

REKONSTRUKSI PERAN POLITIK PEREMPUAN MENURUT MUSDAH MULIA

Zaprulkhan

STAIN SAS Bangka Belitung
email: Zaprulkhan_zahra@yahoo.co.id

Abstract: *As if it never finished to talk about the role of women in the public sphere. This is because the role of women in the public sphere, particularly in their political role is considered to be less significant. Up to the third millennium, some scholars and intellectuals still had a negative view about the role of positive contribution of women in the political arena. They interpreted the Qur'an and the hadith (traditions of the Prophet, sayings of the Prophet) textually with which prohibited women involve in politics. Through constructive critics and holistic reconstruction, this study tried to explore the political role of women in the public sphere based on 'notion' of Musdah Mulia. According to Musdah, the important things that should be done was not only the reconstruction of the interpretation of the fundamental doctrines of Islam (Qur'an and Hadith), but also practical implementation in the fields of education, culture, and public policies. All reconstructions of woman role in political leadership should be carried out simultaneously in order to produce concrete changes. This is because there were a number of internal factors that had caused women not be able to play their role significantly in the political sphere that consisted of figure of women themselves who were unconfident and passive to the given opportunities they had. They also got lack of support; they were chained in stereotypes as guardians of household, and still confined by misogynistic tradition, as well as caused by the biased interpretation of religious doctrines related to the patriarchal values and gender domain.*

الملخص: كاد لا ينتهي الحديث عن دور المرأة في وسط المجتمع. وذلك لأن دورها فيه - وخاصة في المجال السياسي - قليل. وإلى هذا الحين لا يزال بعض العلماء والمثقفين نظروا إلى دور المرأة الإيجابي في وسط المجتمع نظرة سلبية. فسّر هؤلاء الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الناهية المرأة عن الاشتراك في المجال السياسي تفسيراً حرفياً. حاولت هذه الدراسة - بمدخل نقدي بناءً شامل - دراسة الدور السياسي للمرأة وسط المجتمع فكرة موسدة مولياً. ترى موسدة أن العمل الواجب قيامه به هو، ليس فقط إعادة طريقة

تفسير القرآن والحديث بل كذلك إيجاد الحركات في مجال التربية، والثقافة، والقرارات الاجتماعية. وجميع إعادة بناء لدور المرأة لا بد أن تقام جماعية لتحقيق التغيير الواقعي. وهذا لأن هناك عوامل داخلية للمرأة تمنع المرأة للتدخل في المجال السياسي، وهي عدم ثقتها بنفسها وعدم انتهازها للفرصة الموجودة. وكذلك التأييد لها قليل، محبوسة في ضوء المقولة "إنها ربّة البيت"

Abstrak: Membincang peran perempuan di wilayah publik, seakan tidak pernah selesai. Hal ini karena peran perempuan di wilayah publik ini, khususnya peran politik diyakini masih kurang signifikan. Hingga memasuki milenium ketiga, masih terdapat sebagian ulama dan cendekiawan yang memandang negatif peran dan kontribusi positif kaum perempuan di ranah politik. Mereka melakukan interpretasi secara tekstual terhadap al-Quran dan hadis yang melarang kaum perempuan terlibat dalam politik. Melalui kritik konstruktif dan rekonstruksi holistik, kajian ini mencoba untuk mengeksplorasi peran politik kaum perempuan di ruang publik gagasan Musdah Mulia. Bagi Musdah, hal yang perlu dilakukan adalah tidak saja rekonstruksi interpretasi terhadap doktrin-doktrin fundamental Islam (al-Quran dan hadis), tapi juga gerakan praktis dalam bidang pendidikan, kebudayaan, dan kebijakan publik. Semua rekonstruksi terhadap peran kepemimpinan politik perempuan tersebut mesti dilakukan secara bersamaan agar menghasilkan perubahan secara konkret. Hal ini karena terdapat sejumlah faktor internal yang menyebabkan perempuan tidak bisa berperan secara signifikan dalam ranah politik yang mencakup pada sosok perempuan sendiri yang kurang percaya diri dan pasif terhadap peluang yang ada. Mereka juga kurang mendapat dukungan, terbelenggu stereotip sebagai penjaga ranah domestik, masih terkungkung tradisi misoginis, serta penafsiran agama yang bias nilai-nilai patriarki dan bias gender.

Keywords: perempuan, publik, stereotip, patriarki, tafsir agama.

PENDAHULUAN

Salah satu topik pembahasan yang cukup hangat di kalangan sekian banyak anggota masyarakat Islam adalah keterlibatan perempuan dalam politik, yakni yang berkaitan dengan urusan negara dan masyarakat.¹ Sampai memasuki milenium ketiga ini misalnya,

¹M. Quraish Shihab, *Perempuan* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 343.

masih ada sebagian ulama, cendekiawan, dan kaum Muslim yang memandang negatif tentang peran dan kontribusi positif kaum perempuan dalam ranah politik.

Banyak dalih yang dikemukakan oleh para penentang hak perempuan, baik dengan penafsiran ayat al-Qur'an dan hadis Nabi Saw. maupun dengan menunjuk beberapa hal yang berkaitan dengan perempuan yang mereka nilai sebagai kelemahan yang menghalangi mereka menyangkut hak tersebut. Ada juga yang menunjuk beberapa kondisi atau sifat perempuan yang mereka nilai sebagai kelemahan, misalnya bahwa perempuan mengalami menstruasi, nifas, mengandung, melahirkan, dan menyusukan sehingga dianggap sebagai kendala dalam melakukan aktivitas, apa lagi yang berkaitan dengan masyarakat dan negara.²

Implikasi dari pemahaman seperti ini adalah bahwa perempuan tidak memiliki hak-hak politik yang setara dengan yang dimiliki kaum laki-laki.³ Dalam konteks ini, salah seorang feminis Muslimah yang berupaya melakukan kritik konstruktif sekaligus rekonstruksi secara holistik terhadap pelbagai persoalan perempuan, khususnya peran kepemimpinan politik kaum perempuan di ruang publik adalah Siti Musdah Mulia.⁴ Dalam hal ini, Musdah bukan hanya melakukan kritik konstruktif terhadap interpretasi keagamaan yang hanya menempatkan perempuan dalam wilayah domestik, tetapi ia juga menawarkan paradigma pendidikan dan kebudayaan kepemimpinan politik yang berpihak pada kaum perempuan, serta mengkritisi kebijakan publik yang tidak memihak dan tidak menampung aspirasi peran politik perempuan.⁵

²*Ibid.*, 344-345.

³Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis* (Bandung: Mizan, 2005), 304-306. Bandingkan dengan Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1997), 313.

