

A WOMAN LEADERSHIP: PENERAPAN METODE TAFSIR HERMENEUTIKA FEMINISME AMINA WADUD

by Arsal Arsal

Submission date: 12-Oct-2020 10:57AM (UTC+0700)

Submission ID: 1412459429

File name: A_WOMAN_LEADERSHIP.rtf (525.66K)

Word count: 5766

Character count: 37395

A WOMAN LEADERSHIP: PENERAPAN METODE TAFSIR HERMENEUTIKA FEMINISME AMINA WADUD

⁶¹
Arsal, Busyro, Maizul Imran

*Institut Agama Islam Negeri (IAIN Bukittinggi),
arsal4753@gmail.com, busyro.pro18@gmail.com, maizulim91@gmail.com.*

Abstract

The revealing and also criticizing Amina Wadud's interpretation of hermeneutics feminist in the context of women's leadership in the modern era public is the aim of this article. To understanding God's messages contained in his words is certainly not easy and requires a special method that is popularly referred to as takwil and tafsir. On the other hand, the dynamics of human culture development are constantly evolving and almost unstoppable which will indirectly also affect the interpretation of the Qur'an. Many various methods of interpretation were introduced by scholars to explore their contents from classical methods to modern methods. Among the emerging modern methods is the hermeneutics feminism which was pioneered by Amina Wadud. According to him the classical interpretation model is no longer relevant to the modern context, especially in terms of addressing gender. Nearly the results of the classical interpretation are gender deviations and take side to male. Therefore, so that the interpretation of the Qur'an is just, then the interpretation model should be adjusted to the modern context rather than looking at the past, especially with regard to the position of women. This paper will highlight this event using a socio-historical approach and content analysis. In addition, references related to the patterns of Islam integrity and culture will be used with a comparative pattern. The conclusion of this research is that Wadud based his interpretation method on the language, justice, and equality aspects. According to him, that a women can be leaders both in the domestic and public today. Wadud set his opinion based on the textual meaning consideration of the verse without considered the hadith explanation.

Keywords: Woman Leadership, Amina Wadud, hermeneutics feminist

Abstrak

Mengungkap sekaligus mengkritisi penafsiran hermeneutika feminisme Amina Wadud dalam konteks kepemimpinan perempuan di ranah publik era modern ini menjadi tujuan artikel ini. Memahami pesan-pesan Allah yang tertuang dalam firman-Nya tidaklah mudah dan butuh metode khusus yang populer disebut dengan istilah takwil dan tafsir. Pada sisi lain, dinamika perkembangan budaya manusia senantiasa berkembang dan hampir tidak dapat terbendung yang secara tidak langsung juga akan berpengaruh kepada tafsir al-Qur'an. Berbagai metode tafsir diperkenalkan oleh ulama untuk menggali kandungannya mulai metode klasik sampai metode modern. Di antara metode modern yang muncul adalah hermeneutika feminisme yang dipelopori oleh Amina Wadud.

Menurutnya model penafsiran klasik tidak relevan lagi dengan konteks modern terutama dalam hal menyikapi gender. Hampir ditemukan hasil tafsir klasik bias gender dan lebih berpihak kepada laki-laki. Karena itu, agar penafsiran Al-Qur'an berkeadilan, maka seyogyanya model penafsiran disesuaikan dengan konteks modern bukan melihat masa lampau, terutama berkaitan dengan kedudukan perempuan. Tulisan ini akan menyorot fenomena ini dengan menggunakan pendekatan sosio-historis dan content analisis. Di samping itu, referensi terkait pola-pola integrasi Islam dan budaya akan digunakan dengan pola komparatif (perbandingan). Kesimpulan dari penelitian ini adalah Wadud melandasi metode tafsirnya kepada aspek bahasa, aspek keadilan, dan aspek kesetaraan. Bahwa perempuan menurutnya boleh menjadi pemimpin baik di ranah domestik maupun di ranah publik di zaman sekarang. Wadud menetapkan pendapatnya berlandaskan kepada pertimbangan pemaknaan tekstual ayat tanpa mempertimbangkan penjelasan hadits.

Kata Kunci: *Kepemimpinan Wanita, Amina Wadud - Hermeneutika Feminisme*

A. Pendahuluan

Bicara tentang tafsir al-Qur'an, kontennya adalah memahami pesan-pesan ilahi yang berwujud dalam bentuk wahyu yang dibacakan dan dituliskan.¹ Secara substansi sulit kiranya manusia sampai kepada *iradah* atau kehendak Allah tentang hasil dari sebuah penafsiran dan ditambah lagi dengan unsur-unsur subjektivitas mempengaruhi penafsiran itu.² Karena itu kualitas sebuah penafsiran bersifat *zhanniyah* (dugaan) dan tidak sampai kepada tingkat *qath'iyah* (pasti). Oleh karena itu, perbedaan pendapat atau penafsiran terhadap sebuah ayat menjadi keniscayaan dan tidak ada orang yang dapat menghambatnya. Hal ini dikarenakan bahasa Arab menjadi bahasa yang digunakan untuk menginformasikan pesan-pesan ilahi disertai kolaborasi pemikiran secara mutualistik dari faktor budaya, tafsir keagamaan dan kajian fiqh.³

Bahasa Arab merupakan bahasa yang menurut pandangan ahli bahasa, baik dikalangan non muslim maupun muslim berpendapat bahwa nilai sastranya sangat tinggi dibanding dengan bahasa-bahasa yang ada di dunia. Itulah sebabnya kenapa

¹ 'Abd Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fi Tafsir al-Maudhu'i* (Kairo: al-Hadharah al-'Arabiyah, 1977), p. 16.

² Hal ini bukan berarti seorang penafsir tidak mendapatkan pencapaian yang objektif. Penafsiran yang objektif dapat dihasilkan dalam sebuah penafsiran jika terpenuhi beberapa syarat, seperti; (a) Memurnikan keyakinan kepada Allah dan istiqamah dengan ajaran-Nya, (b) Orientasi penafsiran hanya mencari ridha Allah dan untuk kemashlahatan umat, (c) Berpedoman dan perpegang teguh dengan sunnah Nabi, atsar para shahabat dan tabi'in, dan (d) Memiliki kompetensi dibidang ilmu-ilmu yang relevan dengan kegiatan menafsir, seperti; Ilmu Bahasa, Ilmu al-Quran/Tafsir, Ilmu Ushul Fiqh, Ilmu Ushul al-Din dan Ilmu Hadits. *Ibid.*, p. 20.

³ Husein Muhammad, 'Gagasan Tafsir Feminis', *Jurnal Islam Indonesia*, vol. 6, no. 02 (2017), p. 3.

Allah memilih bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an. Lebih lanjut diakui oleh para sastrawan bahwa bahasa al-Qur'an termasuk bahasa yang unik yang justru orang Arab sendiri tidak mampu memahaminya dan membawakannya dengan bahasa mereka sendiri. Karenanya bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an adalah bahasa pilihan dan ia punya nilai *I'jazat*.⁴

Sosok dan kimprah Amina Wadud dalam belantika tafsir al-Qur'an kontemporer dengan metode tafsir yang dicetuskannya telah menjadi fenomenal, bahkan bernuansa kontroversial dan cenderung mengkritik pola penafsiran mufassir klasik.⁵ Metode baru yang diusung oleh Amina Wadud populer disebut dengan metode hermeneutika feminisme.⁶ Melalui metode ini Wadud ingin mengatakan bahwa penafsiran al-Qur'an klasik tidak relevan lagi dengan konteks modern terutama hal-hal yang berkaitan langsung dengan kasus-kasus gender.⁷ Menurutny, penafsiran mufassir klasik terkesan menjadikan laki-laki superior dan merendahkan kaum perempuan.⁸ Tercatat juga bahwa diskursus tentang gender pada periode mufassir klasik itu belum sepopuler daripada masa kontemporer saat ini.⁹

Dalam konteks kepemimpinan Wadud mengemukakan pendapat yang kontroversi dengan kebanyakan ulama klasik. Ia mengatakan perempuan boleh menjadi pemimpin, baik di ruang domestik maupun publik. Pendapat ini tentu saja tidak sejalan pendapat ulama pada umumnya yang berpandangan bahwa perempuan tidak dibenarkan menjadi pemimpin di ranah publik dan domestik seperti seorang laki-laki.

