

WOMEN'S LEADERSHIP IN ISLAM: AN ANALYSIS OF JURGEN HABERMAS'S PHILOSOPHY

Fatrawati Kumari

UIN Antasari Banjarmasin

*Email Correspondence: fatrawatikumari@uin-antasari.ac.id

Received: 01-05-2026 | Revised: 20-05-2026 | Accepted: 01-06-2026 | Published: 14-06-2026

Abstract

Indeed, women possess the same ability to lead as men. However, culture and religion, including Islam, often seem to provide little space for women to develop their leadership potential. Various arguments have been put forward, cultural, social, and religious, to restrict women's leadership. Nevertheless, historical facts demonstrate that women have proven capable of becoming competent leaders since the classical Islamic period up to the present day. Quantitatively, the number of Muslim women who hold leadership positions, whether in the executive, legislative, or judicial branches, has become countless. This reality serves as a reversal of the negative stigma against women, which Habermas refers to as an ideology critique. Moreover, Islam itself teaches the values of equality and respect toward women, just as it does toward men. Therefore, a study examining the issue of Muslim women's leadership through the lens of Habermas's philosophy is necessary. This research is descriptive-qualitative in nature, with the material object being women's leadership in Islam and the formal object being Habermas's philosophy. The study produced two main findings: First, Muslim women have the right to become leaders according to Islamic teachings and the views of Islamic scholars. Second, the reality of women in leadership illustrates that their struggle to claim the right to lead, just as men do, can be understood through Habermas's concept of ideology critique, namely a critique against the rigid interpretation of Qur'anic verses and hadith. This critique employs cultural, historical, and linguistic approaches, as both the Qur'an and hadith, being the foundational sources of Islamic life, including leadership, carry socio-cultural and historical contexts. Thus, their essential meanings can be understood more fully.

Keywords: leadership - women - Islam - Habermas

Abstrak

Sesungguhnya perempuan memiliki kemampuan dalam memimpin sebagaimana laki-laki, namun budaya dan agama, termasuk Islam seakan tidak memberi tempat pada perempuan untuk mengembangkan dirinya dalam memimpin. Berbagai alasan dikemukakan mulai alasan budaya, sosial sampai agama muncul untuk menghalangi kepemimpinan perempuan. Meski demikian fakta telah menunjukkan, bahwa perempuan mampu menjadi pemimpin handal sejak masa klasik Islam sampai saat ini. Secara kuantitas pun perempuan Islam yang menjadi pemimpin sudah tidak terhitung lagi, baik di tingkat eksekutif, legislatif maupun yudikatif. Kenyataan ini menjadi semacam pembalikan atas stigma negatif terhadap perempuan yang disebut Habermas sebagai kritik ideologi. Terlebih lagi Islam mengajarkan nilai kesetaraan dan penghargaan yang besar terhadap perempuan sebagaimana laki-laki. Oleh karena itu kajian dalam bentuk penelitian terdapat persoalan kepemimpinan perempuan Islam melalui analisis filsafat Habermas perlu dilakukan. Penelitian ini bersifat deskriptif - kualitatif dengan objek material berupa kepemimpinan perempuan dalam Islam dan objek formalnya berupa filsafat Habermas. Adapun temuan penelitian ini ada dua hal. Pertama, perempuan Islam memiliki hak untuk menjadi seorang pemimpin sebagaimana ajaran Islam dan pendapat para ulama. Kedua, kenyataan perempuan dalam kepemimpinan menunjukkan, bahwa upaya perempuan memperjuangkan haknya dalam memimpin sebagaimana laki-laki disebut Habermas sebagai kritik ideologi, yaitu kritik terhadap pembakuan makna ayat al-Qur'an dan hadis. Kritik dilakukan dengan menggunakan pendekatan budaya, sejarah dan bahasa karena al - Qur'an dan hadis yang menjadi pedoman hidup umat Islam, termasuk dalam memahami kepemimpinan, memiliki konteks sosio-kultural dan historis. Dengan demikian inti makna yang terkandung di dalamnya dapat ditangkap secara menyeluruh.

Kata kunci: kepemimpinan - perempuan - Islam - Habermas

PENDAHULUAN

Dulu sangat sulit perempuan menjadi seorang pemimpin. Alasannya tak lain adalah karena tempat perempuan adalah di dalam rumah, sementara laki-laki di luar rumah sehingga laki-laki lah yang paling tepat menjadi pemimpin. Budaya dan agama telah menempatkan perempuan sebagai makhluk domestik, sedangkan laki-laki sebagai makhluk publik. Berbagai argumen kultural dan ilmiah tersaji untuk membenarkan pandangan tersebut. Dalil berbasis agama yang akli (dalil akal) dan naqli (dalil agama dari al-Qur-an dan Hadis) juga telah tersedia untuk menguatkan pandangan yang telah berlaku di masyarakat tersebut. Keadaan perempuan masa lalu memang dapat dikatakan menyedihkan karena ruang gerak perempuan sangat sempit, yaitu hanya “dapur, sumur dan kasur”¹. Berbagai argumen kultural dan ilmiah tersaji untuk membenarkan pandangan tersebut. Dalil berbasis agama yang akli (dalil akal) dan naqli (dalil agama dari al-Qur-an dan Hadis) juga telah tersedia untuk menguatkan pandangan yang telah berlaku di masyarakat tersebut dibangun dalam rangka melanggengkan domestikasi perempuan sehingga tidak ada pilihan bagi perempuan, kecuali hanya di ranah domestik.²

