

**KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF MUFASSIR ACEH:
STUDI KOMPARATIF TAFSIR *TARJUMAN AL-MUSTAFID* KARYA
ABDURRAUF AS-SINGKILY DENGAN TAFSIR *AN-NUR*
KARYA MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY**

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
Untuk memperoleh gelar Doktor (Dr)



Oleh:
MUHAMMAD AMIN
NIM. 183530008

**PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2021 M / 1443 H**

ABSTRAK

Kesimpulan disertasi ini ialah bahwa Abdurrauf as-Singkily dan Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy memiliki pandangan yang sama tentang kepemimpinan perempuan baik dalam ranah domestik maupun wilayah publik. Menurut mereka dalam wilayah domestik (rumah tangga), kepemimpinan berada pada pihak suami (laki-laki). Kepemimpinan tersebut harus dibarengi dengan kemampuan finansial, intelektual serta moral yang baik. Sedangkan dalam wilayah publik, keduanya berpandangan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan yang sama untuk menjadi pemimpin dengan catatan mereka memenuhi syarat dan kriteria yang dibutuhkan oleh seorang pemimpin.

Disertasi ini menemukan bahwa kontroversi kepemimpinan perempuan dalam masyarakat Aceh pada masa lalu bukan murni eksekusi dari pemahaman teks keagamaan. Kontroversi tersebut juga disebabkan oleh faktor politik, sosial dan ekonomi. Meskipun ada faktor lain di luar keagamaan yang memicu kontroversi, pihak yang menolak kepemimpinan perempuan justru menjadikan doktrin agama sebagai alasan utama penolakan tersebut. Atas dasar alasan ini pula yang menyebabkan *sulthanah* kerajaan Aceh Darussalam terakhir, *Sulthanah* Kamalat Syah dimakzulkan dari posisi pimpinan tertinggi kerajaan.

Disertasi ini juga menemukan bahwa karakter dan sikap keberagamaan Abdurrauf as-Singkily dengan Hasbi ash-Shiddieqy memiliki perbedaan yang signifikan. Abdurrauf adalah seorang ulama yang memiliki pemahaman keagamaan yang moderat dan cenderung mengakomodir perbedaan pendapat dalam beragama. Sedangkan Hasbi adalah ulama yang berpegang teguh dengan prinsip keagamaan yang ia yakini. Ia cenderung kurang menerima perbedaan pandangan dalam pemahaman keagamaan. Perbedaan sikap tersebut dipengaruhi oleh beberapa faktor, antara lain: latar belakang pendidikan, kondisi sosio kultural serta relasi kuasa.

Temuan dalam disertasi ini mendukung pandangan Syekh Ali Jum'ah, Yusuf al-Qardhawi, Yunahar Ilyas, Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka), M. Quraish Shihab, Zaitunah Shubhan, Nasaruddin Umar, Syahrizal Abbas tentang peran kaum perempuan dalam ranah publik khususnya dalam kepemimpinan politik.

Disertasi ini berbeda pandangan dalam beberapa hal dengan pendapat Wahbah az-Zuhaili, Musthafa Husein as-Sibâ'i, Abdullah bin Abdul Aziz bin Bâz, dalam hal kepemimpinan kaum perempuan dalam bidang politik khususnya kepala negara (*al-imâm al-'uzdma*). Dalam hal kepemimpinan keluarga (*Qiwâmah*), temuan disertasi juga berbeda pendapat dengan Muhammad Syahrur, Ali Asghar Engineer serta beberapa ilmuwan dan peneliti lainnya.

Penelitian disertasi ini merupakan jenis penelitian kepustakaan (*library reseach*) dengan metode kualitatif. Metodologi tafsir yang digunakan ialah metode *muqarran* (komparatif). Peneliti juga menggunakan metode hermeneutika dalam menganalisis pengaruh yang melatarbelakangi penafsiran kedua mufassir dalam kitab tafsir mereka. Penggunaan metode tersebut dianggap mampu untuk memberikan jawaban terhadap pandangan Abdurrauf as-Singkily dan Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy tentang kepemimpinan perempuan.

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is that Abdurrauf as-Singkily and Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy have the same view of women's leadership in both the domestic and public spheres. According to them in the domestic sphere (household), leadership lies with the husband (male). This leadership must be accompanied by good financial, intellectual and moral skills. Whereas in the public sphere, both men and women have the same opportunity to become leaders provided they meet the requirements and criteria required by a leader.

This dissertation found that the controversy over women's leadership in Acehese society in the past was not purely an excess of understanding religious texts. The controversy was also caused by political, social and economic factors. Although there are other factors outside of religion that have sparked controversy, those who reject women's leadership have instead made religious doctrine the main reason for this rejection. It is for this reason that the last *sulthanah* of Aceh Darussalam, *Sulthanah* Kamalat Syah, was removed from the position of the highest leadership in the kingdom.

This dissertation also found that the character and religious attitude of Sheikh Abdurrauf as-Singkily and Hasbi ash-Shiddieqy had significant differences. Sheikh Abdurrauf is a scholar who has moderate religious understanding and tends to accommodate differences of opinion in religion. Meanwhile, Hasbi is a scholar who adheres to the religious principles he believes in. He tends to be less accepting of different views in religious understanding. The difference in attitudes is influenced by several factors, including: educational background, socio-cultural conditions and power relations.

The findings in this dissertation support the views of Syekh Ali Jum'ah, Yusuf al-Qardhawi, Yunahar Ilyas, Haji Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA), Quraish Shihab, Zaitunah Shubhan, Nasaruddin Umar, Syahrizal Abbas on the role of women in the public sphere, especially in political leadership.

This dissertation has different views in several respects with the opinion of Wahbah az-Zuhaili, Mustafa Husein as-Sibâ'i, Abdullah bin Abdul Azîz bin Bâz, in terms of the leadership of women in politics, especially the head of state (*al-imam al-'uzdma*). In terms of family leadership (*Qiwâmah*), the findings of the dissertation also differed from Muhammad Syahrur, Ali Asghar Engineer and several other scientists and researchers.

This dissertation research is a type of library research with qualitative methods. The interpretation methodology used is the *muqarran* interpretation method (comparison). The researcher also uses the hermeneutic method in analyzing the influence that lies behind the interpretation of the two commentators in their commentary book. The use of this method is

considered capable of providing answers to the views of Abdurrauf as-Singkily and Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy on women's leadership.

الملخص

وخلصت هذه الأطروحة إلى أن عبد الرؤوف السنجكيلى و محمد حسبي الصديقي لديهما نفس الرؤية عن القيادة النسائية في مجالي المحلي (الأسرية) والعام. أما في قيادة الأسرية فإن القيادة تقع على عاتق الزوج (ذكر). يجب أن تكون هذه القيادة متعلقة بكفاءة المالية والفكرية والخاصية. وأما في مجال العام كل من الرجال والنساء لهما الفرصة المتساوية ليصبحا قائدا. ويشترط لهما إستيفاء المتطلبات والمعايير المطلوبة من قبل القائد.

وجدت هذه الأطروحة أن الجدل حول القيادة النسائية في مجتمع آتشييه الماضي لم يكن مجردا في فهم النصوص الدينية. ولكن هناك عوامل أخرى منها: السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فإن الذين يرفضون قيادة المرأة جعلوا العقيدة الدينية سببا رئيسيا لهذا الرفض. ولهذا السبب تمت إزالة آخر السلطنة الأخيرة لمملكة آتشييه دار السلام ، سلطنة كمال شاة من منصبها العليا في المملكة.

ووجدت هذه الأطروحة أن الشخصية والموقف الديني لعبد الرؤوف السنجكيلى وتونغكو حسبي الصديقي كان لهما اختلافات كبيرة. الشيخ عبد الرؤوف عالم معتدل في فهم الدين والآراء المختلفة فيه. أما تونغكو محمد حسبي الصديقي هو شخص متمسك بالآراء الدينية التي يعتقد بها. وكانه لا يقبل لرؤية مختلفة برأيه في الدين. وتسبب هذا الاختلاف عوامل، منها: الخلفية التعليمية والظروف الاجتماعية والثقافية وعلاقات القوة.

وتدعم نتائج هذه الأطروحة آراء الشيخ علي جمعة و الشيخ يوسف القرضاوي ويونهار إلياس وحج. عبد الملك كريم أمر الله (HAMKA) وقريش شهاب وزيتونة صبحان ونصر الدين عمر وشهرزال عباس حول دور المرأة في المجال العام وخاصة في القيادة السياسية.

هذه الأطروحة لها وجهات نظر مختلفة من عدة نواحٍ مع آراء الشيخ وهبة الزهيلي و الشيخ مصطفى حسين السباعي و الشيخ عبد الله بن عبد العزيز بن باز فيما يتعلق بقيادة المرأة في السياسة، ولا سيما في رئيس الدولة (الإمامة العظمى). ومن حيث القيادة الأسرية (القوامة). اختلفت نتائج الأطروحة عن رأي محمد شهرور وعلي أصغر إنجنير والعديد من العلماء والباحثين الآخرين.

هذه الأطروحة نوع من البحث المكتبية مع الأساليب النوعية. وأما منهجية التفسير المستخدمة هي تفسير المقرن (المقارن). كما استخدمه الباحث المنهج التأويلي في تحليل التأثير الكامن وراء تفسير المفسرين في شرحهما. يعتبر استخدام هذه الطريقة قادراً على تقديم إجابات لآراء الشيخ عبد الرؤوف السنغكيلى وتونغكو محمد حسبي الصديقي حول قيادة المرأة.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Amin
Nomor Induk Mahasiswa : 183530008
Program studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul disertasi : Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Mufassir Aceh: Studi Komparatif Tafsir *Tarjuman Al-Mustafid* Karya Abdurrauf As-Singkily Dengan Tafsir *An-Nur* Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 28 Mei 2021



Muhammad Amin

LEMBAR PERSETUJUAN DISERTASI

**KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF MUFASSIR
ACEH: STUDI KOMPARATIF TAFSIR *TARJUMAN AL-MUSTAFID*
KARYA ABDURRAUF AS-SINGKILY DENGAN TAFSIR *AN-NUR*
KARYA MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY.**

DISERTASI

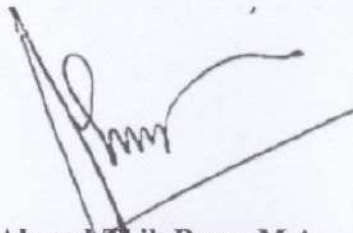
Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al Qur'an dan Tafsir
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
Untuk memperoleh gelar Doktor (Dr)

Disusun oleh:
MUHAMMAD AMIN
NIM : 183530008

Telah selesai dibimbing oleh kami dan menyetujui untuk
selanjutnya dapat diujikan
Jakarta, 28 Mei 2021

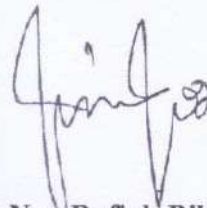
Menyetujui,

Pembimbing I



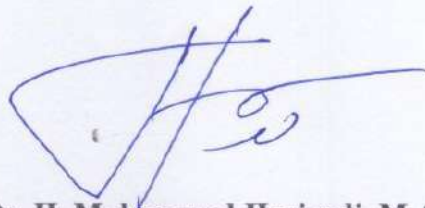
Prof. Dr. H. Ahmad Tuib Raya, M.A.

Pembimbing II



Dr. Nur Rofiah Bil Uzm

Mengetahui,
Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.


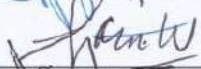

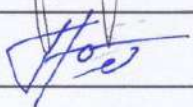
TANDA PENGESAHAN DISERTASI

KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF MUFASSIR ACEH: STUDI KOMPARATIF TAFSIR *TARJUMAN AL-MUSTAFID* KARYA ABDURRAUF AS-SINGKILY DENGAN TAFSIR *AN-NUR* KARYA MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY.

Disusun oleh:

Nama : Muhammad Amin
Nomor Induk Mahasiswa : 183530008
Program studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

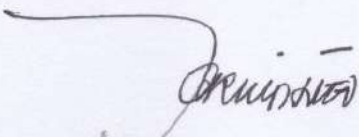
Telah diajukan pada sidang Ujian Terbuka pada tanggal 07 Desember 2021

| NO | NAMA PENGUJI | JABATAN DALAM TIM | TANDA TANGAN |
|----|---|----------------------|---|
| 1 | Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si. | Ketua |  |
| 2 | Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A | Penguji I |  |
| 3 | Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, M.A. | Penguji II |  |
| 4 | Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A. | Pembimbing I |  |
| 5 | Dr. Nur Rofi'ah Bil Uzm | Pembimbing II |  |
| 6 | Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A. | Sekretaris |  |

Jakarta, 07 Desember 2021

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta



Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini berdasarkan buku pedoman panduan penyusunan Tesis dan Disertasi Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta tahun 2017, sebagai berikut:

| ARAB | LATIN | ARAB | LATIN | ARAB | LATIN |
|------|-------|------|-------|------|-------|
| ا | ‘ | ز | z | ق | q |
| ب | b | س | s | ك | k |
| ت | t | ش | sy | ل | l |
| ث | ts | ص | sh | م | m |
| ج | j | ض | dh | ن | n |
| ح | h | ط | th | و | w |
| خ | kh | ظ | zh | ه | h |
| د | d | ع | ‘ | ء | a |
| ذ | dz | غ | g | ي | y |
| ر | r | ف | f | - | - |

Catatan:

1. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis rangkap, misalnya رَّبّ ditulis *rabba*.
2. Vokal panjang (*mâd*): *fathah* (baris diatas) ditulis û atau Â, kasrah (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta dhammah (baris depan) ditulis dengan û atau Û. Misalnya: الفارعة ditulis *al-qâri’ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, dan المفلقون ditulis *al-mufflihûn*.
3. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*.
4. *Ta’ marbûthah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan huruf *h*, misalnya البقرة ditulis *al-baqarah*. Bila ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-Mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyusun dan menyelesaikan disertasi ini.

Selawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad saw, keluarganya, para sahabatnya, para tabiin dan *tâbi' tâbi'în* serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan disertasi ini tidak sedikit hambatan, rintangan dan kesulitan yang dihadapi. Namun, berkat bantuan, motivasi, dan bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan disertasi ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memimpin kampus tercinta ini dan memberikan inspirasi dan pencerahan intelektual kepadapenulis.
2. Direktur Pascasarjana PTIQ, Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si.,
3. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, Bapak Dr. H. Muhammad Hariyadi, M. A, yang selalu sabar, semangat dan antusias mengayomi para mahasiswa, membimbing dan mengarahkan kami dalam penyusunan disertasi mulai dari tahap awal sampai akhir.

4. Dosen pembimbing Disertasi Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A. (Pembimbing I), dan Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm (Pembimbing II) yang telah memberi motivasi, bimbingan, dan juga pengarahannya kepada penulis dalam penyusunan Disertasi ini.
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta, tempat penulis merenung dan mencari sumber dan data penelitian.
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen, yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dan pengetahuan kepada penulis dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
7. Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Zawiyah Cot Kala Langsa, Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah (FUAD) dan segenap Civitas Kampus, yang telah memberikan izin lanjut studi kepada penulis.
8. Kepada keluarga tercinta: Ayah Alm. Tgk. M. Kasem Ahmad yang sudah meninggalkan kami 4 tahun yang lalu, dan Ibunda Almh. Cut Nursyidah juga telah meninggalkan kami 2 tahun yang lalu, keluarga semua abang-abang (Iswandi, alm. Husaini, Manfaluthi, M.Si, dan adik-adik (Intan Dahliana, S.Pd, Cut Putri Nasrullah, SE, dan Ns. Cut Rahmatul Husna, S.Kep). Terima kasih juga buat Istri tercinta Alfiddhah, MAASL yang selalu memberi dukungan moril, terkhusus untuk ananda penulis tersayang, Musfira Azzahra dan Muhammad Hafiz yang telah sabar menunggu penulis dalam menyelesaikan studi S3.
9. Teman-teman Pascasarjana S3 Institut PTIQ Jakarta, Angkatan Tahun 2018, Khususnya teman-teman seperjuangan Program Beasiswa 5000 Doktor dari Kementerian Agama Republik Indonesia. Juga kepada Sahabat dan teman-teman mahasiswa Aceh yang sedang menempuh pendidikan Pascasarjana di Jakarta yang setia menjadi teman diskusi penulis dalam menyelesaikan disertasi ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Disertasi ini. Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin

Jakarta, 28 Mei 2021
Penulis

Muhammad Amin

DAFTAR ISI

| | |
|--------------------------------------|----------|
| Judul | i |
| Abstrak | iii |
| Pernyataan Keaslian Disertasi | ix |
| Halaman Persetujuan Pembimbing | xi |
| Halaman Pengesahan Penguji | xiii |
| Pedoman Transliterasi | xv |
| Kata Pengantar | xvii |
| Daftar Isi | xix |
| Daftar Bagan dan Tabel | xxv |
| Daftar Singkatan | xxvii |
| BAB I PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang Masalah | 1 |
| B. Identifikasi Masalah | 11 |
| C. Pembatasan Masalah | 11 |
| D. Perumusan Masalah | 12 |
| E. Tujuan Penelitian | 12 |
| F. Manfaat Penelitian | 12 |
| G. Kerangka Teori | 13 |
| H. Tinjauan Pustaka | 23 |
| I. Metode Penelitian | 27 |
| 1. Pemilihan Objek Penelitian | 29 |

| | |
|--|-----------|
| 2. Data dan Sumber Data..... | 30 |
| 3. Teknik Analisis Data..... | 30 |
| J. Jadwal Penelitian..... | 30 |
| K. Sistematika Penulisan | 31 |
| BAB II WACANA KEPEMIMPINAN DALAM AL-QUR'AN | 33 |
| A. Definisi dan Jenis Kepemimpinan..... | 33 |
| 1. Definisi Kepemimpinan..... | 33 |
| 2. Jenis-Jenis Kepemimpinan | 36 |
| 3. Gaya Kepemimpinan | 38 |
| B. Terminologi Kepemimpinan dalam Al-Qur'an..... | 42 |
| 1. Term " <i>al-khalîfah</i> " | 42 |
| 2. Term " <i>as-Sulthân</i> " | 45 |
| 3. Term " <i>al-Waliy</i> "..... | 48 |
| 4. Term " <i>al-Mulk</i> " | 50 |
| 5. Term " <i>Ulul Amri</i> " | 51 |
| 6. Term " <i>al-Imâm</i> "..... | 55 |
| C. Prinsip Kepemimpinan dalam Al-Qur'an | 59 |
| 1. Kapasitas yang Diperlukan Seorang Pemimpin..... | 59 |
| a. Berintegritas (Jujur dan Amanah)..... | 59 |
| b. Adil dan Egaliter | 63 |
| c. Demokratis (<i>syûra</i>)..... | 66 |
| d. Membela kebenaran dan Mencegah kejahatan (<i>amr bi al-ma'rûf wa an-nahyu 'an al-munkar</i>)..... | 68 |
| 2. Syarat-Syarat Menjadi Pemimpin..... | 71 |
| D. Model Kepemimpinan Ideal dalam Al-Qur'an..... | 74 |
| 1. Kepemimpinan Nabi Ibrahim | 75 |
| 2. Kepemimpinan Nabi Sulaiman..... | 78 |
| 3. Kepemimpinan Nabi Yusuf | 82 |
| 4. Kepemimpinan Nabi Muhammad saw | 88 |
| 5. Inspirasi Kepemimpinan Para Wanita dalam Al-Qur'an .. | 92 |
| a. <i>Ummu Mûsa</i> (Ibunda Nabi Musa) | 93 |
| b. <i>Ukhtu Mûsa</i> (Saudara Perempuan Nabi Musa) | 97 |
| c. <i>Fatât Madyan</i> (Gadis Madyan)..... | 99 |
| d. <i>Imra'atu Fir'ûn</i> (Istri Fir'un) | 102 |
| e. <i>Malikah Saba'</i> (Ratu Negeri Saba')..... | 105 |
| f. <i>Imra'atu 'Imrân</i> (Istri Imran) | 105 |
| g. Maryam Binti Imran | 108 |
| h. Khaulah Binti Tsa'labah..... | 111 |

| | |
|---|------------|
| BAB III DISKURSUS KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM ISLAM | 115 |
| A. Eksistensi Perempuan Muslimah dalam Sejarah Islam..... | 115 |
| 1. Eksistensi Perempuan Muslimah pada Periode Klasik (650-1250 M) | 118 |
| 2. Eksistensi Perempuan Muslimah pada Periode Pertengahan (1250-1800 M) | 126 |
| 3. Eksistensi Perempuan Muslimah pada Periode Modern dan Kontemporer (1800 M-Sekarang)..... | 130 |
| B. Pro dan Kontra Kepemimpinan Perempuan..... | 136 |
| 1. Argumentasi Penolakan Kepemimpinan Perempuan | 136 |
| a. Perempuan Sebagai Subordinasi dan <i>The Second Sex</i> . | 137 |
| b. Kapasitas Intelektual dan Makhluk Penggoda | 140 |
| c. Paradigma Sosio Kultural Masyarakat | 143 |
| 2. Argumentasi Penerimaan Kepemimpinan Perempuan | 145 |
| a. Martabat Semua Manusia Sama. | 145 |
| b. Manusia Saling Membutuhkan. | 150 |
| c. Manusia Memiliki Tanggung Jawab yang Sama..... | 153 |
| d. Laki-Laki dan Perempuan Diciptakan untuk Saling Mengasihi..... | 155 |
| BAB IV DINAMIKA KAJIAN TAFSIR DAN KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DI ACEH..... | 161 |
| A. Wacana Seputar Tafsir Al-Qur'an | 161 |
| 1. Definisi Tafsir dan Perbedaan dengan Al-Qur'an | 161 |
| 2. Metodologi, Corak dan Faktor yang Mempengaruhi Tafsir..... | 163 |
| B. Sketsa Keilmuan dan Kajian Tafsir di Aceh..... | 171 |
| 1. Aceh Pusat Peradaban Islam awal di Nusantara | 171 |
| 2. Aceh Sebagai Pusat Keilmuan Islam..... | 180 |
| a. Masa Kerajaan..... | 180 |
| b. Pasca Kemerdekaan RI | 186 |
| 3. Perkembangan Kajian Tafsir di Aceh..... | 190 |
| a. Periodisasi Kajian Tafsir di Aceh | 190 |
| b. Tafsir dan Mufassir Aceh..... | 198 |
| C. Kepemimpinan Perempuan di Aceh dari Masa ke Masa | 199 |
| 1. Pemimpin Perempuan dalam Birokrasi di Aceh..... | 201 |
| a. Ratu Nihrasiyah Khadiyu (801-831 H/1400-1428 M).. | 202 |
| b. Ratu Tajul alam Shafiyatuddin Johan Berdaulat (1050-1086 H/1641-1675M)..... | 204 |

| | |
|---|------------|
| c. Ratu Nurul Alam Naqiatuddin (1086-1088 H/1675-1678 M)..... | 207 |
| d. Ratu Zakiatuddin Inayat Syah (1088-1098 H/1678-1688 M)..... | 210 |
| e. Ratu Kamalat Syah (1098-1109 H/1688-1699 M)..... | 213 |
| 2. Pemimpin Perempuan dalam Militer di Aceh..... | 215 |
| a. Laksamana Malahayati (w.1604)..... | 215 |
| b. Cut Nyak Dhien (1850-1908)..... | 218 |
| c. Cut Nyak Meutia (1870-1910)..... | 221 |
| d. Teungku Fakinah (w. 1933)..... | 225 |
| e. Pocut Baren (w. 1933)..... | 228 |
| f. Pocut Meurah Intan (w.1937)..... | 230 |
| 3. Kepemimpinan Perempuan Aceh di Era Modern dan Kontemporer..... | 232 |
| BAB V KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF ABDURRAUF AS-SINGKILY DAN HASBI ASH-SHIDDIEQY | 239 |
| A. Biografi Abdurrauf as-Singkily dan Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy..... | 239 |
| 1. Biografi Abdurrauf as-Singkily..... | 239 |
| a. Riwayat Hidup..... | 239 |
| b. Dinamika Intelektual dan Karya-karyanya..... | 241 |
| c. Pemikiran dan Kepeloporan Abdurrauf as-Singkily..... | 245 |
| 2. Biografi Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy..... | 248 |
| a. Riwayat Hidup..... | 248 |
| b. Dinamika Intelektual dan Karya-Karyanya..... | 251 |
| c. Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy..... | 253 |
| B. Epistemologi Tafsir <i>Tarjuman al-Mustafid</i> dan Tafsir <i>an-Nur</i> | 258 |
| 1. Tafsir <i>Tarjumân al-Mustafid</i> | 258 |
| a. Latar Belakang Penulisan Tafsir <i>Tarjuman al-Mustafid</i> | 261 |
| b. Metodologi Penyusunan Tafsir <i>Tarjuman al-Mustafid</i> | 262 |
| 2. Tafsir <i>an-Nûr</i> | 265 |
| a. Latar Belakang Penulisan Tafsir <i>an-Nûr</i> | 266 |
| b. Metodologi Penyusunan <i>Tafsir an-Nûr</i> | 268 |
| C. Penafsiran Ayat tentang Kepemimpinan Perempuan dalam Tafsir <i>Tarjumân al-Mustafid</i> dan Tafsir <i>an-Nûr</i> | 272 |
| 1. Penafsiran Ayat tentang <i>Qiwâmah</i> | 273 |
| 2. Penafsiran Ayat tentang Relasi Mutualisme Laki-Laki Dan Perempuan..... | 290 |

| | |
|---|------------|
| 3. Penafsiran Ayat tentang Ruang Ekspresi Perempuan | 293 |
| 4. Penafsiran Ayat tentang Kisah Ratu Balqis..... | 297 |
| D. Analisa Komparatif Penafsiran Abdurrauf as-Singkily dan Hasbi ash-Shiddieqy tentang Kepemimpinan Perempuan..... | 305 |
| 1. Kepemimpinan Keluarga | 308 |
| 2. Kepemimpinan Publik dan Politik..... | 311 |
| E. Analisis Hermeneutis Penafsiran Abdurrauf as-Singkily dan Hasbi ash-Shiddieqy tentang Kepemimpinan Perempuan..... | 317 |
| 1. Tradisi Intelektual yang Mempengaruhi Penafsiran | 318 |
| 2. Pengaruh Sosiokultural terhadap Penafsiran..... | 326 |
| 3. Relasi dengan Pusat Kuasa dan Dampaknya pada Penafsiran..... | 330 |
| BAB VI PENUTUP | 339 |
| A. Kesimpulan | 339 |
| B. Implikasi Hasil Penelitian | 341 |
| C. Saran-saran | 342 |
| DAFTAR PUSTAKA | 345 |
| LAMPIRAN | |
| BIODATA PENULIS | |

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- Abbas, Syahrizal. *Hakim Perempuan dalam Mir'at at-Thullah Karya Syekh Abdurrauf as-Singkili*, Banda Aceh: Penerbit Naskah Aceh dan Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2018.
- , *Syekh Abdurrauf dan Corak Pemikiran Hukum Islam*, Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2003.
- Abbott, Nabia. *Two Queens of Bagdad*, Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1946.
- Abduh, Syekh Muhammad dan Sayyid Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Qur'anul Hakim (Tafsir al-Manar)*, juz 5, Kairo: Hai'ah al-Mishriyyah Ammah li al-kitab, 1990 M.
- Abdul Kodir, Faqihuddin. *Qira'ah Mubadalah, Tafsir Progresif Untuk Keadilan Jender Dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Abdul Mun'in, Ahmad Rabi'. *Pesona Ratu Bilqis*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009.
- Abdullah, Hawa. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, Surabaya: Ikhlas, 1980.
- Abdullah, Mohd Shaghir. *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*, Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1991.
- Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat, Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1987.
- Abdullah, W.M.S. *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagad Dunia Melayu*. Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Fathaniyah, 1999.

- Abdurrahman, *et. al*, *Al-Qur'an dan Isu-isu Kontemporer*, Yogyakarta: LSAQ Press, 2011.
- Abû 'Abdillâh Muhammad ibn 'Umar ibn al-Hasan ibn al-Husain al-Tmî, ar-Râzî. *Mafâtîh al-Gaib; al-Tafsîr al-Kabîr*, Juz XX, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâs al-'Arabiy, 1420, H
- Abû al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, Mu'jam Maqaâyis al-Lughah, Mishr: Mustahafa al-Bâb al-Halabi wa Sharîkah, 1972/1392.
- Abu Bakar, Alyasa. *Karya Syiah Kuala dalam Bacaan Populer Masyarakat Aceh*, Banda Aceh: Panitia Pelaksanaan Seminar Abdurrauf Syiah Kuala, 1994.
- , *Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Paradigma, Kebijakan, dan Kegiatan*, Banda Aceh: Dinas Syariat Islam, 2006.
- Abu Bakr bin 'Arabi, Muhammad bin 'Abdullah. *Ahkâm Aal-Qur'ân*, Jilid 1, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Isykâliyât al-Ta'wîl wa Aliyât al-Qirâ'ah*, Kairo, al-Markaz al-Tsaqafi, tt,
- Ad-Dimasyqi, Ismail bin Umar Al-Quraisyi bin Katsir Al-Bashri. *Tafsîr al-Qur'an al-'Azim*, juz. 2, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1419 H/1998 M.
- Ahmad bin Fâris bin Zakariyya, Abû al-Husain. *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*, Beirut: Dâr Ittihâd al-'Arabi, 1423 H/2002 M.
- Ahmad Syadzali, *T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Konsepsi Pengembangan Hukum Islam*, Jakarta: Depag RI, 1979.
- Ahmad, Zakaria. *Keradjaan Atjeh Dalam Tahun 1520-1675*. Medan, t.p.1972.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*, New Heaven and London: Yale University Press, 1992.
- Aisyah, Ti, et al, *Darul Islam di Aceh: Analisis Sosial-Politik Pemberontakan Regional di Indonesia, 1953-1964*, Lhokseumawe: Unimal Press, 2008
- Alchaidar, *Gerakan Aceh Merdeka: Jihad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam*, Lhokseumawe: Madani Press, 1999.
- Alfian, Ibrahim. *Perang di jalan Allah: Perang Aceh 1873-1912*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987.
- , *Wanita Utama Nusantara dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: Agung Offset, 1994
- , *Perang Kolonial Belanda di Aceh*, Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1977.
- Ali Lukman., et al. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1999.
- Ali, Atabik. dan Ahmad Zuhdi Mudlor, *Kamus Al-'Asr Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, tt.

- Ali, K. *A Studi of Islamic History*, terj. Gufran A, Mas'adi dengan judul Sejarah Islam Mulai dari Awal Hingga Runtuhnya Dinasti Usmani: Tarikh Pra Modern, Cet. II, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Ali, Muhammad al-Husein. *Ash-Shlusy Wa Ushûluha*, Beirut: Darul al-Adhwa, 1999.
- al-Tabarî, Muḥammad ibn Jarîr ibn Yazîd ibn Khâlîd Abû Ja'far Jâmi'. *al-Bayân 'an Taẓwîl âyilAal-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1985.
- Alûsi al-Bahgdâdi, Abû Fadhâl Syihâb ad-Dîn as-Sayyid Mahmûd al-. *Rûh al-Mâ'nî Fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm Wa as-Sab'al Matsâni*, Jilid III, Beirut: Dâr Al-Fikr, 1987.
- Amin, Ahmad. *Fajr al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdiyyah al-Misriyyah, 1975.
- Amin, Qasim. *The Liberation of Women and The New Women*, Cairo: American University in Cairo Press, 2000.
- Amin, Samsul Munir. *Sayyid Ulama Hijaz, Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2009
- Amin, Syamsul Munir. *Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Amzah, 2012,
- Amiruddin, Hasbi. *Biografi Hasbi Ash-Shiddieqy*, dalam *TM. Hasbi Ash-Shiddieqy dan Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia*, ed. Mujiburrahman, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004.
- , *Ensiklopedi pemikiran Ulama Aceh*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004.
- , *Perjuangan Ulama Aceh di Tengah Konflik*, Yogyakarta: Caninets Press, 2004.
- Amrullah, Haji Abdul Malik Karim, *Sejarah Umat Islam IV*, Bulan Bintang, Jakarta, 1976.
- , *Tafsir Al-azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982
- Aqil, Abdullah Al-. *Mereka Yang Telah Pergi*, Jakarta: al-I'tishom Cahaya Ummat, 2010
- Aqqâd, Abbâs Mahmûd al-. *Al-insân fî Al-Qur'ân (Manusia Diungkap Al-Qur'an)*, Terj. Tim Penerjemah, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Araby, Ibnu al-, *Ahkam al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, t.t.
- Arif, Ridwan. *Syekh Abdurrauf As-Singkili al-Fansuri, Rekonsiliasi Tasawuf dan Syariat abad 17 di Nusantara*, Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2020.
- Arnold, Thomas W. *The Preaching of Islam*, edisi Indonesia Sejarah Dakwah Islam, terj. A. Nawawi Rambe, Jakarta: Widjaja, 1982.
- Raniry, Nuruddin Ar-. *Bustanussalâthin*, Edisi Transliterasi T. Iskandar, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966,

- Ashfahâni, al-. Abû al-Qâsim al- Husain bin Muhammad al-Râghib. *Al-Mufradât fi Ghârib Al-Qur'ân*, Mesir: Mustahfa al-Bab al-Halabi, 1961/1381.
- Asnawi, *Pemahaman Syaikh Nawawi Tentang Qadar dan Jabar pada tafsirnya Marah Labib*, Jakarta: Disertasi, IAIN Jakarta, 1989.
- Atmosiswartoputra, Mulyono. *Perempuan-Perempuan Pengukir Sejarah*, Jakarta: Bhuana Ilmu Populer, 2020
- Audah, al-. Salman Bin Fahd, *Urgensi Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, Terj. Ummu 'udhma' azmi, Solo: Pustaka Mantiq.
- Audah, Ali. *Nama dan Kata dalam Al-Qur'an*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2001.
- Ausy, Syihabuddin Sayyid Mahmud Al-. *Ruh al-Ma'any fi Tafsir al Qur'an*, Azra, Azyumardi dan Oman Fathurahman. *Jaringan Ulama, dalam Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Asia Tenggara*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Azra, Azyumardi. *Ensiklopedi Islam*. Jilid 2. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005.
- , *Jaringan Ulama: Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1994.
- , *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002.
- Baghawi, al-. Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud bin Muhammad al-Farra. *Ma'alimut Tanzil An Tafsir Al-Qur'an*, Juz 2, Beirut: Dar Ihya'Turats Arabi, 1420 H/ 2004 M.
- Bahnisi, Ahmad Fathi. *al-Siyâsah al-Jinâiyyah fi al-Syari'ah al- Islâmiyyah*. Kairo: Maktabat Dâr al-'Urubah, 1965.
- Baidan, Nashiruddin. *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- , *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: PT. Tiga Serangkai Putra Mandiri, 2003
- , *Tafsir bi Al-Ra'yi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- , *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Baidhâwi, Al-. Anwârul Tanzîl Wa Asrârut Takwîl, Juz 3, Beirut: Dâr Ihyâ'Turast Arabi, 1418 H/1997 M.
- Bakri, Ahmad Abdurraziq al-. *Ringkasan Ihyû' 'Ulûmuddin Imam Ghazali*, cetakan ke VI, Jakarta: Sahara Publishers, 201
- Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Barkey, Jonathan. *The Formation of Islam; Religion and Society in Near East 600- 800*, New York: Cambridge University Press, 2003.

- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam, (Cara al-Qur'an Membebaskan Perempuan)*, alih bahasa R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Pustaka Tahun 2003.
- Bashah, Abdul Halim. *Wali Songo dengan Perkembangan Islam di Nusantara (sautu Kajian)*, Sungai Buloh, Selangor: Pustaka Al-Hijaz, 1993.
- Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1984.
- Bin Hirzi Allah, Abd. Qadir. *Dhawabit I'tibar al-Maqashid fi Mahal al-Ijtihad wa atharuha al-Fiqhiy*, Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2007.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Brockelmann, Carl. *History of The Islamic Peoples*, London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1949.
- Budi Utomo, Bambang. et.al, *Treasures of Sumatera*, Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 2009.
- Bukhari, Abi Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Mughiroh bin Bardazbah al-. *Shahih al-Bukhari*, Juz 6, Lebanon: Dâr Thauf an-Najâh, 1422 H.
- Butiy, Muhammad Said Ramdan Al-. *Dawabit al-Mashlahat fi al-Shariah al-Islamiyyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001.
- D. A. Rinkes, *Abdoerraoeff Van Singkel: Bidjrage Tot De Mystieck Op Sumatra En Java*, Heerenven: Hepkema, 1909.
- Daly, Peunoh. *Hukum Perkawinan Islam, Suatu Perbandingan Dalam Kalangan Ahsunnah Wal Jamaah dan Negara-Negara Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- Dampier, William. *A New Voyage Round the World*, London: J. Knapton, 1697
- Danim, Sudarwan. *Motivasi Kepemimpinan dan Efektivitas Kelompok*, Jakarta: Rineka Cipta, 2004.
- Dasuqi, Muhammad ibn Ahmad 'Arafah. *Hasyiah al- Dasuqi*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Daud, Darni., et al. *Budaya Aceh, Dinamika Sejarah dan Globalisasi*. Banda Aceh: Syiah Kuala Press, 2005.
- Daud, Kalam dan T.A. Sakti. *Qanun Meukuta Alam, Dalam Syarah Tadhkirah Tabaqat Tgk. Di Mulek dan Komentarnya*. Banda Aceh: Unsyiah Press, 2007.
- Davis, John. *Voyages and Works of John Davis, the Navigator, Cambridge*, England: Cambridge University Press, 2010.
- Daya, Burhanuddin. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990
- Departemen Agama RI. *Al-Hikmah: Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Bandung: Penerbit Diponegoro Tahun 2004.

- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008,
- Djamil. M. J. *Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh*. Banda Aceh: Iskandar Muda, 1959.
- Dorleans, Bernard. *Orang Indonesia Dan Orang Prancis*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2006.
- Doup, A. *Gedenkboek van het Korps Marechaussee van Atjehen Onderhoorigheden*, Medan: t.p, 1942.
- Dunn, Ross e. *The Adventure of Ibnu Bathutha: a Muslem Traveler of the 14th Century*, Berkeley and Los angeles: University of California Press, 1989.
- Edison, et.al. Ermon, *Manajemen Sumber Daya Manusia (Strategi dan Perubahan dalam Rangka Meningkatkan Kinerja Pegawai dan Organisasi)*, Bandung: Alfabeta.
- Effendi, Bahtiar. *Mutiara Terpendam, Perempuan dalam Literature Islam dan Klasik*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Engineer, Ali Asghar. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur'an, Antara Teks, Konteks, Dan Kontekstualisasi*, Jakarta: Qalam, 2002.
- Fakhri, Majid. *Sejarah Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Fakih, Mansour, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Fansuri, Abd al-Rauf Al-. *Turjuman al-Mustafid*. Beirut: Dâr al- Fikr, 1981.
- Farmawy, Abdul Hay Al-. *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar*, Terj. Sufyan A. Jamrah, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Fathurahman, Oman. *Tanbih al-Masyi': Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Mizan, 1999.
- , *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta,
- Fauzi, *Tafsir Aceh*, Banda Aceh: Ushuluddin Publishing, 2013.
- Fayruzabady, Muhammad bin Ya'qub. *Al-Qâmus al-Muhîth*, Kairo: al-Haiyah al-Mishriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1980.
- Federspiel, Howard M. *Kajian al-Quran di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, Bandung: Mizan, 1996
- Firdaus, Endis. *Imam Perempuan: Dekonstruksi Perspektif Gender Dan Keniscayaan Kontekstualisasi Politis Ajaran Islam Di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Ceria, 2008.
- Fuad, Bali. *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, Pustaka Firdaus, 1989, Jakarta.

- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005
- Gadamer, *Truth and Method*, New York, The Seabury Press, 1975,
- Ghazali, Abdurrahman. *Fikih Munakahat*, Jakarta: Kencana, 2010.
- Ghazali, Muhammad bin Muhammad Al-. *Al-Iqtishad fi Al-I'tiqad*, Beirut, Libanon: Kotaiba, 2003.
- Ghofur, Saiful Amin, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Gibb, H. A. R dan J. H. Kramers. *Shorter Encyclopedia of Islam*, Ithaca, N.Y: Cornell University, 1953.
- Gibson, Jr. James L, John. M. Ivancevich dan James H. Donnelly. *Organisasi*, Terj. Nunuk Adiarni, Jakarta: Binarupa Aksara, 1996.
- Grondin, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, New Haven: Yale University Press, 1991
- Guillot, Claude, *Barus Seribu Tahun yang Lalu*, cet. ke-2, Jakarta: Gramedia, 2017.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Heurmeneutika Hingga Ideologi*. Jakarta: Penerbit Teraju, 2003.
- Habib, Mohammad dan Khaliq Ahmad Nizami, *A Comprehensive History of India: The Delhi Sultanat (AD 1206-1526)*, Universitas Michigan: People's Publishing House, 1970.
- Hadi Lubis, Satria. *Menggairahkan Perjalanan Halaqah: Kiat Agar Halaqah Lebih Dahsyat Full Manfaat*, Yogyakarta Pro You, 2011,
- Hadi WM, Abdul. *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*, Bandung: Mizan, 1995
- Hadi, Amirul. *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010.
- Haeri, Fadhlullah. *Belajar Mudah Tasawuf*, terj. Muh. Hasyim Assagaf, Jakarta: Lentera, 2001.
- Hafidhuddin, Didin, dan Hendri Tanjung. *Manajemen Syariah dalam Praktik*, Jakarta: Gema Insani, 2003.
- Hakeem, et.al, Ali Hosein. *Membela Perempuan, Menakar Feminisme dengan Nalar Agama*, Jakarta: Al-Huda, 2005.
- Hanafî, et.al., Muchlis Muhammad. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Lembaga Pentashih Mushaf Al-Qur'an, Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019.
- Hanbal, Ahmad bin Muhammad bin, Musnad, Juz II, Beirut: Al-Maktabah Al-Islamî, 1398 H/1978 M.
- Harun, Salman. *Hakekat Tafsir Tarjuman Al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel*, Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta: Tidak diterbitkan, 1988

- Harvey, Andrew. *Samudra Rubaiyat: Menyelami Pesan Magis dan Rindu*, Yogyakarta: Relasi Inti Media, 2018.
- Hassan, A. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Terj. Agah Garnadi. Bandung: Pustaka, 1981.
- Hasan, Abdul Halim. *Tafsir Al-Ahkam*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Hasan, Ali Ibrahim. *At-Târikh Al-Islâmy Al-‘Âm*, Kuwait: Maktabah al-Falâh, 1977.
- Hasbullah, Moeflich. *Sejarah Sosial Intelektual Islam Indonesia*, Bandung: Pustaka, 2012.
- Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia: Lintasan Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999
- Hasjmy, Ali. *59 Tahun Atjeh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- , *Syekh Abdurrauf Syiah Kuala, Ulama Negarawan Yang Bijaksana*, dalam Universitas Syiah Kuala Menjelang 20 Tahun, Medan: Waspada, 1980.
- , *Wanita Aceh dalam Pemerintahan dan Peperangan*, Banda Aceh: Yayasan Pendidikan A. Hasjmy, 1993.
- , *Iskandar Muda Meukuta Alam*, Kuala Lumpur: Universttas Kebangsaan Malaysia, t.th
- , Ali. *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987, hal. 202.
- , *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*. Jakarta: Bulan Hifny, Abdul Mun'im Al-. *Al-Mu'jam Asy-Syâmil Limustholahât Al-Falsafah*, Mesir: Maktabah al-Madbûly, 2000.
- Hitami, Mundzir. *Pengantar Studi Al-Qur'an Teori dan Pendekatan*, Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2012.
- Hitti, Philip K, *History of The Arabs*, Terj: R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Edisi Revisi ke 10, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Hurgronje, Christian Snouck. *Aceh: Rakyat Dan Adat Istiadatnya*, Volume 2, terj. Sutan Maimun, Jakarta: INIS, 1997.
- Ibn Taghri, *al-Nujûm al-Zahîrah Fî Mulook Misr wa al-Qâhirah*, Cairo: al-Hay'ah al-Misriyah, 1968.
- Ibnu Baz, Abdullah. *et.al, Fatwa-Fatwa Terkini*, Jakarta: Darul Haq.
- Ibnu Katsîr Ad-Dimasyqi, Abu al-Fida Isma'îl. *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Azhîm*, Riyâdh: Dâr al-Thayyibah, 1999, J
- Ibrahimy, M. Nur El-. *Teungku Muhammad Daud Beureueh: Peranannya dalam Pergolakan di Aceh*, Jakarta: PT Gunung Agung. 1982.
- Idrus, Muhammad. *Metode Penelitian Ilmu Sosial: Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif*, edisi kedua. Jakarta: Penerbit Erlangga Tahun 2009.

- Ikhwan, Nur. *Al-Quran Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid* dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al-Quran Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Ilyas, Yunahar, *Kesetaraan Gender dalam Penafsiran, Study Pemikiran Para Mufassir*, Yogyakarta: Labda Press, 2009.
- , *Konstruksi Pemikiran Gender Dalam Pemikiran Mifassir*, Jakarta: Program Peningkatan Kualitas Pelayanan Publik, Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji, 2005.
- Iqbal, *Negara Ideal Menurut Islam*, Jakarta: Ladang Pustaka & Intimedia, 2002.
- Ishak, Abdullah. *Islam di Nusantara Khususnya di Tanah Melayu*. Selangor: ar-Rahmaniah, 1990.
- Iskandar, T. *Abdurrauf Singkel Tokoh Syatahariah Abad ke 17*, dalam M. D Mohammad, *Tokoh-Tokoh Melayu Klasik*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987.
- Ismail Y. *Perkembangan Pengajian dan Penulisan Tafsir di Malaysia (Disertasi)*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 1998.
- Ismail, Nurjannah. *Perempuan dalam Pasungan, Bias Laki-Laki Dalam Penafsiran*, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Izzur, Rozabi. *Negarawan Penggugah Jiwa*, Malang: Universitas Brawijaya Press, 2014.
- Jamil, M. Yunus. *Jandra Watra (Satu Negeri Dua Raja)*, Banda Aceh: Perpustakaan Ali Hasjmy, t.th.
- , *Silsilah Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh*, Banda Aceh: Ajdan Iskandar Muda, 1968.
- Jauhari, Thanthâwi. *al-Jawâhir ff Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Bairût: Dâr al-Fikr, t.th.
- Jawad, Haifa A. *Otentisitas Hak-Hak Perempuan, (Perspektif Islam Atas Kesetaraan Gender)*. Terj. Ani Hidayatun dkk, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.
- Jaziri, Abdurrahman al-. *Kitab al-Fiqh ala al-Mazâhib al-Arba'ah*, Juz ke 1, Bairut: Dâr al-Ilmiyyah, t.t
- Jusuf, Mahjiddin. *Al-Quran al-Karim dan Terjemahan Bebas Bersajak Dalam Bahasa Aceh*. Jakarta: PT. Intermedia, 2007.
- Kadi (al-Qâdhi), Wadi. "Authotity," dalam Jane Dammen McAuliffe(ed.), *The Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden, Boston & Cologne: Brill, 2001.
- Kansil, C.S.T., et.al. *Sistem Pemerintahan Indonesia*, Jakarta, Bumi Aksara, 2008,
- Kartodirjo, Sartono. *Sejarah Perlawanan terhadap Kolonial*, Jakarta: Departemen Pertahanan Keamanan, Pusat Sejarah ABRI, 1973.

- Kartono, Kartini. *Pemimpin Dan Kepemimpinan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003.
- Kebudayaan Daerah, Tim Penulis Proyek Penelitian dan Pencatatan. *Sejarah Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh*, Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1977.
- Kesheh, Natalie Mobini. *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*, Itacha, New York: EAP Publications, 1999.
- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Khairu, Sulistyowati. *Hikayat Sang Rupawan Sejarah Lengkap Nabi Yusuf AS*, Jakarta: Vicosta Publishing, 2014.
- Khaldun, Abd al-Rahman Ibn, *Muqaddimah*, Mesir: Maktabah Mustafa Muhammad, tt,
- Khan, Sher Banu A.L. *Sovereign Women in a Muslim Kingdom: The Sultanahs of Aceh, 1641-1699*, Singapore: NUS Press, 2017.
- Khawârizmi, al-. Abû al-Qâsim Jârullâh Mahmûd Ibn 'Umar Az-zamkhsyari. *Al-Kasyyâf 'an Haqâiq at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh at-Ta'wîl*, jilid 1, Beirut, Dâr al-Fikr.
- Khayam, Umar, *Kemitrasejajaran: Perspektif Budaya, dalam Binar, Wacana Perempuan dalam Keindonesiaan dan Kemoderenan*, Yogyakarta: Pustaka Cidesindo, 1998.
- Khuli, Amin al- dan Nashr Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, Terj. Khairan Nahdiyyin, Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- , *Manahij At-Tajdid fi An-Nahwi wa Al-Balaghah W At-Tafsir Wa Al-Adab*, t.tp: Dar Ma'rifah, 1961.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qiraah Mubadalah, Tafsir Progresif untuk keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCISoD, 2019
- Kurdi, Mulyadi. *Abdurrauf as-Singkili, Mufti Besar Aceh, Pelopor Tarekat Syattariah di Dunia Melayu*, Banda Aceh: Penerbit Naskah Aceh, (NASA), 2017.
- Kusdiana, Ading. *Sejarah Dan Kebudayaan Islam Pada Abad Pertengahan*, Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- M. Daud, (ed.), Darni. *Qanun Meukuta Alam dalam Syarah Tadhkirah Tabaqat Tgk. Mulek dan Komentarnya*, Terj. Mohd. Kalam Daud dan T.A. Sakti, Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 2010,
- Ma'luf, Louis, *Al-Munhij fi al-Lughat wa al-A'lam*, Beirut: Dal al-Masyriq, 1986.
- Madjid, M. Dien. *Catatan Pinggir Sejarah Aceh Perdagangan, Diplomasi, dan Perjuangan Rakyat*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2013.

- Madkour, Ibrahim, *The Concept of Man in Islamic Thought*, cet. II, London: t.p.,1996.
- Mahalli, Jalaluddin al- dan Jalaluddin as-Suyuthi. *Tafsir Al-Qur'anul 'Azim*, Beirut: Darl Fikr, 1412 H/1991 M.
- Mahfud MD, Moh. *Dasar dan Struktur Ketatanegaraan Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 1993.
- Mai, Muktar, *In the Name of Honor*, Jakarta, Pustaka Alvabet, 2007.
- Manager, Kathleen Kuiper. *The 100 Most Influential Women of All Time*, New York, USA: The Rosen Publishing Group, 2009.
- Mandzûr, Ibnu. *Lisân Al-Arab*, Beirut: Dâr Shadir,1355
- Mannheim, Karl. *Ideology an Utopia, an Introduction to the sociology of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul ltd, t.th.
- Manzur, Ibnu, *Lisan al- 'Arab*, Kairo: Dar al Ma'arif, t.t.
- Maqrizi. Al-. *al-Mawâiz wa al-'I'tibâr bi dhikr al-khitât wa al-'athâr*, Cairo: Maktabat al-adab, 1996.
- Marâghi, Ahmad Musthafa al-. *Tafsir Al-Maraghi*, Juz 5, Kairo: Mathba'ah Musthafa al-Bâb al-Halabi wa Awlâduhu, 1365 H/ 1446 M.
- Marno, Trio Supriyatno. *Manajemen Dan Kepemimpinan Pendidikan Islam*, Bandung: Refika Aditama, 2008.
- Marsden, William. *The History of Sumatra: Containing an Account of the Government, Laws, Customs and Manners of the Native Inhabitants, with a Description of the Natural Productions, and a Relation of the Ancient Political State of that Island*, London: W. Marsden, 1783.
- Mashuri, et.al., *Pengantar Ilmu Tafsir*, Bandung: Angkasa, 2005
- Masud, Muhammad Halid. *Islamic Legal Philosophi dalam Hamka Haq, Filsafât Hukum Islam*, Makassar, t.t, 1992.
- Mâwardi Al-Basyrî Asy-Syâfi'î, Abû Al-Hasan Ali bin Muhammad bi Habib Al-. *An-Nukat Wa Al-Uyûn (Tafsir Al-Mâwardi)*, Beirut: Dâr Al-Kutub al-Ilmiyah, Juz 6, t.th.
- , *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn, dalam Suyuti Pulungan, Fiqih Siyasa: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Cet.IV; Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999.
- , *al-Ahkâm ash-Shulthâniyyah wa al-Wilâyât al-Dîniyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2006.
- , *al-Hâwi al-Kabîr*, Jilid 9, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1994.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Shari'ah Dari Konsep ke Pendekatan*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Maziyah, Alif. *Pemikiran Hasbi Alshiddieqy Tentang Hadis Dan Sunnah*, Yogyakarta, 2006.