⁴Secara normatif, kritik ini telah dilakukan juga oleh feminis muslimah lain, seperti Riffat Hassan dan Amina Wadud, misalnya untuk menyebut beberapa nama. Lihat dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002). Amina Wadud, *Qur'an and Woman* (New York: Oxford University Press, 1999).

⁵Wacana mengenai peran kepemimpinan politik kaum perempuan nyaris dibahas dalam sebagian besar karya Musdah. Namun ada sejumlah bukunya yang membahas persoalan tersebut secara luas: Siti Musdah Mulia, *Perempuan dan Politik* (Jakarta: Gramedia, 2005); Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis* (Bandung: Mizan, 2005), dan *Muslimah Sejati: Menempuh Jalan Islami, Meraih Ridha Ilahi* (Bandung: Marja, 2011).

Bagi Musdah, untuk merubah konstelasi kehidupan masyarakat yang berpihak pada *gender equality* dalam tataran politik bagi perempuan tidak cukup jika hanya dengan melakukan dekonstruksi penafsiran terhadap doktrin-doktrin tekstual yang terdapat dalam Islam, yakni al-Qur'an dan sunnah. Di samping dekonstruksi sekaligus rekonstruksi interpretasi terhadap doktrin-doktrin fundamental Islam, diperlukan pula gerakan secara praktis dalam ranah pendidikan, kebudayaan, dan kebijakan publik yang berpihak kepada kaum perempuan.⁶

Karena itu, artikel ini akan mengeksplorasi bagaimana rekonstruksi kepemimpinan politik perempuan dalam ruang publik menurut Siti Musdah Mulia. Namun akan diawali terlebih dahulu pembahasan mengenai problematika kepemimpinan politik perempuan dalam ruang publik dan diakhiri dengan konklusi yang melihat sekilas signifikansi rekonstruksi kepemimpinan politik perempuan yang telah dilakukan Musdah.

PROBLEMATIKA KEPEMIMPINAN POLITIK PEREMPUAN Penafsiran Tekstual

Secara umum, rendahnya partisipasi perempuan dalam ranah politik di ruang publik disebabkan oleh sejumlah faktor yang menghambat. Setelah dilakukan penelitian mendalam, dalam tulisan Musdah, hambatan itu ternyata ada di semua level: mulai dari level kultural, struktural, dan bahkan dalam ajaran agama.⁷ Dalam perspektif aliran konservatif, Islam tidak mengakui hak-hak politik perempuan dalam ranah publik. Bagi yang mewakili pandangan ini, doktrin-doktrin fundamental Islam dalam al-Quran dan Hadis memang tidak memberi ruang terhadap kepemimpinan politik perempuan di ranah publik.

Paling tidak ada tiga alasan yang sering dikemukakan oleh aliran konservatif. *Pertama*, merujuk pada QS. al-Ahẓāb: 33, “Dan

⁶Kritik terhadap penafsiran yang bernada bias gender secara komprehensif dilakukan Musdah dalam karyanya, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Kibar Press, 2007); Sedangkan sosialisasi baik secara formal maupun nonformal dalam lembaga sekaligus gerakan pendidikan, bisa dilihat dalam *Muslimah Sejati*, 226-237; Serta lihat pula dalam karya terbarunya: Siti Musdah Mulia, *Membangun Surga di Bumi* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2011).

⁷Yang dimaksud Musdah dengan ajaran agama adalah pemahaman tekstual dan bias terhadap doktrin-doktrin fundamental Islam, seperti al-Quran dan Sunnah. Lihat secara luas dalam Mulia, *Muslimah Sejati*, 109-126.

hendaklah kau tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliah yang dahulu.” Dengan demikian, ruang publik adalah ruang yang sejak awal “ditetapkan” sebagai wilayah asing bagi perempuan.

Kedua, mengambil acuan pada surat al-Nisā’: 34, “*Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita).*” Sebagian mufasir sepakat mengartikan kata *qawwam* dalam ayat tersebut sebagai pemimpin, pelindung, penanggung jawab, pendidik, pengatur dan yang semakna dengannya. Para ulama juga umumnya sepakat bahwa kelebihan yang dimiliki oleh laki-laki atas perempuan adalah keunggulan akal dan fisiknya. Berdasarkan interpretasi ayat ini, lalu para ulama menyimpulkan perempuan tidak boleh menjadi pemimpin di ruang publik. Apalagi menjadi kepala negara.

Ketiga, hadis yang diriwayatkan oleh Abu Bakrah yang mengatakan: *lan yufliha qaum wallaw amraham imra’ah*. Hadis itu diartikan: *Tidak akan berbahagia satu kaum yang menyerahkan urusan kepemimpinannya kepada perempuan* (HR. Bukhari). Hadis ini merupakan dalil pamungkas untuk menangkis pendapat yang membolehkan perempuan menjadi pemimpin. Ayat-ayat dan hadis di atas menurut penganut pandangan konservatif tersebut merupakan justifikasi bahwa kepemimpinan hanya untuk kaum laki-laki, dan perempuan harus mengakui kepemimpinan laki-laki. Implikasi dari pemahaman seperti itu adalah perempuan tidak memiliki hak-hak politik seperti yang dimiliki kaum laki-laki.⁸

Budaya Politik Patriarki

Masyarakat Indonesia, yang secara sosio-kultural merupakan masyarakat plural, dengan satu bentuk sistem politik yang benar-benar spesifik karena adanya peran militer yang unik, sebenarnya mempunyai pola-pola budaya politik dengan elemen-elemen yang pada prinsipnya bersifat spesifik pula. Menurut Musdah, rezim militer memperlihatkan gaya laki-laki, dan ini terpenetrasi ke dalam budaya dan etos politik formal. Budaya dan etos politik ini sangat diwarnai gaya hidup maskulin dan bersifat sentralistik. Laki-laki

⁸*Ibid.*, 277-279.

mendominasi arena politik, laki-laki memformulasi aturan-aturan permainan politik, dan laki-laki mendefinisikan standard untuk evaluasi. Selanjutnya kehidupan politik diorganisir sesuai dengan norma-norma dan nilai laki-laki. Sebagai contoh, model politik didasarkan pada ide tentang menang dan kalah, kompetisi dan konfrontasi.

