan mengirim sebuah fatwa yang menyatakan, adalah bertentangan dengan syariat jika kerajaan Islam diperintah perempuan. Maka tamatlah riwayat sulthanah dan Kamalatuddin segera turun tahta.¹⁵

Sejauh yang diketahui, belum dapat dilacak alasan Mufti Kepala Makkah yang mengeluarkan diktum demikian terkait kepemimpinan sulthanah di Aceh. Keterbatasan ruang tulisan dan waktu juga tidak memungkinkan kami menelisik lebih jauh hujjah pernyataan tersebut.

D. Tinjauan Para Fukaha’

Masalah kepemimpinan perempuan bukanlah hal baru. Jauh sebelumnya para ulama disibukkan dengan persoalan apakah perempuan diperkenankan menjadi pemimpin? Keragaman pendapat dalam fikih muncul. Pada umumnya, para fukaha (ahli fikih) sepakat bahwa peran politik dalam artian menyeru kebaikan dan mencegah kemungkaran merupakan hak dan kewajiban yang diakui sama, baik bagi laki-laki maupun perempuan.

¹² Untuk lebih jelas, dapat dirujuk langsung dalam buku Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*

¹³ Prof. Dr. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Jakarta: Penerbit Kencana, Cet. 2, 2005, hal. 242-244

¹⁴ Ibid

¹⁵ Ibid

Problema muncul menyangkut peran politik bagi perempuan dalam artian praktis di mana diperlukan pengambilan keputusan yang mengikat (*al-wilayah al-mulzimah*) menyangkut masyarakat luas, seperti pengambilan keputusan dalam peradilan (menjadi hakim) dan dalam lembaga legislatif serta eksekutif. Dalam tugas-tugas ini, menurut kebanyakan ulama, tidak bisa diberlakukan secara sama antara laki-laki dan perempuan.

Dalam hal kekuasaan kehakiman (*Wilayatu'l Qadha*) misalkan. Sedikitnya terdapat 3 pandangan ulama mengenai persyaratan jenis kelamin untuk menduduki posisi hakim (*qadhi*) sebagai berikut:¹⁶

Pertama; Jabatan ini mestilah dipegang laki-laki dan tidak boleh perempuan. Pendapat ini didasarkan pada kondisi seorang hakim yang, selain harus menghadiri sidang-sidang terbuka yang di dalamnya terdapat kaum laki-laki—sewaktu-waktu dapat menimbulkan fitnah, ia juga harus memiliki kecerdasan akal yang prima. Sementara tingkat kecerdasan perempuan di bawah kaum laki-laki. Ditambah lagi Nabi dan para Khulafaur Rasyidin, demikian juga penguasa-penguasa Islam setelahnya tidak pernah memberikan kekuasaan kepada perempuan. Pandangan ini dipegang Malik bin Anas, As-Syafi'i dan Ahmad bin Hanbal.¹⁷

Kedua; Perempuan bisa saja menjadi hakim selama ia mengadili perkara-perkara di luar pidana berat (*hudud* dan *qishash*). Ini disebabkan perempuan dibenarkan kesaksiannya untuk perkara-perkara tadi, selain hakim juga bukanlah penguasa. Fungsi hakim tak ubahnya seperti mufti (pemberi fatwa hukum), di mana bertugas melaksanakan dan menyampaikan hukum agama. Pendapat ini diyakini madzhab Hanafi dan Ibnu Hazm Al-Dzahiri.¹⁸

Ketiga; Pendapat Ibnu Jarir Al-Thabari dan Al-Hasan Al-Bashri yang menyatakan bahwa perempuan bisa menjadi hakim untuk menangani berbagai perkara, baik pidana maupun perdata. Dalam pandangan kelompok ini, jika perempuan boleh menjadi mufti, maka adalah logis jika ia juga bisa menjadi hakim.