- Meglio, Rita R. Di. “*Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to the 16th Century*” dalam D.S. Richard, eds, *Islam and the Trade of Asia: A Colloquium*, Oxford: Bruno Cassirer, 1970.
- Mernissi, Fatema. *Hidden from History: The Forgotten Queens of Islam*, Lahore, Pakistan: ASR Publications, 1994
- , *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, California: Addison-Wesley Publishing Company, 1992.
- Minhaji, Akh. *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2000.
- Miswari, *Wahdah al-Wujud: Konsep Kesatuan Wujud antara Hamba dengan Tuhan Menurut Hamzah Fansuri*, Yogyakarta: Basa Basi, 2018.
- Moeliono, Djokosantoso & Steve Sudjatmiko. *Corporate Culture*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2007.
- Mohammad Ali. “Menyingkap Kebenaran al-Qur’an melalui Ilmu Pengetahuan”. dalam Hisham Thalbah, diterj. Syarif Hade Masyah, dkk, *Ensiklopedi Mukjizat Al-Qur’an dan Hadits*. Jakarta: Sapta Sentosa, 2009.
- Mokyr, Joel. *The Oxford Encyclopedia of Economic History*, Oxford, Inggris: Oxford University Press, 2003.
- Monora. Al-Fansuri, A.R. A. *Tarjuman al-Mustafid*. Singapura: Pustaka Nasional, 1951.
- Mudzhar, M. Atho. *Islam and Islamic Law in Indonesia*, Jakarta: Litbang Depag RI, 2003
- Mughni, Syafiq A. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve
- Muhammad D.M. *Pengaruh Israiliyyat Dalam Tafsir Tarjuman Mustafid Karangan Syaikh Abdul Rauf Ali al-Fansuri (Tesis)*. Fakultas Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2002.
- Muhammad, Rusydi Ali. *Kontribusi Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy terhadap Perkembangan IAIN di Indonesia*, dalam Iskandar Usman, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, Darussalam, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004.
- Muhammad, Taqiyuddin. *Daulah Shalihyyah di Sumatra*, Lhokseumawe: Center for Information of Samudra Pasai Heritage (CISAH), 2011.
- Muhsin, Amina Wadud, *Wanita di dalam al-Qur’an*, Terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.
- Mukram Ibnu Manzur al-Ifriqi al-Mishri, Jamaluddin Muhammad Ibnu. *Lisân al-Arabi*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif.
- Mulia, Musdah. *Eksiklopedi Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pikiran Reinterpretasi dan Aksi*, Jakarta: Dian Rakyat, 2019.

- Mulyati, Sri. *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Munawar, Said Agil Husin al- dan Masykur Hakim. *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*, Semarang: Dina Utama Semarang, 1994.
- , *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- Munawir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Munawir, EK. *Imam Asas-Asas Kepemimpinan dalam Islam*, Surabaya: Usaha Nasional, 1981.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- Musthafa, Ibrahim. *al-Mu'jam al-Wasith*, Jilid I, Riyadh: Dar al-Da'wah, t.th.
- Muzakkir, *Studi Tasawuf: Sejarah, Perkembangan, Tokoh dan Analisis*, Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2009.
- Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam dan Negara Sekular*. Bandung: Mizan, 2007.
- Nadvi, Sayid Muzaffaruddin. *A Geographical History of the Qur'an*, diterjemahkan Jum'an Basalim. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
- Naisabûrî, Abi al-Hasan 'Ali ibn Ahmâd al-Wâhidi an-. *Asbâb al-Nuzûl*, Saudi Arabiya: Dâr al-Ishlâh, 1992/1412.
- Naisabûri, An-, Muslim bin Hajjâj, *Shahîh Muslim*, ed. Muhammad Fuad Abdul Baqi, Beirut: Dâr Ihyâ'ut Turâts Al-'Arabi, tt, Juz 4.
- Nâjâ, Sulhân. *Bibliyûjrâfiyâ Mukhtârah Wa-tafsîriyah 'an al-Yaman*, Universitas Kuwait: Departemen Perpustakaan, 1973.
- Nasution dkk, Harun. *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jilid 3, Jakarta: Djambatan, 2002.
- Nasution, Harun. *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Vol. I, Jakarta: Abdi Utama, 1992.
-, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia (UII) Press, 1985.
- Nasution, Hasan Bakti dan Sahrini Harap. *Ensiklopedi Aqidah Islam*, Jakarta: Kencana, 2003.
- Noer, Deliar. *Gerakan Islam Modern di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1980.
- Nor Ichwan, Muhammad. *Tafsir 'Ilmiy Memahami Al-Qur'an Melalui Pendekatan Sains Modern*, Jogjakarta: Menara Kudus, 2004.
- Northouse, Peter G. *Leadership: Theory and Practice*, California USA: Sage Publishing, 2010.
- Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Downer Grove, Illinois: Intevarsity Press, 1991,

- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University, 1969.
- Pamenan, Ilyas Sutan. *Rencong Aceh di tangan Wanita*, Jakarta: DJ Waringin, 1959,
- Pendidikan Dan Budaya, Tim Penyusun Pusat Bahasa Kementerian, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, Jakarta: Balai Pustaka, 2016.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1996.
- Poli, Soemarwati dan Kramadibrata, *Sebuah Pengantar Perancis: dari Masa Prasejarah hingga Republik*, Bogor: PT Penerbit IPB Press, 2012.
- Pollard, et.al., Elizabeth, *Worlds Together Worlds Apart Concise*, New York, USA: W.W. Norton Incorporated, 2019.
- Putra Daulay, Haidar. *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*, Bandung: Citapustaka Media, 2018.
- Qaradhawy, Yusuf Al-. *Hadyu Al-Islâm: Fatâwa Mu'âshirah*, Terj. Hamid Al-Hasain, Jakarta: Yayasan al-Hamidy, 1994.
- Qatthân, Mannâ' Khalîl al-. *Mabâhith fî Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Qurthûbi, Al-. Muhammad. *al-Jâmi'li Ahkâm al-Qur'ân*, Juz IV, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, 1993.
- Raharjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 2002
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, Jakarta: Pustaka, 1985.
- Raisuni, Ahmad Al-. *Nadhariyat al-Maqashid Inda al-Imam al-Shathibi*, Beirut: Muassasah al-Jami'ah, 1992.
- Rasyid, Muhammad Ryass. *Makna Pemerintahan; Tinjauan dari Segi Etika dan Kepemimpinan*, Jakarta: PT. Mutiara Sumber Wijaya, 2000.
- Razi Asy-Syafi'i Al-Asy'ari, Muhammad bin Umar bin bin Al-Hasan At-Tamimy Al-Bakry Al-Qurasyi At-Tibristani Ar-. *Mafâtih al-Ghaib (at-Tafsîr al-Kabîr)*, Juz 18. Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1420 H/ 1999 M.
- Rifa'i, Muhammad Nasib Ar-. *Taisiru Al-Aliyyul Qadîr li Ikhtisari Tafsîr Ibnu Katsîr*, Depok: Gema Insani, 1999.
- Reid, Anthony. *An Indonesian frontier: Acehnese and other histories of Sumatra*, Singapura: NUS Press, 2005, hal. 341.
- , *Menuju Sejarah Sumatera: Antara Indonesia dan Dunia*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011.
- , *Asal Mula Konflik Aceh*, Terj. Masri Maris, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.

- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Riddel, Peter. *Islam and the Malay-Indonesian World*. Singapore: Horizon, 2001. Books. Shadiki, Nuorozzaman. *Fiqh Indonesia Menggagas dan Gagasnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1907.
- Rivai, Vietzal. *et.al., Pemimpin dan Kepemimpinan dalam Organisasi*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013.
- Robbins, Stephen P dan Mary Coulter. *Manajemen*, Terj: Bob Sabran, Devi Barnadi, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2010.
- Rusyd, Ibn. Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad. *Bidayat al- Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtasid*. Jilid II. Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhâriyyah, 1989.
- Sa'adi, Abdurrahmân bin Nashîr as-. *Tafsîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Jakarta: Pustaka Sahifa, 2007.
- Sabiq, Sayid. *Fiqh Sunnah (Seluk Beluk Perkawinan Dalam Islam II)*, Bandung: Araz, 1981.
- Sadli ZA, M. *Pendidikan Islam di Kesultanan Aceh: Ulama, Meunasah dan Rangkang, dalam Abuddin Nata, Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2001.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach*, New York: Taylor & Francis Group, 2006.
- Said, Mohammad. *Aceh Sepanjang Abad*, Medan: PT. Percetakan dan Penerbitan Waspada, 1981.
- Said, Julinar, Triana Wulandari. *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1995.
- Saifuddin dan Wardani, *Tafsir Nusantara, Analisis Isu-Isu Gender Dalam Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab Dan Tarjuman Al-Mustafid Karya Abdurrauf Singkel*, Yogyakarta: Lkis, 2017.
- Salam, Solichin. *Malahayati, Srikandi dari Aceh*, Jakarta: Gema Salam, 1995
- Saleh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007.
- Salim, Abd. Muin. *Fitrah Manusia dalam Al-Qur'an*, Ujung Pandang: Lembaga Studi Kebudayaan Islam (LSKI), 1990.
- Salim, Abd. Muin. *Konsepsi Politik dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Salim, Mula. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Sleman: Teras, 2005.
- Samad, Duski. *Sufi Nusantara dan Pemikirannya*, Jakarta: PN Minangkabau Foundation, cet I, 2000.

- Sarjan, Andi. *Pembaharuan Pemikiran Fiqh Hasbi*, disertasi doctor tidak diterbitkan, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1995.
- Schimmel, Annemarie. *Matahari Diwan Syams Tabrizi*, Yogyakarta: Relasi Inti Media
- Semait, Syed Ahmad. *Seratus Tokoh Wanita Terbilang*, Singapura: Pustaka Nasional, 1993.
- Shadiqin, Sehat Ihsan. *Tasawuf Aceh*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2009.
- Shadr, Muhammad Bagir. *Madrasatul Qur'âniyah*, diterjemahkan Hidaturrakhman dengan judul *Pedoman Tafsir Modern*. Jakarta: Risalah Masa, 1992.
- Shahrastani, Muhammad bin 'Abd al-Karim, As-. *al-Milal Wa an-Nihâl*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005.
- Shâlih al-Syâyi', Muhammad bin 'Abd al-Rahman bin Asbâb. *Ikhtilâf al-Mufasssîrîn*, Riyâdh: Maktabah al-Ubaikân, 1995
- Shayyal, Jamal. *Tarikh Misr al-Islamiyah (History of Islamic Egypt)*, Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Shiddieqy, Hasbi ash-. *Beberapa Permasalahan Hukum Islam*, Cet. 1, Jakarta: Tinta Mas, 1975.
- , *Beberapa Permasalahan Zakat*, Jakarta: Tinta Mas, 1976.
- , *Bunga Rampai Revolusi Dari Tanah Aceh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- , *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*, Cet. 2, Jakarta: Tintamas, 1982.
- , *Dinamika Syariat Islam*, Jakarta: Galura Pase, 2007.
- , *Fakta Keagungan Syari'at Islam*, Cet. 2, Jakarta: Tinta Mas, 1982.
- , *Mu'jizat al-Qur'an*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- , *Ruang Lingkup Ijtihad Para Ulama dalam Membina Hukum Islam*, Bandung: Unisba, 1975.
- , *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an*, Cet. 14, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- , *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966.
- , *Tafsîr al-Qur'ânul Majîd an-Nûr*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2000.
- , *Ulama Aceh Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangun Tamadun Bangsa*. Jakarta: Bulan Bintang, 1997.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Fikih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Shihab, M. Quraish, *Membaca Sirah Nabi Muhammad dalam Sorotan Al-Qur'an dan hadits-Hadis Shahih*, Bandung: Lentera Hati, 2012.

- , *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, edisi baru, cet ke-1. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2013.
- , *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- , *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1998.
- , *et. al., Sejarah dan Ulumul Quran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013
- Sibâ'i, Musthafa Husni as-, *Wanita Di Antara Hukum Islam Dan Perundang-Undangan*, Terj. Chodijah, Jakarta: Bulan Bintang, 1997.
- Siddique, Kaukab. *Liberation of Women Thru Islam*, Kingsvill: American Society for Education and Reliigion, 1990.
- Sijistani, Sulaiman bin Al-Asy'ats As-. *Sunan Abi Dawud*, Beirut: Maktabah Mishriyyah, tt, Jilid 3.
- Singkily, Abdurrauf as-. *Mir'at at-Thullab fi Tashil Ma'rifat al-Ahkam asy-Syari'at li al-Malik al-Wahhab*, Cet I, (t.tp, t.p. t.t
- Sirjani, Raghieb As-. *Bangkit Dan Runtuhnya Andalusia, Jejak Kejayaan Peradaban Islam Di Spanyol*, Terj. Abdul Rasyad Shiddiq Muhammad Ihsan, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018.
- Sirry, Mun'im. *Tradisi Intelektual Islam Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*, Madani, Malang, 2015
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993.
- Sjamsuddin, Nazaruddin. *Pemberontakan Kaum Republik: Kasus Darul Islam Aceh*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti 1990
- Solihin, M. *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005.
- Stowasser, Barbara Freyer, *Reinterpretasi Gender: Wanita dalam Al-Qur'an, Hadis dan Tafsir*, terj. Mochtar Zoerni, Bandung: Pustaka Hidayah, 2001
- Subhan, Jakfar. *Sejarah Kehidupan Rasulullah*, Jakarta: Lentera, 1994.
- Subhan, Zaitunah. *Al-Qur'an dan Perempuan, Menuju Kesetaraan dalam Penafsiran*, Jakarta: Prenada Media Group, 2015
- , *Tafsir Kebencian*, Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an, Yogyakarta: Lkis
- Sufi, Rusdi et.al., Aceh Tanah Rencong, Yogyakarta: Multi Solusindo Press, 2008
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Methods)*, Bandung: CV. Alfabeta, 2018.
- Sukri, Sri Suhandjati. *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.

- Suma, Muhammad Amin, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005.
- , *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Sumanto, Wasty & F.X Soeyarno, *Landasan Historis Pendidikan Indonesia*, Surabaya: Usaha Nasional, 1983
- Sumaryono, E. *Hermeneutika sebagai Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Sunanto, Musyrifah. *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007.
- Suryanegara, Ahmad Mansur. *Api Sejarah, Maha karya Perjuangan Ulama dan Santri dalam Menegakkan Negara Kesatuan Republik Indonesia*, Bandung: Surya Dinasti, 2011.
- Suyûthi, Jalâl al-Din, as-. *Al-Itqân fî Ulûm al-Qur'an*, Beirut: Dâr Al-Fikr, t.t.
- Suyûthi, Jalaluddin as- dan Jalaluddin al-Mahallîy. *Tafsîr al-Jalâlain*, Beirut: Makt-abah al-Islâmy, 2006.
- Syadzali, Ahmad. *T.M. Hasbi Ash-Shiddicqy dalam Konsepsi Pengembangan Hukum Islam*, Jakarta: Depag RI, 1979.
- Syahrul, Pocut Haslinda. *Perempuan Aceh Dalam Lintas Sejarah Dari Abad VIII-XXI*, Jakarta: Pelita Hidup Insani, 2008
- Syahrur, Muhammad. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Al-Qur'and Dan Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Syariati, Ali Fatiah. *Citra Muslim Sejati*, Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1985, hal. 39.
- Syâribî, Sayyid Quthûb Ibrâhim Husain as-. *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Juz IV, Beirut: Dâr al-Syurûq, 1412.
- Syarqâwî, Muhammad as-. *Ikhtilâf al-Mufasssîrîn Asbâbuhu wa Dhâwâbituhu*, Jâmi'ah al-Azhar; Kulliyah Ushûl al-Dîn wa al-Da'wah, 2004
- Syathibi, *al-Muwafaqat fî Usul al-Shariah*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.
- Syuqqah, Abdul Halim Muhammad Abu. *Tahrîr al-Mar'ah fî Ashri ar-Risâlah*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Taimiyah, Ibnu. *Etika Beramar Ma'ruf Nahi Munkar*, Terj. Abu fahmi, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- , *Al-Siyâsah Al-Syar'iyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1988.
- , *Minhaj as-Sunnah*, Juz: VII, tp, t.tt,
- Tarusani, Jalaluddin. *Safinat al-Hukkam fî Takhlîs al-Khussâm*. Banda Aceh: Pusat Penelitian dan Penerjemahan IAIN Ar- Raniry.
- Thabari, Abu Ja'far bin Jarîr ath-. *Jami' al-Bayân an Takwîl Âyi Al-Qur'ân*, Mesir: Musthafa al-Bâb al-Halabi wa Awlâduhu, 1954/1373, Juz II.

- Thabathaba'I, Muhammad Husein. *Tafsir al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Mu'assah li al-Alami li ath-Thabâ'ah, 1991, jilid II
- Thalhas, *et al.* *Tafsir Pase: Kajian Surah al-Fatiha dan Surah-surah dalam Juz'amma*. Jakarta: Bale Kajian Tafsir al-Qur'an Pase, 2001.
- Thoha, Miftah. *Kepemimpinan dalam Manajemen*, Jakarta: Penerbit Rajawali Pers.
- Timplen, A. Dale, Seri Manajemen Sumber Daya Manusia Kepemimpinan, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2000.
- Tohir, Ajid. *Studi Kawasan Dunia Islam Perspektif Etno-Linguistik dan Geo-Politik*, Rajawali Press, Jakarta, 2011.
- Tsa'laby an-Naisabury asy-Syafi'i ats-, Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim. *al-Kasyf wa al-Bayaan fî Tafsir Al-Qur'an*, Juz. 3, Beirut: Dar Ihya'Turats Arabi, 1422 H/2002 M.
- Umam, Khairul. A. Ahyar Aminuddin, *Usul Fiqih II*, Bandung: Pustaka Setia, 1998.
- Umar, Munawir. *Al-Qur'an dan Masyarakat, Respons Ulama Aceh Terhadap Al-Qur'an Al-Karim Dan Terjemahan Bersajak dalam Bahasa Aceh*, Ciputat Timur, Tangerang Selatan: CV Pustakapedia Indonesia, 2020.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- , *et.al.*, *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender*, Jakarta: Gama Media, 2002.
- Ushairi, Ahmad. *Sejarah Peradaban Islam Sejak Zaman Nabi Adam Sampai Abad XX*, Terjemahan dari Tarikh al-Islami, Jakarta: Akbar, 2006
- Ushama, Thameem. *Methodologies of The Qur'anic Exegesis*.Kuala Lumpur: AS Noordeen, 1995.
- Usman, Sunyoto. *Kemitrasejajan: Perspektif Sosial, Dalam Binar, Wacana Perempuan dalam Keindonesiaan Dan Kemoderenan*, Yogyakarta: Pustaka Cidesindo, 1998.
- Voorhoeve, P. *Abd Al-Rauf Ibn Ali Al-Djawi Al-Fansuri Al-Singkili* dalam HAR Gibb *et.al.*, (ed) *The Ensiklopedia of Islam*, Leiden: E.j. Brill, 1986
- Wahyudi, Yudian. *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*, Yogyakarta: Nawesea, 2007.
- Watt, W.M. dan R. Bell. *Introduction to The Qur'an*. Edinburgh: University Press, 1970.
- Yakin, Ayang Utriza. *Islam Moderat dan Isu-Isu Kontemporer: Demokrasi, Pluralisme, Kebebasan Beragama, Non-Muslim, Poligami, dan Jihad*, Jakarta: Kencana Pranada Media.

- Yakub, Teuku Ismail. *Cut Meutia Pahlawan Nasional dan Puteranya*, Semarang: Faizan, 1979.
- Yamin, et.al., *Standarisasi Kinerja Guru*, Jakarta: Gaung Persada 2010.
- Yulk, Gary A. *Leadership in Organization*, II, New Jersey: Prentice-Hall Inc, 1989.
- , *Managerial Leadership: A review Theory and Research*, Yearly Review of Management, 1989.
- Yusuf Lubis, Akhyar. *Filsafat Ilmu Dan Metodologi Posmodernis*, Yogyakarta: Akademika, 2004
- Zahabi, Muhammad Husein Az-. *al-Tafsîr Wa al-Mufassirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Zainuddin, H. M. *Srikandi Atjeh*, Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1966.
- , *Tarikh Aceh dan Nusantara*. Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961.
- Zakub, Hamzah. *Menuju Keberhasilan, Manajemen dan Kepemimpinan*, Bandung: CV. Diponegoro.
- Zarkasyi, Muhammad bin Bihadir bin ‘Abdullah Badr ad-Din Abu ‘Abdillah al-Mishri az-. *al-Burhân fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*, Kairo: Dâr al-Turâts Al-Arabi, 1957.
- Zarqâni, Muhammad Abdul Azhîm az-. *Manâhil al-‘Irfân Fî Ulûm Al-Qur’ân*, Juz 2, Kairo: Maktabah Isa al-Bâb al-Halabi, 1943.
- Zentgraaff, Hendri Catrel. Atjeh, *Geschreven door en oud Atjehmen*, terj. Aboe Bakar Atjeh dengan judul “Aceh”, Jakarta: Beuna, 1983
- Zubaidah, *Siti Pemikiran Fatima Mernissi Tentang Kedudukan Wanita Dalam Islam*, Bandung: Citra Pustaka Media Perintis, 2010
- Zuhaili, Wahbah Az-. *Al-Fiqhul Islâmi Wa Adillatuhu*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2007.

B. Artikel dan Jurnal Ilmiah:

- Abdullah AS, et.al., “Hadis-Hadis Seputar Ahlul Bait: Analisis Pandangan Syiah dan Sunni Terhadap Fatimah,” dalam *AT-TAHDIS: Journal of Hadith Studies*, Vol. 1 No. 2 Juli, Desember 2017.
- Abdullah, “Studi Tentang Modernisme Indonesia,” dalam *Jurnal Sulesana*, Vol. 8, No. 2, Tahun 2013.
- Abidin, Ahmad Zainal. “Ikhtilâf Al-Mufassirîn: Memahami Sebab-Sebab Perbedaan Ulama Dalam Penafsiran Al-Quran,” dalam *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2019.
- Abubakar, Alyasa’ dan Wawan Abdullah, “Manuskrip Tanoh Abec: Kajian Keislaman di Aceh masa Kesultanan,” dalam *Jurnal Pusat Penelitian dan pengkajian Kebudayaan Islam*, No. 2, Tahun 1992.
- Adinugraha, Hendri Hermawan. “Kewenangan Dan Kedudukan Perempuan Dalam Perspektif Gender: Suatu Analisis Tinjauan Historis,” dalam

- Jurnal Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender*, Vol. 17, no. 1, Tahun 2018.
- Afriadi, Putra. “Multikultural dan Pendidikan Karakter Kesenian Didong Pada Masyarakat Gayo Kabupaten Aceh Tengah,” dalam *Virtuso: Jurnal Pengkajian Musik dan Penciptaan Musik*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2018.
- Agustina, Ema. “Soekarno, Nasakom, dan Buku Di Bawah Bendera Revolusi Sebagai Materi Ajar Pelajaran Sejarah SMA”, dalam *Jurnal HISTORIA: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2019.
- Al-farisi, “Frame Gender Dalam Kekalahan Pasangan Illiza Sa’aduddin Djamal-Farid Nyak Umar Di Pemilihan Walikota Banda Aceh Tahun 2017.” dalam *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Fakultas Ilmu Sosial & Ilmu Politik*, Vol. 4, No. 3, Tahun 2019.
- Amin, Faizal. “Kedatangan dan Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Tela’ah Teoritik Tentang Proses Islamisasi Nusantara,” dalam *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 18, No. 2, Tahun 2018.
- Ananda, Rifki Abror. “Sejarah Pembaharuan Islam di Indonesia,” dalam *Jurnal Jawi*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2019.
- Ancok, Wagimo, Djamaludin. “Hubungan Kepemimpinan Transformasional dan transaksional dengan Motivasi Bawahan di Militer,” dalam *Jurnal Psikologi, Fakultas Psikologi Universitas Gadjah Mada*, Vol. 32, No. 2, Tahun 2005.
- Andreastuti, Desie “Analisis Kepemimpinan Partisipatif Dalam Pengendalian Kebakaran Hutan Dan Lahan,” dalam *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, Vol. 18, No. 1, Juli 2014, Tahun 2016.
- Anwar, “Strategi Kolonial Belanda dalam Menaklukkan Kerajaan Aceh Darussalam,” dalam *Jurnal Adabiya*, Vol. 19, No. 1, Februari 2017.
- Apipudin, “Daud Beureueh and The Darul Islam Rebellion in Aceh”, dalam *Buletin Al-Turas*, Vol. XXII No.1, Tahun 2016,
- Arfiansyah, “Islam dan Budaya Masyarakat Gayo, Provinsi Aceh: Kajian Sejarah dan Sosial”, dalam *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2020.
- Arif Syafiuddin, “Pengaruh Kekuasaan Atas Pengetahuan (Memahami Teori Relasi Kuasa Michel Foucault),” dalam *Jurnal Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam*, vol. 18, no. 2, Tahun 2018.
- Artajaya, et.al, G.S. “Analisis Hermeneutik Nilai-Nilai Pendidikan Karakter Pada Cerpen Cerpen Karya I.B. Keniten Sebagai Salah Satu Alternatif Bahan Pembelajaran Cerpen Siswa Kelas XI Sma Negeri 4 Denpasar Tahun Pelajaran 2014/2015,” dalam *Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran Bahasa Indonesia*, Vol: 3, No. 1, Tahun 2014.

- Aziz, Abdul. "Menangkal Islamofobia Melalui Re-Interpretasi Al-Qur'an," dalam *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XIII, No. 1, 2016.
- Azra, Azyumardi. "Muhammadiyah: Tantangan Islam Transnasional," dalam *Jurnal Maarif*, Vol. 4, No. 2, Desember 2009.
- Bahary, Ansor. "Tafsir Nusantara: Studi Kritis terhadap Marah Labid Nawawi al-Bantani," dalam *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 16, No. 2, Tahun 2015.
- Bazith, Akhmad. "Keadilan Dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *Jurnal Islamic Resaouces*, Vol.16, No. 1, Tahun 2019.
- Boxer, C. R. "A Note on Portuguese Reactions to the Revival of the Red Sea Spice Trade and the Rise of Atjeh, 1540-1600," dalam *Journal of Southeast Asian History*, Vol 10, N0. 3, Tahun 1969.
- Charles A. E. Goodhart, *The Two Concepts of Money: Implications for The Analysis of Optimal Currency Areas*, dalam *European Journal of Political Economy*, Vol. 14, Tahun 1998.
- Damanhuri, "Umdah al-Muhtajin: Rujukan Tarekat Syattariyah Nusantara," dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 17, No. 2, Desember 2013,
- Daming, Muh. "Tafsir Al-Qur'anul Majid an-Nûr Suatu Kajian Metodologi Penafsiran Prof T.M Hasbi Ash Shiddieqy," dalam *Al-Adl: Jurnal hukum Islam dan Pranata Sosial*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2009.
- Dicky Wirianto, "Meretas Konsep Tasawuf Syaikh Abdurrauf As-Singkili," dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 1, No.1, Tahun 2013
- Duski Ibrahim, "Rekonstruksi Konsep Ijtihad: Studi Pemikiran Ben 'Umar tentang al-Ijtihad fi al-Waqi'," dalam *Jurnal Intizar*, Vol. 21, No. 2, Tahun 2015.
- Erlina, Terra. "Peranan Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia Dan Kesatuan Aksi Pelajar Indonesia Dalam Proses Peralihan Kepemimpinan Nasional Tahun 1965-1968," dalam *Jurnal Wahana Pendidikan*, Vol. 7, No. 2, Agustus 2020
- Fadhly, Fabian, "Tradisi Intelektual Islam di Indonesia Abad VII-XXI M," dalam *Tamadun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam*, Vol 18, No 1, Tahun 2018.
- Fadli, Ahmad. "Pengaruh Gaya Kepemimpinan Terhadap Kinerja Karyawan Pada PT. Kawasan Industri Medan," dalam *Jurnal Umsu. Ac.id./index.php/mbisnis*, 2011.
- Fakhriansyah, Muhammad Intan Ranti Permatasari Patoni, "Akses Pendidikan bagi Pribumi pada Periode Etis (1901-1930)," dalam *Jurnal Pendidikan Sejarah*, Vol. 8, No. 2, Tahun 2019.
- Fakhriati, "Jati Diri Wanita Aceh Dalam Manuskrip," dalam *Jurnal Jumantara*, Vol. 6 No.1 Tahun 2015

- Falah, Syamsul. "Fiqh Indonesia, antara Pembaharuan dan Liberalisme Hukum Islam," dalam *Al-Hikmah: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7, No. 2, September 2017.
- Fatahal, Ahmad Khoirul. "Kepemimpinan Dalam Perspektif Pemikiran Politik Islam," dalam *Jurnal Jurnal Review Politik*, Vol. 02, No. 01, Juni 2012.
- Fathurahman, Oman. "Tradisi intelektual Islam Melayu Indonesia: Adaptasi dan Pembaharuan," dalam *Jurnal Studia Islamica*, Vol. 8, No. 3, Tahun 2001.
- Fathurrahman, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam; Legitimasi Sejarah Atas Kepemimpinan Politik Perempuan," dalam *Jurnal El-Hikam*, Vol. IX, No. 1, Januari - Juni, 2016.
- Fathurrosyid, "Ratu Balqis dalam Narasi Semiotika Al-Qur'an," dalam *Jurnal Palastren*, Vol. 6, No. 2, Desember 2013.
- Fatimah, Siti. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. 5, Tahun 2015.
- Fauzi. "Mengungkap Keunikan Tafsir Aceh," *Jurnal Al-Ulum*, Vol. 12, No. 2, Tahun 2012
- Feener, R. Michael. "Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia," dalam *Jurnal Studia Islamica*, Vol. 5, No. 3, 1998.
- Fitriani, Annisa. "Gaya Kepemimpinan Perempuan," *Jurnal TAPIS*, Vol. 11, No.2, Juli-Desember 2015
- Gusmian, Islah. "Paradigma Penelitian Tafsir al-Qur'an di Indonesia," dalam *Empirisma: Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam*, Vol. 24, No. 1, Tahun 2015.
- Hamidah, Dedeh Nur. "Kepemimpinan Para Perempuan Muslim Dari Kerajaan Aceh Darussalam (1641-1699)," dalam *Jurnal Tamaddun*, Vol. 5, No. 1, Tahun 2017, hal 60.
- Hamka, Husain. "Kepemimpinan Perempuan di Era Modern," dalam *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 9, Tahun 2013.
- Hana, Rudy al-. "Pandangan Hasbi ash-Shiddieqy Terhadap Nasikh Mansukh." dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Dialogia*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2005.
- Hanapi, Agustin "Peran Perempuan Dalam Islam," dalam *Internasional Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 1, No. 1, 2015.
- Hanna, Siti. "Urgensi Ijtihad Kolektif Dalam Permasalahan Kontemporer," dalam *Jurnal Media Syariah*, Vol. XIV, No. 2, Juli-Desember 2012
- Harisuddin, M. Noor. "Pemikiran Feminis Muslim di Indonesia Tentang Fiqh Perempuan." dalam *Jurnal Al-Tahrir*, Vol. 15, no. 2, Tahun 2015.
- Haryatmoko, "Kekuasaan melahirkan Anti Kekuasaan" dalam *Jurnal Basis*, No 01-02, Januari-Februari 2002.

- Hendri Saputra, "Pemikiran Musdah Mulia Tentang Kepemimpinan Politik Perempuan," dalam *Jurnal Manthiq*, Vol. 1, No. 2, November 2016,
- Hersugondo, Euis Soliha Dan. "Kepemimpinan Yang Efektif Dan Perubahan Organisasi," dalam *Jurnal Fokus Ekonomi (FE)*, Vol.7, No.2, Tahun 2008.
- Hizbullah, Nur. "Ahmad Hassan: Kontribusi Ulama dan Pejuang Pemikiran Islam di Nusantara dan Semenanjung Melayu," dalam *jurnal Al-Turās*, Vol. XX, No. 2, Tahun 2014.
- Humaira, Dara. "Kritik Sosial-Politik Dalam Qs. Yusuf Ayat 54-57: (Telaah Terhadap Tafsir Al-Azhar Karya Hamka Dan Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an Karya Sayyid Quthb)," dalam *Jurnal Maghza*, Vol. 2, No. 2, Juli-Desember 2017.
- Huwaida, "Perempuan Islam Dan Pendidikan Dalam Lintasan Sejarah," dalam *Jurnal Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2016.
- Idris, Muhammad Anwar. "Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Studi Atas Tafsir an-Nûr Karya T.M Hasbi Ash-Shiddieqy," dalam *al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 05, No. 01, Juni 2020.
- Intan, Salmah. "Kedudukan Perempuan Dalam Domestik Dan Publik Perspektif Jender (Suatu Analisis Berdasarkan Normatifisme Islam)," dalam *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2014.
- Ismail, "Falsafah Wujudiah Hamzah Fansuri Pemikiran Dan Pengaruhnya Di Dunia Melayu Nusantara," dalam *Jurnal Manhaj*, Vol. 4, No. 3, Tahun 2016.
- Ismail, Zaky. "Perempuan Dan Politik Pada Masa Awal Islam (Studi Tentang Peran Sosial Dan Politik Perempuan Pada Masa Rasulullah)," dalam *Jurnal Review Politik*, Vol. 06, No. 01 Tahun 2016.
- Ismatilah, et.al, "Makna Wali Dan Auliyâ' dalam Al-Qur'an (Suatu Kajian Dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu)," dalam *Jurnal Diya Al-Afkar*, Vol. 4, No. 02, Desember 2016.
- Jannah, Miftahul. "Konsep Keluarga Idaman Dan Islami," dalam *Jurnal Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2018.
- Jaya, Canra Krisna. "Kritik Terhadap Pemahaman Yang Menyatakan Bahwa Kepemimpinan Islam Harus Berasal Dari Bani Quraisy," dalam *Religious: Jurnal Studi Agama- Agama Dan Lintas Budaya*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2018.
- Junaidi, Zamakhsari. "T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy: Mujtahid Muqarin yang Produktif," dalam *Pesantren*, No. 2/Vol. II/1985.

- Karim, Hamdi Abdul. "Urgensi Halaqah Dalam Akselerasi Dakwah," dalam *Ath-Thariq: Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 2, No. 1. Tahun 2018
- Khairudin, *et.al.*, "Tafsir Al-Nur Karya Hasbi Ash-Shiddieqy," dalam *Jurnal Syhadah*, Vol. III, No. 2, Oktober 2015.
- Koestoro, Lucas Partanda. "Gajah, Fauna Sumatera Dalam Kisah Sejarah Dan Arkeologi", dalam *Jurnal berkala Arkeologi Sangkhakala*, Vol. 17, No. 1, Tahun 2012.
- Kusuma, Agung Perdana. "Kajian 'Ulûm Al-Qur'an dalam Pandangan Mufassir Nusantara Tgk. Hasbie Asshidiqie," dalam *Jurnal Journal of Qur'ân And Hadîth Studies*, Vol. 6 No. 2, July-December 2017.
- Liyana, Cut Irna. "Penggunaan Sapaan Bahasa Aceh Dalam Keluarga Pada Masyarakat Aceh," dalam *Jurnal Community*, Vol. 2, No. 2, Tahun. 2016.
- Ma'arif, Toha. "Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin Dan Munawir Syadzali," dalam *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 8, No. 2, Agustus 2015.
- Maimun, "Kontroversi Wanita Menjadi Pemimpin: Kajian Analisis Metodologis," dalam *Jurnal Asas*, Vol 4, No 1, 2014,
- Majid, Abdul "Karakteristik Pemikiran Islam Nuruddin Ar-Raniry," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 17, No. 2, Tahun 2015, hal. 180.
- Mansur, "Model Kekuasaan Politik Ibnu Khaldun (Sebuah Pelajaran Berharga Bagi Bangsa Indonesia)," dalam *Jurnal Unisia*, Vol. 30, No. 66, 2007.
- Marhamah, "Pendidikan Dayah dan Perkembangannya di Aceh," dalam *At-Ta'dib: Jurnal Ilmiah Pendidikan Agama Islam*, Vol. 10, No. 1, Tahun 2018.
- Maxwell, John. "Gestapu: violence and political change in modern Indonesia," dalam *Jurnal Asian Studies Association of Australia*, Vol. 11, No 3, Tahun 1988.
- Mazaya, Viky. "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Sejarah Islam," dalam *Jurnal Sawwa: Jurnal Studi Gender*, Vol. 9, No. 2, Tahun 2014.
- McFate, Montgomery. "Useful Knowledge: Snouck Hurgronje and Islamic Insurgency in Aceh," dalam *Jurnal Orbis*, Vol. 63, No. 3, Tahun 2019.
- Misnan, "Pendidikan Agama Islam: dari Aceh untuk Indonesia," dalam *Pionir: Jurnal Pendidikan*, Vol. 9, No. 2, Tahun 202
- Miswar, Andi. "Tafsir al-Qur'an al-Majid al-Nur Karya Hasbi ash-Shiddieqy, Corak Tafsir Berdasarkan Perkembangan Kebudayaan Islam Nusantara", dalam *Jurnal Adabiyah*, Vol. XV, No. 1, Tahun 2015.
- Muhammad Sabir, "Amar Ma'ruf Dan Nahi Munkar (Suatu Pendekatan Hadis Dakwah dalam Perubahan Sosial)," dalam *Jurnal Potret Pemikiran*, vol 19. No. 2, Tahun 2015.

- Mulia, Siti Musdah. "Kekerasan terhadap Perempuan Mencari Akar Kekerasan dalam Teologi," dalam *SAWWA: Jurnal Studi Gender*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2008.
- Munira, *et.al.* Widia. "Women's Leadership and Gender Equality in Aceh: A Socio-Historical Perspective," dalam *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, Tahun 2018.
- Munsi, Hardiyanti. "Dari Masa Lalu ke Masa Kini: Memori Kolektif, Konstruksi Negara dan Normalisasi Anti-Komunis," dalam *Jurnal Etnosia*, Vol. 01, No. 01, Juni 2016.
- Nahidl, Nunu Ahmad An-. "Ijabi Dan Pendidikan Ahlul Bait: Studi Kasus Pada Yayasan Muthahhari Bandung," dalam *Jurnal Edukasi*, Vol. 12, No. 1, Januari-April 2014.
- Nasution, Fauziah. "Kedatangan Dan Perkembangan Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Mawa'iz*, Vol. 11, no. 1, Tahun 2020
- Ni'am, Syamsun. "Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini di Nusantara," dalam *Jurnal Epistemé*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2017.
- Nuraini, "Potret Islam Tradisional "Dayah Dan Ulama Di Aceh Abad Ke-20" Dalam Perspektif Sejarah," dalam *Jurnal Mudarrisuna*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2014.
- Nurani, Shinta. "Implikasi Tafsir Klasik Terhadap Subordinasi Gender: Perempuan Sebagai Makhluk Kedua," dalam *Jurnal Muwazah*, Vol 7, No. 2, Tahun 2015.
- Nurjannah H., *et.al.*, "Pemetaan Dan Penilaian Permakaman Sejarah Samudra Pasai Di Kabupaten Aceh Utara," dalam *Paramita: Historical Studies Journal*, Vol. 27, no.1, Tahun 2017
- Putra, Aldomi. "Metodologi Tafsir," dalam *Jurnal Ulunnuha*, Vol.7 No.1, 2018.
- Putry, Raihan. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Mudarrisuna*, Vol. 4, No. 2, 2015
- Rahman, Arivaie. "Tafsir Tarjumân Al-Mustafid Karya 'Abd Al-Rauf Al-Fansuri: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis, Dan Metodologi Tafsir," dalam *Jurnal MIQOT*, Vol. 42, No. 1, Tahun 2018,
- Rizki. *et.al.*, Ahmad Fadhil. "Menguak Nilai-Nilai Kedamaian dalam Musyawarah (Telaah terhadap Kisah Politik Ratu Balqis di dalam Tafsir Al-Munir Wahbah Al-Zuhaili)," dalam *al-Fikra: Jurnal ilmiah Keislaman*, Vol.19, No 1, Januari-Juni 2020.
- Rokhman, Taufiq "Kepemimpinan Keluarga dalam Al-Qur'an (Kajian Surat Al-Nisa'/4: 34)," dalam *Jurnal Muwâzâh*, Vol. 5, No. 2, Desember 2013.

- Rosyadi, Muhammad Imron. "Pemikiran Hadis Abdurrauf as-Singkili dalam Kitab Mawa'iz Al-Badi'ah," dalam *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 2, No. 1, September 2017.
- Ruslan, Idrus dan Mawardi. "Dominasi Barat dan Pengaruhnya terhadap Dunia Islam," dalam *Jurnal Al-Adyan*, Vol. 14, No. 1, Januari-Juni, 2019.
- Sakdiah. "Karakteristik Kepemimpinan Dalam Islam (Kajian Historis Filosofis) Sifat-Sifat Rasulullah," dalam *Jurnal Al-Bayan*, Vol. 22, No. 33, Tahun 2016.
- Samad, Sri Astuti A. "Peran Perempuan dalam perkembangan pendidikan Islam di Aceh: Kajian terhadap Kontribusi Wanita dalam Tinjauan Sejarah", dalam *jurnal Al-Maiyyah*, Vol. 9, No. 2, Tahun 2016.
- Sanni, Amidu Olalekan. "Educating Muslim Women: The West African Legacy of Nana Asma'u 1793-1864," dalam *Journal of Religion in Africa*, September 2015.
- Sattar, Abdul. "Respons Nabi Terhadap Tradisi Jahiliyyah: Studi Reportase Hadis Nabi," dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 28, No. 1, Tahun 2017.
- Septiawadi. "Pergolakan Pemikiran Tasawuf Di Indonesia: Kajian Tokoh Sufi ar-Raniri", dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 1, Juni 2013.
- Shadiqin, Sehat Ihsan. "Di Bawah Payung Habib: Sejarah, Ritual, dan Politik Tarekat Syattariyah di Pantai Barat Aceh", dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 19, No. 1, April 2017.
- Shehu, Madinatu. "Critics in the Poetry of Nana Asma'u Bnt Fodio: An Overview," dalam *Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)*, Vol. 20, no. 10, Oktober 2015.
- Shiddieqy, ash-. "Hasbi Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an Hadis, dan Fiqh dalam Generasi yang Sedang Berkembang," dalam *Panji Masyarakat*, Tahun XIV, No. 123, Tahun 1973.
- Siddiqi, Nourouzzaman. "TM. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia," dalam *Jurnal al-Jamiah*, No. 35, Tahun 1987.
- Sidik, Humar. "Christian Snouck Hurgronje dalam Dinamika Islam di Aceh Pada Masa Kolonial Belanda," dalam *Jurnal Artefak*, Vol. 7, No. 1, Tahun 2020.
- Soleh, Achmad Khudori. "Membandingkan Hermeneutika Dengan Ilmu Tafsir," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1, 2011.
- Sudariyah, "Konstruksi Tafsir al-Qur'anul Majid An-Nur Karya M Hasbi Ash-Shiddieqy", dalam *Jurnal Shahih*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2018.

- Suhra, S. "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam," dalam *Jurnal Al-Ulum: Jurnal Studi Islam*, Vol. 13 No. 2, Tahun 2013.
- Supian, Aan. "Kontribusi Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Bidang Fikih," dalam *Jurnal Media Syariah*, Vol. XIV, No. 2, Juli-Desember 2012.
- Syafei, Abdullah "Redefinisi Ijtihad Dan Taqlid: Upaya Reaktualisasi dan Revitalisasi Perspektif Sosio-Historis," dalam *Jurnal 'Adliya*, Vol. 11, No. 1, Juni 2017.
- Syamsuddin, "Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia Periode Pra Modern (Abad XIX M)," dalam *Jurnal Ilmiah Islamic Resources*, Vol.16, No.1, Tahun 2019,
- Syamsuddin, T. "Peranan Meunasah Sebagai Pusat Pendidikan Dalam Masyarakat Aceh," dalam *majalah Jeumala (Lembaga Adat dan Kebudayaan Aceh (LAKA))*, No. 5, Tahun 1993.
- Syarif, M. "Politik Etis Pemerintah Kolonial Hindia Belanda Dan Pengaruhnya Terhadap Pesantren," dalam *Jurnal Inovatif*, Vol. 5, No. 1, Tahun 2019
- Syarifuddin, Encep. "Teori Kepemimpinan," dalam *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 21, no. 102, Tahun 2004.
- Tabuni, Ebara. "Peranan Pemimpin Informal dan Formal di Desa Bogonuk Distrik Woniki Kabupaten Tolikara," dalam *Jurnal Holistik*, Vol. V, No. 10A, Tahun 2012.
- Tadjuddin, et.al, Muhammad Saleh. "Dunia Islam Dalam Lintasan Sejarah Dan Realitasnya Di Era Kontemporer," dalam *Jurnal aL-Fikr*, Tahun 2017.
- Tahir, Masnun. "Pemikiran T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, Sumber Hukum Islam Dan Relevansinya dengan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Al-Ahwal*, Vol. 1, No. 1, 2008.
- Talebe, Tamrin. "Paradigma Penafsiran Alquran Nusantara (Analisis Tafsir Aceh 'Tafsir Pase')," dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, vol. 9, No. 1, Tahun 2012.
- Usiy, Ali al-. "Metode Penafsiran al-Qur'an." dalam *Jurnal al-Hikmah*, Bandung, edisi 4, 1992.
- Winata, Lingga. "Nasakom Sebagai Ideologi Negara Tahun 1959-1965", dalam *Avatara: e-jurnal Pendidikan Sejarah*, Vol. 5, No. 3, Tahun 2017.
- Yusuf, Maulana. "Dunia Islam Abad 19: Penetrasi Kolonial Barat," dalam *Ar-Risalah: Jurnal Kajian Hukum Islam dan Sosial Kemasyarakatan*, Vol. 11, No. 1, Juni 2011.

- Yusuff, Mohd Sholeh Sheh. "Tafsir Nur Al-Ihsan by Syeikh Muhammad Sa'id: An Intertextual Reading", dalam *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 3 No. 10, edisi khusus Mei 2013.
- Zada, Khamami. "Sentuhan Adat Dalam Pemberlakuan Syariat Islam di Aceh (1514-1903)", dalam *jurnal Karsa*, Vol. 20, No. 2, Tahun 2012.
- Zakaria, Samsul. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Komparatif antara Pemikiran KH. Husein Muhammad dan Prof. Siti Musdah Mulia)", dalam *Jurnal Khazanah*, Vol. 6, Tahun 2013.
- Zakaria. "Dakwah Sufistik Hamzah Fansuri (Kajian Substantif Terhadap Syair Perahu)", dalam *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. 13, No.1, Tahun 2013.
- Zulaiha, Eni. "Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya", dalam *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 2, No. 1, Juni 2017.

C. Sumber Internet:

- Agha, Zuhaib. "Social and Cultural Change", dalam <http://www.cssforum.com.pk>. Diakses pada 22 Februari 2021.
- Ansari, Anousheh. "AS: Iran-Amerika Menjadi Warga Sipil Wanita Pertama Di Luar Angkasa," dalam <https://www.rferl.org/a/1071358.html>, Diakses pada 25 November 2020.
- Ardee. "Sepenggal Sejarah Peralihan Hindu-Islam di Aceh, dalam <https://www.Indonesia.kaya.com>. Diakses pada 5 Januari 2021.
- Daniealdi, Aldi. "Beberapa Muslimah Hebat dari Abad Pertengahan," dalam <https://ganaislamika.com/beberapa-muslimah-hebat-dari-abad-pertengahan>. Diakses pada 25 November 2020.
- Farisa, Fitria Chusna. "KPU Bakal Pertahankan Aturan soal Jumlah Keterwakilan Perempuan di DPR," dalam <https://nasional.kompas.com/>. Diakses pada 19 Februari 2021.
- Hafil, Muhammad. "Syekh Kuala, Magnet Ilmu di Aceh," dalam <https://www.republika.co.id>. Diakses pada 28 Februari 2021.
- Handayani, Sri. "Ummu Waraqah al-Anshariyah Wanita yang Mendapatkan Pahala Syahid," dalam *Republika Dialog Jumat*. Diakses pada 26 Februari 2016.
- http://kesbangpol.Banda_acehkota.go.id/2018/01/01/situs-meurah-pupok-si-putra-kesayangan/. Diakses pada 9 Januari 2021.
- <https://ganaislamika.com/beberapa-muslimah-hebat-dari-abad-pertengahan/>. Diakses 5 November 2020.

- https://id.Wiki_pedia.org/wiki/Kesultanan_Bengal. Diakses pada 1 Januari 2020.
- https://www.Ahlul_baitindonesia.or.id/. Diakses pada 22 November 2020.
- Huda S, Eko. “Malahayati, Laksamana Muslimah Penakluk Penjajah,” dalam <https://www.dream.co.id/>. Diakses pada 14 Januari 2021.
- Jo, Hendi. “Air Mata Bung Karno Meleleh di Aceh,” *Historia*, 2019, dalam <https://historia.id/politik/articles/air-mata-bung-karno-meleleh-di-aceh-vqrx1>. Diakses pada 4 Desember 2019.
- Jum’ah, Syekh Ali. “Musyârakat Al-Mar’ah Fi Amal Al-Siyâsi Wa Al-Ijtimâ’i,” *Dâr Al-Iftâ’ Al-Mishriyyah*, dalam http://dar-alifta.org.eg/ar/view_fatwa. Diakses pada 4 Desember 2019.
- Kendi Setiawan, “Saat Makam Syekh Kuala Selamat dari Terjangan Tsunami,” dalam <https://www.nu.or.id/>. Diakses pada 28 Februari 2021
- Mardatila, Ani. “Mengenal Fatimah Al Fihri, Pendiri Universitas Pertama di Dunia Era Keemasan Islam,” dalam <https://www.merdeka.com>. Diakses pada 5 November 2020.
- Muftisany, Hafidz. “Ratu Balqis dari Saba Cermin Wanita Pemimpin,” dalam <https://republika.co.id/berita/njcnzp/ratu-balqis-dari-saba-cermin-wanita-pemimpin>. Diakses pada 12 November 2020.
- Nugraha, Jevi. “7 Tujuan Didirikan VOC di Indonesia Beserta Hak-hak Istimewanya,” dalam <https://www.merdeka.com/>. Diakses pada 11 Januari 2021.
- Nuha, Ulin. “Laleh Bakhtiar dan Kontribusinya Dalam Kajian Tafsir,” dalam <https://tafsiralquran.id/>. Diakses pada 7 November 2020,
- Pizaro Gozali Idrus, “Baba Daud Rumi, Ulama Turki penyebar Islam di Tanah Melayu,” dalam <https://www.aa.com.tr/id/>. Diakses pada 29 Januari 2021.
- Ramadhi, Arief. “Malahayati, Laksamana Wanita Aceh Pertama di Dunia yang Juga Diplomat Ulung,” dalam <https://ilovelife.co.id/>. Diakses pada 14 Januari 2021.
- Ratriani, Virdita. “Mengenal VOC di Indonesia dan kebangkrutannya,” dalam <https://lifestyle.kontan.co.id/>. Diakses pada 11 Januari 2021.
- Rosmha Widiyani, “Sejarah Supersemar: Kontroversi dan Yayasan,” dalam <https://news.detik.com/>. Diakses tanggal 25 Februari 2021
- Salah, Muhammad. “Di Balik Ceramah Abu MUDI Soal Kepemimpinan Perempuan: Andai Tak Ada Keuchik Zainal,” dalam <https://modusaceh.co/news/andai-tak-ada-keuchik-zainal/index.html>, Diakses pada 4 Desember 2019.

- Sitompul, Martin. "Sukarno Bilang Islam Sontoloyo ketika Sukarno Kesal dengan Perilaku Konyol Kaum Beragama," dalam <https://historia.id/politik/articles>. Diakses pada 28 Januari 2021.
- Stephen Kinzer, "Annemarie Schimmel, Influential Scholar of Islam, Dies at 80," dalam <https://www.nytimes.com/>. Diakses pada 24 Januari 2021.
- Syarifuddin Hemma, "Tradisi Intelektual Islam," dalam <https://www.kompasiana.com>. Diakses pada 21 Februari 2021.
- Tuasikal, Muhammad Abduh. "Mengenal tafsir al-Jalalain," dalam <https://rumaysho.com/>. Diakses pada 30 Januari 2021.
- Utama, Agus "Tgk Samunzir: Haram Memilih Pemimpin Perempuan," dalam <http://waspada.co.id/aceh/tgk-samunzir-haram-pilih-pemimpin-perempuan/>. Diakses pada 4 Desember 2019.
- Yuliana. "Sejarah Kesetaraan dan Keadilan Gender di Indonesia," dalam <https://www.kompasiana.com/>. Diakses pada 19 Februari 2021.
- Zulkifli, Arif. "Teori Kepemimpinan atau Leadership Theory," 2018, dalam <https://bangazul.com/teori-kepemimpinan-atau-leadership-theory/>. Diakses pada 13 Desember 2019.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Diskursus tentang kepemimpinan perempuan dalam Islam masih menjadi topik yang diperdebatkan oleh para ulama.¹ Perdebatan ini telah dimulai sejak era klasik dalam sejarah peradaban Islam. Masalah diperdebatkan adalah legalitas kepemimpinan perempuan, baik dalam ranah domestik (keluarga) maupun ranah publik (sosial politik).² Dalam ranah domestik, problem yang dipersoalkan adalah hak kepemimpinan dalam rumah tangga. Dalam budaya patriarki, laki-laki (suami) dipahami sebagai pemegang otoritas tertinggi dalam keluarga. Keputusan apapun dalam keluarga harus melalui izin suami. Sementara perempuan (istri) hanya sebagai pengikut (*makmum*). Semua keputusan yang dibuat oleh suami harus diikuti oleh istri sebagai bentuk ketaatannya kepada suami dalam rumah tangga. Budaya yang sudah mengakar tersebut kemudian dipahami berbeda oleh kelompok anti patriarki.³

Problem yang kerap diperdebatkan dalam ranah publik adalah legalitas kepemimpinan perempuan dalam jabatan publik. Perdebatan yang intens

¹Raihan Putry, “Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Islam”, *dalam Jurnal Mudarrisuna*, Vol. 4, No. 2, 2015, hal. 626.

²Maimun, “Kontroversi Wanita Menjadi Pemimpin: Kajian Analisis Metodologis”, *dalam Jurnal Asas*, Vol 4, No 1, 2014, hal. 4.

³Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan, Menuju Kesetaraan dalam Penafsiran*, Jakarta: Prenada Media Group, 2015, hal. 31-33.

terjadi khususnya pada kepemimpinan sosial politik, seperti menjadi hakim (*qâdhi*), kepala daerah, atau bahkan menjadi kepala negara.

