

ULAMA PEREMPUAN DAN DEKONSTRUKSI FIQIH PATRIARKIS

Yayuk Fauziah*

Abstract: *In the historiography of Islam, female ulama did not as yet receive a sufficient attention from both the historians and the masses. It is this unfortunate thing that this paper is concerned with. It traces the origin of this marginalization –as it were- and finds out that all this is due to the domination of male ulama in the whole history of Islamic thought. While this domination might be acceptable for some, the unfortunate thing is that the male ulama in their turn will offer the patriarchal interpretation of Islam often at the expenses of women. This paper challenges this form of interpretation and calls for the necessity of methodological deconstruction toward a better and more humane understanding of Islam. It supports the efforts of Muhammad Arkoun whose critical method focuses on four stages of analysis in relation to the interpretation of religious text. These are historical analysis, anthropological, sociological and linguistic analysis. The first three are contextual while the fourth is textual. In its analysis, the paper employs an approach that represents a sound and acceptable balance between patriarchy and matriarchy. It believes that gender-based prejudices must be eradicated if we are to produce enlightened discourses of religion.*

Keywords: *gender, female ulama, patriarchy, matriarchy*

Pendahuluan

Kerisauan banyak kalangan terhadap ‘kelangkaan ulama’¹ di Indonesia khususnya disinyalir karena konstruksi religio-sosiologis yang menitikberatkan pada konsep ulama yang bisa dibilang terlalu ekstrim; yaitu orang yang ahli dalam bidang ilmu agama atau *fiqh*. Namun dalam konteks Indonesia, keahlian dalam bidang *fiqh* saja belum cukup bagi seseorang untuk diakui sebagai ulama. Terdapat orang-orang di Indonesia yang ahli dalam bidang ini tapi belum dipandang masyarakat luas sebagai ulama. Malah mereka yang intens terlibat dalam kegiatan religio-sosial seperti pengajian, majelis *ta’lim*, sampai kepada pemberian do’a restu justru disebut ulama. Sering terlihat juga orang yang tidak seberapa ilmunya tetapi dipandang ulama karena punya pesantren.

Bagi perempuan tidak mudah –bahkan mustahil- menyanggah status sebagai ulama. Perempuan dalam perjalanannya termarginalisasi oleh kaum laki-laki yang menganggap dirinya superior atas kaum wanita. Akibat konstruksi religio-sosiologis yang berdalih teologis, banyak yang menganggap bahwa perempuan itu sub ordinat dari kaum laki-laki.² Kontroversi

* Universitas Muhammadiyah Jember, Jawa Timur.

¹Kelangkaan ulama dalam arti sempit juga diakui oleh Nakamura. Lihat Mitsuo Nakamura, “Muhammadiyah: Gerakan Islam Yang Kokoh”, wawancara dalam *Media Inovasi*, No. 11, Tahun VI, Desember 1994.

²Persepsi tersebut disebabkan oleh dua faktor. Faktor ilmiah dan faktor non ilmiah. Adapun faktor non ilmiah yang meliputi pemahaman keagamaan dan tradisi masyarakat. Faktor non ilmiah yang berkaitan dengan pemahaman keagamaan. Sebagian besar masyarakat beragama masih berkeyakinan bahwa perempuan lahir ke dunia dipandang sebagai makhluk yang lemah, yang serba kekurangan. Perempuan diciptakan kurang akal dan kurang agama. Apabila pemahaman keagamaan tersebut benar dan dapat dipertanggungjawabkan, sangat wajar apabila laki-laki lebih cerdas daripada perempuan. Akan tetapi, pemahaman keagamaan tersebut *dā’if* (lemah) dan tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah* (argumentasi). Faktor non ilmiah kedua berkaitan dengan tradisi masyarakat. Didalam masyarakat paternalistik yang sangat *male dominated* (perempuan dianggap sebagai *second gender* yaitu masyarakat

mengenai posisi dan peran kepemimpinan atau ulama perempuan sering pula dihadirkan dalam ranah *fiqh*. Secara umum, pemahaman *fiqh* yang berlaku dalam kehidupan sehari-hari masih bersifat patriarki. Kentalnya budaya kebabakan dalam tradisi penciptaan *fiqh* menjadikan penetapan hukum Islam kurang mendefinisikan kemitraan perempuan dengan laki-laki. Sehingga citra perempuan yang muncul hanya sebagai simbol kesucian Ibu yang mengayomi atau simbol kesetiaan. Jarang perempuan disimbulkan dengan penguasa, hakim, ulama, pejuang dan pemegang karier lainnya.³ Hal ini tentunya berseberangan dengan semangat al-Qur'an yang mengakomodasi pemberian hak dan status yang menguntungkan bagi perempuan. Oleh karena itu untuk menjawab permasalahan tersebut penulis ingin mengokohkan justifikasi terhadap posisi dan peran ulama perempuan dengan melacak kembali eksistensi ulama perempuan dan mencoba mengungkap kontroversi tentang ulama perempuan di antara kalangan *Fuqaha*. Dan karena ada pemahaman yang bias gender dari *Fuqaha* maka penulis menawarkan metodologi dekonstruksi *fiqh* patriarki untuk menuju kesetaraan *gender*, di antaranya dengan pendekatan sosio-teologis.

Melacak Historiografi Ulama Perempuan

Kajian tentang "ulama perempuan" dalam sejarah masih sangat langka, bukan hanya untuk di Indonesia, tetapi juga di wilayah Muslim lainnya. Meski kajian tentang perempuan dan gender terus menemukan momentumnya, namun perhatian hampir tidak pernah diberikan kepada sejarah sosial intelektual ulama perempuan. Asumsi awal yang digenggam banyak peneliti dan sarjana adalah bahwa hal itu merupakan salah satu bukti tentang tidak signifikannya perempuan dalam keulamaan atau bahkan dunia keilmuan umumnya.

Kajian awal Azra tentang ulama perempuan di Timur Tengah mengindikasikan tentang terbatasnya peran ulama perempuan. Bahkan dapat dikatakan, sejarah ulama perempuan itu tidak pernah ada. Sudah maklum bahwa ulama perempuan tidak mendapatkan tempat yang sewajarnya dalam sumber-sumber sejarah historiografi Islam padahal terdapat cukup banyak ulama perempuan yang mempunyai peran-peran penting dalam keulamaan dan keilmuan Islam, sejak *hadith*, *fiqh*, sampai *tasawwuf*. Juga terdapat peran-peran krusial dalam pembentukan dan pengembangan lembaga-lembaga pendidikan Islam, seperti madrasah, *ribat* dll.

kelas dua) . Anggapan tersebut sebagian disebabkan oleh pemahaman keagamaan. Karena perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, perempuan harus dilindungi dan lain-lainnya. Di dalam tradisi Jawa, di samping disebut sebagai *garwa-sigaraning nyawa* (belahan jiwa), perempuan sering juga disebut sebagai *kanca ing wingking* (pembantu) dengan peran domestik yang "luhur" *masak* (memasak), *Macak* (berdandan), dan *Manak* (melahirkan) atau *olah-olah*, *isah-isah* dan *momong bocah*. Tradisi *paternalistik* tersebut membuat perempuan tidak memiliki atau tidak mempunyai kesempatan untuk mengembangkan kemampuannya. Hal itu terutama disebabkan karena perempuan kurang mendapat kesempatan pendidikan. Di dalam masyarakat terutama masyarakat pedesaan ada sebuah anggapan bahwa seandainya apapun perempuan akan ke dapur juga. *Wong wadon iku kaya jarit ing sampiran* atau *Wong wadon iku kesrimpet bebed, ketlingkung bengkung*. Jadi orang perempuan itu terbatas sekali ruang lingkungannya. Faktor ilmiah yang meliputi kurangnya data dan salah pengertian tentang hakekat kecerdasan. Banyak data "ilmiah" yang dijadikan sebagai ukuran kecerdasan, seperti jenjang pendidikan, angka buta huruf, indeks prestasi, nilai rapor, dan lain-lain. Tetapi untuk menjelaskan kecerdasan tampaknya sangat relatif dan cenderung tidak akurat, terutama jika kecerdasan dikaitkan dengan prestasi akademik. Banyak perempuan yang meraih indeks prestasi tertinggi di beberapa perguruan tinggi. Lihat Sri Suhandjati Sukri (ed.), *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 47.