Sedangkan menyangkut kekuasaan legislatif, terjadi polarisasi pendapat ulama antara yang membolehkan dan yang tidak.¹⁹ Al-Mawardi dan Abu Ya'la yang merupakan representasi pemikir politik Sunni tidak secara eksplisit menyatakan pendapatnya tentang keabsahan keanggotaan perempuan dalam lembaga yang dikenal dengan sebutan *Ahlu'l Hilli wal 'Aqdi* atau *Ahlu'l Ikhtiyar*. Mungkin kedua ulama ini sudah merasa cukup dengan mengemukakan hal tersebut saat membicarakan ketidakabsahan perempuan menduduki jabatan yang secara hierarkis lebih rendah dibandingkan jabatan kepala negara, yaitu Perdana Menteri (*Wizarah at-Tafwidh*) dan Menteri (*Wizarah at-Tanfudz*) serta dalam kekuasaan kehakiman. Menurut mereka, jabatan-jabatan ini memerlukan keahlian

¹⁶ KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, hal. 190-192. Lihat juga Modul Dawrah Fiqh Perempuan, Cirebon: Fahmina Institute, Mei 2006, hal. 156-157

¹⁷ Ibnu Rusydi (Abul Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad), *Bidayatu'l Muftahid wa Nihayatu'l Muftashid*, Beirut: Dar al-Jabal, Jil. 2, hal. 727-728

¹⁸ Al-Kasani (Imam Alauddin Abu Bakr Mas'ud Al-Kasani Al-Hanafi), *Bada'iu al-Shana'i fi Tartib al-Syara'i*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Jil. 7, hal. 3. Lihat juga Dr. Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamiyy wa Adillatuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, Jil. 8, hal. 6178-6179

¹⁹ KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, hal. 193-195; Modul Dawrah Fiqh Perempuan, hal. 157-158

dan kemampuan. Sementara perempuan dipandang tidak memiliki cukup syarat untuk jabatan tersebut. Pendapat ini juga diikuti Al-Maududi, pendiri Jama'at Islam dari India.

Namun Dr. Sa'id Ramadhan Al-Buthi asal Syria berpendapat lain. Dengan mengutip mayoritas ulama yang memandang permusyawaratan (*syura*) memiliki kesamaan dengan fatwa, maka menurutnya, anggota parlemen memiliki fungsi yang sama dengan mufti. Seluruh ulama sepakat perempuan boleh menjadi mufti. Karenanya, perempuan dapat dibenarkan menjadi anggota parlemen.

Akan halnya kepemimpinan eksekutif, silang pendapat ulama tentang hal ini juga belum mencapai kata putus dan sepakat.

E. Perlu Reinterpretasi

Sebagaimana permasalahan fikih lainnya, penolakan kepemimpinan perempuan juga bersandar pada sejumlah dalil dan hujjah. Pada umumnya, para ulama meyakini secara teguh tafsiran Surat An-Nisa' ayat 34 adalah justifikasi bahwa hanya kaum laki-laki saja yang pantas mengembas tugas di ranah publik. Bunyi ayat itu seperti berikut:

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم

“Laki-laki adalah *qawwam* atas perempuan dikarenakan Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka (laki-laki) memberikan nafkah dari harta mereka.”

Dari sejumlah kitab tafsir, baik yang ditulis ulama klasik maupun modern²⁰ menyebutkan bahwa makna *qawwam* pada ayat tersebut adalah pemimpin, penanggung jawab, pengatur dan pendidik. Pengertian ini, menurut para ulama, diperkuat dengan dua alasan keunggulan laki-laki atas perempuan. Sebab keunggulan pertama berupa anugerah Allah kepada kaum laki-laki (*wahbiy*) seperti tersebut dalam ayat, “Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan).” Kelebihan itu bisa berupa kekuatan fisik serta kemampuan menanggung beban dan tanggungan hidup yang, dalam tafsiran ulama, merupakan kodrat yang tidak dimiliki perempuan. Sedangkan keunggulan lain lebih bersifat usaha (*kasbiy*) yang meliputi dua hal: ilmu pengetahuan/akal pikiran (*al-'ilm*) dan kemampuan (*al-qudrah*). Itu ditunjukkan dalam ayat, “Karena mereka (laki-laki) memberikan nafkah dari harta mereka.” Dalam hal ini berarti akal laki-laki melebihi akal dan pengetahuan perempuan.

