

ORIENTASI PEMIKIRAN KIAI PESANTREN DI MADURA

Moh. Jazuli

Sekolah Tinggi Agama Islam al-Karimiyah
Komp. PP. Al-Karimiyah, Baraji, Gapura, Sumenep.
email: mohjazuli96@yahoo.co.id

Abstrak:

Semenjak akhir abad ke 18 atau awal abad ke-19 Masehi telah tumbuh perjumpaan intensif antara dunia Muslim dan dunia Barat. Pada periode ini, kaum Muslim harus menghadapi pilihan yang sangat dilematis, antara keinginan untuk menjunjung tinggi nilai-nilai ajaran Islam dengan kebutuhan mengikuti gagasan-gagasan modern. Ini kemudian melahirkan corak pemikiran skripturalis dan substansialis. Melalui topik kepemimpinan perempuan, kedua corak pemikiran ini juga terjadi di kalangan kiai pesantren di Sumenep, Madura. Secara ideologis, keduanya berbeda karena metode pemaknaan mereka terhadap teks ajaran Islam juga berbeda. Sedangkan secara sosiologis, keduanya berbeda dalam memandang fenomena sosial yang berkembang. Dalam hal kepemimpinan perempuan, kalangan kiai skripturalis berpegang teguh kepada ketidakbolehan perempuan menjadi pemimpin berdasarkan atas ayat al-Qur'an dan Hadits. Sedangkan kalangan kiai substansialis meneguhkan kebolehan perempuan untuk memegang jabatan publik. Ini didasarkan atas pemaknaan substansial terhadap al-Qur'an surat al-Nisâ': 34 dan Hadits Nabi.

Abstract:

Since the last of 18th century or in the beginning of 19th AD has known intensive interaction between Moslem and the West. In this period, moslems have to face the dilemma, between the wish to revere the Islamic teaching values with the need to follow modern arguments. It causes *skripturalis* and *substansialis* thinkings. Through the topic of women leadership, these two thinkings also happen in *kiais* of pesantren in Sumenep of Madura. Ideologically, both of them are different since their method of meaning to Islamic teaching also different. While sosiologically, those are different in thinking the developing social phenomenon. In women leadership, *skripturalis* kiais keep thinking of forbidding the women of being the leader based on the Qur'an verse and Hadits. On the contrary, *substansialis kiais* keep thinking of allowing the women in having the public position based on substantial meaning to the Qur'an (al-Nisâ:34) and Hadits.

Kata-kata Kunci:

Kiai skripturalis, kiai substansialis, kiai pesantren, kepemimpinan perempuan

Pendahuluan

Semenjak akhir abad ke-18 atau awal abad ke-19 Masehi, sejarah Islam

memasuki periode modern dengan semangat mengejar ketertinggalan di bidang politik, ekonomi, dan peradaban. Sejarah

Islam periode modern ditandai dengan banyak peristiwa yang membedakan dengan periode sebelumnya. Pada periode ini telah tumbuh perjumpaan intensif antara dunia Muslim dengan dunia Barat dan melahirkan sejumlah implikasi yang cukup dahsyat bagi perubahan struktur sosial dunia Islam. Sehingga, tidak salah bila Fazlur Rahman menyebutkan bahwa sejarah Islam modern, khususnya mulai abad tersebut, pada hakikatnya merupakan sejarah dampak Barat atas masyarakat Muslim.¹

Bersamaan dengan itu, kaum Muslim harus menghadapi pilihan yang sangat dilematis, antara keinginan untuk menjunjung tinggi nilai-nilai ajaran luhur Islam yang sudah teraktualisasi dalam tradisi kehidupan mereka dengan kebutuhan mengikuti gagasan-gagasan modern. Berpegang teguh pada warisan tradisi masa lalu dapat berarti mengabdikan subordinasi dan keterbelakangan, sedangkan meninggalkannya sama sekali mungkin akan menghancurkan identitas Islam dan seluruh konstruksi emosional dan intelektual yang telah diwarisi dan dianut selama ini.²

Para pemikir kontemporer berupaya untuk keluar dari dilema ini dengan tetap menjadikan bangunan al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber normatif dari pemikirannya.³ Secara garis besar respons

intelektual yang diberikan mereka dapat dipetakan ke dalam dua kelompok⁴. *Pertama*, corak pemikiran skripturalis. Corak pemikiran ini lebih menekankan pada aspek legal formal ajaran Islam⁵, dalam arti bertumpu semata-mata pada teks yang dijadikan sebagai pedoman baku serta kurang memiliki tempat bagi reinterpretasi atas teks-teks tersebut. Kategorisasi halal-haram *syari'ah* dapat mendorong skripturalisme, terutama ketika *syariah* dipandang berlaku universal dan abadi⁶. Pola pemikiran dan gerakan Islam skripturalis yang lahir kemudian adalah revivalis atau pra modernisme dan neo revivalis.

Kedua, corak pemikiran substansialis. Pemikiran ini tidak terkungkung oleh nilai-nilai normatif, sehingga lebih leluasa dalam memahami teks secara terbuka dan dinamis. Terma substansi itu sendiri mengandung arti bahwa isi jauh lebih penting daripada bentuk atau label. Karena itu corak pemikiran ini cenderung menafikan hal-hal yang bersifat simbolik; segala yang berkaitan dengan atribut formal ditinggalkan sama sekali.⁷ Pemahaman pada substansi ajaran Islam se-

Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1990), hlm. 34.

⁴ Secara detail, berbagai pemikiran keislaman sebagai respons atas modernitas yang mewakili kedua corak pemikiran tersebut, lihat John L. Esposito (ed.), *Dinamika Kebangkitan Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 1987), hlm. 272-288.

⁵ Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 68

⁶ Roger Garaudy, *Islam Fundamentalisme dan Fundamentalisme Lainnya*, (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 70

⁷ Alhumani, "Islam di Indonesia dari Skripturalisme ke Substansialisme," *Republika*, (29 Juli 1999), hlm. 6

¹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 212.

² Lihat Ishtiaq Ahmed, "Abdullahi Ahmed An-Na'im on Constitutional and Human Right Issue", dalam Tore Lindholm and Karl Vogs (eds.), *Islamic Law Reform and Human Right: Challengers and Rejoinders* (Oslo: Nordic Human Rights Publication, 1993), hlm. 70

³ Berbicara tentang al-Qur'an dan sunnah sesungguhnya berbicara tentang interpretasi dan aplikasinya melalui perantara manusia. Lihat

perti itu dapat membentuk kapasitas akomodatif terhadap realitas perbedaan dalam hidup ini. Dengan demikian Islam dapat menjadi agama yang dapat bersinergi dengan lingkungannya.

Beberapa pola pemikiran dan gerakan Islam substansialis yang lahir kemudian adalah pola pemikiran modernisme dan neo modernisme. Modernisme Islam lahir sebagai upaya untuk menerapkan konsep dan struktur Islam ke dalam realitas politik modern yang notabene telah terpengaruh Barat.⁸ Ia dicirikan oleh upayanya untuk merekonstruksi tatanan sosial melalui ijtihad, didasarkan atas prinsip kebebasan berpikir dan rasionalitas yang terbingkai dalam koridor teks-teks suci.⁹ Sedangkan neo-modernisme sebagai pola pemikiran Islam sesungguhnya merupakan sintesis dari pola pikir konservatisme-fundamentalisme dan progresivisme-modernisme.¹⁰ Artinya, ia membangun pemikiran progresif yang merupakan tuntutan masyarakat modern dengan tetap berpijak pada tradisi keislaman.¹¹

Dalam konteks Indonesia, berbicara tentang pemikiran skripturalis dan substansialis tentu harus melihat pesantren. Sebagai salah satu institusi Islam di era global, pesantren sedang berjuang menghadapi modernisme, karena ia tidak

dapat lari dari evolusi progresif ini. Berhadapan dengan modernitas, pesantren di Indonesia dapat dikategorikan ke dalam beberapa jenis. *Pertama*, pesantren yang masih mempertahankan karakteristik tradisionalnya, di mana tidak ada kurikulum yang disusun secara sistematis, karena ia sangat bergantung pada otoritas kiai. Prestasi santri diukur berdasarkan kajian atas kitab kuning yang diajarkan. Jenis pesantren ini dikenal dengan pesantren *salaf*.