Di antara alasan pembatasan ruang gerak perempuan, terdapat dua alasan yang banyak ditemukan di masyarakat. Pertama, perempuan dengan segala kekhasannya (tubuh, suara, gerak dan lain sebagainya) dianggap sebagai “pengundang” nafsu birahi laki-laki sehingga siapa pun yang berada dekat dengannya akan “bahaya”. Untuk hal ini, ada stigma yang sering digunakan, yaitu perempuan dianggap “sumber fitnah” yang mengarah kepada sumber munculnya dorongan nafsu birahi laki-laki. Kedua, perempuan dianggap “lemah”, yaitu lemah secara fisik dan lemah secara akal yang diistilahkan dengan “kurang akal”. Secara fisik perempuan dianggap tidak sekuat laki-laki sehingga hanya laki-laki yang selama ini mampu mengerjakan hal-hal yang harus mengerahkan kekuatan fisik. Kemudian dalam penggunaan akal, perempuan dianggap lebih cenderung pada emosi atau perasaan sehingga keputusan yang dihasilkan kurang tepat.³

Saat ini, dimana perempuan telah banyak yang menjadi pemimpin di berbagai bidang, pertanyaan bisa atau tidak perempuan Islam menjadi pemimpin apakah masih relevan untuk diajukan? Perempuan di negara Islam (mayoritas Islam) atau di luar Islam telah menempati posisi strategis kekuasaan eksekutif, yudikatif dan legislatif. Fenomena ini bisa jadi dengan meminjam istilah Habermas, sebagai “kritik atas ideologi laki-laki” yang dibangun semua budaya, tak terkecuali budaya dengan legitimasi agama.⁴ Bentuk kritik tersebut berwujud menjamurnya kepemimpinan perempuan Islam yang menurut kajian Fattima Mernisi, perempuan telah berkiprah di ranah publik sejak masa Nabi bergumul dengan sistem patriarki dimana Siti Khadijah menjadi figur sentralnya.⁵ Kemudian berlanjut pada masa klasik Islam sekitar abad ketujuh Hijriyah dimana perempuan telah memegang kekuasaan pemerintahan (menjadi *malikah* dan *sulthanah*) di sebagian wilayah Islam.⁶ Seluruh fakta yang menunjukkan kiprah perempuan Islam di ranah politik sebagai pemimpin tersebut apakah akan diabaikan atau dengan meminjam istilah Husein Muhammad “peran perempuan (baca muslimah) yang dilupakan”⁷ Oleh karena itu kajian khusus mengenai kepemimpinan muslimah penting untuk dilakukan.

¹Arif Budiman, 1981, *Pembagian Kerja secara Seksual*, Jakarta: Gramedia, Cet. 1, h.2-5.

²Irwani Abdullah, ed., 2006, *Sangkan Paran Gender*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Cet. 1, h.6-28.

³Faqihuddin Abdul Kadir, 2021, *Perempuan (bukan) Sumber Fitnah*, Cirebon: Afkaruna, Cet.1, h. 53-66.

⁴Fransiskus Budi Hardiman, 2009, *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas*, Yogyakarta: PT Kanisius., 2009, cetakan 2, h.

⁵Fattima Mernissi, 1994, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, terj. “The Forgotten Queen of Islam” oleh Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, h. 148. Lihat pula Mansour Fakih, 1997, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, h.160-167 dan Harrieta L.Moore, 1988, *Feminism and Anthropology*, Cambridge: Polity Press, h.8.

⁶Fattima Mernissi, 1994, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, terj. “The Forgotten Queen of Islam” oleh Rahmani Astuti, h. 148-189.