Kontroversi ini terus berlangsung sepanjang sejarah Islam. Setiap periode dalam sejarah Islam selalu muncul persoalan yang sama dengan aktor yang berbeda-beda. Terlepas dari adanya kepentingan tertentu di balik kontroversi tersebut, baik untuk pribadi maupun kelompok. Perdebatan ini pada awalnya bermula dari perbedaan perspektif dan interpretasi terhadap teks-teks Al-Qur'an dan hadis yang mensinyalir tentang kepemimpinan perempuan. Di samping itu, budaya yang telah mengakar dalam suatu komunitas yang telah berlangsung turun temurun juga menjadi katalisator untuk itu.⁴

Ibnu Katsîr mengomentari surat *an-Nisâ'* ayat 34, sebagai penegasan bahwa laki-laki adalah pemimpin kaum wanita, dengan alasan bahwa kaum laki-laki lebih utama dari pada wanita. Oleh sebab itu, dalam persoalan kenabian hanya dikhususkan kepada laki-laki. Tidak ada seorangpun Nabi yang berjenis kelamin perempuan. Hal ini mengindikasikan bahwa kaum laki-laki lebih terhormat dari pada perempuan karena Tuhan sendiri memilih mereka menjadi utusannya (Nabi). Demikian halnya dalam urusan politik. Kaum laki-laki lebih berhak untuk menjadi raja. Ia juga mengutip pendapat Ibnu Abbas yang mengatakan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita dan sebagai *amîr* bagi mereka yang wajib untuk ditaati.⁵

Wahbah Zuhaili mengatakan bahwa syarat untuk menjadi pemimpin adalah berjenis kelamin laki-laki (*zukurah*). Menurutnya seorang pemimpin dituntut untuk mempunyai daya tahan yang kuat terhadap berbagai tantangan yang akan dihadapi terutama dalam kondisi genting dan darurat. Menurutnya kemampuan untuk dapat *survive* dalam keadaan seperti itu tidak dimiliki oleh seorang perempuan.⁶

Musthafa Husni Assibâ'i⁷ mengemukakan alasan dilarangnya perempuan untuk menjadi kepala negara ialah karena beban dan resiko yang ditanggung oleh seorang pemimpin negara sangat besar. Perempuan dengan berbagai kekurangan yang dimilikinya tentu saja tidak akan mampu untuk menanggung

⁴Siti Fatimah, "Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Al-Qur'an", dalam *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. 5, Tahun 2015. Diakses pada 4 Desember 2019.

⁵Abu al-Fida Isma'îl Ibnu Katsîr Ad-Dimasyqi, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Azhîm*, Riyâdh: Dâr al-Thayyibah, 1999, Juz II, hal. 323.

⁶Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqhul Islâmi Wa Adillatuhu*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2007, hal. 1192. Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh ala al-Mazâhib al-Arba'ah*, Juz ke 1, Bairut: Dâr al-Ilmiyyah, t.t, hal. 371-372.

⁷Musthafa Husni As-Sibâ'i adalah seorang guru besar dalam bidang hukum di Universitas Suriah. Di samping mengajar di Universitas, ia adalah seorang aktivis *Ikhwanul Muslimin*. As-Sibâ'i sangat aktif terlibat di dalam gerakan pembebasan palestina dan gerakan-gerakan Islam Lainnya. Abdullah Al-Aqil, *Mereka Yang Telah Pergi*, Jakarta: al-I'tishom Cahaya Umat, 2010, hal. 485.

resiko yang sangat besar tersebut.⁸ Abdullah bin Abdul Azîz bin Bâz dalam fatwanya menjelaskan bahwa wanita dilarang untuk menduduki jabatan tinggi apapun dalam pemerintahan. Menurutny memberikan peran kepada perempuan sebagai “*riâsah âmah lil muslimîn*” adalah suatu perbuatan yang bertentangan dengan Al-Qur’an dan hadis serta ijmak ulama. Di samping beberapa tokoh ulama tersebut, terdapat juga beberapa tokoh lain di dunia Islam termasuk Indonesia yang tidak setuju dengan kepemimpinan perempuan.

Para ulama dan intelektual muslim juga banyak yang mendukung kaum perempuan untuk menjadi pemimpin. Muhammad Sayyid Thanthawi mengungkapkan bahwa kepemimpinan perempuan dalam hal apapun tidak bertentangan dengan syariah. Cerita Ratu Balqis yang dikisahkan di dalam Al-Qur’an merupakan sinyal yang sangat jelas yang ditunjukkan Al-Qur’an terhadap tidak adanya larangan wanita untuk memimpin. Seandainya dilarang, tentu kisah ini tidak akan dimasukkan di dalam Al-Qur’an.⁹

Yusuf al-Qardhawi menegaskan bahwa tidak ada satu naspun baik dalam Al-Qur’an maupun hadis yang melarang seorang perempuan menjadi mufti, anggota parlemen bahkan untuk menjadi kepala negara. Namun al-Qardhawi memberikan syarat tertentu yang harus diperhatikan oleh perempuan yang menjadi pimpinan. Misalnya, harus tetap memperhatikan adab dalam pergaulan serta menjaga cara berpakaian yang sesuai dengan syariat.¹⁰

Menurut Ali Jum’ah, dalam Islam tidak ada larangan seorang perempuan untuk menjadi pemimpin dalam hal apapun. Keputusan seorang perempuan menjadi pemimpin adalah keputusannya pribadi antara dirinya dengan keluarga atau pasangannya (suami). Orang yang menjadikan dalil agama sebagai pembenaran terhadap pengebirian hak-hak perempuan merupakan

⁸Musthafa Husni as-Sibâ’i, *Wanita di Antara Hukum Islam dan Perundang-Undangan*, Terj. Chodijah, Jakarta: Bulan Bintang, 1997, hal. 65.

⁹Hendri Saputra, “Pemikiran Musdah Mulia Tentang Kepemimpinan Politik Perempuan,” dalam *Jurnal Manthiq*, Vol. 1, No. 2, November 2016, hal. 136.

¹⁰Yusuf al-Qaradhawi adalah seorang cendekiawan Muslim yang berasal dari Mesir. Ia dikenal sebagai seorang Mujtahid pada era modern. Selain sebagai Mujtahid, ia juga pernah menjabat sebagai ketua majelis fatwa di Mesir. Fatwa-fatwanya telah digunakan sebagai bahan Referensi atas permasalahan yang terjadi di dunia Islam. Qardhawi pernah dipenjara saat Mesir dipegang Raja Faruk pada tahun 1949 dan tahun 1956, karena keterlibatannya dalam pergerakan *Ikhwanul Muslimin*. ia terkenal dengan khutbah-khutbahnya yang berani dan dinilai menciptakan opini umum tentang ketidakadilan rezim di Mesir saat itu. Qardhawi memiliki tujuh putera dan puteri. Pendidikan anaknya rata-rata di tempuh di dunia Barat dalam disiplin ilmu non keagamaan seperti, kimia, nuklir dan teknik elektro. Hanya satu anaknya yang belajar di bidang keagamaan yang kuliah di Universitas Darul Ulum Mesir. Ia merupakan seorang ulama yang menolak pembagian ilmu secara dikotomis. Dedikasinya dalam pengembangan keilmuan di bidang keislaman telah diakui di berbagai belahan dunia. Yusuf Al-Qaradhawy, *Hadyu Al-Islâm: Fatawa Mu’ashirah*, Terj. Hamid Al-Hasain, Jakarta: Yayasan al-Hamidy, 1994, hal. 89-90.

kesalahan dalam memahami nas-nas dari Al-Qur'an dan hadis.¹¹ Islam adalah agama yang sangat adil dalam memperlakukan setiap makhluk yang diciptakan Tuhan. Semua manusia mempunyai hak dan kewajiban yang seimbang sebagai wujud dari kekhalifahan mereka di bumi.

Qasim Amin dalam gagasannya tentang emansipasi wanita di Mesir mempromosikan gerakan kesetaraan laki-laki dan perempuan sebagai sebuah upaya untuk mewujudkan kemajuan sebuah masyarakat dan negara. Gagasan ini muncul setelah ia melihat perlakuan diskriminatif terhadap perempuan di Mesir yang menurutnya telah melampaui batas. Ia melihat bahwa telah terjadi misinterpretasi terhadap teks-teks Al-Qur'an dan hadis khususnya yang berbicara tentang isu-isu perempuan. Menurutnya diperlukan dua hal yang urgen dalam mengembalikan harkat dan martabat kaum perempuan. Pertama, mengembalikan pemahaman tentang isu-isu perempuan dalam teks Al-Qur'an dan hadis sesuai dengan visi ideal dalam Islam. Kedua, harus ada pemberdayaan kaum perempuan (*women empowering*) dalam bentuk pemberian akses pendidikan kepada kaum perempuan.¹²

Fatema Mernissi¹³ menulis sebuah buku yang berjudul *Women and Islam: Historical and Theological Enquiry*. Buku ini berisi pembelaan terhadap kaum perempuan dari perlakuan diskriminatif dengan melakukan analisa kesejarahan dan teologis. Dalam tulisannya, ia juga menegaskan tentang kedudukan wanita dalam bidang politik dalam Islam. Karya lainnya yang juga fenomenal ialah *The Forgotten Queens of Islam*. Dalam karya tersebut ia mengeksplorasi

¹¹Ali Jum'ah, "Musyâarakat al-Mar'ah fi Amal Al-Siyâsi Wa Al-Ijtimâ'i," *Dâr Al-Iftâ' Al-Mishriyyah*, dalam <http://dar-alifta.org.ar/viewfatwa.aspx?id=11833&langid=1&muftitype>. Diakses pada 4 Desember 2019.

¹²Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, New Heaven and London: Yale University Press, 1992, hal. 160. Qasim Amin, *The Liberation of Women and The New Women*, Cairo: American University in Cairo Press, 2000, hal. 94.

¹³Fatema Mernissi adalah seorang profesor dalam bidang sosiologi di Universitas Muhammad V Rabat. Dia lahir di salah satu harem di Kota Fez Maroko Utara pada tahun 1940-an. Sebagai ilmuwan Mernissi aktif menulis, terutama yang berkaitan dengan masalah wanita. Mernissi berasal dari keluarga kelas menengah dan semasa kanak-kanak ia menempuh pendidikan dasar hingga menengah di Maroko. Masa remajanya aktif dalam kegiatan menentang kolonialisme Perancis. Setelah tamat dari sekolah menengah atas, ia melanjutkan pendidikannya ke Universitas Muhammad V Rabat di bidang Sosiologi dan Politik. Setelah itu dia hijrah ke Paris untuk bekerja sebagai jurnalis. Selanjutnya dia melanjutkan studinya ke Amerika Serikat hingga memperoleh gelar Ph.D pada tahun 1973. Setelah kembali ke Maroko, ia mengabdikan keilmuannya pada Departemen Sosiologi Universitas Muhammad V di Rabat. Dia juga aktif dalam berbagai kegiatan konferensi, seminar berkaliber Internasional. Di samping itu ia juga menjadi profesor tamu di berbagai universitas misalnya di Universitas California di Berkeley dan Universitas Harvard. Fatima Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World* (California: Addison-Wesley Publishing Company, 1992), hal. 6. Siti Zubaidah, *Pemikiran Fatima Mernissi Tentang Kedudukan Wanita Dalam Islam*, Bandung: Citra Pustaka Media Perintis, 2010, hal. 24-26.

terhadap kepemimpinan kaum perempuan sepanjang sejarah. Ia ingin menjelaskan bahwa kaum perempuan telah melakukan sesuatu yang sangat berarti dalam bidang politik untuk kemajuan peradaban Islam. Karya tersebut juga untuk membantah kelompok yang menegasikan peran kaum perempuan dalam bidang politik dalam Islam.¹⁴

Gerakan pembelaan (advokasi) terhadap kaum perempuan dari perlakuan diskriminatif di Indonesia, ditandai dengan munculnya penelitian dan tulisan-tulisan tentang isu-isu gender yang diterbitkan dalam bentuk buku, jurnal ilmiah, dan berbagai media lain. Karya-karya tersebut, mayoritas ditulis oleh para intelektual muslim yang berasal dari Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) dan para aktivis perempuan (feminis) muslim Indonesia. Pada umumnya tulisan-tulisan tersebut mengkonstruksi konsep interpretasi teks-teks Al-Qur'an dan hadis tentang isu-isu gender dan perempuan. Di antara tokoh-tokoh feminis muslim Indonesia antara lain: Ratna Megawangi, K.H. Husein Muhammad, K.H. Abd. Muchith Muzadi, Nasaruddin Umar, Siti Musdah Mulia, Zaitunah Subhan, dan beberapa nama lain yang aktif menuliskan tentang isu-isu gender dan perlawanan diskriminasi terhadap kaum perempuan.¹⁵

Kemunculan karya-karya feminis muslim di Indonesia tersebut disambut dengan pro dan kontra dalam masyarakat. Mayoritas intelektual yang berkecimpung di dunia akademis Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) dan kalangan Islam moderat mendukung ide-ide pembaharuan tersebut. Namun di sisi lain, banyak juga yang tidak setuju bahkan menolak ide-ide reinterpretasi dan dekonstruksi teks Al-Qur'an dan hadis tentang isu-isu perempuan. Kelompok yang kedua, umumnya berasal dari kalangan Islam konservatif dan pembaharu yang berhaluan kanan (tekstualis) dalam memahami teks-teks Al-Qur'an dan hadis.

Pro dan Kontra tentang peran dan kedudukan perempuan dalam masyarakat Islam di Indonesia, sebenarnya telah terjadi jauh sebelum Indonesia merdeka. Pada masa kerajaan Aceh Darussalam abad XVI sampai XIX, kontroversi tersebut telah pernah terjadi. Legalitas kepemimpinan perempuan di kerajaan Aceh Darussalam, menuai pro dan kontra di kalangan para ulama saat itu. Kepemimpinan perempuan di kerajaan Aceh Darussalam merupakan fakta sejarah yang menarik untuk dicermati. Pada masa itu, dunia Islam mayoritas didominasi oleh pemahaman patriarki. Namun Aceh memiliki kaum perempuan yang sukses berperan dalam pentas politik, baik di pemerintahan maupun militer.

¹⁴Fatema Mernissi, *Hidden from history: The Forgotten Queens of Islam*, Lahore, Pakistan: ASR Publications, 1994, hal. 5.

¹⁵M. Noor Harisuddin, "Pemikiran Feminis Muslim di Indonesia Tentang Fiqh Perempuan" dalam *Jurnal Al-Tahrir*, Vol. 15, no. 2, Tahun 2015. <https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v15i2.265>. Diakses pada 3 Desember 2019.

Sejarah kejayaan kerajaan Aceh Darussalam diwarnai dengan pemimpin empat orang ratu (*sulthanah*) yang menjadi pemimpin tertinggi kerajaan. Ali Hasjimi mencatat, bahwa kerajaan Aceh berada di bawah pemerintahan para ratu selama 59 tahun.¹⁶ Kepemimpinan para *sulthanah* tersebut telah memberikan warna dan berbagai prestasi terhadap kemajuan kehidupan sosial masyarakat pada masanya. Saat itu ilmu pengetahuan berkembang begitu pesat. Banyak karya-karya ulama besar Aceh yang ditulis pada masa itu. Sebagian karya-karya tersebut ditulis atas perintah dari ratu dengan pembiayaan bersumber dari kerajaan. Di antara ulama yang produktif menuliskan karya-karya dalam berbagai ilmu pengetahuan saat itu antara lain Nuruddin ar-Raniry, Abdurrauf as-Singkily dan beberapa ulama lain.

Kaum perempuan Aceh yang tercatat pernah menjabat sebagai kepala pemerintahan di Aceh, antara lain: Ratu Nihrisyiah Khadiyu. Beliau ialah *sulthanah* terakhir dari Kerajaan Islam Samudera Pasai yang memerintah tahun 801-831 H (1400-1428 M), sesudah mangkat ayahnya Sultan Zainal Abidin Malikud Dhahir yang memerintah Kerajaan Pasai tahun 750-798 H (1350-1359 M). Pada masanya kemajuan kerajaan Samudera Pasai mencapai puncak kejayaan. Ia meneruskan karya yang telah dirintis oleh kakeknya Sultan Malikul Saleh yang telah membangun tamadun Islam di Samudra Pasai.¹⁷

Kerajaan Samudera Pasai bergabung dengan kerajaan Aceh Darussalam pada tahun 1611 M. Pasca kejadian tersebut kepemimpinan perempuan yang sempat berhenti beberapa periode, kemudian berlanjut setelah wafatnya Sultan Iskandar Tsani yang menggantikan ayah mertuanya, Sultan Iskandar Muda. *Sulthanah* Shafiyatuddin Tajul Alam adalah perempuan pertama yang menjadi ratu (*sulthanah*) di kerajaan Aceh Darussalam. Ia memerintah selama 34 tahun yaitu pada 1050-1086 H atau 1641-1675 M. Muhammad Said dalam bukunya *Aceh Sepanjang Abad*, mengungkapkan bahwa amat sulit untuk mencari seorang pemimpin wanita yang mempunyai kecerdasan dan kebijaksanaan sebagaimana yang dimiliki oleh Shafiyatuddin.¹⁸

Setelah wafatnya Ratu Shafiyatuddin, kepemimpinan pemerintahan kerajaan Aceh berturut-turut dipimpin oleh *sulthanah* Sri Ratu Nurul Alam Naqiatuddin (1086-1088 H/1675-1678 M). Selanjutnya digantikan oleh *sulthanah* Sri Ratu Zakiatuddin Inayat Syah (1088-1098 H/1678-1688 M). Dan perempuan terakhir yang terakhir yang memerintah di kerajaan Aceh adalah *sulthanah* Sri Ratu Kamalat Syah (1098-1109 H/1688-1699 M). Ratu yang terakhir dimakzulkan oleh dari jabatannya menyusul adanya surat dari mufti

¹⁶Ali Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka Di Bawah Pemerintahan Ratu*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977, hal. 32.

¹⁷Ali Hasjmy, *Wanita Aceh Dalam Pemerintahan Dan Peperangan*, ed. Emi Suhaimi, Banda Aceh: Yayasan Pendidikan A. Hasjmy, 1993, hal. 11.

¹⁸H Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, Medan: PT. Percetakan dan Penerbitan Waspada, 1981, hal. 191-192.

besar Makkah yang mengatakan tidak sahnya kepemimpinan negara oleh perempuan.¹⁹

Sejarah Aceh juga diwarnai dengan keberanian dan kepahlawanan kaum perempuan dalam bidang militer. Perempuan Aceh dikenal sangat berani dalam perjuangan membela tanah air dan agamanya dari kolonialisme bangsa lain. Dalam bidang militer, perempuan Aceh tercatat pernah memimpin pasukan angkatan laut dan angkatan darat (gerilya). Perempuan Aceh yang pernah tampil gemilang dalam pertempuran laut adalah laksamana Malahayati. Beliau adalah seorang Panglima angkatan laut kerajaan Aceh. Setelah suaminya meninggal dunia (syahid) dalam suatu pertempuran laut melawan Portugis, ia mengambil alih pimpinan dengan membentuk angkatan laut perempuan yang diberi nama armada *inong balee* (armada perempuan janda).

Pasukan yang dipimpin oleh Malahayati mengambil pangkalan di teluk Krueng Raya (Aceh Besar). Di tempat itu, ia melatih pasukannya dengan berbagai ketrampilan militer yang telah ia dapatkan sewaktu muda ketika dilatih oleh pasukan khusus dan perwira militer Turki. Atas kepiawaiannya dalam pertempuran laut laksamana Malahayati berhasil membuat pasukan Portugis mundur di perairan Selat Malaka. Ia juga berhasil membunuh seorang panglima perang Portugis, Cornelis De Houtman yang mengkhianati perjanjian dagang dengan kerajaan Aceh.²⁰

Kisah keberanian Malahayati dilanjutkan oleh perempuan-perempuan Aceh setelahnya dalam perang Aceh melawan Belanda. Beberapa nama yang populer dalam sejarah kemerdekaan Indonesia, misalnya: Cut Nyak Dhien, Cut Meutia, Pocut Meurah Intan, Teungku Fakinah dan beberapa nama lain. Mereka adalah para perempuan Aceh yang memiliki keberanian untuk turun ke gelanggang pertempuran melawan penjajahan kolonialis. Tampilnya perempuan Aceh dalam panggung sejarah tersebut, membuktikan bahwa perempuan Aceh masa lalu mempunyai peran yang sangat besar dalam membangun peradaban dalam masyarakat.

Pasca proklamasi kemerdekaan Indonesia tanggal 17 Agustus 1945, tokoh-tokoh Aceh memilih untuk bergabung dengan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Mereka ikut berjuang dalam mempertahankan kemerdekaan Indonesia ketika terjadi agresi yang dilakukan oleh Belanda

¹⁹Proses pemakzulan *sulthanah* Sri Ratu Kamalat Syah masih menjadi tanda tanya bagi sejarawan. Alasan yang dikemukakan oleh *Qadhi Malikul Adil* yang menggantikan Abdurrauf As-Singkily, bahwa ia mendapat Surat dari mufti besar Mekkah yang berisi tentang ketidakbolehan perempuan menjadi kepala negara diduga palsu. Surat tersebut diduga berasal dari *Qadhi Malikul Adil* sendiri yang ditengarai telah berpihak dan bersekongkol dengan anggota Balai Musyawarah Rakyat yang sebagian besar telah diisi oleh kelompok oposisi. Ali Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, hal. 215. Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad...*, hal. 215.

²⁰Ali Hasjmy, *Wanita Aceh dalam Pemerintahan dan Peperangan...*, hal. 25-26.

untuk kembali menjajah Indonesia.²¹ Sebagai bentuk penghargaan terhadap jasa-jasa para pejuang dari berbagai daerah di Indonesia yang terlibat dalam pertempuran melawan penjajah, Pemerintah Indonesia memberikan mereka gelar sebagai pahlawan nasional.

Setelah Indonesia merdeka, bangsa Indonesia mulai melakukan pembangunan di berbagai sektor. Salah satu bidang yang menjadi fokus pembangunan di Indonesia, pembangunan sumber daya manusia (*human resource development*). Rakyat Indonesia dituntut untuk memiliki pengetahuan yang luas sebagai bekal untuk mengisi kemerdekaan dengan pembangunan dalam berbagai sendi kehidupan. Seiring meningkatnya pengetahuan masyarakat, angka diskriminasi terhadap kaum perempuan mulai menurun. Hal ini dipengaruhi oleh banyaknya kaum terpelajar yang memahami tentang gender dan eksistensi kaum perempuan.

Meskipun demikian, dalam realitasnya perlakuan diskriminatif tersebut masih kerap terjadi dalam masyarakat, terutama menyangkut persoalan hukum dan sosial politik. Keinginan untuk mendapatkan kekuasaan politik oleh sebagian kalangan, terkadang menjadikan argumentasi keagamaan (*religious argumentation*) sebagai alat justifikasi untuk mengalahkan rivalnya dalam sebuah kontestasi politik.

Pada tahun 2017, terdapat seorang perempuan yang mencalonkan diri menjadi walikota di kota Banda Aceh dalam Pemilihan Kepala Daerah (pilkada). Pada musim kampanye, pendukung rival calon walikota perempuan tersebut menggunakan isu ketidakbolehan (haram) perempuan sebagai pemimpin dalam Islam. Mereka menggunakan isu ini untuk mengalahkan calon walikota perempuan tersebut.²² Salah satu cara yang dilakukan adalah dengan meminta fatwa kepada ulama yang dianggap representatif untuk menjelaskan tentang larangan kepemimpinan perempuan dalam Islam kepada masyarakat luas.

Fenomena seperti ini juga terjadi ketika Ratu Shafiyatuddin dinobatkan sebagai *sulthanah* kerajaan Aceh Darussalam. Saat itu muncul banyak pihak yang menentang terutama dari kaum *Wujudiyah*.²³ Alasan utama dari penentangan tersebut adalah dalil dari Al-Qur'an dan hadis disamping alasan

²¹Hendi Jo, "Air Mata Bung Karno Meleleh di Aceh," *Historia*, 2019, dalam <https://historia.id/politik/articles/air-mata-bung-karno-meleleh-di-aceh-vqrx1>. Diakses pada 4 Desember 2019.

²²Al-farisi, "Frame Gender dalam Kekalahan Pasangan Illiza Sa'aduddin Djamal-Farid Nyak Umar Di Pemilihan Walikota Banda Aceh Tahun 2017" dalam *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Fakultas Ilmu Sosial & Ilmu Politik*, Vol. 4, No. 3, Tahun 2019. Diakses pada 4 Desember 2019.

²³Kaum *wujudiyah* adalah para pengikut paham *wahdatul wujud* yang dikembangkan oleh Hamzah Fanshuri dan Syamsuddin as-Sumatrany di Aceh sebelum kerajaan Aceh dipimpin oleh *Sulthanah*.

politis lainnya. Para ulama (mufassir) Aceh ikut terlibat dalam kontroversi kepemimpinan perempuan tersebut. Sebagian ulama mendukung, namun ada juga yang menentang kepemimpinan perempuan dalam masyarakat Aceh.

Abdurrauf as-Singkily tampil sebagai ulama yang mendukung kepemimpinan perempuan.²⁴ Berkat dukungannya, kepemimpinan *sulthanah* (ratu) sebanyak empat orang di kerajaan Aceh Darussalam berlanjut sampai tiga periode setelah Ratu Shafiyatuddin wafat. Abdurrauf as-Singkily adalah seorang ulama yang paling berpengaruh dan dikenal kapasitas keulamaan dan intelektualitasnya pada masa itu. Ia pernah mengembara ke beberapa wilayah di Timur Tengah untuk menimba ilmu pengetahuan selama sembilan belas tahun.

Abdurrauf pernah berguru kepada Ahmad al-Qusyasyi dan Ibrahim al-Kurani yang merupakan ulama besar Madinah saat itu.²⁵ Di samping dikenal sebagai ahli tasawuf, beliau juga seorang mufassir. Karya tafsir beliau yang terkenal ialah *Tarjuman al-Mustafid*. Tafsir ini merupakan karya tafsir pertama dalam bahasa Melayu. *Tarjuman al-Mustafid* telah menjadi rujukan dalam bidang tafsir di Nusantara selama ratusan tahun. Karya as-Singkily ini juga dipelajari di Malaysia, Pattani (Thailand Selatan) dan Brunei Darussalam.

Selain as-Singkily, mufassir Aceh yang lain juga berkomentar tentang ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan kepemimpinan perempuan. Hasbi ash-Shiddieqy adalah salah satu di antaranya. Beliau adalah seorang ulama yang berasal dari Aceh dan Guru Besar dalam bidang hukum Islam di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia dikenal sebagai seorang penggagas fikih keindonesiaan. Selain ahli dalam hukum Islam, beliau juga seorang mufassir yang mempunyai karya dalam bidang tafsir Al-Qur'an.

Hasbi menulis dua buah kitab tafsir, yaitu tafsir *Al-Qur'ân al-Majîd an-Nûr* dan tafsir *al-Bayân*. Tafsir *al-Bayân* merupakan penyempurnaan terhadap beberapa bagian terjemahan ayat Al-Qur'an yang terdapat dalam tafsir *an-Nûr*. Secara substansi, penafsiran dalam tafsir *al-Bayân* sama dengan apa yang ada di dalam tafsir *an-Nûr*. Hasbi hanya menjelaskan beberapa bagian dari tafsir sebelumnya yang dianggap perlu.²⁶ Oleh karenanya, tafsir *an-Nûr* sebagai karya tafsir pertamanya lebih populer dibandingkan dengan tafsir *al-Bayân*.

²⁴Syahrizal Abbas, *Hakim perempuan dalam mir'at al-Thullab karya Syeh Abdurrauf as-Singkily*, Banda Aceh: Penerbit Naskah Aceh & Pascasarjana UIN ar-Raniry, 2018, hal. 138-139.

²⁵Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 248-249.

²⁶Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsîr al-Bayân*, Jilid I, Bandung: al-Ma'arif, 1966, hal. 7. Sulaiman Ibrahim, "Khazanah Tafsir Nusantara: Telaah atas Tafsîr Al-Bayân Karya TM. Hasbi Ash Shiddieqy", dalam *Farabi: Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah*, Vol. 18, No. 2, Desember 2018, hal 107-108.

Menurut Hasbi surat *an-Nisâ* ayat 34 menjelaskan bahwa laki-laki adalah pemimpin dan pengayom terhadap kaum wanita. Hal ini disebabkan oleh kelebihan yang diberikan oleh Allah kepada laki-laki. Menurutnya, kewajiban berperang hanya dibebankan kepada laki-laki tidak kepada perempuan. Hal ini juga yang menjadi alasan laki-laki diberikan hak yang lebih besar dalam warisan.²⁷

Sejarah tentang peran perempuan Aceh di masa lalu dan sumbangsih mereka yang sangat besar dalam membangun peradaban, ternyata masih menyisakan sejumlah persoalan terhadap peran perempuan Aceh pada masa sekarang. Fenomena pro dan kontra tersebut, tentu menarik untuk dikaji dan diteliti secara akademis. Bagaimana sebenarnya orang Aceh memahami tentang kepemimpinan perempuan. Dalam hal ini, yang paling representatif untuk dijadikan objek kajian adalah para mufassir yang notabeneanya interpretator ayat-ayat Al-Qur'an dan juru bicara dalam masyarakat tentang pemahaman keagamaan.

Disertasi ini akan mengkaji bagaimana mufassir Aceh, baik klasik maupun modern memahami isu-isu tentang kepemimpinan perempuan. Mufassir Aceh klasik diwakili oleh as-Singkily dan mufassir Aceh kontemporer yang diwakili oleh Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy. Kedua mufassir Aceh tersebut mempunyai beberapa perbedaan, baik latar belakang pendidikan, kondisi sosio kultural serta karakteristik pemahaman keagamaan. Berikut ini beberapa perbedaan antara keduanya yang menarik untuk diperbandingkan.

Pertama, Abdurrauf hidup pada abad ke 17, di mana saat itu Aceh sedang berada dalam puncak kejayaannya. Sedangkan Hasbi hidup pada abad ke 20, dimana Aceh sedang berada dalam masa kolonialisme Belanda dan Jepang hingga masa awal kemerdekaan Republik Indonesia (orde lama). Perbedaan kondisi sosio kultural masyarakat yang dihadapi tersebut, tentu saja berpengaruh terhadap paradigma mereka termasuk dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an.

Kedua, Abdurrauf memiliki latar belakang pendidikan yang berbeda dengan Hasbi ash-Shiddiqy. Abdurrauf mengembara mencari ilmu ke Jazirah Arabia selama sembilan belas tahun. *Rihlah ilmiyah* tersebut menjadikan Abdurrauf sosok yang sangat alim. Ketika ia pulang kembali ke Aceh pada saat itu, ia telah resmi menjadi *mursyid* dan *khalifah* dalam tarekat Syathariyah. Hasbi ash-Shiddieqy hanya menempuh pendidikan di dalam negeri (Aceh dan Surabaya). Ia tidak pernah belajar langsung ke Timur tengah. Perbedaan tersebut berimplikasi kepada perbedaan sikap keagamaan mereka.

Ketiga, Abdurrauf adalah tokoh ulama yang berada dalam lingkaran kekuasaan. Beliau menjabat sebagai *qadhi malikul adil* atau mufti kerajaan

²⁷Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid an-Nur*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2000, hal. 843.

Aceh Darussalam. Sedangkan Hasbi tidak menjadi tokoh utama dalam lingkaran kekuasaan. Hasbi pernah terlibat dalam dunia politik ketika menjadi anggota konstituante mewakili partai Masyumi pada masa orde lama. Tetapi partai Masyumi dibubarkan oleh pemerintah Soekarno karena dianggap tidak sejalan dengan ideologi yang dianut pemerintah orde lama. Perbedaan relasi kuasa tersebut juga berimplikasi terhadap pemikiran mereka.

Keempat, Abdurrauf adalah sosok ulama yang memiliki sikap yang moderat. Beliau mampu untuk mendamaikan konflik keagamaan yang terjadi di Aceh akibat dari perbedaan pemahaman tentang salah satu konsep dalam mistiko filosofi (tasawuf falsafi). Sedangkan Hasbi adalah sosok yang teguh dengan pendirian dan prinsip yang ia pegang. Hasbi berani menentang pemahaman yang dianggapnya bertentangan dengan apa yang ia yakini kebenarannya. Sikap yang berbeda tersebut membuat Abdurrauf diterima dengan baik di tengah masyarakat Aceh pada masanya. Sedangkan Hasbi banyak ditolak oleh masyarakat Aceh dengan prinsip dan pemahaman yang ia kembangkan.

Penelitian ini dilakukan untuk memberikan pemahaman yang objektif dan ilmiah tentang posisi kepemimpinan perempuan dalam Islam, khususnya dalam perspektif mufassir Aceh. Dengan pemahaman yang holistik dan komprehensif, akan membuka cakrawala dan membentuk paradigma baru dalam menanggapi isu-isu kepemimpinan yang kaum perempuan dalam Islam.

B. Identifikasi Masalah

Beberapa permasalahan yang dapat diidentifikasi terkait dengan penelitian ini antara lain:

1. Perbedaan interpretasi para ulama terhadap teks ayat Al-Qur'an dan hadis tentang kepemimpinan perempuan.
2. Terjadinya kontroversi terhadap kepemimpinan perempuan dalam masyarakat Aceh.
3. Ulama dan mufassir Aceh ikut terlibat dalam kontroversi tentang kepemimpinan perempuan.
4. Adanya pihak yang memanfaatkan pendapat ulama tentang ketidakbolehan kepemimpinan perempuan untuk kepentingan kekuasaan politik.

C. Pembatasan Masalah

Untuk menjadikan penelitian ini lebih fokus maka diperlukan pembatasan masalah dalam penelitian. Adapun masalah-masalah yang akan dibahas dalam penelitian ini dibatasi sebagai berikut:

1. Perspektif Al-Qur'an tentang kepemimpinan perempuan.
2. Pemikiran Abdurrauf Assingkily dan Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy tentang kepemimpinan perempuan.

D. Perumusan Masalah

Adapun rumusan masalah dari penelitian ini adalah: Bagaimana perbandingan penafsiran Abdurrauf as-Singkily dan Hasbi ash-Shiddieqy terhadap ayat-ayat tentang kepemimpinan perempuan, dan pengaruh sosio kultural dan politik terhadap penafsiran mereka?

Dari rumusan masalah tersebut di atas dapat dirinci kepada beberapa pertanyaan penelitian berikut:

1. Bagaimana konsep kepemimpinan dalam Al-Qur'an?
2. Bagaimana diskursus kepemimpinan perempuan dalam Islam?
3. Bagaimana dinamika kajian tafsir dan kepemimpinan perempuan di Aceh?
4. Bagaimana perspektif Abdurrauf as-Singkily dan Hasbi ash-Shiddieqy ash-Shiddieqy terhadap kepemimpinan perempuan?
5. Bagaimana pengaruh sosio kultural dan politik terhadap penafsiran mereka?

E. Tujuan Penelitian

Berdasarkan permasalahan yang telah disebutkan di atas, maka tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk menemukan penyebab terjadinya kontroversi tentang kepemimpinan perempuan dalam Islam khususnya dalam tafsir Aceh.
2. Untuk menganalisis interpretasi Abdurrauf as-Singkily terhadap ayat-ayat kepemimpinan perempuan dalam kitab tafsir *tarjuman al-Mustafid*.
3. Untuk menganalisis interpretasi Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy terhadap ayat-ayat kepemimpinan perempuan dalam tafsir *an-Nûr*.
4. Untuk menganalisis perbedaan interpretasi keduanya tentang kepemimpinan perempuan serta faktor sosio kultural dan politik yang melatarbelakangi perbedaan tersebut.
5. Melegitimasi pendapat yang lebih sesuai dengan konteks kekinian tentang kepemimpinan perempuan dalam Islam.

F. Manfaat Penelitian Penelitian

Adapun manfaat atau signifikansi dari penelitian ini adalah:

1. Manfaat secara teoritis

Secara teoritis penelitian ini berguna untuk mengembangkan teori dan menambah khazanah intelektual tentang isu kepemimpinan perempuan dalam Islam. Mengungkap perspektif mufassir Aceh tentang kepemimpinan perempuan, tentu akan menjadikan sebuah mozaik baru dalam studi gender dan keislaman di Indonesia. Hal ini disebabkan oleh provinsi Aceh dikenal sebagai wilayah dengan pemahaman Islam konservatif yang dominan.

2. Manfaat secara praktis

Secara praktis ada beberapa manfaat dari penelitian ini antara lain:

- a. Kepada kaum perempuan. Mereka akan membuka cakrawala berpikir yang lebih luas serta membentuk sebuah paradigma baru dalam memahami posisi

- dan eksistensi mereka dalam kehidupan. Hal ini tentu akan berdampak kepada peningkatan kualitas hidup kaum perempuan, baik dalam bidang ekonomi, politik, dan sosial keagamaan.
- b. Kepada kaum laki-laki. Mereka akan lebih memahami dan menyadari bahwa semua makhluk yang diciptakan oleh Allah sama derajatnya. Jenis kelamin adalah bukan pilihan dari manusia. Ia merupakan pemberian Tuhan sebagai bentuk rasa kasih dan sayang kepada manusia supaya mereka saling bekerja sama untuk hidup dengan damai dan bahagia di dunia. Dengan adanya pemahaman demikian akan menimbulkan sikap egaliter terhadap lawan jenis dan terhindar dari melakukan tindakan diskriminatif terhadap kaum perempuan.
 - c. Kepada pemerintah. Selaku penentu dan pengambil kebijakan dalam berbagai urusan publik, pemerintah dituntut untuk benar-benar memahami konsep kesetaraan gender. Dengan adanya pemahaman yang baik mereka dapat mengambil langkah-langkah yang tepat di dalam membuat sebuah aturan mengatur berbagai urusan publik sehingga setiap aturan yang dibuat akan mengakomodir kedua pihak, yaitu laki-laki dan perempuan.

G. Kerangka Teori

Kepemimpinan dapat didefinisikan sebagai kemampuan seseorang untuk meyakinkan orang lain agar orang lain tersebut dengan sukarela mau diajak untuk melaksanakan kehendak atau gagasannya. Jacobs & Jacques mendefinisikan kepemimpinan sebagai sebuah proses memberi arti terhadap usaha kolektif, dan yang mengakibatkan kesediaan untuk melakukan usaha yang diinginkan untuk mencapai sasaran.²⁸ Menurut Weschler, kepemimpinan adalah pengaruh antar pribadi, yang dijalankan dalam suatu sistem situasi tertentu, serta diarahkan melalui proses komunikasi ke arah pencapaian satu tujuan atau beberapa tujuan tertentu.²⁹ Sedangkan Marno mendefinisikan kepemimpinan sebagai segala daya dan upaya bersama untuk menggerakkan semua sumber dan alat yang tersedia dalam suatu organisasi.³⁰ Selain yang tersebut di atas, terdapat berbagai definisi lain yang dikemukakan oleh para pakar tentang pengertian dari kepemimpinan.

Kepemimpinan dalam Al-Qur'an diungkapkan dengan berbagai istilah antara lain: *al-khalifah*, *al-imâm*, dan *uli al-Amri*. Kata *al-khalifah* di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 127 kali. Makna *al-khalifah* dalam Al-Qur'an sangat beragam, tergantung konteksnya di dalam ayat. Apabila dalam bentuk kata kerja (*fi'il*), ia berarti: menggantikan, meninggalkan. Bila dalam bentuk

²⁸Gary A. Yulk, *Leadership in Organization*, II, New Jersey: Prentice-Hall Inc, 1989, hal. 5.

²⁹Gary A. Yulk, *Leadership in Organization...*, hal. 5.

³⁰Trio Supriyatno Marno, *Manajemen Dan Kepemimpinan Pendidikan Islam*, Bandung: Refika Aditama, 2008, hal. 29.

kata benda (*isim*), ia berarti pengganti atau pewaris. Ada juga yang berarti telah “menyimpang” seperti berselisih, menyalahi janji, atau beraneka ragam.³¹ Turunan dari kata *al-khalifah* adalah *khalf*. Kata *khalf* terulang sebanyak 22 kali dalam Al-Qur’an. *Khalf* berarti suksesi, pergantian atau generasi penerus, wakil, pengganti, penguasa. Kata ini adalah istilah yang muncul dalam sejarah pemerintahan Islam sebagai institusi politik Islam, yang bersinonim dengan kata *al-Imâm* yang berarti kepemimpinan.

Kata *al-imâm* dalam Al-Qur’an terulang sebanyak 7 kali. Sedangkan kata *al-aimmah* terulang sebanyak 5 kali dalam Al-Qur’an. Kata *al-imâm* dalam Al-Qur’an mempunyai beberapa arti yaitu, Nabi, pedoman, kitab/buku/teks, jalan lurus, dan pemimpin.³² Dalam Al-Qur’an kata *al-imâm* juga berarti sebagai pemimpin dalam rumah tangga dan pemimpin umat yang mengajak kepada kebaikan dan mencegah kejahatan.

Kata *ulul al-amri* dalam Al-Qur’an disebutkan satu kali. Namun kata yang berasal dari akar kata *amr* disebutkan sebanyak 257 kali dalam Al-Qur’an. Sedangkan kata *amr* sendiri disebut sebanyak 176 kali dengan berbagai arti tergantung konteks ayatnya. Kata *ulul amri* ada yang menerjemahkan dengan *functionaries*, yang berarti orang yang mengemban tugas, atau disertai menjalankan fungsi tertentu dalam suatu organisasi. Kata *amr* bisa diterjemahkan dengan perintah (sebagai perintah Tuhan), urusan (manusia atau Tuhan), perkara, sesuatu, keputusan (oleh Tuhan atau manusia), kepastian (yang ditentukan oleh Tuhan), bahkan juga bisa diartikan sebagai tugas, misi, kewajiban dan kepemimpinan.³³

Prinsip dasar dalam Islam antara lain: amanah, adil, *syura* dan menegakkan kebenaran dan mencegah kejahatan (*al-amr bi al-ma’rûf wa an-nahyu an al-mungkar*). Seorang pemimpin dalam Islam wajib memiliki integritas yang tinggi (amanah). Integritas seorang pemimpin merupakan modal yang sangat penting dalam memberikan teladan kepada rakyatnya. Pemimpin juga dituntut untuk berlaku adil terhadap siapapun yang dipimpinya tanpa membedakan latar belakang seseorang.

Perbedaan perlakuan terhadap rakyat terutama dalam bidang penegakan hukum, akan berakibat kepada rusaknya tatanan dalam masyarakat. Pemimpin juga harus bersedia untuk bermusyawarah dalam mengambil keputusan-keputusan penting. Yang terakhir seorang pemimpin dalam Islam harus mempunyai jiwa ksatria, yang berani membela dan menegakkan kebenaran dan mencegah segala bentuk kejahatan. Hakikat kepemimpinan ideal dalam

³¹M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 349.

³²Said Agil Husin Al-Munawar, *Al-Qur’an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Pres, 2002, hal. 197-199.

³³Sippah Chotban, “Hukum Memilih Pemimpin Non-Muslim dalam Syariah Islam, dalam *Sangaji: Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum*, Vol. 2, No. 2, Oktober 2018, hal. 320

Islam adalah yang dicontohkan oleh Rasulullah dalam periodisasi hidupnya baik sebelum menjadi Rasul maupun setelahnya.

Kepemimpinan dalam sebuah komunitas masyarakat pada umumnya muncul secara alamiah. Setiap komunitas baik disadari atau tidak, pemimpin selalu ada (wujud), baik bersifat formal maupun informal. Hampir tidak ditemukan sebuah komunitas yang tidak ada pimpinannya. Sebagai sebuah fenomena, tentu hal ini mengundang perhatian para peneliti untuk menjelaskan tentang teori dan konsep kepemimpinan secara ilmiah. Oleh sebab itu, muncullah beberapa teori tentang kepemimpinan. Secara umum terdapat tiga teori tentang kepemimpinan, yaitu: teori kepemimpinan sifat, kedua teori kepemimpinan perilaku pribadi, dan ketiga teori kepemimpinan situasional.

Teori kepemimpinan sifat ialah suatu teori yang berusaha untuk mengidentifikasi karakteristik khas (fisik, mental, kepribadian) seseorang diasosiasikan sebagai indikator keberhasilan kepemimpinan. Teori ini menekankan pada atribut-atribut pribadi dari para pemimpin. Dasar dari teori ini adalah asumsi bahwa beberapa orang merupakan pemimpin alamiah dan dianugerahi beberapa ciri yang tidak dipunyai orang lain, seperti: energi yang tiada habis-habisnya, intuisi yang mendalam, pandangan masa depan yang luar biasa dan kekuatan persuasif yang tidak tertahankan. Teori kepemimpinan ini menyatakan bahwa keberhasilan manajerial disebabkan oleh dimilikinya kemampuan kemampuan luar biasa dari seorang pemimpin.³⁴ Ada tiga hal yang sangat mempengaruhi keberhasilan kepemimpinan dalam teori ini, yaitu:

1. Inteligensia

Dalam ulasan studi, Ralph Stogdill menemukan bahwa para pemimpin lebih pintar dari pengikut-pengikutnya.³⁵ Satu penemuan yang signifikan adalah adanya perbedaan intelegensi yang ekstrim antara pemimpin dan pengikut yang dapat menimbulkan gangguan. Sebagai contoh, seorang pemimpin dengan *Intelligence Quotient* (IQ) yang cukup tinggi berusaha untuk mempengaruhi suatu kelompok yang anggotanya memiliki IQ rata-rata kemungkinan tidak akan mengerti mengapa anggota-anggotanya tidak memahami persoalannya.

2. Kepribadian

Beberapa hasil penelitian menyiratkan bahwa sifat kepribadian seperti kesiagaan, keaslian, integritas pribadi, dan percaya diri diasosiasikan dengan kepemimpinan yang efektif.

³⁴Encep Syarifuddin, "Teori Kepemimpinan," dalam *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 21, No. 102, Tahun 2004, Diakses pada 13 Desember 2019.

³⁵Jr. James L. Gibson, John. M. Ivancevich dan James H. Donnelly, *Organisasi*, Terj. Nunuk Adiarni, Jakarta: Binarupa Aksara, 1996, hal. 480.

3. Karakteristik fisik

Studi mengenai hubungan antara kepemimpinan yang efektif dan karakteristik fisik seperti usia, tinggi badan, berat badan, dan penampilan memberikan hasil-hasil yang bertolak belakang. Menjadi lebih tinggi dan lebih berat dari rata-rata kelompoknya tentu saja tidak menguntungkan untuk meraih posisi pemimpin.

Teori kepemimpinan perilaku ialah teori kepemimpinan yang menekankan keberhasilan kepemimpinan seseorang terletak pada perilakunya. Terdapat dua pola dalam kepemimpinan perilaku, yaitu:

1. Membentuk struktur, melibatkan perilaku di mana pemimpin mengorganisasikan dan mendefinisikan hubungan-hubungan di dalam kelompok, cenderung membangun pola dan saluran komunikasi yang jelas, dan menjelaskan cara-cara mengerjakan tugas yang benar. Pemimpin yang memiliki kecenderungan membentuk struktur yang tinggi, akan memfokuskan pada tujuan dan hasil.
2. Konsiderasi, melibatkan perilaku yang menunjukkan persahabatan, saling percaya, menghargai, kehangatan, dan komunikasi antara pemimpin dan pengikutnya. Pemimpin yang memiliki konsiderasi tinggi menekankan pentingnya komunikasi yang terbuka dan partisipasi.

Adapun teori kepemimpinan situasional yaitu suatu teori kepemimpinan yang mengungkapkan bahwa pemimpin memahami perilakunya, sifat-sifat bawahannya, dan kondisi sebelum menggunakan suatu gaya kepemimpinan tertentu. Pendekatan ini mensyaratkan pemimpin untuk mempunyai keterampilan diagnostik dalam perilaku manusia. Teori kepemimpinan situasional, dikembangkan oleh Hersey dan Blanchard. Teori ini berupaya memberikan pemahaman terhadap pemimpin perihal kaitan antara gaya kepemimpinan yang efektif dengan tingkat kematangan dari para pengikutnya. Hersey dan Blanchard beranggapan bahwa bawahan adalah elemen yang amat penting dalam kondisi kepemimpinan. Tingkat kematangan dari para bawahan akan memastikan gaya efektif dari pemimpin.³⁶

Dengan demikian konsep dari teori kepemimpinan situasional menekankan bahwa seorang pemimpin hendaknya menganalisis secara cermat tingkat kematangan anggota di dalam mengerjakan tugasnya. Misalnya anggota yang telah dapat menyemangati dirinya sendiri akan sangat cocok apabila ia dipimpin dengan sistem delegasi. Artinya dia dipercaya penuh menjalankan tugas-tugasnya secara mandiri tanpa perlu adanya pengawasan.

³⁶Paul Hersey, Kenneth H. Blanchard, and Walter E. Natemeyer, "Situational Leadership, Perception, and the Impact of Power," dalam *Sage Journals*, Tahun 1979. Diakses pada 13 Desember 2019.

jadi dalam hal ini seorang pemimpin dituntut untuk dapat menyesuaikan diri dengan situasi dan kondisi.³⁷

Penelitian ini menggunakan teori hermeneutika dalam menganalisis perbandingan antara dua mufassir dalam memahami tentang kepemimpinan perempuan. Teori ini diperlukan untuk mengetahui pengaruh dari latar belakang (*background*) mufassir, baik dari sisi latar belakang keluarga, proses pendidikan serta kondisi ruang sosial dan politik serta budaya seorang mufassir ketika ia hidup yang berpengaruh terhadap hasil penafsirannya.

Secara bahasa kata hermeneutika berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* berarti ‘menafsirkan’, sedang *hermeneia* sebagai derivasinya berarti ‘penafsiran’. Hermeneutika dikaitkan dengan dewa Hermes. Bangsa Yunani kuno menganggap dewa hermes sebagai dewa yang membawa pesan dari para dewa untuk disampaikan kepada manusia. Sayyid Husein Nasr mengatakan bahwa Hermes yang dimaksudkan itu adalah sosok Nabi Idris. Idris adalah seorang utusan Tuhan kepada manusia yang dikenal mempunyai kemampuan intelektualitas yang mumpuni. Ia juga dikenal menguasai beberapa bidang ilmu seperti pendidikan, kedokteran, tenun (konveksi), dan astrologi serta beberapa keahlian lainnya.

Menurut Gerhard Ebling, proses penyampaian pesan yang dilakukan oleh Hermes mengandung tiga unsur hermeneutika, yaitu: *pertama*, ia menyampaikan sesuatu yang dalam pikiran ke dalam bentuk kata-kata (*utterance, speaking*) agar dapat dipahami. *Kedua*, ia menjelaskan sesuatu yang masih samar-samar supaya jelas dan terang sehingga mudah untuk dipahami (*interpretation*). *Ketiga*, ia menterjemahkan (*translation*) dari bahasa asing ke dalam bahasa yang dapat dipahami oleh para penerima pesan (*audience*).³⁸ Dengan bahasa sederhana ada tiga unsur penting dalam hermeneutika, yaitu: tanda (pesan atau teks), perantara (penafsir/*hermes*), dan penyampaian pesan kepada penerimanya. Ketiga unsur inilah yang nantinya menjadi dasar dari unsur utama dalam kajian hermeneutika.

Para pakar bahasa mendefinisikan hermeneutika dengan beragam ekspresi sesuai dengan perspektif yang mereka bangun. Namun demikian, berbagai definisi tersebut dapat dipertemukan dengan mengkonstruksi irisan-irisan persamaan dari berbagai definisi yang ada. Secara umum hermeneutika dapat didefinisikan dengan proses mengubah sesuatu atau situasi dari ketidaktahuan menjadi tahu dan mengerti.³⁹ Menurut Paul Ricoeur, hermeneutika adalah teori pengoperasian pemahaman dalam hubungannya dengan interpretasi terhadap

³⁷ Arif Zulkifli, “Teori Kepemimpinan atau Leadership Theory,” 2018, dalam <https://bangzul.com/teori-kepemimpinan-atau-leadership-theory/>. Diakses pada 13 Desember 2019.

³⁸Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University, 1969, hal. 12-13.

³⁹Fakhrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'an, Antara Teks, Konteks, Dan Kontekstualisasi*, Jakarta: Qalam, 2002, hal. 21.

teks (*theory of the operations of understanding in their relation to the interpretation of text*).⁴⁰ Sementara F. Schleiermacher mendefinisikan hermeneutika sebagai seni memahami secara benar bahasa orang lain, khususnya bahasa tulis (*the art of understanding rightly another man's language, particularly his written language*).⁴¹

Dengan kata lain hermeneutika adalah sebuah alat yang digunakan untuk menjelaskan sesuatu supaya jelas dan dapat dipahami. Hermeneutika juga dapat diartikan sekumpulan kaidah atau pola yang harus diikuti oleh seorang mufassir dalam memahami teks.⁴²

Hermeneutika merupakan metode yang telah digunakan sejak era klasik. Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan perubahan konteks masa, hermeneutika mengalami perkembangan dalam kajian-kajiannya. Pada awalnya hermeneutika hanya dikaitkan dengan upaya menjelaskan pesan (teks) yang dianggap suci. Namun dalam perkembangannya, hermeneutika juga mengkaji hal-hal lain diluar teks suci seperti karya sastra dan lain-lain.

Richard E Palmer membagi hermeneutika menjadi enam bagian, yaitu: hermeneutika kitab suci, hermeneutika filologi, hermeneutika linguistik, hermeneutika fondasi dari ilmu kemanusiaan (*geisteswissenschaft*), hermeneutika fenomena *dasein*, hermeneutika sistem interpretasi.⁴³ Sebagai sebuah metode, hermeneutika dapat dibagi setidaknya menjadi tiga model, yaitu: *pertama*, hermeneutika objektif. Diantara tokoh-tokoh yang mengembangkan hermeneutika objektif antara lain: Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilio Betti (1890-1968). Hermeneutika objektif adalah sebuah model penafsiran teks yang sebagaimana yang dimaksudkan oleh pengarang atau pembuat teks. Menurut Schleiermacher sebuah teks yang dibuat adalah merupakan ungkapan jiwa dari pengarangnya. Sedangkan menurut Betty, pemahaman sebuah teks adalah merupakan turunan atau instruksi dari pengarangnya, bukan merupakan kesimpulan atau pemahaman penafsir.⁴⁴

Tujuan dimaksud dapat dicapai dengan dua cara, yaitu lewat: bahasa yang menjelaskan hal-hal yang baru dan lewat karakteristik bahasa ketika diucapkan. Menurut Schleiermacher, setiap teks mempunyai dua sisi: *pertama*,

⁴⁰Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, hal. 43. E. Sumaryono, *Hermeneutika sebagai Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 100.