Berdasarkan paparan ini, penulis termotivasi untuk menganalisis serta mengkritisi bagaimana pokok pikiran penafsiran Wadud tentang kepemimpinan perempuan?, dan sejauhmana penafsiran itu dapat menjangkau hak perempuan?. Penelitian ini sebagai perbandingan untuk pengayaan bukan untuk menyalahkan apa lagi pembenaran, karena penafsiran ayat al-Qur'an pada umumnya lebih

⁴ Maizul Imran and Ismail Ismail, "'Ā'isha Bint al-Shāṭi's Thoughts on Tarāduf and Their Implications for the Istinbāt al-ḥaw'", *Al-Risalah*, vol. 19, no. 2 (2019), p. 126.

⁵ Ariana Suryorini, 'Menelaah Feminisme Dalam Islam', *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, vol. 7, no. 2 (2014), p. 29.

⁶ Amina Wadud, 'Foreword Engaging Tawhid In Islam And Feminisms', *International Feminist Journal of Politics*, vol. 10, no. 4 (Routledge, 2008), p. 435.

⁷ Ernita Dewi, 'Pemikiran Amina Wadud Tentang Rekonstruksi Penafsiran Berbasis Metode Hermeneutika', *Jurnal Substantia*, vol. 15, no. 2 (2013), p. 146.

⁸ Muhamad, 'Gagasan Tafsir Feminis', pp. 1–2.

⁹ Busyro Busyro, 'Pengarusutamaan Gender Dalam Pemikiran Hukum Imām Abū Hanifah Dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam', *AL-HURRIYAH: Jurnal Hukum Islam*, vol. 1, no. 1 (2016), p. 15, <http://ejournal.iainbukittinggi.ac.id/index.php/alhurriyah/article/view/479>.

bersifat subjektif yang dipengaruhi oleh situasi dan kondisi serta psikologi sang penafsir.

B. Biografi Singkat Amina Wadud

Pada 2 September 1954, Mary Teasley dilahirkan di kota Bethesda Montgomery, negara bagian Maryland Amerika Serikat.¹⁰ Ayahnya merupakan penganut Kristen Methodist, sedangkan ibunya berasal dari keturunan budak muslim Arab kalangan bangsa Berber Afrika Utara.¹¹ Ia tumbuh dalam keluarga miskin, satu dari delapan bersaudara (tiga perempuan dan lima laki-laki). Penelitian biografis yang dilakukan Charlez Kurzman menyatakan bahwa Mary merupakan keturunan kebangsaan Malaysia, karena tidak banyak referensi secara rinci mengenai latar belakang kehidupan, sosial dan pendidikannya.¹²

Atas saran penasihat akademiknya, Mary menempuh pendidikan sekolah menengah di sekolah umum Massachusetts, kemudian diterima di University of Pennsylvania sampai tamat tahun 1975 dengan gelar BS. Di masa kuliahnya, Mary berkiprah sebagai praktisi Buddis dan pada akhirnya ia menemukan jalan dan memutuskan untuk masuk Islam pada usia 20 tahun bertepatan pada tahun 1972.¹³ Sebagai Muallaf, Mary mengubah namanya menjadi Amina Wadud (selanjutnya disebut; Wadud). Kata 'Amina' berasal dari (nama Ibu Muhammad SAW) sedangkan 'Wadud' berarti (mencintai). Dengan cara ini ia berharap mendapatkan hidayah yang besar dari Allah SWT sebagai *al-Wadud* (Tuhan yang Maha Pengasih). Salah satu harapan utamanya ketika masuk Islam adalah bahwa ia akan terhindar dari deskriminasi agama dan sosial sebagai seorang wanita berketurunan Afrika-Amerika untuk bertahan hidup di Amerika.¹⁴

Selama hidup di Amerika dalam autobiografinya, Wadud berusaha menyembunyikan asal usulnya yang merupakan keturunan Afrika-Amerika dengan memakai *jilbab*. Dalam artikelnya, "*American Muslim Identity: Race and Ethnicity in Progressive Islam*", ia menggambarkan kondisi Muslim keturunan Afrika-

¹⁰ Galudori Soleh, *Pemikiran Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), p. 66.

¹¹ Kunawi Basyir, 'Menggugat Syirik Intelektual Bersama Nasr Hâmid Abû Zayd Dan Amina Wadud', *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, vol. 1, no. 2 (2011), pp. 320-1.

¹² Ahmad Baidhawi, *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam Alquran dan Para Mufasir Kontemporer* (Bandung: Nuansa, 2005), p. 109.

¹³ Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*, trans. by Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2001), p. 22.

¹⁴ Anne Johanna Tuppurainen, 'Challenges Faced By Muslim Women: An Evaluation Of The Writings Of Leila Ahmed, Elizabeth Fernea, Fatima Mernissi And Amina Wadud', *Disertation* (Pretoria: University of South Africa, 2010), p. 130.

Amerika merupakan Muslim Pribumi (*Indigenous Muslims*) di Amerika, meskipun ia berasal dari kaum budak dari wilayah Barat Afrika. Dengan demikian, ‘Muslim Pribumi’ ini akan menjadi berbeda dengan ‘Muslim Imigran’ (Immigrant Muslims) yang berasal dari imigran Arab Saudi dan negara lain yang jelas bukan dari keturunan ‘kulit hitam’ yang menetap di Amerika.¹⁵

Pada tahun 1975, Wadud pindah ke Libya dan hidup disana selama dua tahun. Ia juga menghadapi lebih banyak perjuangan gender berkaitan dengan identitas dan praktik Islam di sana.¹⁶ Dalam artikelnya “*Inside the gender jihad: women’s reform in Islam*”, ia menyatakan bahwa di Libya itu ia mulai mengagas ide kritis tentang perilaku pembelaan hak wanita yang ter-marginalkan dalam perkembangan sejarah intelektual Islam. Di sana ia mulai membangun jaringan perempuan Muslimnya dalam konteks organisasi Muslim. Ia juga mencatat bahwa sebagai perempuan muda, miskin, kulit hitam yang beragama Islam, ia menemukan gagasan tentang kehormatan wanita Muslim ia diterima tanpa syarat. Ia juga memprioritaskan hak perempuan serta perlindungan sosial dan finansial kepada kaum perempuan melampaui paradigma kedudukan perempuan muslim secara global.¹⁷

Sepulang dari Libya, ia kembali ke Amerika dan kehidupannya tidak berjalan mulus. Ia telah menikah beberapa kali dan ibu dari lima anak yang menyandang nama Muslim. Ketika ia bercerai perceraian dari suami pertama, ia terpaksa merawat dua anak tertuanya dengan penghasilan yang sedikit sebagai guru pengganti di sekolah umum *Philadelphia Public Schools* dan *Islamic Private Schools*. Pada masa itu ia mendapat bantuan dana penelitian yang berorientasi pada spesifikasi gender dalam Islam. Secara kebetulan, disaat itu pula terjadi gerakan feminis gelombang ke-2 di Eropa, Wadud melibatkan diri dalam isu-isu yang mempengaruhi kesejahteraan wanita dalam Muslim masyarakat Eropa.¹⁸

Disela kesibukannya akademisi yang khusus membidangi serius isu-isu gender, ia juga melanjutkan studinya sampai jenjang Doktorat di University of

¹⁵ Omid Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender, And Pluralism* (Oxford: Oneworld Publication, 2012), p. 270.

¹⁶ Anne Johanna Tuppurainen, ‘Challenges Faced By Muslim Women: An Evaluation Of The Writings Of Amina Wadud’, p. 132.

¹⁷ Kecia Ali, Juliane Hammer, and Laury Silvers (eds.), *A JIHAD FOR JUSTICE Honoring the Work and Life of Amina Wadud* (USA: 48HrBooks, 2012), p. 20.

¹⁸ Farid Esack, ‘Islam, Feminism and Empire: A Comparison between the Approaches of Amina Wadud and Saba Mahmood’, *Journal of Gender and Religion in Africa*, vol. 21, no. 1 (2015), pp. 28–9.

Michigan sampai tamat tahun 1989. Ia juga berkesempatan untuk belajar studi bahasa Arab intensif di Universitas al-Azhar dan Kairo. Perjalanan studinya itu dipromotori oleh Alton L. Pete Becker (Pakar Linguistik dan Filologi). Setelah menyelesaikan doktornya, ia mengajar di Internasional Islamic University of Malaysia dari tahun 1989 sampai 1992. Saat di sana, dia memulai hubungannya dengan Asosiasi Wanita yang akhirnya ia dikenal sebagai “*Sisters in Islam*”.