Hubungan patron klien yang bercorak sentralistik ini juga merupakan warisan kultural masyarakat pemerintahan kerajaan agraris tradisional yang bersifat sentralistik. Dalam sistem politik yang bersifat sentralistik seorang raja cenderung mewariskan kekuasaannya pada putra mahkota (laki-laki). Pembagian kekuasaan lainnya diberikan kepada saudara laki-laki. Demikian seterusnya, distribusi kekuasaan terjadi di antara kerabat, marga, atau *trah* (ikatan persaudaraan berdasarkan pertalian hubungan darah). Dalam sistem ini, tidak banyak yang dapat diharapkan dari perempuan, karena kekuasaan telah dibagi habis untuk laki-laki. Pemahaman tentang ikatan persaudaraan ini penting untuk dapat memahami mengapa perempuan mengalami eksklusifitas ketika hidup dalam arena politik. Sejak awal arena politik sudah dirancang “hanya” untuk laki-laki.⁹

Kendala Kultural-Struktural dan Pendidikan (SDM)

Secara normatif, di Indonesia tidak terdapat hambatan formal dalam instrumen hukum bagi perempuan untuk berpartisipasi dalam politik dan kehidupan publik. Akan tetapi secara objektif, dari pengalaman sembilan kali Pemilihan Umum sejak Indonesia merdeka tahun 1945, jumlah perempuan pada posisi penentu kebijakan tetap rendah. Perempuan masih menghadapi berbagai kendala, baik di lingkup privat maupun publik. Kendala tersebut berdampak sangat serius dalam seluruh aspek kehidupan perempuan: secara politik, hukum, sosial, budaya, ekonomi, dan struktural. Tidak mengherankan jika sampai kini perempuan masih dalam kondisi terpuruk dan selalu dirugikan dalam kehidupan keluarga, bermasyarakat, dan bernegara.

Nilai-nilai budaya, pandangan, stereotip dalam masyarakat yang dibentuk dari budaya patriarki dan bias gender dalam menafsirkan ajaran agama, serta semakin menguatnya fundamentalisme, semuanya itu menempatkan laki-laki sebagai pemimpin, penentu,

⁹Mulia, *Menuju Kemandirian*, 186-189.

dan pengambil keputusan dalam kedudukan superior. Tradisi dan budaya yang sudah mengakar ini membentuk norma-norma dan pola pembagian kerja yang didasari stereotip jenis kelamin. Hal ini pada gilirannya menempatkan perempuan sebagai warga negara kelas dua, didiskriminasikan, dan dipinggirkan.

Pola yang sudah membaku dalam masyarakat ini menghasilkan dominasi laki-laki di bidang kehidupan publik, seperti di lembaga-lembaga perwakilan, pemerintahan, dan partai-partai politik. Dengan sendirinya produk dan kualitas kebijakan publik tidak mencerminkan kesetaraan dan keadilan gender, termasuk dalam mengalokasikan anggaran yang pada akhirnya mempengaruhi kehidupan perempuan.¹⁰

Jika dicermati, tidak sedikit kebijakan pemerintah yang terkait dengan perempuan menampakkan nuansa bias gender. Sebagai contoh, dalam organisasi-organisasi perempuan, seperti IWAPI, PKK, Dharma Pertiwi dan Dharma Wanita yang didukung oleh kebijakan pemerintah terhadap banyak bias gender. Organisasi-organisasi ini mengharapkan para anggotanya ikut berperan dalam pembangunan. Peran tersebut dirumuskan dalam Panca Dharma Wanita, yang meliputi: (1) pendamping suami, (2) melahirkan, merawat, dan membesarkan anak, (3) pengatur ekonomi rumah tangga, (3) pencari nafkah tambahan, dan (5) sebagai anggota masyarakat, terutama sebagai anggota organisasi wanita, badan-badan sosial dan yang sejenisnya.

Peran-peran tersebut dengan tegas menunjukkan posisi ibu (perempuan) yang sangat kental dengan bias gender. Dari peran-peran di atas tampak bahwa ibu (perempuan) diutamakan di sektor domestik dan tersubordinasi di bawah bayang-bayang kekuasaan suami.¹¹ Dalam bahasa Mansour Fakih, subordinasi terhadap wanita telah menjadi ideologi kelelakian yang akhirnya sangat mempengaruhi kebijakan negara.¹²

Faktor lain yang mempengaruhi penampilan dan kinerja perempuan adalah rendahnya tingkat pendidikan perempuan,

¹⁰*Ibid.*, 97.

¹¹Marsudi, "Bias Gender dalam Buku-Buku Tuntunan Hidup Berumah Tangga," *Istiqro'*, 1 (2008), 244-245.

¹²Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 151.

kurangnya akses terhadap informasi dan teknologi. Dalam kajian Alimatul Qibtiyah, persoalan pendidikan dan lemahnya sumber daya wanita, di samping problem kultur dan struktural, memang masih menjadi kendala yang menghalangi peran wanita diruang publik.¹³ Bagi Musdah, semua faktor inilah yang sangat berpengaruh, termasuk terhadap pemahaman tentang sistem politik di Indonesia. Tidak heran jika kondisi ini menyebabkan rendahnya kualifikasi dan kemampuan perempuan dalam memasuki arena publik dan aktif di dunia politik.¹⁴

REKONSTRUKSI KEPEMIMPINAN POLITIK PEREMPUAN

Rekonstruksi Hak-Hak Politik Perempuan

Dalam pandangan Musdah, secara teoretis Islam mengakui hak-hak politik perempuan sama seperti yang diberikan kepada laki-laki. Musdah menegaskan bahwa Islam menetapkan dan mengakui hak-hak politik perempuan, termasuk hak menjadi pemimpin negara. Dalam mengurai hak-hak politik perempuan, maka harus dilihat beragam pijakan fundamental dari al-Quran dan hadis sebagaimana pandangan kaum konservatif. Musdah menguraikannya melalui perspektif ulama moderat dengan interpretasi yang bersahabat dengan perempuan terhadap dalil-dalil itu.

Mengenai QS. al-Aḥzāb: 33, sebagian ulama moderat berkomentar bahwa *asbāb nuzūl* ayat tersebut ditujukan kepada istri-istri Rasulullah dengan konteks yang khusus. Para istri Rasul seringkali mendapatkan perlakuan khusus berkaitan dengan status mereka, misalnya mereka tidak diperkenankan menerima warisan dan tidak boleh menikah lagi dengan laki-laki lain. Karena itu, ketentuan dalam ayat dimaksud hanya berlaku khusus, tidak berlaku umum bagi perempuan-perempuan mukmin lainnya.¹⁵

Menurut sebagian mufasir, ayat tersebut memang bisa berlaku umum bagi semua wanita muslimah. Namun mereka juga menyatakan bahwa ayat tersebut bukan melarang wanita untuk keluar rumah. Konteks larangan keluar rumah bagi wanita adalah ketika mereka ber-*tabarruj*, yakni larangan menampakkan

¹³Alimatul Qibtiyah, "Indonesian Muslim Women and Gender Equality Movement," *Journal of Indonesian Islam*, 1 (June 2009), 186-187.

¹⁴Mulia, *Menuju Kemandirian*, 98-99.

¹⁵*Ibid.*, 140.