⁷Husein Muhammad, 2006, *Spiritualitas Kemanusiaan: Perspektif Islam Pesantren*, Yogyakarta: Pustaka Rihlah, Cet.1, h. 247-257.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Istilah kritik ideologi meski telah dikenalkan oleh pengikut Karl Marx, namun Jurgen Habermas yang dianggap berjasa mempopulerkannya⁸. Kritik ideologi merupakan sebuah cara pandang yang digunakan untuk mengkritisi gagasan, ide atau pemikiran yang berisi ajaran tentang berbagai hal. Oleh karena itu ideologi dapat menjelma dalam macam-macam berwujud, baik politis, ilmiah dan teoritis, juga bernuansa teologis. Melalui kritik ideologi, diharapkan lahir manusia yang sadar akan ideologi yang terhampar luas di semua ranah kehidupan. Ideologi bisa tertangkap secara jelas dan bisa pula “terselubung” sehingga tanpa disadari manusia telah terperangkap di dalamnya tanpa dapat keluar. Kesadaran kritis ini akan membawa manusia pada kebebasan karena sifatnya adalah pembebasan atau emansipatoris. Kritik ideologi dapat juga dikatakan sebagai sebuah refleksi diri untuk membebaskan pengetahuan dan pemikiran manusia dari kebekuan.⁹

Menurut Habermas sebagaimana yang dikemukakan Budi Hardiman, ilmu pengetahuan dikelompokkan menjadi 3 (tiga)¹⁰. Pertama, kelompok ilmu empiris yang menggunakan paradigma positivisme dengan kepentingan penaklukan alam, mengontrol alam dan penemuan hukum-hukum ilmiah. Kedua, ilmu-ilmu humaniora yang menggunakan paradigma sosio-hermeneutika untuk memahami manusia dengan segala pola relasi kemanusiaannya. Ketiga, ilmu kritis yang dikembangkan melalui refleksi diri untuk memahami situasi ketidak-adilan dan keadaan ahumanis yang berada di bawah naungan ideologi atau berada dalam selubung ideologi. Kepentingan kritik ideologi adalah emansipatoris atau pembebasan. Dalam konteks ini lah kritik ideologi menjadi penting karena membantu manusia membuka tabir ideologi yang bersembunyi di berbagai pengetahuan manusia, tak terkecuali pengetahuan tentang agama.¹¹

Kritik Habermas atas pemahaman manusia tentang pengetahuan ini sesungguhnya berpijak dari kritiknya terhadap perspektif tentang pengetahuan yang telah menjadi dominan dalam masyarakat modern, sebagaimana anggapan- anggapan dasar tentang pengetahuan dalam ilmu. Habermas melihat adanya masalah ‘apriori’ yang ada pada pengorganisasian pengalaman manusia yang ada pada semua ilmu, dan juga terjadi pada pembentukan wilayah-wilayah objek ilmu sebagaimana disajikan oleh ‘kerangka transendental’. Di dalam ruang fungsional *tindakan instrumental* subjek menghadapi objek yang dinamis. Di sini sesuatu, peristiwa, dan kondisikondisi secara prinsip dapat dimanipulasi. Dalam *interaksi* atau *komunikasi intersubjektif* yang dihadapi adalah objek yang berbicara dan bertindak sebagai subjek. Di sini pribadi, tuturan, dan kondisi-kondisi secara prinsip dibangun dan dipahami secara simbolis. Wilayah objek ilmu-ilmu *empiris-analitis* dan *hermeneutis* didasarkan atas objektifikasi realitas seperti ini, yang setiap harinya selalu dijalankan dengan titik pandang kontrol teknis atau komunikasi intersubjektif.¹²

Objektivasi realitas ini diungkapkan dengan melalui suatu komparasi metodologis dari konsep-konsep teoritis, konstruksi logis dalil-dalil, hubungan antara teori dan wilayah objek, kriteria verifikasi, prosedur pengujian, dan lain- lain. Melawan semuanya itu, dalam *fungsi pragmatis* informasi dapat diproduksi oleh ilmu-ilmu yang berbeda. Terkait dengan fungsi pragmatis, pengetahuan analitis empiris dapat mengasumsikan bentuk eksplanasi kausal atau ramalan- ramalan bersyarat yang juga merujuk pada fenomena yang dapat diamati, adapun pengetahuan hermeneutis merupakan sebuah aturan interpretasi dari kompleks- kompleks tradisional tentang makna. Dengan demikian terdapat sebuah hubungan sistematis antara struktur logis dari suatu ilmu dengan struktur pragmatis dari penerapan yang mungkin dari informasi

⁸Jurgen Habermas, 1971, *Knowlwdge ang Human Interest*, (translated by Jeremy J. Saphiro), Boston: Beacon Press.

⁹Fransiskus Budi Hardiman, 2009, *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas*, h.210-221.

¹⁰Jurgen Habermas, 1973, *Theory and Practice*, (translated by John Viertel), Cambrigde: Polity Press.

¹¹Fransiskus Budi Hardiman, 2009, *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas*, h.210-218.