⁴¹Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, New Haven: Yale University Press, 1991, hal. 104.

⁴²K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I, Jakarta: Gramedia, 1981, hal. 225.

⁴³Richard E Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in...*, hal. 33.

⁴⁴Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, hal. 29. Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykâliyât al-Ta'wil wa Aliyât al-Qirâ'ah*, Kairo, al-Markaz al-Tsaqafi, tt, hal. 11. Sumaryono, *Hermeneutik*, Yogyakarta, Kanisius, 1996, hal. 3.

sisi linguistik yang memungkinkan sebuah bahasa menjadi alat untuk memahami sesuatu. *Kedua*, sisi psikologis yang menunjukkan kepada kondisi psikologis pengarang yang tergambar dalam gaya bahasa yang digunakan.

Kedua sisi tersebutlah yang kemudian oleh pembaca mengkonstruksi pemahaman terhadap pikiran pengarang dan pengalamannya. Schleiermacher lebih mendahulukan sisi linguistik dibandingkan sisi psikologis. Namun demikian pada dasarnya hal tersebut tidak menjadi masalah dalam upaya pemahaman teks sepanjang salah satu dari keduanya saling mendukung dalam memberikan pemahaman terhadap teks.⁴⁵

Teks yang ditulis oleh pengarang dengan berbagai *style* dan karakter Bahasa dapat dipahami oleh seorang penafsir dengan cara ia harus keluar dari tradisinya sendiri. Lalu dia masuk ke dalam tradisi pengarang teks tersebut serta berimajinasi seolah-olah penafsir sedang hidup di zaman di mana pengarang teks tersebut berada. Dengan demikian maka pemahaman yang didapat dari sebuah teks benar-benar mendekati sebagaimana yang dimaksudkan oleh pengarang.⁴⁶

Kedua, hermeneutika subjektif. Hermeneutika model ini dikembangkan oleh Hans Georg Gadamer (1900-2002) dan Jacques Derrida (1930).⁴⁷ Menurut hermeneutika subjektif makna sebuah teks tidak seperti yang dimaksudkan oleh pengarang teks melainkan sebagaimana tertera di dalam teks tergantung bagaimana pemahaman penafsir terhadap teks tersebut. Dengan kata lain teks dalam hermeneutika subjektif berdiri sendiri tidak terkait dengan ide dari si penulis.⁴⁸

Dalam hermeneutika subjektif, pengarang teks dianggap telah mati. Teks dipahami sesuai dengan materi teks yang tertera dalam tulisan terlepas dari pada maksud pengarang teks. Seorang penafsir teks dengan hermeneutika subjektif tidak perlu keluar dari tradisi dan kondisi sosio kultural di mana dia hidup. Sebaliknya menurut Gadamer, penafsir justru akan hilang kreativitas berpikir ketika ia keluar dari habitatnya. Oleh karenanya dalam hermeneutika subjektif, bukan hanya memproduksi ulang wacana yang ada dalam teks, lebih dari itu penafsir juga mampu untuk memproduksi wacana baru sesuai dengan kebutuhan yang dihadapi ketika penafsir itu hidup.

Menurut Gadamer, memperhatikan realitas historis terhadap sebuah teks tidak sepenuhnya salah. Hanya saja menurutnya tidak terlalu penting hal itu dilakukan. Menurutnya, realitas historis merupakan sesuatu yang tidak dapat

⁴⁵Achmad Khudori Soleh, "Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1, Tahun 2011, hal. 33.

⁴⁶Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1984, hal. 230.

⁴⁷Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, Jakarta: Pustaka, 1985, hal. 13.

⁴⁸Achmad Khudori Soleh, "Membandingkan Hermeneutika Dengan Ilmu Tafsir" ..., hal. 35.

dipisahkan dengan masa sekarang. Bagi Gadamer jarak antara satu masa ke masa yang lain adalah kesinambungan dan fragmen-fragmen yang tidak terpisahkan antara satu dengan yang lain dan memberikan pengaruh antara realitas historis masa lalu dengan realitas pada masa kini.

Model *ketiga* adalah hermeneutika pembebasan yang dipelopori oleh intelektual muslim kontemporer seperti Hasan Hanafi, Farid Esack dan Nasr Hamid Abu Zaid.⁴⁹ Dalam hermeneutika pembebasan, yang menjadi titik tekannya adalah aksi dari sebuah wacana dan konsep. Meski pada awalnya hermeneutika pembebasan ini berasal dari hermeneutika subjektif. Namun menurut tokoh-tokoh yang mempelopornya, hermeneutika subjektif dianggap hanya sekedar wacana yang bersifat teoritis saja. Untuk merubah sebuah kehidupan di dunia nyata diperlukan sebuah aksi nyata dalam bentuk tindakan yang dapat diaplikasinya dalam kehidupan. Sementara hermeneutika subjektif tidak menyentuh kepada aksi, namun sebatas narasi yang bersifat konseptual. Gadamer sendiri mengakui bahwa hermeneutika hanya sebatas permainan bahasa, Karena menurutnya segala sesuatu dapat dipahami dengan bahasa (*being that can understood is language*).⁵⁰

Sebagai sebuah metode pemahaman teks, hermeneutika mengalami interaksi dengan berbagai disiplin kajian keilmuan lain. Interaksi tersebut dapat dipahami karena selain hermeneutika juga berkembang teori lain yang juga membahas tentang metodologi pemahaman teks. Kesamaan objek bahasan menjadikan keduanya mengalami persinggungan. Sebagian pakar bahkan menganggap keduanya sama hanya berbeda terminologinya saja.

Ilmu tafsir adalah suatu ilmu yang berkembang di dunia Islam. Ilmu tafsir ialah suatu ilmu yang mengkaji teks Al-Qur'an untuk dapat dipahami dan dijelaskan sesuai dengan kemampuan yang dimiliki oleh mufassir (*bi qadr al-thâqah al-basyariyah*). Ilmu tafsir dengan berbagai perangkat dan formulasi lingual Arab telah mengkonstruksi sebuah teori yang mumpuni untuk proses interpretasi teks-teks Al-Qur'an yang sebagiannya mengandung kerumitan dalam pemahaman. Formulasi ilmu tafsir telah teruji mampu eksis selama belasan abad setelah Al-Qur'an turun di Jazirah Arabia hingga saat ini.

Dalam teori ilmu tafsir sedikitnya terdapat dua model penafsiran yang amat populer di kalangan para mufassir Al-Qur'an. Model pertama disebut dengan tafsir *bil ma'tsûr*. Tafsir *bi al-ma'tsûr* adalah sebuah model penafsiran yang menggunakan rujukan utama dalam tafsirnya adalah ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi Muhammad. Poin penting yang perlu menjadi perhatian utama dalam tafsir model ini ialah menjelaskan maksud ayat-ayat Al-Qur'an

⁴⁹Nur Ikhwan, "*Al-Qur'an Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid*" dalam *Abd Mustaqim (ed), Studi Al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002, hal. 163.

⁵⁰Gadamer, *Truth and Method*, New York, The Seabury Press, 1975, hal. 450. Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics...*, hal. 116.

sesuai dengan maksud yang menurunkan Al-Qur'an atau maksud dari Allah SWT (*bayân wa taudhîh li murâdillah min nushûsh kitâbih al-karîm*).⁵¹

Untuk dapat menjelaskan maksud Allah sebagai pemilik Al-Qur'an diperlukan sedikitnya dua hal yang perlu dilakukan untuk mencapai maksud tersebut. *Pertama*, mengkonfirmasi suatu ayat dengan ayat Al-Qur'an sendiri (*tafsîr Al-Qur'ân bi Al-Qur'ân*) dan menkonfirmasikan suatu ayat dengan hadis (*tafsîr Al-Qur'ân bi al-Hadîts*). Jika dalam kedua sumber tersebut belum ditemukan maksud sebuah ayat maka langkah selanjutnya adalah mengkonfirmasikannya dengan orang yang terdekat pada saat turunnya Al-Qur'an, yaitu para sahabat Nabi Muhammad. Mereka dianggap orang-orang yang lebih mengetahui maksud sebuah ayat karena mereka hidup pada masa turunnya Al-Qur'an dan langsung berinteraksi dengan Nabi Muhammad yang menerima Al-Qur'an dari Allah SWT.

Kedua, memahami konteks sosio historis yang terjadi pada saat ayat Al-Qur'an diturunkan (*asbâb al-nuzûl*). Pemahaman terhadap *asbâb al-nuzûl* diperlukan untuk mengetahui secara pasti konteks historis ketika suatu ayat diturunkan. Pengetahuan konteks historis tersebut akan sangat membantu memahami suatu ayat Al-Qur'an dipahami sesuai dengan konteks turunnya ayat. Beberapa mufassir klasik seperti al-Suyuthi dan al-Wahidi mengatakan bahwa pengetahuan tentang *asbâb al-nuzûl* suatu ayat akan sangat efektif untuk mengetahui maksud suatu ayat dengan benar.⁵²

Merujuk kepada penjelasan di atas, maka hermeneutika obyektif mempunyai pengertian yang sama dengan *tafsîr bi al-ma'tsur*. Keduanya sama-sama berupaya untuk memahami sebuah teks sesuai dengan pemahaman pengarang atau produsen teks itu sendiri dengan menyelami realitas historis dimana teks itu muncul dan dilahirkan.

Model tafsir *kedua* disebut dengan *tafsîr bi al-ra'yi*. *Tafsîr bi al-ra'yi* merupakan sebuah metode penafsiran yang menggunakan rasio atau hasil ijtihad dari penafsir sendiri. Ada beberapa syarat yang diajukan oleh adz-Dzahabi bagi seseorang yang akan melakukan *tafsîr bi al-ra'yi*. Di antaranya: *pertama*, mampu menguasai kaidah-kaidah bahasa arab dengan baik, *kedua*, mampu menguasai metodologi ilmu keislaman, seperti *ushûl fiqh*, *ulûm Al-Qur'an*. *Ketiga*, menguasai prinsip-prinsip dasar doktrin keislaman berupa ilmu akidah Islam (*ushûl al-dîn*). *Keempat*, menguasai historisitas Al-Qur'an (*asbâb al-nuzûl*). *Kelima*, menguasai penjelasan Rasulullah terkait dengan ayat-ayat yang akan ditafsirkan. Menurut adz-Dzahabi dengan penguasaan syarat-syarat tersebut seorang penafsir ayat Al-Qur'an baru dapat melakukan

⁵¹Muhammad Husein Az-zahabi, "*al-Tafsîr Wa al-Mufasssîrîn*", Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, hal. 152.

⁵²Jalâl al-Din al-Suyûthi, *Al-Itqân fi Ulûm Al-Qur'an*, Beirut: Dâr Al-Fikr, t.t, hal. 108.

penafsiran dengan baik dan benar.⁵³ Namun jika ilmu-ilmu bantu tersebut tidak dikuasai dengan baik, maka kemungkinan untuk terjadinya kekeliruan dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an sangat mungkin terjadi.

Jika ditelaah dari uraian di atas terdapat persamaan antara *tafsîr bil al-ma'tsûr* dengan *tafsîr bi al-ra'yi*. Kedua model tafsir ini sama-sama ingin menjelaskan makna dan maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana yang dimaksudkan oleh Allah SWT (pengarangnya). Namun dalam prakteknya *tafsîr bil ra'yi* mengalami berbagai perkembangan metodologis. Ada beberapa hal yang menjadikannya sangat kontras dan berbeda dengan *tafsîr bil al-ma'tsûr*. *Pertama*, dari aspek *worldview* mufassir. Dasar pijakan yang dijadikan dasar dalam *tafsîr bil ra'yi* adalah bukan analisis linguistik, melainkan pengalaman dan hasil pemikiran mufassir yang kemudian legalitasnya dicarikan di dalam teks ayat Al-Qur'an. *Kedua*, jika terjadi pertentangan makna antara teks dengan realitas pengalaman mufassir, maka teks tersebut dipahami dengan jalan takwil. *Ketiga*, konteks sosio historis yang dimaksudkan dalam *tafsîr bi al-ra'yi* tidak selalu dimaksudkan dengan *asbab al-nuzul* tetapi kondisi yang sedang terjadi di mana mufassir tersebut hidup. Oleh karenanya *tafsîr bi al-ra'yi* sering kali digunakan untuk menjawab tantangan baru yang dihadapi oleh umat yang membutuhkan jawaban dari kitab suci Al-Qur'an.

Terdapat beberapa contoh *tafsîr bi al-ra'yi* yang pernah dilakukan oleh para mufassir. Misalnya, Ibnu Arabi ketika menafsirkan ayat 19 surat *ar-Rahman*, “*Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu.*” Ibnu Arabi menafsirkan ayat ini sesuai dengan pengalaman spritualitasnya sebagai sufi, bukan melakukan analisis linguistik terhadap makna ayat. Menurutnya yang dimaksudkan dengan lautan adalah substansi dari jiwa dan raga manusia. Raga manusia mengandung unsur asin dan pahit sebaliknya jiwa manusia mengandung unsur yang segar dan tawar, yang kemudian keduanya bersatu di dalam wujud manusia. Contoh lain dapat terlihat ketika al-Farabi menafsirkan kata *malâikah*. Sebagai seorang filosof al-Farabi tidak menafsirkan kata tersebut dengan malaikat sebagai makhluk supranatural yang memiliki tugas-tugas khusus sebagaimana yang terdapat di dalam tafsir-tafsir klasik (*bi al-ma'tsur*). Al-Farabi memahami kata tersebut dengan pengetahuan orisinil yang berdiri sendiri atau intelek aktif (*al-'aql al-fa'al*) yang mampu menjangkau pengetahuan dan persoalan yang tidak dapat dijangkau oleh pengetahuan biasa.⁵⁴

Uraian di atas memperlihatkan bahwa *tafsîr bi al-ra'yi* sangat dekat dengan model hermeneutika subjektif. Keduanya memiliki kemiripan dalam

⁵³Muhammad Husein Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirîn...*, hal. 266-268.

⁵⁴Ali al-Usiy, “Metode Penafsiran al-Qur'an” dalam *Jurnal al-Hikmah*, Bandung, edisi 4, Tahun 1992, hal. 16.

hal substansi penafsiran terhadap sebuah teks berdasarkan kepada apa yang dipahami oleh oleh penafsir sesuai dengan konteks dimana mufassir hidup sesuai dengan kemampuan intelektualitas dan pengalamannya.

Meskipun demikian, tidak semua pakar ilmu tafsir sepakat dengan analisis tersebut. Para pakar Al-Qur'an yang beraliran tradisional tetap saja menjadikan ilmu tafsir sebagai sandaran utama dalam pemahaman Al-Qur'an. Realitas zaman yang telah mengalami perubahan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang amat pesat, tidak menjadikan mereka berpaling dari formulasi awal dalam penafsiran Al-Qur'an. Menurut mereka konstruksi ilmu tafsir yang digagas pada masa awal telah dibangun dengan kokoh oleh para penggagasnya. Sehingga bagi generasi selanjutnya tinggal mengikuti patron awal tersebut tanpa perlu lagi untuk berpikir melahirkan teori-teori baru dalam ilmu tafsir.

Pandangan kaum tradisional tersebut tentu tidak semua disepakati oleh para pegiat ilmu Al-Qur'an dan tafsir. Kaum modernis cenderung lebih terbuka dengan perkembangan dalam ilmu tafsir. Mereka membuka ruang untuk lahirnya teori-teori baru dalam pemahaman Al-Qur'an. Jika terdapat sebuah metode atau teori baru yang lebih akomodatif dan solutif terhadap berbagai permasalahan yang dihadapi umat, tentu teori tersebut harus diterima. Al-Qur'an tidak hanya diturunkan pada masa tertentu saja. Akan tetapi ia adalah kitab suci yang mengandung petunjuk (*way of life*) bagi semua manusia hingga dunia ini berakhir. Menurut mereka hermeneutika adalah salah satu teori yang patut untuk diterima sebagai metode pemahaman Al-Qur'an, meskipun awalnya teori ini digunakan untuk memahami Bibel.

Sahiron syamsuddin membagikan kelompok orang yang memahami teks Al-Qur'an ke dalam tiga kelompok. *Pertama*, disebut dengan quasi objektif tradisional. Kelompok ini adalah mereka yang memahami teks Al-Qur'an dengan sesuai dengan yang telah dipahami pada masa teks Al-Qur'an diturunkan. Kelompok *kedua* disebut dengan quasi objektif modernis. Kelompok kedua ini memahami teks Al-Qur'an dengan pandangan bahwa makna asal (*original meaning*) tetap penting untuk dijadikan sebagai pijakan dalam memahami Al-Qur'an pada masa kini. Sedangkan kelompok *ketiga* disebut dengan kelompok subjektifitas, yaitu kelompok yang memahami teks Al-Qur'an sesuai dengan subjektifitas penafsirnya.⁵⁵

H. Tinjauan Pustaka

Studi tentang perempuan dan feminisme di Indonesia telah dikenal sejak awal tahun 1970. Hal ini dipengaruhi oleh terbitnya beberapa buku terjemahan yang memuat pesan feminisme dalam Islam. Di antara penulis buku-buku

⁵⁵Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadits*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010, hal. 5-6.

tersebut antara lain: Rifaat Hasan, Fatima Mernissi, Amina Wadud Muhsin, dan Ali Asghar Engineer.

Beberapa cendekiawan muslim di Indonesia juga mulai melakukan ijtihad ke arah baru dalam memahami isu-isu tentang perempuan. Diantara tokoh Indonesia yang melakukan hal ini antara lain: Muhammad Quraish Shihab, KH. Husein Muhammad, Jalaluddin Rahmat, Fakihuddin Abdul Kadir, Wardah Hafiz, Lies Marcoes dan lain-lain. Penelitian tentang isu-isu perempuan sebagiannya dilakukan dalam penelitian disertasi dan kemudian diterbitkan dalam bentuk buku. Di antara karya-karya tersebut antara lain:

Pertama, Nasaruddin Umar dalam buku *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Dalam buku ini, ia mengkritik konsepsi gender yang selama ini dipahami para pemikir barat dan umat Islam sendiri. Ia menawarkan konsep gender perspektif al-Qur'an. Dia juga menunjukkan sejumlah kelemahan dalam konsepsi gender versi barat, seperti: teori psikoanalisa, fungsionalis-struktural, konflik, dan sejumlah teori feminis lainnya. Dalam buku ini, ia juga menjelaskan bahwasanya Al-Qur'an diturunkan di tengah budaya masyarakat dengan ketimpangan peran gender. Al-Qur'an datang dengan membawa konsep gender yang adil dan seimbang. Ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an memberikan hak dan kewajiban yang seimbang dan antara laki-laki dan perempuan.⁵⁶

Kedua, Zaitunah Subhan dalam buku *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender dalam tafsir Al-Qur'an*. Buku ini mengungkapkan tentang isu gender yang sudah berkembang di kalangan masyarakat Indonesia, khususnya akademisi. Buku ini membahas tentang hak-hak dan pemberdayaan perempuan yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi. Dia menyampaikan beberapa kritikan terhadap penafsiran Al-Qur'an oleh mufassir yang dianggap bias gender. Adapun mengenai hadis, kritikan tidak hanya ditujukan kepada pemahaman teks, tetapi juga kepada autentisitas dan validitas teks itu sendiri. Buku ini juga menegaskan diperlukan upaya kontekstualisasi dalam penafsiran teks sumber ajaran Islam untuk mewujudkan kemitrasejajaran laki-laki dan perempuan. Di samping itu, ia mengkritik beberapa penafsiran yang terdapat dalam tafsir Indonesia yang dianggap bias gender. Ia juga melakukan beberapa reinterpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tentang gender sebagai upaya untuk melakukan reconsiderasi terhadap konsep gender dalam Islam.⁵⁷

Ketiga, Endis Firdaus dalam disertasi yang berjudul *Kepemimpinan Politik Wanita dalam Islam, Kajian Berperspektif Gender atas Ajaran Islam Menuju Kontekstualisasinya di Indonesia*. Hasil penelitiannya adalah: *pertama*, ia menemukan adanya pemikiran Islam di Indonesia berupa sistem

⁵⁶Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 308-309.

⁵⁷Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian, Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Lkis, 2016, hal. 182.

subordinasi gender dengan ketimpangan kepemimpinan wanita dalam masyarakat Indonesia. *Kedua*, secara kontekstual kepemimpinan wanita Islam di Indonesia telah memiliki akar sejarah. *Ketiga*, peningkatan peran kaum perempuan di Indonesia dalam persaingan individu baik dalam sektor pendidikan dan sosial politik dipengaruhi oleh pemahaman gender yang benar. *Keempat*, kaum perempuan yang memiliki *gender analysis* yang baik lebih cenderung dapat memenangkan kontestasi kepemimpinan publik seperti sektor sosial, budaya, agama maupun politik. Dalam penelitian ini, dia menggunakan teori dekonstruksi dengan konsep gender sebagai alat analisis untuk membongkar pemahaman yang salah tentang posisi perempuan.⁵⁸

Selain dalam bentuk disertasi, penelitian tentang kepemimpinan perempuan juga dilakukan dalam tulisan jurnal ilmiah. Berikut ini beberapa penelitian tersebut antara lain: Penelitian yang dilakukan oleh Widia Munira, *et. al*, dengan judul *Women's Leadership and Gender Equality in Aceh: A Socio-historical Perspective*. Penelitian ini menganalisis masalah kepemimpinan perempuan dan kesetaraan gender di Aceh. Fokus analisis penelitian ini ialah pada filosofi dasar kepemimpinan perempuan di Aceh. Hasil penelitian menunjukkan bahwa nilai-nilai spiritual dan intelektual Islam dan adat menjadi filosofis dasar kepemimpinan perempuan Aceh. Perempuan dan laki-laki memiliki peran, peluang, hak, dan tanggung jawab yang sama untuk menjadi pemimpin dalam masyarakat berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah, yang selaras dengan budaya Aceh.⁵⁹

Selanjutnya penelitian Samsul Zakaria dengan *Judul Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Komparatif Antara Pemikiran KH. Husein Muhammad dan Prof. Siti Musdah Mulia)*. Hasil dari penelitian ini adalah bahwa hukum Islam tidak memberikan penjelasan praktis yang tegas dan jelas tentang kepemimpinan perempuan. Secara teknis memang benar bahwa Islam tidak memberikan pedoman praktis, tetapi secara substantif Islam memberikan keluasan bagi perempuan untuk berperan dalam sektor publik. Hal ini karena pria dan wanita diciptakan di posisi yang sama dan memiliki peluang yang sama di berbagai bidang seperti pekerjaan dan karir, termasuk untuk menjadi pemimpin. KH. Husein Muhammad sebagai tokoh pertama penelitian ini menegaskan pemahaman bahwa perempuan sebenarnya mampu menjadi pemimpin di antara laki-laki. Sejalan dengan itu wanita memiliki hak untuk menjadi pemimpin seperti yang dimiliki oleh pria. Sementara itu, Siti Musdah Mulia sebagai tokoh kedua mengungkap hal

⁵⁸Endis Firdaus, *Kepemimpinan Politik Wanita dalam Islam: Kajian Berperspektif Gender atas Ajaran Islam Menuju Kontekstualisasinya di Indonesia*, Jakarta: Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2005, hal. iii.

⁵⁹Widia Munira, Muhammad Akhyar, and Djono Djono, "Women's Leadership and Gender Equality in Aceh: A Socio-Historical Perspective," dalam *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, Tahun 2018. Diakses pada 4 Desember 2019.

yang sama yang menghargai kepemimpinan perempuan. Lebih khusus lagi, ia menggambarkan konsep yang unik dan berbeda tentang karakter kepemimpinan perempuan. Baginya, wanita yang menjadi pemimpin tidak harus berubah menjadi pria yang tegas dan berwibawa. Kepemimpinan tetap ideal ketika dibangun di atas kelembutan dan kasih sayang bersama sebagai sifat dasar wanita.⁶⁰

Selain yang telah disebutkan di atas, berikut ini beberapa karya yang pernah diteliti tentang tentang Abdurrauf As-singkily dan Hasbi ash-Shiddieqy ash-Shiddieqy, antara lain:

Pertama, penelitian Arivaie Rahman dengan judul *Tafsir Tarjuman Al-Mustafid Karya Abdurrauf Al-Fanshuri: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis, dan Metodologi Tafsir* yang diterbitkan dalam jurnal *Miqot*, periode Januari-Juni 2018. Penelitian ini hanya difokuskan untuk meneliti dua surat dalam tafsir *Tarjuman Al-Mustafid* dengan pendekatan deskriptif dan kuantitatif. Hasil penelitiannya ialah meskipun as-Singkily menduduki jabatan mufti di kerajaan Aceh yang dipimpin oleh empat orang *sulthanah* secara bergantian, tetapi hampir dapat dikatakan nuansa politis itu tidak meresap ke dalam penafsirannya. Ia juga menyimpulkan bahwa salah satu keunikan tafsir *Tarjuman Al-Mustafid* ialah kontinuitas penggunaan kata kunci tertentu untuk mengawali sebuah penafsiran dan penggunaan bahasa dan aksara Melayu jawi adalah sebuah nilai tambah dari karya tafsir tersebut.⁶¹

Kedua, penelitian Saifuddin dan Wardani dengan judul *Tafsir Nusantara, Analisis Isu-Isu Gender dalam Tafsir al-Misbah Karya M. Quraish Shihab dan Tarjuman Al-Mustafid Karya Abdurrauf Singkel* yang diterbitkan dalam bentuk buku oleh Lkis, Yogyakarta. Buku ini awalnya adalah penelitian yang dilakukan atas biaya dari Direktorat Pendidikan Agama Islam (Ditperta) Kementerian Agama RI Tahun 2008. Hasil penelitiannya adalah bahwa metode dan corak penafsiran dua ulama Melayu Indonesia terhadap ayat-ayat gender terdapat titik persamaan dan perbedaan. Penafsiran Abdurrauf as-Singkily secara umum mengikuti arus penafsiran tradisional, meskipun di dalamnya terdapat unsur kreativitas dengan adanya penambahan dan pengurangan. Sedangkan M. Quraish Shihab mempunyai penafsiran sendiri

⁶⁰Samsul Zakaria, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Komparatif antara Pemikiran KH. Husein Muhammad dan Prof. Siti Musdah Mulia)", dalam *Jurnal Khazanah*, Vol. 6, Tahun 2013, hal. 65.

⁶¹Arivaie Rahman, "Tafsir Tarjumân Al-Mustafid Karya 'Abd Al-Rauf Al-Fansuri: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis, Dan Metodologi Tafsir," dalam *Jurnal MIQOT*, Vol. 42, No. 1, Tahun 2018, hal. 20.

yang tidak sepenuhnya mengikuti pendapat mufassir tradisional dan kontemporer.⁶²

Ketiga, penelitian Yudian Wahyudi dengan judul *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*. Hasil penelitiannya adalah Hasbi as-Shiddieqy adalah penggagas teori fikih Indonesia. Untuk mewujudkan hal tersebut Hasbi menawarkan konsep ijthad kolektif (*jama'i*) dan kemungkinan untuk perpaduan pendapat lintas mazhab (*talfiq*). Ia menentang pendapat mayoritas masyarakat Indonesia tentang tertutupnya pintu ijthad dan kekakuan dalam pengamalan mazhab fikih. Hasbi juga mendorong masyarakat untuk kembali kepada ajaran Islam yang murni yaitu Al-Qur'an dan Sunnah serta meninggalkan sikap taklid buta.⁶³

Dari beberapa penelitian yang disebutkan di atas belum ada sebuah penelitian yang khusus membahas tentang perspektif mufassir Aceh terhadap kepemimpinan perempuan.

I. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan (*library reseach*). Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif juga disebut dengan penelitian interpretif. Karena data hasil penelitian berhubungan dengan hasil interpretasi terhadap data yang ditemukan di lapangan.⁶⁴ Dengan pendekatan penelitian kualitatif diharapkan penelitian ini akan dapat mengeksplorasi secara lebih mendalam terhadap data-data yang ditemukan.

Penelitian ini menggunakan metodologi tafsir komparatif (*muqarran*). Metode ini merupakan salah satu diantara empat metode tafsir, yaitu: *tahlîlî, ijma'î, maudhû'î, dan muqarran*. Metode tafsir komparatif adalah sebuah metode dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan cara membandingkan penafsiran antara dua mufassir atau lebih terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi atau kesamaan topik atau kasus tetapi memiliki redaksi yang berbeda.⁶⁵ Menurut Al-Kumi, tafsir *muqarran* ialah membandingkan ayat-ayat Al-Quran antara sebagian dengan sebagian lainnya. Sementara al-Farmawi mendefinisikan tafsir komparatif ialah sebuah cara untuk menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan kepada apa yang

⁶²Saifuddin dan Wardani, *Tafsir Nusantara, Analisis Isu-Isu Gender Dalam Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab Dan Tarjuman Al-Mustafid Karya Abdurrauf Singkel*, Yogyakarta: Lkis, 2017, hal. 205.

⁶³Yudian. Wahyudi, "Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh" Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007, hal. 82-84.

⁶⁴Sugiyono, *Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Methods)*, Terj. M.T Sutopo, Bandung: CV. Alfabeta, 2018, hal. 10-11.

⁶⁵Mula Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Sleman: Teras, 2005, hal. 85. Lihat juga: *Louis Ma'luf, Al Munhij fi al-Lughat wa al -A 'lam*, Beirut: Dal al-Masyriq, 1986, hal. 626.

telah dituliskan oleh para mufassir di dalam kitab tafsir mereka terhadap ayat-ayat yang memiliki masalah yang sama (mirip).⁶⁶

Pengetahuan yang mendalam terhadap mufassir dan kitab tafsir dalam metodologi muqarran diperlukan. Penguasaan terhadap metodologi penyusunan sebuah kitab tafsir serta corak (*alwân*) yang digunakan juga hal urgen lainnya yang mutlak diperlukan dalam kajian *muqarran*. Pengetahuan mengenai latar belakang mufassir yang mencakup biografi, riwayat pendidikan serta *setting* sosio kultural dan politik ketika kitab tafsir ditulis juga hal penting lainnya yang akan berpengaruh terhadap analisis penelitian tafsir *muqarran*.

Beberapa ciri khas dalam tafsir *muqarran* yang berbeda dengan metode tafsir lainnya, yaitu:

1. Membandingkan sebuah teks (*nash*) ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki persamaan atau kemiripan dalam redaksi dalam suatu kasus yang sama.
2. Melakukan perbandingan antar ayat Al-Qur'an dengan hadis Nabi yang secara kasat mata (*dhâhir*) terkesan kontradiktif.
3. Melakukan perbandingan pendapat antara satu mufassir dengan mufassir yang lain dalam memahami suatu permasalahan di dalam Al-Qur'an.⁶⁷

Penelitian ini termasuk perbandingan pendapat antar mufassir dalam memahami ayat Al-Qur'an atau bentuk terakhir dari metode tafsir komparatif. Untuk melakukan perbandingan tersebut diperlukan beberapa langkah yang harus dilakukan yaitu:

1. Menghimpun Sejumlah ayat Al-Qur'an yang dijadikan sebagai obyek studi tanpa menoleh kepada kemiripan redaksinya atau tidak.
2. Melacak pendapat mufassir tentang dalam kitab tafsir mereka tentang penafsiran ayat tersebut.
3. Membandingkan pendapat mereka untuk memperoleh informasi tentang identitas dan pola pikir masing-masing mufassir.

Penerapan metode tersebut, akan diperoleh pengetahuan tentang kecenderungan dari mufassir. Aliran apa saja yang mempengaruhinya dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an. Apakah mufassir tersebut beraliran sunni, syi'ah atau khawarij, dan lain sebagainya. Demikian halnya dapat diketahui spesialisasi keilmuan dari mufassir. Mufassir dari kalangan teolog cenderung menafsirkan Al-Qur'an dengan konsep-konsep teologis. Para *fuqaha* cenderung menafsirkan Al-Qur'an dengan konsep-konsep fikih. Para ahli tasawuf cenderung menafsirkan ayat menurut konsep tasawuf yang mereka anut. Dengan adanya perbandingan tersebut, akan membuka cakrawala yang amat luas bahwa Al-Qur'an mempunyai daya jangkauan yang amat luas. Hal ini

⁶⁶Abd al-Hayy Al-Farmāwī, *Al-Bidāyah Fi Al-Tafsīr Al-Maudhu'i*, al-Fajalat, 1976, hal. 45-46.

⁶⁷Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, Hal. 59-60.

memberikan ruang untuk dapat dipilih penafsiran yang dianggap paling cocok dan sesuai dan mendekati dengan kebenaran.⁶⁸

Beberapa hal positif yang didapatkan melalui metode tafsir *muqarran*, antara lain: *pertama*, memberikan wawasan yang luas. Mufassir yang menggunakan metode ini akan bertemu dengan pemikiran-pemikiran mufassir lain yang berbeda pandangan sehingga akan memperkaya wawasan. *Kedua*, munculnya sikap toleran. Dengan terungkapnya pandangan-pandangan yang berbeda tentu akan memunculkan sikap toleran atas perbedaan itu. *Ketiga*, menjadikan mufassir lebih berhati-hati (*ikhthiyâthi*) dalam bersikap.⁶⁹ Beragamnya penafsiran dan pendapat dalam penafsiran Al-Qur'an yang disebabkan oleh latar belakang yang beraneka ragam akan menjadikan mufassir lebih berhati-hati dan obyektif dalam menganalisa dan bersikap terhadap suatu objek tafsir.

Metode *muqarran* juga memiliki beberapa kelemahan, diantaranya: pertama, metode ini kurang cocok untuk para pemula yang melakukan kajian tafsir. Untuk membandingkan suatu penafsiran tentu dibutuhkan wawasan yang luas serta pengetahuan pendukung lain yang beragam supaya penelitian yang dilakukan benar-benar valid dan reliabel. Kedua, metode ini cenderung mengkaji persoalan klasik yang terkesan kurang sesuai untuk zaman kontemporer. Namun demikian kelemahan ini bisa ditutupi dengan mengganti topik kajian baru yang lebih sesuai untuk memecahkan masalah-masalah masa kini. *Ketiga*, metode *muqarran* mempunyai kesan pengulangan pendapat ulama. Dalam metode ini pengulangan-pengulangan pendapat mufassir yang menjadi objek kajian tentu diperlukan untuk mengetahui perbandingannya. Namun hal ini oleh sebagian pakar menganggap ini bagian dari kelemahan metode *muqarran*.⁷⁰

1. Pemilihan Objek Penelitian

Objek penelitian ini adalah kitab tafsir Aceh. Kitab tafsir yang dipilih adalah dua kitab tafsir yang ditulis oleh orang Aceh pada masa yang berbeda. kitab tafsir yang pertama adalah kitab tafsir *Tarjuman al-Mustafid* yang ditulis oleh Abdurrauf as-Singkily. Beliau adalah seorang ulama besar dan mufti kerajaan Aceh Darussalam yang hidup pada abad ke 17. Sedangkan kitab tafsir yang kedua adalah kitab tafsir *Al-Qur'ân al-Majîd an-Nûr* yang ditulis oleh Muhammad Hasbi as-Shiddieqy. Beliau adalah seorang ulama besar dari Aceh yang dikenal sebagai pakar hukum Islam dan pelopor fikih keindonesiaan serta ahli dalam bidang ilmu Al-Qur'an dan tafsir.

⁶⁸Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Quran...*, hal. 65.

⁶⁹Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an 2*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hal. 127. Aldomi Putra, "Metodologi Tafsir," *dalam Jurnal Ulunnuha*, Vol.7 No.1, 2018, hal. 53.

⁷⁰Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Quran...*, hal. 142-144.

2. Data dan Sumber Data

Adapun data dalam penelitian ini terdiri dari dua macam, yaitu:

a. Data primer

Data primer dalam penelitian ini adalah dua kitab tafsir, yaitu: tafsir *Tarjuman al-Mustafid* karangan Abdurrauf as-Singkily dan kitab *tafsir Al-Qur'ân al-Majîd an-Nûr* karangan Muhammad Hasbi as-Shiddieqy.

b. Data Sekunder

Data sekunder dalam penelitian ini adalah informasi tentang kepemimpinan perempuan yang bersumber dari berbagai rujukan kepustakaan. Rujukan tersebut berupa kitab-kitab tafsir, buku-buku ilmiah yang membahas tentang isu-isu gender, Jurnal ilmiah, dan artikel dari surat kabar, majalah baik yang dipublikasi melalui media cetak maupun melalui media dalam jaringan (*daring/ online*).

3. Teknik analisis Data

Untuk dapat merumuskan hasil penelitian ini, perlu dilakukan analisis data-data yang ditemukan. Tujuannya ialah supaya data-data yang telah terhimpun dapat tersusun secara sistematis supaya mudah dalam melakukan analisis dan perumusan penelitian. Terdapat tiga hal yang perlu dilakukan dalam analisis data pada penelitian kualitatif yaitu: reduksi data, menyajikan data, dan penarikan kesimpulan. Untuk melakukan analisis data dalam penelitian ini akan digunakan teori hermeneutika.

Teori hermeneutika yang relevan dalam penelitian ini adalah hermeneutika yang dikembangkan oleh Paul Ricoeur. Penjelasan Ricoeur tentang hermeneutika lebih banyak tertuju pada masalah metodologi dan penafsiran pemahaman (*understanding, verstehen*). Hermeneutika ini sering disebut dengan *hermeneutic art* yang menggabungkan antara momen obyektif dengan subyektif (momen eksistensial penafsiran teks).⁷¹

J. Jadwal Penelitian

Penelitian ini akan dilakukan selama enam bulan sampai dengan satu tahun. Tahapan penelitian dimulai dengan pengumpulan data-data penelitian melalui berbagai rujukan kepustakaan. Data-data tersebut berupa kitab-kitab klasik, buku-buku, jurnal ilmiah, disertasi, majalah, koran dan berbagai sumber otoritatif lainnya. Data yang telah dikumpulkan tersebut, diklasifikasi dan disusun sedemikian rupa secara sistematis. Setelah itu dilanjutkan dengan melakukan analisis data dengan menggunakan teori penelitian. Setelah semuanya selesai, tahap selanjutnya adalah pembuatan laporan penelitian dalam bentuk disertasi.

⁷¹Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu Dan Metodologi Posmodernis*, Yogyakarta: Akademika, 2004, hal. 121.

K. Sistematika Penulisan

Pembahasan dalam penelitian ini dibagi kepada enam Bab. Bab *pertama*, merupakan pendahuluan yang berisi tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, metodologi penelitian, dan signifikansi atau kegunaan penelitian. Pada Bab *kedua*, akan dipaparkan mengenai eksistensi kaum perempuan sepanjang sejarah Islam dan diskursus tentang kepemimpinan perempuan. Diskursus tersebut membahas tentang pendapat para pakar yang pro dan kontra terhadap kepemimpinan perempuan dalam Islam serta argumentasi yang mereka bangun untuk mendukung pendapat mereka.

Pada Bab *ketiga*, akan dibahas mengenai konsep kepemimpinan ideal dalam Al-Qur'an. Pembahasan ini dimulai dengan membahas terminologi kepemimpinan dalam Al-Qur'an, kemudian dilanjutkan dengan pembahasan mengenai prinsip-prinsip dalam kepemimpinan dalam Al-Qur'an serta model kepemimpinan ideal yang digambarkan di dalam Al-Qur'an. Selanjutnya, Bab *keempat*, akan membahas tentang dinamika keilmuan di Aceh khususnya mengenai kajian tafsir dan gambaran tentang sejarah kepemimpinan perempuan di Aceh dan kontroversi seputar peristiwa tersebut. Pada Bab *kelima*, akan dibahas tentang perspektif tafsir Aceh tentang kepemimpinan perempuan dalam tafsir *tarjuman al-Mustafid* dan tafsir *Al-Qur'ân al-Majîd an-Nûr*. Pembahasan ini mencakup pembahasan mengenai biografi mufassir, epistemologi tafsir dan analisis komparatif antara kedua kitab tafsir. Pada bagian yang terakhir, yaitu Bab *keenam*, berisi tentang penutup dari penelitian ini yang mencakup kesimpulan dan hasil temuan dari penelitian ini serta saran-saran dan rekomendasi hasil penelitian.

BAB II

WACANA KEPEMIMPINAN DALAM AL-QUR'AN

Bab ini menjelaskan tentang wacana umum tentang kepemimpinan dalam Al-Qur'an. Untuk memperoleh pandangan umum tentang kepemimpinan dalam Al-Qur'an, perlu dijelaskan beberapa persoalan mendasar terkait kepemimpinan. Di antaranya ialah penjelasan tentang definisi kepemimpinan secara komprehensif disertai dengan perdebatan para pakar di dalamnya. Selanjutnya penjelasan tentang terminologi kepemimpinan dalam Al-Qur'an dan pendapat serta penafsiran para mufassir tentangnya. Kemudian akan dijelaskan tentang prinsip-prinsip kepemimpinan dalam Al-Qur'an dan beberapa contoh kepemimpinan ideal yang diceritakan di dalam Al-Qur'an.

A. Definisi dan Jenis Kepemimpinan

1. Definisi kepemimpinan

Suatu komunitas yang terdiri dari berbagai macam latar belakang budaya dan karakteristik individu memerlukan pengaturan yang baik untuk mewujudkan masyarakat yang tertib dan sejahtera. Tujuan tersebut akan dapat terealisasi, apabila memiliki kepemimpinan yang mampu memimpin masyarakat dengan bijaksana dan berkeadilan. Mayoritas ulama mengatakan bahwa keberadaan pemimpin dalam sebuah masyarakat adalah sebuah kewajiban.¹ Kepemimpinan mempunyai fungsi yang sangat urgen dalam menentukan baik dan buruknya suatu tatanan dalam masyarakat. Keberhasilan

¹Al-Mawardi, *al-Ahkâm ash-Shulthâniyyah wa al-Wilâyât al-Dîniyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2006, hal. 5.

sebuah keluarga juga ditentukan oleh kepemimpinan yang baik untuk mewujudkan kebahagiaan dan kesuksesan sebuah keluarga.²

Kepemimpinan secara harfiah berasal dari kata pimpin. Pada dasarnya kata pemimpin berarti orang yang memimpin dan yang memberi petunjuk.³ Dalam kepemimpinan bahasa Inggris disebut *leadership*. Dalam bahasa Arab disebut *zi'âmah* atau *imâmah*. Kata pimpin mengandung pengertian mengarahkan, membina atau mengatur, menuntun dan juga menunjukkan ataupun mempengaruhi. Secara istilah (terminologi), kepemimpinan didefinisikan beragam oleh para ahli. Marifield dan Hamzah mengemukakan kepemimpinan adalah suatu kegiatan yang berkaitan dengan menstimulasi, memobilisasi, mengarahkan, mengkoordinasi motif-motif dan kesetiaan orang-orang yang terlibat dalam usaha bersama.⁴

George R. Terry mengartikan kepemimpinan merupakan kegiatan untuk mempengaruhi orang-orang untuk diarahkan mencapai tujuan organisasi. Kepemimpinan mencakup proses mempengaruhi dalam memastikan tujuan organisasi, memotivasi sikap pengikut guna menggapai tujuan, mempengaruhi untuk memperbaiki kelompok serta budayanya.⁵

A. Dale Timple mengartikan kepemimpinan sebagai proses pengaruh sosial di mana seorang manajer mencari keikutsertaan sukarela dari bawahan dalam usaha mencapai tujuan organisasi. Dengan kepemimpinan yang dilakukan seorang pemimpin juga menggambarkan arah dan tujuan yang akan dicapai dari sebuah organisasi. Sehingga dapat dikatakan kepemimpinan sangat berpengaruh bagi nama besar organisasi.⁶

Menurut Sudarwan Danim, kepemimpinan adalah setiap perbuatan yang dilakukan oleh individu atau kelompok untuk mengkoordinasi dan memberi arah kepada individu atau kelompok yang tergabung di dalam wadah tertentu untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan sebelumnya.⁷ Menurut Muhammad Ryaas Rasyid Kepemimpinan adalah sebuah konsep yang

²Miftahul Jannah, "Konsep Keluarga Idaman Dan Islami", dalam *Jurnal Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2018, hal. 99.

³Pusat Bahasa Kementerian Pendidikan Dan Budaya, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, Jakarta: Balai Pustaka, 2016, hal. 874.

⁴Hamzah Zakub, *Menuju Keberhasilan, Manajemen dan Kepemimpinan*, Bandung: CV. Diponegoro, hal. 125.

⁵Miftah Thoha, *Kepemimpinan dalam Manajemen*, Jakarta: Penerbit Rajawali Pers, hal. 5.

⁶A. Dale Timple, *Seri Manajemen Sumber Daya Manusia Kepemimpinan*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2000, hal. 58.

⁷Sudarwan Danim, *Motivasi Kepemimpinan dan Efektivitas Kelompok*, Jakarta: Rineka Cipta, 2004, hal. 56.

merangkum berbagai segi dari interaksi pengaruh pemimpin dengan pengikut dalam mengejar tujuan bersama.⁸

Martinis Yamin dan Maisah menyatakan bahwa kepemimpinan adalah suatu proses mempengaruhi yang dilakukan oleh seseorang dalam mengelola anggota kelompoknya untuk mencapai tujuan organisasi. Kepemimpinan merupakan bentuk strategi atau teori memimpin yang tentunya dilakukan oleh orang yang biasa kita sebut sebagai pemimpin. Pemimpin adalah seseorang dengan wewenang kepemimpinannya mengarahkan bawahannya untuk mengerjakan sebagian dari pekerjaannya dalam mencapai tujuan.⁹

Kartini Kartono mengemukakan bahwa kepemimpinan sifatnya spesifik, khas, diperlukan bagi situasi khusus. Sebab dalam satu kelompok yang melakukan aktivitas-aktivitas tertentu, dan punya tujuan serta peralatan khusus, pemimpin kelompok dengan ciri-ciri karakteristiknya itu merupakan fungsi dari situasi khusus tadi. Jelasnya sifat-sifat utama dari pemimpin dan kepemimpinannya harus sesuai dan bisa diterima oleh kelompoknya, juga bersangkutan, serta cocok dan pas dengan situasi dan zamannya.¹⁰

Pendapat-pendapat tersebut di atas memperlihatkan bahwa para ahli mendefinisikan kepemimpinan saling melengkapi antara satu dengan yang lain. Secara ringkas kepemimpinan dapat didefinisikan sebagai cara seorang pemimpin dalam mempengaruhi bawahan dengan karakteristik tertentu sehingga dapat mencapai tujuan yang diinginkan.

Keberhasilan seorang pemimpin sangat tergantung dari teknik kepemimpinan yang dilakukan. Kemampuan dalam menciptakan situasi sehingga menyebabkan orang yang dipimpinnya timbul kesadarannya untuk melaksanakan apa yang dikehendaki. Dengan bahasa yang lain, nilai keefektifan seorang pemimpin tergantung dari kemampuannya dalam mengatur dan menerapkan pola kepemimpinannya sesuai dengan situasi dan kondisi organisasi yang ia pimpin.

Kepemimpinan dalam Islam didefinisikan sedikit berbeda dengan kepemimpinan secara umum. Didin Hafidudin dan Hendry Tanjung mendefinisikan kepemimpinan Islam sebagai kepemimpinan yang sesuai dengan ketentuan Islam. Maka harus dipimpin oleh atasan yang mempunyai sifat tepercaya untuk mengurus hal orang lain dan bisa menempatkan diri pada posisi sebagai pelayan masyarakat. Tidak hanya itu atasan pula wajib berpikir cara dan strategi supaya organisasi yang dipimpinnya maju, karyawan

⁸Muhammad Ryass Rasyid, *Makna Pemerintahan; Tinjauan dari Segi Etika dan Kepemimpinan*, Jakarta: PT. Mutiara Sumber Wijaya, 2000, hal. 95.

⁹Yamin, *et.al.*, *Standarisasi Kinerja Guru*, Jakarta: Gaung Persada 2010, hal. 74.

¹⁰Kartini Kartono, *Pemimpin Dan Kepemimpinan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003, hal. 48.

sejahtera, dan masyarakat ataupun lingkungannya menikmati kehadiran organisasi itu.¹¹

Berbeda dengan Veithzal Rivai, menurutnya kepemimpinan dalam Islam merupakan suatu proses atau kemampuan seseorang untuk membimbing dan mengarahkan serta memotivasi tingkah laku orang lain, serta ada usaha kerja sama sesuai dengan syariat Islam untuk mencapai tujuan yang diinginkan.¹²

2. Jenis-jenis kepemimpinan

Kehidupan sehari-hari dalam masyarakat pasti tidak luput dari kepemimpinan. Mulai dari kepemimpinan dalam rumah tangga sampai pada level yang paling tinggi yaitu kepemimpinan sebuah negara. Jika ditinjau dari segi wewenang pemimpin, maka kepemimpinan dapat dibagikan menjadi dua bentuk, yaitu:

a. Kepemimpinan formal

Kepemimpinan formal adalah suatu kepemimpinan yang resmi yang diangkat melalui mekanisme resmi untuk menduduki jabatan tertentu dalam sebuah organisasi atau lembaga. Pola kepemimpinan tersebut dapat terlihat pada berbagai ketentuan-ketentuan yang mengatur hirarki dalam suatu organisasi. Ada juga yang mengatakan kepemimpinan formal adalah orang yang ditunjuk oleh organisasi atau lembaga tertentu untuk menjadi pemimpin, berdasarkan keputusan dan pengangkatan resmi untuk menjabat suatu jabatan dalam struktur organisasi dengan segala hak dan kewajiban yang berkaitan dengannya dan untuk mencapai sasaran organisasi.¹³

Namun demikian, kepemimpinan formal tidak akan secara serta merta menjadi jaminan seorang pemimpin diterima sebagai pemimpin yang “sebenarnya” oleh bawahan atau masyarakat. Penerimaan terhadap pimpinan formal masih harus diuji dalam praktek dan realitas dalam proses kepemimpinannya. Hasil dari kepemimpinan tersebut akan terlihat dalam kehidupan organisasi.¹⁴

b. Kepemimpinan Informal

Kepemimpinan informal yang juga dikenal dengan istilah *headship*. Pemimpin informal atau tak resmi adalah pemimpin yang tidak mendapatkan pengangkatan formal sebagai pimpinan. Namun karena ia memiliki sejumlah kualitas keunggulan, ia bisa mencapai kedudukan sebagai orang yang mampu mempengaruhi kondisi psikis dan perilaku suatu kelompok masyarakat. Ia juga

¹¹Didin Hafidhuddin dan Hendri Tanjung, *Manajemen Syariah dalam Praktik*, Jakarta: Gema Insani, 2003, hal. 119-120.

¹²Veithzal Rivai, *et.al.*, *Pemimpin dan Kepemimpinan dalam Organisasi*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013, hal. 27.

¹³EK. Imam Munawir, *Asas-Asas Kepemimpinan dalam Islam*, Surabaya: Usaha Nasional, 1981, hal. 94.

¹⁴Ebara Tabuni, Peranan Pemimpin Informal dan Formal di Desa Bogonuk Distrik Woniki Kabupaten Tolikara, *dalam Jurnal Holistik*, Vol. V, No. 10A, Tahun 2012, hal. 3.

mempunyai ruang lingkup tanpa sekat dan batasan resmi sebagaimana pemimpin formal. Kepemimpinan informal didasarkan atas pengakuan dan kepercayaan masyarakat.

Kepemimpinan informal merupakan jenis kepemimpinan yang eksistensinya tidak berdasarkan kepada pengangkatannya pada jabatan tertentu. Pemimpin informal juga tidak terlihat pada struktur organisasi resmi sebagaimana pada pemimpin formal. Namun kepemimpinan informal terlihat lebih efektif dari sudut pengakuan nyata dan penerimaan masyarakat yang dipimpinnya. Kepemimpinan informal dalam masyarakat biasanya muncul dengan beberapa kriteria. Di antaranya adalah kemampuan “memikat” hati orang lain, kemampuan dalam membina hubungan yang serasi dengan orang lain dan memiliki keahlian tertentu yang tidak dimiliki oleh orang lain.¹⁵

Kepemimpinan informal justru lebih mendapat tempat di hati umat dibandingkan dengan pemimpin formal. Umat Islam lebih cenderung mematuhi anjuran dari tokoh pemimpin informal dalam masyarakat semisal ulama atau kyai dibandingkan dengan anjuran pemerintah. Seorang kyai atau ustaz biasanya lebih didengar dan patuhi oleh masyarakat dibandingkan dengan pemimpin formal. Ketika terjadi suatu masalah besar yang menyangkut dengan kehidupan berbangsa dan bernegara, pendapat para kyai dan ustadz kerap kali menjadi panutan dan ikutan masyarakat banyak. Oleh karena itu kedua bentuk kepemimpinan ini sama-sama memiliki pengaruh yang sangat penting dalam masyarakat. Meskipun pemimpin informal tidak terdapat dalam struktur organisasi pemerintahan, namun mereka memiliki pengaruh yang sangat besar dalam masyarakat.¹⁶

Pemimpin timbul sebagai hasil dari persetujuan anggota organisasi atau masyarakat yang secara sukarela menjadi pengikut. Oleh karena itu kedua tipe pemimpin, baik pemimpin formal maupun pemimpin informal mesti mencapai pengakuan dari pihak yang dipimpin. Pengakuan tersebut akan terlihat ketika para pemimpin mampu mewujudkan tujuan dari sebuah organisasi atau lembaga dengan baik.

Kepemimpinan ditinjau dari segi ruang lingkungannya juga dapat dibagi menjadi dua, yaitu: kepemimpinan keluarga dan kepemimpinan publik. Kepemimpinan keluarga atau juga disebut kepemimpinan wilayah domestik ialah kepemimpinan yang berlangsung dalam lingkup keluarga. Kepemimpinan keluarga bertujuan untuk mengatur dan menata kehidupan rumah tangga agar tercapai tujuan berkeluarga. Sedangkan kepemimpinan publik ialah kepemimpinan yang berlangsung di luar keluarga atau rumah tangga yang melibatkan orang-orang di luar lingkungan keluarga. Kepemimpinan publik mencakup kepemimpinan dalam berbagai sektor

¹⁵Ebara Tabuni, *Peranan Pemimpin Informal dan Formal di Desa Bogonuk Distrik Woniki Kabupaten Tolikara...*, hal. 3.

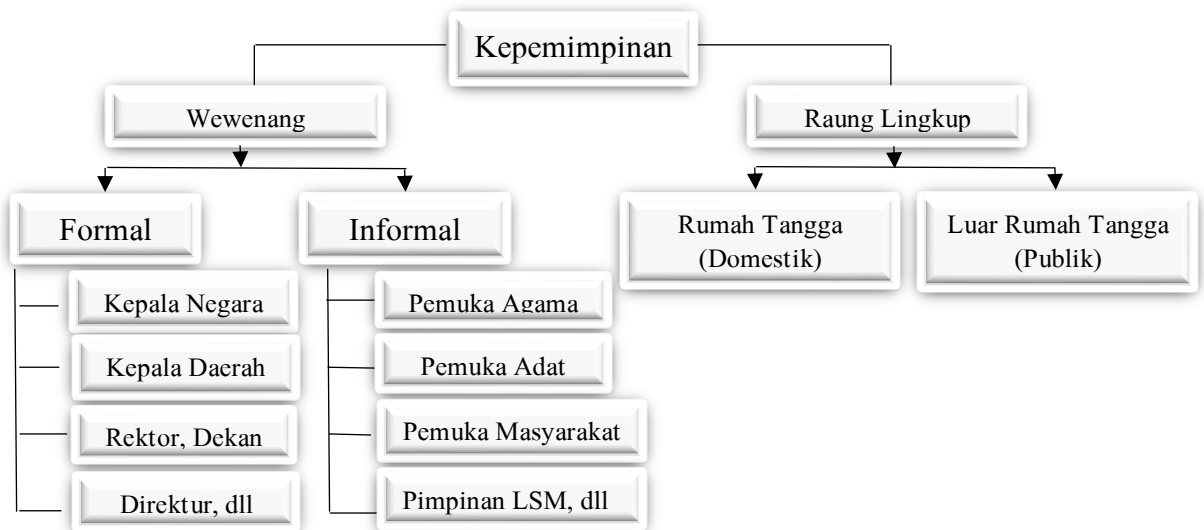
¹⁶EK. Imam Munawir, *Asas-Asas Kepemimpinan dalam Islam...*, hal. 94.

kehidupan di luar keluarga, misalnya kepemimpinan di sektor pendidikan, bisnis, sosial maupun kepemimpinan politik.

Kedua jenis kepemimpinan ini biasanya saling berhubungan. Kepimimpinan keluarga maupun kepemimpinan publik keduanya memiliki urgensi yang sama dalam mewujudkan keteraturan dan kebahagiaan manusia. Sebuah keluarga yang diatur dengan kepemimpinan yang baik akan melahirkan sebuah keluarga yang sehat dan bahagia. Kondisi tersebut akan akan membawa keluarga tersebut ke gerbang kesuksesan. Demikian halnya dalam kepemimpinan publik. Seorang pemimpin di sektor publik juga menentukan kesuksesan sebuah organisasi atau lembaga yang dipimpinnya. Kemampuan seorang pemimpin publik dalam proses kepemimpinannya akan mendorong terciptanya iklim organisasi yang sehat. Kondisi tersebut akan menjadikan organisasi yang dipimpinnya akan mudah untuk mencapai tujuan-tujuan organisasi.

Untuk lebih jelas mengenai jenis-jenis kepemimpinan dapat dilihat pada bagan di bawah ini:

Bagan 2.1: Jenis Kepemimpinan



3. Gaya Kepemimpinan

Gaya kepemimpinan ialah cara pemimpin bertindak atau bagaimana ia mempengaruhi anggotanya untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu.¹⁷ Gaya kepemimpinan adalah cara seseorang memimpin organisasi. Keberhasilan seseorang dalam memimpin itu tergantung kepada gaya dia memimpin, jika gaya pemimpinnya diterima oleh bawahan dan sesuai dengan tujuan

¹⁷Annisa Fitriani, "Gaya Kepemimpinan Perempuan," *Jurnal TAPIS*, Vol. 11, No.2, Juli-Desember 2015, hal. 6. Yukl, *Managerial Leadership: A review Theory and research*, *Yearly Review of Management*, 1989, hal. 143-156.

organisasi yang dia pimpin maka kepemimpinannya akan berhasil. Sehingga hubungan antara pemimpin dan gaya kepemimpinan merupakan sebuah kesatuan yang memiliki hubungan yang sangat erat.

Menurut Robbins dan Coulter gaya kepemimpinan ialah model atau cara pemimpin dalam melakukan koordinasi dan pengawasan terhadap pekerjaan bawahan, sehingga sasaran-sasaran organisasi dapat dicapai dengan gaya dan perilaku pemimpin tersebut. Pemimpin yang baik bukanlah menyelesaikan tugas pribadinya, melainkan berupaya membantu bawahan dalam menyelesaikan tugas-tugasnya mereka dengan baik. Wujudnya dapat terkoordinasi atas pekerjaan suatu kelompok dari departemen, atau perusahaan tertentu di dalam mengawasi pekerjaan karyawannya.¹⁸

Menurut Moeljono dan Sudjamiko gaya kepemimpinan merupakan perwujudan dari kepemimpinan yang memberikan *human touch* pada hirarki. Kepemimpinan yang dimaksud adalah kepemimpinan transformasional, yaitu kepemimpinan yang menyadarkan diri pada tiga unsur berikut:

- a) *Charisma*. Pemimpin jenis ini mempunyai kemampuan dalam pengambilan keputusan, pengelolaan keuangan, berkomunikasi dan meyakinkan orang lain dengan baik. Kepemimpinan karismatik dapat juga disebut kepemimpinan yang memiliki karakteristik ekspresif, percaya diri, pantang menyerah, dan memiliki keyakinan akan kebenaran yang hakiki.
- b) *Individualized consideration*. Gaya kepemimpinan ini menekankan kepada pentingnya pemimpin dalam memberikan perhatian kepada pengikutnya secara personal. Dalam ruang lingkup organisasi, *individualized consideration* diwujudkan dalam kualitas pengaruh antara pemimpin sebagai batasan dan pengikut sebagai bawahan. Dengan hubungan yang berkualitas, perhatian pemimpin berwujud dukungan sumber daya yang melimpah guna keberhasilan kerja pengikut. Sumber daya dimaksud tidak hanya yang *tangible*, seperti uang, atau dana dan fasilitas kerja. Tetapi termasuk juga *intangible* seperti bantuan pemimpin kepada pengikut untuk selesaikan pekerjaannya, misalnya dalam bentuk monitoring dan *coaching*, serta dukungan dan dorongan pemimpin untuk mengembangkan kompetensi dan kapabilitas kerja pengikut (*developmental orientation*).
- c) *Intellectual stimulation*. Gaya kepemimpinan ini berbeda dengan dua gaya sebelumnya yang terkait dengan nuansa emosional dan psikologis. Gaya ini justru memberi tekanan lebih pada sisi kognitif. Dalam *intellectual stimulation*, pemimpin berusaha untuk meningkatkan pemahaman pengikut tentang permasalahan pekerjaan yang dihadapi. Apalagi jika terkait dengan

¹⁸Stephen P. Robbins dan Mary Coulter, *Manajemen*, Terj: Bob Sabran, Devi Barnadi, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2010, hal. 6.

perubahan serta mendorong pengikut menelurkan gagasan jalan keluar yang kreatif dan inovatif atas permasalahan tersebut.¹⁹

Menurut Ermon Edison, dkk, ada beberapa macam Gaya kepemimpinan, antara lain:²⁰

a) Kepemimpinan Karismatik

Menurut House, pemimpin karismatik bertindak dengan cara yang unik yang memiliki efek karismatik tertentu pada pengikut mereka. Bagi House, karakteristik kepemimpinan seorang pemimpin karismatik termasuk menjadi domain dalam mempengaruhi orang lain, menjadi percaya diri, dan memiliki rasa yang kuat dari nilai-nilai moral sendiri.²¹

b) Kepemimpinan Transformasional

Pemimpin transformasional menginspirasi pengikut mereka tidak hanya untuk mempercayai dirinya secara pribadi, tetapi juga mempercayai potensi mereka sendiri untuk membayangkan dan menciptakan masa depan organisasi yang lebih baik. Pemimpin transformasional menciptakan perubahan besar, baik dalam diri pengikut maupun organisasi mereka. Beberapa karakteristik dari gaya kepemimpinan transformasional antara lain:

1) Memiliki strategi yang jelas

2) Merangsang anggota

3) Menjaga kekompakan tim

c) Kepemimpinan Transaksional

Gaya transaksional memiliki pendekatan yang unik, di mana anggota diikutsertakan dalam memutuskan tujuan melalui sebuah transaksi yang jelas dan terukur.²²

d) Kepemimpinan Partisipatif

Gaya kepemimpinan ini memiliki kedekatan yang sangat kuat dengan bawahan. Tetapi gaya kepemimpinan ini, mempunyai kelemahan. Di antaranya ialah beberapa keputusan diambil dengan cara konsensus/*brainstorming* seperti meminta lebih dahulu pertimbangan-pertimbangan kepada bawahan sehingga keputusan menjadi lambat.²³

¹⁹Djokosantoso Moeljono & Steve Sudjatmiko, *Corporate Culture*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2007, hal. 159-161.

²⁰Ermon Edison, *et.al.*, *Manajemen Sumber Daya Manusia (Strategi dan Perubahan dalam Rangka Meningkatkan Kinerja Pegawai dan Organisasi)*, Bandung: Alfabeta, hal. 91-100.

²¹Peter G. Northouse, *Leadership: Theory and Practice*, California USA: Sage Publishing, 2010, hal. 173.

²²Wagimo, Djamaludin Ancok, "Hubungan Kepemimpinan Transformasional dan transaksional dengan Motivasi Bawahan di Militer", dalam *Jurnal Psikologi, Fakultas Psikologi Universitas Gadjah Mada*, Vol. 32, No. 2, Tahun 2005, hal. 117.

²³Desie Andreastuti, "Analisis Kepemimpinan Partisipatif dalam Pengendalian Kebakaran Hutan dan Lahan," dalam *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, Vol. 18, No. 1, Juli 2014, Tahun 2016, hal. 21.

e) Kepemimpinan Otokratis

Gaya kepemimpinan ini menganggap dirinya sebagai sosok penting yang selalu bercerita tentang masa depan yang gemilang, meskipun terkadang tidak masuk akal sehingga kepemimpinan otokratis atau otoritarian dalam banyak sisi menjadi persepsi “tukang cerita”.

Menurut Fadli, pemimpin dapat dibedakan kepada beberapa gaya kepemimpinan sebagai berikut, yaitu:²⁴

- a) Pemimpin otokratis ialah pemimpin yang menganggap organisasi yang dipimpinnya sebagai milik pribadinya, dengan mengidentifikasi tujuan pribadi dengan tujuan organisasi. Pemimpin tipe ini mempergunakan bawahannya sebagai alat semata-mata dan tidak mau menerima kritik dan saran pendapat dari pihak lain. Setiap keputusan selalu bergantung kepada kekuasaan formal. Dalam proses kepemimpinannya, ia sering menggunakan pendekatan yang mengandung unsur paksaan dan bersifat menghukum (*punitif*).
- b) Pemimpin militeris adalah seorang pemimpin yang memiliki sifat *militarilistis*. Ia menggunakan sistem perintah dalam menggerakkan bawahannya. Ia juga senang bergantung pada pangkat dan jabatan dalam menggerakkan bawahannya. Pemimpin tipe ini menyukai formalitas berlebih-lebihan. Ciri lain dari tipe pemimpin militeris ialah ia menuntut disiplin yang tinggi dan kaku dari bawahannya, sukar menerima kritikan, dan menggemari upacara-upacara seremonial.
- c) Pemimpin paternalistis adalah menganggap bawahannya sebagai orang yang tidak dewasa, bersikap terlalu melindungi, jarang memberikan kesempatan kepada bawahannya untuk mengambil keputusan dan inisiatif. Ia juga jarang memberikan kesempatan bawahannya untuk mengembangkan daya kreasi dan fantasinya, serta sering bersikap maha tahu.
- d) Pemimpin karismatis merupakan pemimpin yang mempunyai daya tarik amat besar dan sikap-sikap kesehariannya selalu dianggap sebagai panutan oleh bawahannya.
- e) Pemimpin *Laissez Faire* merupakan pemimpin organisasi *permisif*. Tipe pemimpin ini, anggota organisasi boleh saja bertindak sesuai dengan keyakinan dan bisikan hatinya nuraninya. Tetapi tindakan tersebut harus tetap menjaga kepentingan bersama dan tercapainya tujuan organisasi. Ciri lain dari *laissez faire* adalah organisasi berjalan lancar dengan sendirinya, karena para anggota organisasi terdiri dari orang-orang dewasa yang sudah mengetahui apa yang menjadi tujuan organisasi, sasaran apa yang dicapai dan tugas apa yang harus dilaksanakan masing-masing. Biasanya tipe ini

²⁴ Ahmad Fadli, “Pengaruh Gaya Kepemimpinan Terhadap Kinerja Karyawan Pada PT. Kawasan Industri Medan”, dalam *Jurnal Umsu. Ac.id. /index.php/mbisnis*, 2011, hal. 159.

tidak terlalu sering melakukan intervensi dalam kehidupan organisasi, maka seorang pemimpin ini cenderung memilih peran pasif dan membiarkan organisasi berjalan sendirinya tanpa banyak mencampuri bagaimana organisasi berjalan.²⁵

- f) Pemimpin demokratis dicirikan dari proses pengerakan bawahannya selalu bertitik tolak dari pendapat bahwa manusia adalah makhluk termulia di dunia, selalu berusaha mensinkronisasikan kepentingan, serta tujuan organisasi dengan kepentingan dan tujuan pribadi dari para bawahannya. Senang menerima saran, pendapat bahkan krtitik dari bawahannya.²⁶

B. Terminologi Kepemimpinan dalam Al-Qur'an

Kepemimpinan mempunyai fungsi yang sangat penting dalam Islam. Oleh karenanya, Islam memiliki konsep kepemimpinan yang komprehensif. Baik kepemimpinan dalam ruang lingkup yang kecil, maupun kepemimpinan dalam skala yang besar. Al-Qur'an telah menyebutkan rambu-rambu yang wajib dipatuhi oleh seorang yang akan menjadi pemimpin. Kepatuhan terhadap petunjuk dan rambu-rambu Al-Qur'an akan membawa seorang pemimpin sukses dalam misi kepemimpinannya. Pemimpin yang menjadikan Al-Qur'an sebagai pedoman dalam hidupnya, akan mampu mewujudkan suatu masyarakat yang kuat dan sejahtera.

Allah SWT telah menyebutkan ayat-ayat tentang kepemimpinan di dalam Al-Qur'an. Ayat-ayat tersebut, ada yang disebutkan secara literal (tersurat) maupun secara substansi (tersirat). Al-Qur'an memberi panduan tentang kepemimpinan yang ideal. Menjadi pemimpin bukan perkara yang mudah. Banyak sekali syarat dan kriteria yang harus dipenuhi. Islam sebagai agama yang *syumûl* mengatur syarat-syarat dan kriteria tersebut yang secara umum disebutkan di dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Al-Qur'an menyebutkan beberapa terminologi terkait kepemimpinan, di antaranya:

1. Term “*al-khalifah*”

Kata *al-khalifah* sering kali disebut dalam sejarah kepemimpinan umat Islam. Para shahabat Nabi Muhammad saw. yang menjadi pengganti beliau setelah wafatnya disebut dengan para khalifah. Empat orang sahabat pengganti beliau dikenal dengan istilah *al-khulafâ' ar-Râsyidûn*. Keempat orang tersebut adalah Abu Bakar as-Shiddîq, Umar bin Khatthab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib. Semua mereka digelar dengan khalifah sebagai pemimpin umat Islam setelah wafatnya Rasulullah.

Kata *al-khalifah* berasal dari bahasa Arab yang diambil (*musytaq*) dari kata “*khalafa*” yang berarti menggantikan, baik dalam arti suatu benda benda menggantikan posisi benda lain ataupun satu orang menggantikan posisi orang

²⁵Desie Andreastuti, “Analisis Kepemimpinan Partisipatif dalam Pengendalian Kebakaran Hutan dan Lahan” ..., hal. 20.

²⁶Ahmad Fadli, “Pengaruh Gaya Kepemimpinan ..., 161.

lain.²⁷ Dalam Al-Qur'an kata *al-khalîfah* disebut sebanyak 127 kali, yang maknanya berkisar di antara kata kerja: menggantikan, meninggalkan, atau kata benda pengganti atau pewaris, tetapi ada juga yang artinya telah “menyimpang” seperti berselisih, menyalahi janji, atau beraneka ragam.²⁸ Selain arti tersebut menurut bahasa kata *al-khalîfah* juga dapat diartikan seorang pemimpin atau sultan. Seorang pemimpin dalam sebuah pemerintahan identik dengan menggantikan kepemimpinan sebelumnya. Oleh karenanya, ia juga disebut dengan *al-khalîfah*.

Secara istilah (terminologi), kata *al-khalîfah* diartikan beragam oleh para ahli. Setidaknya terdapat tiga makna *al-khalîfah* yang dikemukakan oleh para ulama. *Pertama*, *al-khalîfah* yang berarti sang penghuni dan pemakmur (*sâkin wa amîr*). Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Ishaq. Ibnu Jarir ath-Thabari menjelaskan bahwa Ibnu Ishaq berpendapat demikian karena dia merujuk kepada surat *al-Baqarah* ayat 30:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَن يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ
الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّيْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۝۳۰

“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang *al-khalîfah* di muka bumi.” Mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (*khalifah*) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.” (QS. *al-Baqarah* /2: 30)

Ibnu Ishaq tidak menyebutkan secara eksplisit bahwa Adam sebagai *khalîfah*. Dalam ayat tersebut disebutkan bahwa *khalifah* yang akan diciptakan di bumi nantinya akan melakukan kerusakan dan pembunuhan di muka bumi. Perbuatan tersebut merupakan dosa besar yang tidak rasional akan dilakukan oleh seorang Nabi utusan Allah. Oleh karenanya Ibnu Ishaq mengatakan bahwa perbuatan tersebut dilakukan oleh bani Adam atau keturunannya.²⁹

Kedua, *al-khalîfah* diartikan dengan wakil Tuhan di muka bumi. Pendapat ini diungkapkan oleh Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud dan Ibnu Zayd (w. 150 H/767 M) ketika menafsirkan surat *al-Baqarah* ayat 30. Menurut mereka makhluk yang akan diciptakan oleh Tuhan sebagai penghuni bumi

²⁷Muhammad bin Mukrim bin Ali Abu al-Fadhl Jamaluddin Ibnu Manzhur al-Anshari ar-Ruwaifi'i al-Afriqi, *Lisânul Arab*, Beirut: Dâr Shadir, hal. 83.

²⁸M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 349.

²⁹Muhammad ibn Jarîr ibn Yazîd ibn Khâlid Abû Ja'far al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil âyil al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1985, hal. 199.

dalam ayat tersebut berfungsi sebagai wakil Tuhan yang akan memakmurkan bumi dan melakukan kebaikan-kebaikan serta menegakkan kebenaran dan keadilan.

Ketiga, al-khalifah berarti sang penerus. Pendapat ini dikemukakan oleh at-Thabari. Menurutnya *al-khalifah* lebih sesuai dengan makna sang penerus atau pengganti dari penguasa sebelumnya. Mufassir lain yang mendukung pendapat ini antara lain Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud dan Hasan al-Bashry. Menurut al-Bashry pergantian tersebut terjadi setelah Adam.³⁰ Namun menurut Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud pergantian tersebut terjadi sebelum dan sesudah Adam.

Menurut Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud sebelum Adam menggantikan posisi penduduk bumi, telah ada penghuni bumi yang terdiri dari golongan jin. Jin yang menghuni bumi sebelum Adam telah melakukan berbagai perbuatan durhaka dan larangan-larangan Allah termasuk pembunuhan. Oleh sebab itu Allah SWT mengutus Iblis untuk membunuh para jin tersebut dan mengusir mereka ke laut dan ke gunung supaya bumi bisa ditempati oleh Adam.³¹

Orang yang pertama disebut *al-khalifah* dalam sejarah peradaban Islam adalah Abu Bakar ash-Shiddiq. Ia disebut sebagai orang yang menggantikan Rasulullah untuk mengatur urusan agama dan urusan dunia setelah wafatnya Rasul. Oleh karenanya Abu Bakar lebih senang disebut dengan *khalifah* Rasul Allah dan menolak disebut sebagai *al-khalifah* Allah. Para ulama juga sepakat bahwa penyebutan *khalifah* Allah tidak diperkenankan. *Al-Khalifah* adalah sebagai pengganti dari yang telah hilang atau mati. Sedangkan Allah adalah Dzat yang Maha Hidup. Demikian halnya Umar bin Abdul Aziz, ia menolak diberi gelar *khalifatullah*, ia lebih senang disebut dengan *amîrul mukminîn* yang berarti orang mengurus urusan kaum muslimin.

Pada masa-masa awal tumbuhnya kekuasaan Islam, *al-khilâfah* adalah sebuah pola kepemimpinan yang sarat dengan nilai-nilai ilahiyah. Tata pemerintahan dalam *al-khilâfah Islâmiyah* merujuk kepada petunjuk ilahiyah yang terdeskripsikan dalam Al-Qur'an dan hadis Nabi. Para pemimpin (*al-khalifah*) dipilih dengan pola musyawarah (*syûra*) tanpa adanya tekanan dan intrik-intrik politik kekuasaan tertentu untuk mendatangkan keuntungan duniawi. Rakyat yang hidup di bawah naungan *al-khilâfah Islâmiyah* merasakan kemakmuran dan keadilan dari penguasa baik dalam hal ekonomi maupun sosial keagamaan.

Dalam perjalanan sejarah selanjutnya, terminologi *al-khilâfah* terjadi distorsi dari makna dasarnya. Makna *al-khilâfah* berubah menjadi *al-mulk* (kerajaan). *Al-Khilâfah* yang mempunyai makna sebuah proptotipe

³⁰Abû Al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habîb Al-Mâwardi Al-Basyrî Asy-Syâfi'î, *An-Nukat wa Al-Uyûn (Tafsir Al-Mâwardi)*, Beirut: Dâr Al-Kutub al-Ilmiyah, Juz 6, t.th, hal. 95.

³¹Abû Al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habîb Al-Mâwardi Al-Basyrî Asy-Syâfi'î, *An-Nukat wa Al-Uyûn ...*, hal. 96.

kepemimpinan ideal yang sarat dengan nilai spritualitas. Saat itu berubah menjadi sistem kepemimpinan yang berorientasi kepada kekuasaan untuk memenuhi hasrat penguasa. Dalam sistem kerajaan, seorang raja (*mâlik*) seringkali memerintah dengan sistem otoritarinisme yang tinggi. Sikap raja yang demikian menjadikan rakyat yang berada di bawah kekuasaannya memikul beban dalam bentuk pajak dan tuntutan lainnya yang harus diserahkan kepada raja. Kondisi inilah yang menjadikan rakyat di dunia Islam saat itu menjadi mundur dan tertinggal karena dipenuhi oleh berbagai konflik internal akibat dari nepotisme tersebut.³²

Menurut Ibnu Khaldun, kata *al-khalîfah* hanya mempunyai bentuk *mudzakkar* (maskulin) dan tidak ada dalam bentuk *mu'annats* (feminin). Sebagaimana kata *al-imâm* dalam bahasa Arab juga hanya ada dalam bentuk *mudzakkar* tidak ada dalam bentuk *mu'annats*.³³ Kelompok petriarkhis menganggap, argumentasi ini sebagai pendukung kepemimpinan spiritual itu hanya milik kaum laki-laki. Namun kata *malîk* dan *sulthân* memiliki bentuk *mu'annast* yaitu *malîkah* dan *sulthânah*. Kedua kata ini tidak identik dengan kepemimpinan spiritual. Istilah *malîk* dan *sulthân* merupakan istilah terhadap pemimpin tertinggi pada sebuah kerajaan yang berkuasa di suatu negeri. Kekuasaan seorang raja (*malîk*) atau *sulthân* lebih kepada urusan politik, ekonomi dan sosial secara umum.

2. Term “*as-Sulthân*”

Setelah terjadi perluasan kekuasaan Islam ke berbagai wilayah di jazirah Arab maupun ke luar jazirah Arab, mulai muncul benih-benih disintegrasi antar wilayah dalam kekhalifahan Islam. Munculnya wilayah-wilayah otonom baru, menyebabkan muncul istilah-istilah baru yang sebelumnya tidak digunakan dalam pemerintahan negara Islam. *Al-khalîfah* adalah gelar yang berikan kepada pemimpin yang berada di pusat pemerintahan. Namun penguasa-penguasa di wilayah digelar dengan *sulthân*.

Istilah *sulthân* dalam perkembangannya muncul sebagai pemegang otoritas tertinggi dalam pemerintahan yang menjadi pendamping khalifah. Jika khalifah merangkap sebagai pemimpin politik dan spiritual, maka *sulthân* adalah seorang pemimpin di bidang politik. Oleh karenanya seorang khalifah bisa saja bergelar *sulthân*. Namun khalifah juga mempunyai otoritas untuk mengangkat orang lain sebagai *sulthân* sebagai pendamping dirinya dalam berkuasa.

Pada masa *khilâfah* Abbasyiah, *khalîfah* Abu Ja'far harun al-Watsiq (227-232 H), memberikan gelar *sulthân* yang melekat padanya kepada panglimanya yang bernama Asynas. Asynas adalah seorang paglima perang Bani Abbasyiah yang berketurunan Turki. Ia diangkat sebagai pejabat senior

³²Endis Firdaus, *Imam Perempuan: Dekonstruksi Perspektif Gender dan Keniscayaan Kontekstualisasi Politis Ajaran Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Ceria, 2008, hal. 64.

³³Ibnu Manzûr, *Lisân Arab...*, hal. 83.

dalam kekhalifahan bani Abbasiyah sebagai pemegang otoritas di bidang politik. Sejak masa inilah kekuasaan spiritual dan politik dapat dipisahkan dalam pemerintahan Islam. Sebagaimana Syalabi mengutip pendapat al-Birûni, bahwa *khalîfah-khalîfah* pada masa itu tidak memerankan peran politik yang begitu besar. Namun mereka tetap mempunyai legitimasi dan sanjungan dari kaum muslimin karena mereka dihormati sebagai *amîrul mukminîn*.

Kata “*as-sulthân*” berasal dari huruf *sin*, *lam*, dan *tha*’ yang merupakan bentuk masdar dari *fi’il* (kata kerja) *sallatha*, *yusallithu* yang berarti kekuatan dan paksaan. Secara etimologi, kata “*as-sulthân*” memiliki beberapa makna. Di antara maknanya adalah: sebagai argumen atau bukti (*al-burhân*), mukjizat (*al-mu’jizât*), kekuatan memaksa atau kemampuan (*al-quwwah wa al-qahr*) dan kekuasaan atau kewenangan (*al-mulk wa al-waliy*).³⁴

Lafaz “*as-sulthân*” dalam Al-Qur’an disebutkan sebanyak tiga puluh tujuh kali. Lafaz “*as-sulthân*” merupakan lafaz *musytarak* (polisemi), sehingga ia memiliki beberapa makna. Lafaz “*as-sulthân*” dalam Al-Qur’an memiliki empat pengertian utama yaitu: *pertama*, argumen atau bukti (*al-hujjah wa al-qudrah*), *kedua*, mu’jizat (*al-mu’jizât*), *ketiga*, kekuatan memaksa atau kemampuan (*al-quwwah wa al-qudrah*), dan *keempat*, kekuasaan atau otoritas (*as-sulthah aw at-tasalut*).³⁵

Pertama, lafaz “*as-sulthân*” yang bermakna argumen dan bukti (*al-hujjah wa al-burhân*) terdapat 16 kali di dalam Al-Qur’an. lafaz “*as-sulthân*” dengan makna ini terdapat dalam QS. *an-Nisâ*’/4: 91 dan *Ghâfir*/40 ayat 23. Menurut as-Suyuthi, dalam QS. *an-Nisâ*’/4: 91, Nabi Musa as diperintah Allah SWT untuk menyeru kaum Qibthi Mesir dengan memberi keterangan nyata (*hujjah*) tentang kebenaran risalah sekaligus membantah Fir’aun dan kaumnya yang menyatakan penyihir.³⁶ Misalnya firman Allah:

﴿ سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوا بِنَبِيٍّ يَقُولُونَ كَلَّا مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا ۚ فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَيَكْفُرُوا أَيْدِيَهُمْ فَاخْذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ ۚ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ۗ ﴾

“Akan kamu dapati (golongan) lain yang menginginkan agar mereka hidup aman bersamamu dan aman (pula) bersama kaumnya. Setiap kali mereka

³⁴Abû al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu’jam Maqaâyis al-Lughah*, Mishr: Mustahafa al-Bâb al-Halabi wa Sharîkah, 1972/1392, hal. 95. Lihat juga: Abû al-Qâsim al-Husain bin Muhammad al-Râghib al-Ashfahâni, *Al-Mufradât fi Ghârib Al-Qur’ân*, Mishr: Mustahafa al-Bab al-Halabi, 1961/1381, hal. 238.

³⁵Wadi Kadi (al-Qâdhi), “Authotity,” dalam *Jane Dammen McAuliffe(ed.), The Encyclopaedia of the Qur’an*, Leiden, Boston & Cologne: Brill, 2001, hal. 188-190.

³⁶Jalaluddin as-Suyûthi dan Jalaluddin al-Mahalliy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Beirut: Maktabah al-Islâmy, 2006, hal. 469.

diajak kembali kepada fitnah (syirik), merekapun terjerumus ke dalamnya. Oleh karena itu, jika mereka tidak membiarkanmu (tetap mengganggu), tidak pula mau menawarkan perdamaian kepadamu, dan tidak menahan tangan mereka (dari memerangimu), tawanlah dan bunuhlah mereka di mana saja kamu temukan. Merekalah orang-orang yang Kami berikan kepadamu alasan yang nyata terhadap (untuk menawan dan membunuh) mereka.” (QS. an-Nisâ’/4: 91)

Kedua, lafaz “*as-sulthân*” berarti kekuasaan dan kekuatan (*al-sulthah aw at-tasalluth*) terdapat dalam QS. *al-Isrâ’/17: 33* dan *65*, QS. *an-Nahl/16: 99-100*, dan QS. *Saba’/34: 21*. Kata *sallatha* juga mengandung makna memberi kekuasaan dan kekuatan hingga meraih kemenangan. Makna seperti ini terdapat QS. *an-Nisâ’/4: 90* dan QS. *al-Hasyr/59: 6*. Misalnya firman Allah:

﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾

“Janganlah kamu membunuh orang yang diharamkan Allah (membunuhnya), kecuali dengan suatu (alasan) yang benar) Siapa yang dibunuh secara teraniaya, sungguh Kami telah memberi kekuasaan) kepada walinya. Akan tetapi, janganlah dia (walinya itu) melampaui batas dalam pembunuhan (kisas). Sesungguhnya dia adalah orang yang mendapat pertolongan.”(QS. al-Isrâ’/17: 33)

Ketiga, lafaz “*as-sulthân*” bermakna mu’jizat (*al-mu’jizah*). Makna seperti ini dapat ditemukan seperti pada QS. *Ghâfir/40: 23*. Dalam ayat ini, kata *sulthân* bermakna mukjizat Nabi Musa as yang dapat menundukkan dan mengalahkan Fir’aun, Hâmân dan Qârûn serta kaumnya. Seperti tongkatnya yang berubah menjadi ular, tangan bercahaya dan lainnya.³⁷ Menurut Suyûthi, al-Thabari dan Ibnu Katsîr kata “*as-sulthân*” dalam ayat ini bermakna *burhân*, *bayân*, dan *hujjah* dari Allah untuk menolak seruan Fir’aun.³⁸ Misalnya firman Allah:

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيٰتِنَا وَسُلْطٰنٍ مُّبِينٍ﴾

“Sungguh, Kami benar-benar telah mengutus Musa dengan (membawa) ayat-ayat Kami dan keterangan yang nyata” (QS. Ghâfir/40: 23)

³⁷Tafsir Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, Jilid VIII, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, hal. 523.

³⁸Jalaluddin as-Suyûthi dan Jalaluddîn al-Mahally, *Tafsir al-Jalâlain...* hal. 232. Abâ Ja’far bin Jarîr al-Thabari, *Tafsîr Ath-Thabari*, Jilid 12..., hal. 561, dan Abû al-Fidâ’ Ismaîl bin Umar bin Kathîr al-Quraisy al-Dimashqy, *Tafsîr Al-Qur’ânul Azhim...*, hal. 967.

Kempat, lafaz “*as-sulthân*” yang bermakna kekuatan memaksa atau kemampuan (*al-quwwah wa al-qudrah*). Pengertian ini dapat dijumpai pada tujuh tempat dalam Al-Qur’an, yaitu: QS. *Ibrâhîm*/14: 22, QS. *al-Hijr*/15: 42, QS. *al-Isrâ’*/17: 65 dan 80, dan QS. *as-Shâffât*/37: 30, QS. *ar-Rahmân*/55: 33, dan QS. *al-Hâqqah*/69: 29. Misalnya firman Allah:

﴿ وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلَوْلَمَّوْا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾

“Setan berkata ketika urusan (*hisab*) telah diselesaikan, “Sesungguhnya Allah telah menjanjikan kepadamu janji yang benar dan akupun telah menjanjikan kepadamu, tetapi aku mengingkarinya. Tidak ada kekuasaan bagiku sedikit-pun terhadapmu, kecuali aku (*sekadar*) menyerumu, lalu kamu mematuhi seruanmu. Oleh karena itu, janganlah kamu mencercaku, tetapi ceralah dirimu sendiri. Aku tidak dapat menjadi penolongmu dan kamu pun tidak dapat menjadi penolongku. Sesungguhnya aku tidak membenarkan perbuatanmu mempersekutukan aku (*dengan Allah*) sejak dahulu.” Sesungguhnya orang-orang zalim akan mendapat siksaan yang sangat pedih.” (QS. *Ibrâhîm*/14: 22)

Lafaz “*as-sulthân*” dalam QS. *al-Hâqqah*/69: 27-29, menjelaskan cara berpikir orang kafir ketika mereka hidup di dunia. Menurut mereka, yang menentukan kesenangan hidupnya adalah pangkat, kekuasaan, dan harta. Cara berpikir seperti itu jelas keliru. Kesenangan manusia tidak hanya ditentukan oleh faktor materi seperti yang mereka sangka. Kebahagiaan hidup manusia pada hakikatnya, ketika manusia itu mampu untuk hidup sesuai dengan tuntunan yang ditetapkan oleh Allah. Ibnu Katsîr menjelaskan bahwa harta dan kedudukan tidak dapat membela diri dan menolong manusia dari azab Allah. Sehingga kelak sebuah penyesalan yang amat besar dialami oleh orang kafir saat menerima catatan buruk dengan tangan kirinya.³⁹ Pada saat itulah manusia kehilangan daya upaya serta kekuatan dan kekuasaan yang dimilikinya di dunia.⁴⁰

3. Term “*al-Waliy*”

Kata *al-waliy* merupakan *mufrad* dari kata *awliyâ’*. Dalam bahasa Arab kata *waliy* memiliki beberapa arti antara lain: cinta (*al-mahabbah*), pertolongan (*an-nashrah*), daerah, dan kekuasaan atau otoritas (*as-sulthah wa*

³⁹Abû al-Fidâ’ Ismaîl bin Umar bin Katsîr al-Quraisy al-Dimashqy, *Tafsîr Al-Qur’an al-Azhîm*, Vol. VIII, Riyadh: Dâr Thayyibah li an-Nasyr wa Tauzî’, 1999, hal. 215.

⁴⁰Abû Ja’far bin Jarîr al-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Takwîl Âyi Al-Qur’an*, hal. 236.

al-qudrah). Ungkapan *waliyul amr* berarti orang yang mempunyai kekuasaan atau penguasa. *Walâyah* jika dibaca dengan baris *fathah*, ia berarti pelindung. Namun jika dibaca dengan baris *kasrah*, *wilâyah* ia berarti penguasa pemerintahan. Kedua kata ini memiliki hakikat makna yang sama yaitu *tawalliy al-Amr* yakni mengurus atau menguasai sesuatu.⁴¹

Menurut istilah, al-Ghâhib al-Asfahâni mendefinisikan kata *al-walâyah* atau *at-tawalli* dengan dua hal atau lebih yang berdekatan atau saling mengikuti sehingga tidak ada jarak antara keduanya. Kata *al-walâyah* dapat juga didefinisikan dengan kekuasaan atau otoritas yang dimiliki seseorang untuk melakukan suatu tindakan sendiri tanpa harus bergantung kepada orang lain.⁴²

Kata ini disebutkan dalam beberapa tempat dalam Al-Qur'an, antara lain: QS. *at-Taubah*/9: 116, QS. *al-'A'râf*/7: 3, QS. *Syûrâ*/42: 9. Seperti firman Allah berikut:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾

“*Sesungguhnya hanya milik Allah kerajaan langit dan bumi. Dia menghidupkan dan mematikan. Tidak ada pelindung dan penolong bagimu selain Allah.*” (QS. *at-Taubah*/9: 116).

Term *al-waliy* pada ayat di atas bermakna pelindung dan penolong. Ayat ini menegaskan bahwa hanya Allah SWT yang memiliki kekuatan dan kekuasaan yang tidak terbatas. Allah SWT adalah pemilik alam semesta dan seluruh isinya. Allah SWT yang mampu untuk menghidupkan dan mematikan semua makhluk. Oleh karenanya, manusia tidak layak untuk berlindung dan bermohon kepada selain Allah. Allah SWT adalah tempat berlindung dan tempat untuk memohon petolongan. Dalam ayat yang lain disebutkan:

﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

“*Bahkan, apakah mereka mengambil pelindung-pelindung selain Dia? Padahal, hanya Allahlah pelindung (yang sebenarnya). Dia menghidupkan orang-orang mati dan Dia Mahakuasa atas segala sesuatu.*” (QS. *Syûrâ*/42: 9).

Ayat ini juga senada dengan penjelasan ayat sebelumnya. Ayat ini menyebutkan dengan tegas alasan mengapa manusia tidak boleh

⁴¹Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhshari, *al-Kasysyâf an Haqâiqi Ghawâmidh at-Tanzîl*, Juz 2, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Arabi, 1407 H/1987M, hal. 18.

⁴²Muhammad bin Mukrim bin Ali Abu al-Fadhl Jamaluddin Ibnu Manzhur al-Anshari ar-Ruwaifi'i al-Afriqi, *Lisânul Arab*, ... hal. 401. Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005, hal. 134.

menyandarkan dirinya kepada selain Allah. Ayat ini juga menegaskan bahwa hanya Allah SWT yang memiliki kekuasaan dan mampu untuk melakukan apapun yang diinginkan.

4. Term “*al-Mulk*”

Lafaz “*al-mulk*” merupakan *mashdar* dari kata *malaka, yamliku, milkan wa mulkan wa milkatan*. Secara bahasa ia berarti menguasai. *Isim fâ'il* dari *al-mulk* ialah *al-mâlik*, yang berarti yang memiliki atau yang menguasai sesuatu. Sedangkan *al-malik*, tidak dibaca panjang pada huruf *mim* merupakan *shifah musyabbahah bismil fâ'il* yang berarti raja atau pemimpin suatu kaum.⁴³ Kedua lafaz ini disebutkan di dalam *Al-Qur'an*.⁴⁴ Hal ini menunjukkan bahwa Allah SWT selain memiliki alam semesta beserta isinya, Allah SWT juga yang menjadi raja dan penguasa. Allah SWT berfirman:

﴿فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾

“Mahatinggi Allah, Raja yang sebenarnya. Tidak ada tuhan selain Dia, pemilik ‘Arasy yang mulia.” (QS. *al-Mu'minun*/23:116).

Ayat tersebut menjelaskan bahwasanya Allah SWT adalah raja yang menjadi penguasa terhadap segala sesuatu. Allahlah yang menciptakan segala sesuatu dari tiada. Setelah diadakan lalu Allahlah yang mengurus dan berkuasa atas segala sesuatu yang terjadi pada yang telah ada itu. Kemudian pada masanya Allah akan meniadakan kembali sesuatu yang telah diadakan tersebut. Tidak ada yang lebih berkuasa di alam raya ini kecuali Allah SWT.⁴⁵ Dalam ayat yang lain Allah SWT berfirman:

﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾

⁴³*Sifah mushabbahah bismil fa'il* ialah *isim musytaq* yang berasal dari *fi'il tsulâtsi lâzim* yang menunjukkan sifat pekerjaan yang terus menerus. Lafaz *al-mâlik* dan *al-malik* dalam bahasa Arab memiliki perbedaan makna. *Al-mâlik* berarti seseorang yang memiliki atau menguasai sesuatu. Sedangkan *al-malik* adalah seorang raja atau pemimpin suatu kaum. Setiap raja (*al-malik*) pasti memiliki dan menguasai sesuatu (*al-mâlik*). Tetapi tidak setiap orang yang memiliki dan menguasai sesuatu (*al-mâlik*) adalah raja (*al-malik*). Muhammad bin Mukrim bin Ali Abu al-Fadhl Jamaluddin Ibnu Manzhur al-Anshari ar-Ruwaifi'i al-Afriqi, *Lisânul Arab*, Juz 10..., hal. 492.

⁴⁴Syamsu Syauqani, “Internalisasi Nilai-Nilai Al-Qur'an Untuk Membentuk Pemimpin Yang Qur'ani,” dalam *Jurnal el-Tsaqâfah*, Vol. XVI, No. 1, Januari-Juni 2017, hal. 37.

⁴⁵Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf an Haqâiqi Ghawâmidh at-Tanzîl*, Juz 3..., hal. 206.

“Nabi mereka berkata kepada mereka, “*Sesungguhnya Allah telah mengangkat Talut menjadi rajamu.*” Mereka menjawab, “*Bagaimana (mungkin) dia memperoleh kerajaan (kekuasaan) atas kami, sedangkan kami lebih berhak atas kerajaan itu daripadanya dan dia tidak diberi kekayaan yang banyak?*” (Nabi mereka) menjawab, “*Sesungguhnya Allah telah memilihnya (menjadi raja) kamu dan memberikan kepadanya kelebihan ilmu dan fisik.*” Allah menganugerahkan kerajaan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Allah Maha Luas (kekuasaan dan rezeki-Nya) lagi Maha Mengetahui.” (QS. *al-Baqarah*/2: 247).

Ayat di atas menceritakan tentang kisah Thâlut yang diangkat sebagai raja. Pengangkatan tersebut mendapatkan komplain dari bani Israi’il yang merupakan umat Nabi Syam’il as (Samuel). Mereka menganggap Thâlut bukan dari golongan bangsawan dan terhormat. Akan tetapi Allah SWT memilih Thâlut menjadi pemimpin karena Allah telah memberikannya kecerdasan intelektual dan kekuatan fisik yang prima.⁴⁶

Selain pada ayat di atas, lafaz ini juga terdapat dalam beberapa tempat yang lain dalam Al-Qur’an, yaitu: QS. *al-Fâtihah*/1:3, QS. *Ghâfir*/40: 16, QS. *al-Maidah*/4: 20, QS. *an-Naml*/27 :34, QS. *an-Nisâ*’/3:34.

5. Term “*Ulil Amri*”

Ulil amri terdiri dari dua kata yaitu; *ulu* artinya pemilik dan *al-amr* artinya perintah atau urusan. Jika kedua kata tersebut digabung, maka ia berarti pemilik kekuasaan. Pemilik kekuasaan dalam konteks ini bisa bermakna imam dan *ahli al-Bait*. Di samping itu ia juga bisa bermakna para penyeru ke jalan kebaikan dan pencegah ke jalan kemungkar. *Ulil amri* juga bisa bermakna *fuqahâ*’ dan ilmuan agama yang taat kepada Allah SWT.⁴⁷

Menurut riwayat dari Jabir bin Abdullah, Mujahid, Hasan al-Bashri, Abu ‘Aliyah, Atha’ bin Ribah, Ibnu Abbas dan Imam Ahmad maksud kata *ulil amri* adalah “*ahli Al-Qur’an*” yakni para ulama. Menurut Ibnu Kisan, *ulil amri* adalah orang yang cerdas (*ahlul aqli*) dan orang yang berilmu (*ahlul ilmi*)”. Al-Baidhawi mengatakan bahwa *ulil amri* itu adalah *amîr* (komandan) dari pasukan di zaman Rasulullah saw. Namun setelah Rasul wafat, *ulil amri* itu pindah kepada para khalifah, dan komandan pasukan perang.⁴⁸

Allah SWT berfirman:

⁴⁶Abu Ja’far bin Jarîr at-Thabari, *Jami’ al-Bayân an Takwîl Âyi Al-Qur’ân*, Mesir: Musthafa al-Bâb al-Halabi wa Awlâduhu, 1954/1373, Juz II, hal. 60-606.

⁴⁷Iqbal, *Negara Ideal Menurut Islam*, Jakarta: Ladang Pustaka & Intimedia, 2002, hal. 27.

⁴⁸Abdul Halim Hasan, *Tafsir Al-Ahkam*, Jakarta: Kencana, 2006, hal. 284.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ
إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur’an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (QS. an-Nisâ’/4: 59)

Ibnu Katsir menafsirkan surat *an-Nisâ’* ayat 59 merujuk kepada hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Ibnu Abbas. Dia berkata: “ayat ini diturunkan sehubungan dengan Abdullah bin Hudzaifah bin Qais bin Adi tatkala ia diutus oleh Rasulullah saw. dalam suatu pasukan.”⁴⁹ Imam Ahmad meriwayatkan dari Ali, dia berkata: *Rasulullah mengutus suatu pasukan yang dipimpin oleh seorang Anshar. Setelah mereka berangkat si pemimpin mendapat masalah untuk mengatasi mereka*. Ali berkata: “Maka si pemimpin berkata kepada mereka: “Bukankah Rasulullah telah menyuruh kalian agar menaati aku? mereka mengiyakannya. Si pemimpin berkata: *Ambilkan aku kayu bakar. Kemudian si pemimpin meminta api dan menyalakan kayu bakar, lalu berkata: “Aku menginstruksikan kepada kalian agar masuk kedalam api itu.”* Ali berkata: “Ada seorang pemuda berkata kepada yang lain, *Sungguh, kamu harus berlari dari api itu dan menghadap Rasulullah, janganlah kamu tergesa-gesa memutuskan sebelum kamu bertemu dengan Rasulullah saw. Jika beliau menyuruhmu untuk memasuki api, maka masukilah. Ia berkata: “Maka mereka pun kembali kepada Rasulullah seraya menceritakan hal tersebut. Rasulullah saw. Bersabda: jika kalian masuk ke dalamnya, niscaya kalian tidak akan pernah dapat keluar lagi untuk selamanya. Sesungguhnya ketaatan itu hanya menyangkut kemakrufan.*⁵⁰

Abu Daud meriwayatkannya dari Abdullah bin Umar, dari Rasulullah saw. beliau bersabda: “Seorang muslim wajib mendengar dan taat kepada penguasa terhadap segala sesuatu yang dia sukai maupun tidak sukai selama tidak diperintah untuk bermaksiat, jika diperintah untuk bermaksiat, maka tiada lagi mendengar dan taat.”⁵¹

⁴⁹Muhammad Nasib Ar-Rifa’i, *Taisiru Al-Aliyyul Qadîr li Ikhtisari Tafsîr Ibnu Katsîr*, Depok: Gema Insani, 1999, hal. 739.

⁵⁰Hadis ini terdapat di dalam kitab *shahih* Bukhari, nomor hadis. 4340 dan dalam kitab *shahih* Muslim nomor hadis. 1840, serta dalam kitab *Musnad* ahmad nomor hadis 82. Al-Imam Abul Fida’ Ismâ’il Ibnu Katsîr Ad-Dimasyqi, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Azhûm, Jilid II*, Riyadh: Dâr al-Thayyibah, 1999, hal. 342.

⁵¹Sulaiman bin Al-Asy’ats As-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, Beirut: Maktabah Mishriyyah, tt, Jilid 3, hal. 40, nomor hadis .2626.

Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di mengatakan bahwa dalam ayat di atas, Allah memerintahkan untuk taat kepada-Nya dan kepada Rasul-Nya, dengan melaksanakan perintah keduanya dan menjauhi larangan keduanya. Allah juga memerintahkan untuk taat kepada para pemimpin. Para pemimpin itu merupakan orang-orang yang memegang kekuasaan atas manusia yang terdiri dari para penguasa, para hakim, dan para ahli fatwa (*mufti*). Urusan agama dan dunia tidaklah akan berjalan baik, kecuali dengan taat kepada pemimpin sebagai wujud ketaatan kepada Allah. Ketaatan tersebut berlaku selama mereka tidak memerintahkan kepada kemaksiatan Allah.⁵²

Menurut M. Quraish Shihab, ayat di atas memerintah kaum muslimin untuk menaati pemerintah yang berwenang menetapkan hukum. Perintah tersebut disebutkan dalam ayat secara berurutan. Dimulai dengan perintah taat kepada Allah dalam perintah dan larangan-Nya yang tercantum dalam Al-Qur'an. Kemudian perintah taat kepada Rasul terhadap segala perintah dan larangan yang tercantum hadis. Selanjutnya perintah untuk taat kepada *ulil amri*, yaitu orang yang berwenang menangani urusan-urusan manusia, selama perintah mereka tidak bertentangan dengan perintah Allah dan Rasul-Nya.

Jika suatu saat menemukan perbedaan pendapat dan perselisihan tentang satu perkara yang tidak jelas disebutkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah, hendaklah dikembalikan kepada ruh dan nilai-nilai universal yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Hal itu merupakan tanda dari wujud keimanan yang hakiki kepada Allah hari dan hari Akhirat. Perbuatan seperti itu merupakan lebih baik dan sempurna untuk urusan dunia dan akhirat dibandingkan dengan merujuk kepada selain Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Karena selain dari keduanya tentu memiliki banyak kekurangan dan ketidaksempurnaan.⁵³

Perintah untuk taat dan patuh kepada *ulil amri* hanya wajib dilakukan jika mereka memerintahkan kepada hal-hal yang baik dan mendatangkan kemaslahatan. Namun ketika *ulil amri* memberikan perintah yang menjerumuskan rakyatnya kepada kemaksiatan dan kerusakan (*mafsadat*), maka rakyat tidak boleh untuk patuh dan taat kepada mereka. *Ulil amri* merupakan manusia biasa yang diberikan amanah untuk menjadi pemimpin. Mereka sangat mungkin untuk melakukan kesalahan dan kesilapan. Namun demikian, Islam sebagai agama yang menginginkan keteraturan dalam masyarakat memberikan kedudukan yang mulia kepada para pemimpin yang melaksanakan tugas kepemimpinannya dengan benar.

Allah berfirman dalam surat *an-Nisa* ' ayat 83:

⁵²Abdurrahmân bin Nashîr as-Sa'adi, *Tafsîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Jakarta: Pustaka Sahifa, 2007, hal. 110.

⁵³Muhammad Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 483.

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ
 الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٣

“Dan apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka lalu menyiarkannya. dan kalau mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ulil Amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan ulil Amri). Kalau tidaklah karena karunia dan rahmat Allah kepada kamu, tentulah kamu mengikut syaitan, kecuali sebagian kecil saja (di antaramu). (QS. an-Nisa’/4: 83)

Abdul Halim Hasan mengatakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan orang-orang Islam yang masih lemah imannya. Jika mereka mendengar suatu berita, baik berita yang menggembirakan maupun berita buruk, mereka langsung menyebarkannya. Mereka tidak melakukan konfirmasi atas kebenaran suatu berita. Mereka juga tidak mempertimbangkan akibat dari pemberitaan tersebut. Tindakan tersebut merupakan tindakan yang tercela. Sehingga Allah SWT menurunkan ayat ini untuk memberi peringatan kepada mereka. Apabila menerima suatu berita hendaklah mereka melakukan konfirmasi terlebih dahulu kepada Rasul dan *ulil amri*. Karena Rasul dan para *ulil amri* lebih mengetahui tentang duduk suatu persoalan.⁵⁴

Ayat ini turun berkaitan dengan peristiwa Rasulullah mengasingkan istri-istrinya yang kemudian disalahpahami oleh sebagian sahabat yang menyangka beliau telah menceraikan mereka. Hal ini seperti yang diriwayatkan oleh: Abdullah bin Hamid, Muslim, Ibnu Abi Hatim dari jalur Ibnu Abbas dan Umar bin Khatab, dia berkata: “Ketika Nabi Muhammad saw. mengasingkan istri-istrinya, aku berdiri di muka pintu masjid dan aku dapati orang banyak memukul-mukul dengan batu kerikil, seraya berkata: “Rasulullah saw. telah menceraikan istri-istrinya” maka aku berdiri di pintu masjid berseru dengan sekuat-kuatnya suaraku, “Tidak, beliau tidak menceraikan istri- istrinya”. Berkenaan dengan peristiwa itu maka turunlah ayat ini.

M. Quraish Shihab menafsirkan ayat ini menguraikan sikap dan tindakan buruk orang-orang munafik. Jika sampai kepada mereka suatu berita yang bersifat isu, baik tentang keamanan atau pun ketakutan mereka lalu menyebarkanluaskannya, dengan tujuan menimbulkan kekacauan. Jika sebelum mereka sebar, mereka lebih dahulu bertanya kepada Rasul atau kepada *ulil amri*, yakni para penanggung jawab satu persoalan, tentu kaum muslimin yang menerima berita dapat menentukan sikap yang tepat tentang sebuah informasi.

⁵⁴Abdul Halim Hasan, *Tafsir Al-Ahkam...*, hal. 288

Karena Rasul dan *ulil amri* lebih mengetahui kebenaran informasi-informasi yang beredar itu. Pada ujung ayat Allah menegaskan bahwa dengan anugerah dan karunia Allahlah kaum muslimin dapat mengamalkan agama dengan baik. Jika bukan karena kitab suci Al-Qur'an dan anugerah pikiran yang sehat serta taufik dan hidayah yang diberikan oleh Allah, niscaya manusia akan mengikuti langkah setan.⁵⁵ Ayat ini merupakan petunjuk dan tuntunan pokok dalam etika komunikasi publik dalam Islam.

6. Term “*al-Imâm*”

Kata *al-imâm* merupakan bentuk jamaknya adalah “*a'immah*”. Ia merupakan *mashdar* dari *fi'il* (kata kerja) “*ammama*”. *Al-imâm* berarti orang yang di depan atau ketua, yaitu orang yang diikuti perkataan dan perbuatannya.⁵⁶ Menurut Abdul Mun'im al-Hifny, *al-imâm* adalah yang memiliki kekuasaan tertinggi di dalam agama dan dunia yang harus diikuti oleh seluruh umat.⁵⁷ Orang yang memimpin salat berjemaah juga disebut dengan *imâm*. Oleh karenanya semua orang yang ikut salat berjemaah (*makmum*) harus mengikuti semua yang dilakukan oleh *imâm*. Karena imamlah yang menjadi pemimpin dalam proses ibadah salat tersebut.

Menurut Muhammad Rasyid Ridha kata *imâmah*, *khilâfah*, serta *amîrul mukminîn* ketiganya mempunyai makna yang sama yaitu kepemimpinan suatu pemerintahan Islam yang memiliki tujuan untuk menciptakan kemaslahatan bagi umatnya. Menurut sebagian ulama Syi'ah, *imâmah* merupakan kepemimpinan yang komprehensif mencakup kepemimpinan spiritual, pendidikan, agama dan politik bagi umat Islam yang telah ditentukan oleh Allah secara turun temurun sampai imam kedua belas.⁵⁸

Menurut al-Hilly, *imâmah* merupakan kepemimpinan umum dalam urusan dunia dan agama yang diemban oleh satu orang maupun beberapa orang sebagai pengganti kepemimpinan Nabi Muhammad saw.⁵⁹ Muhammad al-Husein Ali Kasyiful Ghita mengatakan bahwa *imâmah* merupakan dasar utama yang hanya dimiliki oleh Syi'ah Imamiyah yang menjadikannya berbeda

⁵⁵Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an...*, hal. 530.

⁵⁶Ibnu Mandzûr, *Lisân Al-Arab*, Beirut: Dâr Shadir, 1355, hal. 12-26

⁵⁷Abdul Mun'im Al-Hifny, *Al-Mu'jam Asy-Syâmil Limustholahât Al-Falsafah*, Mesir: Maktabah al-Madbûly, 2000, hal. 35.

⁵⁸Ali Ibrahim Hasan, *At-Târikh Al-Islâmy Al-'Âm*, Kuwait: Maktabah al-Falâh, 1977, hal. 230-231.

⁵⁹Nama lengkap al-Hilli adalah Hasan bin Yusuf bin Mutahhar al-Hilli (648-726 H) atau juga dikenal dengan Allamah al-Hilli. Allamah Hilli adalah orang pertama yang mendapatkan gelar ayatullah. Ia merupakan seorang ahli hukum dan teolog Syiah. Dia mempunyai karya dalam berbagai bidang ilmu, seperti ilmu ushul, fikih, tafsir, logika, teologi dan ilmu hadis dan lain-lain. Di antara karyanya yang terkenal antara lain: *Bâb al-Hâdi al-âsyar dan Kasyf al-Murâdnya*, *Nahj al-Hâq dan Kasyf al-Shidq*, *Khulâsah al-Aqwâl*, *al-Jauhar al-Nadhîd*, *Tadzkirotu al-Fuqahâ*, *Qawâid al-Ahkâm* dan *Mukhtalaf al-Syiah*. Lihat: <https://www.Ahlul baitindonesia.or.id/>. Diakses pada 22 November 2020.

dengan aliran-aliran lain dalam Islam. Persoalan *imâmah* merupakan perbedaan yang sangat mendasar dalam Syi'ah *imâmiyah*. Sedangkan dalam hal lainnya hanya bersifat *furû'iyah*, sama halnya perbedaan antar mazhab fikih antara Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Lebih lanjut lagi, ia menyatakan bahwa *Imâmah* semata-mata merupakan anugerah Allah yang telah ditentukan sejak zaman *azali*. Sama halnya seperti Allah memilih Nabi Muhammad saw. lalu memerintahkan kepada umat agar mereka mengikutinya. Syi'ah Imamiyah memiliki keyakinan bahwa Allah telah memberikan perintah kepada Nabi Muhammad saw. untuk menentukan Ali r.a dan keturunannya sebagai pemimpin umat setelah beliau.⁶⁰

Al-Shahrastani mengatakan bahwa golongan yang pertama yang menggunakan istilah *imâm* dalam kepemimpinan adalah kelompok Syiah. Adapaun orang pertama yang memberikan gelar *imâm* kepada ali bin Abi Thalib bernama Kaysan. Dia adalah hamba sahaya (*mawla*) dari Ali bin Abi Thalib. Kaysan adalah murid dari Muhammad bin al-Hanafiyah. Muhammad bin al-Hanafiyah merupakan anak dari Ali bin abi thalib dengan istrinya Khawlah binti Ja'far r.a.⁶¹ Kaysan mengatakan Ali adalah *imâm* bagi umat Islam baik dalam urusan agama maupun dalam urusan dunia. Setelah 'Ali r.a, wafat, gelar *imâm* diberikan kepada Muhammad bin al-Hanafiyah oleh pengikut al-Mukhtar bin Abi Ubayd al-Thaqafi. Setelah Muhammad bin al-Hanafiyah wafat, gelar imam diberikan kepada anaknya Abi Hashim oleh para muridnya. Peristiwa ini terus berlangsung sehingga kelompok Syi'ah terpecah menjadi beberapa kelompok. Imam Syi'ah yang terakhir diberikan kepada Muhammad bin Hasan al-'Askari yang dikenal dengan al-Mahdi.⁶²

Imâmah merupakan salah satu rukun yang wajib dipenuhi dalam teologi Syiah. Karena menurut mereka, persoalan imamah telah disebutkan di dalam Al-Qur'an dan telah diwasiatkan pula di dalam hadis Rasulullah saw. Ayat-ayat Al-Qur'an yang dijadikan dalil antara lain: Surat *an-Nûr*/24: 36, Surat *al-Ahzâb*/33: 33, dan Surat *al-Qashash*/28: 83.

Menurut mereka, ayat-ayat di atas merupakan dalil yang menerangkan tentang keistimewaan para imam Syi'ah. Adapun hadis yang mereka jadikan sebagai dalil tentang *imâmah* adalah hadis *Ghadir Khum* yang berbunyi:

"Allah adalah waliku dan aku adalah wali bagi setiap orang yang beriman. Lalu Rasulullah mengambil tangan Ali r.a dan bersabda: Barangsiapa yang menjadikan aku sebagai walinya, maka Ali r.a adalah walinya, Ya Allah,

⁶⁰ Muhammad al-Husein Ali, *Ash-Shlusy Wa Ushûluha*, Beirut: Darul al-Adhwa, 1999, hal. 145.

⁶¹ Muhammad bin 'Abd al-Karim Al-Shahrastani, *al-Milal Wa an-Nihâl*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005, hal. 115.

⁶² Al-Shahrastani, *Al-Milal Wa Al-Nihal*,...hal. 96-132.

walikanlah orang yang mewalikannya dan musuhilah orang yang memusuhinya.”⁶³

Menurut *Ahlu Sunnah wal Jamâ‘ah*, persolan *imâm* dalam Islam tidak terdapat nas yang *qath’i* dalam Al-Qur’an demikian pula di dalam hadis. *Imâm* merupakan hasil *ijmak* dari para ulama yang mempertimbangkan perlunya pemimpin untuk meneruskan kepemimpinan dalam mengurus dan melayani umat dalam urusan dunia maupun akhirat demi tercapainya kemaslahatan. Hal ini dapat dipahami dari perkataan Abu Bakar ash-Shiddiq ketika terjadinya simpang siur berita wafatnya Rasulullah saw. sebagai berikut: “Wahai manusia, Barang siapa yang menyembah Muhammad, maka sesungguhnya Muhammad telah wafat. Barangsiapa yang menyembah Tuhan Muhammad, maka Dia Maha Hidup dan tidak mati. Wajiblah bagi agama ini, ada orang yang mendirikannya dan menguruskannya. Telitilah (ucapan ini) dan datangkanlah pandangan kalian yang dirahmati Allah. Lalu semua para Sahabat (yang mendengar) bergegas datang dari segenap penjuru dan berkata: benar kata engkau, kami mesti meneliti hal ini.”⁶⁴ Kemudian Abu Bakarpun kemudian membacakan firman Allah SWT:

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَأَنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ

"Muhammad itu tidak lain hanyalah seorang Rasul, sungguh telah berlalu sebelumnya beberapa orang Rasul. Apakah jika dia wafat atau dibunuh kamu berbalik ke belakang (murtad)? Barangsiapa yang berbalik ke belakang, maka ia tidak dapat mendatangkan mudarat kepada Allah sedikitpun, dan Allah akan memberi balasan kepada orang-orang yang bersyukur." (QS. Ali Imran/3: 144)

Setelah Rasulullah wafat, kepemimpinan umat Islam beralih kepada Abu Bakar ash-Shiddiq melalui proses baiat oleh umat Islam yang terkenal dengan peristiwa *Tsaqîfah Bani Sa'îdah*.

Jika ditelusuri term *al-imâm* dalam Al-Qur’an, maka ditemukan lima ayat Al-Qur’an yang menyebutkan term *al-imâm* secara eksplisit, yaitu: pertama dalam surat *al-Baqarah* ayat 124, yaitu:

⁶³*Ghadir* dalam bahasa Arab berarti *wadi* atau alur yang kecil. Sedangkan *khum* berarti daging. Rasulullah mengucapkan hadis ini Pada tanggal 18 Zulhijjah tahun 10 Hijrah. Menurut Ahmad dalam kitab *Musnad*, hadis ini termasuk dalam katagori *hadis shahih Lighairih*. Adz-Dzahabi di dalam *Siyâr A'lâm Nubalâ* menyebut hadis ini sebagai hadis mutawatir. Hadits ini juga diriwayatkan di dalam *Mustadrak Hâkim* 3/109-110, Bukhari dan Muslim dalam kitab shahihnya, at-Turmudzy dalam Sunan, An-Nasâ'i dalam *Khashâish*, Imam Bazzar dalam *Musnad*, Ibn Hibban dalam *Shahih Ibn Hibban* dan beberapa jalur riwayat lain dalam kitab hadis.

⁶⁴Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahîh Bukhari*, Beirut: Dâr Thauqun Najâh, 2001, Nomor hadis 3667, juz, 5, hal. 6.

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ...

“Dan (ingatlah), ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman: "Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu imâm bagi seluruh manusia" ... (QS. al-Baqarah/2: 124)

Ibnu katsir menyebutkan bahwa ayat ini menjelaskan bahwasanya Allah SWT telah menguji Nabi Ibrahim dengan berbagai ujian yang berat. Ujian tersebut antara lain: melaksanakan manasik haji, melakukan *thaharah*, yaitu pemotongan kumis, berkumur, menghirup air ke dalam hidung, bersiwak dan menyela-nyelai janggut (dengan air), adalah memotong kuku, mencukur bulu kemaluan, mencabut bulu ketiak, serta mencuci bekas buang air besar dan bekas buang air kecil dengan air. Selanjutnya Allah juga menguji Nabi Ibrahim dengan dengan bintang, matahari dan bulan. Kemudian, Allah mengujinya pula dengan perintah hijrah. Dia harus pergi meninggalkan kaumnya untuk pergi ke negeri Syam. Ibrahim juga diuji dengan api, yaitu ketika dia dicoba untuk dibakar oleh Raja Namruz. Selain itu, Allah juga menguji Ibrahim dengan perintah untuk menyembelih putranya (Ismail) yang sangat beliau sayangi. Dan yang terakhir Ibrahim juga diuji dengan perintah berkhitan.⁶⁵

Semua ujian yang telah Allah berikan kepadanya, dihadapi dengan sabar tawakkal terhadap segala perintah dan ketentuan Allah kepadanya. Sehingga dalam lanjutan ayat tersebut, Allah menjadikan Nabi Ibrahim sebagai *imâm* bagi seluruh manusia untuk mengikuti teladan yang sangat menakjubkan yang telah diperlihatkan oleh Nabi Ibrahim kepada generasi setelahnya.

Kedua, dalam surat Hud, ayat 17:

أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كَتَبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً ...

“Apakah (orang-orang kafir itu sama dengan) orang-orang yang ada mempunyai bukti yang nyata (Al-Qur’an) dari Tuhannya, dan diikuti pula oleh seorang saksi (Muhammad) dari Allah dan sebelum Al-Qur’an itu telah ada Kitab Musa yang menjadi pedoman dan rahmat?... (QS. Hud/11 :17)

Ketiga, dalam QS. al-Furqân/25: 74, Keempat, dalam QS. Al-Ahqâf/46:12, Kelima, QS. Yâsin/36: 12.

⁶⁵Abul Fida' Ismâ'il Ibnu Katsîr Ad-Dimasyqi, *Tafsir Al-Qur'ân Al-Azhîm*..., hal. 404.

C. Prinsip-Prinsip Kepemimpinan dalam Al-Qur'an

1. Kapasitas yang diperlukan seorang pemimpin

Pemimpin yang sukses adalah pemimpin yang mampu memimpin rakyatnya untuk mencapai kesejahteraan dalam bingkai keridaan Allah SWT. Banyak orang ingin menjadi pemimpin. Tetapi tidak banyak orang yang sukses dalam kepemimpinannya setelah dia diangkat menjadi pemimpin.⁶⁶ Berhasil atau gagalnya kepemimpinan seseorang sangat tergantung kepada kesiapan mental dan spiritual seseorang. Orang yang mampu secara intelektual, belum tentu sukses ketika menjadi pemimpin. Demikian halnya seorang yang baik dalam rutinitas spiritual juga belum tentu sukses. Namun bila secara intelektual mumpuni dan didukung oleh spiritualitas yang baik pula, maka hal inilah yang menjadi modal besar kesuksesan seorang pemimpin.

Kesuksesan dalam sebuah kepemimpinan bukan hal yang mudah untuk dicapai. Diperlukan kerja keras dan persiapan yang matang sebelum menjadi seorang pemimpin. Pemimpin yang telah mempersiapkan dirinya sejak dini, biasanya akan sukses ketika suatu saat dia memimpin. Sebaliknya seseorang yang dipaksa atau memaksakan diri menjadi seorang pemimpin, namun tidak pernah mempersiapkan diri sebelumnya, niscaya kepemimpinannya akan gagal. Pemimpin yang tidak siap akan menjadi bumerang bagi dirinya sendiri. Setiap saat ia akan mengalami kegelisahan batin yang tiada berujung akibat dari ketidaksiapannya. Oleh karena Islam mengatur dan menganjurkan seorang pemimpin itu dipersiapkan dan mempersiapkan dirinya. Adapun beberapa kapasitas utama yang dibutuhkan oleh seorang pemimpin antara lain:

a. Berintegritas (jujur dan amanah)

Kunci utama dalam kepemimpinan adalah mempunyai integritas moral yang kokoh. Sikap jujur dan amanah adalah sikap moral asasi yang mutlak wajib dimiliki oleh seorang pemimpin dalam Islam. seorang pemimpin yang jujur dan amanah akan mengelola pemerintahan dengan penuh kesadaran bahwa jabatan kepemimpinan yang diperolehnya merupakan amanah dari rakyat yang harus dipertanggungjawabkan di dunia dan akhirat. Ia akan mengerahkan segala daya dan upaya yang dimilikinya untuk semaksimal mungkin memenuhi segala kepentingan rakyat yang dipimpinnya.

Secara etimologis *al-amânah* berasal dari bahasa arab. Ia merupakan bentuk *mashdar* dari *fi'il i'tamana* yang berarti jujur atau dapat dipercaya. Kata ini kemudian diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi amanah dengan pengertian yang sama. Di dalam kamus Al-Munawir *al-amânah* berarti adalah segala sesuatu yang diperintahkan Allah kepada hamba-Nya.⁶⁷ Demikian

⁶⁶Euis Soliha Dan Hersugondo, "Kepemimpinan Yang Efektif dan Perubahan Organisasi", dalam *Jurnal Fokus Ekonomi (FE)*, Vol.7, No.2, Tahun 2008, hal. 83.

⁶⁷Ahmad Warson Munawir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 41.

halnya, di dalam kamus *al-‘Ashr*, amanah juga diartikan dengan kejujuran, kepercayaan atau hal dapat dipercaya.⁶⁸ Di dalam kamus bahasa Indonesia, kata amanah diartikan dengan kepercayaan, kata ini juga sering disebut dengan amanat.⁶⁹ Dalam Al-Qur’an, kata “*amanah*” semuanya bermakna menepati janji dan pertanggungjawaban.⁷⁰

Amanah ini merupakan salah satu sifat wajib bagi Rasul. Kekuasaan dan kepemimpinan adalah amanah dari Allah kepada manusia. Dalam Al-Qur’an Allah SWT berfirman:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا
الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا^{٧١}

“*Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh*”. (QS. Al-Ahzab: 72).

Hamka mengatakan bahwa ayat tersebut menggambarkan betapa beratnya amanah itu. Jika amanah tersebut diberikan kepada gunung-gunung, bumi dan langit, mereka tidak bersedia memikulnya. Hal ini merupakan *majâz* (perumpamaan) dari demikian besarnya beban yang harus dipikul oleh orang yang mengemban amanah. Hanya manusia yang mampu mengemban amanah itu. sebab manusia diberikan kemampuan untuk memikul amanah itu oleh Allah. Namun demikian, tidak sedikit manusia yang berbuat zalim. Baik terhadap terhadap dirinya sendiri, maupun terhadap orang lain. Kadang-kadang mereka juga bertindak bodoh, dengan mengkhianati amanah itu.⁷¹

Dalam ayat yang lain Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ^{٧٢}

“*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul (Muhammad) dan (juga) janganlah kamu mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu, sedang kamu mengetahui*”. (QS. Al-Anfal/7: 27)

⁶⁸Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Mudlor, *Kamus Al-‘Asr Kontemporer Arab Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, tt, hal. 215.

⁶⁹Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008, hal. 48.

⁷⁰Abbâs Mahmûd al-Aqqâd, *Manusia Diungkap Al-Qur’an*, Terj. Tim Penerjemah, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, hal. 45-50.

⁷¹Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka), *Tafsir Al-azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982, hal. 81.

Ayat tersebut menyebutkan tentang kewajiban seseorang untuk memelihara amanah. Orang yang mengkhianati amanah yang diberikan kepadanya termasuk perbuatan dosa yang sangat dibenci oleh Allah dan Rasul. Terdapat beberapa versi riwayat tentang *asbâb an-nuzûl* ayat tersebut. Salah satunya adalah ketika Rasulullah mengutus seorang sahabat yang bernama Abu Lubabah kepada Bani Quraizah untuk meminta mereka tunduk kepada Rasulullah. Namun ketika Abu Lubabah sampai ke Bani Quraizah, ia malah mengkhianati pesan dari Rasulullah. Meskipun akhirnya Abu Lubabah bertaubat dan menyesali perbuatannya.⁷²

Allah berfirman:

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رُءُوفُونَ ۝

“Dan sungguh beruntung orang-orang yang memelihara amanat-amanat (yang dipikulnya) dan janjinya. (QS. Al-Mu`minun/23: 8).

Hasbi ash-Shiddieqy mengatakan bahwa ayat ini merupakan penjelasan tentang beberapa ciri-ciri orang yang beriman. Orang yang beriman memiliki banyak ciri-ciri yang dapat dilihat dan dirasakan oleh manusia dalam kehidupannya. Pada ayat satu sampai dengan ayat tujuh surat *al-Mukminûn*, dijelaskan bahwa orang-orang yang beriman adalah orang-orang yang khusyuk dalam melaksanakan salat, lalu mereka juga rela mengeluarkan zakat dan mereka juga selalu menjaga kehormatannya. Kemudian dalam ayat delapan di atas ditegaskan bahwa bukti keimanan seseorang juga ditunjukkan dengan seberapa besar tanggung jawab seorang mukmin ketika diberikan amanah kepadanya. Orang yang tidak amanah dalam hidup merupakan ciri-ciri dari orang munafik.⁷³ Rasulullah saw. menjelaskan:

آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا أُؤْتِيَ خَانَ⁷⁴

“Tanda orang munafiq ada tiga, yaitu: Apabila berbicara ia berdusta, apabila diua berjanji, ia mengkhianati, dan apabila ia dipercaya, maka ia berkhianat.” (HR. Bukhari)

Selanjutnya Allah berfirman:

⁷²Abul Fida' Ismâ'il Ibnu Katsîr Ad-Dimasyqi, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Azîm...*, Jilid 4, hal. 40.

⁷³Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqy, *Tafsir Al-Qur'ânul Majîd An-Nûr*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1995, hal. 2726.

⁷⁴Abi Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Mughiroh bin Bardazbah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Juz 1, Lebanon: Dâr Thauf an-Najâh, 1422 H, Hadis Nomor. 33, hal. 16.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ٥٨

“*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat. (QS. An-Nisâ’ : 58).*”

Menurut Hasbi, amanah dalam ayat ini merupakan kalimat yang lengkap dan jamak. Mencakup semua amanat yang diemban oleh seorang hamba kepada Tuhannya. Di antara amanat tersebut adalah mengembalikan barang titipan, mengembalikan pinjaman, menjaga hak orang lain, baik terhadap keluarga maupun terhadap masyarakat dan negara.

Al-Mawardi mengatakan bahwa makna menyampaikan amanah dalam ayat ini ada empat macam, yaitu: pertama, perintah untuk mengurus urusan kaum muslimin. Kedua, perintah bagi pemimpin untuk melindungi kaum wanita. Ketiga, *khithâb* kepada Nabi Muhammad perihal Utsman bin Abi Thalhah untuk mengembalikan kunci ka’bah kepadanya. Keempat, perintah untuk mengembalikan setiap amanah yang dititipkan kepada pemiliknya.⁷⁵

Seseorang yang diberikan amanah memimpin negara, ia memiliki amanah untuk mengurus rakyatnya. Wajib hukumnya bagi seorang muslim yang menjadi kepala negara untuk melaksanakan hukum dan undang-undang sesuai dengan yang diperintahkan oleh Allah dan petunjuk dari Rasulullah. Seorang pemimpin juga punya kewajiban menyerahkan suatu tugas kepada orang yang layak untuk mengemban tugas tersebut. Dia juga tidak menipu rakyatnya dan merampas harta rakyatnya dengan kekuasaan yang dimilikinya. Pemimpin juga dilarang untuk menahan-nahan hak rakyatnya. Pempimpin juga dituntut untuk terus melakukan kebaikan-kebaikan sehingga rakyatnya merasakan kebahagiaan dan kesejahteraan di bawah kepemimpinannya.

Jika seorang mukmin itu intelektual atau cendekiawan yang mempunyai wawasan yang luas, maka ia berkewajiban untuk mengarahkan dan mengajarkan manusia ke jalan kebaikan. Dia berjuang dengan segala daya upaya untuk memberikan pemikiran dan kontribusi untuk pengembangan masyarakat, bangsa dan negara untuk kemaslahatan. Kehadiran seorang intelektual muslim yang benar-benar memegang amanah ilmu pengetahuan dari Allah akan menjadi suluh di dalam gelap gulita. Masyarakat akan tercerahkan dengan kehadirannya. Sehingga terwujudlah masyarakat madani

⁷⁵Abu Al-Hasan Ali bin Muhammad bi Habib Al-Mawardi Al-Basyri Asy-Syafi’i, *An-Nukat Wa Al-Uyun...*, hal. 498.

yang hidup dengan tenteram dan bahagia di bawah naungan hukum Allah dan Rasul-Nya.⁷⁶

b. Adil dan Egaliter

Seorang pemimpin dituntut untuk memiliki sikap adil dan berkeadilan kepada seluruh anggota yang dipimpinnya. Secara etimologi, kata “adil atau keadilan” dapat diartikan dengan dengan tiga makna, yaitu: pertama, adil berarti Sama berat, tidak berat sebelah, tidak memihak. Kedua, adil dapat berarti berpihak kepada yang benar, berpegang kepada kebenaran. Ketiga, adil juga dapat diartikan dengan sepatutnya, tidak sewenang-wenang.⁷⁷ Ibnu Mandzûr menjelaskan makna adil ialah sesuatu yang ditegakkan pada jiwa dalam keadaan lurus. Lawan dari adil adalah menyimpang.⁷⁸ Ibnu Fâris mengemukakan bahwa adil bermakna keadaan lurus, sama dan lawannya adalah keadaan yang menyimpang.⁷⁹

Adil juga berarti tidak memihak, tidak berat sebelah, dan menyamakan yang satu dengan yang lain (*al-musâwah*). Sedangkan secara terminologis, adil berarti mempersamakan sesuatu dengan yang lain, baik dari segi ukuran atau segi lainnya, sehingga sesuatu itu tidak berat sebelah dan tidak berbeda satu sama lainnya. Keadilan lebih dititikberatkan pada pengertian meletakkan sesuatu pada tempatnya (*wadh'u sya'i fi makânih*).

Menurut al-Râghib al-Ashfahânî dalam *mufradât*nya menyebutkan keadilan bermakna suatu lafaz yang menunjukkan arti persamaan. Kata ‘*adl*’ digunakan untuk hal-hal yang dapat dicapai dengan mata batin (*bashîrah*), seperti persoalan hukum. Ia mempersamakan antara term ‘*adl*’ dan *taqshîh*, *al-qisth*). Dalam konteks ini, ia merujuk kepada QS. *al-Mâidah*/5: 95.⁸⁰

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa di dalam Al-Qur’an setidaknya terdapat empat makna keadilan,⁸¹ yaitu:

- 1) Adil dalam arti “sama dalam memperoleh hak”, pengertian ini yang paling banyak terdapat di dalam Al-Qur’an, antara lain pada QS. *an-Nisâ*’/4: 3, 58 dan 129, QS. *asy-Syûrah*/42: 15, QS. *al-Mâ'idah*/5: 8, QS. *an-Nahl*/16: 76, 90, dan QS. *al-Hujurât*/49: 9.
- 2) Adil dalam arti “seimbang”. Pengertian ini ditemukan di dalam QS. *al-Mâidah*/5: 95 dan QS. *al-Infithâr*/82:7.

⁷⁶ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqy, *Tafsir Al-Qur'ânul Majîd An-Nûr*,... hal. 879.

⁷⁷Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008, hal. 10.

⁷⁸Ibnu Mandzûr, *Lisân Al-Arab*. hal. 2838.

⁷⁹Abû al-Husain Ahmad bin Fâris bin Zakariyya, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Beirut: Dâr Ittihâd al-'Arabi, 1423 H/2002 M, hal. 246-247.

⁸⁰Al-Râghib al-Asfahânî, *Mu'jam Mufradât li Alfâz al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 551-552.

⁸¹M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 114-117.

- 3) Adil dalam arti “perhatian terhadap hak-hak-hak individu dan memberikan hak-hak itu kepada pemiliknya.” Hal ini terdapat di dalam QS *an-Nahl*/16: 90.
- 4) Adil dalam arti “dinisbatkan kepada Ilahi”. Pengertian adil di sini bermakna “memelihara kewajaran atas berlanjutnya eksistensi, tidak mencegah kelanjutan eksistensi dan perolehan rahmat sewaktu terdapat banyak kemungkinan untuk itu.” Semua wujud tidak memiliki hak atas Allah, keadilan Ilahi pada dasarnya merupakan rahmat dan kebaikan-Nya. Keadilan-Nya mengandung konsekuensi bahwa rahmat Allah SWT. tidak tertahan untuk diperoleh sejauh makhluk itu dapat meraihnya. Adil dalam pengertian seperti yang dirumuskan di atas, dapat dipahami dari sifat Allah sebagai Maha Adil, yakni “Allah *al-‘Adl*” dan “*Allâhu al-Muqshît*”. Dan sifat Allah yang paling hakiki adalah “*Âdil*”.⁸²

Selain itu dalam Al-Qur’an juga disebutkan beberapa kata lain yang juga bermakna keadilan, di antaranya:

1) *Al-Qisth*

Kata *al-qist* berasal dari bahasa Arab yang berarti berlaku lurus (tidak memihak). Di dalam *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah*, kata *al-qist* berasal dari huruf (*qaf, sin, tha*) yang struktur hurufnya mengandung dua makna yang bertentangan, yaitu *al-qisth* berarti keadilan dan bermakna *al-jûr* (kecurangan). Di dalam Al-Qur’an, term *al-qisth* dengan berbagai derivasinya terulang sebanyak 25 kali. Semua makna *al-qisth* dalam Al-Qur’an mengarah kepada makna adil. Dalam surat *Ali Imrân* ayat 18 Allah SWT berfirman:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝

“Allah menyatakan bahwasanya tidak ada Tuhan melainkan Dia (yang berhak disembah), Yang menegakkan keadilan. Para Malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga menyatakan yang demikian itu). Tak ada Tuhan melainkan Dia (yang berhak disembah), Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (QS. *Ali Imrân*/3: 18)

Ayat di atas turun setelah Rasul saw. didatangi oleh dua orang pendeta dari Syiria. Kedua pendeta itu, datang ke Madinah terdorong oleh informasi *nubuwat* yang termaktub dalam kitab mereka. Setelah Nabi saw. tiba di Madinah, mereka menghadap kepada Nabi saw. Mereka takjub melihat kota Madinah yang menurut mereka sesuai dengan informasi yang mereka dapatkan dalam kitab yang mereka baca. Mereka bertanya tentang kerasulan Muhammad saw. Mereka juga juga bertanya tentang *syahâdah* (kesaksian)

⁸²Akhmad Bazith, “Keadilan Dalam Perspektif Al-Qur’an,” dalam *Jurnal Islamic Resaouces*, Vol.16, No. 1, Tahun 2019, hal. 5-7.

teragung di dalam *kitâbullah*. Lalu turunlah ayat tersebut, dan kedua pendeta tersebut masuk Islam.⁸³

Ayat tersebut menjelaskan bahwa Allah zat yang Maha Esa, dan Allah juga Zat yang menegakkan keadilan. Wujud dari keadilan ialah memberikan sesuatu sesuai hak setiap orang, lalu memperlakukannya dengan layak sesuai dengan fitrah kemanusiaan serta menegakkan keseimbangan antara kewajiban dan hak.⁸⁴

2) *Al-mîzan*

Kata *al-mîzan* dengan berbagai bentuk derivasinya dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 23 kali. Kata *al-mîzan* di dalam Al-Qur'an memiliki beberapa makna antara lain: timbangan (neraca) seperti dalam QS. *al-Hadîd/57: 25*. Salah satu makna *mîzan* dalam Al-Qur'an adalah keadilan. Makna tersebut terdapat dalam beberapa tempat dalam Al-Qur'an, misalnya QS. *al-A'râf/7:152*, QS. *Hûd/11: 84-85*, QS. *al-Syûra/42: 17*, dan QS. *al-Hadîd/57: 25*. Allah SWT berfirman:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ

١٥

“*Sesungguhnya Kami telah mengutus Rasul-Rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. Dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia, (supaya mereka mempergunakan besi itu) dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)Nya dan Rasul-Rasul-Nya padahal Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha Kuat lagi Maha Perkasa*”. (QS. *al-Hadîd/57: 25*).

Menurut Sayyid Quthb, ayat tersebut menegaskan bahwa setiap Rasul itu datang untuk menegakkan keadilan di muka bumi dan memperbaiki perilaku manusia untuk dapat mengendalikannya dari hawa nafsu. Oleh karenanya, mizan (keadilan) itu menjadi pegangan yang harus pegang teguh oleh manusia. Dengan keadilan tersebut mereka akan menemukan kebenaran (*hâq*).⁸⁵

Keadilan merupakan sesuatu yang sangat berharga. Ia tidak boleh dipengaruhi oleh hawa nafsu, maupun ruang dan waktu. Semua manusia harus diperlakukan sama tanpa kecuali. Keadilan harus ditegakkan, di manapun,

⁸³Abi al-Hasan ‘Ali ibn Ahmâd al-Wâhidi al-Naisabûrî, *Asbâb al-Nuzûl*, Saudi Arabiya: Dâr al-Ishlâh, 1992/1412, hal. 101.

⁸⁴Akhmad Bazith, “Keadilan Dalam Perspektif Al-Qur’an...”, hal. 11.

⁸⁵Sayyid Qutb, *Fî Zhilâl al-Qur’ân*, Jilid VI, Kairo: Dar al-Syurq, hal. 3494.

kapanpun dan terhadap siapapun. Bahkan jika diperlukan, untuk menegakkan keadilan harus dilakukan dengan tindakan tegas. Menurut M. Quraish Shihab salah satu hikmah dari ayat Al-Qur'an yang menggandengkan antara "timbangan" sebagai alat ukur yang adil dengan "besi" yang antara lain digunakan sebagai senjata adalah sebagai isyarat bahwa keadilan harus tetap tegak meskipun menggunakan jalan kekerasan atau mengangkat senjata.⁸⁶

3) *Al-Wasath*

Keadilan dalam Al-Qur'an juga disebut dengan kata "*al-wasath*" yang berarti pertengahan atau sikap yang seimbang. Kata "*al-wasath*" dengan berbagai derivasinya dalam Al-Qur'an, digunakan sebanyak 5 kali, dengan beberapa makna. Di antaranya ialah bermakna pertengahan, seperti dalam QS. *al-Baqarah*/2: 143, 238. Kemudian dalam QS. *al-Mâidah*/5: 89 dengan makna *a'dal* (paling baik), *amsâl* (semisal). Lalu dalam QS. *al-Qalam*/68: 28, dengan makna yang paling baik dan pilihan. Dan juga disebutkan dalam dalam QS. *al-Adiyât*/100: 5, dengan makna di tengah-tengah perkumpulan. Dari keempatnya makna kata "*al-wasath*" tersebut, Tiga di antaranya mengarah kepada pada makna *al-'dal wa al-khiyâr* atau (adil dan paling yang baik).

Al-Qurthûbi menjelaskan bahwa sebagaimana Ka'bah adalah *wasath* (bagian tengah) dari bumi, demikian pula Allah menjadikan umat Islam sebagai *ummatan wasathan* atau umat yang pertengahan. Karena segala sesuatu pada dasarnya yang paling terpuji adalah *awsatnya* atau pertengahannya".⁸⁷

c. Demokratis (*syûra*)

Salah satu prinsip yang paling penting kepemimpinan dalam Islam adalah *syûra* atau musyawarah. Musyawarah mempunyai posisi yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat Islam. Tidak hanya dalam sistem politik pemerintahan, tapi musyawarah juga merupakan karakter dasar seluruh masyarakat Indonesia.

Musyawarah adalah salah satu persolan yang sangat urgen dalam Islam. Oleh karenanya banyak ayat Al-Qur'an dan hadis yang menyebutkan tentang musyawarah. Musyawarah adalah merupakan persoalan yang tekstual yang disebutkan secara ekplisit dalam teks wahyu sehingga ia menjadi ajaran normatif dalam Islam. Bahkan ia menjadi sesuatu yang lazim dipraktekkan karena setiap hari manusia sebagai makhluk sosial (*homo sosius*) selalu berhadapan dengan persolan-persoalan yang melibatkan banyak orang. Fakta tersebut tentu menuntut adanya musyawarah untuk menyelesaikannya.

Musyawarah dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia didefinisikan sebagai pembahasan bersama dengan maksud memperoleh keputusan atas

⁸⁶M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an...*, hal. 118.

⁸⁷Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmâd bin Abi Bakr bin Farah al-Ansâri al-Khazraji Syams al-Din al-Qurtubî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân (Tafsîr al-Qurthûbî)*, Juz II, Cet. II; Kairo: Dâr al-Kutub al-Misriyah, 1964, hal. 433.

penyelesaian suatu masalah.⁸⁸ Kata musyawarah berasal dari bahasa Arab, yaitu dari asal kata *syawara* yang artinya meminta pendapat, meminta nasehat atau meminta petunjuk.⁸⁹ Al-Mahally mengartikannya dengan mengeluarkan pendapat.⁹⁰

Al-Alusi mengutip pendapat al-Râghib al-asfahâni, menurutnya musyawarah adalah mengumpulkan beberapa pendapat untuk dibandingkan mana yang lebih baik untuk disepakati.⁹¹ Menurut Ibn al-'Arabi musyawarah adalah berkumpul manusia untuk membahas suatu perkara agar masing-masing dapat mengeluarkan ide-idenya lalu ditanggapi oleh orang lain.⁹² Dari beberapa pendapat di atas dapat dipahami bahwa musyawarah adalah berkumpulnya orang-orang untuk membicarakan suatu hal atau perkara supaya setiap orang dapat mengeluarkan pendapatnya, lalu disepakati secara bersama.

Kata "*syûra*" di dalam Al-Qur'an dengan berbagai perubahannya disebutkan sebanyak 3 kali yaitu dalam QS al-Baqarah/2: 233 disebut dengan kata "*tasyawur*", QS Ali 'Imran/3: 159 disebut dengan kata "*syawir*", dan QS. al-Syura/42:38 disebut dengan kata "*syûra*". Misalnya Firman Allah dalam surat *syûra*:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ^{٢٨}

"Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka" (QS. *syûra* /42:38)

Ayat di atas menjelaskan bahwasanya *syûra* (musyawarah) adalah sesuatu yang *masyrû'* dalam Islam. Sebagian ulama menyatakan bahwa musyawarah adalah sebuah kewajiban, terlebih bagi para pemimpin dan penguasa. Ibnu Kašîr mengatakan bahwa ayat ini menjelaskan bahwasanya para sahabat selalu segala urusan mereka bermusyawarah, termasuk dalam hal peperangan.⁹³

Menurut Ibnu Taimiyah, ayat ini menjelaskan bahwa sesungguhnya Allah SWT memerintahkan Rasulullah saw. untuk bermusyawarah supaya

⁸⁸W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1996, hal. 772.

⁸⁹Ibrahim Musthafa, *al-Mu'jam al-Wasîth*, Jilid I, Riyadh: Dar al-Da'wah, t.th, hal. 499.

⁹⁰Louis Ma'luf, *al-Munjid fî al-Lughah*, Bairut: Dâr al-Masyriq, 1998, hal. 407.

⁹¹Mahmud al-Alusi, *Ruh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm wa al-Sab'al-Matsâni*, Jilid XXV, Bairut: Dar al-Ihya' al-Turâts al-'Arabi, t.th, hal. 46.

⁹²Muhammad bin 'Abdullah Abu Bakr bin 'Arabi, *Ahkâm al-Qur'ân*, Jilid 1, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003, hal. 298.

⁹³Abû al-Fidâ' Isma'il ibn 'Umar ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ânul 'Azhîm*, Juz VII..., hal. 211.

mempersatukan hati para sahabatnya, dan menjadi contoh bagi orang-orang setelah beliau. Musyawarah juga mampu menggali ide para sahabat dalam permasalahan yang tidak diturunkan wahyu.⁹⁴

Rasulullah sering bermusyawarah dengan para sahabatnya, bahkan beliau adalah orang yang paling banyak bermusyawarah dengan sahabat. Beliau bermusyawarah dengan mereka dalam berbagai urusan, terutama urusan yang terkait dengan kepentingan orang banyak, termasuk urusan peperangan. Tidak jarang beliau mengalah dan menyetujui pendapat sahabatnya. Seperti yang terjadi dalam perang Uhud dan perjanjian Hudaibiyah.

d. Membela kebenaran dan Mencegah kejahatan (*amr bi al-ma'rûf wa an-nahyu 'an al-munkar*)

Prinsip mendasar yang amat penting dimiliki oleh seorang pemimpin muslim ialah kemauannya untuk menegakkan kebenaran dan kebaikan serta mencegah dan melarang terjadinya perbuatan mungkar atau sering disebut dengan istilah "*al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahyu an al-munkar*". Ali Hasbullah mendefinisikan "*al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahyu an al-munkar*" sebagai perintah untuk melakukan kebaikan dan larangan untuk melakukan kejahatan yang bersumber dari orang yang lebih tinggi kedudukannya kepada orang yang lebih rendah.⁹⁵

Menurut Salman al-Audah, *amr ma'rûf* ialah suatu perbuatan yang jiwa dan hati manusia tenteram kepadanya karena hal itu dicintai oleh Allah SWT. Nahi mungkar ialah suatu perkara ditolak dan dibenci oleh jiwa manusia, karena keburukannya secara *syar'i* dan akal.⁹⁶ Ibn Taimiyah mengemukakan bahwa *amar ma'rûf dan nahi mungkar* merupakan tuntunan yang diturunkan Allah dalam kitab-kitabnya berupa penghalalan semua yang baik dan pengharaman semua bentuk kekejian.⁹⁷

Allah berfirman:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ۝

"Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada

⁹⁴Taqiyuddîn Ahmad ibn Taimiyah, *Al-Siyâsah Al-Syar'iyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1988, hal. 126.

⁹⁵Khairul Umam, A. Ahyar Aminuddin, *Usul Fiqih II*, Bandung: Pustaka Setia, 1998, hal. 97.

⁹⁶Salman Bin Fahd al-Audah, *Urgensi Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, Terj. Ummu 'udhma' azmi, Solo: Pustaka Mantiq, hal. 13.

⁹⁷Ibnu Taimiyah, *Etika Beramar Ma'ruf Nahi Munkar*, Terj. Abu fahmi, Jakarta: Gema Insani Press, 1995, hal. 15.

Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik” (QS. Ali Imran/3: 110).

Ayat di atas merupakan penegasan bahwa umat Nabi Muhammad saw. adalah umat yang terbaik karena mereka menegakkan kebenaran (*amr ma'rûf*) dan mencegah perbuatan yang jahat dan dosa (*mungkar*). Hasbi ash-Shiddieqy mengomentari bahwa umat yang terbaik dalam ayat ini lebih cocok disematkan kepada generasi pertama Islam yang terdiri dari Nabi dan para sahabatnya. Mereka adalah orang-orang yang sangat konsisten dalam menegakkan amar makruf dan nahi mungkar. Namun demikian predikat “*khaira ummah*” tersebut akan selalu ada selama umat Islam punya komitmen kepada tiga faktor yaitu: menyuruh kepada yang makruf, mencegah kepada yang mungkar, dan beriman kepada Allah.⁹⁸

Apabila tiga faktor tersebut hilang, maka predikat umat terbaik juga akan hilang. Hal ini mulai terjadi ketika kekhalifahan Umawiyah, di mana ada khalifah yang berlaku sewenang-wenang (otoriter) terhadap rakyatnya. Misalnya khalifah Abdul Malik bin Marwan yang mengatakan barang siapa yang mengkritik kepemimpinanku, maka akan kupancang lehernya.⁹⁹

Allah SWT berfirman:

وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ
الْمُفْلِحُونَ ۖ

“Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma’ruf dan mencegah dari yang mungkar; merekalah orang-orang yang beruntung”. (QS. Ali Imran/3: 104).

Al-Jashâsh menjelaskan bahwa ayat ini mengandung pengertian bahwa kewajiban amar makruf dan nahi mungkar merupakan kewajiban yang bersifat fardhu kifayah. Maksudnya setiap komunitas umat Islam wajib memiliki sekelompok atau sebagian orang yang melakukannya. Jika tidak, maka semua orang dalam komunitas tersebut akan berdosa.¹⁰⁰ Menurut al-Qurthûbi, yang dimaksud dengan sebagian orang dalam ayat tersebut adalah para Ulama dan ahli Ilmu.¹⁰¹

Orang yang mampu untuk menegakkan *amr ma'rûf* dan *nahi mungkar* akan mendapatkan ganjaran yang besar dari Allah. Orang yang mengajak

⁹⁸Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'ânul Majîd An-Nûr...*, hal. 663.

⁹⁹Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'ânul Majîd An-Nûr...*, hal. 662.

¹⁰⁰Al-Jashâsh, *Tafsir Ahkâmul Qur'ân*, juz 2, hal. 29.

¹⁰¹Muhammad al-Qurtûbi, *al-Jâmi'li Ahkâm al-Qur'ân*, Juz IV, Bairut: Dâr al-Kutub al- Arabiyyah, 1993, hal.106.

kepada kebaikan lalu diikuti oleh orang lain, maka orang tersebut akan mendapatkan kebaikan yang sama besarnya dengan orang-orang yang mengikutinya itu. Al-Ghazali menyatakan bahwa perkara amar makruf dan nahi mungkar adalah perkara pokok dalam agama. Misi Nabi dan Rasul pada prinsipnya adalah mengajak kepada kebaikan dan mencegah dari perbuatan yang mungkar.¹⁰²

Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ ((رواه مسلم)).¹⁰³

"Dari Abi Sa'is al-Khudri, ia berkata: Saya mendengar Rasulullah saw. bersabda: Barangsiapa di antara kamu melihat kemungkaran hendaklah ia mencegah kemungkaran itu dengan tangannya, jika tidak mampu, hendaklah mencegahnya dengan lisan, jika tidak mampu juga, hendaklah ia mencegahnya dengan hatinya. Itulah selemah-lemah-iman." (HR. Muslim)

Hadis di atas dijelaskan bahwa ada tiga metode dalam melakukan *amr ma'rûf* dan *nahi mungkar*, yaitu: metode pertama, dengan tangan (kekuasaan), metode kedua, dengan dengan lisan, dan metode ketiga, dengan iman. Pada metode dapat dipahami bahwa orang yang memiliki kekuasaan (*power*) serpeti para pemimpin dan penguasa mereka wajib melakukan amar makruf nahi dengan kekuatan yang dimilikinya.

Metode kedua adalah metode dakwah dengan lisan (verbal). Hal ini biasanya dilakukan oleh para ulama dan ahli ilmu pengetahuan yang mampu untuk melakukan dakwah di mimbar-mimbar masjid atau melalui forum-forum ilmiah juga termasuk dalam bentuk-bentuk karya tulis yang dipublikasikan kepada masyarakat. Dakwah dengan verbal ini dilakukan dengan menjunjung tinggi etika dan akhlak dalam Islam seperti lemah lembut dan menghindari kata-kata yang dapat menyakiti hati sasaran dakwah (*mad'u*) tersebut.

Metode ketiga ialah iman. Metode ini biasa dilakukan oleh orang yang lemah dari sisi politik kekuasaan dan ilmu pengetahuan tetapi ia memiliki hati dan iman yang kuat. Dengan imannya ia senantiasa membenci perbuatan yang

¹⁰²Ahmad Abdurraziq al-Bakri, *Ringkasan Ihyû' 'ulûmuddin Imam Ghazali*, cet. VI, Jakarta: Sahara Publishers, 201, hal. 246.

¹⁰³Muslim bin Hajjâj an-Naisabûri, *Shahîh Muslim*, ed. Muhammad Fuad Abdul Baqi, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabi, tt, Juz 1, Nomor Hadis. 78, hal. 69.

keji dan mungkar di sisi lain ia sendiri mengamalkan kebaikan-kebaikan sehingga dapat menjadi contoh (*uswatun hasanah*) bagi orang lain.¹⁰⁴

2. Syarat-Syarat Menjadi Pemimpin

Tidak semua orang bisa menjadi pemimpin. Apalagi kepemimpinan dalam skala yang besar, seperti menjadi kepala daerah atau bahkan menjadi kepala negara. Seorang pemimpin mempunyai tanggung jawab yang amat besar dalam mewujudkan kesejahteraan rakyatnya. Oleh karena itu dibutuhkan orang-orang yang benar-benar siap dan mampu untuk memanggul tanggung jawab tersebut.

Para ulama menyebutkan terdapat beberapa syarat yang harus dipenuhi oleh seorang pemimpin. Meskipun berbeda antara satu pendapat dengan lainnya, tetapi tetap dalam koridor saling melengkapi antara satu dengan yang lain.

Menurut Ibnu Khaldun terdapat empat syarat yang harus dipenuhi oleh seorang calon pemimpin.¹⁰⁵ Menurut al-Mawardi¹⁰⁶ ada tujuh syarat, sedangkan al-Ghazali menyatakan harus memenuhi sepuluh syarat. Namun

¹⁰⁴Muhammad Sabir, *Amar Ma'ruf Dan Nahi Munkar (Suatu Pendekatan Hadis Dakwah dalam Perubahan Sosial)*, dalam *Jurnal Potret Pemikiran*, vol 19. No. 2, Tahun 2015, hal. 21-22.

¹⁰⁵Ibnu Khaldun menyatakan empat syarat yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin (khalifah), yaitu: pertama, ilmu pengetahuan agama yang sampai pada level mujtahid (*al-'Ilm*). Kedua, memiliki sifat adil (*'adl*). Karena sikap tersebut sangat penting dalam jabatan apapun dalam agama. Ketiga, memiliki kemampuan (*kifâyah*) untuk mengerahkan pasukan ketika peperangan, dan kecerdikan dalam diplomasi dan strategi politik (*siyâsah*). Keempat, memiliki kesehatan fisik dan psikis yang sempurna. Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Mesir: Maktabah Mustafa Muhammad, tt, hal. 193. Ahmad Khoiril Fatahal, "Kepemimpinan Dalam Perspektif Pemikiran Politik Islam," dalam *Jurnal Jurnal Review Politik*, Vol. 02, No. 01, Juni 2012, hal. 11.

¹⁰⁶Al-Mawardi adalah seorang pemikir politik Islam terkenal. Nama lengkapnya ialah Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi. Beliau dilahirkan di kota Basrah pada tahun 364 H/975 M, dan wafat di kota Bagdad pada tahun 450 H/1058 M. selain sebagai ilmuwan, al-Mawardi juga terkenal sebagai tokoh terkemuka dalam mazhab Syafi'i. ia juga pernah menjadi salah seorang pejabat tinggi di kekhalifahan Bani Abbasiyah. Al-Mawardi adalah sosok ulama sekaligus negarawan sejati. Ia pernah berguru kepada para ulama terkenal. Di antara guru-gurunya ialah al-Hasan Ibnu Ali al-Hambali, Muhammad Ibnu Adi al-Muqri, Muhammad Ibnu al-Ma'âli al-Asdi, Ja'far Ibnu Muhammad Ibnu al-Fadl al-Baghdâdi, dan Abu Hamid al-Isfiraini. Semangat keilmuan yang begitu tinggi pada dirinya membuatnya menghasilkan banyak karya dalam berbagai bidang ilmu, mulai dari ilmu bahasa, sastra, tafsir sampai dengan ketatanegaraan. Salah satu karyanya yang paling terkenal ialah buku tentang sistem politik Islam, yaitu *al-Ahkâm ash-Shulthâniyyah*. Al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*, dalam Suyuti Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Cet. IV, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999, hal. 50. K. Ali, *A Studi of Islamic History*, terj. Gufran A, Mas'adi dengan judul *Sejarah Islam Mulai dari Awal Hingga Runtuhnya Dinasti Usmani: Tarikh Pra Modern*, Cet. II, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997, hal. 228.

demikian persyaratan utama yang mereka ajukan memiliki persamaan yaitu sebagai berikut:

- a. Berilmu (mempunyai kualifikasi ijthad)
- b. Menguasai ilmu politik, perang dan administrasi.
- c. Memiliki jiwa raga yang baik.
- d. Berlaku adil dan berakhlak mulia.
- e. Memiliki kualifikasi kepemimpinan yang penuh (Muslim, laki-laki, berakal, merdeka (bukan hamba sahaya).

Al-Mawardi menyebutkan syarat-syarat untuk menjadi pemimpin ialah sebagai berikut:¹⁰⁷

Pertama, memiliki sifat adil (*al-'adâlah*). Adil merupakan syarat utama yang sangat fundamental bagi seorang pemimpin. Tanpa keadilan, kepemimpinan negara tidak akan berjalan dengan baik. Seorang pemimpin dituntut memiliki integritas yang baik. Ia mampu untuk berlaku jujur dan amanah serta mendahulukan kepentingan umat dan rakyatnya dibandingkan kepentingan dirinya sendiri.

Kedua, memiliki pengetahuan yang luas (*al-'âlim*) sehingga ia mampu untuk berjihad. Seorang pemimpin tentu saja akan mengalami banyak persoalan dalam proses kepemimpinannya. Ia akan berhadapan dengan berbagai persoalan yang rumit yang membutuhkan penyelesaian dan solusi yang tepat dalam waktu yang singkat. Seorang pemimpin yang punya ilmu pengetahuan yang luas tentu ia akan mampu untuk berjihad dalam mengambil keputusan-keputusan penting menyangkut hajat hidup orang banyak berdasarkan ilmu pengetahuan dan wawasan yang dimilikinya.

Ketiga, mempunyai fungsi panca indera yang baik. Seorang pemimpin yang ideal disyaratkan organ panca indera yang berfungsi dengan baik, yang terdiri dari: pendengaran, penglihatan, berbicara secara sempurna (lisan), penciuman dan organ perasa (kulit) yang sehat untuk dapat mengenali dan mengidentifikasi setiap persoalan dengan baik dan teliti.

Keempat, memiliki kondisi fisik yang sehat. Fisik yang sehat tentu akan menunjang seorang pemimpin dapat melaksanakan tugas-tugasnya dengan sempurna. Orang yang mempunyai cacat secara fisik atau psikis, tentu akan mengurangi dan membatasi ruang geraknya dalam beraktivitas. Seorang pemimpin yang memiliki fisik yang sehat dan bugar akan mampu untuk melakukan kegiatan dengan mobilitas yang tinggi. Hal ini berdampak terhadap kecepatan dan ketepatan waktu di mana pemimpin harus hadir dalam memberikan pelayanan dan perlindungan terhadap rakyatnya.

Kelima, mempunyai visi dan wawasan yang luas untuk mengatur kehidupan rakyat. Seorang pemimpin harus visioner. Ia mampu untuk melihat

¹⁰⁷Al-Mawardi, *al-Ahkâm ash-Shulthâniyyah...*, hal. 19-20. A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya Negara Islam*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984, hal. 164-165.

jauh ke depan dan memprediksi hal-hal yang perlu dipersiapkan pada masa yang akan datang berdasarkan fakta-fakta yang terjadi saat ini. Pemimpin yang visioner akan mampu mewujudkan kesejahteraan kepada rakyat yang dipimpinnya karena ia mampu mengantisipasi kemungkinan-kemungkinan buruk yang akan terjadi. Pemimpin yang visioner juga memiliki jiwa untuk lebih baik dan maju pada masa yang akan datang. Sehingga dengan visi yang ia miliki, seorang pemimpin akan konsentrasi pada visi tersebut sehingga tujuan-tujuan kepemimpinan akan mudah tercapai.

Keenam, memiliki keberanian untuk melindungi dan mempertahankan wilayah kekuasaan Islam dari serangan musuh. Seorang pemimpin harus memiliki jiwa ksatria. Ia berani berada di garda terdepan dalam membela kepentingan rakyat dan negara dari serangan orang-orang yang ingin merongrong kedaulatan negara. Pemimpin harus berani untuk bertindak tegas kepada musuh-musuh negara. Dalam kondisi negara dalam ancaman oleh musuh, pemimpin akan tampil sebagai orang pertama yang membela rakyatnya.¹⁰⁸

Ketujuh, berasal dari keturunan suku Quraisy. Syarat ini menurut al-Mawardi berdasarkan kepada hadis Rasulullah saw: “*Kepemimpin itu ada di tangan suku Quraisy, apabila kalian mempunyai hak dari mereka, demikian juga sebaliknya...*”.¹⁰⁹

Menurut Ibnu Khaldun, syarat menjadi seorang pemimpin dalam Islam harus memenuhi tiga variabel, yaitu variabel fisik, variabel mental spiritual, dan variabel kapasitas intelektual. Ketiga variabel tersebut diperincikan oleh Ibnu Khaldun dalam empat kriteria yang harus ada pada seorang pemimpin yaitu: berilmu, adil, memiliki kemampuan, dan sehat jasmani.¹¹⁰ Itulah kriteria mendasar yang dikemukakan oleh Ibnu Khaldun tentang syarat menjadi pemimpin.

Ibnu Khaldun tidak menyebutkan syarat harus dari suku tertentu sebagaimana yang diutarakan oleh al-Mawardi. Menurutnya persyaratan suku Quraisy sebagai pemimpin lebih melihat kepada konteks dan realitas sejarah. Penetapan syarat pemimpin dari suku Quraisy pada masanya merupakan sesuatu yang rasional. Karena saat itu suku Quraisy adalah suku yang terkuat. Dengan kekuatan solidaritas dan *ashâbiyahnya* suku Quraisy mampu untuk lebih kuat dalam mempertahankan kekuasaannya dan memiliki eksistensi yang lebih leluasa dalam memimpin masyarakat.¹¹¹

¹⁰⁸Al-Mawardi, *al-Ahkâm ash-Shulthâniyyah ...*, hal. 20.

¹⁰⁹Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Musnad*, Juz II, Beirut: al-Maktabah al-Islamî, 1398 H/1978 M, hal. 183.

¹¹⁰Ibnu khaldun, *Mukaddimah...*, hal. 238-239, Bali Fuad, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, Pustaka Firdaus, 1989, Jakarta.

¹¹¹Mansur, Model Kekuasaan Politik Ibnu Khaldun (Sebuah Pelajaran Berharga Bagi Bangsa Indonesia), dalam *Jurnal Unisia*, Vol. 30, No. 66, 2007, hal. 382.

Oleh karena itu persyaratan suku Quraisy tersebut bersifat lokal dan temporal. Karena prinsip dasar kepemimpinan sendiri dalam Al-Qur'an juga berdasarkan kepada kapasitas intelektual dan moral spiritual yang dilandasi dengan keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT.¹¹²

Sementara itu al-Ghazali mengatakan bahwa ada sepuluh syarat yang harus dimiliki oleh seseorang yang akan menjadi pemimpin, yaitu: dewasa atau akil balig, otak yang sehat, merdeka dan bukan budak, laki-laki, keturunan Quraisy, pendengaran dan penglihatan yang sehat, kekuasaan yang nyata, hidayah. Bagi al-Ghazali kemampuan berijtihad dalam hukum syariah tidak menjadi syarat seseorang menjadi pimpinan.¹¹³

Syarat-syarat yang diajukan oleh al-Ghazali tersebut dapat disimpulkan kepada tiga aspek utama yang wajib dimiliki oleh seorang pemimpin. Pertama, imra), kedua, aspek agama (*ad-dîn*), dan ketiga, aspek akhlak.¹¹⁴ Ketiga aspek tersebut memiliki hubungan yang saling mempengaruhi antara satu dengan yang lain. Seorang pemimpin yang memiliki ilmu pengetahuan yang luas, lalu memiliki landasan agama dan keimanan yang kuat serta akhlak yang mulia akan menjadikan rakyat yang dipimpinnya mencapai kemakmuran dan kesejahteraan yang hakiki.

Seorang pemimpin yang tidak memiliki salah satu di antara ketiga aspek penting tersebut akan berpengaruh terhadap kesuksesan dalam kepemimpinannya. Ilmu dan iman saja tidak cukup bagi seorang pemimpin. Demikian halnya iman dan akhlak saja, juga tidak menjamin kesuksesan seorang pemimpin. Seorang pemimpin ideal harus mampu untuk memadukan ketiga aspek tersebut. Perpaduan ketiga hal tersebut menjadi rumus ideal bagi seorang pemimpin.¹¹⁵

D. Model Kepemimpinan Ideal dalam Al-Qur'an

Allah SWT memberikan beberapa contoh dalam Al-Qur'an tentang kisah umat-umat terdahulu agar dapat diambil sebagai pelajaran dan *i'tibar* bagi generasi setelahnya. Jika kisah tentang kebaikan tentu kebaikan dan kesuksesan tersebut harus diikuti oleh umat sekarang. Demikian halnya apabila kisah tersebut menceritakan tentang kedurhakaan dan pembangkangan umat terdahulu terhadap agama Allah, hal itu juga menjadi pelajaran penting bagi umat sekarang agar segera menjauh dari pada larangan-larangan Allah.

¹¹²Canra Krisna Jaya, "Kritik Terhadap Pemahaman Yang Menyatakan Bahwa Kepemimpinan Islam Harus Berasal Dari Bani Quraisy," dalam *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama Dan Lintas Budaya*, Vol. 2, No. 2, tahun 2018, hal. 183.

¹¹³Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Iqtishad fî al-i'tiqad*, Beirut, Libanon: Kotaiba, 2003, hal. 171.

¹¹⁴Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulumuddin*, Juz II, Beirut: Dâr Kutub al-Ilmiyah, t.t, hal. 381.

¹¹⁵Ade Afriansyah, "Konsep Pemimpin Ideal Menurut Al-Ghazali," dalam *Jurnal Nalar*, Vol. 1, No. 2, tahun 2017, hal. 92.

Pembangkangan tersebut akan mendatangkan bala bencana sebagai akibat dari perbuatan tersebut.

1. Kepemimpinan Nabi Ibrahim

Salah satu kisah yang diceritakan di dalam Al-Qur'an adalah tentang kepemimpinan para Nabi dan Rasul terhadap umatnya. Tentang kepemimpinan Nabi Ibrahim Allah berfirman:

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۚ شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۚ وَءَاتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ۝

“*Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang imam yang dapat dijadikan teladan lagi patuh kepada Allah dan hanif. Dan sekali-kali bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan (Tuhan). (lagi) yang mensyukuri nikmat-nikmat Allah. Allah telah memilihnya dan menunjukinya kepada jalan yang lurus. Dan Kami berikan kepadanya kebaikan di dunia. Dan sesungguhnya dia di akhirat benar-benar termasuk orang-orang yang saleh.*” (QS. Al-Nahl/16: 120-122)

Allah SWT menyebutkan dalam ayat di atas bahwa kepemimpinan Ibrahim as dengan *ummah*. Ibn Mas'ud dan Ibn Umar menjelaskan bahwa maksud kata *ummah* pada ayat tersebut ialah pemimpin yang dapat dijadikan sebagai teladan dan mengajarkan kebaikan kepada manusia.¹¹⁶

Nabi Ibrahim disebut sebagai pemimpin yang sukses dunia dan akhirat karena dia mempunyai tiga kriteria, yaitu: *Pertama*, Ibrahim adalah hamba yang tunduk kepada Allah SWT (*qânit li Allâh*). Menurut al-Ashfahani, kata *qânit* yang berasal dari kata *qunûit*, ia berarti senantiasa taat dan tunduk (*luzûm al-tâ'ah ma'a al-khudhû*).¹¹⁷ Ibrahim selalu patuh terhadap apapun yang diperintahkan oleh Allah kepadanya. Ia tidak pernah membantah apalagi menyimpang atau bahkan meragukan perintah Allah SWT. Ibrahim juga senantiasa menjauhi segala larangan Allah seperti perbuatan maksiat dan sikap culas.

Kedua, Ibrahim senantiasa berada di jalan yang lurus (*hanîf*). Al-Asfahani mengatakan bahwa *hanîf* artinya berbelok atau menyimpang (*mailu 'an ad-shilal ila al-istiqâmah*). Maksudnya ialah menyimpang dari kesesatan menuju kebenaran.¹¹⁸ Ibn Katsir mengatakan bahwa maksud *hanîf* adalah

¹¹⁶Abû al-Fidâ' Isma'il ibn 'Umar ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ânul 'Azhîm*, Juz 4..., hal 611.

¹¹⁷Al-Râgib al-Asfahâni, *Mu'jam Mufrodât al-Fâdhil al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Qalam-Dâr al-Syamiyah, 2009, hal. 684-685.

¹¹⁸Al-Ragib al-Asfahani, *Mu'jam Mufrodât al-Fâdhil al-Qur'ân...*, hal. 260.

“menyimpang dari syirik menuju tauhid.”¹¹⁹ *Hanîf* merupakan kejujuran dan keterusterangan untuk mengakui Allah SWT sebagai satu-satunya Tuhan, dan Islam sebagai jalan kebenaran. Dalam Al-Qur’an ada tujuh ayat yang menyebutkan kata *hanîf*. Kesemua ayat tersebut selalu diiringi dengan pernyataan muslim dan tidak termasuk golongan musyrik. Ayat tersebut terdapat dalam QS. *al-Baqarah/2* :135, QS. *Ali ‘Imran/3*: 67, 95, QS. *Al-An’am/6*: 79, 161, dan QS. *An-Nahl/16*: 120, 123.

Ketiga, Ibrahim adalah sosok pemimpin yang jauh dari sifat korup, permusuhan, dan zalim kepada sesama. Ia selalu bersyukur terhadap nikmat yang diberikan kepadanya. Hal ini dilakukannya baik dengan hati maupun dengan perbuatan. Ia tidak mengambil yang bukan haknya. Syukur ialah mengakui nikmat Allah dan memperlihatkannya. Nabi Ibrahim selalu menjaga hak-hak orang lain yang ada pada dirinya. Ia tidak pernah menunda-nunda untuk menunaikan kewajibannya.

Jiwa kepemimpinan Nabi Ibrahim telah terlihat pada dirinya sejak ia berusia muda. Sikap kritisnya terhadap fenomena alam ketika ia mencari tuhan merupakan bukti dari kecerdasan Nabi Ibrahim. Hal ini diceritakan dalam QS. *al-An’am/6*:76-78. Ayat tersebut menceritakan tentang fenomena bulan dan matahari yang timbul dan tenggelam di langit. Nabi Ibrahim tidak yakin mereka sebagai Tuhan karena mereka timbul dan tenggelam. Nabi Ibrahim berpikir logis bahwa ada yang berkuasa untuk menciptakan dan mengatur gerak rotasi bulan dan matahari.

Nabi Ibrahim tidak menerima begitu saja informasi yang sampai kepadanya. Ia tidak mudah percaya terhadap segala sesuatu sehingga ia dapat benar-benar dapat membuktikannya. Ketika Allah memberi tahu kepadanya bahwa Allahlah yang menghidupkan dan mematikan semua makhluk, Nabi Ibrahim meminta kepada Allah agar memberikan bukti bagaimana Allah menghidupkan makhluk yang telah mati. Permintaan Nabi Ibrahim tersebut dikabulkan oleh Allah dengan memperlihatkan kepadanya bagaimana Allah SWT dengan mudah menghidupkan burung-burung yang telah mati bahkan dicincang menjadi bagian-bagian kecil. Hal ini diceritakan di dalam QS. *al-Baqarah/2*: 260.¹²⁰

Teladan keberanian dan kecerdikan Nabi Ibrahim juga ditunjukkan ketika beliau menghancurkan berhala-berhala yang disembah oleh kaumnya. Ketika semua berhala telah dihancurkan, Nabi Ibrahim sengaja menyisakan satu berhala yang paling besar serta menggantungkan kapak di leher berhala tersebut. Ketika kaumnya marah dan murka kepadanya, Nabi Ibrahim

¹¹⁹Abû al-Fidâ’ Isma’îl ibn ‘Umar ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ânul ‘Azhîm*, Juz 4..., hal. 611.

¹²⁰Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin Al-Qurthûbi, *al-Jâmi’li Ahkâm Al-Qur’ân*, Juz 3..., hal. 298.

menyatakan dengan cerdas bahwa berhala besar itulah yang telah menghancurkan berhala-berhala tersebut. Nabi Ibrahim menyuruh kaumnya untuk bertanya kepada berhala besar tersebut sebagai pukulan telak kepada kaumnya. Hal itu dilakukan sebagai bagian dari usaha Nabi Ibrahim menyadarkan kekeliruan cara berpikir masyarakat saat itu. Al-Qur'an merekam kejadian tersebut di dalam QS. *al-Anbiyâ*'/21: 63.¹²¹

Nabi Ibrahim adalah seorang pemimpin yang amat berani untuk mengambil resiko dalam mempertahankan kebenaran. Ia rela mengorbankan apa saja demi menegakkan kalimah Allah di muka bumi. Raja Namruz mencapai puncak kemarahan akibat usaha dakwah yang dilakukan oleh Ibrahim. Namruz memutuskan untuk membunuh Nabi Ibrahim dengan cara membakarnya hidup-hidup di tengah lapangan terbuka dengan disaksikan oleh ribuan orang. Ketika api telah menyala membumbung tinggi di tengah keberingasan raja Namruz, tidak sedikitpun nyali Nabi Ibrahim ciut. Tidak ada langkah mundur dari dakwah *ilallâh* yang ia perjuangkan meskipun harus berhadapan dengan maut. Nabi Ibrahim yang dicampakkah ke dalam api oleh kaumnya, diselamatkan oleh Allah dengan memerintahkan kepada api untuk tidak membakar Nabi Ibrahim. Al-Qur'an menyebutkan peristiwa tersebut dalam QS. *al-Anbiyâ*'/21: 69.¹²²

Nabi Ibrahim selalu mengutamakan perintah Allah dibandingkan dengan perasaan dan kasih sayangnya terhadap anak dan isterinya. Ia mampu melakukan apapun yang Allah perintahkan, meskipun perintah tersebut sulit untuk dicerna dengan akal sehat. Perintah untuk meninggalkan istri dan anak yang masih bayi di tengah padang pasir tandus dilakukan oleh Ibrahim tanpa sedikitpun keberatan dalam hatinya. Tidak hanya itu, ketika Allah memerintahkan anaknya (Ismail) yang amat dicintainya untuk disembelih, Ibrahim pun tidak pernah menolak. Bagi Ibrahim, segala perintah Allah tidak ada tawar menawar baginya. Apapun akan dilakukan sebagai bentuk perwujudan ketaatannya kepada Allah. Keteguhan dan keteladanan ini direkam oleh Allah dalam Al-Qur'an pada surat Ibrahim/14: 37 dan surat *ash-Shaffât*/37: 102.¹²³

Berbagai cobaan yang diberikan oleh Allah SWT kepada Nabi Ibrahim dilaluinya dengan sukses. Kesuksesan Nabi Ibrahim dalam melalui perjalanan hidup yang terjal dan berliku dalam dakwah, menjadikannya sebagai salah seorang Nabi Allah yang dijadikan teladan di dalam Al-Qur'an. Allah SWT

¹²¹Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an, Makna di Balik Kisah Ibrahim*, Lkis: Yogyakarta, 2008, hal. 32

¹²²Muhammad bin Umar bin bin al-Hasan at-Tamimy al-Bakry al-Qurasyy at-Tibrastani Ar-Razi Asy-Syafi'i Al-Asy'ari, *Mafâtih al-Ghaib (at-Tafsîr al-Kabîr)*, Juz 22, Beirut: Dâr Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1420 H/ 1999 M, hal. 157.

¹²³Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an, Makna di Balik Kisah Ibrahim...*, hal. 33.

memilih Nabi Ibrahim dan keturunannya (Nabi Ismail dan Ishaq) menjadi Nabi-Nabi utusan Allah yang mengemban amanah. Allah menyebutkan Nabi Ibrahim sebagai imam bagi seluruh manusia. Allah SWT berfirman:

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ¹²⁴

“Dan (ingatlah), ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman: "Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia". Ibrahim berkata: "(Dan saya mohon juga) dari keturunanku". Allah berfirman: "Janji-Ku (ini) tidak mengenai orang yang zalim” (QS. *al-Baqarah*/2: 124).

Ayat tersebut menjelaskan bahwa bahwasanya Ibrahim as dijadikan sebagai pemimpin oleh Allah karena ia berhasil lolos dari berbagai ujian berat yang menimpanya. Berbagai ujian telah dilewati oleh Ibrahim dengan sukses. Ibn Abbas ra menyebutkan bahwa Allah SWT telah menguji Ibrahim dengan berbagai ujian berat seperti *thahârah* (*khitân*), berhadapan dengan kaumnya yang ingkar, cobaan terhadap keluarga (anak dan isterinya), cobaan dengan pengorbanan harta dan tenaga ketika harus membangun *Masjidil Haram* sebagaimana disebutkan dalam surat *al-Baqarah*, ayat 125-127.¹²⁴

2. Kepemimpinan Nabi Sulaiman

Kisah kepemimpinan yang juga diceritakan dalam Al-Qur'an adalah kisah Nabi Sulaiman. Beliau adalah seorang Nabi dan Rasul utusan Allah yang juga menjadi raja. Nama lengkap beliau ialah Sulaimân bin Daud bin Aysya bin Abîr bin Salmûn bin Nakhsyûn bin Umainah Adab bin Iram bin Hasrun bin Farish bin Yahudza bin Ya'qûb bin Ishâq bin Ibrâhîm, Abû Rabi'.¹²⁵ Beliau adalah putra dari seorang Nabi, yaitu Nabi Daud as.

Nabi Sulaiman adalah seorang pemimpin yang memiliki kecerdasan dan kebijaksanaan dalam mengambil suatu keputusan. Setiap keputusan yang ia cetuskan diawali dengan proses pemikiran yang matang dengan mempertimbangkan segala resiko yang dihadapi setelah keputusan tersebut dikeluarkan. Hal ini dapat ditemukan Ketika Nabi Sulaiman berbeda pendapat dengan ayahnya (Nabi Daud as) mengenai hukum terhadap pemilik kambing yang memakan hasil kebun orang lain. Allah berfirman dalam surat *al-Anbiyâ'*:

¹²⁴ Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid an-Nûr*, Juz 1..., hal. 202.

¹²⁵ Abû al-Fidâ' Isma'il ibn 'Umar ibn Katsîr, *Qashashul Anbiyâ'*, *Kisah Para Nabi*, Terj. Umar Muktar, Jakarta: Ummul Qura, 2013, hal. 761.

وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمُونَ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ^ط فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ^ع وَكُلًّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا^ط وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ^ق وَكُنَّا فَاعِلِينَ

Dan (ingatlah kisah) Daud dan Sulaiman, ketika keduanya memberikan keputusan mengenai ladang, karena (ladang itu) dirusak oleh kambing-kambing milik kaumnya. Dan Kami menyaksikan keputusan (yang diberikan) oleh mereka itu. Dan Kami memberikan pengertian kepada Sulaiman (tentang hukum yang lebih tepat); dan kepada masing-masing Kami berikan hikmah dan ilmu, dan Kami tundukkan gunung-gunung dan burung-burung, semua bertasbih bersama Daud. Dan Kamilah yang melakukannya. (QS. al-Anbiyâ'/21: 78-79).

Ayat tersebut menceritakan tentang kebijaksanaan dan kecerdasan hukum Nabi Sulaiman. Pada saat itu ada seorang pemilik kambing yang memiliki kambing-kambing yang merumput pada malam hari tanpa adanya pengawasan dari pengembara. Kambing-kambing tersebut memakan tanaman kebun milik orang lain. sehingga saat itu terjadilah perselisihan antara pemilik kambing dengan pemilik kebun. Sehingga hal itu dibawa ke hadapan Nabi Daud untuk ditanyakan ihwal penyelesaian masalah tersebut. Pemilik kebun mengadu bahwa kambing-kambing itu telah masuk ke dalam kebunnya dan menghabiskan semua tanaman yang ada di dalamnya. Lalu Nabi Daud memutuskan bahwa kambing-kambing itu menjadi milik dari pemilik kebun.

Ketika dua orang tersebut keluar dari Nabi Daud, mereka bertemu Nabi Sulaiman dan beliau bertanya tentang keputusan hukum terhadap mereka. Mereka lalu menceritakan terhadap apa yang telah diputuskan oleh Nabi Daud kepada mereka. Mendengar keputusan seperti itu, Nabi Sulaiman mengatakan ia mempunyai keputusan yang berbeda. Lalu kedua orang tersebut memberitahukan bahwa Nabi Sulaiman mempunyai keputusan lain terhadap persolan mereka. Nabi Daudpun memanggil Nabi Sulaiman dan bertanya keputusan apa yang akan diberikan kepada mereka. Dengan bijaksana Nabi Sulaiman mengatakan bahwa si pemilik kebun tidak mau menerima kambing itu menjadi miliknya untuk selamanya. Kambing itu diberikan hanya sementara kepada pemilik kebun untuk menggantikan kerugiannya akibat tanamannya dimakan oleh kambing. Selama kambing tersebut berada bersamanya, maka ia dapat mengambil manfaat dari kambing tersebut seperti perasan susunya, anaknya yang lahir dan bulunya. Keuntungan tersebut diambil senilai tanaman yang telah dirusak oleh kambing itu. Jika tanaman

telah tumbuh kembali, maka kambing-kambing itupun dikembalikan kepada pemiliknya.¹²⁶

Kisah di atas menggambarkan betapa bijaksananya Nabi Sulaiman dalam mengambil sikap terhadap suatu persoalan hukum. Keputusan yang ia berikan memberikan rasa adil terhadap kedua orang yang memiliki perkara.¹²⁷ Dengan keputusan tersebut kedua orang tersebut tetap memiliki rasa persaudaraan antara satu dengan yang lain karena mereka merasa tidak ada yang terzalimi.

Nabi Sulaiman juga sangat cerdas dalam membangun komunikasi dengan Nabi Daud yang merupakan ayah kandungnya. Di satu sisi ia sangat menghormati ayahnya dan seorang Nabi Allah. Namun disisi yang lain, beliau memiliki pendapat yang berbeda yang dianggap lebih bijaksana. Cara beliau menyampaikan kepada Nabi Daud merupakan teladan yang patut untuk dicontoh oleh siapapun. Nabi Sulaiman benar-benar menjaga harkat dan martabat orang tuanya di mata orang lain. Meskipun beliau tidak setuju, namun Nabi Sulaiman memilih kalimat yang amat santun dan bijaksana. Sehingga Nabi Daud tidak merasa keputusannya salah tetapi ia merasa pendapat Sulaiman lebih baik dari pada pendapatnya mengenai hal tersebut.

Dalam ayat yang lain disebutkan bahwa Nabi Sulaiman adalah seorang raja yang memiliki ratusan ribu pasukan yang terdiri dari manusia, jin dan binatang. Namun di balik kekuasaan dan kekuatannya yang begitu luar biasa, Nabi Sulaiman adalah seorang yang amat penyanyang. Tidak hanya kepada manusia, tetapi kepada makhluk kecil seumpama semutpun, beliau memberikan rasa sayangnya. Hal ini diceritakan di dalam Al-Qur'an:

وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ. حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ
نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَتَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ. فَتَبَسَّمَ
ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدِيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ
صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ.

“Dan untuk Sulaiman dikumpulkan bala tentaranya dari jin, manusia dan burung, lalu mereka berbaris dengan tertib. Hingga ketika mereka sampai di lembah semut, berkatalah seekor semut, “Wahai semut-semut! Masuklah ke dalam sarang-sarangmu, agar kamu tidak diinjak oleh Sulaiman dan bala tentaranya, sedangkan mereka tidak menyadari.” Maka dia (Sulaiman)

¹²⁶Abû ‘Abdillâh Muhammad ibn ‘Umar ibn al-Hasan ibn al-Husain al-Tmî al-Râzî, *Mafâtîh al-Gaib; al-Tafsîr al-Kabîr*, Juz XX, Beirût: Dâr Ihyâ’ al-Turâs al-‘Arabiy, 1420, H, hal. 164.

¹²⁷Sayyid Quthûb Ibrâhim Husain al-Syâribî, *Fî Zhilâl al-Qur’ân*, Juz IV, Beirût: Dâr al-Syurûq, 1412, hal. 2390.

tersenyum lalu tertawa karena (mendengar) perkataan semut itu. Dan dia berdoa, “Ya Tuhanku, anugerahkanlah aku ilham untuk tetap mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada kedua orang tuaku dan agar aku mengerjakan kebajikan yang Engkau ridhai, dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh.” (QS. an-Naml/27: 17).

Ayat tersebut menceritakan tentang kemampuan Nabi Sulaiman dalam mengorganisir pasukannya dengan sangat mudah. Bala tentara terdiri dari manusia, jin, dan binatang. Sebuah riwayat menyatakan bahwa luasnya tempat perkemahan prajurit atau tentara Nabi Sulaiman ialah seratus *farsakh*. Dalam lapangan perkemahan tersebut terdapat 25 ribu jin, 25 ribu manusia, 25 ribu burung, dan 25 ribu binatang liar.¹²⁸ Makhluk-makhluk tersebut memiliki watak yang berbeda-beda. Berkat kepiawaian Nabi Sulaiman mampu mengatur para prajuritnya dengan tertib dan rapi. Semua pasukannya tunduk dan patuh di bawah komando Nabi Sulaiman.

Setelah semua bala tentaranya terkumpul, mereka bergerak menuju satu arah. Ketika mereka sampai di satu lembah, pasukan Sulaiman bertemu dengan gerombolan semut. Nabi Sulaiman mendengar percakapan salah satu semut kepada rekan-rekannya yang meminta mereka untuk masuklah ke dalam sarang mereka. Hal ini dilakukan untuk menghindari injakan kaki Sulaiman dan bala tentaranya karena mereka tidak menyadari keberadaan semut yang begitu kecil di bawah telapak kaki mereka.

Melihat kelakuan semut seperti itu, Nabi Sulaiman dengan terseenyum lalu ia berdoa kepada Allah atas anugerah yang diberikan kepadanya.¹²⁹ Nabi Sulaiman berkata:

“Tuhanku, anugerahilah aku kemampuan untuk tetap mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada kedua ibu bapakku dan anugerahilah aku kemampuan untuk mengerjakan amal yang Engkau restui serta ridhai; dan masukkanlah aku dengan berkat rahmat kasih sayang-Mu bukan karena amalku yang sangat sederhana ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh.” (QS. an-Naml/ 27:19)

Betapa Nabi Sulaiman seorang yang hatinya dipenuhi oleh rasa syukur terhadap segala nikmat dan anugerah yang telah Allah berikan kepadanya. Ia juga ikut mendoakan orang tuanya yang telah berjasa membesarkan dan mendidiknya semenjak ia kecil sampai ia sukses dan berhasil. Kemegahan, kecerdasan dan kekuasaan yang ia miliki tidak membuatnya menjadi hamba

¹²⁸Abû al-Qâsim Mahmûd ibn ‘Amr ibn Ahmad al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf ‘an Hâqâiq Gawâmidh al-Tanzîl*, Juz III, Cet. III, Bairût: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1407, hal. 354.

¹²⁹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 206.

yang sombong dan angkuh. Ia tetap menjadi pribadi yang rendah hati dan selalu memberikan teladan kepada orang di sekitarnya.

Nabi Sulaiman merupakan seorang yang sangat tegas dan teliti dalam kepemimpinannya. Namun demikian ia tetap seorang yang penyayang. Dalam Al-Qur'an Allah SWT berfirman:

“Dan Dia memeriksa burung-burung lalu berkata: Mengapa aku tidak melihat Hud-hud, Apakah Dia Termasuk yang tidak hadir. Sungguh aku benar-benar akan mengazabnya dengan azab yang keras atau benar-benar menyembelihnya kecuali jika benar-benar Dia datang kepadaku dengan alasan yang terang. (QS. an-Naml/ 27:20-21)

Ayat tersebut menceritakan tentang kondisi ketika Nabi Sulaiman sedang bersama pasukannya sedang melakukan parade besar-besaran. Ketika melakukan menginspeksi pasukan, beliau tidak menemukan burung hud-hud. Burung hud-hud adalah burung khusus yang ditunjuk untuk menjadi salah satu komandan dalam parade tersebut. Sayyid Quthb menjelaskan bahwa burung Hud-hud saat itu bukanlah burung hud-hud biasa, namun burung khusus yang diberikan tugas oleh Nabi Sulaiman.

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa Nabi Sulaiman sangat teliti dalam memeriksa pasukannya. Beliau tahu maka pasukan yang hadir dan yang tidak hadir. Ketidakhadiran hud-hud saat itu, membuat Nabi Sulaiman bertindak tegas sebagai pelajaran bagi pasukan yang lain. Karena hud-hud tidak hadir bukan dengan seizinnya dan alasan yang bisa diterima.¹³⁰

Hasbi ash-Shiddieqy menerangkan bahwa tatkala Nabi Sulaiman memeriksa pasukannya, dan beliau tidak menemukan burung Hud-hud dalam barisannya. Lalu beliau mencarinya. Jika setelah ditemukan, hud-hud tidak mengemukakan alasan yang benar, maka beliau akan memberikan hukuman dengan kurungan, dan mencabut bulu-bulunya atau akan disembelih supaya menjadi pelajaran bagi pasukan yang lain.¹³¹

Penegasan Nabi Sulaiman seorang pemimpin yang mempunyai intelektualitas yang tinggi juga disebutkan dalam ayat-ayat yang lain. Misalnya dalam QS. *an-Naml/27: 27*. Nabi Sulaiman juga dikenal jeli dalam membaca setiap gejala yang terjadi sehingga tidak mudah untuk dijebak oleh lawan. Beliau juga seorang yang anti suap dan korupsi. Hal ini disebutkan dalam QS. *an-Naml/ 27: 36-37*.

3. Kepemimpinan Nabi Yusuf

Nabi Yusuf adalah seorang Nabi utusan Allah yang merupakan anak dari Nabi Ya'qub. Kisah perjuangan dakwah beliau diceritakan di dalam Al-Qur'an dalam Surat Yusuf dengan panjang lebar. Perjuangan dakwah dan keteladanan Nabi Yusuf yang demikian besar direkam dengan detil di dalam Al-Qur'an

¹³⁰Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, hal. 209.

¹³¹Ash-Shiddiqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur...*, hal. 3002.

beberapa fragmen dari kehidupan Nabi Yusuf untuk dijadikan iktibar dan ibrah bagi generasi selanjutnya.

Kisah Nabi Yusuf dimulai dengan mimpi. Kecerdasan Nabi Yusuf dan ketampanannya serta Akhlaiknya yang sangat luhur. Kondisi Nabi Yusuf yang demikian sempurna menjadikan ayahnya Nabi Ya'qub sangat menyayangi dan mengasihi Nabi Yusuf. Kelebihan-kelebihan yang Allah berikan kepada Nabi Yusuf membuat saudara-saudaranya menjadi cemburu dan dengki. Kedengkian tersebut membuat saudara-saudaranya menyusun rencana jahat untuk menghilangkan Nabi Yusuf dari lingkungan keluarga. Saudara-saudara Yusuf menganggap ayahnya tidak adil karena terlalu menyayangi Nabi Yusuf.¹³²

Pada suatu hari mereka membuat membuat sebuah skenario jahat. Mereka merencanakan untuk membuang Nabi Yusuf ke dalam sumur tua. Untuk memuluskan rencana tersebut mereka mengajak Nabi Yusuf untuk berjalan-jalan ke lokasi tempat eksekusi. Setelah rencana tersebut terealisasi, mereka pulang menemui ayah mereka dengan membawa pakaian Nabi Yusuf yang telah dilumuri dengan darah binatang. Mereka memberikan alasan bahwa Yusuf telah meninggal diterkam oleh serigala.

Peristiwa tersebut membuat Nabi Ya'qub sangat sedih dan kehilangan. Beliau sangat terpukul dengan kelalaian anak-anaknya dalam menjaga Nabi Yusuf sehingga Yusuf diterkam oleh serigala. Nabi Ya'qub yang semakin hari kesehatannya semakin menurun karena dirundung oleh kesedihan. Sehingga matanya menjadi buta akibat menanggung kesedihan kehilangan anaknya yang amat ia kasihi dan sayangi.¹³³

Hal ini diceritakan di dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

﴿إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ آبَاءَنَا لَفِي صُلْحٍ مُّبِينٍ ۚ اِقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ۚ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوْهُ فِي غَيْبَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَعِلِينَ ۚ قَالُوا يَا أَبَاتَا مَا لَكَ لَا تَأْمِنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَصْحُونَ ۚ أَرْسَلَهُ مَعَنَا عَدَا يَرْتَع وَيَلْعَب وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ ۚ قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي

¹³²Anak dari Nabi Ya'qub ada 12 orang. Sepuluh orang dari istrinya yang pertama yang bernama lea bin Layan. Adapun nama-nama anak Nabi Ya'qub dari isteri pertamanya ialah: Rubil, Simeon, Lewi, Judah, Ziyalon, Ashjar, Daan, Naftali, Gad dan Asyer. Sedangkan istri beliau yang kedua bernama Rahil. Dari istri kedua beliau lahir dua orang anak yang bernam Yusuf dan Bunyamin. Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakr Al-Anshari al-Qurthûbi, *Tafsir Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Juz 9, Kairo: Dâr al-Kutûb al-Mishriyyah, 1364H/1964M, hal. 130.

¹³³Abû al-Fidâ' Isma'il ibn 'Umar ibn Katsîr, *Tafsir Al-Qur'ânul 'Azhîm...*, hal. 372-375.

أَنْ تَذَهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غٰفِلُونَ . قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَّخٰسِرُونَ ﴿١٤﴾

“(Ingatlah,) ketika mereka berkata, “Sesungguhnya Yusuf dan saudara (kandung)-nya¹³⁴ lebih dicintai Ayah daripada kita, padahal kita adalah kumpulan (yang banyak). Sesungguhnya ayah kita dalam kekeliruan yang nyata. Bunuhlah Yusuf atau buanglah dia ke suatu tempat agar perhatian Ayah tertumpah kepadamu dan setelah itu (bertobatlah sehingga) kamu akan menjadi kaum yang saleh. Salah seorang di antara mereka berkata, “Janganlah kamu membunuh Yusuf, tetapi masukkan saja dia ke dasar sumur agar dia dipungut oleh sebagian musafir jika kamu hendak berbuat. Mereka berkata, “Wahai ayah kami, mengapa engkau tidak memercayai kami atas Yusuf, padahal sesungguhnya kami benar-benar menginginkan kebaikan baginya? Biarkanlah dia pergi bersama kami besok pagi agar dia bersenang-senang dan bermain-main. Sesungguhnya kami benar-benar akan menjaganya. Dia (Ya‘qub) berkata, “Sesungguhnya kepergian kamu bersama dia (Yusuf) sangat menyedihkanku dan aku khawatir serigala akan memangsanya, sedangkan kamu lengah darinya. Mereka berkata, “Sungguh, jika serigala memangsanya, padahal kami kelompok (yang kuat), kami benar-benar orang-orang yang merugi.”¹³⁵ (QS. Yûsuf/12: 8-14)

Drama yang dilakukan oleh saudara-saudara Nabi Yusuf tersebut berbuah manis bagi Yusuf. Nabi Yusuf yang dibuang di sebuah sumur tua, berhasil ditemukan oleh kafilah dagang yang melewati sumut itu. Nabi Yusufpun diselamatkan, lalu dibawa ke kota untuk dijual sebagai budak dengan harga yang murah. Nabi Yusuf dibeli oleh seorang pejabat istana Mesir. Sejak saat itulah Nabi Yusuf tinggal di istana Mesir untuk menjadi pelayan di istana.¹³⁶

Ketampanan dan kegagahan fisik Nabi Yusuf yang ditunjang dengan sikapnya yang santun serta kecerdasannya yang gemilang membuat istri raja yang bernama Siti Zulaikha tergoda. Siti Zulaikha yang setiap hari melihat Nabi Yusuf di dalam istana dengan segenap kelebihan yang dimilikinya tidak sanggup menahan gejolak nafsu. Akhirnya Nabi Yusufpun diajak untuk melakukan perbuatan keji. Namun Nabi Yusuf menolak perbuatan tersebut sehingga baju Nabi Yusuf robek di belakang akibat ditarik oleh Siti Zulaikha.

¹³⁴Yang dimaksud saudara kandung Nabi Yusuf a.s. adalah Bunyamin. Muchlis Muhammad Hanafi, *et.al., Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Lembaga Pentashih Mushaf Al-Qur'an, Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019, hal. 326.

¹³⁵Maksudnya adalah menjadi orang pengecut yang hidupnya tidak ada artinya. Muchlis Muhammad Hanafi, *et.al., Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hal. 327.

¹³⁶Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nûr*, Juz 1..., hal. 1977-1978.

Kejadian tersebut membuat Zulaikha merasa malu. Ia akhirnya melaporkan kejadian tersebut kepada suaminya untuk memojokkan Nabi Yusuf. Nabi Yusuf membela dirinya di depan suami Zulaikha dengan menceritakan kejadian yang sebenarnya. Salah seorang saksi berkata jika baju Yusuf robek di depan maka Yusuf yang bersalah. Namun jika Baju Yusuf robek di belakang berarti Yusuf yang benar, Zulaikhalah yang salah. Suami Zulaikha mengikuti saran tersebut dan mendapati baju Yusuf robek di belakang. Iapun sadar bahwa istrinya sedang bersandiwara. Namun karena ia mencintai Isterinya, ia tetap menghukum Yusuf dengan memasukkannya ke dalam penjara. Hal Ini diceritakan di dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

﴿ وَرَأَوْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ . وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ . وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَالْفَتْيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ . قَالَ هِيَ رَأَوْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ . وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ . فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴾

“Perempuan, yang dia (Yusuf) tinggal di rumahnya, menggodanya. Dia menutup rapat semua pintu, lalu berkata, “Marilah mendekat kepadaku.” Yusuf berkata, “Aku berlindung kepada Allah. Sesungguhnya dia (suamimu) adalah tuanku. Dia telah memperlakukanku dengan baik. Sesungguhnya orang-orang zalim tidak akan beruntung. Sungguh, perempuan itu benar-benar telah berkehendak kepadanya (Yusuf). Yusufpun berkehendak kepadanya sekiranya dia tidak melihat tanda (dari) Tuhannya.¹³⁷ Demikianlah, Kami memalingkan darinya keburukan dan kekejian. Sesungguhnya dia (Yusuf) termasuk hamba-hamba Kami yang terpilih. Keduanya berlomba menuju pintu dan perempuan itu menarik bajunya (Yusuf) dari belakang hingga koyak dan keduanya mendapati suami perempuan itu di depan pintu. Dia (perempuan itu) berkata, “Apakah balasan terhadap orang yang

¹³⁷Ayat ini tidak menunjukkan bahwa Nabi Yusuf a.s. mempunyai keinginan yang buruk terhadap perempuan itu, tetapi godaan itu demikian besarnya sehingga sekiranya dia tidak dikuatkan dengan keimanan kepada Allah SWT, tentu dia jatuh ke dalam kemaksiatan. Muchlis Muhammad Hanafi, *et.al., Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hal. 329.

bermaksud buruk terhadap istrimu selain dipenjarakan atau (dihukum dengan) siksa yang pedih?” Dia (Yusuf) berkata, “Dia yang menggoda diriku.” Seorang saksi dari keluarga perempuan itu memberikan kesaksian, “Jika bajunya koyak di bagian depan, perempuan itu benar dan dia (Yusuf) termasuk orang-orang yang berdusta. Jika bajunya koyak di bagian belakang, perempuan itulah yang berdusta dan dia (Yusuf) termasuk orang-orang yang jujur. Maka, ketika melihat bajunya (Yusuf) koyak di bagian belakang, dia (suami perempuan itu) berkata, “Sesungguhnya ini adalah tipu dayamu (hai kaum wanita). Tipu dayamu benar-benar hebat. (QS. Yusuf/12: 23-28)

Setelah kejadian tersebut, Nabi Yusuf dimasukkan ke dalam penjara. Berita tentang Zulaikha yang mencintai Yusuf tersebar di kalangan para perempuan di lingkungan istana. Zulaikha pun membela dirinya dengan cara mengundang para perempuan tersebut untuk melihat ketampanan Nabi Yusuf. Pada acara tersebut perempuan-perempuan yang diundang tersebut dihidangkan buah-buahan serta pisau untuk mengupasnya. Ketika perempuan-perempuan tersebut sedang mengupas buah-buahan, Zulaikha memanggil Yusuf untuk datang ke majlis tersebut. Ketika Yusuf masuk kedalam majlis tersebut, semua perempuan yang hadir merasa kagum dengan ketampanan Yusuf. Mereka yang sedang mengupas buah-buahan tidak sadar jika pisau yang mereka pegang telah mengiris tangan mereka akibat terpana dengan ketampanan Yusuf. Hal ini disebutkan di dalam Al-Qur'an dalam lanjutan surat Yusuf/12: 31.¹³⁸

Ketika Yusuf berada dalam penjara, ia mentakwilkan mimpi yang ditanyakan kepadanya oleh para tahanan yang lain. Berita tentang kecerdasan Nabi Yusuf dalam menakwilkan mimpi akhirnya sampai kepada raja. Rajapun akhirnya memerintahkan utusannya untuk memanggil Yusuf dan mentakwilkan mimpinya. Akhirnya setelah Yusuf mentakwilkan mimpi raja, Yusuf pun dibebaskan dan ia diangkat sebagai bendaharawan negara Mesir.¹³⁹

Pada saat ia dia menjabat bendaharawan Mesir, ia bertemu dengan saudara-saudaranya yang akan mengambil perbekalan makanan pada musim paceklik ke istana Mesir. Saudara-saudaranya yang sudah tidak lagi mengenali Yusuf tidak menyangka Yusuf sudah menjadi seorang pejabat negara yang sangat dihormati dan dipercayai oleh raja. Akhirnya pertemuan tersebut membawa Yusuf bertemu lagi dengan ayahnya amat dia cintai dan mencintainya, yaitu Nabi Ya'qub. Nabi Ya'qub yang menderita kebutaan akhirnya dapat kembali melihat karena sangat gembira bertemu kembali

¹³⁸Al-Baidhâwi, *Anwârul Tanzîl wa Asrârut Takwîl*, Juz 3, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turats Arabi, 1418 H/1997 M, hal. 162.

¹³⁹Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhshari, *al-Kasysyâf an Haqâiqi Ghawâmidh at-Tanzîl*, Juz 2, ...hal. 482.

dengan buah hatinya. Kisah tersebut diceritakan di dalam Al-Qur'an surat Yusuf/12: 36-100.¹⁴⁰

Kisah Nabi Yusuf tersebut memberikan beberapa pelajaran penting dalam kepemimpinan,¹⁴¹ diantaranya:

- a. Seorang pemimpin harus sabar dalam menghadapi cobaan. Hal ini telah dicontohkan oleh Nabi Yusuf ketika beliau dibuang oleh saudara-saudaranya ke dalam sumur tua. Beliau sabar dalam menghadapi ujian besar tersebut sehingga akhirnya beliau ditemukan oleh pedagang dan dijual ke pejabat istana Mesir. Kesabaran Nabi Yusuf juga terlihat ketika beliau dirayu oleh seorang istri raja yang cantik. Namun Nabi Yusuf tetap sabar dalam ketaatan kepada Allah dengan menjauhi perbuatan keji tersebut. Ketika beliau dipenjara juga beliau sabar dan tidak mengeluh. Beliau lebih memilih dipejara dari pada harus melakukan perbuatan dosa yang dilarang oleh Allah. Segala pengorbanan dan kesabaran Nabi Yusuf tersebut akhirnya membawa akhir yang manis. Beliau yang dikenal dengan budi perkerti yang lemah lembut dan santun serta berpengetahuan luas diangkat sebagai seorang bendaharawan Mesir. Sebuah jabatan yang amat prestisius yang berikan oleh raja kepadanya karena dianggap sebagai orang yang jujur dan amanah dalam menjaga dan mengelola kekayaan Negara Mesir.
- b. Seorang pemimpin harus berpengetahuan yang luas serta berani mengambil resiko. Nabi Yusuf adalah seorang Nabi yang diberikan kelebihan oleh Allah dapat mengetahui takwil mimpi. Ia dapat mentakwilkan mimpi seseorang sehingga melalui mimpi tersebut diketahui isyarat apa yang akan terjadi pada masa yang akan datang. Nabi Yusuf juga berani mengambil resiko untuk menderita dan dimasukkan ke dalam penjara karena membela kebenaran dan harga dirinya. Ia tidak haus dengan kemegahan dunia, istana dan perempuan cantik. Nabi Yusuf rela menderita namun tetap dalam posisi taat dan patuh terhadap perintah-perintah Allah.¹⁴²
- c. Seorang pemimpin harus memiliki jiwa pemaaf. Nabi Yusuf yang mengalami sebuah tragedi yang sangat menyakitkan yang dilakukan oleh saudara-saudara kandungnya tidak pernah merasa dendam. Nabi Yusuf memaafkan segala kesalahan mereka. Kisah Nabi Yusuf membuktikan bahwasanya memberikan maaf akan membawa pelakunya kepada kemuliaan. Orang yang memaafkan kesalahan saudaranya adalah tanda-tanda orang saleh.

¹⁴⁰Muhammad bin Umar bin bin al-Hasan at-Tamimy al-Bakry al-Qurasyi at-Tibristani Ar-Razi Asy-Syafi'i Al-Asy'ari, *Mafâtiḥ al-Ghaib (at-Tafsîr al-Kabîr)*, Juz 18...., hal. 507.

¹⁴¹Sulistiyowati Khairu, *Hikayat Sang Rupawan Sejarah Lengkap Nabi Yusuf AS*, Jakarta: Vicosta Publishing, 2014, hal. 138.

¹⁴²Izzur Rozabi, *Negarawan Penggugah Jiwa*, Malang: Universitas Brawijaya Press, 2014, hal. 57.

- d. Seorang pemimpin harus memiliki akhlak yang terpuji terutama kepada kedua orang tuanya. Nabi Yusuf adalah anak yang paling disayang sang ayah, Nabi Ya'qub. Rasa sayang Nabi Ya'qub kepada Yusuf karena akhlaknya yang sangat mulia dan santun. Ketika ia kehilangan Yusuf Nabi Ya'qub merasa sangat bersedih. Namun akhirnya Allah mempertemukan mereka kembali dalam keadaan yang mulia.
- e. Seseorang yang merasa dirinya mampu boleh mengajukan diri untuk memegang amanah tertentu dalam kepemimpinan. Hal ini dicontohkan oleh Nabi Yusuf yang mengajukan diri sebagai bendahara negara mesir karena beliau merasa mampu untuk mengelola keuangan negara Mesir dengan baik. Jika seseorang yang memiliki keahlian dan kemampuan tertentu dalam kepemimpinan tidak mengajukan dirinya kepada pemimpin, maka orang yang jahil serta haus akan jabatan akan maju untuk mencalonkan dirinya sebagai pemimpin. Oleh karenanya kisah Nabi Yusuf tersebut menjadi *i'tibar* bagi orang-orang yang merasa dirinya mampu dengan segenap pengetahuan yang dimilikinya untuk menyelesaikan persoalan masyarakat hendaknya ia maju untuk menjadi pemimpin.¹⁴³

Demikianlah kisah keteladan Nabi Yusuf sangat mengagumkan. Istimewanya kisah Nabi Yusuf tersebut, Allah menyebutkan nama Nabi Yusuf dalam 26 ayat dalam Al-Qur'an, yaitu: surat Yusuf sebanyak 24 ayat, surat *al-An'am* ayat 28, dan surat *al-Ghâfir* ayat 34.¹⁴⁴ Kisah tersebut menjadi inspirasi bagi generasi masa kini untuk tetap istikamah dan konsisten dalam mengemban risalah keislaman. Nabi Yusuf telah membuktikan dengan berbagai kelebihan yang Allah berikan kepada beliau seperti pengetahuan yang luas serta tampannya yang rupawan tidak membuat Nabi Yusuf sombong. Nabi Yusuf berusaha dengan segala daya upaya apa yang telah dititipkan oleh Allah kepadanya menjadi jalan untuk melakukan berbagai amal saleh untuk mencapai keridaan Allah SWT.

4. Kepemimpinan Nabi Muhammad saw

Politik merupakan salah satu kunci sukses dakwah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw. Rasulullah berhasil mengelola politik umat Islam dengan amat baik. Fakta sejarah menunjukkan bahwa Rasulullah adalah seorang utusan Allah yang menyampaikan wahyu kepada umatnya sekaligus seorang pemimpin sejati. Beliau menjadi pemimpin dalam segala lini kehidupan. Di medan tempur Rasulullah adalah seorang panglima perang yang gagah berani memimpin berbagai pertempuran untuk menghadapi musuh.

¹⁴³Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhshyari, *al-Kasysyâf an Haqâiqi Ghawâmidh at-Tanzil...*, hal. 482. Dara Humaira, "Kritik Sosial-Politik dalam QS. Yusuf Ayat 54-57: (Telaah terhadap Tafsir Al-Azhar Karya Hamka dan Tafsir fi Zilal Al-Qur'an Karya Sayyid Quthb)", *dalam Jurnal Maghza*, Vol. 2, No. 2, Juli-Desember 2017, hal. 89.

¹⁴⁴Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'ânul Majîd An-Nûr...*, hal. 2059.

Keberhasilan dakwah Islam tidak terlepas dari kepiawaian Rasulullah dalam mengelola urusan politik.

Secara umum kepemimpinan Rasulullah dapat dibagi menjadi dua periode, yaitu: periode Makkah dan periode Madinah. Pada periode Makkah, kepemimpinan Rasulullah dalam bidang politik belum begitu besar karena dakwah Islam pada saat itu baru dimulai. Rasulullah lebih cenderung kepada penguatan akidah dan urusan sosial internal umat Islam. Beberapa hal yang dilakukan oleh Rasulullah dalam periode Makkah antara lain: memperbaiki dan memperkokoh akidah umat, menyerukan persamaan hak asasi manusia, pembelaan terhadap kaum yang lemah, menyelamatkan umat yang sudah masuk Islam dengan hijrah ke Habsyah, dan melakukan negosiasi politik ke luar daerah (Yatsrib). Rasulullah juga mengirim utusan ke kota Yatsrib untuk melakukan dakwah dan memperkuat akidah umat Islam di kota Yatsrib.¹⁴⁵

Setelah jumlah umat Islam di kota Yatsrib mulai bertambah, Rasulullah kemudian melakukan hijrah ke kota Yatsrib. Pasca hijrahnya Rasulullah ke kota Yatsrib, nama kota ini berubah menjadi kota Madinah.¹⁴⁶ Sejak saat itu Rasulullah menjadi pemimpin di kota Madinah. Kepemimpinan Rasulullah pada periode ini merupakan kelanjutan dari perjuangan dakwah beliau dari periode sebelumnya di Makkah. Rakyat kota Madinah yang berada di bawah kepemimpinan Rasulullah hidup makmur, aman dan tenteram di bawah panji-panji Islam. Semua masyarakat dapat menghirup udara kebebasan tanpa adanya paksaan untuk memeluk agama Islam dari Rasulullah. Masyarakat Madinah saat itu hidup rukun berdampingan dengan berbagai suku bangsa dan agama. Toleransi dan rasa persaudaraan yang demikian kuat dibangun oleh Rasulullah menjadikan masyarakat Madinah seolah-olah seperti satu keluarga besar yang saling tolong-menolong antara satu dengan yang lain.

Piagam Madinah (*shahîfatul Madînah* atau *Mîtsâq al-Madînah*) merupakan sebuah perjanjian *Memorandum of Understanding (MoU)* yang disusun oleh Nabi Muhammad saw. berupa perjanjian formal antara kaum muslimin dengan semua elemen masyarakat Madinah yang terdiri dari berbagai suku dan kaum pada tahun 622 M. Piagam Madinah merupakan puncak dari toleransi yang dibuat oleh Rasulullah sebagai bentuk penghargaan atas keberagaman dan penghargaan dan pembelaan terhadap saudara sebangsa dan setanah air. Piagam ini juga dikenal dengan istilah konstitusi Madinah yang menjadi rujukan hukum ketika terjadi perselisihan antar penduduk Madinah yang heterogen. Isi dari konstitusi ini merupakan kesepakatan antara

¹⁴⁵ Ahmad Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983, hal. 105.