“perhiasan” yang biasanya tidak ditampakkan oleh wanita baik-baik, atau memakai sesuatu yang tidak wajar dipakai, seperti berdandan secara berlebihan, atau berjalan berlenggak-lenggok. Tapi ketika wanita memiliki kebutuhan, seperti mengunjungi orang tua, belajar, bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidup, dan lainnya, para mufasir menegaskan bahwa mereka dizinkan beraktivitas di luar rumah. Jadi ayat itu tidak absah dijadikan alasan untuk memasung hak-hak politik kaum wanita di ruang publik.¹⁶

Berikutnya, terhadap QS. al-Nisā’: 34, mereka menjelaskan bahwa semua makna kata yang dirujuk pada kata *qawwām* memang benar menurut kamus *Lisan al-Arab*. Akan tetapi penggunaan kata tersebut harus dikaitkan dengan konteks turunnya ayat. Senada dengan itu, Ashghar Ali Engineer mengatakan bahwa ayat tersebut bukan berbicara tentang masalah kepemimpinan, melainkan mengenai *domestic violence* (kekerasan domestik terhadap perempuan) yang sering terjadi dalam masyarakat Arab sebelum Islam. Dilihat dari sebab turunnya, konteks ayat ini terbatas pada masalah *nuyuz* atau masalah kerumah-tangga.

Ayat ini lebih dimaksudkan untuk mencegah terjadinya kasus kekerasan dalam rumah tangga. Oleh karena itu, sangat tidak masuk akal melakukan generalisasi terhadap ayat ini untuk menjustifikasi kapasitas kepemimpinan perempuan. Laki-laki merupakan *qawwām* dari perempuan telah dirasionalisasi oleh ayat tersebut sebagai akibat ketergantungan perempuan dalam bidang ekonomi dan keamanan. Apabila ketergantungan itu tidak ada lagi, posisi *qawwām* pun bisa ditawar. Sekarang ini laki-laki dan perempuan memiliki kebebasan dan tanggungjawab yang sama di depan hukum, yang menjamin kesempatan ekonomi dan keamanan bagi seluruh anggota masyarakat.¹⁷

Lebih jauh bagi Engineer, prinsip utama al-Quran tentang relasi antara lelaki dan wanita sebenarnya setara. Bahkan al-Quran merupakan kitab suci pertama yang memberikan penghormatan kepada kaum wanita sebagai layaknya manusia ketika mereka tidak dianggap sebagai manusia oleh peradaban-peradaban besar, seperti

¹⁶Lebih luasnya, lihat dalam M. Quraish Shihab, *Tafsir Mishbah*, Vol. 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 263-267.

¹⁷Lihat dalam Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno (Yogyakarta: LKiS, 2003), 69.

Bizantium dan Sasanid. Sayangnya, sebagian *fuqaha* kemudian justru membatasi hak-hak wanita dan menempatkan wanita subordinasi kaum lelaki.¹⁸

Dalam konteks ini, cukup menarik melihat terjemahan yang dilakukan Muhammad Asad. Asad menerjemahkan ayat itu sebagai berikut: *Men shall take full care of women with the bounties which God has bestowed more abundantly on the former than on the latter*, yang berarti laki-laki hendaknya menjaga wanita sepenuhnya dengan bertanggungjawab karena Allah telah melimpahkan lebih banyak beban kepada lelaki daripada wanita. Kata *qawwām*, oleh Asad diartikan sebagai menjaga wanita sepenuhnya, *take full care of women*. Bagi Asad, penekannya bukan pada superioritas lelaki atas wanita, tetapi kewajiban lelaki untuk menjaga wanita.¹⁹

Di sisi lain, ada kajian menarik terhadap ayat tersebut dari perspektif bahasa. Kata *al-rijāl* dan *al-nisā'* bukan satu-satunya istilah yang dipakai al-Qur'an untuk mengungkapkan makna "laki-laki" dan "perempuan". Di dalam al-Qur'an ditemukan dua kata untuk makna laki-laki, yaitu *al-rajul/al-rijāl* dan *al-zakar/al-zukūr*. Dua kata untuk makna perempuan, yakni *al-unthā* dan *al-mar'ah/al-nisā'*. Al-Qur'an secara konsisten membedakan penggunaan kedua kata tersebut.²⁰

Kata *al-zakar* dan *al-unthā* digunakan untuk menunjukkan jenis kelamin laki-laki dan perempuan secara biologis, sementara kata *al-rajul* dan *al-nisā'* dipakai bukan dalam konotasi biologis, melainkan dalam konotasi kultural, yaitu untuk menggambarkan sosok laki-laki dan perempuan yang memiliki kualifikasi budaya tertentu. Kedua kata *al-zakar* dan *al-unsā*, dipakai untuk hewan, sedang kata *al-rajul/al-rijāl* dan *al-mar'ah/al-imra'ah/al-nisā'* hanya khusus untuk makhluk manusia. Karena itu, tidak semua *al-zakar* adalah *al-rajul*, juga tidak semua *al-unthā* adalah *al-mar'ah/al-imra'ah*. Dalam ungkapan lain, hanya laki-laki yang memiliki kualifikasi budaya tertentu, misalnya dewasa, berfikir matang dan mempunyai sifat-sifat kejantanan (*masculinity*) yang dapat disebut *al-rijāl*.

¹⁸Agus Nuryatno, "Examining Asghar Ali Engineer's Qur'anic Interpretation of Women in Islam," *Al-Jami'ah*, 2 (2007), 391.

¹⁹Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), 117

²⁰Untuk uraian lebih luas, lihat dalam Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran* (Jakarta: Paramadina, 2001), 144-172.

Karena itu, perempuan yang memiliki sifat kejantanan dalam bahasa Arab disebut *al-rajlah*. Demikian pula hanya perempuan yang memiliki kualifikasi budaya tertentu, seperti dewasa, sudah menikah yang dapat disebut *al-imra'ah/al-nisā'*.²¹

Pembedaan penerjemahan kedua kata itu sangat perlu karena membawa implikasi pada pemahaman surat al-Nisā': 34. Dalam terjemahan Indonesia ayat itu lazimnya diterjemahkan "*kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan*". Dan dari terjemahan seperti ini timbul pemahaman bahwa setiap laki-laki secara otomatis menjadi pemimpin atas perempuan. Implikasi lebih lanjut adalah bahwa jenis kelamin laki-laki menjadi syarat bagi kepemimpinan seseorang. Padahal, berdasarkan kaidah bahasa Arab, kata *al-rijāl* tidak menunjukkan semua laki-laki, melainkan hanya laki-laki tertentu, tambahan lagi kata tersebut menggunakan "*al*" yang menunjuk pada arti definitif atau tertentu.