Kedua, pesantren yang masih tetap setia dengan keunikan tradisionalnya, tetapi kurikulumnya disusun bersama antara kiai dan pengurus senior (dewan kiai). Jenis pesantren bisa disebut sebagai pesantren *salaf plus*. *Ketiga*, pesantren kombinasi, yakni pesantren dengan model sebagaimana di atas, tetapi dengan tambahan lembaga modern Islam (madrasah) yang mengajarkan ilmu pengetahuan agama dan sekular. *Keempat*, pesantren dengan sistem asrama (mahasiswa), yakni pesantren yang hanya menyediakan asrama atau penginapan bagi mahasiswa. Di sini kegiatan utama mahasiswa adalah studi di luar pesantren, sedangkan pengajian kitab kuning dilakukan di luar kesibukan utama tersebut. *Kelima*, pesantren modern. Pada model pesantren semacam ini, para santri tidak hanya belajar ilmu-ilmu agama, berbagai fasilitas bagi pengembangan minat dan bakat santri juga disediakan, seperti teater, musik, olahraga, dan sebagainya.

Sikap pesantren tersebut di atas tidak bisa dilepaskan dari peran kiai-pengasuh pesantren. Karena ia merupakan pemilik dan manajer pesantren. Berdasarkan paradigma pemikiran ini, penulis tertarik untuk mengkaji orientasi pemikiran kiai-pengasuh pesantren di

⁸ John L. Esposito dan John L. O. Voll, *Islam and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 3

⁹ Lihat Ali E. Hilal Dessouki, *Encyclopedia of Religion*, vol. 12, (Baltimore: John Hopkins University Press, 1981), hlm. 15.

¹⁰ Fachri Ali dan Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam*, (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 175.

¹¹ Greg Barton, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Tradisionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia," *Studia Islamika*, Number 3 (1995), hlm. 2.

Sumenep, Madura, tepatnya orientasi pemikiran skripturalis dan pemikiran substansialis.

Sejauh pengamatan penulis, belum ada satu pun penelitian yang memberikan perhatian besar terhadap masalah tersebut. Kajian-kajian yang pernah dilakukan adalah oleh Ali Maschan Musa, *Kyai dan Politik* (1999) dan Lik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura* (1990). Keduanya telah melakukan kajian tentang ulama di Madura. Kalau Ali Maschan membahas dinamika ulama di Madura melalui BASHRA-nya dengan kiprahnya dalam rangka mengembangkan wacana *civil society*, maka Lik Arifin Mansurnoor di samping dinamika gerakan Islam yang dimainkan oleh ulama Madura, juga mengupas hubungan antar ulama dalam membangun kerjasama (*the ulama's network*) melalui jaringan dan jalur kekerabatan, sehingga muncul istilah *an equal hierarchical station*.

Penulis berasumsi bahwa dinamika pemikiran kiai-pengasuh pesantren di Madura tidak akan terlepas dari pengasuh ideologis dan sosiologis. Dengan demikian, untuk mengkaji lebih mendalam tentang pola pikir kiai skripturalis dan substansialis, kajian ini akan menjawab beberapa persoalan sebagai berikut: *Pertama*, bagaimana corak pemikiran antara skripturalis dan substansialis dalam perspektif ideologis? *Kedua*, bagaimana pandangan mereka tentang teks dan kondisi modernitas dalam perspektif sosiologis?

Untuk menghindari bias dalam kajian ini, perlu adanya identifikasi masalah yang menjadi konsentrasi dalam penelitian. *Pertama*, dalam membahas tentang padangan kiai skripturalis dan

substansialis akan dibahas hanya mengenai varian-varian ideologis dan sosiologis yang memengaruhi pola pikir kiai tersebut. *Kedua*, dalam menelusuri latar belakang perbedaan pola pikir antara kiai skripturalis dan substansialis itu akan dibahas beberapa faktor yang menyebabkan pola pikir mereka.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan menggunakan metode studi kasus. Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik wawancara secara mendalam (*indept interview*) dengan para informan yang dipilih secara sengaja (*purposive sampling*), observasi, dan dokumentasi.

Setelah data dikumpulkan, dilakukan analisis data dengan melalui reduksi data, displai data kesimpulan dan verifikasi¹². Pendekatan emik digunakan dalam kajian ini. Pendekatan ini mengharuskan pengkaji untuk melakukan penggalian data secara langsung kepada sumber-sumbernya. Untuk menghasilkan studi yang *transferable*, diperlukan sebuah posisi yang netral dari pengkaji. Oleh karena itu, peneliti mengambil langkah *withdrawl* atau penarikan diri.

Orientasi Pemikiran Kiai Pesantren di Sumenep, Madura

Orientasi pemikiran kiai pesantren di Sumenep, Madura mengikuti lahirnya corak pemikiran kaum Muslim pada awal abad ke-19 Masehi setelah terjadinya perjumpaan intensif antara dunia Muslim dan Barat. Corak pemikiran tersebut adalah pemikiran skripturalis dan sub-

¹² S. Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik-Kualitatif*, (Bandung: Tarsito, 1988), hlm. 126

stansialis. Pemikiran skripturalis cenderung memperlakukan ortodoksi sebagai tujuan. Realitas haruslah sesuai dengan teks ajaran. Apabila terjadi konflik antara realitas dengan teks ajaran, maka tugas kaum agamawan adalah secepat mungkin melakukan penaklukan terhadap realitas itu terhadap ajaran. Tugas menaklukkan realitas yang menyeleweng itulah yang dikenal dengan misi *amar ma'rûf nahy munkar*.¹³ Menurut Masdar F. Mas'udi, kategori tadi melahirkan masyarakat dengan semangat ortodoksi tinggi, bahkan menjadi sangat idealis. Akan tetapi ketika harus melakukan perawatan terhadap teks yang jelas-jelas berbeda dengan ketika teks ajaran itu diturunkan, mereka seringkali naif. Kenaifan itulah yang diduga telah memicu ekstrimisme pemikiran. Sejarah umat Muslim telah banyak yang mempersaksikan peristiwa-peristiwa memilukan akibat pola pemahaman keagamaan seperti itu.

Sedangkan pemikiran substansialis pola pemikiran realis yang *concern*-nya memaklumi dan menerima realitas dengan mempertimbangkan substansi dari teks ajaran, walaupun untuk itu ajaran dalam teks boleh jadi digugat atau dimodifikasi¹⁴. Tipologi pemahaman keagamaan seperti itu pada masa lalu diwakili oleh kelompok Mu'tazilah yang intelektualistik. Dengan tesisnya yang kontroversial bahwa al-Qur'an itu makhluk, maka sebenarnya mereka ingin mengatakan bahwa Mu'tazilah dan pengikutnya mencari legitimasi jika pada suatu saat

mereka harus menggugat dan membuang begitu saja apa yang dikatakan oleh teks al-Qur'an. Kepercayaan mereka terhadap nalar manusia telah memaksa mereka melihat wahyu tidak bertentangan dengan apa yang menjadi keputusan manusia yang hadir dalam bentuk realitas konseptual maupun sosial.¹⁵

Topik yang diajukan oleh penulis kepada para kiai-pengasuh pesantren di Sumenep adalah persoalan kepemimpinan perempuan. Persoalan ini berangkat dari Hadits Nabi Muhammad Saw. tentang kepemimpinan perempuan:

*Tidak akan beruntung kaum yang mengangkat seorang perempuan sebagai pemimpin mereka.*¹⁶

Interpretasi para kiai pesantren di Sumenep mengenai maksud Hadits di atas sangat variatif. Ada yang berpendapat bahwa Hadits tersebut sebagai landasan hukum ketidakbolehan perempuan menjadi pemimpin. Kelompok itulah yang kemudian menjadi cikal bakal lahirnya kiai skripturalis. Di pihak lain, ada yang berpendapat bahwa substansi Hadits tersebut harus disesuaikan dengan konteksnya. Kelompok inilah yang kemudian melahirkan kiai substansialis.