Di Malaysia ia bertemu Chandra Muzaffar yang memberikan beberapa saran editorial tentang disertasinya; *Qur'an and Woman* untuk dipublikasikan ke publik. Inilah kali pertamanya diterbitkan di Kuala Lumpur Malaysia tahun 1992, dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia tahun 1994 dan Turki tahun 1997.¹⁹ Selama perjalanannya ke Afrika Selatan pada tahun 1994, bukunya mendapat peringkat nomor satu dalam daftar buku terlaris di penerbit *al-Qalam* dan edisi *Majalah-Majalah Islam*. Buku ini juga diterbitkan di Amerika Serikat dengan judul *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text form a Woman's Perspective* pada tahun 1999.²⁰

Pada tahun 1992, Wadud mengajar di Virginia Commonwealth University (VCU) khusus membidangi studi agama spesialisasi studi Islam, gender dan studi al-Quran. Pada 1997-1998, ia juga berkesempatan menjadi dosen tamu di Pusat Studi Wanita Harvard Divinity School. Dia juga memberikan beberapa seminar di American Academy of Religion (AAR) yang mengangkat tema: *Teaching Afro-Centric Islamic Studies in the White Male Christian South* pada tahun 1994, *Women, Religious Studies and Backlash* pada tahun 1998 dan *Identity, Scholarship and Teaching: Studying Cross-Culturally and Ethnically* pada tahun 2001.

Wadud telah menghadapi banyak tantangan dalam kehidupan akademik dan pribadinya sejak memulai karirnya di Virginia Commonwealth University. Kemunduran pertamanya adalah perpecahan yang terjadi antara dia dan beberapa teolog Muslim setelah publikasi bukunya; *Qur'an and Woman*.²¹ Pada 18 Maret 2005, ia menjadi subjek kontroversi setelah memimpin shalat Jum'at yang lebih dari 100 orang jamaah (pria dan wanita) di *Episcopal St. John Cathedral New York*.

¹⁹ Anne Johanna Tuppurainen, 'Challenges Faced By Muslim Women: An Evaluation Of The Writings Of Leila Ah', Elizabeth Fernea, Fatima Mernissi And Amina Wadud', p. 134.

²⁰ Mardety, 'Hermeneutika Feminisme Menurut Tafsir Alquran Berkeadilan Gender; Refleksi Filosofis Terhadap Pemikiran Amina Wadud, (Disertasi), (Universitas Indonesia, 2015)', Disertasi (Jakarta: Universitas Indonesia, 2015), p. 124.

²¹ Haifaa Jawad, 'Muslim Feminism: A Case Study of Amina Wadud's "Qur'an and Woman"', *Islamic Studies*, vol. 42, no. 1 (2003), p. 107.

Berbagai opini di kalangan umat Islam ketika itu menjadi terbelah. Banyak yang mengecam keberatan dan menolak aksinya dari kalangan Muslim di seluruh dunia. Akibatnya, Wadud menerima konsekuensi dikucilkan, dinodai, dan bahkan dianiaya.²²

Ia berulang kali ditempa ancaman oleh kaum konservatif. Bahkan ada beberapa upaya Komunitas Muslim di Virginia untuk melengserkan posisi Wadud di *Virginia Commonwealth University*. Beberapa bahkan ada yang mengklaim bahwa dia telah murtad, yang dapat di hukum mati secara Islam.²³

Menjadi seorang aktifis dalam Komunitas Muslim selama lebih dari seperempat abad, Wadud belum dapat menyelesaikan perpecahan yang muncul antara ia dengan umat Islam dunia. Wadud harus bersaing dengan dilema yang dimilikinya dan pemahaman kontemporernya dalam penafsiran praktik keIslaman yang secara nyata bertentangan asas-asas Islam, demi membela partisipasi perempuan dalam praktik keIslaman.

Mencermati sejarah singkat Wadud dapat disimpulkan bahwa ia memang sosok perempuan yang potensial, menguasai 6 bahasa dan menjadi dosen tamu diberbagai negara serta punya karya-karya yang luar biasa berkaitan dengan kajian-kajian keagamaan dan keislaman. Karena itu hemat penulis wajar saja masyarakat dunia menjadi tersentak dan tertantang dengan Wadud. Hal ini disebabkan ia melontarkan gagasan dan pendapat-pendapat yang bersifat kontroversial dengan pendapat kebanyakan ulama, yang lebih hebat lagi ia berani melakukan rekonstruksi (membangun kembali) terhadap rumusan-rumusan fiqh klasik yang pada kenyataannya sangat diagungkan dan bahkan disakralkan oleh umat Islam pada umumnya yang menurut pandangan Wadud tidak sesuai lagi dengan konteks kekinian atau modern, terutama dalam hal-hal yang ada hubungannya dengan kajian gender. Karena itu Wadud hanya seorang pemikir Islam dan bukan sebagai seorang Mujtahid di bidang fiqh.

Dari seluk beluk pemikiran Amina Wadud tersebut, hal ini merupakan bukti kegelisahan intelektualnya tentang ketidakadilan di masyarakat. Lalu ia

²² Abu Bakar, 'Women on The Text According To Amina Wadud Muhsin in Qur'an and Women', *AL-IHKA* 5: *Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, vol. 13, no. 1 (2018), pp. 169–70.

²³ Meena Sharify-Funk and Munira Kassam Haddad, 'where do women "stand" in Islam? negotiating contemporary Muslim prayer leadership in North America', *Feminist Review*, no. 102 (2012), p. 42.

mencoba merubah kerangka berpikir metodologis tentang menafsirkan al-Qur'an yang berbasis penafsiran peduli pada gender dan berkeadilan.

C. Metode Tafsir Feminisme Amina Wadud

Amina Wadud adalah seorang pemikir kontemporer yang membuat kerangka ulang berfikir metodologis tentang penafsiran al-Qur'an agar menghasilkan penafsiran berbasis gender dan berkeadilan berikut dengan gagasan kritis yang menjadi tumpuannya.²⁴ Menurutnya, al-Qur'an satu-satunya yang menjadi dasar tertinggi penyerataan posisi laki-laki dan perempuan secara adil dan berimbang. Sejatinya, segala perintah dan aturan hukum dalam al-Qur'an ditafsirkan dalam konteks sosio-historis secara khusus.²⁵

Penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang khususnya mengkaji kedudukan perempuan, menurut pandangan Wadud, ada beberapa hal tumpuan dasar pemikiran yang mesti dicatat, sebagai berikut :

1. Penafsiran yang obyektif tidak pernah ada.

Dalam sejarah pengetahuan tidak ada penafsiran yang betul-betul bersifat obyektif. Para pakar ahli tafsir biasanya melakukan beberapa sistematika tafsir dengan pilihan subyektif yang terkadang tidak merepresentasikan tujuan syara'. Latar belakang pendidikan, guru, sosial dan budaya yang mengitari mufassir selalu mempengaruhi hasil produk tafsir berdasarkan pengalaman subyektif yang mereka pilih. Gambaran sederhana, fanatisme madzhab fiqh berpengaruh dominan terhadap penafsiran Al-Qur'an melalui pengalaman fiqh masing-masing mufassir.²⁶

Dibalik itu, tidak adanya pemahaman yang bersifat tunggal terhadap ayat al-Qur'an tersebut sejak pertama kali diturunkan dari waktu ke waktu sampai ayat terakhirnya. Begitu juga, di antara para Sahabat-sahabat sebagai generasi awal yang berkaitan langsung dengan Rasul, walaupun sering menuai perbedaan pendapat

²⁴ Araş Gör Nazife Gürhan, 'Kadin Bakış Açısıyla Kuran'ı Yeniden Okuma Denemesi - Amina Wedud- Kuran Ve Kadın -', *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, vol. 6 (2011), p. 113.

²⁵ Pernyataan Wadud ini didasari oleh surah al-Ahzab, ayat 35, yang mengemukakan bahwa laki-laki maupun perempuan berkedudukan sama memperoleh pahala dari Allah SWT. Pada ayat lain dalam surat al-Nisa', ayat 1, kata nafs menurut Wadud bukan berarti maskulin dan feminim, namun dapat dipahami sebagai inti dari laki-laki dan perempuan, begitu juga pada ayat tersebut tidak disebut jelas bahwa sosok perempuan itu diciptakan dari nafs (diri) Adam saja. Oleh karenanya, posisi laki-laki dan perempuan adalah sama/setara atau sederajar di hadapan Allah SWT. Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*, pp. 57-8; Amina Wadud, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), p. 40.

²⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, p. 53.

antara mereka.²⁷ Pengaruh distingsi para Sahabat ini sampai kepada ulama-ulama berikutnya terkhusus juga para mufassir. Maka tidak mengherankan bila kemudian muncul penafsiran-penafsiran yang berbeda tentang makna yang terkandung dalam Al-Qur'an.