Dengan demikian, ayat itu lebih tepat diartikan: "*hanya laki-laki yang memiliki kualifikasi tertentu yang bisa menjadi pemimpin atas perempuan tertentu*". Belum lagi, jika ayat itu ditelusuri *asbāb nuzūl*-nya, yakni diturunkan dalam konteks kehidupan suami-istri di rumah tangga. Dari perspektif ini ayat tadi akan bermakna "*para suami tertentu saja yang dapat menjadi pemimpin bagi istrinya dan kepemimpinannya itupun hanya terbatas di ruang domestik atau di rumah tangga*". Itupun masih disertai catatan bahwa suami harus menjalankan tugas kepemimpinan itu dengan penuh toleransi dan kearifan, bukan dengan otoriter dan sewenang-wenang. Adapun di ruang publik laki-laki dan perempuan mempunyai peluang yang sama untuk menjadi pemimpin sepanjang keduanya memiliki kapasitas dan akseptabilitas.²²

Selanjutnya, menanggapi hadis Abu Bakrah yang dijadikan alasan oleh sebagian ulama konservatif, Musdah dengan merujuk pada ulama moderat mengemukakan sanggahan sebagai berikut. Dari sudut metodologis, hadis tersebut dikategorikan *ṣāhiḥ*, tetapi dari segi periwayatannya tergolong hadis *ahad* yang oleh sebagian ulama tidak sepenuhnya diyakini otentisitasnya. Di samping itu, Fatimah Mernissi mengemukakan analisis historis yang sangat kritis tentang muatan politis periwayatan hadis itu. Dari hasil penelitiannya yang

²¹Mulia, *Menuju Kemandirian*, 142.

²²Mulia, *Muslimah Reformis*, 308.

panjang Mernissi menemukan beberapa kejanggalan, di antaranya mengapa Abu Bakrah baru mengungkapkan hadis tersebut pada masa Perang Unta yang melibatkan Aisyah, yakni 23 tahun setelah Rasulullah wafat. Mernissi mengungkap cacat pribadi Abu Bakrah sebagai orang yang pernah terlibat persaksian palsu.²³

Terhadap hadis ini, Syamsul Anwar juga menawarkan suatu analisis yang lebih moderat dengan mengklasifikasikan hadis tersebut ke dalam masalah *umūr al-dunyā* (urusan duniawi). Artinya, keuniversalan hadis itu tidak didukung oleh kenyataan sosial sehingga harus ditafsirkan sesuai dengan semangat zamannya dan dalam konteks sosio-historisnya. Aspek-aspek yang menghalangi perempuan menjadi pemimpin tampaknya amat dipengaruhi oleh faktor sosiologis dan ketika pengaruh-pengaruh tersebut sudah tidak ada, konsekuensinya tidak ada lagi halangan bagi perempuan untuk menjadi pemimpin. Begitu pula Nizar Ali yang menilai hadis tersebut sebagai *bayan al-wāqi'* atau pengungkapan fakta realitas yang berkembang pada saat itu, dan tidak dimaksudkan sebagai sebuah ketentuan syariat bahwa syarat pemimpin harus laki-laki.²⁴

Argumen lain yang dikemukakan kelompok ini adalah SQ. al-Taubah: 71. Secara umum ayat itu dipahami sebagai gambaran tentang kewajiban melakukan kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai bidang kehidupan. Pengertian kata *awliyā'* dalam ayat ini, menurut Quraish Shihab, mencakup kerja sama, bantuan, dan penguasaan, sedangkan pengertian yang terkandung dalam frase *amar ma'ruf nahy munkar* (keharusan untuk beraktivitas positif dan mencegah hal-hal yang merusak) mencakup segala segi kebaikan dan perbaikan kehidupan, termasuk memberikan nasihat atau kritik kepada penguasa. Dalam konteks ini, setiap laki-laki dan perempuan Muslim hendaknya mengikuti perkembangan masyarakat dan mengerti kebutuhan masyarakat secara eksplisit. Hal ini diperlukan agar masing-masing mereka mampu bersikap kritis untuk selanjutnya memberikan kontribusi positif dalam berbagai bidang kehidupan.²⁵

²³Fatimah Mernissi, *Wanita di Dalam Islam*, terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1991), 62.

²⁴Nizar Ali, "Kepemimpinan Perempuan dalam Dunia Politik", dalam *Perempuan Tertindas*, Hamim Ilyas, dkk. (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), 288.

²⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1997), 273.

Ayat tersebut menjelaskan setiap warga negara, perempuan dan laki-laki hendaknya berpartisipasi dalam mengelola kehidupan bersama di masyarakat. Perempuan sama halnya dengan laki-laki mempunyai hak dalam mengatur kepentingan umum, termasuk di dalamnya menyuruh kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran (*amar ma'ruf nahi munkar*). Dalam ayat tersebut juga dijelaskan bahwa perempuan mampu mengemukakan pendapat yang benar, berpartisipasi dalam kegiatan politik, dan bertanggung jawab atas semua tindakannya. Bagi Musdah, ayat itu menegaskan bahwa perempuan memiliki hak-hak politik sama dengan laki-laki. Perempuan punya hak untuk menduduki seluruh jabatan politik, termasuk menjadi pemimpin negara.²⁶

Selain itu, al-Qur'an mengajak manusia (laki-laki dan perempuan) agar bermusyawarah (QS. al-Shūrah: 38). *Syura* (musyawarah) menurut al-Qur'an, hendaknya dijadikan salah satu prinsip pengelolaan bidang-bidang kehidupan bersama, termasuk kehidupan politik. Allah Swt. memuji mereka yang senang melakukan musyawarah. Karena itu, ayat ini dijadikan dasar oleh banyak ulama untuk membuktikan adanya hak politik bagi setiap laki-laki dan perempuan.

Hal lain yang dijadikan argumen bagi kaum moderat adalah soal bai'at. Al-Qur'an menguraikan permintaan para perempuan di zaman Nabi Saw. untuk melakukan *bai'at* (janji setia kepada Nabi dan ajarannya), dan Allah Swt. memerintahkan Rasul-Nya untuk menerima bai'at mereka (QS. al-Mumtahanah, 60: 12). Bai'at para perempuan pada masa-masa awal Islam dijadikan sebagai bukti kebebasan untuk menentukan pandangan berkaitan dengan kehidupan serta hak untuk mempunyai pilihan yang berbeda dengan pandangan kelompok-kelompok lain dalam masyarakat.