Kiai Skripturalis di Sumenep, Madura

Pola pikir yang berkembang di kalangan kiai pesantren di Sumenep masih banyak yang beranggapan bahwa sumber ajaran Islam adalah berasal dari teks suci baik itu berupa al-Qur'an dan Hadits. Karenanya, ketika teks itu dianggap sebagai sumber ajaran, maka interpretasi apa pun harus sejalan dengan teks yang ada. Pandangan ini dikemu-

¹³ Lihat Zainal Arifin Thaha, "Pemikiran skripturalis dan realis yang menjadi landasan pemikiran teologis gerakan sosial NU" dalam *Membangun Budaya Kerakyatan*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), hlm. 175

¹⁴ Ibid., hlm. 175

¹⁵ Ibid., hlm. 176

¹⁶ Lihat al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz III (Beirut; Dâr al-Fikr, 1990), hlm. 90-91.

kakan oleh KH. Abd Basith AS, yang mengatakan bahwa teks ajaran yang termaktub di dalam al-Qur'an maupun Hadits tidak perlu diinterpretasikan lain selain yang termaktub di dalamnya. Di samping itu, ia harus disesuaikan dengan penafsiran para ulama terdahulu. Kesan yang muncul pada waktu itu adalah bahwa teks Hadits adalah sumber ajaran Islam yang tidak boleh ada pemaknaan lain selain yang telah dijelaskan oleh para ulama salaf terdahulu. Karena teks itu adalah teks suci. Beliau menambahkan bahwa kalau pun ada pemaknaan lain, juga jangan sampai meninggalkan makna yang tersurat di dalam teks itu.¹⁷ Pola pikir yang dikembangkan olehnya mungkin disebabkan latar belakang pendidikannya yang berasal dari Timur Tengah yang oleh sebagian orang cenderung skriptural dan tekstual.

Senada dengan pandangan di atas, KH. Thaifur Ali Wafa menegaskan bahwa tidak perlu bahkan tidak boleh ada interpretasi lain yang seakan menyimpang dari pemahaman ulama-ulama salaf yang telah banyak tertuang dalam kitab-kitab klasik.¹⁸ Oleh karena itu, menurut KHA. Basyir AS, ketika hadits di atas diajukan kepada mereka, proses pemahamannya tetap pada konsep awal sesuai dengan bunyi teks bahwa apa pun alasannya, suatu kaum tidak akan pernah beruntung apabila dipimpin oleh seorang perempuan.¹⁹ Bahkan beliau menegaskan

bahwa apa pun tujuan dan cita-cita suatu kaum tidak akan pernah tercapai selama yang memimpin mereka adalah perempuan atau seorang perempuan. Beliau mencontohkan ketika terjadi 'Perang Unta' antara Sayyidinâ Ali r.a. dan Sayyidah Aisyah (yang pada waktu itu menjadi panglima perangnya). Ternyata akhir dari pertempuran itu dimenangkan oleh pihak Ali dan Aisyah kemudian dideportasi untuk dikembalikan ke Madinah. Para ulama berkesimpulan bahwa perempuan kalau terlalu maju ke depan, maka tujuan dan cita-cita apa pun seringkali kandas. Hal tersebut dikarenakan dari seorang perempuan itu terlalu banyak kekurangannya baik fisik maupun mental.

Pandangan ini juga didukung oleh K.H. Fauzi Sirron yang menegaskan bahwa apa pun yang menjadi pemaknaan kita terhadap sebuah teks, haruslah dicari rujukannya sesuai dengan interpretasi dan penafsiran para ulama terdahulu yang sudah banyak ditulis di dalam kitab-kitab klasik. Jadi, tinggal kita membaca dan memahaminya saja.²⁰

Keadaan sebaliknya berlaku apabila dalam kondisi darurat. KH. Ghazali berpendapat bahwa persoalan perempuan menjadi (pemimpin) presiden dalam konteks Indonesia adalah persoalan yang darurat. Jadi kondisi kita sudah memasuki kondisi terpaksa. Karena itu, maka dalam perspektif fiqih dibolehkan bagi seorang perempuan memimpin suatu kaum.²¹ Akan tetapi, menurut

¹⁷ Wawancara dengan K.H. Abd. Basith AS, (Pengasuh Pesantren Annuqayah, Guluk-Guluk, Sumenep) pada 9 September 2013.

¹⁸ Wawancara dengan K.H. Thaifur Ali Wafa (Pengasuh Pesantren Assadat Tanjung Abillah, Ambunten) pada 8 September 2013.

¹⁹ Wawancara dengan K.H.A. Basyir AS, (Pengasuh Pesantren Annuqayah Daerah Latee Guluk-Guluk Sumenep) pada 31 Agustus 2013.

²⁰ Wawancara dengan KH. Fauzi Sirron (Pengasuh Pesantren Al-Ihsan, Jaddung, Pragaan) pada 11 Oktober 2013

²¹ Wawancara dengan K.H. Malthub (Pengasuh Pesantren Mambaul Ulum, Kencer, Dasok) pada 30 Agustus 2013.

K.H.A. Warits Ilyas bahwa kondisi yang terjadi di Indonesia belum sampai pada kondisi darurat. Sebab, naiknya Mega, misalnya, menjadi presiden bukan karena terpaksa dan tidak ada kader lain yang lebih pantas. Melainkan hal tersebut disebabkan tuntutan konstitusional yang mengatur ketatanegaraan. Jadi, ketika presiden berhalangan tetap atau diberhentikan, maka secara otomatis wakil presiden mengganti posisi itu sampai habis masa jabatannya.²²

Di samping itu, secara umum para kiai di atas memiliki landasan ideologis berupa firman Allah Swt. dalam QS. al-Nisâ'[4]: 34, QS. al-Baqarah [2]: 228, dan QS. al-Ahzab [26]: 33, yang ke semuanya menyatakan subordinasi perempuan di bawah laki-laki. Pada akhirnya mereka beranggapan bahwa syariat Islam tidak membolehkan perempuan memperoleh hak-hak politik secara umum. Karena di situ ada tuntutan pendapat dan keteguhan yang tidak dapat dilakukan oleh kaum perempuan.²³

Secara sosiologis, menurut mereka, ketidakbolehan perempuan untuk berkiprah dalam masalah-masalah publik, salah satu alasan kuat adalah karena kondisi sosial yang masih belum dapat menerima kenyataan bahwa perempuan juga berpartisipasi di bidang sosial kemasyarakatan yang masih didominasi oleh kaum laki-laki, sebagaimana pada

²² Wawancara dengan K.H.A. Warits Ilyas (Pengasuh Pesantren Annuqayah Daerah Lubangsa Sumenep) pada 4 September 2013.