2. Pengklasifikasian Metode Penafsiran Al-Qur'an

Menurut Wadud, meottafsir tentang kedudukan perempuan dapat dibagi pada 3 kategori: *pertama*, metode tradisional, *kedua*, metode reaktif dan *ketiga*, metode holistik.²⁸ Berikut akan dijelaskan maksud dari masing-masing kategori sebagai berikut:

a. Metode Tradisional

Model penafsiran tradisional ini bersifat atomistik yang mengarah pada aspek kebahasaan yang menjadi tumpuan pokok bahasan tertentu sesuai kemampuan linguistik mufassir, seperti; nahwu, sharaf dan sastra. Begitu pula ditambah dengan pengetahuan hukum, filsafat, sejarah, tasawuf dan sebagainya. Pada umumnya, metode penafsiran ini disajikan ayat per ayat dan tidak tematik sehingga pembahasannya terkesan parsial dan tidak ada upaya untuk mengenali tema-tema dan membahas hubungan Al-Qur'an dengan persoalan tertentu secara tematik.²⁹

Menurut Wadud, ironisnya untuk model penafsiran tradisional ini semuanya hanya ditulis oleh kalangan laki-laki. Dapat diasumsikan bahwa subyektifitas maupun pengalaman laki-laki dimasukkan ke dalam tafsir mereka dan sementara pengalaman perempuan tampak minim menjadi sorotan. Maka wajar apabila kemudian metode tafsir ini yang muncul adalah menurut tujuan, perspektif, kehendak atau kebutuhan khas laki-laki (mufassir).³⁰

b. Metode Reaktif

Model penafsiran reaktif ini adalah sebagai reaksi para pemikir modern terhadap hambatan-hambatan yang dialami oleh kaum perempuan yang dianggap berasal dari al-Qur'an. Salah satu visi yang ingin dicapai dari metode penafsiran ini berasal dari dasar pemikiran dan cita-cita kaum feminis. Kadang kala analisa yang digunakan tidak mendalam dan komprehensif, bahkan sering menimbulkan sikap

²⁷ Asghar Ali Engineer and Agus Nuryanto, *The Qur'an Women and Modern Society "Pembacaan Perempuan"* (Yogyakarta: LKiS, 2003), p. 22.

²⁸ A. Wadud, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text form a Woman's Perspective*, p. 54.

²⁹ *Ibid.*, p. 55.

³⁰ *Ibid.*

egois feminis yang tidak sesuai dengan sikap al-Qur'an itu sendiri terhadap nilai-nilai hak perempuan. Lalu sebenarnya kelemahan ini bisa diminimalkan jika para mufassir ini berpegang teguh pada konsep sumber/dalil dan teologi Islam yang bersifat eksklusif (terbuka).³¹

c. Metode Holistik

Model penafsiran holistik ini merupakan metode penafsiran melalui pendekatan multi aspek, seperti; sosial, moral/etika, ekonomi, politik modern serta yang menyangkut persoalan dinamika perempuan yang terjadi di era modern. Menurut Wadud, salah satu kekhasan penafsiran pada metode ini adalah penyusunan yang dipengaruhi oleh suasana budaya dan bahasa saat teks itu dibaca yang kondisi tersebut tidak dapat dihindari dan dielakkan.³²

Penafsiran yang dilakukan Wadud berada pada posisi ini. Ia menempatkan diri dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan memasukkan hak-hak perempuan dan melepaskan diri dari model yang di bangun oleh kalangan mufassir laki-laki. Menurutnya, analisa yang menyerosot konsep perempuan dalam al-Qur'an amatlah penting jika diukur dengan perspektif ayat itu sendiri, lalu dihubungkan dengan sejarah, politik, bahasa, budaya, pikiran dan jiwa yang diperuntukkan bagi seluruh umat manusia. Kajian ulang terhadap ayat al-Qur'an ini akan menghasilkan penafsiran yang berdasarkan prinsip keadilan sosial, kesetaraan manusia serta sejalan dengan tujuan hajat hidup manusia.³³

Dengan metode penafsiran tersebut, Wadud memberikan menawarkan penafsiran ayat al-Qur'an yang menyerosoti persoalan ayat-ayat yang terkait dengan bias gender.³⁴ Menurutnya, ada tiga aspek penting yang perlu dijadikan acuan penafsiran, sebagai berikut:

³¹ *Ibid.*, p. 56.

³² (10) penafsiran semacam ini serupa dengan apa yang digaungkan oleh Fazlur Rahman yang menyatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an ketika diturunkan pada waktu tertentu memiliki sejarah tertentu pula. Situasi umum dan khusus yang menyertai turunnya ayat dapat direduksi dan disesuaikan dengan ungkapan teks yang diwahyukan. Prinsip itu pula dalam rangka memelihara kesinambungan al-Qur'an untuk diterapkan pada perkembangan peradaban hidup manusia dan al-Qur'an sejatinya harus ditafsirkan ulang dengan situasi turunnya ayat ke situasi kekinian. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, trans. by Anas Muhiyidin (Jakarta: Pustaka Press, 2006), p. 14.

³³ Ahmad Baidhawi, *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam Alquran dan Para Mufassir Kontemporer*, p. 114.

³⁴ Janu Arbain, Nur Azizah, and Ika Novita Sari, 'Pemikiran Gender Menurut Para Ahli: Telaah Atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin, Asghar Ali Engineer, Dan Mansour Fakih', *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, vol. 11, no. 1 (2017), p. 79.

1. Kontekstualisasi ayat al-Qur'an tersebut mesti dikaitkan dengan sebab turunnya ayat (asbabun nuzul).
2. Penyelarasan teks ayat secara bahasa mesti dipilah-pilah menjadi komposisi yang sebenarnya seperti; bagaimana pengungkapannya, apa yang dikatakannya serta kepada siapa ungkapan itu ditujukan.
3. Pemahaman teks ayat mesti dilakukan secara menyeluruh, terbuka bukan mengambil maksud potongan-potongan ayat saja serta menjadikan seluruh ayat al-Qur'an itu sebagai pandangan hidup.³⁵

Tawaran yang disajikan Wadud tersebut, ia ingin menangkap semangat dan pesan-pesan al-Qur'an secara integratif, holistik, utuh dan hingga tidak terjebak pada teks-teks yang bersifat legal formal dan parsial.³⁶ Pentingnya penafsiran al-Qur'an itu sejatinya memberikan pemaknaan teks yang terbatas kepada konteks yang tidak terbatas. Oleh karenanya, kontekstualisasi ayat itu akan selalu mengalami perkembangan, bersamaan dengan jalannya waktu sekaligus al-Qur'an akan menjadi relevan dengan tuntutan dan perkembangan zaman.³⁷

D. Aplikasi Hermenetika Feminisme Tentang Women Leadership

Ada beberapa topik tafsir klasik yang mendapat sorotan oleh Wadud, yang mana model penafsiran dan hasil penafsirannya lebih memihak kepada kaum laki-laki dibanding kepada kaum perempuan (bias gender).³⁸ Penafsiran seperti itu dianggapnya tidak relevan lagi pada konteks modern dan perlu dilakukan penafsiran ulang yang mendesak disesuaikan dengan konteks modern. Di antara topik-topik kajian penafsiran ayat yang dianggap oleh Wadud perlu diinterpretasi ulang dan tidak relevan dengan konteks modern adalah penafsiran tentang kepemimpinan perempuan menurut al-Qur'an.

Menurut Wadud, dalam al-Qur'an mengisyaratkan esensi laki-laki dan perempuan itu bersifat komplementer keduanya dan sama-sama memiliki hak dan

³⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text form a Woman's Perspective* 41, 57.

³⁶ Zainah Anwar (ed.), *Wanted: equality and justice in the Muslim family* (Selangor, Malaysia: Musawah, 2009), p. 95.

³⁷ Hubungan antara pendekatan bahasa (semantik) dan konteks sosial sudah lama disadari oleh pakar ke-Islaman yang menghasilkan beberapa penelitian mengenai tata bahasa Arab untuk membantu menangkap pesan-pesan dari ayat al-Qur'an. Multidisipliner keilmuan bahasa (semantik), seperti: nahwu, sharaf balaghah, mantiq, ma'ani dan bayan dapat disejalkan dengan konteks sosial kekinian. Begitu juga dalam memahami hadits Nabi SAW hendak⁴⁴ juga memperhatikan konteks sosial dan psikologi Rasulullah selain pendekatan semantik-nya. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), p. 166.