³ Zubaedi, *Islam Benturan dan Antar peradaban* (Yogyakarta: ARRUIZ MADIA, 2007), 224-225.

Harus diakui, salah satu kesulitan besar dalam upaya merekonstruksi dan menulis sejarah sosial-intelektual ulama perempuan Indonesia adalah langkanya sumber-sumber tertulis tentang mereka. Dalam historiografi Islam Indonesia tidak tersedia *genre* literatur yang di Timur Tengah dikenal sebagai *tarajim* (sing. tarjamah atau lengkapnya *tarjamah al-haya*). Dalam istilah historiografi di Barat, *tarajim* dikenal sebagai *biographical dictionaries*, kamus biografi. Dan sebagaimana disimpulkan Petry yang dikutip oleh Azra bahwa *genre tarajim* merupakan fenomena yang indegious bagi masyarakat terpelajar Muslim⁴. Kitab *tarajim* di Timur Tengah lazimnya disusun berdasarkan lapisan, angkatan atau generasi dalam kurun tertentu atau berdasarkan pengelompokan dalam bidang keahliannya atau profesi tertentu. Karena itu terdapat, misalnya, *tarajim* yang merupakan *t̤abaqat*-para sahabat Nabi muhammad saw atau *tabi'in* di masa setelah sahabat, dan generasi-generasi sesudahnya mereka pada abad ke abad dan juga terdapat *tarajim* berdasarkan keahlian seperti *t̤abaqat-al-fuqaha*, *t̤abaqat-al-muhaddithin*, atau *t̤abaqat-al-shifa*.⁵

Berkaitan dengan ulama, Azra melihat ada perbedaan persepsi ulama di Indonesia dan Timur Tengah. Pengertian ulama cenderung kembali meluas mencakup orang-orang yang ahli dalam ilmu agama dan ilmu-ilmu umum, tetapi di Indonesia umumnya pengertian ulama secara sempit dan terbatas hanya meliputi orang yang ahli dalam bidang ilmu agama atau *fiqh*.

Akibat penyempitan pengertian di atas tidak mengherankan ada kerisauan di kalangan banyak masyarakat Muslim tentang apa yang mereka sebut sebagai 'kelangkaan ulama'. Penulis lebih mendefinisikan kelangkaan ulama itu sebagai akibat dari penyempitan makna ulama, atau akibat dari konstruksi religio-sosialogis yang memarginalkan perempuan, sehingga terapinya adalah adanya dekonstruksi terhadap *fiqh* patriarki.

Pusat Penelitian dan Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta telah mengadakan penelitian sampai pada sebuah kesimpulan akan adanya pengkategorisasian "ulama perempuan." Hanya saja PPIM tidak mengadopsi istilah ulama dalam pengertian sempit, juga bukan dari pembatasan-pembatasan religio-sosiologis yang dikemukakan di atas. Dengan kata lain, pengertian ulama perempuan di sini digunakan dalam pengertian longgar, sehingga hasil pengkategorian sedikit rinci dan longgar dari ulama-ulama perempuan yang diakuinya masih tumpang tindih.

⁴ *Tarajim* khusus tentang perempuan Indonesia agaknya baru muncul pada masa kontemporer. Karya yang patut disebut adalah *perempuan dan ilmu pengetahuan* (1990). *Biographical Dictionary* yang juga bisa disebut sebagai '*T̤abaqat-al-Mar'ah al-Indunisiya al-Ilm* merupakan bografi singkat 136 perempuan yang memiliki *prominency* dalam berbagai disiplin ilmu. Kemudian masih ditambah lagi dengan daftar nama 70 ilmuwan perempuan tanpa uraian biografi sama sekali. Dikatakan Azra bahwa biografi sosial-intelektual ulama perempuan Indonesia ini berbeda banyak dengan *Perempuan dan Ilmu Pengetahuan*. Karena biografi-sosial ulama perempuan mencakup pembahasan yang jauh lebih ekstensif atau tidak hanya sekedar biografi singkat. Lihat Azyumardi Azra, *Historiografi*, 149, 151. Sedangkan dinamika sejarah sosial-intelektual ulama Indonesia sejak akhir abad ke-60, terutama dengan kemunculan ulama-ulama besar seperti Hamzah Fansuri, Syamsudin al-Sumatrani, Nuruddin al-Raniri, Abd al-Rauf al-Sinkili, dan M. Yusuf al-Muqassari. Tetapi biografi sosial-intelektual ulama-ulama ini direkonstruksi tidaklah berdasarkan *tarajim*, hal ini dikarenakan tidak ada *tarajim* tentang mereka, melainkan berdasarkan kepingan-kepingan informasi berdasarkan tulisan-tulisan mereka atau catatan orang lain atau riwayat lisan (*oral history*) yang terus dipelihara masyarakat di mana mereka hidup. Lihat Azyumardi Azra, *Historiografi*, 150.

⁵ Penulis melihat karya Timur Tengah yang ada korelasinya dengan *tarajim* adalah '*Ashab al-Fatawa*' barangkali hanya sebagai perbandingannya adalah *Ashab al-Fatawa* hanya mengungkap ulama masa klasik saja, dan ulama perempuan juga di ungkap. Dan sepertinya biografi yang ditulis adalah mulai sahabat. Lihat *Ashab al-Fatawa* (penulis lupa dengan pengarangnya).

Adapun kategori tersebut adalah 1) ulama kampus yang mencakup Rahmah El-Yunusiyah, Zakiah Darajat, Bararah Baried, Tuty Alawiyah. 2) ulama pesantren mencakup Sholihah Wahid Hasyim, Hj. Chamamah, Hj. Nonoh Hasanah juga Suryani Thahir. 3) ulama organisasi sosial-keagamaan yang mencakup Nyai Ahmad Dahlan, Bararah Baried, Sinta Nuriyah, 'Aisyah Amini. 4) ulama tabligh (*bi al-lisan* dan dengan seni) mencakup Lutfiyah Sungkar dan Rafiqah Darto Wahab.⁶

Posisi dan Peran Ulama Perempuan

Di zaman Rasulullah saw, kaum perempuan sudah berperan dalam berbagai macam aspek pekerjaan. Terutama aspek pendidikan atau memberi *fatwa* > *Ummahat al-mu'minin*, *Aishah* mempersilahkan kepada orang yang ingin mendalami sunnah Rasulullah saw. Bahkan sebagian mereka turut serta dalam jihad di jalan Allah dan ikut berperang yang dipimpin oleh Rasulullah saw. Misalnya, Nasibah bint. Ka'ab ikut serta dalam perang Uhud, Aminah bint. Qaysh al-Ghifariyah dan Ablat Bila' Khusna ikut dalam perang Khaybar, Ummu 'Atiyah al-Ansariyah dan al-Rabi'ah bint. Mas'ud yang ikut dalam peperangan lainnya.⁷ Pada masa *Khalifah* pun perempuan memiliki peran penting. Umar bin al-Khattab mengangkat al-Shifa' bint. Abdillah sebagai pengawas keuangan yang merupakan tugas penting bagi negara.

Peran perempuan khususnya dalam memberi *fatwa* ini sudah terapkan pada zaman Rasulullah saw. Dan menurut penulis peran memberi *fatwa* ini bisa diqiyaskan salah satu di antara peran Ulama. Untuk lebih jelasnya, penulis akan menjelaskan beberapa pengertian "ulama" menurut persepsi yang berbeda-beda.