²³ Lihat Muhammad Anis Qasim Ja'far, *Perempuan dan Kekuasaan*, terj. Irwan Kurniawan dan Abu Muhammad, (Bandung: Zaman, 1998), hlm. 41-44. Bandingkan dengan Muhammad Thalib, *17 Alasan Membenarkan Wanita Menjadi Pemimpin dan Analisisnya*, (Bandung: Irsyad Baitus Salam, 2001), hlm. 52-61.

KARSA: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman
Vol. 23 No. 2, Desember 2015: 346-362
Copyright (c) 2015 by Karsa. All Right Reserved
DOI: 10.19105/karsa.v23i2.732

masa Nabi dan sahabat. Ketidaklumrahan semacam itulah yang kemudian melahirkan pemikiran di kalangan kiai untuk tidak membolehkan bagi perempuan ikut terjun ke dunia luar (selain urusan keluarga), termasuk dunia politik. Karena bagaimana pun hal-hal yang belum lumrah di sebuah komunitas (Muslim pada umumnya), lalu dilakukan, akan berimplikasi negatif bahkan dapat memicu timbulnya fitnah di kalangan masyarakat. Apabila hal itu terjadi, berarti tujuan dibentuknya hukum Islam tidak tercapai. Oleh karena itu, mencegah hal-hal yang akan mengarah kepada kejelekan dan kerusakan dalam struktur sosial adalah dianjurkan yang dalam istilah ushul fiqih disebut dengan "*sadd al-dzari'ah*".

Kiai Substansialis di Sumenep, Madura

Sebagaimana telah dijelaskan pada bagian sebelumnya, bahwa pemikiran substansialis lebih menekankan pada esensi atau substansi dari sebuah teks dengan cara juga melihat realitas yang berkembang, sehingga dengan demikian survivalitas ajaran teks senantiasa berlaku seiring dengan perkembangan waktu dan tempat.²⁴

Oleh karena itu, ketika ada persoalan kepemimpinan perempuan yang berasal dari teks Hadits Nabi Saw., sebagian kiai-pengasuh pesantren di Sumenep, seperti K.H. Safraji, K. Ilyasi Siraj, dan KH. Abdullah Khalil mempunyai pemaknaan yang sunstansial.²⁵ *Pertama,*

²⁴ Ulama fiqih mengistilahkan dengan ungkapan *taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-amkân wa al-azmân*.

²⁵ Wawancara dengan K.H. Safraji (Pengasuh Pesantren 'Aqidah Usymuni Tarate, Sumenep) dan KH. Abdullah Khalil (Pengasuh Pesantren Usymuni Pandian, Sumenep) pada tanggal 8 Sep-

mereka menilai dari akar historis bahwa Hadits tersebut dilihat dari latar belakang sejarahnya. *Kedua*, Hadits tersebut juga harus dilihat konteksnya bahwa *asbab al wurud* Hadits tersebut adalah kasuistik dan reaktif terhadap penghinaan raja Kisra. *Ketiga*, bahwa pada saat ini (dalam konteks Indonesia) sistem ketatanegaraan berbeda dengan masa dahulu yang bersifat kerajaan (raja adalah penguasa tunggal yang punya otoritas penuh). Sedangkan sekarang, seorang presiden itu hanya berkuasa di bidang eksekutif. *Keempat*, substansi dari Hadits tersebut bukan persoalan gender yang membedakan antara jenis laki-laki dan perempuan. Akan tetapi *stressing*-nya lebih kepada profesionalisme dan kompetensi seseorang. Sebagaimana firman Allah Swt. yang mengisahkan kesuksesan dan kejayaan negeri Saba' yang dipimpin oleh seorang perempuan cantik jelita yang bernama Ratu Balqis.²⁶

Menanggapi firman Allah surah al-Nisâ' [4]: 34, mereka menilai bahwa sebenarnya fokus ayat di atas adalah persoalan domestik keluarga yang memosisikan seorang suami sebagai kepala rumah tangga dan sang istri sebagai pendampingnya. Jadi, konteks ayat tersebut lebih kepada persoalan keluarga, bukan pada persoalan publik. Sebab, hal-hal

tember 2013, dan K. Ilyasi Siraj, MA (Pengasuh Pesantren Nurul Islam, Karang Cempaka, Bluto), tanggal 26 Oktober 2013. Mereka merepresentasikan pemikiran substansialis di kalangan kiai pesantren Sumenep yang mempunyai asumsi bahwa ketika teks ajaran itu hadir, maka harus dilihat dari substansi yang terkandung di dalamnya. Sehingga dengan demikian, kehadirannya akan mudah diterima oleh realitas sosial yang kompleks dan penuh dengan tuntutan modernitas.

²⁶ Lihat dalam QS. al-Naml [27]: 32-33.

yang menyangkut urusan publik tidak menitikberatkan kepada faktor jenis kelamin, melainkan kemampuan, kompetensi dan profesionalisme yang menjadi acuan utama. Kalau seorang perempuan dianggap mampu dan memiliki kapasitas untuk memimpin, kenapa tidak?

Oleh karena itu, perempuan mempunyai hak untuk menikmati hak-hak politik sama dengan laki-laki. Ia mempunyai hak untuk menduduki jabatan politik di tingkat mana pun. Mereka berpendapat bahwa penting adanya persamaan hak antara laki-laki dan perempuan dalam menggunakan hak-hak politik. Karena kepentingan umum dan praktik demokrasi menghendaki hal tersebut. Perempuan merupakan bagian dari masyarakat. Mereka mempunyai kepentingan yang sama dengan kepentingan laki-laki. Maka, persamaan di antara keduanya harus direalisasikan dalam mengatur urusan-urusan umum negara. Hal tersebut tidak dapat terlaksana kecuali kalau perempuan dapat menggunakan hak politiknya secara sempurna. Kekurangan yang ada pada perempuan adalah hal yang manusiawi, sebab laki-laki juga memiliki kekurangan.

Sesungguhnya keikutsertaan perempuan dalam hal-hal politik adalah masalah keadilan, karena prinsip demokrasi memberikan kepada setiap orang kesempatan untuk berpolitik untuk menjaga dan membela kepribadiannya. Perempuan adalah bagian dari umat yang harus diajak musyawarah dan mempunyai hak yang sama dengan laki-laki dalam persoalan ini. Pendapat di atas berdasarkan ayat:

Dia (Ratu Balqis) berkata: Hai para pembesar, berilah aku pertimbangan dalam urusanku ini. Aku tidak pernah memutuskan suatu perkara sebelum kamu

KARSA: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman

Vol. 23 No. 2, Desember 2015: 346-362

Copyright (c) 2015 by Karsa. All Right Reserved

DOI: 10.19105/karsa.v23i2.732

berada dalam majelisku. Mereka menjawab: Kita adalah orang-orang yang memiliki kekuatan dan keberanian yang sangat (dalam peperangan). Sedangkan keputusan berada di tanganmu. Maka pertimbangkanlah apa yang akan kamu perintahkan.

Ayat di atas menjelaskan bahwa perempuan mampu mengemukakan pendapat yang benar, berpartisipasi dalam persoalan politik serta menanggung tanggungjawab yang sangat besar.

Di samping itu, ada suatu peristiwa yang mengisahkan bahwa suatu saat kaum perempuan berbaiat kepada Rasulullah Saw. sebagaimana laki-laki berbaiat kepadanya. Sebagaimana firman Allah Swt.:

Wahai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk mengadakan perjanjian setia, bahwa mereka tidak akan mempersekutukan sesuatu pun dengan Allah, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berbuat dusta yang mereka ada-adakan antara tangan dan kaki mereka, dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik, maka terimalah janji setia mereka dan mohonkanlah ampunan kepada Allah untuk mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (QS. Al Mumtahanah: 12).