Penafsiran yang diriwayatkan secara turun-temurun itu boleh jadi tepat dan sah-sah saja. Namun suatu pembacaan ulang terhadap pemahaman dan interpretasi ayat juga dapat dilakukan. Hal ini dimungkinkan dengan mengkaji kembali sebab turun ayat (*asbab al-nuzul*) serta menengok ulang kondisi sosio-budaya kala wahyu turun. Tetapi perlu ditegaskan pula bahwa pembacaan ulang dan

²⁰ Dari kalangan ulama klasik lihat misalkan Az-Zamakhshari, *al-Kasysyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Juz 1, hal. 495; Abu Bakr Ahmad bin 'Ali Al-Razyi Al-Jashshash, *Ahkamu'l Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Juz 2, hal. 236. Sedangkan dari kalangan ulama modern seperti Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Dar al-Fikr, Juz 5, hal. 67-69; Muhammad 'Ali Ash-Shabuni, *Rawa'iu'l Bayan, Tafsir Ayat al-Ahkam*, Damascus: Maktabah al-Ghazali, Juz 1, hal. 466-467; Dr. Muhammad Sayyid Thanthawi, *Tafsir Wasith lil Qur'an al-Karim*, Dar al-Ma'arif, Jil. 3, hal. 136-137

reinterpretasi ini bukan dalam kapasitas menggugat keabsahan ayat, namun untuk mengkaji ulang kesesuaian penafsiran ayat.

Sebagaimana disinggung di muka, kondisi umum perempuan di kalangan bangsa Arab pra-Islam tidak menguntungkan, jika tak ingin dikatakan sangat buruk. Selain dipandang sebagai makhluk yang rendah, perempuan juga dihargai sebagai barang, bisa diwarisi dan diperlakukan layaknya budak.²¹ Dalam kehidupan sendiri dan relasi sosial juga tak jarang perempuan dianggap tidak memiliki hak. Domestikasi peran perempuan pada gilirannya tak bisa dielakkan. Penjelasan kondisi perempuan ini sedikit banyak tentunya dapat menggambarkan sebuah wajah patriarkhis dalam konstruksi sosial-budaya masyarakat Arab pra-Islam. Di atas landasan konstruksi sosial inilah Al-Qur'an hadir untuk membangun konstruksi sosial-budaya baru ke arah yang lebih beradab dan berkeadilan.²²

Kehadiran Al-Qur'an melalui ayat-ayat yang menengarai relasi laki-laki dan perempuan lebih dalam kerangka mengakomodasi konteks sosio-kultural yang patriarkhis dalam bentuknya yang sudah direduksi atau ditransformasi—dari tidak ada menjadi ada dan dalam proses yang terus-menerus untuk menjadi. Jika pada awalnya perempuan dianggap setengah manusia atau tidak dihargai, maka Al-Qur'an menyebutkan dan menghargainya sebagai manusia utuh. Jika mulanya perempuan sama sekali tak mendapatkan bagian waris, Al-Qur'an memberinya meskipun masih separoh. Dari semula tidak memiliki hak cerai, Al-Qur'an memberinya meskipun melalui proses pengaduan, dan seterusnya.²³

Berangkat dari sini, jika ayat tadi dibaca secara cermat maka akan didapati bahwa ia sesungguhnya tengah menginformasikan (*ikhbar*) realitas sosial yang patriarkhis. Tetapi sebaliknya, jika ayat itu dibaca secara literal (*harfiyah*) tanpa menyertai konteks yang melingkupinya, berupa tradisi dan kondisi sosio-kultural, maka kesimpulan akan mudah dibentuk bahwa ayat itu menerangkan kepemimpinan (*al-qiwamah*) laki-laki atas perempuan.²⁴

Sementara jika ditilik dari sisi *asbab al-nuzul*, diriwayatkan bahwa ayat 34 dari surat An-Nisa' itu turun sebagai jawaban dari pengaduan ayah Habibah binti Zaid bin Abi Hurairah kepada Nabi atas perlakuan menantunya, Sa'ad bin ar-Rabi' yang menampar anaknya karena berlaku *nusyuz* (menolak perintah suami). Nabi menyuruh membalas suaminya dengan setimpal. Keduanya kembali untuk membalas. Tetapi Nabi kemudian memanggilnya kembali. "Jibril datang menyampaikan wahyu Al-Qur'an ini," ujar Nabi. Beliau lalu berkata, "Aku menghendaki ini (*qishash*) tetapi Allah menghendaki yang lain. Kehendak Allah tentu lebih baik."²⁵