Secara etimologi ulama berasal dari kata '*alima-ya'lamu-'ilman* (orang yang memiliki ilmu yang mendalam, luas dan mantap). Di dalam al-Qur'an terdapat dua kata ulama yaitu pada surat *Fatiha* ayat 28 dan surat al-Shu'ara' ayat 197. Sedang secara terminologis ulama berarti:

Pertama, menurut Muhammad Nawawi dari Tanahara Banten Jawa Barat dalam *Sharah Asma al-Husna* dan Sayyid Qutb dalam tafsirnya *Fi al-Zilal al-Qur'an* (jilid VI juz xxii:130): ulama adalah hamba Allah yang memiliki jiwa dan kekuatan '*khashyatullah*', mengenal Allah dengan pengertian yang hakiki, pewaris Nabi, pelita ummat dengan ilmu dan bimbingannya, menjadi pemimpin dan panutan yang *uswah hasanah* dalam ketaqwaan dan *istiqamah* yang menjadi landasan baginya dalam beribadah dan beramal shaleh selalu benar dan adil. Sebagai mujahid dalam menegakkan kebenaran, tidak takut pada celaan dan tidak mengikuti hawa nafsu, menyuruh yang ma'ruf dan mencegah pada yang munkar.⁸

Kedua, menurut Horikoshi ulama adalah sekelompok sarjana hukum Islam yang secara tradisional berfungsi sebagai muballigh, guru dan tempat bertanya umat Islam dan *khalifah*. Secara teoritis peranan mereka sebagai ahli hukum Islam ortodoksi menjamin praktek-praktek keagamaan para penganut dan persoalan-persoalan kenegaraan sesuai dengan shari'ah Islam. Dalam kehidupan masyarakat lokal, wilayah kekuasaan ulama biasanya dibatasi pada lembaga-lembaga Islam semacam masjid dan madrasah, di mana mereka mengabdikan sebagai

⁶Azyumardi Azra, *Historiografi*, 156.

⁷Muhammad Anis Qasim Ja'far, *Perempuan dan Kekuasaan: Menelusuri Hal Politik dan Persoalan dalam Islam*, terj. (Amzah: 2002), 20.

⁸Abd Kadir Jaelani, *Peran Ulama dan Santri dalam Perjuangan Politik Islam di Indonesia* (Surabaya: Bina Ilmu, 1994), 4.

fungsionaris agama.⁹

Ketiga, menurut Ibn al-Jawzi>ulama adalah orang yang berilmu dengan segala disiplin ilmunya, seperti para *Qari'*, ahli *Hadith*, ahli *Fiqh*, ahli *al-wu'az* dan ahli *al-Qisas* (para penasehat dan penutur kisah), ahli *al-Lughah* dan para *al-Shu'ara*>¹⁰

Keempat, ulama menurut al-Ghazali>adalah ada dua yaitu ulama dunia dan ulama akhirat. Ulama dunia adalah ulama yang orientasi keilmuannya tertuju pada kenikmatan dunia, yaitu untuk mencapai kedudukan dan jabatan (*ulama' al-Su*). Sedangkan ulama akhirat (*ulama' ghyr al-su*) adalah 1) tidak mencari ilmu dengan tujuan untuk mendapatkan harta kekayaan dunia. 2) berbuat sejalan dengan apa yang didakwakan, ulama tidak menyuruh kecuali dia orang pertama yang telah mengerjakan. 3) orientasi keilmuannya adalah ilmu yang bermanfaat untuk kehidupan akhirat. 4) tidak condong pada kenikmatan makanan dan minuman, kesenangan pakaian, dan gemerlapnya tempat tinggal. 5) menjauhi dengan penguasa. 6) berhati-hati dalam memberikan fatwa. 7) perhatian ilmunya lebih pada ilmu batin dan ilmu akhirat. 8) menjadikan kekuatan keyakinan sebagai modal utama dan pertama dalam mencapai tujuan. 9) menampilkan prilaku yang rendah hati dan menghiasi diri dengan lima sifat: *khashyah*, *khushu*> *tawadu*> *hijrn al-khuluq* dan *zuhud*.¹¹

Kelima, ulama menurut al-Suyuti>adalah terbagi menjadi empat, yaitu 1) ulama ahli *tafsir*> dari kalangan *sahabat*, *tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in* (tiga generasi pertama). 2) Mu'tazilah, Shi'ah dan semisalnya.¹² Pembagian ulama menurut al-Suyuti> ini menurut penulis ada dikotomi terhadap ulama ahli *sunnah* dan ahli *hadith*. Karena meski ada perbedaan sedikit tentang makna *hadith* dan *sunnah* dari ulama *fiqh* dan ulama *usul*> tapi menurut ulama *hadith*, *sunnah* dan *hadith* adalah sinonim atau *muradif*.¹³

Keenam, term ulama menurut Arnold H. Green adalah *corps of religious leaders* kesatuan dari pemimpin agama." Dan dalam penjelasan yang diberikan Green dalam penjelasannya tentang ulama juga tidak ada batasan ulama itu harus dari kaum laki-laki.¹⁴

Ketujuh, ulama menurut Azyumardi Azra adalah orang yang mengetahui atau orang yang memiliki ilmu. Tidak ada pembatasan ilmu spesifik dalam pengertian ini. Tetapi seiring perkembangan ilmu justru pengertian ulama menyempit menjadi orang yang memiliki pengetahuan dalam bidang *fiqh*.¹⁵

Kedelapan, ulama menurut Ali Yafie sebagaimana yang ia kutip dari 'Imad al-Din Ibn Kathir> yang menukulkan keterangan dari Ibn 'Abbas> adalah bagian dari *uli al-amr* yaitu *ahl al-fiqh wa al-din* (ahli dalam masalah *fiqh* dan agama). Sama dengan pendapat Mujahid, 'Ata', al-Hasan al-Bashri dan 'Abu al-'Aliyah (ulama *tabi'in*). Pengertian ini diperkuat oleh ayat 63 surat al-Maidah dan ayat 43 surat al-Nahl, ditambahkan dengan *hadith sahih* yang diriwayatkan oleh Abu Hurayrah ra. Dari Nabi saw: "Barangsiapa mendurhakai aku berarti dia sudah mendurhakai Allah dan barangsiapa yang telah mendurhakai *amir*> yang telah aku angkat

⁹Horikoshi, *Kyai dan perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987), 36.

¹⁰Ibn al-Jawzi>*Talbis-Iblis* (Kairo: Maktabah al-Madani>1998), 130-151.

¹¹al-Ghazali>*Ihya'Ulum al-Din* (Kairo: Dar-al-Sha'b, tt) juz 1, 58-82.

¹²Jalaludin al-Suyuti>*Tabaqat-al-Mufassirin* (Beirut: Dar-al-Kutub al-Ilmiyah, tt).

¹³Muhammad Zuhri, *Hadith Nabi: Telaah Historis dan Metodologis* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997), 1-8. Lihat juga Masfu' Yudi, *Pengantar Ilmu Hadith* (Surabaya: Bina Ilmu, 1988), 16.

¹⁴Arnold H. Green, *The Tunisia Ulama Social Structure and Response to Ideological Current* (Leiden: E.J. Brill, 1978), 3.

¹⁵Azyumardi Azra, *Historiografi*, 152-153.

berarti dia telah mendurhakai aku." Penjelasan ini perintah untuk menaati perintah terhadap *umara* dan ulama.¹⁶

Pengertian ulama yang dijelaskan di atas sama sekali tidak ada yang menyinggung ulama yang dipolakan harus berasal dari jenis kelamin laki-laki atau perempuan, sebagaimana paham *marja'* dalam *Shi'ah* yang mengharuskan dari laki-laki.¹⁷ Namun praktik anomali dari hal ini juga tetap ada dan tidak menghentikan kontroversi yang terjadi di kalangan *al-Fuqaha* tentang peran perempuan dalam beberapa posisi seperti jabatan kehakiman dan pemimpin atau imam yang diqiyaskan dalam peran mengemukakan pendapat dan mengeluarkan fatwa.