³⁸ Nurjannah Ismail, 'Rekonstruksi Tafsir Perempuan: Membangun Tafsir Berkeadilan Gender', *Gender Equality*, vol. 1, no. 1 (2015), p. 46.

kewajiban dalam tataran etika, agama dan tataran fungsi sosial. Perempuan dan laki-laki sama-sama memiliki hegemoni dalam kepemimpinan, misalnya di ranah ibadah dimana perempuan seperti laki-laki dalam shalat jum'at boleh hadir sebagai jamaah dan sebagai imam. Aspek kepemimpinan perempuan di ranah ibadah ini akan memberikan dukungan bagi kepemimpinan perempuan dalam aspek-aspek lainnya.³⁹

Ayat yang dijadikan dalil tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan adalah surat al-Nisa', ayat 34, (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ). (Kaum laki-laki itu sebagai pemimpin bagi kaum perempuan. Allah telah mengutamakan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka). Penafsiran ayat ini oleh Wadud dilakukan dengan pendekatan kontekstualisasi historis. Ia berusaha mencari makna hakiki atau orisinal dari kata *Qawwāmūna* (قوامون). Setelah melakukan penelaahan terhadap sumber-sumber dan pendapat yang ada ia menemukan bahwa kata ini memiliki makna yang beragam. Al-Zamakhsharī (w. 1144 M) umpamanya, mengatakan ungkapan ini bentuk tanggungjawab laki-laki terhadap perempuan. Al-Maudūdī (w.1979 M) mengatakan laki-laki adalah manager perempuan. Sayid Qutb (w.1966 M) menyatakan bahwa ungkapan ini dibatasi untuk hubungan suami dan isteri.⁴⁰ Menurut Wadud, laki-laki dan perempuan adalah anggota dari institusi masyarakat yaitu keluarga. Masing-masing memiliki tanggungjawab, isteri memiliki tanggungjawab melahirkan anak dan merupakan penjaga eksistensi manusia. Ia menyimpulkan bahwa ayat ini menguraikan situasi sosial ekonomi tertentu dimana seorang suami adalah pemberi nafkah bagi isteri dan anak-anaknya.⁴¹

Wadud membahas konsep-konsep yang berkaitan dengan konsep *Qawwāmūna* (قوامون), yaitu konsep *nusyūz* (نشوز) dan *qānitāt* (قانتات). Ia menolak penafsiran konsep *Qawwāmah* (pemimpin), begitu pula *nusyūz* dan *qānitāt* karena didasarkan pada nilai-nilai superioritas laki-laki atas perempuan dengan alasan memiliki tanggungjawab untuk memberi nafkah/materi dan perlindungan terhadap

³⁹ Kecia Ali, 'The Making of the "Lady Imam": An Interview with amina wadud', *Journal of Feminist Studies in Religion* 25, vol. 35, no. 1 (2019), p. 67.

⁴⁰ Sokhi Huda, 'Kontroversi Hak Dan Peran Perempuan Dalam Pemikiran Kontemporer Amina Wadud', *Jurnal Urwatul Wutsqo*, vol. 2, no. 2 (2013), p. 16.

⁴¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, p. 77.

perempuan. Jadi dapat dikatakan bahwa laki-laki pemimpin atas perempuan dengan syarat dapat bisa memberi nafkah dan perlindungan pada perempuan. Wadud berpendapat bila syarat di atas tidak terpenuhi atau laki-laki tidak memenuhi kewajibannya untuk memenuhi kebutuhan perempuan, maka laki-laki tidak dapat disebut sebagai pemimpin (*Qawwāmūn*) terhadap perempuan.⁴² Ia telah menemukan makna yang beragam dari konsep ini dan dia juga tidak memiliki parameter aplikasinya.

Menurut Amina Wadud, ada pemahaman yang keliru mengenai konsep *nusyuz*. Wadud mengaitkan konsep *nusyūz* dan konsep *qānitāt* yang berarti perempuan yang baik. Akan tetapi pengertian ini berkembang menjadi perempuan yang taat dan selanjutnya diartikan taat pada suami. Menurutnya, kata taat yang demikian adalah penafsiran yang tidak universal dan tidak seperti yang dicontohkan oleh Rasulullah SAW. Dijumpai dalam tulisan Amina Wadud yang menulis:

“Such an interpretation has no universal potential, and contradicts the essence of the Quran and the establish of the prophet”.

Selanjutnya ia juga mengatakan bahwa pada prinsipnya al-Qur’an tidak memerintahkan isteri taat kepada suaminya secara mutlak tanpa persyaratan. Tidak ada penjelasan dalam al-Qur’an bahwa isteri yang patuh pada suami merupakan karakteristik perempuan yang baik. Berkenaan dengan ini Wadud menulis:

*“The Quran never order a woman to obey her husband. It never state that obedience to her husband is a characteristic of better woman”.*⁴³

Di samping memaknai kata *Qawwāmah*, Wadud juga menyorot kata *wadhribuhunna* (واضربين) ⁵⁶ dalam surat al-Nisa’ ayat 34 di atas. Menurutnya kata ini tidak bisa diabaikan, karena berkontribusi dalam mendukung superioritas laki-laki atas perempuan dalam soal kepemimpinan. Kata ini ⁶² dalam al-Qur’an memiliki beragam makna, tetapi yang populer makna dipakai adalah memukul isteri. Menurut Wadud ayat ini menunjuk kekerasan terhadap perempuan pada zaman ayat ini turun, seperti kebiasaan masyarakat yang membunuh bayi-bayi perempuan. Lalu seharusnya ayat ini dapat dimaksudkan sebagai larangan terhadap tindak kekerasan para perempuan. Maka ayat ini seharusnya tidak dimaknai sebagai izin untuk memukul isteri, tapi larangan keras terhadap kebiasaan yang ada. Karena penafsiran

⁴² *Ibid.*, p. 72.

⁴³ *Ibid.*, p. 77.

yang keliru terhadap kata *dharaba* telah melahirkan berbagai tindak kekerasan dalam rumah tangga (kekerasan domestik).⁴⁴

Berdasarkan uraian di atas dapat dikatakan bahwa ayat kepemimpinan telah ditafsirkan berdasarkan nilai-nilai superioritas laki-laki atas perempuan. Dalam Al-Qur'antidak ada larangan perempuan menjadi pemimpin. Pemahaman terhadap konsep-konsep dalam ayat di atas melahirkan pandangan bahwa derajat perempuan rendah dari laki-laki, isteri harus patuh kepada suaminya dan suami boleh memukul isterinya. Pemahaman seperti ini berkembang ke ranah publik sehingga perempuan dilarang menjadi pemimpin. Kesimpulan Wadud adalah tidak ada ayat satupun yang menunjukkan pelarangan perempuan menjadi pemimpin. Kepemimpinan itu bersifat fungsional tidak fisik-material.

Keseriusan pemahamannya terhadap kepemimpinan perempuan dibuktikannya sendiri dengan tampilnya ia sebagai imam shalat. Ia mendobrak paham dan pengamalan ulama-ulama tradisional dan kontemporer secara umum. Agaknya ini dilakukannya sebagai wujud dari kritik nyata terhadap pola penafsiran dan praktek keagamaan yang didominasi oleh superior kaum laki-laki.⁴⁵

E. Tanggapan Umum Penafsiran Ayat tentang Kepemimpinan perempuan.

Ayat sentral yang dijadikan rujukan ketika mendiskusikan tentang kepemimpinan laki-laki adalah surah al-Nisa', ayat 34. Secara khusus tergambar dalam ungkapan "*al-rijāl qawwāmūna 'ala al-nisā'*". Analisis bahasa dari kata "*qawwāmūn*" itu berupa "*shighat mubālaghah*" dari kata "*qiyām*" yang berarti seorang laki bertanggungjawab atas kehidupan perempuan secara utuh, seperti seorang pemimpin terhadap rakyatnya, baik dalam hal perintah, larangan, pemeliharaan dan penjagaan.⁴⁶

Secara umum dapat dikatakan bahwa laki-laki diberikan oleh Allah derajat/kelebihan memimpin perempuan dengan sebab Allah telah berikan kelebihan dari segi kekuatan akal/berfikir, mengatur, dan secara khusus dalam hal berusaha dan memberi nafkah kehidupan. Mereka laki-laki bertanggungjawab penuh atas

⁴⁴ 20, p. 78.

⁴⁵ Mintaraga Eman Surya, 'Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an dengan Pendekatan Ekofeminisme: Kritik Terhadap Tafsir Feminisme Liberal', *MUWAZAH: Jurnal Kajian Gender*, vol. 6, no. 1 (2014), pp. 60-1, 22

⁴⁶ Abu Qashim Mahmud bin Amr bin Ahmad al-Zamakhshari, *al-Kasysyaf 'an Haqiqi Ghawamidhali al-Tanzil* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, 1407), p. 505.

hal-ihwal kehidupan perempuan (isteri), persis ibarat pimpinan terhadap bawahannya dalam konteks pemeliharaan, penjagaan serta pengaturannya.