Membandingkan argumen-argumen dari kedua aliran di atas, maka perbedaan keduanya hanya terletak pada soal penafsiran atau interpretasi. Dalam konteks ini, satu asumsi dasar perlu diperhatikan, yaitu bahwa teks-teks agama, al-Qur'an dan Sunnah Rasul tidak selamanya mempunyai satu penafsiran tunggal dan standar yang dapat diterima oleh semua pihak. Lagi pula, ketika seseorang mencari rujukan pada teks-teks agama, sebenarnya ia tengah melakukan penafsiran atas teks-teks tersebut. Tafsir atau

²⁶Mulia, *Menuju Kemandirian*, 139-146.

penafsiran harus dibedakan dari agama. Agama bersifat mutlak dan absolut, sedang penafsiran terhadap agama itu bersifat relatif dan bisa berubah. Mereka dituntut untuk berupaya terus-menerus menafsirkan ajaran Islam agar senantiasa relevan dengan situasi masyarakat yang dinamis dan senantiasa berubah.²⁷

Dengan demikian, tidak ditemukan satu pun ketentuan agama yang dapat dipahami sebagai larangan keterlibatan perempuan dalam bidang politik, atau ketentuan agama yang membatasi bidang tersebut hanya untuk kaum laki-laki. Sebaliknya, cukup banyak ayat dan hadis yang dapat dijadikan dasar pemahaman untuk menetapkan adanya hak-hak politik perempuan.²⁸

Rekonstruksi Kebijakan Publik dan Struktural

Agar aspirasi perempuan terakomodasi dengan baik dalam setiap kebijakan publik, menurut Musdah ada beberapa aspek yang perlu diperhatikan dalam perumusannya. *Pertama*, memastikan bahwa ada partisipasi dari masyarakat (laki-laki dan perempuan) dengan memperhatikan keragamannya, seperti kelas sosial, tingkat ekonomi, wilayah geografis, dan agama; *Kedua*, selalu melandaskan pada prinsip demokrasi, dan secara khusus lagi prinsip keadilan dan kesetaraan gender; *Ketiga*, ada unsur pertanggungjawaban publik (*public accountability*); *Keempat*, tetap mempertahankan aspek transparansi, keterbukaan, dan kejujuran, dan *Kelima*, menggunakan metode penyampaian yang komunikatif, mudah, dan tidak multi-tafsir.

Selanjutnya, wilayah perhatian dalam kebijakan publik pada umumnya terarah pada proses-proses berikut: a) Proses formulasi, yang terdiri atas identifikasi masalah, perumusan masalah dan penyusunan; b) Proses implementasi, yaitu dalam bentuk sosialisasi dan strategi pelaksanaan, dan c) Proses kontrol dan monitoring, yaitu evaluasi *public accountability*.

Setiap tahapan proses dalam pembuatan kebijakan publik tersebut harus diikuti dan dicermati dengan baik sehingga dapat dipastikan bahwa seluruh hasil kebijakan publik tersebut sungguh-sungguh

²⁷Lihat dalam Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II (Jakarta: UI Press, 1986), 93-94. Bandingkan dengan Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 2003), 35-68.

²⁸Mulia, *Menuju Kemandirian Politik*, 147.

membawa manfaat yang sebesar-besarnya bagi seluruh lapisan masyarakat, terutama kaum perempuan yang selama ini kepentingan mereka dimarginalkan. Setiap kebijakan publik hendaknya memberikan dampak positif yang sebesar-besarnya kepada seluruh lapisan masyarakat, tanpa membedakan jenis kelaminnya.

Dengan demikian, perspektif yang digunakan dalam upaya mempertautkan kebijakan publik dengan kebutuhan dan keterlibatan masyarakat luas adalah perspektif gender. Dan, perspektif ini menuntut agar dalam perumusan kebijakan publik hendaknya memperhatikan prinsip-prinsip berikut: a) Prinsip perlindungan melalui *affirmative action*, yakni memberi peluang untuk melangkah lebih awal bagi yang tertinggal di belakang; b) Prinsip keadilan dan kesetaraan gender dengan mempertimbangkan kepentingan perempuan, kodrat perempuan, dan hak-hak publik dan domestik perempuan; serta c) Prinsip partisipasi (*bottom up*), yakni berupa akses terhadap keterlibatan dan keterwakilan perempuan dalam mempengaruhi pengambilan kebijakan publik.²⁹

Rekonstruksi Pendidikan Responsif Gender

Dalam rangka mewujudkan pendidikan Islam yang memihak pada kepentingan perempuan, menurut Musdah perlu dijelaskan sejumlah paradigma yang harus menjadi landasannya. Paradigma dimaksud adalah paradigma pendidikan yang membebaskan, pendidikan yang demokratis, pendidikan yang berorientasi pada peserta didik, pendidikan yang konseptual, dan pendidikan yang konstruktif.

1. Paradigma Pendidikan yang Membebaskan

Sebagaimana dijelaskan bahwa tauhid, yang merupakan intisari agama Islam, sepenuhnya berisi ajaran yang membebaskan manusia dari belenggu tirani, despotik, dan ketidakadilan.³⁰ Berangkat dari ajaran inilah hendaknya pendidikan yang dibangun untuk peserta didik itu mengarah pada pendidikan yang membebaskan. Konsekuensi dari paradigma pendidikan seperti ini adalah menempatkan peserta didik sebagai subjek. Pendidikan yang membebaskan hanya dapat diwujudkan melalui aktualisasi para

²⁹Mulia, *Muslimah Reformis*, 345-348.

³⁰Lihat uraian mengenai hal ini secara luas dalam Siti Musdah Mulia, *Membangun Surga di Bumi* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2011), 1-35.

peserta didik dalam proses belajarnya. Mereka dapat melakukan berbagai kegiatan yang dapat dikontrol benar dan salahnya, baik dan tidaknya, serta dari sini mereka memperoleh pengalaman nilai-nilai untuk kehidupan kelak.

2. Paradigma Pendidikan yang Demokratik

Paradigma pendidikan Islam di masa depan harus berorientasi pada pendidikan yang demokratik. Dalam hal ini, sangat ditekankan partisipasi peserta didik, tanpa membedakan jenis kelamin mereka sehingga laki-laki dan perempuan dapat berinteraksi dengan baik tanpa ada kendala apa pun. Para peserta didik sesungguhnya memiliki objek dan persoalan yang ingin mereka pelajari. Dalam hidup kesehariannya, mereka menemukan persoalan-persoalan hidup yang ingin mereka ketahui dan ingin pecahkan. Pendidikan selama ini selalu menempatkan peserta didik tidak sederajat dengan pelaku pendidikan. Selalu ada sekat antara pendidik dan yang dididik. Karena itu, dapat dipastikan bahwa mereka tidak pernah menjumpai sistem kehidupan yang benar-benar demokratis yang berarti juga mereka bahkan tidak pernah memiliki pengalaman dan merasakan kehidupan yang demokratis itu. Para peserta didik belum pernah menentukan sendiri apa yang ingin diperbuat atau apa yang ingin diraih berkaitan dengan pendidikan untuk kepentingan mereka sendiri.³¹

3. Pendidikan yang Berorientasi pada Peserta Didik

Pendidikan untuk siswa memiliki prinsip terbentuknya individu belajar yang menjadi awal dari terbentuknya masyarakat belajar yang dibutuhkan dalam hidup di era global. Menurut Feire, pendidikan yang memperhatikan hak-hak siswa ini adalah pendidikan yang humanis. Pendidikan yang humanis adalah wujud pembebasan terhadap kaum yang tertindas, yang memberikan kebebasan yang luas untuk berpikir kritis. Bahkan menurut Steinberg, pemikiran reformasi sekolah atau kelas diorientasikan kemungkinannya untuk meningkatkan kinerja siswa (*student performance*). Melalui pendidikan yang berorientasi peserta didik ini, diharapkan terbentuk generasi yang mengerti kebutuhan dan problemnya dan mampu mencari solusi sendiri.³²

³¹Mulia, *Muslimah Reformis*, 119.