Sebagian *fuqaha* Imam Malik, Imam Shafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal berpendapat bahwa perempuan tidak boleh menduduki jabatan sebagai hakim. Adapun Imam Abu Hanifah al-Nu'man berpendapat bahwa boleh saja perempuan menduduki jabatan kehakiman kecuali dalam memutuskan hukuman (*hudud*) dan *qisas*, sebab tidak ada kesaksian perempuan dalam hal itu. Maka boleh dan tidaknya jabatan kehakiman, menurut Abu Hanifah dengan boleh tidaknya memberikan kesaksian. Adapun pendapat yang ketiga adalah pendapat Ibn Jarir al-Tabari. Ia mengatakan bahwa pada umumnya bahwa perempuan boleh saja menduduki jabatan kehakiman. Hal itu diqiyaskan dengan bolehnya perempuan mengemukakan pendapat dan mengeluarkan fatwa, maka perempuan boleh menduduki jabatan kehakiman. Tidak ada teks yang melarang perempuan menduduki jabatan kehakiman. Berdasarkan *hadith mutawatir* dari 'Aishah ra. tentang perang Jamal. Ia memimpin pasukan dan mengobarkan revolusi melawan Ali ra, padahal bersamanya juga ada sahabat-sahabat terbaik seperti Talhah, Zubayr dan anaknya Abdullah.¹⁸

Berkaitan dengan imam *ṣalat*, para *Fuqaha* juga terjadi kontroversi tentang boleh tidaknya perempuan jadi imam *ṣalat*. Menurut pendapat Imam Shafi'i perempuan hanya dapat menjadi imam *ṣalat* bagi kaum sejenisnya. Dasar yang dikemukakan adalah tidak adanya teladan dari generasi awal Islam (Sahabat dan *Tabi'in*) yang membolehkan perempuan menjadi imam *ṣalat* bagi laki-laki. Di samping itu mereka menggunakan argumentasi bahwa aturan yang ditetapkan oleh Nabi untuk *ṣalat* jama'ah agar perempuan menempati tempat di belakang laki-laki. Sementara Abu Thawr dan Tabari berpandangan bahwa perempuan boleh menjadi imam *ṣalat* untuk perempuan dan laki-laki. Adapun dasar yang digunakan Abu Thawr dan Tabari adalah *hadith* yang menyebutkan bahwa Nabi telah membolehkan Ummu Waraqah, seorang sahabat perempuan untuk menjadi imam *ṣalat* untuk penghuni rumahnya.¹⁹ *Hadith* tersebut ada yang menilai *da'if* dan Abu Dawud menilai *hasan*. Sedangkan menurut Ibn Huzaymah dianggap *sahih*.²⁰

Tawaran Dekonstruksi Fiqh Patriarki

Kaum feminis muslim mempunyai corak tersendiri dalam penafsiran al-Qur'an.²¹ Hal

¹⁶Ali Yafie, "Pengertian Wali al-Amr dan Problematika Hubungan Ulama dan Umara" dalam Nurcholish Madjid, dkk, *Islam Universal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 189-190.

¹⁷Sholehan, "Marja'yah Taqlid dan Wilayah al-Faqih dalam Syi'ah", Makalah, 2.

¹⁸Muhammad Anis Qasim Ja'far, *al-Huquq al-Siyasiyah*, 20-21.

¹⁹Hamim Ilyas, "Rekonstruksi Fiqh Ibadah Perempuan" dalam Wawan Gunawan dan Evi Shofia Inayati (ed.), *Wacana Fiqh Perempuan dalam Perspektif Muhammadiyah* (Yogyakarta: Majelis Tarjih dan UHAMKA, 2005), 6-7.

²⁰Nur Khairin, "Perempuan sebagai Imam Shalat" dalam Sri Suhandjati Sukri, (ed) *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 103.

²¹Feminis apologis yaitu yang menggunakan pendekatan filologis dan kontekstual. Penekanannya pada mereka

ini muncul karena masih dijumpainya praktik marginalisasi peran perempuan dalam kehidupan sosial agaknya berakar pada budaya patrilineal yang mengedepankan posisi dan peran laki-laki. Faktor utama dari budaya itu diantaranya adalah pemahaman keislaman (*fiqh*) yang berwawasan sempit, sehingga jarang perempuan disimbolkan sebagai penguasa, hakim, ulama, pejuang dll. Pemahaman *fiqh* tersebut rasanya menyeleweng dari semangat al-Qur'an yang cenderung memberikan penghargaan positif kepada kaum perempuan.

Al-Qur'an sendiri secara umum mengidealkan perempuan sebagai sosok yang memiliki kemandirian politik (al-Mumtahanah:12), sebagaimana sosok Ratu Balqis yang mempunyai kerajaan *super power* (al-Naml; 23), memiliki kemandirian dalam menentukan pilihan-pilihan pribadi (al-Tahrim: 11), perempuan dibenarkan untuk menyuarakan kebenaran dan melakukan gerakan oposisi terhadap berbagai kebobrokan (al-Tawbah: 71), bahkan al-Qur'an juga menyerukan perang terhadap suatu negeri yang menindas perempuan (al-Nisa: 5).²²

Di samping itu Masdar Farid Mas'udi juga melihat dalam kitab *fiqh* klasik masih dijumpai bias anti perempuan atau bias jender. Pemahaman *fiqh* yang tidak egaliter ini mengundang reaksi H.A.R. Gibb dalam buku *Modern Trend in Islam* yang menyatakan bahwa hukum *fiqh* mengenai perempuan kurang mencerminkan semangat al-Qur'an. Hukum itu hanya didasarkan pada *hādīth-hādīth* yang mencerminkan tradisi suku Arab saja. Padahal al-Qur'an hampir setiap hukum mengenai perempuan lewat pemberian hak dan status yang menguntungkan..²³

Asghar Ali Engineer mensinyalir adanya praktek patriarki dalam Islam itu juga akibat alasan teologis bahwa perempuan diciptakan lebih rendah dari laki-laki. Ia mengusulkan agar tidak menafsirkan yang lepas dari konteks sosial. Seyogyanya penafsiran itu digunakan pendekatan sosio-teologis sesuai dengan ayat al-Qur'an itu sendiri yang amat kontekstual selain harus normatif yang menginginkan keterlibatan perempuan dalam segala aspek kehidupan. Artinya penafsiran saat itu dilakukan realitas sosio klasik yang memang amat sederhana dan tidak banyak tuntutan yang harus melibatkan peran perempuan. Dan demikian struktur sosial zaman Nabi tidak benar-benar mengakui kesejajaran laki-laki dan perempuan.²⁴

Seperti halnya larangan perempuan menjadi pemimpin atau ulama atau imam *ṣalāt* itu didasarkan pada dalil-dalil umum bahwa "al-Rijaḥ Qawwamun 'ala al-Nisa"²⁵ dan *hādīth*

bukan pada upaya menafsirkan kembali ayat-ayat al-Qur'an agar berdampak kepada dua jenis kelamin, namun dengan mendidik makna dan tafsiran teks-teks tersebut. Feminis Reformis yang menurutnya teks-teks keagamaan tentang gender telah difahami secara tidak memadai, sehingga teks keagamaan harus ditafsirkan secara literal. Feminis transformasionis yang berusaha tetap dengan hermeneutika klasik, namun dirumuskan dengan rumusan-rumusan yang baru. Feminis Rasionalis yang berasaskan keadilan yang tertata dalam teks-teks yang bersifat kontekstual dan norma-norma etis. Dengan metodologi hermeneutika kontekstual. Feminis rejeksionis yang mengakui bahwa teks-eks al-Qur'an maupun al-Hādīth ada yang bersifat missoginis, seksis dan diskriminatif. Dan itu harus ditolak dan merevisi. Feminis posmodernis yang beranggapan bahwa tidak ada "cerita besar" bahwa perempuan itu sub ordinat dan laki-laki itu super ordinat. Oleh karena itu perlu dekonstruksi bentuk sentralisme itu dengan teologi kesetaraan jender dihadapan Allah yang dikonstruksikan dengan pandangan yang berbeda. Lihat Ghazali Anwar, "Wacana Teologis Feminis Muslim" *Wacana Teologis Feminis*, ed. Zakiiyyudin Baidawi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 3-16.