⁴⁸ Kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam konteks rumah tangga disebabkan oleh dua hal; (1) kesanggupan untuk memberikan nafkah (*wahbiyūn*) dan, (2) Kesanggupan untuk berusaha dan bekerja (*kasbiyūn*). Karena itu ungkapan *shighah mubalaghah* dari kata “*qawwāmūna ‘alā al-nisā*” mengisyaratkan akan kesempurnaan kepemimpinan laki-laki atas perempuan, sebagaimana pemimpin atas rakyatnya. Di samping itu juga menunjukkan kesempurnaan tanggungjawab dalam hal memelihara dan menjaga perempuan atau isteri. Inilah rahasia yang terkandung kenapa redaksi dan susunan ayat menggunakan *jumlah ismiyah*.⁴⁷ Sedangkan penggunaan *jumlah ismiyah* itu menurut Wahbah Zuhaili (w.2015 M) memfaedahkan untuk *al-dawām* (berkekalan) dan *al-istimrār* (berkesinambungan).⁴⁸

Lebih lanjut al-Zamkhasyarī (w.1144 M) menyebutkan dalam kitabnya beberapa kelebihan laki-laki atas perempuan, di antaranya: (1) potensi akal, (2) keberanian dan kemauan, (3) tekad, (4) kekuatan. Dengan kelebihan itu maka Allah ¹³ telah memilih mereka menjadi nabi dan rasul, ulama-ulama besar dan kecil, berjihad, menjadi mu’adzin, khatib, menjadi saksi dalam kasus pidana dan qishash, kelebihan dalam hal kewarisan, menjadi wali dalam pernikahan dan kepada mereka dihubungkan nasab, dsb. Dan dengan kelebihan-kelebihan itulah Allah memposisikan laki-laki menjadi pemimpin.⁴⁹

Sisi lain yang tidak dapat diabaikan untuk dipahami dari ungkapan yang digunakan dalam ayat yakni, “*bimā fadhhalā Allāh ba’dhahum ‘alā ba’dh*” (dengan sebab Allah lebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain). Faedahnya bukan untuk meninggikan sebagian dan merendahkan yang lainnya, akan tetapi mengandung hikmah yang sangat mulia dan tinggi, yakni laki-laki dan perempuan diposisikan laksana anggota tubuh manusia, laki-laki di posisi kepala sedangkan perempuan di posisi badan. Posisi itu tidak bisa dikatakan yang satu superior dibanding yang lainnya, akan tetapi saling melengkapi dan menyempurnakan

⁴⁷ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawai’ul Bayan Tafsir Ayati al-Ahkam min al-Quran* (Kairo: Dar al-Kitāb al-Islamiyah, 1322), p. 369.

⁴⁸ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-‘Aqidah wa al-Syari’ah wa al-Manhaj* (Damaskus: Dar al-Fikr Mu’ashir, 1418), p. 52.

⁴⁹ Abu Qashim Mahmud bin Amr bin Ahmad al-Zamakhshari, *al-Kasysyaf ‘an Haqaiqi Ghawamidhali al-Tanzil*, p. 506.

kehidupan. Karena itu, telinga umpamanya tidak bisa dikatakan lebih utama dari mata, tangan lebih utama dari kaki dsb.

Hal penting yang perlu dipahami dari ungkapan kelebihan laki-laki itu memfaedahkan untuk *li al-jins* (jenis tertentu), tidak untuk sekalian *afrad* (person) laki-laki atas sekalian *afrad* (person) perempuan, sebab betapa banyak dari kaum perempuan yang punya kelebihan dari suaminya dibidang ilmu pengetahuan maupun dibidang agama dan pengamalan atau skill.⁵⁰

Informasi yang senada dengan di atas juga dikemukakan oleh ulama tafsir di al-Azhar Mesir, bahwa ditetapkannya hak kepemimpinan dan kemuliaan seorang laki-laki atas perempuan selama ada *illat* (sebab) yang mendukung atau memperkuat hal yang demikian, yakni terdapat dalam diri seorang laki-laki tersebut kelebihan-kelebihan yang dikemukakan oleh Allah SWT. (ilmu, agama, dan skill), dan kemudian ia punya kesanggupan memberikan nafkah atau membiayai kebutuhan hidup isterinya yang berasal dari kekayaan yang ia miliki.⁵¹

Berdasarkan penafsiran ayat di atas yang telah dikupas oleh sebagian pakar-pakar tafsir yang penulis tampilkan, maka dapat dipahami bahwa secara fitrah Allah melebihkan kejadian satu sama lain. Laki-laki ada kelebihannya dari perempuan dan perempuan juga mempunyai kelebihan dari laki-laki. Penyebutan laki-laki menjadi pemimpin atas perempuan dalam ayat sangat terkait dengan konteks sosial dimana ayat diturunkan. Ruang gerak antara laki-laki dan perempuan berbeda, kaum laki-laki lebih dominan di luar rumah untuk mencari nafkah dan perlindungan bagi keluarganya, sementara kaum perempuan tetap berada di rumah sebagai ibu rumah tangga. Hal ini sangat logis dapat diterima karena iklim dan suhu daerah Jazirah Arabia, khususnya kota Makkah dan Madinah memang tidak mendukung untuk kaum perempuan ke luar rumah untuk bekerja.

Kondisi seperti itu tentu saja secara alamiah memacu laki-laki untuk mempersiapkan dirinya, baik dibidang iptek, agama dan skill lainnya untuk dapat bersaing dalam mencari nafkah dan perlindungan keluarganya. Kondisi ini bukan berarti perempuan tidak dapat melakukan apa yang dilakukan laki-laki dan bahkan sampai mengatakan perempuan lemah dari berbagai hal. Cara pemahaman seperti ini tidak tepat dan terkesan berlebihan dan emosional dan tidak beralasan. Apa lagi

⁵⁰ Muhammad Ali al-Shabuni, *Ra'ay al-Bayan Tafsir Ayati al-Ahkam min al-Quran*, p. 370.

⁵¹ Daruzat Muhammad Azat, *al-Tafsir al-Hadits* (Kairo: Dar Ihya' al-Kitab al-'Arabiyah, 1383), p. 103.

ada pendapat-pendapat yang mengatakan ¹⁷ bahwa al-Qur'an berpihak kepada laki-laki dan merendahkan perempuan dan ayat ini dipandang menghambat ruang gerak perempuan.

Hal penting yang perlu diperhatikan adalah bahwa kelebihan itu bukan serta merta dimiliki oleh semua laki-laki untuk semua perempuan, karena ⁵⁴ antara laki-laki dan perempuan diberikan oleh Allah potensi yang sama dan tidak ada halangan apa yang dimiliki oleh laki-laki akan juga dimiliki oleh perempuan. Persoalan mendasarnya adalah kesempatan dan ruang yang diberikan kepada masing-masingnya. Karena itu kepemimpinan itu bukan ditentukan oleh biologis atau gender akan tetapi barometernya adalah seberapa besar laki-laki dan perempuan ³³ mempunyai kelebihan itu, dan ³³ tidak tertutup kemungkinan perempuan menjadi pemimpin bagi laki-laki dan dunia hari ini telah memperlihatkan hal tersebut dan bukan hal yang mustahil. Hanya saja kalau perempuan menjadi pemimpin baik pada skala di rumah tangga maupun skala luas di tengah-tengah masyarakat tentu saja kodratnya sebagai perempuan mesti tetap terjaga.

Menurut penulis perempuan berpeluang menjadi pemimpin di ranah domestik pada batas-batas mengatur rumah tangga. Sedangkan di ranah publik berpeluang hanya pada wilayah tertentu (*al-Imām al-Shughrā*), dan bukan untuk pemimpin suatu negara (*al-Imām al-Kubrā*). Pendapat ini dengan mempertimbangkan:

Pertama, tidak ada dijumpai dalam Al-Qur'andan sunnah serta sejarah bahwa Nabi dan Rasul berasal dari kaum perempuan. Hal ini diperkuat dengan dalil antara lain: surah al-An'am ayat 9, Yusuf ayat 109, dan al-Anbiya' ayat 7. Semua ayat itu menyebutkan kata-kata "*rijāl*" yang berarti laki-laki yang diutus Allah menjadi pemimpin umat. Hal ini mengisyaratkan bahwa untuk menjadi pemimpin di ranah publik dalam ruanglingkup negara hanya laki-laki tidak boleh perempuan.