³²*Ibid.*, 120.

4. Pendidikan yang Konseptual

Sejumlah kritik telah dilontarkan mengenai pelaksanaan pendidikan Islam. Salah satu di antaranya bahwa pendidikan Islam, sebagaimana yang berlaku di sejumlah pesantren dan madrasah, sangat didominasi oleh guru yang banyak berbicara. Bahan ajar yang digunakan pun sangat tekstual. Siswa lebih banyak menerima materi dari teks-teks yang digunakan oleh guru. Mereka belajar informasi secara tekstual dari buku teks yang diwajibkan. Mereka lepas dari lingkungan mereka. Padahal justru persoalan belajar sangat kaya di sekitar siswa sehari-hari. Siswa diarahkan menguasai teks, tetapi lepas dari pengalaman mereka.

Konsep sesederhana apa pun harus dituangkan dari buku teks, yang lebih mementingkan narasi, dan tidak berorientasi pada terpenuhinya unsur-unsur pendukung. Tidak salah kalau ada yang mengatakan: *knowledge comes neither from the subject nor object, but from the unity of the two* (pengetahuan itu datang bukan dari subjek, bukan pula dari objek, melainkan dari kombinasi antara keduanya). Itu artinya, adanya interaksi antara subjek, yakni siswa, dan objek belajar, yakni bahan ajar, sebagai bagian penting dalam proses belajar sehari-hari, dan justru bukan sekedar interaksi antara guru dan siswa seperti terlihat dalam sistem pendidikan sekarang ini.³³

5. Pendidikan yang Konstruktif

Salah satu kelemahan terbesar dalam pendidikan Islam di pesantren maupun di madrasah adalah penekanan proses belajar-mengajar lebih diarahkan pada kemampuan menghafal, bukan kemampuan memahami. Dalam pendidikan dikenal suatu pola yang disebut pendidikan konstruktif. Pendidikan konstruktif merupakan proses pembelajaran induktif, yang berarti mengangkat tinggi nilai-nilai faktual empirik. Pendidikan konstruktif merupakan salah satu pendekatan pendidikan konseptual itu. Dalam kaitan ini, perlu dikemukakan soal apa yang dimaksud dengan *study* dan *educated*, serta bagaimana siswa belajar dan guru mengajar. Intinya, “membangun pemahaman merupakan elemen inti dalam proses yang sangat kompleks” (*constructive of understanding is the core element in a highly complex process*). Selain itu, perlu juga dipertimbangkan

³³*Ibid.*, 121.

pemahaman-pemahaman alternatif terhadap fenomena-fenomena sosial. Dalam proses pendidikan seperti ini, pengalaman dan kenyataan menjadi bahan dasar pendidikan yang penting.³⁴

Rekonstruksi Kontekstual Doktrin Agama

Dalam perspektif Musdah, faktor utama penyebab terpuruknya posisi perempuan dalam bidang politik adalah penafsiran agama yang sengaja dikonstruksikan oleh para pemilik otoritas agama, bukan faktor ajaran agama itu sendiri. Oleh karena itu, solusi yang ditawarkan untuk mengatasinya harus dimulai dengan merevisi penafsiran melalui ijtihad. Umat Islam hampir sepakat bahwa ijtihad dalam arti pembaruan penafsiran atau reinterpretasi ajaran Islam adalah suatu kebutuhan dasar. Uraian berikut ini akan menjelaskan prinsip-prinsip dasar apa saja yang harus dipegangi dalam upaya reinterpretasi atau pembaruan penafsiran tersebut.

1. Prinsip *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Meskipun al-Qur'an dan hadis mempunyai aturan yang bersifat hukum, namun jumlahnya amat sedikit dibandingkan dengan begitu banyaknya persoalan sosial manusia yang memerlukan ketentuan hukum. Oleh karena itu, pembaruan penafsiran merupakan keniscayaan. Pembaruan penafsiran harus tetap mengacu kepada sumber-sumber utama Islam, yakni al-Qur'an dan Sunnah. Hanya saja pemahaman terhadap kedua sumber tadi tidak semata didasarkan kepada pemaknaan literal teks, melainkan lebih kepada pemaknaan non-literal atau kontekstual teks dengan mengacu kepada tujuan hakiki syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*). Tujuan syariat secara jelas terimplementasi dalam nilai-nilai keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan (*al-maṣlahah*), kebijaksanaan (*al-hikmah*), kesetaraan (*al-musāwah*), kasih sayang (*al-rahmah*), pluralisme (*al-ta'addudiyah*), dan hak asasi manusia (*al-huqūq al-insāniyah*).

Imam al-Ghazali merumuskan nilai-nilai yang terkandung pada *maqāṣid al-sharī'ah* tersebut ke dalam lima prinsip dasar hak asasi manusia yang disebut *al-huqūq al-khamsah*. Kelima hak asasi dimaksud adalah hak hidup, hak kebebasan beropini dan berekspresi, hak kebebasan beragama, hak properti, dan hak reproduksi. Konsep *al-huqūq al-khamsah* ini selanjutnya membawa pentingnya melihat

³⁴*Ibid.* Lihat juga dalam Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan*, 242.

manusia sebagai sasaran sekaligus subyek hukum dalam syariat Islam. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah, ahli fikih dari mazhab Hanbali, merumuskan sebagai berikut: Syariat Islam sesungguhnya dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal, seperti kemaslahatan, keadilan, kerahmatan, kebijaksanaan. Prinsip-prinsip inilah yang harus menjadi acuan dalam pembuatan hukum dan juga harus menjadi inspirasi bagi setiap pembuat hukum.³⁵

2. Prinsip Relativitas Fiqh

Meskipun al-Qur'an adalah kebenaran abadi, namun penafsirannya tidak abadi. Penafsiran selalu bersifat relatif. Perkembangan historis berbagai mazhab fikih merupakan bukti positif kerelatifan tafsir. Fikih yang kita kenal sekarang merupakan rekayasa cerdas pemikiran ulama abad pertengahan yang isinya mencakup empat komponen dasar, yaitu *ubūdiyyah* (membahas hubungan transendental manusia dengan Tuhan); *muā'malah* (membahas hubungan manusia dengan sesamanya, makhluk lain dan alam semesta); *munākahah* (membahas hubungan manusia dengan manusia dalam kehidupan keluarga); dan *jināyah* (membahas berbagai masalah pidana).

