

MASALAH WANITA MENJADI PEMIMPIN DALAM PERSPEKTIF FIQIH SIASAH¹

Oleh : Syamsul Anwar

Masalah yang akan ditinjau dalam tulisan ini adalah dapatkah wanita menjadi pemimpin, baik pemimpin negara/pemerintahan maupun pemimpin dalam jabatan-jabatan lain menurut ketentuan hukum Islam. Masalah ini mungkin sudah kuno dilihat dari perspektif pemikiran masa kini, akan tetapi dalam konteks fiqih siasah amat langka fuqaha (ahli-ahli hukum Islam) yang membenarkan wanita menjadi pemimpin baik sebagai kepala negara/pemerintahan maupun dalam jabatan lain. Hal ini dikarenakan adanya hadis sahih dari Nabi yang berbunyi (terjemahnya), "Tidak akan beruntung suatu kaum yang mengangkat wanita menjadi pemimpin mereka".² Berikut ini akan dipaparkan bagaimana argumen para ulama itu dan sejauh mana pendapat mereka bisa diterima.

I

Syarat kekelakian untuk menjadi kepala negara/pemerintahan tidak diperdebatkan lagi oleh para fuqaha terutama yang klasik. Syarat itu dipandang sebagai suatu hal yang sudah jelas dengan sendirinya dan bersifat a priori. Karena itu mereka tidak membahasnya berpanjang lebar lagi. Bahkan ada yang melewatkannya begitu saja karena sudah begitu jelas dan tidak perlu penegasan.

Menurut Imam al-Haramain al-Juwaini (478/1085), para ulama telah berijma' bahwa wanita tidak boleh menjadi imam dan hakim. Ia tidak menguraikan apa alasannya.³

¹Tulisan ini merupakan revisi terhadap makalah penulis yang dipresentasikan dalam forum "Program Diskusi Ilmiah Dosen Tetap" IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Tahun XI).

²Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari, an-Nasa'i, Tirmizi dan Ahmad. Lihat al-Bukhari, Sahih al-Bukhari (Surabaya Ahmad Nabhan, t.t.), III:90-1, "Kitā ān-Nabi ila Kisra wa Qaisar"; an-Nasa'i, *Sunan an-Nasa'i* (Beirut: Dar al-Fikr, 1930), VIII:227, "Kitab Adab al-Qudah". Ibnu Hajar al-'Asqallani, komentator Bukhari, mengatakan bahwa hadis tersebut menjadi alasan yang kuat bagi orang yang tidak membenarkan wanita menjadi hakim dan imam. Lihat Ibnu Hajar, *Fath al-Bārī*, edisi M.F. Abd al-Bāqī (Kairo: Maktabah as-Salafiyyah, t.t.), XII:56.

³Al-Juwaini, *Kitab al-Irsyad* (Mesir: Maktabal al-Khanji, 1950), h. 427.

Rasyid Rida (1935) mengutip pendapat at-Taftazani yang menyatakan bahwa syarat-syarat imam (kepala negara/pemerintahan) itu adalah mukallaf, muslim, adil, merdeka, laki-laki, mujtahid, berani, bijaksana, cakap, sehat inderawi dan dari kalangan Quraisy. Selanjutnya Rasyid Rida mengutip pula syarat-syarat imam yang dikemukakan oleh ulama-ulama Hanafiah, yaitu muslim, laki-laki, merdeka, berakal, berani dan dari kalangan Quraisy.⁴

Al-Mawardi, salah seorang ahli fiqih siasah terkemuka yang se zaman dengan al-Juwaini tetapi lebih tua, tidak menyebutkan kekelakian sebagai salah satu syarat di antara tujuh syarat imam yang dikemukakannya dalam *al-Ahkām as-Sultāniyyah*.⁵ Akan tetapi ini tidak dapat ditafsirkan bahwa al-Mawardi membenarkan wanita menjadi imam mengingat syarat tersebut, seperti ditegaskan oleh al-Juwaini, telah menjadi ijma' ulama. Lagi pula al-Mawardi mensyaratkan kekelakian untuk dapat menjadi hakim, sementara itu telah menjadi ketetapan fuqaha bahwa apa saja yang disyaratkan pada hakim disyaratkan pada imam. Oleh karena itu argumentasinya kita temukan dalam pembahasannya tentang syarat-syarat hakim. Di sini ia menyatakan bahwa syarat pertama untuk menjadi hakim (qāḍī) adalah lelaki. Wanita tidak boleh menjadi hakim karena tidak cukupnya kemampuan wanita untuk memangku jabatan-jabatan. Dalam hal ini at-Tabari, menurut al-Mawardi, melakukan *penyimpangan* karena ia membenarkan wanita menjadi hakim dalam segala perkara. Selanjutnya menurut al-Mawardi pendapat at-Tabari ini tidak dapat dipegangi karena bertentangan dengan ijma' dan firman Allah bahwa lelaki itu memimpin kaum wanita karena Allah telah memberi kelebihan terhadap sebagian orang atas sebagian yang lain. (Q. 4:34). Kelebihan yang dimaksud dalam firman Allah menurut ahli fiqih siasah ini adalah kelebihan dalam akal dan kebijaksanaan.⁶