¹²Jurgen Habermas, 1973, *Theory and Practice*, h. 8.

yang dijabarkan dari kerangka pikir ilmiah. Dalil bahwa *setiap struktur logis ilmu berkaitan erat dengan fungsi pragmatis dari pengetahuan ilmiah* merupakan pijakan penting dalam bangunan *teori kritis* Habermas. Dalil tersebut juga membantu untuk memahami wilayah dan bentuk komunikasi intersubjektif yang berbeda, yakni 'dunia-hidup'. *Dunia-hidup (lifeworld)* adalah sebuah konsep yang semula digunakan oleh Alfred Schutz untuk merujuk dunia kehidupan sehari-hari. Schutz terutama mengkaitkannya dengan hubungan-hubungan intersubjektif dalam dunia hidup, namun Habermas memiliki suatu ketertarikan yang berbeda tentang dunia hidup. Habermas mengkaitkannya dengan *komunikasi* antar pribadi yang terdapat dalam dunia hidup. Secara ideal, komunikasi tersebut meski bebas dan terbuka, dan tidak ada tekanan. Bagi Habermas komunikasi yang bebas dan terbuka berarti suatu *rasionalisasi* dalam dunia-hidup. Sekalipun konsep rasionalisasi telah digunakan dalam maknanya yang negatif, dan dalam konteks lain Habermas akan menggunakannya secara demikian, dalam lingkup terbatas dunia-hidup dan komunikasi, rasionalisasi memiliki konotasi positif. Yang berinteraksi dengan yang lain akan secara rasional termotivasikan untuk menerima komunikasi yang bebas dan terbuka, mengarah pada kesalingpahaman. Metode rasional akan digunakan untuk menerima *konsensus*.¹³

Konsensus akan muncul jika terdapat argument terkuat yang menang. Artinya, kekuatan-kekuatan luar seperti kekuasaan yang lebih besar dari partai tidak akan berperan dalam pencapaian konsensus. Habermas menaruh perhatian pada jenis tertentu dari komunikasi, yang dia sebut sebagai '*argumentasi*', yang didefinisikan sebagai *situasi yang menempatkan partisipan dalam komunikasi dapat secara kritis mengkaji suatu klaim hipotetis atas validitas*. Bagi Habermas '*argumentasi*' memiliki tiga tahap umum praanggapan, yakni: *aras logis, aras proses dialektis, dan aras proses retorik*. **Pertama**, aras logis dari pra-anggapan yang berkenaan dengan pembuatan argumen-argumen yang kuat dan konsisten. Aras ini menuntut pembicara menyingkirkan kontradiksi-kontradiksi yang ada pada dirinya sendiri dan menerapkan makna ungkapan secara konsisten. Kedua, pada aras dialogis atau prosedural dari praanggapan, menuntut orang yang terlibat dalam diskusi tentang suatu klaim yang problematis mengadopsi suatu sikap hipotetis yang dapat membuat mereka mempertimbangkan validitas klaim-klaim tanpa menghiraukan kebutuhan-kebutuhan langsung dalam situasi tersebut. Sikap hipotetis ini menuntut partisipan-partisipan dalam argumen mengambil jarak dari perspektif-perspektif pribadi mereka dan mempertimbangkan persoalan-persoalan yang relevan secara kritis. **Ketiga**, pada aras retorik dari praanggapan, menuntut bahwa '*struktur situasi pembicaraan bebas dari tekanan dan ketidaksetaraan*'.¹⁴

Bagi Habermas terdapat tiga dimensi dunia-hidup, yakni: *dunia objektif* yang merepresentasikan fakta-fakta yang independen dari pemikiran manusia dan berfungsi sebagai titik referensi umum untuk menentukan kebenaran; *dunia sosial* yang terdiri dari hubungan-hubungan intersubjektif; dan *dunia subjektif* dari pengalaman pribadi. Bagi Habermas, pribadi yang dapat memilah tiga aspek dari pengalaman dan perspektif yang melibatkan mereka, mencapai suatu pemahaman '*tak terpusat*' (decentered) dari dunia hidup. Ketidak-berpusatan membawa orang untuk membedakan persoalan kebenaran, keadilan, dan rasa secara baik sesuai dengan pandangan-pandangan objektif, sosial, dan subjektif.¹⁵

¹³Jürgen Habermas, 1973, *Theory and Practice*, h. 8

¹⁴Habermas, Jürgen, 1990, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Polity Press, Cambridge, h.85 - 94.

¹⁵Habermas, Jürgen, 1990, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Polity Press, Cambridge, h.133 – 141.