²²Zubaedi, *Islam Benturan*, 225.

²³Ibid.

²⁴Ibid., 227.

²⁵Menurut Nasarrudin Umar kata 'al-Rijaḥ' dalam ayat tersebut lebih ditekankan pada aspek jender laki-laki (maskulinitas) bukan pada jenis kelamin. Dan ayat ini terkait dengan kepemimpinan dalam rumah tangga, bukan dalam pengertian umum. Lihat Nasarrudin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an* (Jakarta:

tentang larangan perempuan menjadi pemimpin “tidak akan bahagia suatu kaum jika urusannya diserahkan pada kaum perempuan. Hādīth ini diriwayatkan oleh Ibn Majah dan hādīth ini tidak berhasil dilacak dalam kitab-kitab standar, baik melalui *Mu’jam al-Mufahhas* sampai pada CD hādīth sehingga tidak bisa dibahas sanadnya. Satu-satunya sumber hādīth tersebut ada di kitab *Bulugh al-Maram* hādīth nomor 437 dan kitab *Sharah Subul al-Salam*. Menurut kitab ini hādīth tersebut *da’if* karena ada salah satu perawinya Abdullah bin Muhammad al-Adaw dari ‘Ali bin Zayd bin Jad’an yang dinilai oleh Waki’ *da’if*. Pada jalur lain terdapat pula Abd al-Mulk bin Hābīb yang sering mencampuradukkan *sanad*.²⁶ Dari deskripsi seperti inilah perlu adanya dekonstruksi *fiqh* patriarki dengan pendekatan sosio-teologis.²⁷

Metodologi sosio-teologis ini dipilih minimal karena dua alasan. *Pertama*, sebagaimana al-Dīn al-Zarkashi yang dikutip oleh Sūbhī al-Sālih bahwa ‘*ilmu al- usul*’ yang disebut di dalamnya oleh al-Zarkashi termasuk ilmu Kalam (teologi) adalah ‘*ilmun nadij wa ma’ihjaraq*’ yang mempunyai maksud sebagai ilmu yang sudah matang dan tidak terbakar. Meski dua kata (*nadij* dan *ihjaraq*) ini sangat *interpretable*, namun bagi al-Zarkashi bisa dipahami bahwa teologi Islam adalah ilmu yang sudah matang dan masih bisa dikembangkan.²⁸ Bahkan dalam perkembangan terakhir al-Jabiri teologi Islam dimasukkan dalam kelompok epistemologi *bayani*.²⁹ Sebagaimana Amin Abdullah yang juga mengelompokkan teologi Islam dalam epistemologi nalar *bayani*. Seandainya bisa difahami dengan pendapat al-Zarkashi, maka teologi Islam menurut al-jabiri tadi bisa difahami sebagai ilmu yang belum matang dan masih sangat bisa dikembangkan oleh para ilmuwan.

Sebagaimana dikatakan oleh ilmuwan Jujun S. Suriasumantri³⁰ bahwa ilmuwan itu mempunyai tanggungjawab sosial. Bukan saja karena dia adalah warga masyarakat, namun yang pasti dia juga mempunyai fungsi tertentu dalam kelangsungan dan pemecahan masalah dalam masyarakat. Dengan demikian siapapun ilmuwan dan di era kapanpun mereka hidup, maka mereka syah-syah saja untuk mencurigai teologi Islam dan permasalahannya.³¹

Paramadina, 1999), 57. Dan Muhammada Abduh juga berkomentar bahwa surat *al-Nisa* ayat 34 tersebut tidak bisa dijadikan sebagai alasan mutlak berada ditangan laki-laki. Hal ini senada dengan apa yang dikatakan oleh Zeenath Kausar. Lihat Zeenath Kausar, *Woman as The Head of State in Islam?: A study of Few Positive and Negative Arguments* (Kuala Lumpur: ILMIAH PUBLISHERS SDN. BHD. 2002), 28-39.

²⁶Nur Khairin, “Perempuan, 102-103.

²⁷Barangkali alasan penulis menggunakan istilah sosio-teologis ini hampir sama dengan apa yang dikatakan oleh Surur. Jadi untuk menelaah sebuah sistem pemikiran, sah-sah saja bagi seseorang peneliti untuk menggunakan suatu pendekatan tertentu. Pemikiran teologi atau *kalam* misalnya tidak saja didekati dengan paradigma *an sich* melainkan juga dapat dihipotesis melalui perspektif sosial, politik, budaya bahkan ekonomi. Barangkali disinilah letak konvergensi antar disiplin ilmu, antara sosial, humaniora dan kealaman. Lihat Surur-Iyunk, Bahrus, *Teologi Amal Saleh: Membongkar Nalar Kalam Muhammadiyah Kontemporer* (Surabaya: LPAM, 2005), 11.

²⁸Lebih detailnya ucapan Badr al-Dīn al-Zarkashi ini sebagai berikut: *al-‘ulum thalathah: ‘Ilm nadij wa ma’ihjaraq wa huw ‘ilm al-nahw wa al-usul wa ‘ilm la-nadij wa la-ihjaraq wa huw ‘ilm al-bayan wa al-tafsir wa ‘ilm nadij wa ihjaraq wa huw ‘ilm al-fiqh wa al-hadith*”. Artinya bahwa ilmu itu ada tiga yaitu ilmu yang matang dan tidak terbakar adalah ilmu *nahw* dan ilmu *usul* dan ilmu yang tidak matang serta tidak terbakar adalah ilmu *bayan* dan *tafsir* dan ilmu yang telah matang serta terbakar adalah ilmu *fiqh* dan *hadith*. Sūbhī al-Sālih, *‘Ulum al-Hadith wa Mustalahih* (Beirut: Dar al-‘Ilmi li al-Malayin, 1988, 315).

²⁹Yusuf Suyono, *Reformasi Teologi Muhammad Abduh vis a vis Muhammad Iqbal* (Semarang: RaSAIL Media Group, 2008), 212.

³⁰Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990), 237.

³¹Sebagai perbandingan bahwa ada tiga variasi menurut Koento Wibisono dalam hal pengembangan atau “curiga” (=penulis) terhadap ilmu yaitu *pertama*, ilmu berkembang dalam otonomi dan tertutup, dalam arti pengaruh

Oleh karena itu teologi tidak lagi membicarakan tentang “Tuhan” murni apa adanya saja, tetapi ilmu *usul al-din* yang menawarkan konsepsi-konsepsi tentang alam dan motif-motif untuk bertindak. Artinya teologi tidak hanya memerlukan pijakan dasar akaliah-rasional, melainkan juga pijakan dasar kenyataan.³² *Tawhid* harus dikaitkan dengan perbuatan; dari Tuhan menuju bumi; dari dzat Tuhan menuju kepribadian manusia; nilai-nilai kemanusiaan diderivasi dari sifat-sifat Tuhan; dari kekuasaan Tuhan menuju kemampuan berpikir manusia; dari keabadian Tuhan menuju gerakan waktu (sejarah) dan dari eskatologi menuju futurologi.³³ Dari sinilah teologi Islam pada gilirannya akan memberi perubahan pada berbagai sistem dalam masyarakat; 1) nalar, amal, pemikiran praksis sosial, 2) *tawhid* dan konstelasi politik nasional, 3) *tawhid* dan keadilan sosial-ekonomi, 4) *tawhid* dan hubungan umat beragama.³⁴ Dan dalam hal ini, *tawhid* dan keadilan sosial menjadi bidikan untuk kesetaraan gender.