Sejalan dengan ayat di atas, delegasi Ansor membaiat Nabi pada baiat Aqabah kedua. Kaum perempuan telah bersumpah terhadap diri mereka sendiri di dalam baiat itu untuk membela dan melindungi Islam. Ini menunjukkan bolehnya partisipasi perempuan dalam berbagai hak politik. Sebab baiat ini dianggap sebagai kegiatan politik.

Rasulullah Saw. membolehkan perempuan mewakili kaum Muslim dan memberikan jaminan atas nama mereka.

Rasulullah SAW. telah menerima Ummu Hani' terhadap seorang kafir pada hari penaklukan kota Mekah. Rasulullah Saw. berkat kepadanya: "Kami melindungi orang yang dilindungi Ummu Hani'".²⁷

Ada pendapat lain yang menganggap bahwa hak politik bagi perempuan itu tidak ada kaitannya dengan agama atau undang-undang, melainkan merupakan masalah sosial dan politik saja²⁸. Pencetus pendapat itu berkata: "Karena tidak ada hukum syari'at yang melarang perempuan menggunakan hak-hak politik, maka keliru berupaya memecahkan masalah ini dengan menganggapnya seba-gai masalah agama atau fiqih".²⁹

Pencetus pendapat itu memandang bahwa hal tersebut adalah masalah sosial politik. Sehingga harus dicari solusinya berdasarkan kondisi sosial, politik, ekonomi, dan pendapat umum yang berlaku pada masa dan tempat tertentu serta prinsip-prinsip keadilan. Selain itu, harus kita hilangkan dari syariat Islam atau hukum positif segala kendala yang merintang jalan yang dibentuk kondisi lingkungan dan tuntutan kepentingan umum. Pendangan tersebut dipegang oleh

²⁷ Lihat Qasim, *Perempuan dan Kekuasaan*, hlm. 63

²⁸ Salim Ali Bahnasawi, *Wawancara Sistem Politik Islam*, (Jakarta: Pustaka al Kautsar, 1997), hlm. 293

²⁹ Ja'far, *Perempuan dan Kekuasaan*, hlm. 65. Referensi yang sering digunakan untuk mempertahankan *status quo* dan melegalkan pola hidup patriarkhi adalah kitab tafsir bahwa laki-laki dianggap sebagai jenis kelamin utama, sedangkan perempuan dianggap sebagai jenis kelamin kedua. Yang perlu dilakukan adalah bagaimana reinterpretasi Al-Qur'an dapat dianggap sesuatu yang *on going process* yang harus dilakukan setiap saat seiring dengan perubahan sosial. Kemudian bagaimana mengartikulasikan sejumlah ayat yang dinilai bias gender ke dalam masyarakat kita yang melakukan penelaahan ulang secara kritis terhadap ayat-ayat tersebut.

seorang ahli hukum Abdul Hamid Mutawalli dalam bukunya *Mabâdi' al-Hukm fi al-Islâm* berdasarkan pada pemikiran bahwa logika memainkan peran dalam menafsirkan prinsip-prinsip hukum khusus.³⁰

Pandangan-pandangan tadi sejalan dengan pemikiran sebagian kiai-pengasuh pesantren di Sumenep yang mempunyai pola pemikiran substansialis dan kontekstualis. Misalnya, KH. Safraji, KH. Abdullah Khalil, dan K. Ilyasi yang ketiganya berpendapat bahwa ketika teks ajaran itu hadir, harus dicari substansinya apa, kemudian disesuaikan dengan konteks yang sedang berkembang.

Dalam perspektif sosiologis, mereka memandang agama sebagai sistem kepercayaan yang diwujudkan dalam perilaku sosial tertentu. Ia berkaitan dengan pengalaman manusia, baik sebagai individu maupun kelompok. Sehingga, setiap perilaku yang diperankannya akan terkait dengan keyakinan dari ajaran agama yang dianutnya. Perilaku individu dan sosial digerakkan oleh kekuatan dari dalam yang didasarkan pada nilai-nilai ajaran agama yang menginternalisasi sebelumnya. Karena itu, mereka lebih jauh beranggapan bahwa keagamaan yang bersifat subjektif, dapat diobjektifkan dalam pelbagai macam ungkapan, dan ungkapan-ungkapan tersebut mempunyai struktur yang dapat dipahami.

Sejalan dengan perspektif itu, dapat dikatakan bahwa agama merupakan salah satu bentuk legitimasi yang paling efektif. Agama merupakan semesta simbolik yang memberi makna pada kehidupan manusia dan memberikan penjelasan yang paling komprehensif tentang

seluruh realitas. Agama merupakan naungan sakral yang melindungi manusia dari situasi kekacauan (*chaos*). Bagi para penganutnya, agama berisikan ajaran-ajaran mengenai kebenaran tertinggi (*summum bonum*) dan mutlak tentang eksistensi manusia dan petunjuk-petunjuk untuk hidup selamat di dunia dan akhirat, yaitu sebagai manusia yang bertakwa kepada Tuhannya, beradab dan manusiawi, yang berbeda dari cara-cara hidup hewan atau makhluk lainnya. Sebagai sistem keyakinan, agama bisa menjadi bagian dan inti dari sistem nilai yang ada dalam kebudayaan dari masyarakat, dan menjadi pendorong atau penggerak serta pengontrol bagi tindakan anggota masyarakat tertentu untuk tetap berjalan sesuai dengan nilai-nilai kebudayaan dan ajaran agamanya. Ketika pengaruh ajaran agama sangat kuat terhadap sistem nilai dari kebudayaan masyarakat yang bersangkutan, maka sistem nilai kebudayaan itu terwujud sebagai simbol suci yang maknanya bersumber pada ajaran agama menjadi kerangka acuannya.³¹

Dalam keadaan demikian, secara langsung maupun tidak langsung, etos yang menjadi pedoman dari eksistensi dan kegiatan berbagai pranata yang ada dalam masyarakat (keluarga, ekonomi, politik, dan pendidikan), dipengaruhi, digerakkan, dan diarahkan oleh berbagai sistem nilai yang sumbernya adalah agama yang dianutnya dan terwujud dalam kegiatan oleh simbol-simbol suci. Keyakinan agama yang sifatnya pribadi dan individual bisa berupa tindakan kelompok. Keyakinan itu menjadi sosial disebabkan oleh hakikat agama itu sendiri yang salah satu ajarannya adalah hidup

³⁰ Bahnasawi, *Wawancara Sistem*, hlm. 294.

³¹ *Ibid.*, 63

dalam kebersamaan dengan orang lain. Kegiatan keagamaan dalam bentuk berjamaah dan upacara ritual dalam kelompok amat penting dalam setiap agama.³²

Dalam kehidupan berkelompok atau bermasyarakat itulah tradisi keagamaan yang dimiliki oleh individu akan menjadi kumulatif dan kohesif yang menyatukan keanekaragaman interpretasi dan sistem keyakinan keagamaan, penyatuan keanekaragaman itu dapat terjadi karena pada hakikatnya dalam setiap kehidupan berkelompok terdapat pola interaksi yang melibatkan dua orang atau lebih. Dari pola tersebut para anggotanya secara bersama memiliki satu tujuan atau beberapa tujuan utama yang diwujudkan sebagai tindakan berpola. Hal itu dimungkinkan karena kegiatan kelompok tersebut terarah atau terpimpin berdasarkan norma yang disepakati bersama sebagai wujud dari kehidupan berkelompok. Adanya norma itu sebenarnya juga merupakan sistem status yang masing-masing mempunyai kekuasaan dan kewenangan serta prestise yang berbeda sesuai dengan tujuan utama yang ingin dicapai oleh kelompok tersebut.³³

Oleh karena itu, ketika agama (teks ajaran) dipahami melalui perspektif sosiologis, implikasinya akan semakin baik dan merata bagi seluruh lapisan masyarakat. Yang terpenting lagi bahwa agama itu akan lebih nampak humanis dari aspek kemanusiaan dan lebih akomodatif terhadap berbagai macam tuntutan dari aspek managerial. Islam hadir akan lebih memberikan kedamaian kepada seluruh umat manusia dan ajarannya akan lebih membumi karena lebih mudah untuk di-

implementasikan dalam kehidupan tanpa merugikan pihak-pihak tertentu.