Pelarangan Kepemimpinan Perempuan

Pelarangan perempuan menjadi pemimpin selain didasarkan oleh budaya, juga mendapat legitimasi secara teologis dengan menggunakan dalil agama. Diantara alasan agama tersebut terdapat hadis yang sering digunakan untuk menghalangi perempuan menjadi pemimpin. Hadis tersebut berbunyi (artinya):

Dari Abu Bakrah ra, berkata: aku telah memperoleh manfaat (kebaikan) dari Allah dengan sebuah pernyataan yang aku dengar dari Rasulullah Saw pada saat berkecamuk perang Jamal, padahal aku hampir saja bergabung dengan pasukan Jamal (yang dipimpin Aisyah ra) dan berperang bersama mereka. Ketika datang berita kepada Rasulullah Saw bahwa bangsa Persia telah mengangkat Putri Kisra sebagai ratu mereka, lalu Rasulullah Saw bersabda: “tidak akan sukses (beruntung) suatu kaum yang menyerahkan urusan (kepemimpinan) mereka pada seorang perempuan”. (HR: Bukhari)

Menurut sebagian ulama, hadis tersebut tidak dapat dibaca secara apa adanya (tekstual) karena ia turun tidak di ruang hampa, melainkan memiliki konteksnya. Hal ini seringkali luput dari perhatian banyak kalangan ketika membaca hadis ini. Konteks hadis ini adalah keadaan sosio-politik pemimpin Persia yang digambarkan tidak amanah dan tidak adil-bijaksana dalam menjalankan kekuasaannya, padahal semua ulama sepakat bahwa seorang pemimpin seyogyanya membawa rakyatnya pada kemaslahatan. Ulama Abu al-Wafa al-Hambali mengatakan, bahwa perempuan terbuka peluang menjadi pemimpin sejauh dapat mensejahterakan, berlaku adil dan menempatkan kepentingan rakyat di atas kepentingan pribadi atau kelompok.¹⁶

Jika membaca hadis tersebut secara kontekstual, maka akan menemukan prinsip dasar seorang pemimpin, yaitu kapasitas dan kualitas kepemimpinan yang berlaku tidak saja bagi perempuan, namun juga bagi laki-laki. Pertimbangan ini utama untuk sebuah kepemimpinan sehingga dapat mematahkan pertimbangan diskriminatif berbasis gender maupun rasial. Oleh karena itu ketika kriteria seorang pemimpin bersifat rasial atau harus dari suku tertentu seperti yang berkembang pada masa awal Islam, yaitu suku Quraisy misalnya, maka ulama sekaligus filsuf Ibnu Khaldun yang mengkritik pandangan tersebut dengan menawarkan kapasitas sebagai dasar pertimbangan. Menurut Ibnu Khaldun sebagaimana dikutip Faqihuddin Abdul Kadir, seorang pemimpin harus memiliki karakter pemimpin, yaitu baik, kuat, melayani, pintar dan tegas. Siapapun dan dari suku manapun harus memiliki karakter tersebut jika akan menjadi pemimpin.¹⁷

Prinsip Dasar Kepemimpinan Perempuan dalam Islam

Sesungguhnya persoalan kepemimpinan dalam Islam berdiri di atas prinsip kemaslahatan dan kesetaraan. Sebagaimana tujuan Islam hadir di muka bumi adalah sebagai *rahmatan lil 'alamin* atau rahmat bagi seluruh alam semesta dimana semua makhluk setara di hadapan Allah, termasuk laki-laki dan perempuan. Islam Sebagai Agama *Rahmatan Lil 'Alamin* berada pada garda terdepan melindungi, menentramkan, mensejahterakan umat manusia dan seluruh isi alam: **al-Anbiya: 105-107 yang artinya:** “Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk menjadi rahmat bagi semesta alam”. Kata “rahmat bagi semesta alam” menunjukkan cita-cita Islam untuk melindungi, mengasihi dan menyasihi semua makhluk di muka bumi ini, tanpa pengecualian. Islam mendambakan terwujudnya sebuah kehidupan manusia yang bermoral dan berjalan dengan nilai-nilai kemanusiaan.¹⁸

Berangkat dari prinsip “rahmat” tersebut, maka dapat diturunkan prinsip lain seperti kemaslahatan dan kesetaraan. Menurut Ibnu Qayim sebagaimana yang dikemukakan oleh Husein Muhammad, Islam hadir dengan seperangkat syariatnya untuk kepentingan manusia dan tujuan kemanusiaan universal yang utama,

¹⁶Faqihuddin Abdul Kadir, 2021, *Perempuan (bukan) Sumber Fitnah*, Cirebon: Afkaruna, Cet.1, h.170-171.

¹⁷Faqihuddin Abdul Kadir, 2021, *Perempuan (bukan) Sumber Fitnah*, h.171-173.