Informasi *asbab al-nuzul* ini juga sekaligus menerangkan betapa Nabi Muhammad Saw. sangat menghendaki agar prinsip kesetaraan segera dan seketika itu juga dilaksanakan, tetapi Allah punya kebijakan lain. Dengan melihat ayat secara utuh, memungkinkan kita memungut pesan-pesan ilahi berupa implementasi prinsip kesetaraan secara bertahap, gradual dan tidak seketika.

²¹ QS. An-Nisa': 19

²² KH. Husein Muhammad, *Tafsir Al-Qur'an dalam Perspektif Perempuan* dalam Modul Dawrah Fiqh Perempuan, hal. 83-84

²³ Ibid

²⁴ Ibid, hal. 85

²⁵ Dr. Muhammad Sayyid Thantawi, *Tafsir Wasith*, hal. 136

Tindakan terhadap perempuan yang *nusyuz* dilakukan dengan membalik tradisi yang pada mulanya memukul, dirubah menjadi bertahap dan bertingkat, diawali dengan menasehati, membiarkannya tidak digauli barulah kemudian memukulnya.²⁶ Bertolak dari tinjauan *asbab al-nuzul* dan konteks sosio-kultural di mana ayat diturunkan, teranglah betapa pembacaan ulang dan reinterpretasi kian dirasa signifikansinya.

F. Kesimpulan

Tulisan ini tak bermaksud melawan apalagi mengambil jarak dengan *mainstream* (arus utama) dalam persoalan kepemimpinan perempuan sebagaimana lazimnya dipegang dan diyakini oleh mayoritas ulama Muslim. Tulisan ini hanya ingin sedikit mengajak untuk meninjau ulang persoalan tersebut yang belum sepenuhnya tuntas mengurai antara benang teologis dan unsur politis yang kerap kali menghinggap kala permasalahan kepemimpinan perempuan di tataran realita disodorkan. Kajian dan penelitian secara lebih mendalam dan luas sangat diperlukan untuk lebih memperkaya bahasan yang masih saja mengundang silang pendapat ini. *Wallahu a'lam.*

²⁶ KH. Husein, *Modul Dawrah Fiqh Perempuan*, hal. 87

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Bakr Ahmad bin 'Ali Al-Raziy Al-Jashshash, *Ahkamu'l Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Juz 2.
- Al-Kasani (Imam Alauddin Abu Bakr Mas'ud Al-Kasani Al-Hanafi), *Bada'iu al-Shana'i fi Tartib al-Syara'i*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Jil. 7.
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Jakarta: Penerbit Kencana, Cet. 2, 2005, hal. 242-244
- Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Juz 1.
- Faqihuddin Abdul Kodir, *Bergerak Menuju Keadilan, Pembelaan Nabi terhadap Perempuan*, Jakarta: Penerbit Rahima, Cet. 1, Februari 2006.
- Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, Minneapolis: University of Minnesota Press, Cet. 1, 1993.
- Ibnu Rusydi (Abul Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad), *Bidayatu'l Mujtahid wa Nihayatu'l Muqtashid*, Beirut: Dar al-Jabal, Jil. 2.
- KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, Yogyakarta: LKiS, Cet. 2, 2007.
- Modul Dawrah Fiqh Perempuan, Cirebon: Fahmina Institute, Mei 2006.
- Muhammad 'Ali Ash-Shabuni, *Rawa'iu'l Bayan, Tafsir Ayat al-Ahkam*, Damascus: Maktabah al-Ghazali, Juz 1.
- Muhammad Sayyid Thanthawi, *Tafsir Wasith lil Qur'an al-Karim*, Dar al-Ma'arif, Jil. 3.
- Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Dar al-Fikr, Juz 5.
- Wahbah Zuhailly, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, Jil. 8.