Demikian juga persoalan pemahaman terhadap teks Hadits di atas, kalau dipahami secara tekstual melalui perspektif teologis, maka implikasinya akan menimbulkan kecemburuan sosial. Sebab secara emosional para perempuan yang merasa punya kompetensi (*ahliyah*) untuk ikut berkiprah dalam persoalan publik, kemudian hasrat mereka terbentur dengan landasan teks Hadits tersebut, tentunya secara langsung maupun tidak mereka akan memberontak.

Sebagain kiai-pengasuh pesantren di Sumenep melihat fenomena yang berkembang telah menunjukkan adanya kemajuan peradaban dan kebudayaan sebagai gejala sosial di lingkungan masyarakat Sumenep. Dalam perspektif sosiologis itulah, mereka menilai bahwa kiprah kaum perempuan di ranah publik sudah tidak perlu dipersoalkan lagi dengan catatan bahwa kiprah itu tidak sampai melampaui batas-batas kewajaran dan kodrat sebagai seorang perempuan. Sebab bagaimana pun, kewajiban seorang perempuan juga yang terpenting adalah aktivitasnya dalam rumah tangga dalam rangka memelihara dan mengalirkan kasih sayang kepada anak cucunya di samping juga mendampingi sang suami dalam urusan domestik rumah tangga. Hal tersebut dijelaskan secara gamblang oleh KH. Safraji di kediamannya, Pesantren Aqidah Utsmuni Tarate, Sumenep.

Melihat pola pemikiran yang skriptural dan substansial di kalangan kiai-pengasuh pesantren di Sumenep berkenaan dengan pemahaman terhadap teks Hadits di atas, penulis ingin mencoba memberikan sedikit ulasan

³² Ibid., hlm. 64

³³ Ibid.

sehubungan dengan wacana yang berkembang saat ini. Menurut hemat penulis bahwa jus-tifikasi tentang boleh tidaknya seorang perempuan berkibrah di bidang publik berdasarkan pemaknaan terhadap Hadits di atas adalah sudah termasuk dalam pembahasan fiqih. Sedangkan dalam fiqih sebagai disiplin ilmu pengetahuan adalah merupakan hasil penafsiran ajaran agama sesuai dengan realitas masyarakat. Sebagai sebuah produk penafsiran, ia tidak bisa dianggap sama dan sebangun dengan agama itu sendiri. Fiqih lebih tampak sebagai kesimpulan dari "cara baca" umat Muslim terhadap fenomena kemasyarakatan. Tentu saja terdapat diferensiasi pemikiran mengenai hal tersebut, karena 'pembacaan' atas realitas pastilah tidak sama akibat perbedaan perspektif yang digunakan dalam membidik realitas sosial untuk kemudian dikonfirmasi pada syariat, baik karena alasan metodologis atau kecenderungan teologis maupun karena dilatarbelakangi oleh fakta sosial itu sendiri. Dengan metode legislasi atau penggalian hukum yang berbeda, antara seorang *mujtahid* dan *mujtahid* lain boleh jadi akan menghasilkan produk yang berlainan tanpa ada pihak yang absah untuk mengklaim metodenya sebagai yang paling otoritatif. Demikian pula, keragaman aliran teologis yang tak terelakkan bakal ikut memengaruhi warnawarninya yurisprudensi Islam. Sedangkan fakta sosial yang juga berbeda-beda antara satu lingkungan masyarakat dengan yang lainnya, secara tidak langsung akan turut menentukan pula pembentukan struktur nalar di antara para *muj-*

*tahid*³⁴ yang memang hidup dalam situasi dan kondisi masyarakat yang berbeda.³⁵

Pada gilirannya, perbedaan dalam "membaca" realitas tersebut menjadikan fiqih sangat variatif. Bahkan terkesan paradoks. Fenomena ini menjadi kekuatan sekaligus kelemahan fiqih. Di satu sisi, ia tampak sangat dinamis serta memiliki spektrum yang luas karena mampu mengatasi keragaman corak hidup manusia yang berdiam di segala penjuru. Di sisi lain, kekayaan khazanah ini berpotensi menimbulkan polarisasi yang tajam di kalangan para pengikut mazhab.

Selain itu, polarisasi pemikiran boleh jadi juga disebabkan karena semenjak masa yang sangat dini dari sejarah Islam sudah terdapat perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan para sahabat. Pada masa itu telah dikenal tradisi penafsiran yang lebih bersifat tekstual di satu pihak, serta tradisi penafsiran kontekstual di pihak lain, yang keduanya menampakkan diri dalam tradisi *fiqh 'Alawî* (dinisbatkan kepada Alî ibn Abî Thâlib) dan *fiqh 'Umarî* (dinisbatkan kepada 'Umar ibn Khaththâb). Dua tradisi pemikiran tersebut selanjutnya menimbulkan semacam "patronase" dalam sistem pemahaman keagamaan, yang semakin lama semakin luas.³⁶

Harus diakui bahwa di dalam fiqih, fenomena tersebut sulit dihindari,

³⁴ Lihat juga pemikiran John L. Esposito, *Islam the Straight Path* (New York: Oxford University Press, 1988), hlm. 118

³⁵ Bahkan Imam Syafî'i sendiri sempat menimbulkan fiqih dengan corak yang berbeda, sehingga ada istilah *qawl qadîm* dan *qawl jadîd* berdasarkan realitas sosial yang berbeda antara ketika dia berada di Iraq dengan ketika dia berada di Mesir.

³⁶ A. Hasyim Muzadi, *Nahdlatul Ulama di Tengah Agenda Persoalan Bangsa*, (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 128

sehingga kemudian melahirkan sebuah sistem jaringan guru dan murid (*isnad*) yang relatif ketat. Pembacaan atas realitas sosial, untuk dihadapkan dengan teks agama, biasanya secara setia didasarkan pada metode yang telah lazim digunakan dalam jaringan tersebut. Meski pada perkembangannya tidak mudah untuk mempertahankan kekakuan yang melekat padanya, dalam arti bahwa *manhaj* yang dipergunakan tidak selamanya cukup mampu untuk menampung gagasan baru di masa selanjutnya, penyikapan terhadap suatu kasus hukum dianjurkan agar tetap mengacu pada *manhaj* yang telah disepakati, betapa pun perbedaan hasil akhir kerap terjadi. Maka tidak aneh kalau pandangan madzhab Syâfi'î (pengikut al-Syâfi'î) dalam beberapa persoalan berbeda dengan al-Syâfi'î sebagai pemilik mazhab. Apalagi jika dikaitkan dengan sistem pemahaman lain yang juga membentuk madzhab sendiri.³⁷ Perbedaan yang muncul bukan saja memperlihatkan keragaman pandangan yang masih dapat ditarik sebuah garis yang sejajar, melainkan cukup banyak menyisakan kontradiksi atau polarisasi yang tidak mudah untuk dikompromikan. Kemudian sedikit demi sedikit, polarisasi pemikiran tersebut semakin luas dan menjangkau persoalan-persoalan yang kompleks. Hal itu dibuktikan bahwa sampai abad pertengahan, konon terdapat tidak kurang dari tiga ratus mazhab fiqih dengan pengikut yang tersebar di berbagai wilayah.