Argumentasi *kedua*, munculnya diskursus gender adalah karena adanya konstruksi sosial yang berakibat pada marginalisasi (baca: terhadap kaum perempuan), dan konstruksi sosial yang demikian ini diakibatkan salah satunya adalah faktor para penginterpretasi terhadap teks agama terutama pada teks-teks yang bersifat misogini (teks-teks yang tidak memihak perempuan) yang masih menimbulkan pemahaman patrilineal (*fiqh* patriarki), sehingga perlu adanya dekonstruksi *fiqh* patriarki yang berpijak pada *tawhid* dan keadilan sosial.

Tawhid adalah payung utama ajaran Islam dan merupakan konsep pokok yang lain dalam teologi Islam. *Tawhid* bukan berarti keesaan Tuhan. Dalam teologi pembebasan menurut Ali Engineer, di samping punya makna keesaan Tuhan, tetapi *tawhid* juga sebagai kesatuan manusia (*unity of mankind*) yang tidak akan benar-benar terwujud tanpa terciptanya masyarakat tanpa kelas (*classes society*). Konsep *tawhid* ini sangat dekat dengan semangat al-Qur'an untuk menciptakan keadilan dan kebaikan (*al-'adl wa al-ahsan*).³⁵

Menurut Nur Cholish Madjid kata “iman” mempunyai akar yang sama dengan “aman” (Arab: *aman*, yakni kesejahteraan dan kesantausaan) dan “amanat” (Arab: *amanah*, yakni keadaan bisa dipercaya atau diandalkan (Inggris: *trustworthiness*) lawan dari khianat. Oleh karena itu “iman” yang membawa rasa “aman” dan membuat orang mempunyai “amanat”. Dengan inilah “iman” tanpa konsekuensi yang nyata bisa tak bermakna atau *absurd*. Dan salah satu wujud asal “iman” adalah sikap hidup yang memandang Tuhan sebagai tempat menyandarkan diri dan menggantungkan harapan. Oleh karena itu konsistensi “iman” adalah *hijrah al-zhann* dan optimis kepada Tuhan serta kemantapan kepadaNya sebagai Yang Maha Kasih dan Maha Sayang, di samping pengetahuan-Nya adalah sifat Tuhan yang paling

konteks dibatasi bahkan disingkirkan (*science for the sake of science only*). *Kedua*, ilmu lebur dalam konteks, tidak hanya memberikan refleksi tapi juga memberikan justifikasi. Dengan ini ilmu memasuki wilayah yang ingin menjadikan ilmu sebagai ideologi. *Ketiga*, ilmu dan konteks saling melengkapi dan mempengaruhi untuk menjaga agar dirinya dan temuan-temuannya tidak terjebak dalam kemiskinan relevansi dan aktualitasnya (*science for the sake of human progress*). Dan menurut penulis pengembangan ilmu Kalam bisa dilakukan tetap dalam tiga variasi ini. Lihat Koento Wibisono Siswomihardjo “Hubungan Filsafat, Ilmu dan Budaya”, Makalah, disampaikan pada matakuliah umum di Semarang, 2001, 13.

³²Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Syrah: Muḥawalat li 'adāh Bina' Ilm Usul al-Din* (Kairo: Maktabah Madbuli>tth), Vol. I, 32-37.

³³Hassan Hanafi, *Islam in The Modern World: Religion, Ideology and Development* (Kairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, tth), Vol. I, 8-14.

³⁴Ibid., 35-36.

³⁵Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan* (terj.), Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 11.

komprehensif dan serba meliputi.³⁶

Berkaitan dengan dekonstruksi *fiqh* patriarki yang berpijak pada asas *tawhid* dan keadilan sosial, penulis melihat bahwa Islam memberi peluang yang sama antara laki-laki dan perempuan untuk beramal saleh dan Tuhanpun tidak menyia-nyiakan amal saleh tersebut. Dan semua itu tercantum dalam teks-Nya al-Qur'an 9 (al-Tawbah): 71, 16 (al-Nahl): 97, 3 (Al-Imran): 195. Dengan demikian sebagai konsekwensi "iman" serta "tawhid" maka tidak ada lagi alasan untuk membatasi laki-laki dan perempuan bahkan membedakannya dalam menjalankan 'amanat'nya untuk beramal saleh. Kalaupun laki-laki bisa menduduki posisi dan berperan sebagai "ulama", maka perempuanpun demikian. Dan itulah keadilan Tuhan yang diberikan kepada hambaNya.

Memang terjadi kontroversi antara para penginterpretasi agama (sebut: para *fuqaha*) untuk menentukan boleh dan tidakbolehnya implikasi perempuan untuk posisi dan peran mereka dalam kepemimpinan, hakim, atau kalau boleh sebut saja ulama³⁷ sebagaimana penjelasan di atas. Di antaranya para penginterpretasi masih bias gender untuk memahami teks-teks agama yang bersifat misogini karena perspektif patrilineal.³⁸ Dan ini semua di antaranya karena alasan teologis sebagaimana yang dikatakan Ali Engineer. Maka dari itu penulis menawarkan pula dekonstruksi epistem hukum Islam terutama pada *fiqh* patriarki yang berpijak pada teologis.

Untuk melakukan dekonstruksi epistemologi hukum Islam, seseorang harus melakukan 'pembacaan ulang' atau *i'adat al-qiraah* terlebih dahulu atas nama fenomena "fakta Qur'an" dan "fakta Islam" yang melahirkan formulasi hukum Islam klasik-skolastik. Pembacaan ulang tersebut penting dilakukan untuk mengetahui sebab-sebab yang melatarbelakangi kelahiran formulasi hukum tersebut.³⁹ Pertama-tama, pembacaan itu berkaitan dengan fakta *Qur'ani* sebab *Qur'an* merupakan titik tolak yang utama dalam studi sejarah kritis pemikiran Islam-Arab untuk memahami bagaimana dunia Islam dilihat seperti apa adanya sekarang ini. Masalah umumnya berkaitan dengan interaksi antara wahyu, kebenaran dan sejarah yang berlangsung sejak tahun 622 M hingga sekarang.⁴⁰

Itu adalah konsep Arkoun. Melalui pembacaan ulang (*i'adat al-qira'ah*) Arkoun ingin mendialogkan kedua pendekatan tersebut secara proporsional. Dengan kata lain ia ingin menekankan orientasi kontekstualitas dan historis atas wahyu tanpa melupakan tekstualitas dan normatifitas wahyu tersebut.⁴¹ Dalam kritik ini ia menawarkan empat analisis dalam

³⁶Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 1992), 94-95.

³⁷Posisi dan peran ulama dalam hal ini penulis sejajarkan dengan posisi dan peran "pemimpin" dan "hakim" meski tidak menyeluruh bahkan terjadi pro kontra karena ulama adalah orang yang memimpin umat dan yang mempunyai peran untuk memberi fatwa (Lihat kembali penjelasan ulama yang dihadirkan penulis dari berbagai perspektif pada hal. 17-19).

³⁸Pernyataan penulis dalam posisi dan peran ulama perempuan yang masih bias gender ini juga diperkuat Zubaedi dan lain-lain. Lihat Zubaedi, *Islam Benturan*, 224-225. Bahkan dalam waktu yang tidak lama, disinyalir Farid dalam makalah minimnya keterlibatan perempuan di ulama zaman dulu itu karena kemampuan perempuan yang masih terbatas. Lihat M. Farid Zaini "Ulama Perempuan: Antara Propaganda gender dan Fakta Sejarah", Makalah yang didiskusikan pada 5 Januari 2009 dalam matakuliah Istitusi Ulama, 2.

³⁹Amin Abdullah, "Muhammed Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Islam Tradisi Modernisme dan Metmodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Muhammaed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996)

⁴⁰Mohammed arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1996), 139.