¹⁸Husein Muhammad, 2007, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, h. 186.

yaitu kemaslahatan yang turunannya adalah prinsip-prinsip universal lain seperti kesetaraan, keadilan, kebijaksanaan, kesejahteraan dan lain sebagainya. Jika terjadi penyimpangan terhadap prinsip-prinsip tersebut, berarti telah menyalahi tujuan Islam (Husein: 187). Beberapa ulama menempatkan kemaslahatan sebagai fondasi Islam. Di antara ulama-ulama tersebut, yaitu al-Ghazali (505 H), Fakhruddin ar-Razi (606 H), Syihabuddin al-Qarafi (685 H), Najmuddin ath-Thufi (716 H), Ibn Taimiyah (728 H), Abu Ishaq as-Syathibi (790 H) dan Muhammad bin ath-Thahir bin Asyur (1383 H). Ulama al-Ghazali secara khusus mengatakan: “kemaslahatan menurut saya adalah mewujudkan tujuan agama yang terdapat dalam 5 (lima) hal, yaitu: menjaga agama (*hifzh al-din*), menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), menjaga akal (*hifzh al-akal*), menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*) dan menjaga harta (*hifzh al-mal*). Setiap hal yang mengandung 5 (lima) prinsip ini adalah kemaslahatan dan setiap yang menegasikannya adalah kerusakan (*mafsadah*), menolak kerusakan adalah kemaslahatan”.¹⁹ Sangat jelas pandangan al-Ghazali yang menempatkan kemaslahatan sebagai tempat bagi berdirinya prinsip-prinsip universal lain.

Dari prinsip kemaslahatan, lahir prinsip lain seperti kesetaraan. Prinsip ini sebagai anti-tesis atas maraknya diskriminasi yang terjadi pada masa pra-Islam, baik diskriminasi berbasis ras, etnis, suku bangsa maupun berbasis gender. Setelah Islam hadir, segala jenis diskriminasi tersebut dihapuskan di muka bumi secara berangsur-angsur. Tidak ada lagi perbudakan, pembunuhan perempuan dan berbagai bentuk penindasan manusia. Secara eksplisit, al-Qur'an dalam surah al-Hujurat ayat 13 meletakkan kesetaraan sebagai prinsip dasar hubungan antar manusia dan antar-jenis kelamin, yaitu: “*Hai manusia, Kami telah menciptakan kamu dari jenis laki-laki dan perempuan dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya yg paling mulia diantara kamu di sisi Allah adalah yg paling bertaqwa.*” Demikian pula hadis telah menyebutkan tentang spirit kesetaraan tersebut sebagai berikut: “*Sesungguhnya Allah tidak melihat fisik dan rupa kamu, tetapi Dia melihat hati dan amal perbuatan kamu*” (HR: Muslim). Ayat dan hadis tersebut menunjukkan bahwa Islam tidak membeda-bedakan umat manusia.²⁰

Kepemimpinan Perempuan dalam Islam

Berpijak dari prinsip *rahmatan lil 'alamin*, kemaslahatan dan kesetaraan, maka tempat bagi perempuan untuk menjadi pemimpin dalam Islam menjadi terbuka sebagaimana laki-laki. Dengan kata lain, Islam telah membalik keadaan perempuan dari yang sebelumnya terpinggirkan dengan adanya pelarangan sebagai pemimpin, kemudian berubah menjadi pembolehan. Meski demikian, keadaan ini tidak terjadi begitu saja karena sebelumnya posisi perempuan masih sangat subordinat, dimana perempuan dilarang bergerak di ranah public, khususnya dalam kepemimpinan. Said al-Afgani menggambarkan bagaimana pelarangan tersebut sebagaimana yang dikutip Husein Muhammad dari kitab “*Aisyah wa al-Siyasah*” sebagai berikut: “*al-siyasah 'ala al-mar'ah haram shiyannah li al-mujtama' min al-takhabuth wa su u al-munqalab*” (politik bagi perempuan adalah haram dalam rangka melindungi masyarakat dari kekacauan).²¹

Pengharaman perempuan andil di ranah publik sangat terlihat dalam keilmuan Islam, terutama dalam ilmu fiqh klasik (baca fiqh konservatif). Perempuan dengan segala sifat yang melekat pada dirinya hanya cocok berada di ranah domestik, karena perempuan dianggap sebagai sumber berbagai macam fitnah. Oleh karena itu perempuan tidak memenuhi kriteria sebagai seorang pemimpin. Hanya laki-laki yang dapat memenuhinya. Diantara kriteria tersebut harus Islam, berakal, sehat, dewasa, merdeka, pemberani, mengerti

¹⁹Husein Muhammad, 2007, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, h. 187-188.

²⁰Husein Muhammad, 2007, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, h.186.