Dari uraian di atas tampak dua alasan yang dikemukakan oleh al-Mawardi untuk menolak kebolehan wanita menjadi hakim, dan karena itu juga menjadi imam, yaitu pertama adanya ijma' ulama dan kedua karena wanita tidak memiliki tingkat kecerdasan dan kebijaksanaan yang dimiliki oleh lelaki, hal mana merupakan illat --dalam pandangan al-Mawardi-- mengapa Allah menjadikan kepemimpinan itu di tangan lelaki. Dalam membahas syarat imam, al-Mawardi menjadikan kebijaksanaan dan pengetahuan sebagai dua di antara syarat-syarat yang harus dipenuhi imam.

⁴Rasyid Rida, *al-Khilāfah au al-Imāmah al-Uḡmā* (Mesir: Maṭba'ah al-Manar, t.t.), h. 18.

⁵Al-Mawardi, *al-Ahkām as-Sultāniyyah wa al-Wilāyāt ad-Diniyyah* (Mesir: al-Babi al-Halabi, 1973), h. 6.

⁶*Ibid.*, h. 65.

Ibnu Rusyd dalam *Bidāyah al-Mujtahid* menyatakan bahwa orang yang tidak membenarkan wanita menjadi hakim alasannya adalah analogi kepada *imāmah kubrā* (jabatan kepala negara) yang sudah disepakati oleh ulama ketidakbolehan wanita memangkunya. Juga diqiyaskan kepada budak dalam hal sama-sama kurangnya kehormatan dan martabatnya.⁷

Di kalangan ulama Nusantara yang mensyaratkan kekelakian adalah Ali Haji⁸ (1809-1870) dari Riau, dan Bukhari Jauhari⁹ dari Johor. Bukhari mengatakan,

Syarat kesepuluh; hendaklah raja itu laki-laki dan jangan perempuan adanya yang dari pada kurang budinya [yang karena kurang akal nya, pen.] tiada layak akan kerajaan, karena bahwasanya raja segala orang Islam itu namanya imam, seperti dikata dalam kitab *A'qāb* itu: "*wa al-muslimūna la budda lahūmin imām*", artinya segala orang Islam itu tiada dapat tiada ada bagi mereka itu daripada imam dan imam itu dijadikan pada antara segala perempuan. Lagi pun raja itu hendak kelihatan adanya dan tiada terbuni [tersembunyi, pen.] adanya dan perempuan itu tiada harus [boleh, pen.] kelihatan, hanya terbuni adanya juga.¹⁰

Dari kutipan di atas tampak ada dua alasan yang dikemukakan oleh Bukhari, yaitu pertama kurangnya budi (akal) perempuan, dan kedua ia tidak dapat tampil di muka umum dengan leluasa yang itu diperlukan oleh seorang pemimpin atau kepala negara.

Berbeda dengan para ulama terdahulu, Bukhari membenarkan wanita menjadi imam dalam keadaan sangat mendesak, yaitu tiadanya lelaki yang diturunkan oleh raja. (Memang Bukhari berfikir dalam konteks sistem kerajaan). Hal itu agar keadaan anarki dan fitnah dapat dihindarkan.¹¹

Bila kita pindah kepada ulama-ulama moderen yang menulis tentang masalah-masalah fiqih siasah permasalahannya tampak tidak banyak berubah. Dr. El-Rayes mengutip ulang pertanyaan-pertanyaan ulama seperti dikemukakan terdahulu dan kemudian menegaskan bahwa jabatan kepala negara pemerintahan menuntut tanggung jawab dan pekerjaan berat yang berada di luar kodrat wanita.¹²

⁷Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), II:344.

⁸Ali Haji, *Šamarāt al-Muhammah* (Lingga, Riau: Rumah Cap Kerajaan, 1304/1886), h. 8.

⁹Bukhari Jauhari, *Taj as-Salāṭīn*, edisi Roorda van Eijnsinga (Batavia: Peneraan Kerajaan, 1827), h. 63.

¹⁰*Ibid.*

¹¹*Ibid.*, h. 63-4.

¹²El-Rayes, *an-Nazāriyyah as-Siyāsiyyah al-Islāmiyyah* (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Miṣriyyah, 1957), h. 226-7.

Sa'id al-Afghani yang menulis *'A'isyah wa as-Siyāsah* ('Aisyah dan Politik') memulai pembahasannya dengan sebuah bab yang berjudul "al-Mar'ah wa as-Siyāsah" ('Wanita dan Politik'). Di dalamnya ia mengemukakan argumen-argumennya tentang tidak dibenarkannya wanita terjun ke gelanggang politik dan khususnya menjadi kepala pemerintahan. Menurut Sa'id al-Afghani, Sunnatullah telah menentukan adanya perbedaan yang karakteristik dan abadi antara lelaki dan wanita dari segi fisiologis, emosional dan pikiran. Politik dan pemerintahan menuntut pandangan yang jauh, logika yang tepat, perhitungan cermat, daya tahan yang alot serta kemampuan mengendalikan emosi dan keinginan sedemikian rupa --suatu hal yang tidak dimiliki oleh wanita. Karena itu politik adalah seni yang khusus untuk lelaki, sedangkan seni yang cocok untuk wanita adalah keluarga dan rumah tangga. Perbedaan kodrat antara lelaki dan wanita ini, yang berakibat berbedanya tanggung jawab masing-masing, tidak dapat diabaikan begitu saja. Sembarang pengabaian berarti pelanggaran terhadap hukum alam. Akhirnya al-Afghani menutup argumentasinya dengan mengutip sebuah hadis amat terkenal yang telah dikutip pada permulaan tulisan ini.¹³ Namun demikian keikutsertaan wanita dalam jihad (perang) dapat dibenarkan, karena masalahnya berbeda. Jihad merupakan amal yang afdal dan dalam hal ini wanita tidak dapat dihalangi untuk memperoleh keutamaan dari amal itu seperti yang diperoleh lelaki. Keduanya sama dalam hak tersebut.¹⁴

Ulama Indonesia masa kini yang menolak kepemimpinan wanita adalah H. Said Hilabi, ketua PP Al-Irsyad Bidang Ifta dan Tahkim. Dia berpendapat, seperti dilaporkan oleh *Panji Masyarakat*, bahwa wanita tidak sah menjadi kepala negara dan ketua parlemen, seperti halnya ia tidak boleh menjadi qāḍī. Kalau itu terjadi, itu tidak normal. Kasus Benazir Bhutto adalah pelanggaran hukum Islam. Wanita adalah makhluk yang emosional, karena itu dalam mengambil keputusan kurang mengutamakan pertimbangan pikiran dan ini jelas gawat. Hadis Abu Bakrah (yang telah dikutip di atas) telah *patent* dan tidak dapat dirubah karena perubahan zaman.¹⁵

II

Dari keseluruhan uraian di atas dapat diringkaskan alasan-alasan penolakan para ulama terhadap kebolehan wanita menjadi kepala negara atau pemimpin secara umum adalah:

1. Ayat 34 An-Nisa tentang lelaki menjadi pemimpin wanita.

¹³Sa'id al-Afghani, *'A'isyah wa as-Siyāsah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1971), h. 13-7.

¹⁴*Ibid.*, h. 17.

¹⁵*Panji masyarakat*, No. 596, Th. xxx (11-20 Desember 1988), h. 17, kolom 2.

2. Hadis Abu Bakrah yang menyatakan tidak akan beruntung suatu kaum yang mengangkat wanita menjadi pemimpin mereka

Kedua alasan ini adalah alasan naqli. Adapun argumen pemikiran ialah sebagai berikut:

1. Wanita itu menurut kodratnya lebih lemah dan kurang sempurna dibandingkan dengan lelaki.
2. Keterbatasan wanita untuk dapat tampil di muka umum karena ia adalah aurat yang karena itu harus senantiasa bersembunyi.

III

Sekarang marilah kita tinjau alasan-alasan tersebut satu persatu. Mengenai ayat 34 An-Nisa ditinjau dari segi *sabab an-nuzul* terlihat bahwa ayat tersebut menyangkut hubungan antara lelaki dengan wanita dalam perkawinan. Ayat ini turun mengenai kasus Sa'ad Ibnu ar-Rabi' dengan isterinya yang membangkang (*nusyuz*), dan Sa'ad menamparnya. Sang isteri yang bernama Habibah itu datang bersama ayahnya menghadap Nabi seraya minta agar Sa'ad diqisas, lalu kemudian turun ayat tersebut sehingga Nabi tidak jadi melakukan qisas terhadap Sa'ad.¹⁶

Begitu juga bila ditinjau dari segi konteks ayat, jelas ia berbicara tentang hubungan suami isteri, tidak tentang hubungan sosial dalam konteks yang luas seperti hubungan penguasa dengan rakyat. Karenanya ayat tersebut tidak merupakan *naṣṣ* atas pelarangan wanita menjadi kepala negara atau pemerintahan. Lelaki memimpin wanita adalah dalam hubungan langsung lelaki dengan wanita yang hidup menyatu yaitu perkawinan, dan ini adalah hal yang wajar belaka.

Mengenai alasan kedua yaitu hadis Abu Bakrah, dari segi metodologi kritik hadis, ia adalah sahih seperti telah dijelaskan terdahulu. Pertanyaan yang harus dijawab ialah bagaimana kita harus memahami hadis. Di sini ditawarkan satu pendapat bahwa hadis-hadis yang dapat dikategorikan sebagai termasuk *umūrud-dunyā* dan keuniversality-nya tidak didukung oleh kenyataan sosial harus ditafsirkan menurut semangatnya dan dalam konteks sosio-historisnya. Kalau tidak ia akan menjadi kering, memosil dan tidak bermakna. Untuk ini kita telah mendapat preseden-preseden historis terutama dari kebijaksanaan-kebijaksanaan Umar seperti mengenai masalah *kharāj* dalam

¹⁶ Ali as-Sabūni, *Rawā'i 'al-Bayān* (Damaskus: Maktabah al-Ghazali, 1977), 1:66.

mana ia mengubah praktek Rasulullah yang memberikan tanah-tanah kepada para prajurit yang mendapatkannya yang kemudian oleh Umar praktek itu diubah di mana tanah-tanah itu tidak di berikan kepada para prajurit.¹⁷ Umar tidak memahami hadis-hadis Rasulullah dalam hurufnya melainkan dalam semangatnya. Dengan kalimat yang lebih tehnis, hadis-hadis itu harus dipahami menurut illatnya, sekalipun illat-illat itu harus dicari melalui ijtihad (artinya tidak dinaskan).

Hadis-hadis semacam ini cukup banyak terutama dalam masalah-masalah kemasyarakatan dan politik, seperti hadis "*al-a'imma min Quraisy*" yang oleh Ibnu Khaldun dipahami melalui teori sejarahnya yang terkenal itu, yaitu teori *aşabiah*. Secara singkat menurut Ibnu Khaldun Nabi menyerahkan imamah kepada kaum Quraisy karena waktu itu hanya merekalah yang memiliki *aşabiah* yang diperlukan bagi kelangsungan sebuah tata politik. Teori Ibnu Khaldun ini dapat diperluas lagi dengan menyatakan: karena orang-orang Quraisylah yang memiliki pengalaman dan pengetahuan tentang masalah-masalah politik dan ekonomi waktu itu wajarlah bahwa Rasul menyerahkan imamah kepada mereka.

Hadis Abu Bakrah di atas pun kiranya dapat ditafsirkan dengan cara yang sama. Pada zaman Jahiliyah wanita tidak begitu beruntung, bahkan anak wanita yang lahir dikubur hidup-hidup. Rasulullah sendiri berjuang untuk membebaskan kaum wanita. Walaupun beliau telah banyak berhasil, namun suatu struktur sosial yang sudah begitu kokoh dan melembaga tidak dapat diubah total seratus persen dalam waktu singkat, seperti lembaga perbudakan misalnya. Bahkan sampai beberapa abad kemudian posisi kaum wanita belum begitu menguntungkan. Mereka dikurung di rumah dengan sangat ketat. Apabila seorang lelaki hendak meminangnya ia mengutus seorang wanita pemantau untuk melihat dan menyelidiki kelayakannya, sedangkan si lelaki itu tidak akan pernah dapat melihatnya sebelum akad nikah. Wanita-wanita itu hanya dapat dipandang oleh mata keluarga mereka. Dari segi pendidikan mereka juga kurang beruntung. Kaum lelaki malah lebih tertarik mendidik dan mengajar budak karena faktor komersial, sebab budak yang terampil terutama pandai tulis baca akan mahal harganya. Hanya kalangan amat terbatas saja yang mendidik wanita.¹⁸ Pendek kata wanita tidak keluar dari tembok-tembok rumah suami atau orang tuanya. Artinya mereka tidak tahu-menahu urusan

¹⁷Mengenai ini lebih lanjut lihat Abu Yusuf, *al-Kharāj* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1979), h. 26 dst.

¹⁸Ahmad Amin, *Ḍuhā al-Islām* (Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Misriyyah, t.t.), I:98.

masyarakat. Jadi dengan demikian wajarlah Rasulullah menyatakan bahwa suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada orang yang tidak banyak memahami soal-soal kemasyarakatan akan mengalami kegagalan. Akan tetapi sekarang situasi telah jauh berubah dan wanita telah banyak yang pandai dan terlibat secara inten dalam berbagai lapangan kehidupan. Jadi mereka sudah tahu seluk beluk masalah. Karena menurut teori hukum Islam, hukum itu berlaku menurut ada-tidaknya illatnya, maka dapatlah dikatakan bahwa tidaklah melanggar hukum Islam, wanita yang karena kecakapannya menjadi kepala pemerintahan, karena illat mengapa Rasulullah dulu melarang telah hilang.

Alasan ketiga yang memandang wanita lebih lemah dari lelaki, itu artinya ada wanita luar biasa, genius dan cakap, ia tidak terhalang untuk menjadi pemimpin. Sedangkan alasan keempat yang menyatakan wanita tidak dapat tampil di muka umum jelas mewakili pandangan-pandangan yang mengurung wanita dalam tembok-tembok rumah sehingga tiada siapapun melihatnya kecuali keluarganya, seperti dijelaskan di atas.

Al-Qur'an sendiri mengakui eksistensi yang sama antara wanita dan laki-laki dalam melaksanakan tanggung jawab serta memberi hak yang sama pula untuk mendapatkan penghargaan atas prestasi yang ditunjukkannya termasuk dalam pelaksanaan kepemimpinan. Allah berfirman, "*Barang siapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun wanita dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang mereka kerjakan*". (Q.16:97).

PUSTAKA ACUAN

- Afghani, Sa'id al-, *Aisyah wa as-Siyāsah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1971.
- Ahmad Amin, *Duḥā al-Islām*, Kairo: Maktabah an-Nahdah al-Misriyyah, t.t.
- Ali Haji, *Samrah al-Muhammah*, Lingga-Riau: Rumah cap Kerajaan, 1304/1886.
- 'Asqallānī, Ibnu Hajar al-, *Fath al-Bārī*, edisi Muhammad Fuad Abdul Baqi, Kairo; al-Maktabah as-Salafiyyah, t.t.
- Bukhari, al-Imam Muhammad Ibnu Ismail al-, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Surabaya: Ahmad Nabhan, t.t.
- Bukhari Jauhari, *Tāj as-Salāṭīn*, edisi P. P. Roorda van Eijsinga, Batavia: Peneraan Kerajaan, 1827.
- Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Juwaini, Imam al-Haramain al-, *Kitāb al-Irsyād*, edisi Yusuf Muṣa dan A.A.M. Abdul Hamid, Mesir: Maktabah al-Khanji, 1950.
- Mawardi, Abu al-Hasan 'Ali Ibnu Muhammad Ibni Habib al-, *al-Aḥkām as-Sultāniyyah wa al-Wilāyāt ad-Dīniyyah*, Mesir: Muṣṭafa al-Babi al-Halabi, 1973.
- Panji Masyarakat*, No. 596. Th. xxx, 10-20 Desember 1988.
- Rayes, Diyā'uddīn el-, *an-Naẓariyyah as-Siyāsiyyah al-Islāmiyyah*, Kairo: Maktabah al-Anglo al-Misriyyah, 1957.
- Riḍā, as-Sayyid Muhammad Rasyid, *al-Khilāfah au al-Imāmah al-'Uzma*, Mesir: Maṭba'ah al-Manār, t.t.
- Ṣabūnī, 'Ali aṣ, *Rawā'i' al-Bayān*, Damaskus: Maktabah al-Ghazali, 1977.
- Yusuf, Ya'qūb Ibnu Ibrahim Abu, *al-Kharāj*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1979.