Terlepas dari keragaman yang mungkin bisa dijadikan sebagai faktor penghambat upaya unifikasi, fenomena

tersebut mengindikasikan bahwa perbedaan pemikiran yang terjadi sampai pada abad pertengahan dapat dipandang sebagai usaha sungguh-sungguh umat Muslim untuk “menjaga” universalitas ajaran agamanya. Dalam hal itu, pilihan yang tersedia memang hanya dua: *pertama*, membakukan agama sebagaimana yang tercantum dalam teks-teks suci, serta membiarkannya berjalan pada suatu garis penafsiran yang linier tanpa interpretasi ulang, meskipun ia bersentuhan dengan kompleksitas persoalan kemanusiaan, yang semuanya itu berarti menutup rapat-rapat pintu agama dari upaya kontekstualisasi yang lebih berkesadaran sejarah. Tentu saja alasan yang masih tersisa untuk membenarkan pilihan ini adalah kekhawatiran yang berlebihan bahwa reinterpretasi atau kontekstualisasi akan dapat menodai sakralitas agama. *Kedua*, melakukan dinamisasi atas ajaran-ajarannya yang tentu saja menoleransi upaya interpretasi agama dalam rangka mencari titik relevansinya dengan kebutuhan zaman yang terus berkembang. Karena seandainya hal tersebut tidak dilakukan, maka konsep universalitas yang selalu didungung-dungungkan Islam tidak akan mampu menjawab perubahan mengingat ketidakpastiannya untuk menghadapi hal-hal baru yang muncul belakangan.³⁸

Oleh karena itu, ketika kembali kepada persoalan pemaknaan Hadits utama di atas, maka harus dipahami dan dirujuk kepada sejarah tentang Persia. Sebenarnya, Hadits itu disabdakan oleh Nabi dalam konteks peristiwa tertentu, yaitu orang-orang Persia telah mengangkat anak perempuan Kisra sebagai raja mereka. Ibnu Hajar al-'Asqalânî menye-

³⁷ Tolak Imam Putera, "Pembaharuan Fiqih di Mesir dari Kritik Formalisme Teks Menuju Kontestualisme" *Tashwirul Afkar*, No. 8 (2000), hlm. 41

KARSA: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman
Vol. 23 No. 2, Desember 2015: 346-362
Copyright (c) 2015 by Karsa. All Right Reserved
DOI: 10.19105/karsa.v23i2.732

³⁸ Muzadi, *Nahdlatul Ulama*, hlm. 129

butkan bahwa Hadits itu merupakan bagian terakhir dari kisah Kisra yang merobek-robek surat Nabi Saw. kepadanya. Kemudian Kisra menyerahkan kekuasaannya kepada anaknya dan anaknya membunuhnya, kemudian anak itu membunuh saudara-saudaranya. Ketika anak itu meninggal, kekuasaan berpindah ke tangan anak perempuannya yang bernama Buran binti Syirawiyah ibn Kisra. Maka hilang dan hancurlah kerajaan mereka, sebagaimana yang didoakan oleh Nabi Muhammad SAW.³⁹

Al-Bukhâri telah meriwayatkan dua Hadits lainnya berkenaan dengan ma-salah Persia, sebagai berikut:

"Diriwayatkan dari Ibn Abbas ra. bahwa Rasulullah Saw. mengirimkan suratnya kepada Kisra melalui Abdullah ibn Khudhafah al-Sahmi untuk memberikan kepada pemimpin Bahrain, kemudian pemimpin Bahrain mengantarkannya kepada Kisra. Ketika Kisra membaca surat itu, dia merobek-robeknya, lalu saya menduga bahwa Sa'id ibn Musayyab berkata: "Kemudian Rasulullah Saw. berdoa kepada Allah agar mereka dirobek-robek oleh Allah Swt."⁴⁰

"Sesungguhnya Rasulullah Saw. bersabda: "Kalau kaisar telah hancur, tidak akan ada kaisar sesudahnya. Demi diriku yang berada di tangan-Nya hendaklah kalian menafkahkan perbendaharaan keduanya di jalan Allah Swt."⁴¹

Kesimpulannya, Hadits tersebut berkenaan dengan orang Persia, dan hanya menyangkut masalah berita dan kabar gembira, serta tidak ada sangkut-pautnya dengan masalah hukum syariat.

³⁹ Ibnu Hajar al-Asqalânî, *Fath al-Bâri Syarh Shahîh Bukhari*, Juz VII (Beirut: Dâr al Fikr, t.th), hlm. 735

⁴⁰ Lihat al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz II, hlm. 722

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 531

Walaupun ada kaidah ushul fiqh yang mengatakan pelajaran itu harus diambil dari keumuman lafaznya dan bukan kekhususan sebabnya, sesungguhnya ada *qarinah* (konteks) yang menunjukkan kekhususan sebab Hadits tersebut, yaitu ayat al-Qur'an yang mengisahkan tentang Bilqis, Ratu Saba' adalah surah al-Naml [27] ayat 28-44 yang memegang kekuasaan kaumnya berdasarkan musyawarah. Dia bijak dan menguasai hukum sosial, kemudian dia dan kaumnya memperoleh kejayaan.

Ayat-ayat tersebut termasuk dalam syariat orang-orang sebelum kita sehingga mungkin telah dihapuskannya oleh sunnah Nabi. Karenanya sesungguhnya Hadits tersebut, sebagaimana yang kita se-butkan tidak mengandung muatan hukum tetapi hanya membawa berita ketidakjayaan. Di samping itu sesungguhnya kompetensi tidak berkait dengan perbedaan syariat. Tetapi bergantung pada kemampuan perempuan dan akal nya. Ini merupakan fitrah dan sunnah dan bukan hukum yang telah terhapus. Kalau Hadits ini dianggap bersifat umum akan timbul kontradiksi antara al-Qur'an dan Sunnah, dan itu tidak khusus berkenaan dengan kaum Persia dan ketidakmampuan mereka manarik diri dari kekuasaan perempuan.

Sebagian orang mempunyai asumsi bahwa pemberian kekuasaan terhadap perempuan bertentangan dengan dua kemaslahatan: kemaslahatan umat dan kemaslahatan keluarga. Adapun persoalan kekuasaan, telah ada landasan tempat berpijaknya fardu *kifâyah*, yang sifatnya tidak memberikan beban kewajiban kecuali yang sesuai dengan kemampuan seseorang. Sesungguhnya perempuan tidak boleh memegang kekuasaan, kecuali

bila dia memiliki kompetensi untuk itu, sehingga memungkinkannya untuk mengemban amanat kekuasaan yang diberikan kepadanya, tanpa berbenturan dengan kemaslahatan umat dan keluarga. Sehubungan dengan masalah ini, persoalan kekuasaan kembali kepada pengecualian dan kekhususan yang dimiliki oleh seseorang karena kekuasaan merupakan salah satu bentuk fardu *kifâyah*. Kesimpulannya, kekuasaan umum mengharapka adanya suatu kompetensi khusus, dan sesungguhnya di antara perempuan ada yang memiliki kompetensi tersebut serta berhak untuk mengemban beban tanggung jawab fardu *kifâyah* ini dan tidak usah peduli dengan pandangan yang menentangnya. Kalau kita berprasangka bahwa sedikit sekali perempuan yang sekaligus menangani tanggung jawab kekuasaan dan tanggung jawab keluarganya karena sedikit sekali mereka yang dapat melakukannya dalam masyarakat Islam, hal itu tidak boleh dijadikan sebagai salah satu variabel yang berkaitan dengan lemahnya partisipasi perempuan dalam kegiatan sosial politik. Akan tetapi bagaimanapun menurut hemat penulis bahwa pandangan-pandangan para ulama yang memberikan batasan-batasan ruang gerak perempuan untuk ikut berkiprah di arena publik juga penting dijadikan bahan pertimbangan. Karena antar laki-laki dan perempuan sama-sama mempunyai hak serta kewajiban masing-masing baik dalam urusan domestik keluarga maupun di luar keluarga. Hal itulah yang kemudian diharapkan jangan sampai terjadi tumpang-tindih hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan.