²¹Husein Muhammad, 2013, *Islam Agama Ramah Perempuan*, Yogyakarta: LKIS, Cet.1, h.167-169.

persoalan kenegaraan/ perundang-undangan (untuk eksekutif dan legislatif), mengerti hukum syariat (untuk yudikatif) dan syarat pamungkas adalah harus laki-laki. Kriteria kepemimpinan dibatasi oleh jenis kelamin laki-laki sehingga hanya laki-laki yang dapat menjadi pemimpin. Dunia kepemimpinan menjadi milik laki-laki.²² Dengan demikian domestikasi perempuan semakin mendapatkan rasionalitasnya dalam Islam.²³

Imam Malik dan Thabari merupakan ulama yang membolehkan perempuan menjadi pemimpin. Hanya saja pembolehan hanya berlaku untuk bidang hukum (*qadhi*) dan administrasi kenegaraan karena khalifah Umar bin Khatab pernah mengangkat perempuan menjadi pemimpin inspektur pasar. Para isteri nabi Muhammad SAW juga merupakan tokoh dan pemimpin pada masanya di bidang keahliannya masing-masing. Diantaranya Aisyah, Ummu Salamah, Ummu Atiyah, Asma binti Abu Bakar, Ummu Hani dan Fatimah binti Qais merupakan periwayat hadis. Ada pula Rafidah Aslamiyah, Ummu Muta dan Ummu Kabsyah merupakan perempuan yang disegani dan ahli dalam bidang ilmu pengobatan (*thib*) dan bedah (*jarrahi*).²⁴

Beberapa perempuan telah menunjukkan kemampuannya sebagai pemimpin pada masa klasik Islam yang menyandang gelar “Raja” atau “Ratu” sebagaimana laki-laki. Di antara mereka adalah: Sulthanah Radhiyyah yang hidup sekitar tahun 634 H memimpin Delhi selama 4 (empat) tahun. Kemudian Sulthanah Syajarat al-Dur penguasa Mesir tahun 648 H selama kurang lebih 7 (tujuh) tahun (Mernissi, 1994, 145, 156-157). Ada pula malikah Arwah yang menjadi raja Yaman (484 H) sekitar 50 tahun. Malikah Zainab al-Nafzawiyah penguasa Afrika Utara sampai Spanyol sejak sekitar tahun 453 H selama 47 tahun.²⁵

Analisis Kritik Ideologi Habermas

Upaya kritik ideologi telah dilakukan para muslimah atau perempuan Islam di berbagai belahan negara Islam atas praktek ketidak-adilan pemikiran dan penerapan ajaran Islam di sekitar mereka, terkhusus dalam hal kesempatan menjadi pemimpin. Fakta ini dikemukakan Haideh Moghissi dalam bukunya (terjemahan Indonesia) “Feminisme dan Fundamentalisme Islam”. Perempuan dengan gerakan feminisme di wilayah negara-negara Islam Timur Tengah muncul sebagai kekuatan politik telah membuat “terkejut” rezim yang tidak berkeadilan. Mereka berani menyampaikan tuntutan-tuntutan yang selayaknya menjadi hak sebagai manusia dan hak-hak sebagai perempuan, baik di ranah domestik maupun di ranah publik. Tuntutan yang dikemukakan dalam bentuk gerakan pemikiran intelektual-akademis, maupun bersifat praktis-politis. Gejolak pun terjadi sebagai respons atas kritik para feminis perempuan tersebut. Berbagai anggapanpun berkembang, seperti perempuan dianggap melanggar fitrah, ingin merebut ranah laki-laki, dan lain sebagainya. Meski demikian, sesungguhnya titik ini menjadi penanda bahwa terjadi apa yang disebut Haidah Moghni sebagai “perdebatan ideologis”. Istilah lain yang agak tendensius sebagaimana yang dikemukakan haidah Moghni adalah “perang diskursus”. Keadaan ini merupakan hal alamiah yang menunjukkan adanya dinamika, antara 2 (dua) kekuatan besar, yaitu kelompok fundamentalis yang bermaksud mempertahankan pemahaman tentang perempuan yang sudah “status quo” dengan kelompok feminis Islam yang ingin mengubah pemahaman dan sikap terhadap perempuan menjadi lebih berkeadilan.²⁶

Sabagaimana sebuah “kritik ideologi” yang bercita-cita terwujudnya pembebasan, maka berbagai pendekatan dilakukan, termasuk apa yang disebut Habermas dengan “tindakan komunikatif”. Kepentingan yang terkandung pada semua ideologi tidak selalu diperlakukan sebagai “musuh”, namun dapat dijadikan

²²Husein Muhammad, 2007, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, 188-195.

²³Syu'ba Asa, dkk., 2000, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, Cet.1, h.110-120.

²⁴Asgar Ali Engineer, 2000, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet.1, h.127.

²⁵Fattima Mernissi, 1994, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, h. 26-27.

²⁶Haideh Moghissi, 2004, *Feminisme dan Fundamentalisme Islam*, Yogyakarta: LKis, Cet.1, h. 169-181.