⁴¹Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Semarang: Gama Media, 2002), 126.

memahami *al-dābirah al-Qur'ānīyah* (fakta Qur'āni) dan *al-dābirah al-Islamiyah* (fakta Islami) yaitu: analisis historis, antropologis, sosiologis yang ketiganya itu berorientasi pada konteks, serta analisis linguistik (hermeneutika dan semiotik) yang berorientasi pada tekstualitas dan normativitas wahyu.⁴²

Melalui empat analisis itu, teks-teks agama tentang perempuan dapat dibaca secara lebih terbuka dan objektif, seperti *ḥadīth* misogini (yang isinya membenci kaum perempuan) atau teks Qur'ān yang membahas tentang superioritas laki-laki.⁴³ Contoh *ḥadīth* misogini adalah yang disebutkan al-Buḥārī dari Abu Bakrah:

لَنْ يَفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرَهُمْ امْرَأَةٌ

"Siapa yang menyerahkan urusannya kepada kaum perempuan, mereka tidak akan mendapatkan kemakmuran."

Adapun usaha pembacaan ulang terhadap *ḥadīth* tentang kepemimpinan perempuan sebagai fakta Qur'āni bisa berpijak pada QS: 9 (al-Tawbah): 7 yang mengemukakan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kewajiban melakukan kerjasama dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk bidang politik. Begitu halnya dalam QS: 4 (al-Nisa): 124 yang menyebutkan bahwa Allah telah menciptakan laki-laki dan perempuan memiliki kemampuan yang sama untuk mengerjakan amal-amal saleh dalam berbagai segi kehidupan. Dan mereka akan mendapatkan hasil atau balasan yang sama. Dalam ayat tersebut tampak jelas bahwa Islam memiliki konsep keadilan jender dan tidak mengenal diskriminasi.

Sementara itu analisis fakta Islami (maksudnya analisis historis, antropologis, sosiologis) dalam usaha pembacaan ulang terhadap *ḥadīth* tentang kepemimpinan atau kepemimpinan perempuan dapat disampaikan sebagai berikut.

Pertama, sesuai dengan analisis historis *ḥadīth* tersebut di atas terdapat dalam *Musnad Ahmad Ḥanbal* (juz V), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (juz IV) dan *al-Nasa'ī* (juz IV). *Ḥadīth* itu oleh al-Ghazālī dalam kitabnya *al-Sunnah al-Nabawiyah bayn al-Fiqh wa al-Ḥadīth* dinilai *ṣaḥīḥ* dari sisi matan, sedangkan dari sisi sanadnya adalah *ḥadīth aḥad* yang sebagian orang meragukan autentitasnya. Namun perlu digarisbawahi bahwa *ḥadīth* itu merupakan komentar Nabi atas situasi yang terjadi di Persia. Jadi tidak bisa diperlakukan secara umum.⁴⁴

⁴²Menurut Amin Abdullah analisis antropologi dalam teologi Islam semestinya tidak masuk dalam wilayah *hightradition* yakni wilayah gugusan teori, konsep, ide, keberagaman dalam budaya tradisi literer. Lihat M. Amin Abdullah, "Pendekatan Teologis" dalam Kelompok Studi Lingkaran, (ed), *Intelektualisme*, yang ditulis Juli 1989 di Yogyakarta. Sedangkan pembacaan semiotik dan linguistik atas wahyu yang berbentuk kanon resmi tertutup (*the official closed canons*) yang kemudian diperkaya dan diperluas dengan perkembangan politik, kultural, dan antropologi sosial akan melahirkan definisi baru tentang mitos, rasionalitas, *reason* yang berhubungan dengan konsep "imajinasi" yang ilmiah terbuka. Hal ini akan menghilangkan kesan interpretasi reduktionis terhadap yang sakral. Lihat Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Semarang: Gama Media, 2002), 128-129.

⁴³Minimal ada empat *ḥadīth* misogini yaitu tentang "siapa yang menyerahkan urusannya kepada perempuan, mereka tidak mendapatkan kemakmuran", "Anjing, keledai dan perempuan akan membatalkan shalat jika melintasi di antara orang yang shalat dan kiblat", "ada tiga hal yang membawa bencana yakni rumah, perempuan dan kuda, "sepeninggalku kelak tidak ada penyebab kesulitan yang lebih fatal bagi laki-laki kecuali perempuan" dan "aku melihat ke surga dan aku saksikan sebagian besar penghuninya adalah kaum miskin, dan aku lihat ke neraka, aku saksikan sebagian besar penghuninya adalah kaum perempuan". Lihat Fatimah Mernissi, *Wanita Dalam Islam*, (ter) Yaziar Radiantrti (Bandung: Pustaka, 1994), 62, 83, 98, 97. Lihat juga *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. IV, 236, 99, 243, 137 atau lihat Ibn Ḥajr al-Asqalani, *Fathḥ al-Bārī fi Sharḥ al-Bukhārī*, juz XIII (Ttp, Maktabah salafiyah, tt), 53, 585, 137.

⁴⁴Sri Suhandjati Syukri, "Perempuan Sebagai Kepala Negara" dalam dalam Sri Suhandjati Sukri (Ed.), *Pemahaman Islam*, 116.

Dari segi perawi *ḥadīth*, memiliki sifat dapat dipercaya, dan dalam menuturkan *ḥadīth* itu dengan penerimanya (mata rantai perawinya bersambung atau pernah bertemu). *Hadīth* tersebut diriwayatkan oleh Abu Bakrah saja dan diturunkan kepada dua orang, yaitu Abdur Rahman bin Jausan (menantunya) dan al-Hasan.

Kedua, analisis sosiologisnya adalah bahwa peristiwa yang melatarbelakangi lahirnya *ḥadīth* tersebut adalah wafatnya Kisra Persia dan diangkatnya anak perempuannya yang bernama Buran menggantikan Ayahnya. Kerajaan Persia saat itu sedang dihadapkan pada tantangan yang berat, yaitu kerajaan Romawi yang menyerbu wilayah Persia dan berhasil menguasai beberapa daerah. Di samping situasi kerajaan yang kacau, diperkirakan Buran tidak memiliki kemampuan untuk memimpin kerajaan besar seperti Persia.

Penuturan tentang kondisi Persia itu disampaikan oleh Abdullah bin Hadhafah yang baru pulang dari Persia. Ketika mendengar berita itu, Rasulullah mengomentari melalui sabdanya tersebut di atas. Di sini terlihat adanya peristiwa tertentu yang menyebabkan lahirnya *ḥadīth* tersebut. Dengan demikian, apabila dihubungkan dengan hal ini, sabda Rasulullah tersebut tidak berlaku untuk perempuan umum tetapi kondisional.

Ketiga, secara antropologis⁴⁵ bisa dikatakan bahwa sistem pengetahuan Abu>Bakrah sebagai seorang budak yang mendapatkan kemerdekaan setelah masuk Islam masih sulit untuk memilih salah satu dari orang-orang yang dicintai Rasulullah yang sedang terlibat konflik tersebut. *Ḥadīth* yang melarang seperti riwayat Abu>Bakrah itu disampaikan oleh Abu>Bakrah sewaktu ia menghadapi situasi yang sulit karena harus memilih antara mendukung 'Ali atau 'Aishah yang pada waktu itu terlibat konflik yang berpangkal pada terbunuhnya Uthman bin 'Affan. Konflik itu memuncak dengan terjadinya perang Jamal. Akhirnya Abu>Bakrah cenderung memihak kepada Ali bin Abi Talib yang pada waktu itu berhasil mengalahkan 'Aishah dan menguasai kota Basrah. Dalam kondisi seperti itu Bakrah mengungkap *ḥadīth* tersebut. Dengan demikian dapat difahami bahwa *ḥadīth* itu tidak berlaku umum dan pemunculannyapun diwarnai oleh kepentingan tertentu.