Menurut hemat penulis bahwa sesungguhnya perbedaan pandangan itu

disebabkan oleh pola pikir yang mereka kembangkan. Sekali lagi penulis ingin tegaskan bahwa kelompok skripturalis selalu melihat syariah sebagai aturan yang sudah baku dan bahkan final, sehingga tidak perlu lagi ada pemahaman dan pemaknaan lain yang bernuansa *ij-tihâdi* sesuai dengan perkembangan ruang dan waktu. Keinginan untuk memuja teks-teks (khususnya yang *syar'î*) telah mendarah daging dalam benak pikiran mereka. Kelompok itulah yang terkesan kurang kreatif, eksklusif, dan fanatis. Sedangkan kelompok substansialis selalu berusaha untuk melakukan pendekatan-pendekatan yang bijaksana terhadap syariah khususnya masalah fiqih, sehingga ajaran Islam nampak terbuka, bebas dan tidak kaku berhadapan dengan persoalan modernitas. Mereka tidak semata-mata mengilustrasikan persoalan dengan teks, tapi di saat yang sama mereka mengangkat rasionalitas sebagai neraca teks. Malahan dalam banyak kesempatan mereka mencoba mengetengahkan beberapa solusi alternatif terhadap kejumudan fiqih, sehingga mereka pun harus mencoba melepaskan sekat-sekat untuk sampai kepada tujuan.

Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa: *Pertama*, corak pemikiran yang berbeda antara skripturalis dan substansialis dalam persepektif ideologis adalah disebabkan metode pemaknaan mereka terhadap teks ajaran juga berbeda. Kalau kiai skripturalis, mereka meletakkan teks ajaran pada garis kemapanan dan menolak segala macam upaya para cendekiawan kontemporer yang telah merumuskan ijtihad untuk membawa wacana fiqih kepada tatanan wacana be-

bas dan terbuka. Bahkan terkesan mereka eksklusif dalam merespons berbagai macam persoalan yang muncul dan menganggap semua teks ajaran (termasuk fiqh klasik) adalah teks suci yang tidak boleh direduksi dengan interpretasi apa pun. Sedangkan kiai substansialis selalu berusaha untuk melakukan pendekatan-pendekatan bijaksana dan moderat, khususnya dalam bidang fiqh. Landasan mereka adalah sebuah representasi pemikiran yang tepat pada waktunya. Sehingga dengan demikian, ajaran Islam akan nampak terbuka, bebas dan tidak kaku berhadapan dengan persoalan-persoalan modernitas.

Kedua, perbedaan pemikiran skripturalis dan substansialis dalam perspektif sosiologis juga disebabkan oleh paradigma yang berbeda terhadap fenomena sosial yang berkembang. Kalau kiai skripturalis, melihat fenomena sosial sebagai realitas yang harus tunduk pada teks ajaran. Apabila terjadi paradoks antara realitas dengan teks ajaran, maka harus ada penaklukan realitas terhadap teks ajaran itu. Yang tampak adalah bahwa teks ajaran terkesan kaku dan kurang memberikan ruang gerak perbeadaan terhadap kompleksitas sosial yang terus berkembang. Akhirnya, teks ajaran tidak semuanya dapat diterima dan sesuai dengan kondisi sosial tertentu. Sedangkan pemikiran substansialis adalah pemikiran yang senantiasa memahami dan menerima perkembangan realitas sosial dengan mempertimbangkan substansi dari teks ajaran. Sehingga dengan demikian teks ajaran akan selalu diterima untuk diaktualisasikan dan diaplikasikan sesuai dengan kondisi sosial tertentu. Karena pada hakikatnya substansi dari ajaran tersebut adalah mengandung nilai-nilai keuniver-

salan yang holistik dan dapat menjangkau seluruh lapisan sosial seiring dengan perkembangan budaya dan tuntutan modernitas.[]

Daftar Pustaka

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990.
- Arsyi, Sitrul, et al. *Satu Abad Annuqayah: Peran Pendidikan, Politik, dan Pengembangan Masyarakat*. Sumenep: PP. Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep, 2000.
- Asqalani, Ibn Hajar al-. *Fath al-Bâri Syarh Shahîh Bukhârî*. Beirut: Dâr al Fikr, tt, juz VII.
- Bahnasawi, Salim Ali. *Wawancara Sistem Politik Islam*. Jakarta: Pustaka al Kautsar, 1997.
- Barton, Greg. "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Tradisionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia." *Studia Islamika*, No. 3, 1995.
- Bodgan, Robert C. dan Biklen, Knopp. *Qualitative Research for Education, An Introduction to Theory and Method*. Boston: Allyand Boston, Inc., 1982.
- Bruinessen, Martin Van. *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencapaian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKIS Yogyakarta, 1994.
- Bukhârî, al- *Shahîh al-Bukhârî*, Juz III. Beirut; Dâr al-Fikr, 1990.
- Bush, Robbin L. *Ambigu-Ambigu di Balik Republik NU dalam Geger di Republik NU*. Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 1999.

- Denzin, Norman K. dan Lincoln, Yvonna S. (ed.). *Handbooks of Qualitative Research*. London: Sage Publication, 1994.
- Dessouki, Ali E. Hilal. *Encyclopedia of Religion*, vol. 12. Baltimore: John Hopkins University Press, 1981.
- Engineer, Asghar Ali. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*. Jakarta: LSPPA, 1994.
- Esposito, John L. (ed.). *Dinamika Kebangkitan Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1987.
- Esposito, John L. dan Voll, John O. *Islam and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1996
- Esposito, John L. *Islam the Straight Path*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Fakih, Mansour, et al. *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Garaudy, Roger. *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*. Bandung: Pustaka, 1993
- Hamim, Thoha. "Islam dan Hubungan antar Umat Beragama," *Forma*, Edisi XXVI Th. XV, 2000.
- Ja'far, Muhammad Anis Qasim. *Perempuan dan Kekuasaan*, terj. Irwan Kurniawan dan Abu Muhammad. Bandung: Zaman, 1998
- Lindholm, Tore and Vogt, Karl (ed.). *Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders*. Oslo: Nordic Human Rights Publication, 1993.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Agama Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1995
- Mansurnoor, Iqbal Arifin. *Islam in an Indonesian World Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990
- Mernissi, Fatimah dan Hasan, Riffat. *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*. Yogyakarta: LSPPA, 1995
- Mernissi, Fatimah. *Menengok Kontroversi Peran Wanita dalam Politik*. Surabaya: Dunia Ilmu, 1997
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosdakarya, 1994
- Musa, Ali Maschan. *Kyai dan Politik*. Surabaya: Bina Ilmu, 1999
- Muzadi, A. Hasyim. *Nahdlatul Ulama di Tengah Agenda Persoalan Bangsa*, Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999
- Nasution, S. *Metode Penelitian Naturalistik-Kualitatif*. Bandung: Tarsito, 1988
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979
- Thalib, Muhammad. *17 Alasan Membenarkan Wanita Menjadi Pemimpin dan Analisisnya*. Bandung: Irsyad Baitus Salam, 2001
- Uhlen, Andres. *Democracy and Diffusion: Transnational Lesson-Drawing Among Indonesian Pro-Democracy Actors*. Sweden: Lund Political Studies 67, 1995
- Wahid, Marzuki, et al. *Dinamika NU Perjalanan Sosial*. Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 1999