Kedua, laki-laki telah ditetapkan Allah sebagai pemimpin dalam rumah tangga dengan dalil surah al-Nisa', ayat 34. Secara analogi dapat dipahami jika perempuan di ranah domestik atau rumah tangga saja dipimpin oleh laki-laki tentu saja di ranah publik atau negara justru tidak dibolehkan (*qiyās aulawī*).

Ketiga, berdasarkan kepada hadits shahih riwayat al-Bukhari, Nabi Muhammad SAW bersabda: " ⁴³ لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة " (*tidak akan beruntung suatu kaum yang mana urusan mereka diurus oleh seorang perempuan*). Asbabul wurud

hadits **ini** adalah ketika raja Persia mengangkat putrinya menjadi raja Persia, dan kasus ini disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW dan beliau menanggapi sesuai dengan sabda di atas. Islam menganjurkan kepada umatnya untuk memilih sesuatu yang menguntungkan (*manfaat*) dan itu hukumnya wajib, dan sebaliknya dilarang untuk memilih sesuatu yang tidak menguntungkan (*mudharat*).

Keempat, perempuan menjadi pemimpin bukan kepala negara menurut Ibn Jarīr al-Thabarī (w.923 M) boleh pada batas pemimpin wilayah. Menurutnya pemimpin wilayah setara dengan mufti dan perempuan dibolehkan mengeluarkan fatwa sebagaimana sabda Rasulullah SAW: “*Ambillah separuh ajaran agama kamu dari khumaira’ (‘Aisyah) inī*”.

Kelima, kalau ada yang berpendapat perempuan boleh menjadi pemimpin dengan alasan di masa Rasulullah saja mereka dilibatkan ikut serta dalam peperangan dan safar-safar lainnya. Hal ini memang tidak bisa dibantah, akan tetapi perempuan ketika itu tidak pernah ditunjuk oleh Nabi SAW menjadi pimpinan perang dan ketua rombongan, mereka hanya diberi tugas menangani bagian kesehatan dan konsumsi.

Keenam, ayat-ayat yang dijadikan dalil bagi kepemimpinan perempuan adalah kasus negeri Saba’ yang ¹⁶ dipimpin oleh seorang perempuan yang bernama Ratu Balqis, seperti tertera dalam surah al-Taubah ayat 71, al-Saba’ ayat 15, dan al-Naml ayat 23-24. Menurut penulis ayat ini tidak dapat dijadikan sebagai hujjah, sebab kepemimpinan Balqis itu sampai Nabi Sulaiman menguasainya dan diambil alih oleh Sulaiman setelah itu. Jadi ayat ini bukan pembenaran akan tetapi bentuk kisah yang membuktikan perempuan tidak boleh memimpin negara.

Demikian ⁴⁶ sederatan dalil-dalil dan argumentasi penulis untuk menetapkan kepemimpinan perempuan, baik di ranah domestik, maupun di ranah publik. Suatu hal yang harus dipahami bahwa gender janganlah dipertentangan dan dicarikan mana yang paling utama. Kajian gender seharusnya ditujukan untuk memperkuat dan menyempurnakan masing-masing tugas dan tanggung jawab dalam kehidupan ini, bukan untuk mendebat, merebut dan mengambil alih tugas dan tanggung jawab itu.

G. PENUTUP

Dipenghujung tulisan ini dapat dikemukakan beberapa pokok pikiran yang dapat dijadikan intisari pembahasan dalam bentuk kesimpulan sebagai berikut:

1. Model tafsir hermeneutika feminisme adalah penafsiran yang digagas oleh Amina Wadud dengan mendasari tafsirnya kepada pendekatan aspek kebahasaan, aspek keadilan, aspek kesetaraan. Karena itu ia menolak pola penafsiran klasik yang bias gender dan tidak berpihak kepada perempuan.
2. Menurut Wadud kepemimpinan bukan hak laki-laki semata, akan tetapi perempuan juga dapat menjadi pemimpin dengan alasan al-Qur'an tidak ada melarangnya, dan penafsiran ayat masih bersifat *debatable*.
3. Menurut penulis Wadud dalam menafsirkan ayat tidak mempertimbangkan hadits, pada hal hadits itu sebagai sumber penafsiran.
4. Hemat penulis perempuan boleh menjadi pemimpin dirumah domestik jika laki-laki tidak mampu melaksanakannya. Dan di ranah publik perempuan boleh menjadi pemimpin pada batas-batas tertentu selama ia mampu menjaga fitrahnya.

BIBLIOGRAFY

Journals

- Ali, Kecia, 'The Making of the "Lady Imam": An Interview with amina wadud', *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 35, no. 1, 2019, pp. 67–79.
- Arbain, Janu, Nur Azizah, and Ika Novita Sari, 'Pemikiran Gender Menurut Para Ahli: Telaah atas Pemikiran Amina Wadud Muhsin, Asghar Ali Engineer, dan Mansour Fakih', *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, vol. 11, no. 1, 2017, p. 75 [https://doi.org/10.21580/sa.v11i1.1447].
- Bakar, Abu, 'Women on The Text According To Amina Wadud Muhsin in Qur'an and Womer', *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, vol. 13, no. 1, 2018, p. 167 [https://doi.org/10.19105/al-ihkam.v13i1.1467].
- Busyro Busyro, 'Pengarutusan Gender Dalam Pemikiran Hukum Imâm Abû Hanîfah Dan Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam', *AL-HURRIYAH: Jurnal Hukum Islam*, vol. 1, no. 1, 2016 [https://doi.org/10.30983/alhurriyah.v1i1.479].
- Dewi, Ernita, 'Pemikiran Amina Wadud Tentang Rekonstruksi Penafsiran Berbasis Metode Hermeneutika', *Jurnal Substantia*, vol. 15, no. 2, 2013, p. 23.
- Esack, Farid, 'Islam, Feminism and Empire: A Comparison between the Approaches of Amina Wadud and Saba Mahmood', *Journal of Gender and Religion in Africa*, vol. 21, no. 1, 2015, p. 22.

- ¹⁵ Gürhan, Araş Gör Nazife, 'Kadın Bakış Açısıyla Kuran'ı Yeniden Okuma Denemesi - Amina Wadud- Kuran Ve Kadın -', *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, vol. 6, 2011, p. 13.
- ¹⁹ Haifaa Jawad, 'Muslim Feminism: A Case Study of Amina Wadud's "Qur'an and Woman"', *Islamic Studies*, vol. 42, no. 1, 2003, pp. 107–25.
- ²⁵ Huda, Sokhi, 'Kontroversi Hak Dan Peran Perempuan Dalam Pemikiran Kontemporer Amina Wadud', *Jurnal Urwatul Wutsqo*, vol. 2, no. 2, 2013, p. 23.
- ²⁴ Imran, Maizul and Ismail Ismail, 'Ā'isha Bint al-Shāṭi's Thoughts on Tarāduf and Their Implications for the Istinbāt of Law', *Al-Risalah*, vol. 19, no. 2, 2019, p. 125 [https://doi.org/10.30631/al-risalah.v19i2.459].
- ⁴⁵ Ismail, Nurjannah, 'Rekonstruksi Tafsir Perempuan: Membangun Tafsir Berkeadilan Gender', *Gender Equality*, vol. 1, no. 1, 2015, p. 12.
- ⁶ Kunawi Basyir, 'Menggugat Syirik Intelektual Bersama Nasr Hāmid Abū Zayd Dan Amina Wadud', *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, vol. 1, no. 2, 2011, pp. 317–34.
- Muhammad, Husein, 'Gagasan Tafsir Feminis', *Jurnal Islam Indonesia*, vol. 6, no. 02, 2017, pp. 1–19.
- ⁵ Sharify-Funk, Meena and Munira Kassam Haddad, 'where do women "stand" in Islam? negotiating contemporary Muslim prayer leadership in North America', *Feminist Review*, no. 102, 2012, pp. 41–61.
- ³¹ Surya, Mintaraga Eman, 'Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an dengan Pendekatan Ekofeminisme: Kritik Terhadap Tafsir Feminisme Liberal', *MUWAZAH: Jurnal Kajian Gender*, vol. 6, no. 1, 2014, http://e-journal.iainpekalongan.ac.id/index.php/Muwazah/article/view/435.
- ³⁶ Suryorini, Ariana, 'Menelaah Feminisme Dalam Islam', *SAWWA: JURNAL STUDI GENDER*, VOL. 7, NO. 2, 2012, p. 21 [https://doi.org/10.21580/sa.v7i2.647].
- ³⁰ Wadud, Amina, 'Foreword Engaging Tawhid In Islam And Feminisms', *International Feminist Journal of Politics*, vol. 10, no. 4, Routledge, 2008, pp. 435–8 [https://doi.org/10.1080/14616740802393858].