“teman” dalam rangka tercapainya tujuan besar gerakan. Budaya yang melekat pada ideologi yang telah mapan dapat digunakan sebagai strategi sehingga tidak saja materi yang diperjuangkan yang akan dapat diterima, namun si pelaku feminis Islamnya pun tidak dengan bungkus “Barat” yang disepadankan dengan sekuler, namun dengan bungkus Islam dengan segala budayanya (sesuai wilayahnya masing-masing, seperti Timur Tengah).²⁷

Pendekatan budaya dan sejarah, memang sangat penting agar realitas dapat terbaca dengan komprehensif. Ilmu-ilmu keislaman seperti: tafsir, hadis, fiqih, kalam, tasawuf, filsafat, bahkan bahasa memerlukan seluruh pendekatan tersebut agar kritik ideologi dapat dilakukan dengan sebaik-baiknya dengan capaian emansipasi yang seluas-luasnya. Artinya fokus sasaran tidak saja pada perempuan Islam atau muslimah yang ingin diberi hak-haknya menjadi pemimpin atau manusia yang bermanfaat dan memberi kemaslahatan bagi banyak pihak, namun juga menyasar untuk laki-laki atau kaum muslimin, kemudian untuk anak-anak, kelompok non-Islam, ras atau etnis apapun, siapapun dan dimanapun sehingga Islam menampilkan dirinya benar-benar sebagai agama “*rahmatan lil ‘alamin*”.

KESIMPULAN

Beberapa hal yang dapat disimpulkan. **Pertama**, seorang muslimah memiliki hak yang sama dengan laki-laki untuk menjadi pemimpin karena seiring dengan banyak pendapat ulama. Di antaranya adalah pandangan al-Ghazali yang membolehkan perempuan menjadi pemimpin sebagaimana laki-laki, sejauh membawa pada kemaslahatan. Islam sebagai agama *rahmatan lil ‘alamin* menuntut umatnya untuk mewujudkan kemaslahatan dengan menerapkan prinsip kesetaraan, keadilan, kesejahteraan, perlindungan dan berbagai kebaikan lain di muka bumi ini. **Kedua**, upaya perempuan Islam (muslimah) memperjuangkan hak-haknya terutama untuk menjadi pemimpin merupakan sebuah usaha yang disebut Habermas sebagai kritik ideologi, yaitu ideologi yang terdapat dalam pemahaman terhadap teks ayat suci - hadis dan yang terdapat dalam kultur masyarakat dimana masyarakat Islam hidup, baik di Timur Tengah, Asia maupun wilayah lain di dunia ini. Kritik ideologi dijalankan dengan menggunakan berbagai pendekatan, termasuk pendekatan budaya, sejarah, bahasa dan lain sebagainya yang menurut istilah haberbas sebagai upaya “tindakan komunikatif” untuk mendekati pada tujuan yang diharapkan. Selain itu agar perjuangan yang dilakukan tidak kehilangan konteksnya, sebagaimana turunya ayat al-Qur’an dan hadis yang memiliki konteks sosio-kultural dan sosio-historisnya masing-masing.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan, ed, 2006, *Sangkan Paran Gender*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar.
- Budiman, Arief, Pembagian Kerja Secara Seksual, Jakarta: Gramedia, Cet.1.
- Engineer, Ashgar Ali, 2000, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- El-Saadawi, Nawal, 2011, *Perempuan dalam Budaya Patriarkhi*, terj. “The Hidden Face of Eve” oleh Zuhilmiyasari, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Fakih, Mansour, 1997, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fatima, Mernissi, 1994, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, terj. “The Forgotten Queen of Islam” oleh Rahmani Astuti dan Enna Hadi, Bandung: Mizan.
- Hardiman, Fransiskus Budi, 2009, Kritik Ideologi: Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas, Yogyakarta : PT Kanisius., 2009, cetakan 2.
- Humm, Maggi, *Ensiklopedia Feminisme*, terj. “Dictionary of Feminist Theories”, oleh Mundi Rahayu, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

²⁷Haideh Moghissi, 2004, *Feminisme dan Fundamentalisme Islam*, h.181-200.

- Habermas, Jurgen, 1971, *Knowlwedge ang Human Interest*, (translated by Jeremy J. Saphiro), Boston: Beacon Press.
- _____, 1973, *Theory and Practice*, (translated by John Viertel), Cambrigde: Polity Press.
- _____, Habermas, Jürgen. 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*, Polity Press, Cambridge.
- Kadir, Faqihuddin Abdul, 2021, *Perempuan (bukan) Sumber Fitnah*, Cirebon: Afkaruna, Cet.1.
- Moghissi, Haideh, 2004, *Feminisme dan Fundamentalisme Islam*, Yogyakarta: LKis, Cet.1.
- Moore, Harietta L, 1988, *Feminism and Antropology*, Politiy Press, Cambridge.
- Muhammad, Husein, 2006, *Spiritualitas Kemanusiaan: Perspektif Islam Pesantren*, Yogyakarta: Pustaka Rihlah.
- _____, 2013, *Islam Agama Ramah Perempuan*, Yogyakarta: LKiS.
- _____, 2007, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS.