

KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF HADIS

Tasmin Tangngareng

Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar
Jl. Sultan Alauddin No. 36, Samata, Gowa, Sulawesi Selatan 90222
e-mail: asrulmuslim88@yahoo.com

Abstrak:

Wacana kepemimpinan perempuan tidak pernah berakhir didiskusikan. Beberapa pertimbangan teologis Islam selalu menjadi alasan utama untuk mendukung kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Artikel ini mencoba untuk menyajikan analisis tekstual dan kontekstual tentang kepemimpinan perempuan di ranah publik. Hal ini karena berdasarkan pemahaman secara tekstual terhadap sunah Nabi dan opini dari sebagian ulama Muslim secara buruk menyatakan bahwa kepemimpinan perempuan dalam urusan publik dilarang. Namun berdasarkan pemahaman secara kontekstual tidak demikian dengan syarat mampu mengemban amanah. Sejarah Islam mencatat 'Â`isyah, al-Syifâ, dan Ratu Balqis termasuk segelintir pemimpin perempuan yang menduduki jabatan publik. Oleh karena itu, dalam memahami masalah kepemimpinan perempuan, pemahaman secara kontekstual harus terlebih dahulu dipertimbangkan.

Abstract:

Discourse of women's leadership is never-ending to discuss. Some Islamic theological considerations has always been a major reason to support equality between men and women. This article presents the textual and contextual analysis of the leadership of women in the public sphere. It is based on textual understanding of the Sunnah of the Prophet and the opinion of the majority of Muslim scholars poorly stated that the leadership of women in public affairs is prohibited, but is based on a contextual understanding is not the case with the proviso able to carry out the mandate. Islamic history records 'Â`isyah, al-Syifâ, and Queen Balqis including a handful of women leaders who occupy public office. Therefore, in the understanding of women's leadership issues, contextual understanding must first be considered.

Kata Kunci:

Kepemimpinan, perempuan, hadis

Pendahuluan

Sebelum Al-Qur'an turun, banyak peradaban besar seperti Yunani-Romawi, India, dan Cina sudah ada dan berkembang. Demikian juga agama-agama besar seperti Yahudi, Nasrani, Hindu, Budha,

dan Zoroaster di Persia.¹ Masyarakat Yunani yang terkenal dengan pemikiran

¹ M. Quraish Shihab, *Kodrat Perempuan Versus Norma Kultural*, dalam ed. Lily Zakiah Munir, *Memposisikan Kodrat Perempuan dan Perempuan dalam Perspektif Islam*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 77.

filsafatnya tidak banyak membicarakan hak perempuan. Pada puncak peradaban Yunani, perempuan diberi kebebasan sedemikian rupa untuk memenuhi kebutuhan dan selera laki-laki. Dalam ajaran Nasrani, perempuan adalah senjata Iblis untuk menyesatkan manusia. Bahkan pada abad ke-6 Masehi diselenggarakan suatu pertemuan untuk membahas apakah perempuan itu manusia atau bukan. Dalam pembahasan tersebut kemudian disimpulkan bahwa perempuan adalah manusia yang diciptakan semata-mata melayani laki-laki.²

Islam datang membawa pesan moral kemanusiaan yang tiada bandingannya dengan agama mana pun. Islam tidak hanya mengajak manusia untuk melepaskan diri dari belenggu dan tirani kemanusiaan, tapi lebih jauh lagi mengajak membebaskan diri dari belenggu ketuhanan yang politeis menuju ketuhanan monoteis. Oleh karena itu, sebenarnya Islam menjadi sarana yang tepat untuk mempersatukan misi dan visi kesetaraan laki-laki dan perempuan.

Sejarah telah menunjukkan kedudukan perempuan pada masa Nabi Muhammad Saw. tidak hanya dianggap sebagai istri, pendamping, dan pelengkap laki-laki saja, tapi juga dipandang sebagai manusia yang memiliki kedudukan yang setara dalam hak dan kewajiban dengan manusia lain di hadapan Allah Swt.

Adapun mengenai kepemimpinan perempuan dalam urusan umum, masih kontroversi. Mayoritas ulama melarang perempuan menjadi pemimpin dalam urusan umum sesuai dengan hadis Rasulullah Saw.:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ
لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ أَيَّامَ الْجُمَلِ. قَالَ لَمَّا بَلَغَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

² Ibid., hlm. 78; Khurshid Ahmad, *Mempersoalkan Wanita* (Jakarta: Gema Insani, 1989), hlm. 13-14.

وَسَلَّمَ أَنَّ فَارِسًا مَلَكَوْا ابْنَةَ كِسْرَى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرُهُمْ
أَمْرًا.³

Menceritakan kepada kami Utsman ibn al-Haytsam, menceritakan kepada kami 'Awf dari al-Hasan dari Abu Bakrah berkata, 'Allah telah memberiku manfaat dengan kalimat yang aku dengar dari Rasulullah Saw pada Perang Unta. Abu Bakrah berkata, ketika sampai berita kepada Rasulullah Saw bahwa orang Persia mengangkat putri Raja sebagai penggantinya, Rasulullah bersabda, 'Tidak sukses suatu kaum (masyarakat) yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan. (HR. al-Bukhâri)

Tapi di lain pihak, ada ulama lain yang membolehkan perempuan menjadi pemimpin di luar rumah tangganya, karena Al-Qur'an memberi isyarat perempuan pun bisa menjadi pemimpin, bukan hanya laki-laki. Oleh karena itu, sebagian ulama membolehkan kepemimpinan perempuan secara umum⁴ jika mereka memiliki kemampuan untuk melaksanakan amanah tersebut. Di samping itu, mereka juga memiliki kriteria-kriteria atau syarat-syarat⁵ sebagai seorang pemimpin.

³ Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Juz V (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), hlm. 160.

⁴ Kepemimpinan dalam kamus bahasa Indonesia diartikan sebagai perihal memimpin, sedangkan *urusan umum* adalah urusan mengenai berbagai hal yang ada sangkut-pautnya dengan pekerjaan, jawatan, dinas, dan sebagainya, yang mengurus sesuatu. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 864 dan 997.

⁵ Adapun kriteria-kriteria atau syarat-syaratnya yaitu: 1) berpengetahuan luas, 2) kemampuan berpikir secara konseptual, 3) kemampuan mengidentifikasi hal-hal yang strategis, 4) kemampuan berperan selaku integrator, 5) obyektif dalam menghadapi dan memperlakukan bawahan, 6) cara bertindak dan berpikir rasional, 7) pola dan gaya hidup yang dapat dijadikan teladan, 8) keterbukaan terhadap bawahan, tanpa melupakan adanya hirarki yang berlaku, 9) gaya kepemim-

Analisis Hadis

Sebelum menganalisis kandungan hadis tentang kepemimpinan perempuan di atas, perlu diurai beberapa kosa kata kuncinya sebagai berikut: Kata *yuflihu*⁶ berarti kesuksesan, kemenangan, kejayaan,⁷ yang berasal dari kata *falaha*; kata *qawmun*⁸ berarti jemaah atau kelompok; kata *amruhum*⁹ berarti urusan yang berasal dari kata *amara*; dan kata *imraatun*¹⁰ yang berarti perempuan yang bentuk jamaknya adalah *al-nisâ'* yang berarti perempuan.¹¹

Penggalan hadis "*laqad nafa'aniya Allah bikalimatini sami'tuhâ...*" bermakna memberikan hikmah kepadaku pada saat

pinan yang demokratis, 10) kemampuan berperan selaku penasihat yang bijaksana. SP. Siagian, *Bunga Rampai Manajemen Modern* (Jakarta: Haji Masagung, 1993), hlm. 28; F. Ducler, *Bagaimana Menjadi Eksekutif yang Efektif* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1986), hlm. 25; Kartini Kartono, *Pemimpin dan Kepemimpinan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 38-40.

⁶ Kata *yuflihu* berasal dari kata *falaha* terdiri atas huruf-huruf *fa'*, *lam*, dan *ha'* yang berarti kemenangan dan kekal. Abû al-Husayn Ahmad ibn Fâris ibn Zakariyâ, *Maqâyis al-Lughah*, Juz II (Mesir: Maktabah wa Mathba'ah Musthafâ al-Bâbi al-Halabi wa Awlâduh, 1972), hlm. 450.

⁷ Muhammad Idris 'Abd al-Ra'ûf al-Marbâwî, *Qâmûs al-Marbâwî*, Juz I-II (Mesir: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 250.

⁸ Kata *qawm* terdiri atas huruf-huruf *qaf*, *waw*, dan *mim*, makna asalnya ada dua, yakni a) sekelompok orang, b) penegakan atau berdiri tegak atau dapat juga berarti keinginan yang kuat. Zakariyâ, *Maqâyis al-Lughah*, Juz VI, hlm. 43; Butros al-Busthâmî, *Quthr al-Muḥîth*, Juz II (Beirut: Maktabah Lubnân, t.th.), hlm. 151; al-Marbâwî, *Qâmûs al-Marbâwî*, hlm. 163.

⁹ Kata *amara* berasal dari akar kata; *hamzah*, *mim*, dan *ra'* yang berarti urusan antonim larangan. Zakariyâ, *Maqâyis al-Lughah*, Juz I, hlm. 137.

¹⁰ Kata *imra'ah* berasal dari akar kata *mim*, *ra'*, *hamzah*, yang berarti perempuan. Zakariyâ, *Maqâyis al-Lughah*, Juz V, hlm. 315.

¹¹ Muhammad Warson Munawwir, *Kamus Munawwir Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pesantren al-Munawwir, 1984), hlm. 415.

perang Jamal (unta) dengan ucapan yang telah aku dengar dari Rasulullah Saw. Kata *ayyâm* menurut gramatika bahasa Arab berdistribusi secara semantik dengan verbal *nafa'anî*, bukan dengan verbal *sami'tuhâ* secara *qath'î* ia telah mendengar hal itu sebelum peristiwa perang unta.¹² Redaksi *ba'da mâ kidtu an al-haqa bi ash-hâbi al-jamal* (sesudah hampir saja aku mengikuti pasukan 'Â'isyah ra.), dan yang dimaksud *ash-hâbi al-jamal*,¹³ dalam hadis ini adalah bala tentara 'Â'isyah ra. Menurut Ibn Mâlik, kata *farisan* dalam redaksi *lammâ balagha Rasulullâh Shallallâhu 'alayhi wa sallam anna ahla fârisa* adalah isim yang di-tashrîf, namun sebenarnya isim ini tidak bisa di-tashrîf. Sedangkan menurut al-Kirmânî, kata ini ditujukan untuk orang-orang Iran dan negaranya.¹⁴

Maksud kalimat *lammâ balagha* adalah Abû Bakrah. Frase tersebut adalah interpretasi atas frase *bikalimatini*. Di sini terjadi gejala bahasa *ithlâq* (deduksi), *kalimah* adalah kata yang menunjukkan arti pembicaraan yang panjang,¹⁵ (mereka dipimpin oleh Bintu Kisra).

¹² Syihâb al-Dîn Abû al-Fadl Ahmad ibn 'Alî ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, Juz VIII, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1379 H), hlm. 472.

¹³ Ketika 'Utmân ibn 'Affân mati terbunuh dan 'Alî ibn Abû Thâlib dibaiat menjadi khalifah, Thalḥah dan Zubayr bertolak ke Mekah. Di sana mereka melihat 'Â'isyah sedang melaksanakan ibadah haji. 'Â'isyah beserta pasukannya (bala tentaranya) sepakat menuju ke kota Basrah dan meminta bantuan untuk mengadakan tuntutan atas kasus pembunuhan 'Utmân bin 'Affân. Berita ini sampai kepada 'Alî, dan beliau keluar menghadapi pasukan 'Â'isyah, hingga kemudian terjadilah peristiwa yang dikenal dengan *jamal*. Istilah *jamal* (yang berarti unta) dinisbahkan atau merujuk kepada unta yang dikendarai oleh 'Â'isyah ra. dalam sebuah tandu ia menyeru penduduk negeri untuk menuntut perbaikan. al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, Juz VIII, hlm. 472.

¹⁴ al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, Juz VI, hlm. 558.

¹⁵ al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, Juz VIII, hlm. 472.

Dalam riwayat Humayd disebutkan *lamma halaka kistrâ qâla al-nabiyyu* yang artinya ketika kistra Persia meninggal dunia, Rasulullah bersabda: “Siapa yang menggantikannya? Mereka menjawab, anak perempuannya.” Yang dimaksud dengan Bintu Kistra adalah Burawan binti Syayrawayh ibn Kistra ibn Barwaiz.

Dalam riwayat al-Turmudzî dan al-Nasâ’î dari jalur Humayd ibn al-Tawail dari al-Hasan dari Abû Bakrah dengan redaksi *ashamaniya Allah bi syay’in sami’tuhû min rasulillâhi shallallâhu ‘alayhi wasallam* kemudian disebutkan *falamâ qadimat ‘Âisyah dzakartu dzâlîka fa’ashamaniyallâhu*. ‘Amr ibn Syu`bah meriwayatkan dari Mubârah ibn Fudhâlah dari al-Hasan bahwa ‘Â’isyah ra. diutus kepada Abû Bakrah dan Abû Bakrah berkata: “Engkau adalah seorang ibu dan sesungguhnya kebenaranmu agung, namun saya mendengar Rasulullah bersabda:

لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَرُوا

“Tidak sukses suatu kaum (masyarakat) yang menyerahkan (untuk memimpin) urusan mereka kepada perempuan.”¹⁶

Ragam Pandangan Ulama

Mayoritas ulama memahami hadis tersebut secara tekstual. Mereka berpendapat bahwa berdasarkan petunjuk hadis tersebut, pengangkatan perempuan menjadi kepala negara,¹⁷ hakim pengadilan,¹⁸

¹⁶ Syihâb al-Dîn Abû al-Fadl Ahmad ibn ‘Alîy ibn Hajar al-‘Asqalânîy, *Fathû al-Bârîy*, Juz IV, hlm. 558.

¹⁷ Para mufasir seperti al-Qurthubî, Ibn Katsîr, Muhammad ‘Abduh, dan Muhammad Thâhir ibn ‘Âsyûr memiliki pendapat yang sama. Mereka sepakat bahwa kelebihan-kelebihan laki-laki tersebut merupakan pemberian Tuhan, sesuatu yang fitri, alami, dan kodrati. Atas dasar semua inilah mereka berpendapat perempuan tidak layak menduduki posisi-posisi kekuasaan publik dan politik, lebih-lebih kekuasaan kepemimpinan negara. Hussein Muhammad, “Membongkar Konsepsi Fi-

dan berbagai jabatan yang setara dengannya dilarang. Menurut syara’, perempuan hanya diberi tanggung jawab untuk menjaga suaminya.¹⁹ Menurut al-Khatthâbî,

qih tentang Perempuan” dalam *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam*, ed. Syafiq Hasyim (Tk.: tp, t.th.), hlm. 43.

¹⁸ Para ahli fiqh menyebutkan beberapa persyaratan yang disepakati, yaitu: a) Muslim; b) berakal; c) dewasa dan merdeka; d) sehat jasmani; dan e) adil dan memahami hukum syariat. Sementara itu, persyaratan jenis kelamin diperdebatkan. Ada tiga pandangan ulama mengenai syarat terakhir. *Pertama*, Mâlik ibn Anas, al-Syâfi’î, dan Ahmad ibn Hanbal menyatakan jabatan ini haruslah dipegang laki-laki dan tidak boleh perempuan. Menurut mereka, seorang hakim di samping harus menghadiri sidang-sidang terbuka yang di dalamnya terdapat kaum laki-laki, ia juga harus memiliki kecerdasan akal yang prima. Padahal tingkat kecerdasan perempuan di bawah tingkat-tingkat kecerdasan laki-laki. Selain itu, ia dalam posisi tersebut akan berhadapan dengan laki-laki. Kehadirannya seperti ini akan dapat menimbulkan fitnah. *Kedua*, mazhab Hanafi dan Ibn Hazm al-Zhâhiri. Mereka mengemukakan bahwa laki-laki bukan syarat mutlak untuk kekuasaan kehakiman. Perempuan boleh saja menjadi hakim, tapi ia hanya dapat mengadili perkara-perkara di luar pidana berat (*hudud* dan *qishash*). Hal ini karena perempuan-perempuan dibenarkan menjadi saksi untuk perkara-perkara tadi. Di samping itu, hakim tidak sama dengan mufti, selain itu, gagasan ini menolak hadis mengenai kepemimpinan negara sebagai dasar hukum untuk fungsi yudikatif. *Ketiga*, Ibn Jarîr al-Thabarî dan al-Hasan al-Bashrî menyatakan bahwa perempuan boleh menjadi hakim untuk menangani berbagai perkara. Laki-laki tidak menjadi syarat dalam kekuasaan kehakiman. Bagi mereka, jika perempuan bisa menjadi mufti, maka logis kalau ia juga menjadi hakim. Tugas mufti adalah menjelaskan hukum-hukum agama melalui analisis ilmiah dengan tanggung jawab personal, sementara hakim juga mempunyai tugas yang sama. Tapi pendapat yang ketiga ini ditolak oleh al-Mâwardî dengan mengemukakan bahwa pendapat Ibn Jarîr al-Thabarî telah menyimpang dari ijmak ulama. Hasyim (ed.), *Kepemimpinan Perempuan*, hlm. 39-40.

¹⁹ al-‘Asqalânî, *Fathû al-Bârî*, Juz VIII, hlm. 123; Muhammad ibn Ismâ’îl al-Kahlânî, *Subul al-Salâm Syarh Bulûgh al-Marâm min Jâmi` Adillah al-Ahkâm*,

hadis ini mengisyaratkan perempuan tidak boleh menjadi seorang pemimpin atau seorang hakim. Ini sebagai konsekuensi dia tidak bisa menikahkan dirinya sebagaimana dia tidak bisa menikahkan perempuan lain.²⁰

Di samping itu, ada beberapa dalil mereka yang melarang perempuan menjadi pemimpin di luar rumah tangganya, yaitu: pertama, QS. al-Nisâ' [4]: 34. Kedua, hadis Nabi Muhammad Saw. yang menyatakan perempuan kurang cerdas dibandingkan laki-laki. Ketiga, hadis "*lan yufliha qawm wallau amrahum imra'ah.*" Ketiga dalil tersebut saling terkait dalam memperkuat argumentasi ketidakbolehan perempuan memegang kepemimpinan. Dengan alasan lain, baik ayat maupun hadis tersebut mengisyaratkan kepemimpinan hanya untuk laki-laki, dan menegaskan keharusan perempuan mengakui kepemimpinan ini.

Al-Qurthubî dalam menafsirkan ayat tersebut cenderung melihat aktifitas laki-laki sebagai pencari nafkah, laki-laki yang menjadi penguasa, tukang bekam, dan tentara. Pendapat al-Qurthubî diikuti oleh para mufasir lainnya, namun para mufasir kontemporer melihat ayat tersebut tidak harus dipahami seperti itu, apalagi ayat tersebut berkaitan dengan persoalan rumah tangga.²¹

Alasan pertama yaitu QS. al-Nisâ' [4]: 34:

Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan

Juz IV (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), hlm. 123; Abû al-'Ulâ Muḥammad ibn 'Abd al-Rahmân ibn al-Rahîm al-Mubârafûrî, *Tuhfat al-Aḥwazî bi Syarḥi Jâmi' al-Turmuzî*, Juz VI (Beirut: Dâr al-Fikr, 1399 H/1979 M), hlm. 542.

²⁰ al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, Juz VIII, hlm. 123.

²¹ Hasyim (ed.) *Kemimpinan Perempuan*, hlm. 9.

sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka perempuan yang saleh ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka) perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan nusyûznya, maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukul-lah mereka. Kemudian jika mereka menaati-mu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar."²²

Kata *qawwâmûna* pada ayat di atas tidak bermakna tunggal, tapi mempunyai tiga pengertian: 1) *Qawwâmûna* bisa berarti kepemimpinan, tapi kepemimpinan ini tidak permanen dan tidak disebabkan oleh kriteria biologis. Sebab di belakangnya dikaitkan dengan pemberian nafkah dan kelebihan laki-laki. Ketika kemampuan ini tidak ada, maka menurut Mâlik, kepemimpinan ini bisa menjadi gugur; 2) *Qawwâmûna* dapat berarti orang yang bertanggung jawab atas keluarganya; dan 3) *Qawwâmûna* dapat diartikan sebagai kepemimpinan dalam keluarga.²³

Kata *al-rijâl*²⁴ pada ayat di atas bukan berarti laki-laki secara umum, tapi

²² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir Al-Qur'an, 2011), hlm. 123.

²³ Hasyim (ed.), *Kepemimpinan Perempuan*, hlm. 9.

²⁴ Al-Qur'an secara konsisten membedakan penggunaan kata tersebut. Perhatikan penggunaan kata *al-rajul/al-rijâl*, *al-imra'ah*, dan *al-nisâ'* pada ayat-ayat berikut: QS. al-Baqarah [2]: 222, 223, 228, 231, 232, dan 282; QS. al-Nisâ' [4]: 7, 22, 24, 32, dan 34; QS. al-A'râf [7]: 46, 48, dan 155; QS. Al-Aḥzâb [33]: 23; QS. Yâsîn [36]: 20; QS. al-Tahrîm [66]: 10 dan 11; dan QS. Al-Mujâdalah [58]: 2 dan 3; perhatikan pula penggunaan kata *al-zakar* dan *al-untsâ* dalam ayat berikut: QS. Âli 'Imrân [3]: 36 dan 290; QS. al-An'âm [6]: 143; QS. al-Nahl [16]: 58; dan QS. Fâthir [35]: 11. Selanjutnya kata *al-dzakar* dan *al-untsâ* digunakan untuk menunjukkan jenis kelamin laki-laki dan perempuan secara biologis, sementara kata *al-rajul/al-rijâl* dan *al-mar'ah/al-nisâ'* hanya khusus untuk makhluk

suami karena konsideran lanjutan ayat tersebut adalah “karena mereka (para suami) menafkahkan sebagian harta untuk istri-istri mereka.” Seandainya kata “laki-laki” adalah kaum pria secara umum tentu konsiderannya tidak begitu. Lebih jauh lagi lanjutan ayat tersebut jelas berbicara tentang persoalan para istri dan rumah tangga. Ayat tersebut secara jelas menyajikan pembagian kerja antara suami istri, dan jika dikaitkan lagi dengan QS. al-Baqarah [2]: 288, maka pengertian QS. al-Nisâ’ [4]: 34 semakin jelas dikaitkan dengan urusan kerumahtanggaan.

Alasan kedua, hadis yang menyatakan perempuan kurang cerdas dibandingkan dengan laki-laki, begitu pula dalam sikap keberagamaannya.

Yûsuf al-Qardlâwî mengemukakan alasan mengapa perempuan dilarang menjadi pemimpin dalam urusan umum,

manusia. Karena itu, tidak semua *al-dzakar* adalah *al-rajul*. Juga tidak semua *al-nisâ`* adalah *al-mar`ah/al-imra`ah*. Dalam ungkapan lain, hanya laki-laki yang memiliki kualifikasi budaya tertentu, misalnya dewasa, berpikir, matang, dan mempunyai sifat-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-imtâ`/al-nisâ`*. Di samping itu, berdasarkan kaidah bahasa Arab, kata *al-rijâl* tidak menunjukkan semua laki-laki, melainkan laki-laki tertentu, kemudian kata tersebut menggunakan *al* yang menunjuk pada arti definitif atau tertentu. Dengan demikian, ayat-ayat itu akan dipahami bahwa hanya laki-laki yang memiliki kualifikasi tertentu yang bisa menjadi pemimpin atas perempuan tertentu. Lagi pula bahwa *asbâb al-nuzûl* ayat tersebut diturunkan dalam konteks kehidupan suami-istri di dalam rumah tangga. Dari perspektif ini ayat tersebut bermakna “para suami tertentu saja yang dapat menjadi pemimpin bagi istrinya, dan kepemimpinannya itu pun hanya terbatas di bidang domestik atau di rumah tangga.” Musdah Mulia, *Potret Perempuan dalam Lektur Agama: Rekonstruksi Pemikiran Islam Menuju Masyarakat yang Egaliter dan Demokratis* (Jakarta: tp., 1999), hlm. 38-40.

yaitu: 1) Faktor fisik dan naluri. Perempuan diciptakan untuk mengemban tugas keibuan, mengasuh, dan mendidik anak. Itulah sebabnya perempuan memiliki perasan yang peka dan emosional. Dengan naluri kewanitaan ini, wanita biasanya menonjolkan perasaan emosi daripada penalaran dan hikmah; dan 2) Faktor kodrati. Perempuan tidak terlalu tepat memangku jabatan dalam urusan umum, sebab perubahan fisiknya selalu terjadi karena menstruasi, hamil, melahirkan, dan menyusui anak. Semua ini membuat fisik, psikis, dan pemikiran perempuan tidak mampu mengemban tugasnya di luar rumah tangganya.²⁵

Menurut al-Râzî, kelebihan laki-laki meliputi dua hal, yaitu ilmu pengetahuan (*al-`ilm*) dan kemampuan fisiknya (*al-qudrah*). Akal dan pengetahuan laki-laki, menurutnya melebihi akal dan pengetahuan perempuan dan untuk pekerjaan-pekerjaan keras laki-laki lebih sempurna.²⁶

Menurut al-Zamakhsharî (467-538 H), kelebihan laki-laki atas perempuan adalah karena akal (*al-`aql*) ketegasan (*al-hazm*), tekadnya yang kuat (*al-`azm*), kekuatan fisik (*al-qudrah*) secara umum, memiliki kemampuan menulis (*al-kitâbah*) dan kebenaran,²⁷ sedangkan al-Thabâthabâ`î berpendapat bahwa kelebihan laki-laki atas perempuan adalah karena ia memiliki kemampuan berpikir (*quwwah al-ta`aqqul*), yang karena itu kemudian melahirkan keberanian, kekuatan, dan

²⁵ Yûsuf al-Qardlâwî, *Fiqh Daulah Perspektif al-Qur`an dan Sunnah* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1997), hlm. 240-244; Ahmad Muhammad Jamal, *Problematisasi Muslimah di Era Globalisasi* (Tk.: Pustaka Mantiq, 1995), hlm. 83.

²⁶ Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Al-Tafsîr al-Kabîr*, Juz X (Teheran: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyah, t.th.), hlm. 88.

²⁷ Al-Zamakhsharî, *Tafsîr al-Kasysyâf*, Juz I (Mesir: `Isâ al-Bâb al-Ḥalabî wa Syirkah, t.th.), hlm. 523.

kemampuan mengatasi berbagai kesulitan, sementara perempuan lebih sensitif dan emosional.²⁸

Adapun ulama yang membolehkan perempuan menjadi pemimpin di luar rumah tangganya, mereka memahami hadis tersebut secara kontekstual. Untuk memahami hadis tersebut, perlu dikaji terlebih dahulu keadaan yang sedang berkembang pada saat hadis itu disabdakan oleh Nabi Muhammad Saw. Pada waktu itu, derajat kaum perempuan dalam masyarakat berada di bawah derajat kaum laki-laki. Perempuan sama sekali tidak dipercaya untuk ikut serta mengurus kepentingan masyarakat umum, terlebih dalam masalah kenegaraan. Hanya laki-lakilah yang dianggap mampu mengurus kepentingan masyarakat dan negara. Keadaan seperti itu tidak hanya terjadi di Persia saja, tapi juga di Jazirah Arab dan lain-lain. Islam datang mengubah nasib kaum perempuan; mereka diberi berbagai hak, kehormatan, dan sebagai makhluk yang bertanggung jawab kepada Allah Swt., baik terhadap diri, keluarga, dan masyarakat maupun negara.²⁹

Dalam kondisi kekaisaran Persia dan masyarakat seperti itu, maka Nabi Muhammad Saw. yang memiliki kearifan menyatakan bahwa bangsa yang menyerahkan masalah-masalah kenegaraan dan kemasyarakatan kepada perempuan tidak akan sukses. Sebab, bagaimana mungkin akan sukses kalau orang yang memimpin itu adalah makhluk yang sama sekali tidak dihargai oleh masyarakat yang dipimpinnya. Salah satu syarat yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin adalah

²⁸ Muhammad Husayn al-Thabâ'î, *Tafsîr al-Mîzân*, Jilid IV (Beirut: Mu'assasah al-'Âlamî li al-Mathba'ah, 1991), hlm. 351.

²⁹ Qâsim Amîn, *Tahrîr al-Mar'ah* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), hlm. 25.

kewibawaan, sedangkan perempuan pada saat itu sama sekali tidak memiliki kewibawaan untuk menjadi pemimpin.

Dalam sejarah, penghargaan masyarakat kepada kaum perempuan makin meningkat dan akhirnya dalam banyak hal kaum perempuan diberi kedudukan yang sama dengan kaum laki-laki. Al-Qur'an memberi peluang yang sama kepada kaum perempuan dan kaum laki-laki untuk melakukan berbagai kebijakan, sebagai-mana firman Allah dalam QS. al-Taubah [9]: 71:

*Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang makruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan salat, menunaikan zakat, dan mereka taat pada Allah dan rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.*³⁰

Secara umum, ayat di atas dipahami sebagai gambaran tentang kewajiban melakukan kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai aspek kehidupan, yang dilukiskan dengan kalimat perintah mengerjakan yang makruf dan mencegah yang mungkar. Kata *awliyyâ* dalam ayat ini menjakup kerja sama, bantuan, dan penguasaan; sedangkan menyuruh mengerjakan yang makruf mencakup segala segi kebaikan, termasuk memberi masukan dan kritik terhadap penguasa. Dengan demikian, setiap laki-laki dan perempuan Muslimah hendaknya mampu mengikuti perkembangan masyarakat agar masing-masing mereka mampu melihat dan memberi saran dan nasihat dalam berbagai aspek kehidupan.³¹

³⁰ Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 291.

³¹ Amîn al-Khûlî, *Al-Mar'ah al-Muslimah fi al-'Ashr al-Mu'âshir* (Baghdad: tp., t.th.), hlm. 13.

Selain itu, dalam QS. al-Ahzâb [33]: 35:

Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, dan laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.³²

Mahmûd Syaltût menjelaskan bahwa tabiat kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan hampir sama. Allah Swt. Telah menganugerahkan kepada perempuan sebagaimana menganugerahkan kepada laki-laki; Tuhan menganugerahkan kepada mereka berdua potensi dan kemampuan untuk memikul tanggung jawab dan yang menjadikan kedua jenis ini dapat melaksanakan pelbagai aktifitas, baik yang bersifat umum maupun yang bersifat khusus. Karena itu, syariat pun meletakkan keduanya dalam satu kerangka yang sama.³³

Al-Thabarî menjelaskan kebolehan seorang perempuan menjadi pemimpin, yang bertolak dari kebolehan perempuan menjadi saksi dalam proses pernikahan. Kesesuaian interpretasi al-Thabarî ini dengan konteks hadis dilihat dari segi bahwa hadis ini merupakan pelengkap kisah Kisra yang merobek surat Rasulullah Saw. sebagai hukuman Allah Swt. dengan menimpakan musibah terhadap kerajaannya, sehingga anaknya mengambil alih

kekuasaan setelah membunuh sang ayah dan saudara-saudaranya, tapi dia juga ditakdirkan tewas sehingga kerajaannya dipimpin oleh seorang perempuan. Peristiwa ini, lanjut al-Thabarî, membawa kehancuran kerajaan Kisra beserta keturunannya. Mereka mencabik-cabik kerajaan mereka sendiri seperti yang telah disumpahakan oleh Rasulullah Saw.³⁴

Oleh karena itu, sebagian ulama tidak berpendapat perempuan tidak bisa menjadi pemimpin dengan alasan hadis tersebut hanya bersifat sekadar pemberitaan bukan ketentuan hukum, dan hadis tersebut tidak berlaku umum. Karena hadis tersebut disabdakan oleh Nabi Saw. Berkaitan dengan peristiwa suksesi di Persia. Ketika itu, kaisar Persia meninggal dunia, para petinggi kerajaan melimpahkan pimpinan Persia kepada seorang ratu. Di tangan ratu itulah kekaisaran Persia berantakan. Peristiwa ini direspons oleh Nabi Saw. karena terbukti ratu tersebut tidak berhasil mengendalikan negara. Hadis itu tidak hanya berhenti di situ, ia juga tidak mengandung penegasan melarang seluruh perempuan menjadi pemimpin masyarakat.³⁵ Kemudian al-Thabarî mempertegas bahwa walaupun hadis tersebut digunakan sebagai dasar hukum, tapi itu hanya menyangkut satu masalah khusus, yaitu perempuan tidak boleh memegang pucuk pimpinan tertinggi negara, perempuan tidak bisa menjadi khalifah, tapi selain itu bisa.³⁶

Dalam sejarah Islam, banyak perempuan Islam yang tampil sebagai

³² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 673.

³³ Mahmûd Syaltût, *Min Taujîhât al-Islâm* (Kairo: Al-Idârah al-'Âmah li al-Azhar, 1959), hlm. 193.

³⁴ al-'Asqâlânî, *Fath al-Bârî*, Juz VIII, hlm. 123.

³⁵ Ali Yafie, *Kodrat, Kedudukan, dan Kepemimpinan Perempuan*, dalam *Memosisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*, ed. Lily Zakiyah Munir (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 72.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 72-73.

pemimpin. 'Ā'isyah ra., istri Nabi Muhammad Saw., diakui sebagai seorang mufti. Bahkan kedudukannya sebagai panglima perang Unta.³⁷ Al-Syifā, seorang perempuan yang pandai menulis, ditugaskan oleh khalifah 'Umar ibn al-Khaththāb sebagai petugas yang menangani pasar kota Madinah.³⁸ Al-Qur'an juga menyebutkan tentang seorang ratu di zaman Nabi Sulaiman As., yaitu Ratu Balqis yang memimpin rakyatnya dengan baik, penuh hikmah, dan keadilan.³⁹

Analisis Tekstual dan Kontekstual

Beragam pendapat ulama mengenai masalah kepemimpinan perempuan di atas menunjukkan bahwa masalah tersebut masih berada dalam wilayah yang diperselisihkan. Artinya, tidak ada satu pun dalil agama yang secara pasti menyatakan perempuan tidak boleh menjadi pemimpin negara. Dalil QS. al-Nisā' [4]: 34 ternyata menurut para mufasir memiliki makna yang tidak tunggal.

Sebagian ahli tafsir menyatakan bahwa kepemimpinan yang dimaksud dalam QS. al-Nisā' [4]: 34 adalah kepemimpinan laki-laki dalam lingkup keluarga. Hal ini diperkuat oleh lanjutan ayat tersebut "*bi mā fadldlala Allāh ba'dlahum 'alā ba'dl wa bi mā anfaqū*". Melihat potongan ayat ini, setidaknya ada dua alasan mengapa laki-laki pantas menjadi pemimpin. *Pertama*, karena laki-laki menafkahi, dan *kedua*, karena laki-laki pada masa itu memiliki akses yang lebih kepada dunia publik dibandingkan kaum perempuan. Penafkahan dan kelebihan akses ini sangat bersifat sosilogis dan his-

toris, yang bisa berubah dan menyebabkan perempuan juga memiliki kemampuan memberi nafkah dan memiliki akses di bidang publik. Oleh karena itu, kepemimpinan perempuan bisa terjadi tidak hanya pada lingkup keluarga, tapi juga pada lingkup yang lebih umum seperti negara. QS. al-Nisā' [4]: 34 jika dilihat, kalimatnya berbentuk pemberitaan, maka kurang tepat bila seseorang menjadikan ayat ini sebagai sebuah legitimasi keharusan perempuan tidak boleh menjadi seorang pemimpin keluarga dan negara.

Begitu juga kepemimpinan perempuan dalam perspektif hadis, yang memiliki nuansa senada seperti kepemimpinan perempuan dalam perspektif Al-Qur'an. Ketidakbolehan perempuan menjadi pemimpin ternyata masih perlu dikaji ulang. *Pertama*, dilihat dari sudut kualitasnya, hadis tersebut termasuk dalam kategori hadis *âḥâd*.⁴⁰ Hadis *âḥâd* tidak memiliki petunjuk pasti (*qath'î*) untuk dijadikan dasar dalam menentukan sebuah keputusan hukum, karena hadis tersebut masih bersifat *zhannî*.⁴¹ *Kedua*,

⁴⁰ Dari segi bahasa, hadis *âḥâd* berasal dari kata *ahad* yang *muhtamil al-jam'* dari *wâhid* yang berarti satu. Dengan demikian, kata *âḥâd* berarti satuan, yakni angka bilangan dari satu sampai ke angka sembilan, sedangkan menurut istilah hadis *âḥâd* adalah hadis yang diriwayatkan oleh orang seorang, atau dua orang atau lebih, tapi belum cukup syarat untuk dimasukkan sebagai hadis *mutawâtir*. Dengan kata lain, hadis *âḥâd* adalah hadis yang jumlah periwayatnya tidak sampai kepada jumlah periwayat hadis *mutawâtir*. M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Angkasa, 1991), hlm. 141.

⁴¹ Ulama berbeda pendapat mengenai pengamalan hadis *âḥâd*. Juhur ulama sepakat sekalipun hadis *âḥâd* bersifat *zhannî al-wurûd*, tapi wajib diamalkan sesudah diakui kesahihannya. Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis*, hlm. 158. Al-Syâfi'i, Abû Hanîfah, dan Ahmad ibn Hanbal menerima hadis *âḥâd* apabila syarat-syarat periwayatan yang sah terpenuhi. Abû Zahrah, *Ushul Fiqh* (Jakarta:

³⁷ Ibid., hlm. 72-73.

³⁸ Muḥammad al-Ghazâlî, *Al-Islâm wa al-Thâqah al-Mu'atthalah* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Haditsah, 1964), hlm. 138.

³⁹ QS. Al-Naml (27): 23-24.

dilihat dari segi historisnya, hadis ini adalah respons atas penobatan seorang putri Kisra Persia sebagai ratu, yang dianggap oleh Nabi Muhammad saw. tidak memiliki kemampuan memimpin pemerintahan. Penolakan Nabi Muhammad Saw. ini juga tidak didasarkan karena dia seorang perempuan, tapi lebih didasarkan kepada ketidakcakapan putri tersebut dalam memegang kendali pemerintahan. Sangat mungkin apabila perempuan yang memimpin bukan putri Kisra

Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 156-157; T.M. Hasbi Ash-Shiddiqy, *Pokok-Pokok Dirayah Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 100. Selanjutnya, untuk masalah akidah, ulama berbeda pendapat tentang kehujahan hadis *âḥâd*. Sebagian ulama menyatakan hadis *âḥâd* tidak dapat dijadikan hujah. Alasannya, sesuatu yang *zhannî* tidak dapat dijadikan dalil untuk yang berkaitan dengan keyakinan, karena soal keyakinan harus berdasarkan dengan dalil *qath'î*. Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 156-15; Maḥmûd Syaltût, *Al-Islâm: Aqîdah wa Syarî'ah*, (Mesir: Dâr al-Qalam, 1966), hlm. 513. Ulama lain menyatakan hadis *âḥâd* yang sahih dapat dijadikan hujah untuk masalah akidah. Sebab hadis *âḥâd* yang sahih berstatus *qath'îy al-wurûd*. Alasannya, *pertama*, sesuatu yang *zhannî* masih mengandung kemungkinan salah. Hadis yang telah diteliti dengan cermat dan ternyata berkualitas sahih, walaupun berkategori *âḥâd*, memiliki status *qath'îy al-wurûd*. *Kedua*, Nabi Muhammad Saw. pernah mengutus sejumlah mubalig ke berbagai daerah, yang jumlah mereka tidak mencapai kategori *mutawâtir*. Sekiranya penjelasan tentang agama harus berasal dari berita *mutawâtir*, niscaya masyarakat tidak membenarkan dan menerima dakwah mubalig yang diutus oleh Rasulullah Saw. *Ketiga*, 'Umar ibn al-Khaththâb pernah membatalkan hasil ijtihadnya karena mendengar hadis Nabi Muhammad Saw. yang disampaikan oleh al-Dhahhâk ibn Sufyân secara *âḥâd*. Taqîy al-Dîn Aḥmad ibn Taimîyah, *Majmû` Fatâwâ Ibn Taimîyah*, Jilid XVIII (Tk.: Mathâbi` Dâr al-'Arabîyah, 1398), hlm. 40-41; Sâlim 'Alî al-Bahna-sâwî, *Al-Sunnah al-Muftarâ` alaihâ* (Tk.: Dâr al-Buḥûts al-'Ilmiyah, 1979), hlm. 103; Muḥammad Adîb Shâlih, *Lamahât fî Ushûl al-Ḥadîts* (Beirut: Al-Maktabah al-Islâmî, t.t), hlm. 99-100.

Persia, Nabi Muhammad saw., tidak akan bersabda demikian.

Terkait hal tersebut, Fatima Mernissi telah melakukan kritik tajam terhadap hadis ini. Dia mengkritik dari sisi sanad dan matannya. Dalam kritiknya, ia mempertanyakan kredibilitas Abû Bakrah sebagai periwayat hadis, dan mengapa Abû Bakrah baru memunculkan hadis ini pada saat terjadi kemelut politik dalam perang Jamal antara 'Â'isyah dan 'Alî bin Abû Thâlib setelah 23 tahun wafatnya Rasulullah Saw., yang mana dirinya berpihak kepada 'Alî. Lagi pula konteks hadis tersebut tertuju pada kasus suksesi kisra di Persia yang mewariskan tahta kepada anak perempuannya yang tidak memiliki kapasitas sebagai pemimpin.⁴²

Di samping itu, dalam perspektif politik keagamaan, posisi perempuan tampaknya mendapat hambatan. Namun demikian, dalam praktik politik, sesungguhnya tidak sedikit perempuan yang menduduki jabatan penting. Bahkan menjadi kepala pemerintahan. Di Indonesia, misalnya, perempuan menjabat sebagai kepala pemerintahan seperti di Aceh. Al-Qur'an juga secara deskriptif menuturkan kisah-kisah tentang keberhasilan Ratu Balqis memimpin negaranya.

Dengan demikian, menurut penulis, Islam tidak melarang perempuan menjadi pemimpin dalam urusan umum. Bahkan menjadi kepala negara. Yang penting dia mampu melaksanakan tanggung jawab tersebut, tapi dengan catatan jika tidak ada laki-laki yang sanggup mengemban jabatan tersebut. Oleh karena itu, hadis tersebut harus dipahami secara kontekstual, karena kandungan petunjuknya bersifat temporal.

⁴² Fatima Mernissi, *Beyond the Veil* (Indiana: Indiana University, 1987), hlm. 49-61.

Penutup

Kualitas hadis riwayat al-Bukhârî, al-Turmuzî, dan al-Nasâ'î tentang kepemimpinan perempuan secara umum adalah *shahîh li dzâtihî*. Sanadnya memenuhi kaidah kesahihan sanad hadis, yaitu sanadnya bersambung, periwayatnya bersifat *tsiqah*, dan terhindar dari *syudzûdz* dan *'illah*. Matannya juga memenuhi kaidah kesahihan matan hadis, yakni terhindar dari *syudzûdz* dan *'illah*.

Secara tekstual, hadis tersebut menunjukkan larangan bagi perempuan menjadi pemimpin dalam urusan umum. Oleh karena itu, mayoritas ulama secara tegas menyatakan kepemimpinan perempuan dalam urusan umum dilarang. Namun secara kontekstual hadis tersebut dapat dipahami bahwa Islam tidak melarang perempuan menduduki suatu jabatan atau menjadi pemimpin dalam urusan umum. Bahkan menjadi kepala negara, dengan syarat sanggup melaksanakan tugas tersebut. Oleh karena itu, hadis tersebut harus dipahami secara kontekstual, karena kandungan petunjuknya bersifat temporal.[]

Daftar Pustaka

- Ahmad, Khurshid. *Mempersoalkan Perempuan*. Jakarta: Gema Insani 1989.
- Amîn, Qâsim. *Tahrîr al-Mar'ah*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.
- 'Asqalânî, Syihâb al-Dîn Abû al-Fadl Aḥmad ibn 'Alî ibn Ḥajar al-. *Fath al-Bârî*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H.
- Bahnasâwî, Sâlim 'Alî. *Al-Sunnah al-Muftarâ 'alayhâ*. t.t.: Dâr al-Buhûts al-'Ilmiyah, 1979.
- Bukhârî, Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm al-. *Shahîh al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Busthâmî, Butros al-. *Quthr al-Muhîth*. Beirut: Maktabah Lubnân. t.th.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah dan Penafsir Al-Qur'an, 2011.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Ducler, F. *Bagaimana Menjadi Eksekutif yang Efektif*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1986.
- Ghazâlî, Muḥammad al-. *Al-Islâm wa al-Thâqah al-Mu'atthalah*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîtsah, 1964.
- Hasyim, Syafiq (ed.). *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam*. tp., t.th.
- Ismail, M. Syuhudi. *Pengantar Ilmu Hadis*. Bandung: Angkasa, 1991.
- Jamal, Aḥmad Muḥammad. *Problematika Muslimah di Era Globalisasi*. Tk.: Pustaka Mantiq, 1995.
- Kahlânî, Muḥammad ibn Ismâ'îl al-. *Subul al-Salâm Syarḥ Bulûgh al-Marâmin Jâmi' Adillah al-Aḥkâm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Kartono, Kartini. *Pemimpin dan Kepemimpinan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Khûlî, Amîn al-. *Al-Mar-'ah al-Muslimah fi al-'Ashr al-Mu'ashir*. Baghdad: tp., t.th.
- Marbâwî, Muḥammad Idrîs 'Abd al-Ra'ûf al-. *Qâmûs al-Marbâwî*. Mesir: Dâr al-Fikr, t.th.
- Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil*. Indiana: Indiana University, 1987.
- Munir, Lily Zakiyah (ed.). *Memposisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Mizan, 1999.
- Mulia, Musdah. *Potret Perempuan dalam Lektur Agama: Rekonstruksi Pemikiran Islam Menuju Masyarakat yang Egaliter dan Demokratis*. Jakarta: tp., 1999.

- Munawwir, Muhammad Warson. *Kamus Munawwir Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Pesantren al-Munawwir, 1984.
- Qardlâwî, Yûsuf al-. *Fihi Daulah Perspektif Al-Qur'an dan Sunnah*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1997.
- Mubârakfûrî, Abû al-'Ulâ Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmân ibn al-Raḥîm al-. *Tuhfah al-Aḥwazî bi Syarḥ Jâmi` al-Turmuẓî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1399 H/1979 M.
- Râzî, Fakhr al-Dîn al-. *Al-Tafsîr al-Kabîr*. Teheran: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Shâlih, Muḥammad Adîb. *Lamahât fî Ushûl al-Ḥadîts*. Beirut: Al-Maktabah al-Islâmî, t.t
- Shiddiqy, T.M. Hasbi ash-. *Pokok-Pokok Dirayah Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Siagian, SP. *Bunga Rampai Manajemen Modern*. Jakarta: Haji Masagung, 1993.
- Syaltût, Maḥmûd. *Al-Islâm: Aqîdah wa Syarî'ah*. Mesir: Dâr al-Qalam, 1966.
- . Min Taujihât al-Islâm*. Kairo: Al-Idârah al-'Âmmah li al-Azhar, 1959.
- Taimîyah, Taqîy al-Dîn Aḥmad ibn. *Majmû' Fatâwâ Ibn Taimîyah*. Mathâ-bî' Dâr al-'Arabîyah, 1398 H.
- Thaba'thabâ'î, Muḥammad Husayn al-. *Tafsîr al-Mîzân*. Beirut: Mu'assasah al-'Âlamî li al-Mathba'ah, 1991.
- Zakarîyâ, Abû al-Husayn Aḥmad ibn Fâris, *Maqâyîs al-Lughah*. Mesir: Maktabah wa Math-ba'ah Musthafâ al-Bâb al-Ḥalabî wa Awlâduh, 1972.
- Zahrah, Abû. *Ushul Fiqhi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Zamakhsyarî al-. *Tafsîr al-Kasysyâf*. Mesir: 'Îsâ al-Bâb al-Ḥalabî wa Syirkah, t.th.