Perlu dipahami bahwa seorang mufassir, seobyektif apapun dia sulit melepaskan diri dari hukum-hukum dan tradisi yang berkembang pada masa di mana dia hidup. Demikian halnya dengan para ahli fiqh (*fuqahā*). Karena itulah, pembukuan pendapat-pendapat fikih dalam suatu masyarakat yang bias gender tentu akan melahirkan kitab-kitab fikih yang misogini.³⁶

3. Menggunakan Tafsir Tematik

Ajaran Islam dalam bentuk prinsip-prinsip dasar termaktub secara jelas dalam al-Qur'an dan Sunnah. Ajarannya bersifat universal tidak dibatasi oleh waktu dan tempat. Al-Qur'an dan Sunnah sebagai pedoman utama umat Islam diturunkan dalam suatu lingkup masyarakat yang tidak hampa budaya. Karena itu, keduanya memiliki dimensi kemanusiaan di samping dimensi keilahian. Teks-teks keagamaan dalam al-Qur'an dan Sunnah diyakini sarat dengan muatan nilai-nilai luhur dan ideal. Hanya saja ketika nilai-nilai itu berinteraksi dengan beragam budaya manusia tidak mustahil jika dalam pemahaman atau

³⁵Mulia, *Muslimah Sejati*, 100-101.

³⁶*Ibid.*

penafsiran dan terlebih lagi dalam implementasinya timbul sejumlah distorsi. Pemahaman yang distortif itu muncul, antara lain karena perbedaan tingkat intelektualitas dan pengaruh latar belakang sosio-kultural dan sosio-historis manusia yang menafsirkannya. Di samping itu, teks-teks al-Qur'an dan Sunnah itu sendiri mengandung makna-makna literal dan simbolis. Kosa kata bahasa Arab dikenal sangat kaya makna sehingga satu kata dapat memiliki sejumlah makna yang berbeda tergantung konteksnya.

Beragamnya penafsiran dalam memahami teks-teks keagamaan merupakan keniscayaan. Untuk itu, dibutuhkan kearifan, ketelitian, dan sikap demokratis dalam membaca teks-teks keagamaan. Dengan kata lain, penafsiran baru teks-teks agama mendesak dilakukan untuk menemukan kembali pesan-pesan moral keagamaan yang universal, seperti nilai-nilai keadilan, kebebasan, persamaan, persaudaraan, dan perdamaian.³⁷

PENUTUP

Berdasarkan eksposisi di atas, sudah waktunya dikembangkan suatu konsep mengenai kekuasaan perempuan (*women power*) yang berbeda dengan kekuasaan laki-laki yang selama ini menjadi acuan semua pihak. Kekuasaan dalam konsep feminin adalah kekuasaan yang penuh dilimpahi kasih sayang. Kekuasaan semacam ini tidak berpusat pada diri sendiri, melainkan lebih diarahkan untuk mencapai suatu tujuan. Dengan demikian, *women power* mengintegrasikan kualitas perempuan dengan beberapa karakteristik laki-laki dan kedua atribut itu mempunyai nilai yang sama. Dengan ungkapan lain, kualitas laki-laki dan kualitas perempuan tidaklah bertentangan. Karena itu, dalam kelembutan dan kasih sayang justru terpendam kekuatan yang dahsyat.

Sampai di sini, terlihat cukup transparan bahwa menciptakan keseimbangan dalam peran kepemimpinan politik kaum perempuan dalam ruang publik merupakan sebuah langkah yang sangat signifikan. Selama ini peran kepemimpinan politik kaum perempuan begitu termarginalkan sehingga aspirasi kaum perempuan banyak dianaktirikan, disepelekan, dan ditinggalkan. Dengan terciptanya keseimbangan kepemimpinan politik kaum perempuan dalam ranah publik, mereka akan mempunyai hak suara yang seimbang pula dengan kaum pria.

³⁷Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan*, 112-113.

Melalui titik berangkat yang setara, kaum perempuan bisa bernegosiasi bahkan melakukan penolakan terhadap segala aspirasi yang mengucilkan, mengesampingkan sekaligus merugikan eksistensi kaum perempuan. Selanjutnya mereka pun bisa menyuarakan berbagai tawaran kreatif-konstruktif bagi kesejahteraan kaum perempuan terhadap para pembuat kebijakan. Dengan posisi strategis demikian, diharapkan kepemimpinan politik perempuan mampu memberikan beragam kontribusi positif secara luas bagi kehidupan kaum perempuan, baik dalam aspek budaya, ekonomi, sosial-politik, maupun pendidikan yang selama ini terlupakan oleh kepemimpinan politik lelaki.³⁸

DAFTAR RUJUKAN

- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.
- Engineer, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan*. terj. Agus Nuryatno. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Ilyas, Hamim dkk. *Perempuan Tertindas*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.
- Marsudi. "Bias Gender dalam Buku-Buku Tuntunan Hidup Berumah Tangga". *Istiqro'*. Vol. 07, No. 1, 2008.
- Mernissi, Fatimah. *Wanita di Dalam Islam*. terj. Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka, 1991.
- Mulia, Siti Musdah. *Perempuan dan Politik*. Jakarta: Gramedia, 2005.
- Mulia, Siti Musdah. *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Kibar Press, 2007.
- Mulia, Siti Musdah. *Islam Inspirasi Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Kibar Press, 2007.

³⁸Mulia, *Menuju Kemandirian*, 103-105.

- Mulia, Siti Musdah. *Membangun Surga di Bumi*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2011.
- Mulia, Siti Musdah. *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*. Yogyakarta: Kibar Press, 2007.
- Mulia, Siti Musdah. *Muslimah Reformis*. Bandung: Mizan, 2005.
- Mulia, Siti Musdah. *Muslimah Sejati: Menempuh Jalan Islami, Meraih Ridha Ilahi*. Bandung: Marja, 2011.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsudin. *Studi Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jilid II. Jakarta: UI Press, 1986.
- Nuryatno, Agus. "Examining Asghar Ali Engineer's Qur'anic Interpretation of Women in Islam". *Al-Jami'ah*. Vol. 42. No. 2, 2007.
- Qibtiya, Alimatul. "Indonesian Muslim Women and Gender Equality Movement". *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 03, No. 1, June 2009.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Perempuan*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Mishbah*. Vol. 11, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Umar, Nasaruddin. *Kesetaraan Gender*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman*. New York: Oxford University Press, 1999.