Disertation/thesis

- ² Anne Johanna Tuppurainen, 'Challenges Faced By Muslim Women: An Evaluation Of The Writings Of Leila Ahmed, Elizabeth Fernea, Fatima Memissi And Amina Wadud', Disertation, Pretoria: University of South Africa, 2010.
- ²³ Mardety, 'Hermeneutika Feminisme Menurut Tafsir Alquran Berkeadilan Gender; Refleksi Filosofis Terhadap Pemikiran Amina Wadud, (Disertasi), (Universitas Indonesia, 2015)', Disertasi, Jakarta: Universitas Indonesia, 2015.

Books

- ¹⁶ 'Abd Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayah fi Tafsir al-Maudhu'i*, Kairo: al-Hadharah al-'Arabiyah, 1977.

- 22
Abu Qashim Mahmud bin Amr bin Ahmad al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiqi Ghawamidhali al-Tanzil*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, 1407.
- 27
Ahmad Baidhawi, *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam Alquran dan Para Mufasir Kontemporer*, Bandung: Nuansa, 2005.
- 1
Amina Wadud, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text form a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.
- 3
---, *Qur'an Menurut Perempuan*, trans. by Abdullah Ali, Jakarta: Serambi, 2001.
- 32
Asghar Ali Engineer and Agus Nuryanto, *The Qur'an Women and Modern Society "Pembebasan Perempuan"*, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- 34
Daruzat Muhammad Azat, *al-Tafsir al-Hadits*, Kairo: Dar Ihya' al-Kitab al-'Arabiyyah, 1383.
- 35
Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, trans. by Anas Muhiyidin, Jakarta: Pustaka Press, 2006.
- 12
Kecia Ali, Juliane Hammer, and Laury Silvers (eds.), *A JIHAD FOR JUSTICE Honoring the Work and Life of Amina Wadud*, USA: 48HrBooks, 2012.
- 17
Khaludori Soleh, *Pemikiran Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- 9
Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawai'ul Bayan Tafsir Ayati al-Ahkam min al-Quran*, Kairo: Dar al-Kitab al-Islamiyyah, 1322.
- 29
Omid Safi, *Progressive Muslims: on justice, gender, and pluralism*, Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- 7
Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1418.
- 40
Zainah Anwar (ed.), *Wanted: equality and justice in the Muslim family*, Selangor, Malaysia: Musawah, 2009.

A WOMAN LEADERSHIP: PENERAPAN METODE TAFSIR HERMENEUTIKA FEMINISME AMINA WADUD

ORIGINALITY REPORT

23%

SIMILARITY INDEX

22%

INTERNET SOURCES

14%

PUBLICATIONS

%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

egliseunie.ca

Internet Source

1%

2

Hadeer Abo El Nagah. "Autonomous Histories of Muslim Women Cultural Poetics; A Critical Reading of the Personal/Academic Narratives of Leila Ahmed and Amina Wadud", International Journal of Applied Linguistics and English Literature, 2017

Publication

1%

3

ejournal.uin-suka.ac.id

Internet Source

1%

4

ejournal.iainbukittinggi.ac.id

Internet Source

1%

5

www.cwds.ac.in

Internet Source

1%

6

www.jurnal.uinsu.ac.id

Internet Source

1%

7

abualitya.wordpress.com

Internet Source

1%

8

ejournal.stainpamekasan.ac.id

Internet Source

1%

9

repo.iainbukittinggi.ac.id

Internet Source

1%

10

idawahyu21.blogspot.com

Internet Source

1%

11

Shahana Rasool, Muhammed Suleman.
"Muslim women overcoming marital violence:
breaking through 'structural and cultural prisons'
created by religious leaders", Agenda, 2017

Publication

1%

12

ikee.lib.auth.gr

Internet Source

1%

13

www.scribd.com

Internet Source

1%

14

journal.walisongo.ac.id

Internet Source

1%

15

dergipark.gov.tr

Internet Source

1%

16

repository.uinsu.ac.id

Internet Source

1%

17

jurnal.ar-raniry.ac.id

Internet Source

<1%

18

www.penyujukhati.com

Internet Source

<1%

19

scholarbank.nus.edu.sg

Internet Source

<1%

20

bintunnahlah.blogspot.com

Internet Source

<1%

21

uir.unisa.ac.za

Internet Source

<1%

22

Idris Idris. "Meninjau Ulang Asbabun Nuzul Surat Al-Taubah Ayat 75", *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya*, 2018

Publication

<1%

23

www.hermeneutikafeminisme.com

Internet Source

<1%

24

www.neliti.com

Internet Source

<1%

25

ejournal.kopertais4.or.id

Internet Source

<1%

26

Aspandi M. "Hermeneutik Amina Wadud; Upaya Pembacaan Kontekstual Teks Keagamaan", *Legitima: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 2018

Publication

<1%

27	atajularifin.wordpress.com Internet Source	<1%
28	e-journal.lp2m.uinjambi.ac.id Internet Source	<1%
29	syariahmaqasid.blogspot.com Internet Source	<1%
30	aljamiah.or.id Internet Source	<1%
31	e-journal.iainpekalongan.ac.id Internet Source	<1%
32	digilib.uinsgd.ac.id Internet Source	<1%
33	Yuminah R. "KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM ISLAM", Syariah Jurnal Hukum dan Pemikiran, 2018 Publication	<1%
34	archive.org Internet Source	<1%
35	www.calem.eu Internet Source	<1%
36	www.kafaah.org Internet Source	<1%
37	journal.uinsgd.ac.id Internet Source	<1%

38	repository.ar-raniry.ac.id Internet Source	<1%
39	profesor-mufid.blogspot.com Internet Source	<1%
40	loc.gov Internet Source	<1%
41	digibug.ugr.es Internet Source	<1%
42	Siah Khosyi'ah. "Keadilan Distributif atas Pembagian Harta Bersama dalam Perkawinan bagi Keluarga Muslim di Indonesia", <i>Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam</i> , 2018 Publication	<1%
43	journal.iain-manado.ac.id Internet Source	<1%
44	doczz.net Internet Source	<1%
45	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	<1%
46	eprints.unm.ac.id Internet Source	<1%
47	tuankepo.blogspot.com Internet Source	<1%
48	usada.iainu-kebumen.ac.id	

Internet Source

<1%

49

Anas Rolli Muchlisin. "PENAFSIRAN KONTEKSTUAL: Studi Atas Konsep Hierarki Nilai Abdullah Saeed", MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 2016

Publication

<1%

50

repository.uinjkt.ac.id

Internet Source

<1%

51

islamidia.com

Internet Source

<1%

52

aisitinurjanahblog.wordpress.com

Internet Source

<1%

53

search.crossref.org

Internet Source

<1%

54

repository.radenintan.ac.id

Internet Source

<1%

55

coretantintaqu.blogspot.com

Internet Source

<1%

56

www.repository.uinjkt.ac.id

Internet Source

<1%

57

digilib.uinsby.ac.id

Internet Source

<1%

58

www.ohmura-takahiro.com

Internet Source

<1%

59

www.usuldergisi.com

Internet Source

<1%

60

Niels Spierings. "Women's Employment in Muslim Countries", Springer Science and Business Media LLC, 2015

Publication

<1%

61

sintadev.ristekdikti.go.id

Internet Source

<1%

62

Mia Fitriah Elkarimah. "Pendekatan Linguistik Syahrur Pada Ayat Poligami", MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 2018

Publication

<1%

63

Maizul Imran, Ismail Ismail. "'Ā'isha Bint al-Shāṭi's Thoughts on Tarāduf and Their Implications for the Istinbāṭ of Law", Al-Risalah, 2019

Publication

<1%

64

Indriatmoko Y., Yuliani L., Tarigan Y., Gaban F., Maulana F., Munggoro D., Lopulalan D., Adnan H., eds.. "Dari desa ke desa: dinamika gender dan pengelolaan kekayaan alam", Center for International Forestry Research (CIFOR), 2007

Publication

<1%

Darmawansyah Darmawansyah. "PERAN

65

ORANG TUA DALAM MENDIDIK ANAK
DITINJAU DARI HUKUM ISLAM", Musawa:
Journal for Gender Studies, 2020

Publication

<1%

66

repository.iainpurwokerto.ac.id

Internet Source

<1%

67

Amhar Rasyid. "Hermeneutika dan Teks Ushul
Fiqh", Al-Risalah, 2018

Publication

<1%

Exclude quotes On

Exclude matches Off

Exclude bibliography On