Dengan usaha dekonstruksi seperti ini, mungkin bisa menghasilkan suatu pemahaman yang dikehendaki (*fiqh*). Paradigma teologis yang tepat dan responsif ini bisa dikatakan sebagai usaha penyegaran wawasan ideologi.⁴⁶ Maka lewat cara ini, perempuan juga berhak memperoleh peluang untuk memerankan dan memosisikan diri mereka setara dengan laki-laki, baik sebagai pemimpin, hakim, ulama dan lain-lain. *Wa Allahu al-A'lam bi al-Sawab.*

⁴⁵Penulis dalam menganalisa secara antropologis ini, melihat antropologis budaya yang mengkaji manusia dalam dimensi kebudayaan yang dimilikinya baik yang menyangkut bahasa, tulisan, kesenian, sistem pengetahuan dan totalitas kehidupan manusia. Lihat Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 4-5.

⁴⁶Dalam pengertian yang umum ideologi dapat difahami sebagai keseluruhan prinsip atau norma yang berlaku dalam masyarakat yang meliputi sebagai aspek seperti sosial, politik, ekonomi, budaya dan hukum. Ideologi juga dapat difahami sebagai prinsip-prinsip yang mendasar tingkah laku seseorang atau kelompok dalam kehidupan dalam bermasyarakat dan bernegara. Ideologi dalam hal ini sebagai sistem paham, suatu perangkat pemikiran yang menyeluruh yang bercita-cita menjelaskan wajah dunia. Lihat M. Sastrapraterdja, "Dari Utopia ke Ideologi dari Ideologi ke Aksi dan Refleksi, dalam *Prisma* I, Januari 1982, 5-6. Sedangkan menurut Karl Manheim ideologi adalah ramalan tentang masa depan yang didasarkan pada sistem yang sekarang sedang berlaku. Lihat Karl Manheim, *Ideologi and Utopia* (New York: International Library, 1936), 55-59.

Daftar Rujukan

- Abdullah, Amin. "Muhammed Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.). *Islam Tradisi Modernisme dan Metmodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Muhammaed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Amin, Qasim. *Tahjir al-Mar'ah wa al-Mar'ah al-Jadidah*. Kairo: al-Markaz al-'Arabiyah, 1984.
- Anwar, Ghazali. "Wacana Teologis Feminis Muslim," dalam *Wacana Teologis Feminis*, ed. Baidawi, Zakiyyudin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Arkoun, Mohammed. *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1996.
- al-Asqalany, Ibn Hajar, *Fathjal-Bahj fi Sharhjal- Bukhari*, juz XIII. Ttp, Maktabah Salafiyah, tt.
- Ash-Siddiqy, T.M. Hasbi. *Lapangan Perjuangan Wanita Islam*. Yogyakarta: Menara kodus, 1952.
- Azra, Azyumardi. *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas dan Aktor Sejarah*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan* (terj.), Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- _____. *Pembebasan Perempuan* (terj.) Agus Nuryanto dari "The Qur'an Women and Modern Society". Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Beck, Lois dan Nikki Keddie. *Women in the Muslim World*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Burhanudin dkk, Jajat. *Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- al-Banna, Hasan. *al-Mar'ah al-Muslimah*. Kairo: al-Maktabah al-Sunnah, tt.
- Chalil, Munawar. *Nilai Wanita*. Semarang: C.V Ramadhani, 1969.
- al- Ghazali> *Ihya>Ulum al-Din*. Kairo: Dar>al-Sha'b, tt.
- Green, Arnold H. *The Tunisia Ulama: Social Structure and Response to Ideological Current*. Leiden: E.J. Brill, 1978.
- Hanafy, Hassan. *Min al-'Aqidah ila>al-Syrah: Muha>walat>li I'adah Bina' Ilmu Usul al-Din*. Kairo: Maktabah Madbuli>tth, Vol. I.
- _____. *Islam in The Modern World: Religion, Ideology and Development*. Kairo: The Anglo-Egyption Bookshop, tth, Vol. I.
- Horikoshi, Horikoshi. *Kyai dan perubahan Sosial*. Jakarta: P3M, 1987.
- Ilyas, Hamim. "Rekonstruksi Fiqh Ibadah Perempuan" dalam Wawan Gunawan dan Evi Shofia Inayati (ed.). *Wacana Fiqh Perempuan dalam Perspektif Muhammadiyah*. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan UHAMKA, 2005.
- Ismanto, Jumari. *Peranan Wanita dalam Pembangunan Bangsa Menurut Islam*. Surabaya: Bina Ilmu, 1982.
- Jaelani, Abd Kadir. *Peran Ulama dan Santri dalam Perjuangan Politik Islam di Indonesia*. Surabaya: Bina Ilmu, 1994.
- al- Jawzi>Ibn. *Talbis>Iblis*. Kairo: Maktabah al-Madani>1998.
- Ja'far, Muhammad Anis Qasim. *Perempuan dan Kekuasaan: Menelusuri Hal Politik dan Persoalan dalam Islam*, terj.. Amzah: tp, 2002.
- Kausar, Zeenath. *Woman as The Head of State in Islam?: A study of Few Positive and Negative*

- Argument*. Kuala Lumpur: ILMIAH PUBLISHERS SDN. BHD. 2002.
- Khairin, Nur. "Perempuan sebagai Imam Shalat" dalam Sri Suhandjati Sukri, (ed) *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Manheim, Karl. *Ideologi and Utopia*. New York: International Library, 1936.
- Mernissi, Fatimah. *Wanita dalam Islam, (ter) Yaziar Radiantrti*. Bandung: Pustaka, 1994.
- Mutahhari, Morteza. *Wanita dan Hak-Haknya Dalam Islam*. Bandung : Pustaka, 1986.
- Nakamura, Mitsuo. "Muhammadiyah: Gerakan Islam Yang Kokoh", wawancara dalam *Media Inovasi*, No. 11, Tahun VI, Desember 1994.
- Ridla, Muhammad Rashid. *Panggilan Islam terhadap Wanita*. Bandung: Pustaka, 1986.
- Salman, Ismah. "Keluarga Sakinah" dalam 'Aisyah: *Diskursus Gender di Organisasi Perempuan Muhammadiyah*. Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005.
- Shuqqah, Abdul Halim Abu. *Tahqiq al-Mar'ah fi Asf al-Risalah*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1998.
- Syam, Nur. *Madzhab-Madzhab Antropologi*. Yogyakarta: LkiS, 2007.
- al-Shahih, Subhi. *'Ulum al-Hadith wa Mustalahih*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1988.
- Sharma, Arvind. *Women in the World Religion dalam Perempuan dalam Agama Dunia*, al-Mirzanah, Syafaatun dkk (terj). Jakarta: Depag RI dan CIDA-McGill-Project, 2002.
- Shihab, Quraish. *Peran perempuan menurut Islam*. Jakarta: INIS, 1991.
- Siswomihardjo, Koento Wibisono. "Hubungan Filsafat, Ilmu dan Budaya", Makalah disampaikan pada matakuliah umum di Semarang, 2001.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1990.
- al-Suba'i, Mustafa. *al-Mar'ah bayna al-Fiqh wa al-Qanun*. Kairo: Dar al-Salam, 1998.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990.
- Surur-Iyunk, Bahrus. *Teologi Amal Saleh: Membongkar Nalar Kalam Muhammadiyah Kontemporer*. Surabaya: LPAM, 2005.
- al-Suyuti, Jalaludin. *Tabaqat al-Mufassirin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- Supena, Ilyas dan M. Fauzi. *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Semarang: Gama Media, 2002.
- Umar, Nasarrudin. *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Vitalaya, Aida. *Penelitian Peran Serta, dalam Penelitian Jender*. Jakarta: Depdikbud, 1995.
- Yudi, Masfu'. *Pengantar Ilmu Hadith*. Surabaya: Bina Ilmu, 1988.
- Yafie, Ali, "Pengertian Wali al-Amr dan Problematika Hubungan Ulama dan Umara" dalam Nurcholish Madjid, dkk, *Islam Universal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.