¹⁴⁶ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 2003, hal. 25.

seluruh *stake holder* yang ada di Madinah dan bukan merupakan kehendak dari Rasulullah semata.¹⁴⁷

Intisari dari piagam Madinah tersebut ada delapan hal, yaitu: persamaan hak dan kewajiban, gotong royong dalam urusan kemaslahatan, sepakat dalam menentukan hubungan luar negeri, pembangunan masyarakat yang kuat dan kokoh (*social community development*), perlawanan kepada pihak yang curang, perlindungan terhadap pihak yang mau bekerjasama dan larangan berlaku zalim terhadapnya, kebebasan beribadah bagi setiap pemeluk agama, tidak ada paksaan untuk masuk Islam dan perlindungan terhadap hartanya bendanya, kebersamaan dalam menanggung biaya pengelolaan negara.¹⁴⁸

Ibnu Hisyam menyebutkan bahwa piagam Madinah merupakan undang-undang negara Islam yang pertama kali dibuat. Undang-undang ini didukung oleh dua pilar yang sangat penting. Pilar yang pertama ialah kekuatan spiritual. Nilai spiritualitas dan keimanan yang merupakan spirit dari undang-undang tersebut menjadikannya kuat untuk diimplentasikan dalam kehidupan yang penuh dengan keridaan Tuhan. Kedua ialah nilai material. Nilai material dari undang-undang tersebut mencerminkan sebuah kesepakatan yang menyeluruh menyangkut tentang seluruh aspek utama dalam kehidupan bernegara.¹⁴⁹

Allah SWT menggambarkan dalam Al-Qur'an bahwa Nabi Muhammad adalah seorang pemimpin sejati yang sikap dan perilakunya menjadi teladan untuk diikuti oleh siapapun generasi setelahnya. Allah SWT berfirman:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ

“Sungguh, telah datang kepadamu seorang Rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaan yang kamu alami, (dia) sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, penyantun dan penyayang terhadap orang-orang yang beriman”. (QS. At-Taubah/9: 128)

Sedikitnya ada tiga hal penting dari ayat tersebut yang dapat diambil dari teladan kepemimpinan Rasulullah. Ketiga hal tersebut adalah: pertama, *azizun alaihi ma anittum*. Dalam istilah modern, sifat ini disebut *sense of crisis*, yaitu memiliki rasa kepekaan terhadap kesulitan rakyat.¹⁵⁰ Hal ini ditunjukkan dengan empati dan simpati kepada pihak-pihak yang kurang beruntung dalam

¹⁴⁷Ayang Utriza Yakin, *Islam Moderat dan Isu-Isu Kontemporer: Demokrasi, Pluralisme, Kebebasan Beragama, Non-Muslim, Poligami, dan Jihad*, Jakarta: Kencana Pranada Media. 2016, hal. 10.

¹⁴⁸Jakfar Subhan, *Sejarah Kehidupan Rasulullah*, Jakarta: Lentera, 1994, hal. 214.

¹⁴⁹Sakdiah, “Karakteristik Kepemimpinan Dalam Islam (Kajian Historis Filosofis) Sifat-Sifat Rasulullah,” *dalam Jurnal Al-Bayan*, Vol. 22, No. 33, Tahun 2016, hal. 37.

¹⁵⁰Ilyas Ismail, *Inilah Tiga Moral Kepemimpinan Rasulullah saw, dalam https://republika.co.id/berita/m0wptb/inilah-tiga-moral-kepemimpinan-rasulullah-saw*. Diakses pada 19 Desember 2020.

masyarakat. Rasulullah adalah seorang yang sangat empati terhadap umatnya. Bukan hanya sekedar umat beliau yang hidup semasa dengannya. Tetapi Rasulullah juga sangat berempati kepada umatnya yang hidup di setiap zaman setelah beliau tiada.

Kedua, *harishun 'alaikum*, dalam istilah modern, sifat ini disebut *sense of achievement*. Maksudnya ialah spirit dan semangat yang tinggi dan mengebu-gebu supaya masyarakat dan bangsanya meraih kemajuan dan kemakmuran. Salah satu tugas pemimpin yang amat penting ialah mewujudkan kehidupan masyarakat yang makmur dan sejahtera. Kehadiran pemimpin yang mempunyai visi untuk maju merupakan dambaan dari setiap masyarakat di semua tempat. Rasulullah adalah salah seorang yang telah memberikan keteladanan untuk mewujudkan harapan dan cita-cita tersebut.

Ketiga, *raufun rahim*, dalam bahasa yang simpel disebut dengan santun dan penyayang. Nabi Muhammad saw. adalah seorang yang sangat santun dan penyayang. Kelembutan dan kesantunan Rasulullah diakui oleh istri beliau. Isteri adalah orang yang paling dekat dan paling intens melakukan interaksi dengan seorang suami. Jika seorang istri telah telah mengakui kesantunan dan kelembutan beliau, maka tidak mungkin ada yang dapat membantahnya. Suatu ketika Aisyah, Isteri dari Rasulullah ditanyai oleh para sahabat tentang akhlak Rasulullah. Aisyah menjawab: "*kana khuluquhul Qur'an*". Isteri beliau mengaku bahwa akhlak Rasulullah adalah Al-Qur'an.

Dalam sejarah disebutkan bagaimana Rasulullah memperlakukan para sahabat-sahabatnya. Tidak hanya kepada para sahabat yang mencintai beliau, terhadap orang-orang yang membenci dan memusuhi beliau pun Rasul tetap berbuat baik. Tidak ada satu orangpun yang pernah tersinggung dengan sikap Rasulullah. Beliau adalah orang yang selalu memberikan maaf terhadap orang yang berbuat salah. Cara beliau memberi nasehat dan pelajaran dipenuhi dengan rasa kasih sayang dan kelembutan. Siapapun yang berhadapan dengan beliau akan luluh hatinya dan mengikuti apa yang beliau nasehati. Allah SWT memuji kemuliaan sifat Rasulullah dalam Al-Qur'an:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

"Dan sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang luhur". (QS. *al-Qalam/68: 4*)

M. Quraish Shihab menerangkan bahwa ayat tersebut menjelaskan Rasulullah memiliki akhlak yang lebih baik di antara manusia yang lain. Kata *khuluq* jika tidak dibarengi dengan adjektifnya, maka ia selalu berarti budi pekerti yang luhur, tingkah laku dan karakter terpuji. Sedangkan kata '*alâ*' bermakna kemantapan. Hal ini mengindikasikan bahwa Rasul tidak hanya memiliki budi pekerti yang luhur. Tetapi budi pekerti dan kebaikan

beliau melebihi budi pekerti luhur dan kebaikan yang dimiliki oleh orang-orang pada umumnya.¹⁵¹

Al-Qur'an banyak menyebutkan mengenai gambaran keluhuran akhlak Rasulullah. Allah SWT menyebutkan kesempurnaan akhlak Rasulnya dalam berbagai ayat untuk dijadikan pedoman dan diikuti oleh hambanya yang lain. Ayat-ayat tersebut dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian yaitu: pertama, akhlak Rasulullah secara umum, yang terdapat dalam QS. *al-Qalam*/68: 4, QS. *Ali Imran*/3: 159-160, dan QS. *Thâhâ* 20: 114. Kedua, ayat-ayat yang membahas karakteristik atau sifat akhlak Rasulullah yang terbagi ke dalam beberapa kriteria, antara lain: ada yang membahas tentang sifat ikhlas di antaranya di dalam QS. *Yâsîn*/36: 22, QS. *az-Zumar*/39: 11, QS. *al-Hasyr* 59: 7, dan QS. *al-Bayyinah*/98: 5, sifat tawakkal di dalam QS. *an-Nisâ*'/4: 81; dan sifat sabar di dalam QS. *al-Baqarah*/2: 45, dan QS. *al-'Ashr*/103: 3. Untuk lebih jelasnya dapat diperhatikan pada tabel berikut:

Tabel 2.1 Ayat-Ayat Tentang Akhlak Rasulullah

| No | Model Akhlak | Posisi Dalam Al-Qur'an |
|----|-------------------------------|--|
| 1 | Akhlak yang agung | QS. <i>al-Qalam</i> /68: 4 |
| 2 | Lemah lembut dan tidak kasar | QS. <i>Ali Imrân</i> /3: 159-160 |
| 3 | Tenang (tidak tergesa-gesa) | QS. <i>Thâhâ</i> / 20: 114 |
| 4 | Taat dalam beribadah | QS. <i>Yâsîn</i> /36: 22, |
| 5 | Ikhlas dalam beribadah | QS. <i>az-Zumar</i> /39: 11 dan QS. <i>al-Bayyinah</i> /98: 5 |
| 6 | Kepedulian kepada kaum dhuafa | QS. <i>al-Hasyr</i> / 59: 7 |
| 7 | Tawakkal | QS. <i>an-Nisâ</i> '/4: 81 |
| 8 | Sabar | QS. <i>al-Baqarah</i> /2: 45, dan QS. <i>al-'Ashr</i> /103: 3 |

5. Inspirasi Kepemimpinan Para Wanita dalam Al-Qur'an

Pembahasan tentang kaum wanita mendapatkan porsi yang lumayan besar dalam Al-Qur'an. Salah satu keistimewaan kaum perempuan, Al-Qur'an menamakan salah satu nama suratnya dengan *an-Nisâ*' yang berarti kaum perempuan.¹⁵² Al-Qur'an juga menyebutkan beberapa nama perempuan dalam beberapa ayat. Nama-nama tersebut tentu mengandung hikmah dan ibrah yang besar. Dari sekian banyak kaum perempuan dalam sejarah umat manusia, Allah SWT hanya menceritakan beberapa nama saja dalam Al-Qur'an. Mereka

¹⁵¹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an...*, hal. 244.

¹⁵² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 395.

yang diceritakan tersebut telah membuat sejarah dan inspirasi serta pengaruh yang besar dalam sejarah umat manusia.

Secara umum, nama-nama kaum perempuan yang diceritakan dalam Al-Qur'an dibagi menjadi dua bagian. Bagian pertama adalah kaum perempuan salihah. Bagian kedua ialah kaum perempuan yang ingkar terhadap perintah Allah SWT. Kisah tentang perempuan-perempuan salihah disebutkan di dalam Al-Qur'an untuk menjadi pelajaran bagi umat untuk meneladani kisah perjalanan hidup mereka. Sedangkan kisah tentang wanita yang ingkar, menjadi pelajaran bagi generasi setelahnya agar jangan mengulangi keingkaran mereka. Mereka yang hidup pada masa lalu dengan ketaatan terhadap perintah Allah telah memperoleh kesuksesan baik dunia maupun akhirat. Demikian sebaliknya, mereka yang ingkar juga terbukti telah mengalami berbagai kegagalan dalam hidupnya, baik di dunia maupun di akhirat.

Salah satu teladan yang disebutkan dalam Al-Qur'an ialah inspirasi kaum perempuan dalam hal kepemimpinan. Kepemimpinan kaum perempuan dalam Al-Qur'an mencakup dalam arti yang luas. Baik kepemimpinan secara individu, keluarga maupun kepemimpinan dalam masyarakat.¹⁵³ Berikut beberapa nama kaum wanita dalam Al-Qur'an serta inspirasi kepemimpinan dari kisah mereka.

a. *Ummu Mûsa* (Ibunda Nabi Musa)

Nama Nabi Musa as disebutkan sebanyak 136 kali dalam 34 surat berbeda di dalam Al-Qur'an. Allah SWT menceritakan kisah Nabi Musa dengan begitu detail. Kisah tersebut dimulai sejak masa kelahirannya sampai dengan perjuangan Nabi Musa dalam menegakkan kalimah tauhid. Musa berhadapan dengan raja Fir'aun yang terkenal biadap dan sadis. Predikatnya sebagai Rasul Allah, Musa berhasil mengatasi berbagai rintangan dakwah dengan baik. Di balik kesuksesan Nabi Musa terdapat seorang ibu yang ikut berperan dalam mengantarkan kesuksesan tersebut. Ibu Nabi Musa merupakan sosok seorang perempuan tangguh dan taat yang disebutkan dalam Al-Qur'an.¹⁵⁴

Ibunda Nabi Musa bernama Yukabad.¹⁵⁵ Dalam Bibel disebut dengan nama Yokhabed.¹⁵⁶ Kisah ibu Nabi Musa bermula ketika Raja Fir'un atau

¹⁵³ Abdul Halim Abu Syuqqah, *Tahrîr al-Mar'ah fî 'Ashri ar-Risâlah*, Dâr al-Qalam li an-Nasyri wa at-Tauzî, Kuwait: 1999, hal. 101-107.

¹⁵⁴<https://republika.co.id/berita/q7ambf320/belajar-dari-tawakalnya-yukabad-ibunda-nabi-musa-as>. Diakses pada 13 Agustus 2021.

¹⁵⁵ Abu al-Fida Isma'îl Ibnu Katsîr Ad-Dimasyqi, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Jilid I, Juz I, cet. I, Cairo: Dâr at-Taqwa, 1999, hal. 265.

¹⁵⁶ Gien Karssen, *Ia Dinamai Perempuan*, Cetakan Kelima, Bandung: Yayasan Kalam Hidup, 2010, hal. 107-120. <https://alkitab.sabda.org/dictionary.php?word=Yokhebed>, Diakses pada 25 Agustus 2021.

Ramses II memperoleh informasi dari para pembantunya tentang akan lahirnya seorang anak dari kalangan Bani Israil yang akan menghancurkan kekuasaannya. Informasi tersebut menjadikan Fir'un marah dan khawatir. Ia sangat takut akan kehilangan kedudukan dan kekuasaannya. Fir'un mengintruksikan kepada bala tentaranya untuk melakukan razia ke rumah-rumah penduduk yang melahirkan bayi laki-laki dari Bani Israil untuk dibunuh. Instruksi tersebut menjadikan ibu-ibu yang baru saja melahirkan bayi laki-laki menjadi ketakutan. Mereka khawatir akan kehilangan anaknya jika ditemukan oleh tantara Fir'un. Tidak terkecuali ibunda Nabi Musa yang baru saja melahirkan Nabi Musa.¹⁵⁷

Ibunda Nabi Musa yang merasa takut dan khawatir akan keselamatan putra kesayangannya, tiba-tiba ia menerima ilham dari Allah. Allah mengilhamkan kepada ibu Nabi Musa untuk menyusui bayinya dan jika ia merasa khawatir terhadap keselamatannya, Allah memerintahkan bayi tersebut dimasukkan ke dalam peti dan dihanyutkan ke dalam sungai Nil. Ibunda Nabi Musa adalah seorang perempuan yang taat akan perintah Allah. Ia yakin jika Allah yang memerintahkan sesuatu pasti mengandung hikmah yang besar. Ibu Nabi Musa yakin Allah akan menjaga dan menyelamatkan bayinya, meskipun dihanyutkan dalam sungai Nil yang sangat luas dan panjang alirannya.

Perintah tersebut dilaksanakan dengan hati yang tegar oleh ibunda Nabi Musa. Dengan berderai air mata sambil melantunkan doa-doa, ibunda Nabi Musa perlahan-lahan melepaskan peti yang berisi bayi yang amat dicintainya ke dalam sungai Nil yang deras. Dengan kekuasaan Allah, peti yang berisi bayi Musa tersebut ditemukan oleh istri Fir'un yang sedang berada di tepi sungai dengan para pembantunya. Istri Fir'aun yang melihat bayi tersebut, menyelamatkan Musa dan membawanya ke istana.

Ketika sampai di istana, istri Fir'un membujuk suaminya agak tidak membunuh bayi tersebut. Ia meyakinkan bahwasanya bayi tersebut akan menjadi penyejuk hati mereka pada masa yang akan datang. Fir'un awalnya tidak setuju dengan istrinya. Ia khawatir bayi tersebut jika sudah besar justru akan menjadi orang yang akan menghancurkan kekuasaannya. Namun berkat kecerdikan istri Fir'un dalam merayu dan membujuk suaminya, akhirnya Fir'un setuju bayi tersebut dirawat di dalam istana. Istri Fir'un mencari orang yang akan menyusui bayi Musa tersebut. Dengan takdir Allah perempuan yang ditemukan menjadi ibu susuan Nabi Musa adalah ibundanya sendiri.¹⁵⁸

Ibu Nabi Musa yang terpilih menjadi ibu susuan Musa sangat gembira dan bersyukur kepada Allah. Allah SWT telah mempertemukannya kembali dengan anak kesayangannya dengan cara yang luar biasa. Dahulu ia merasa

¹⁵⁷Fathi Fawzi Abdul Mu'thi, *Perempuan-Perempuan Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Zaman, 2015, hal. 127.

¹⁵⁸Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf an Haqâiqi Ghawâmidh at-Tanzîl*, Juz 3..., hal. 396.

khawatir ketika bayi Musa lahir. Kemudian Allah memerintahkan anaknya yang masih bayi dihanyutkan ke dalam sungai Nil. Namun kini ia telah dipersatukan mereka dalam istana raja yang demikian megah di bawah pengawasan sang istri raja. Demikianlah kisah singkat ibunda Nabi Musa yang yakin dan melaksanakan perintah Allah dengan sepenuh hati. Allah memberikannya jalan keluar terhadap segala kesulitannya dengan cara yang tidak ia duga sebelumnya. Kisah tersebut diceritakan di dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

﴿ إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ ۖ أَنْ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ ۗ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِّنِّي ۗ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ۗ ﴾

“(yaitu) ketika Kami mengilhamkan kepada ibumu sesuatu yang diilhamkan. (Ilham itu adalah perintah Kami kepada ibumu.). Letakkanlah dia (Musa) di dalam peti, kemudian hanyutkanlah dia ke sungai (Nil). Maka, biarlah (arus) sungai itu membawanya ke tepi. Dia akan diambil oleh (Fir'aun) musuh-Ku dan musuhnya. Aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang dari-Ku dan agar engkau diasuh di bawah pengawasan-Ku.” (QS. Thaha/20: 38-39)

Ayat tersebut menjelaskan bahwasanya Allah memerintahkan ibunda Nabi Musa dalam bentuk ilham untuk meletakkan bayinya di dalam peti lalu mengalirkan peti tersebut ke dalam sungai Nil. Allah meneguhkan hati ibunda Nabi Musa dengan jaminan Allah yang akan mengawasi keselamatan bayi tersebut.¹⁵⁹ Dalam surat al-Qashash, dengan redaksi yang sedikit berbeda Allah juga menjelaskan sebagai berikut:

﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ إِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَاَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ۗ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ۗ ﴾

“Kami mengilhamkan kepada ibu Musa, “Susuilah dia (Musa). Jika engkau khawatir atas (keselamatan)-nya, hanyutkanlah dia ke sungai (Nil dalam sebuah peti yang mengapung). Janganlah engkau takut dan janganlah (pula) bersedih. Sesungguhnya Kami pasti mengembalikannya kepadamu dan menjadikannya sebagai salah seorang Rasul.” (QS. al-Qashash/28: 7)

Kedua ayat tersebut menyebutkan bahwa ibunda Nabi Musa diberikan ilham. Ilham yang diberikan kepada ibunda Nabi Musa dalam dua ayat di atas disebut dengan kata *auhâ* (wahyu). Sebagian ulama tafsir seperti: Abu Hasan al-Asy'ari, al-Qurtubi, Ibn Hajar al-Asqalani, dan Ibn Hazm al-Andalusi menganggap redaksi ayat tersebut menunjukkan bahwa ibunda Nabi Musa adalah

¹⁵⁹Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'ânul Majîd An-Nûr*, Juz 3..., hal. 2529

seorang Nabi.¹⁶⁰ Ayat tersebut dengan jelas menyebutkan bahwa Allah mewahyukan kepada ibunda Nabi Musa. Namun sebagian besar ulama tidak setuju ibunda Nabi Musa seorang Nabi. Menurut mereka salah satu syarat menjadi Nabi adalah jenis kelamin laki-laki. Oleh karenanya kata *auhâ* dalam dua ayat tersebut dipahami dengan ilham bukan wahyu.¹⁶¹

Beberapa hikmah kepemimpinan yang dapat dipetik dari kisah ibunda Nabu Musa antara lain:

- 1) Ibunda Nabi Musa adalah seorang perempuan memiliki komitmen yang tinggi terhadap perintah Allah

Ketaatan ibunda Nabi Musa terhadap perintah Allah dibuktikan dengan kepatuhannya terhadap perintah menghanyutkan bayinya ke dalam sungai Nil. Seorang ibu tentu saja sangat menyayangi anaknya. Terlebihnya anaknya yang masih bayi yang baru saja dilahirkan. Tidak ada seorangpun ibu yang waras tega mencelakakan anaknya. Seorang ibu pasti akan menjaga dan melindungi anaknya sekuat tenaga yang dimilikinya. Pada kesempatan tertentu seorang ibu bahkan akan mengorbankan apapun termasuk nyawanya sendiri demi menyelamatkan buah hatinya. Demikian halnya ibunda Nabi Musa. Ia memiliki perasaan yang sama dengan ibu yang lain. Namun ketika ia menerima perintah dari Allah untuk menghanyutkan putra kesayangannya dalam sungai Nil, ia laksanakan perintah itu dengan sempurna. Ketaatan dan keimanannya kepada Allah yang menjadikannya sanggup untuk melepaskan anak yang amat dicintainya ke dalam arus sungai Nil yang deras.¹⁶²

- 2) Ibunda Nabi Musa adalah perempuan yang cerdas, tangguh dan bertanggung jawab.

Ketika Fir'un mengeluarkan perintah untuk memburu bayi-bayi laki-laki dari Bani Israil untuk dibunuh ibunda Nabi Musa menyikapinya dengan cerdas. Ia pandai menjaga rahasia dan menyembunyikan bayinya sehingga datanglah perintah Allah untuk menghanyutkan bayi Musa ke dalam sungai Nil. Meskipun Yakubat yakin Allah akan menyelamatkan bayinya, ia tidak membiarkan bayi yang amat dicintainya dihanyutkan begitu saja. Ia memerintahkan saudara perempuan Musa yang bernama Miryam untuk

¹⁶⁰Eni Zulaiha, "Nabi Perempuan: Karakteristiknya dalam Al-Qur'an dan Kontroversi Pendapat Seputar Nabi Perempuan di Kalangan Ulama," *dalam Misykah: Jurnal Pemikiran dan Studi Islam*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2016, hal. 19.

¹⁶¹Desy Ashfirani Mudrikah dan Farham Walidin, "Isyarat-Isyarat Nabi Perempuan dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Penafsiran Ayat-Ayat Tentang Nabi Perempuan dalam Tafsir al-Kasasyâf dan al-Jâmi' li ahkâmil Qur'ân lil Qurthûbi)," *dalam Al-Din: Jurnal Dakwah dan Sosial Keagamaan*, Vol. 6, No. 1, Tahun 2020, hal. 18. Eni Zulaiha, "Nabi Perempuan: Karakteristiknya dalam Al-Qur'an....", hal. 23.

¹⁶²Moh. Toriqul Chaer, "Konsep Pendidikan Anak Pada Kisah Ibu Musa Dalam Al-Qur'ân," *dalam Jurnal Contemplate: Jurnal Ilmiah Studi Keislaman*, Vol. 1 No. 02 Juli-Desember 2020, hal. 144.

memantau pergerakan peti yang berisi bayi Musa. Miryamlah yang memantau adiknya di tengah derasny aliran sungai Nil sehingga peti tersebut mengalir ke arah yang mendekati istana Fir'un. Akhirnya peti tersebut ditemukan oleh istri Fir'un dan diselamatkan dalam istana.¹⁶³

Demikian halnya ketika ibunda Nabi Musa terpilih sebagai ibu susuan Nabi Musa ketika istri Fir'un mencari ibu susuan untuk bayi yang dipungutnya dari sungai Nil. Ibunda Nabi Musa dengan sikapnya cerdas serta pikiran yang cerdas mampu menjaga rahasia bahwa anak yang disusui adalah anak kandungnya sendiri. Keteguhan hati dan kecerdasan tersebutlah yang membuat Nabi Musa dapat dibesarkan dalam istana raja dengan berbagai fasilitas istana yang mewah. Kecerdasan dan keteguhan hati seorang ibunda Nabi Musa dalam menjaga rahasia tersebut menggambarkan betapa hebatnya ibunda Nabi Musa. Ia dapat mengenyampingkan perasaan dan naluri keibuannya yang begitu halus demi menyelamatkan buah hatinya.

b. Ukhtu Mûsa (Saudara Perempuan Nabi Musa)

Saudara perempuan Musa bernama Miryam. Namun ada juga yang menyebutnya dengan Maryam.¹⁶⁴ Nabi Musa memiliki dua orang saudara. Satu orang saudara laki-laki yang bernama Harun dan satu saudara perempuan yang bernama Miryam. Miryam adalah seorang kakak yang sangat setia dan sayang kepada adik dan keluarganya. Pada saat Nabi Musa lahir, Miryam telah menjadi seorang bidan di daerahnya meskipun usianya masih tergolong belia. Hal tersebut menunjukkan bahwa ia adalah seorang perempuan cerdas dan terampil. Banyak ibu-ibu yang melahirkan di daerahnya yang ditolong olehnya. Berkat keahliannya, Miryam sering menangani kasus-kasus persalinan yang tergolong rumit.

Kesetiaan dan kasih sayang kakak Nabi Musa ditunjukkan ketika ia rela mengikuti aliran sungai Nil yang membawa bayi Musa hingga ditemukan oleh istri Fir'un. Di tengah situasi yang demikian mencekam akibat dari instruksi Fir'un untuk membunuh bayi laki-laki, ia mampu menunjukkan kesetiiaannya kepada adiknya untuk memastikan keselamatannya. Kecerdasan Miryam juga terlihat ketika ia mampu mengarahkan para pengawal istri raja yang mencari ibu susuan terhadap bayi Musa. Atas kehendak Allah SWT bayi Musa tidak mau disusui oleh perempuan manapun, sehingga ia dipertemukan dengan ibu kandungnya Yukabad. Kisah saudara perempuan Musa ini diceritakan di dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

¹⁶³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 2..., hal. 298.

¹⁶⁴ Abu Muhammad ahl-Husain bin Mas'ud al-Baghawi, *Ma'âlim at-Tanzîl fi Tafsîr al-Qur'ân (Tafsîr al-Baghawi)*, Riyadh: Dâr at-Thayyibah lî an-Nasyri wa at-Tauzi', hal. 97.

﴿ اِذْ تَمْشِيْ اَخْتُكَ فَتَقُوْلُ هَلْ اَدْلُكُمْ عَلٰى مَنْ يَّكْفُلُهٗ فَرَجَعْنَاكَ اِلَىٰ اٰمِكَ كِي تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ۗ وَتَقُلْتِ نَفْسًا فَنَجَّيْنٰكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُوْنًا ۗ فَلَبِثْتَ سِنِيْنَ فِيْٓ اَهْلِ مَدْيَنَ ۗ ثُمَّ جِئْتَ عَلٰى قَدَرٍ ۗ يٰمُوْسٰى ﴾

“Ketika saudara perempuanmu berjalan (untuk mengawasi dan mengetahui berita), dia berkata (kepada keluarga Fir’un), ‘Bolehkah saya menunjukkan kepadamu orang yang akan memeliharanya?’ Maka, Kami mengembalikanmu kepada ibumu agar senang hatinya dan tidak bersedih. Engkau pernah membunuh seseorang (tanpa sengaja) lalu Kami selamatkan engkau dari kesulitan (yang besar) dan Kami telah mencobamu dengan beberapa cobaan (yang berat). Lalu, engkau tinggal beberapa tahun di antara penduduk Madyan, kemudian engkau, wahai Musa, datang menurut waktu yang ditetapkan.” (QS. Thaha/20: 40)

Kisah saudara perempuan Musa tersebut terdapat beberapa inspirasi sikap kepemimpinan yang ditunjukkannya, antara lain:

1) Kesetiaan.

Kesetiaan saudara Nabi Musa terhadap keluarganya terlihat ketika ia berani melakukan beberapa hal yang mengandung resiko tinggi untuk menyelamatkan keluarganya. Di antaranya, ia berani menolak keputusan ayahnya Imran yang akan menceraikan ibunya akibat dari instruksi Fir’un yang akan membunuh bayi laki-laki yang baru lahir. Imran yang khawatir dengan keputusan tersebut memilih menceraikan istrinya untuk menghindari lahirnya bayi laki-laki yang berkonsekwensi akan dibunuh oleh Fir’un. Keputusan tersebut ditolak oleh Miryam sebagai anak perempuannya. Menurut Miryam, jika ayahnya menceraikan ibunya, bukan hanya ia memisahkan anak laki-laki dari ayahnya tetapi ia juga telah memisahkan anak perempuan dari ayahnya. Alasan tersebut akhirnya mengurungkan niat dari Imran untuk menceraikan istrinya Yukabat. Demikian juga kesetiaan Miryam dalam menjaga adiknya yang masih bayi hingga ia memastikan adiknya selamat dari sungai Nil sampai disusui oleh ibu kandungnya.¹⁶⁵

2) Profesionalitas

Miryam adalah seorang perempuan yang profesional. Miryam adalah seorang para medis pada masanya, ia menguasai ilmu kebidanan. Berkat profesionalitasnya dalam ilmu kebidanan ia terkenal di masyarakatnya sehingga ia sering diminta untuk menolong persalinan kaum ibu meskipun pada kasus-kasus yang sulit ditangani oleh seorang bidan biasa. Profesionalitas tersebut tentu saja didapati dengan proses belajar yang sungguh-sungguh. Usia

¹⁶⁵Tessa Sitorini, ”Mengenal Miryam, Kakak Perempuan Musa a.s.” dalam <https://www.qudusiyah.org/id/>. Diakses pada 15 Agustus 2021.

Miryam yang masih belia tidak menghalanginya untuk berkiprah secara profesional dalam masyarakat. Hal ini juga yang menjadikannya memiliki akses dengan istana kerajaan Fir'un sehingga ia mampu melakukan lobi untuk menjadinya ibu kandungnya menjadi ibu susuan Nabi Musa.

3) Cerdas dan Berani

Kecerdasan dan keberanian Miryam terlihat dari bagaimana ia bersama ibunya menjaga rahasia kelahiran bayi Musa hingga berhasil menyelamatkannya sampai ia dewasa. Tanpa kecerdasan dan keberanian orang terdekat dengannya, mustahil Musa bisa terselamatkan di tengah incaran para tantara dan intelijen Fir'un. Hanya mereka yang memiliki kecerdasan yang tinggi serta mental baja yang mampu mengatasi kesulitan di tengah situasi yang genting tersebut.

c. *Fatât Madyan* (Gadis Madyan)

Kisah gadis Madyan merupakan bagian dari rangkaian kisah perjalanan dakwah Nabi Musa. Ketika Nabi Musa dan kaumnya menyelamatkan diri dari kejaran Fir'un dan pasukannya, ia dan kaumnya menyelematkan diri ke Madyan. Di Madyan di menemukan satu daerah yang menjadi sumber air bagi penduduk Madyan.¹⁶⁶ Di tempat tersebut banyak orang berkumpul untuk mengambil air guna memenuhi berbagai keperluan mereka. Dalam kerumunan orang-orang yang sedang mengantri untuk mengambil air tersebut, Nabi Musa menemukan dua orang gadis yang terlihat sangat sopan dan menjaga kehormatannya. Mereka sedang menunggu giliran mereka untuk mengambil air pada oase di mana orang-orang mengambilnya.¹⁶⁷

Nabi Musa yang melihat kedua gadis tersebut menunggu lama untuk mengambil air di tengah kerumunan laki-laki mencoba untuk mencari tahu mengapa bukan saudara laki-laki atau ayah mereka yang mengambil air di tempat itu. Kedua gadis tersebut mengatakan bahwa mereka tidak memiliki saudara laki-laki. Sedangkan ayah mereka sudah tua renta dan tidak sanggup lagi bekerja. Nabi Musa pun membantu ke dua gadis tersebut untuk memberi minum ternak mereka. Ketika gadis tersebut pulang ke rumah, mereka menceritakan perihal seorang pemuda tersebut. Gadis tersebut mengusulkan kepada ayahnya agar memperkerjakan pemuda tersebut karena dinilai memiliki fisik yang kuat serta sikap yang baik.¹⁶⁸

¹⁶⁶Muhammad Thâhir bin Muhammad bin Muhammad bin Thâhir bin Âsyur at-Tûnîsi, *at-Tahrîr wa at-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na as-Sadîd wa Tanwîr al-Aql al-Jadîd min tafsîr al-Kitab al-Majîd)*, Juz 20, Tunisia: Dâr at-Tûnîsi lî an-Nasyr, 1984, hal. 98. Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Juz 28, Kairo: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Bab al-Halabi, 1946, hal. 48.

¹⁶⁷Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Tafsir asy-Sya'rawi*, Jilid 17, Kairo: Mathâbi' Akhbâr al-Yaum, 1997, hal. 10904.

¹⁶⁸Syukron Affani, "Rekonstruksi Kisah Nabi Musa dalam Al-Qur'an: Studi Perbandingan dengan Perjanjian Lama," *dalam Jurnal al-Ihkam*, Vol. 12, No. 1, Juni 2017, hal 176.

Laporan dari kedua gadis tersebut diterima oleh ayah mereka dengan baik. Ayah merekapun mengundang Nabi Musa ke rumahnya. Nabi Musa menceritakan perihal kedatangannya ke negeri Madyan. Setelah mendengar penjelasan tersebut, Ayah gadis tersebut menjamin keamanan Nabi Musa di Madyan. Ayah gadis tersebut meminta Nabi Musa untuk tinggal bersama mereka dan membantu anak gadisnya dalam mengurus urusan rumah tangga dan binatang ternak mereka. Lama kelamaan sikap Nabi Musa yang jujur serta cerdas dan berani menarik hati orang tua gadis tersebut.¹⁶⁹

Ayah gadis tersebut menawarkan Nabi Musa untuk menikah dengan salah satu anak gadisnya. Maharnya Musa harus bekerja delapan tahun dengan keluarga gadis tersebut. Tawaran itu diterima oleh Nabi Musa dengan hati yang terbuka. Hingga akhirnya ia menikahi salah satu Madyan tersebut. Sebagian ahli sejarah menyebutkan kedua gadis Madyan tersebut merupakan putri dari Nabi Syu'ib.¹⁷⁰ Al-Qur'an tidak menjelaskan secara pasti siapa nama ayah dari kedua gadis tersebut. Al-Qur'an hanya menyebutkan ayah dari gadis tersebut adalah seorang yang taat dan saleh. Kisah gadis Madyan tersebut dikisahkan dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ ۖ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودِنِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءَ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ۗ﴾ ﴿فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لَمَّا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ۗ﴾ ﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْسِيًا عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ ابْنِي يَدْعُوكَ لِيجْزِيكَ أَجْرًا مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقِصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ لَبِغْتِ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۗ﴾ ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ۗ﴾

“Ketika sampai di sumber air negeri Madyan, dia menjumpai di sana sekumpulan orang yang sedang memberi minum (ternaknya) dan dia menjumpai di belakang mereka ada dua orang perempuan sedang menghalau (ternaknya dari sumber air). Dia (Musa) berkata, “Apa maksudmu (berbuat begitu)?” Kedua (perempuan) itu menjawab, “Kami tidak dapat memberi minum (ternak kami) sebelum para penggembala itu memulangkan (ternaknya), sedangkan ayah kami adalah orang tua yang telah lanjut usia. Maka, dia (Musa) memberi minum (ternak) kedua perempuan itu. Dia kemudian berpindah ke tempat yang teduh, lalu berdoa, “Ya Tuhanku,

¹⁶⁹Muhammad Thâhir bin Muhammad bin Muhammad bin Thâhir bin Âsyur at-Tûnîsi, *at-Tahrîr wa at-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na as-Sadîd wa Tanwîr al-Aql al-Jadîd min tafsîr al-Kitab al-Majîd)*, Juz 20..., hal. 105.

¹⁷⁰Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Juz 20..., hal. 50.

sesungguhnya aku sangat memerlukan suatu kebaikan (rezeki) yang Engkau turunkan kepadaku. Lalu, datanglah kepada Musa salah seorang dari keduanya itu sambil berjalan dengan malu-malu. Dia berkata, “Sesungguhnya ayahku mengundangmu untuk memberi balasan sebagai imbalan atas (kebaikan)-mu memberi minum (ternak) kami.” Ketika (Musa) mendatanginya dan menceritakan kepadanya kisah (dirinya), dia berkata, “Janganlah engkau takut! Engkau telah selamat dari orang-orang yang zalim itu. Salah seorang dari kedua (perempuan) itu berkata, “Wahai ayahku, pekerjaanlah dia. Sesungguhnya sebaik-baik orang yang engkau pekerjaan adalah orang yang kuat lagi dapat dipercaya.” (QS. al-Qashash/28: 23-26)

Kisah gadis Madyan tersebut dapat diambil beberapa inspirasi dalam hal kepemimpinan dari mereka, diantaranya:

1) Bertanggung jawab

Kedua gadis Madyan yang diceritakan di dalam Al-Qur’an adalah gadis yang bertanggung jawab terhadap keluarganya. Mereka mengambil alih tugas ayahnya yang sudah renta untuk mengurus ternak yang menjadi sumber penghasilan untuk kehidupan keluarganya. Mereka tidak berpangku tangan dengan keadaan yang ada. Pada saat itu kaum laki-laki sangat mendominasi tugas-tugas yang berkaitan dengan nafkah keluarga. Pengembalaan binatang ternak merupakan pekerjaan yang lazim dilakukan oleh masyarakat pada masa itu. Di tengah dominasi kaum laki-laki yang begitu dominan, mereka berani untuk memikul tugas mulia tersebut demi eksistensi keluarga mereka.

2) Menjaga kehormatan dan marwah.

Usaha untuk mendapatkan air dari sumbernya pada masa itu sangat susah. Kaum laki-laki berkumpul di sumber air untuk berebut mengambil air yang akan mereka gunakan untuk berbagai kebutuhan. Kedua gadis Madyan tersebut yang juga ingin mengambil air, tetap menjaga kehormatan mereka meskipun dalam situasi yang sulit. Mereka rela menunggu dalam waktu yang relatif lama sehingga keadaan mulai sepi dan mereka mendapatkan kesempatan untuk mengambil air dengan tidak berdesakan dengan kaum laki-laki.¹⁷¹ Sikap tersebut menunjukkan bahwa seorang pemimpin sejati harus tetap menjaga kehormatan mereka meskipun dalam situasi yang tidak menguntungkan. Kehormatan dan marwah agama adalah sesuatu yang paling berharga dibandingkan dengan harga dan berbagai urusan keduniaan lainnya.

3) Setia dan patuh terhadap orang tua.

Kesetiaan kedua gadis tersebut kepada orang tuanya ditunjukkan dengan kemauan mereka untuk melakukan tugas-tugas yang seharusnya menjadi tanggung jawab ayah mereka. Mereka tetap mengurus usaha ayah mereka meskipun mereka harus berhadapan dengan berbagai halangan dan rintangan. Kedua gadis Madyan tersebut juga sangat tunduk dan patuh terhadap apa yang

¹⁷¹Syukron Affani, “Rekonstruksi Kisah Nabi Musa..., hal. 175.

diperintahkan oleh orang tua mereka. sikap sopan santun dan patuh kepada kedua orang tua mereka membawa keberuntungan dalam hidup mereka. salah satu di antara gadis itu akhirnya dipilih oleh Allah untuk menjadi istri dari pada Rasul Allah Musa as.

d. *Imara'atu Fir'un (Istri Fir'un)*

Istri Raja Fir'un merupakan seorang perempuan yang beriman kepada Allah. Meskipun ia hidup di dalam kerajaan yang mewah dengan berbagai fasilitas istana, tidak menggodanya untuk ingkar terhadap perintah Allah. Nama istri fir'un ialah Asiah binti Muzahim. Ia berasal dari keluarga taat dan beriman kepada syariat Nabi Ibrahim. pernikahannya dengan Fir'un terjadi karena paksaan. Fir'un mengancam akan membunuh orang tua Asiah jika menolak lamarannya. Asiah terpaksa menerima lamaran Fir'un untuk menjadi istrinya. Namun dengan takdir Allah, Asiah tidak pernah digauli oleh Fir'un meskipun ia selalu tidur sekamar dengannya. Allah SWT menciptakan iblis yang menyerupai Asiah. Iblis tersebutlah yang digauli oleh Fir'un yang disangkanya Asiah.¹⁷²

Asiah adalah perempuan yang menyelamatkan Nabi Musa ketika ia ditemukan di dalam peti di sungai Nil. Berkat jasanya pula, Fir'un yang ingin membunuh bayi Musa mengurungkan nitanya. Asiah membujuk Fir'un bahwa bayi yang ditemukan tersebut suatu saat akan memberikan manfaat kepada keluarga mereka. Asiah juga berjasa dalam menjaga dan merawat Nabi Musa sehingga ia tumbuh menjadi mejadi remaja dan dewasa. Asiah juga mencari ibu susuan terbaik untuk bayi Musa. Ibu susuan yang dicari oleh Asiah, tidak lain merupakan ibu kandung Nabi Musa yang bernama Yukabad.

Kisah Asiah disebutkan di dalam Al-Qur'an untuk dijadikan pelajaran oleh setiap wanita Muslimah. Seorang perempuan yang beriman kepada Allah akan tetap mempertahankan keimanannya dalam keadaan apapun. Keimanan Asia tetap terjaga meskipun suaminya merupakan seorang raja yang zalim. Asia tidak tergiur dengan kemewahan dan kekuasaan Fir'un yang demikian hebat. Ia tetap mematuhi segala perintah Allah dengan cara sembunyi-sembunyi ia melaksanakan ibadah sesuai dengan syariat Nabi Ibrahim.

Sikap Asiah yang konsisten dengan keimanannya kepada Allah dan mengingkari Fir'un yang mengaku sebagai Tuhan diketahui oleh Fir'un. Ia sangat murka dengan orang yang mengingkari ketuhanannya. Tanpa rasa belas kasihan, ia memerintahkan tentaranya untuk melakukan penyiksaan kepada istrinya. Istrinya dipaksa untuk ingkar kepada Allah. Namun Aisah tetap bersikukuh dengan keimanannya. Sedikitpun imannya tidak tergoyahkan dengan berbagai siksaan berat yang dilakukan oleh tantara Fir'un. Siksaan

¹⁷² Umar Sulaiman Abdullah Al-Asyqar, *14 Wanita Mulia dalam Sejarah Islam*, Cet. 5, Pustaka Yassir, 2008, hal. 211. St. Hadidjah, "Asiyah Binti Muzahim: Kekuatan Perempuan Dalam Mendidik Seorang Nabi Musa AS" *dalam Jurnal Musawa*, Vol. 6 No. 2 Desember 2014, hal. 228.

demi siksaan yang terimanya mengantarkannya kembali kepada Allah SWT. Ia berpulang kepada Rabnya sebagai seorang wanita syahid yang mempertahankan keimanannya dan mengingkari menuhankan makhluk.¹⁷³ Teladan Asiah tersebut diabadikan di dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

﴿ وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَاتٍ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِّنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِّنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾¹⁷³

“Allah juga membuat perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, yaitu istri Fir'un, ketika dia berkata, “Ya Tuhanku, bangunkanlah untukku di sisi-Mu sebuah rumah dalam surga, selamatkanlah aku dari Fir'aun dan perbuatannya, serta selamatkanlah aku dari kaum yang zalim.” (QS. at-Tahrim/66:11).

Kisah Asiah binti Muzahim di dalam Al-Qur'an memberikan beberapa inspirasi terhadap sikap kepemimpinan yang dimilikinya, antara lain:

1) Kecerdasan dalam negosiasi

Kemampuan negosiasi Asiah terlihat ketika ia mampu membujuk Fir'un untuk mengurungkan niatnya membunuh bayi Musa. Padahal kebijakan Fir'un saat itu, wajib membunuh semua bayi laki-laki yang lahir dari Bani Israil. Fir'un yang terkenal haus kekuasaan dan harta, tidak mengenal belas kasihan terhadap siapapun yang akan mengganggu kedudukannya sebagai penguasa. Menghadapi orang seperti Fir'un dibutuhkan kecerdasan dan kemampuan negosiasi yang luar biasa. Hal inilah yang dimiliki oleh Asiah. Kemampuan negosiasi adalah salah satu kemampuan yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin. Seorang pemimpin tentu akan menghadapi berbagai persoalan yang sulit dalam kepemimpinannya. Kemampuannya bernegosiasi dengan kawan dan lawan akan memberikannya jalan keluar dari berbagai kesulitan dan rintangan yang dihadapinya.

2) Kecerdasan dalam menjaga rahasia

Seorang pemimpin dibutuhkan kecerdasan untuk menjaga rahasia-rahasia tertentu yang tidak boleh diketahui oleh orang lain. Rahasia tersebut perlu dijaga dan ditutup rapat agar keberlangsungan sebuah organisasi atau pemerintahan dapat berjalan dengan lancar. Kemampuan menjaga rahasia tidak dapat dilakukan oleh semua orang. Sebagian orang akan mudah membuka rahasia pada keadaan tertentu. Ia tidak berpikir terhadap dampak negatif terhadap organisasi jika rahasia tersebut dibuka kepada pihak luar. Oleh karena itu kecerdasan tersebut hanya dimiliki oleh orang-orang tertentu yang mentalnya terlatih dan mampu berpikir untuk jangka panjang. Hal inilah yang

¹⁷³Yasin Rusydi, *Nisâ' Mu'minât (al-Qudwah mi an-Nisâ')*, Kairo: an-Nahdhah li an-Nasyri wa at-Tauzi', 1992, hal. 13.

ditunjukkan oleh Asiah binti Muzahim. Ia mampu menjaga rahasia tentang Musa dan rahasia tentang keimanannya kepada Allah SWT dan mengingkari ketuhanan terhadap Fir'un.

3) Keteguhan iman terhadap godaan harta dan kekuasaan

Hidup di dalam istana dengan berbagai fasilitas yang mewah sering membuat orang terbuai. Sering kali orang larut dengan berbagai kemewahan dunia dengan berbagai fasilitas dan kemudahan hidup ketika sedang berada di puncak kekuasaan. Namun bagi Asiah, hal ini tidak berlaku baginya. Asih tetap konsisten dengan keimanannya kepada Allah SWT. Ia tetap melakukan ibadah kepada Allah dan mengingkari sikap suaminya yang ingkar dan zalim. Tahan terhadap godaan harta dan kekuasaan merupakan sikap seorang pemimpin yang ideal. Seorang pemimpin yang mampu menahan dirinya dari berbagai godaan dunia, akan mampu membawa rakyat di bawah kepemimpinannya menjadi sejahtera.

4) Empati terhadap kaum yang lemah

Seorang pemimpin harus memiliki kepedulian dan keberpihakan yang besar terhadap bawahannya.¹⁷⁴ Keberadaan pemimpin harus mampu melindungi dan membantu kaum yang lemah. Kaum yang lemah yang dimaksudkan ialah mereka yang memiliki kehidupan yang serba kekurangan baik secara ekonomi, hukum maupun sosial. Keterbatasan dan kelemahan tersebut membuat mereka membutuhkan uluran tangan orang lain, khususnya para pemimpin untuk membantu mereka. Asiah sebagai istri dari raja tentu saja memiliki fasilitas dan aksesibilitas tertentu dalam istana yang tidak dimiliki oleh orang lain. Sejahterapun suaminya, Asiah tetaplah seorang permaisuri raja yang diperlakukan layaknya seorang istri raja. Posisi yang menguntungkan tersebut dipergunakan dengan baik oleh Asiah untuk membantu kaum yang lemah. Bayi Musa yang terombang ambing di dalam peti dalam aliran sungai Nil dipungut olehnya. Seorang bayi yang lemah yang belum memiliki kekuatan apapun dibesarkan dengan penuh kasih sayang oleh Asiah di dalam istana. Asiah juga memperlakukan orang-orang lemah yang ada dalam istana dengan baik dan santun. Asiah telah memberikan teladan bahwa betapapun posisi seseorang berada di puncak kejayaan tetapi mereka tetap harus menunjukkan kepedulian yang besar kepada masyarakatnya khususnya kaum yang lemah.¹⁷⁵

5) Berani mengambil resiko dalam mempertahankan kebenaran.

Keimanan Asiah benar-benar diuji ketika ia menjalani bahtera rumah tangga dengan Fir'un. Ia hidup dengan seorang suami yang memiliki kekuasaan yang besar serta sikapnya yang zalim. Bertahun-tahun Asiah menyembunyikan keimanan dan ketaatannya terhadap perintah Allah dan

¹⁷⁴Sohiron, *et. al.*, "Sifat Empati Pemimpin Terhadap Bawahan Sebagai Kunci Keberhasilan Kepemimpinan dalam Sistem Manajemen Pendidikan Islam," dalam *Indonesian Journal of Islamic Educational Management (IJIEM)*, Vol. 2, No. 1, April 2019, hal. 51.

¹⁷⁵ Yasin Rusydi, *Nisâ' Mu'minât (al-Qudwah mi an-Nisâ')* ..., hal. 14.

syariat Nabi Ibrahim. Hingga pada suatu saat Fir'un mengetahui bahwa istrinya adalah seorang yang beriman kepada Allah dan mengingkari dirinya sebagai tuhan. Hal tersebut membuat Fir'un menjadi marah dan murka. Ia mengancam akan menyiksa istrinya sampai mati, jika ia tidak mau mengakui dirinya sebagai Tuhan. Namun ancaman dan siksaan yang ditimpakan oleh Fir'un dan para pengawalinya tidak sedikitpun menciutkan nyali seorang perempuan beriman seperti Asiah. Ia tetap mempertahankan keimanannya meskipun di tengah siksaan yang merenggut nyawa. Demikianlah teladan seorang wanita beriman yang sejati. Ia telah memberikan inspirasi terhadap sikap yang harus diteladani oleh seorang pemimpin.

e. *Malikah Saba' (Ratu Negeri Saba')*

Kisah Ratu Negeri Saba' (Balqis) dalam Al-Qur'an diceritakan secara panjang lebar di dalam surat *an-Naml/27:20-44*. Cerita tersebut berbarengan dengan kisah Nabi Sulaiman. Ratu Balqis adalah salah seorang ratu yang memiliki kekuasaan yang sangat luas. Balqis berkuasa di daerah Saba' yang masuk ke dalam wilayah negara Yaman sekarang. Ia mampu membangun kekuatan militer yang disegani oleh kerajaan-kerajaan sekitarnya. Ratu balqis mampu memimpin negerinya dengan adil dan makmur. Penduduk negeri yang dipimpin oleh Ratu Balqis hidup makmur dan sejahtera. Kesuksesan dalam kepemimpinan Ratu Balqis memberikan inspirasi yang sangat besar terhadap kaum perempuan yang ingin menjadi pemimpin di bidang politik dan pemerintahan. Balqis telah mampu menunjukkan bahwa seorang perempuan juga mampu untuk memimpin sebuah kerajaan besar yang mengantarkan kemakmuran dan kesejahteraan bagi rakyatnya. Kisah selengkapnya tentang kepemimpinan Ratu Balqis akan dibahas pada bab V, yaitu pada pembahasan tentang penafsiran ayat-ayat kepemimpinan perempuan oleh mufassir Aceh. Kisah Ratu Balqis dalam Al-Qur'an adalah salah satu kelompok ayat yang menjadi objek penelitian dalam disertasi ini.

f. *Imra'atu Imran (Istri Imran)*

Istri Imran bernama Hannah binti Faqudz. Lama setelah berkeluarga Imran dan Hannah belum diberikan keturunan oleh Allah SWT. Mereka adalah sebuah keluarga yang ahli dan mengamalkan kitab Taurat. Imran adalah seorang syekh yang menganjarkan ilmu-ilmu agama dan ajaran kitab Taurat di Baitul Maqdis. Pada suatu hari Hannah merasakan bahwa ia telah merasakan kehamilan. Mengetahui dirinya akan dikaruniai buah hati, menjadikan ia sangat bersyukur dan gembira atas rahmat Allah tersebut. Sikap syukur Hannah tersebut ditunjukkan dengan nazarnya kepada Allah. Hannah bernazar, jika nanti anaknya dilahirkan ia akan menyerahkannya ke Baitul Maqdis untuk

mengabdikan sebagai penyambung risalah para Nabi dan Rasul.¹⁷⁶ Kisah luar biasa tersebut diabadikan di dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

﴿ إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي ۖ إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾

(Ingatlah) ketika istri Imran berkata, “Wahai Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada-Mu apa yang ada di dalam kandunganku murni untuk-Mu (berkhidmat di Baitulmaqdis). Maka, terimalah (nazar itu) dariku. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.” (QS. Ali Imran/3: 35)

Setelah Hannah melahirkan, ternyata dikaruniayi seorang anak perempuan cantik. Anak perempuan tersebut diberi nama Maryam. Tidak lama setelah Maryam lahir, ayahnya Imran berpulang ke ramatullah. Iapun diasuh oleh ibunya seorang diri. Hingga ketika usianya telah memungkinkan, ibunya meminta kepada saudara iparnya Nabi Zakaria untuk mendidik Maryam di Baitul Maqdis. Maryam mendapat perlakuan istimewa dari Nabi Zakaria. Beliau amat tulus mendidik Maryam dengan kasih sayang dan lemah lembut. Nabi Zakaria memperlakukan Maryam dengan khusus. Maryam dibuatkan mihrab khusus oleh Nabi Zakaria untuk dia beribadah di dalamnya. Beliau tidak memberi izin kepada orang lain untuk mengantarkan makanan kepada Maryam kecuali dirinya dan orang kepercayaan yang bernama Yusuf an-Nazar.¹⁷⁷

Maryam tumbuh menjadi perempuan dewasa dalam didikan seorang Nabi Allah. Ia tumbuh di lingkungan tempat yang paling mulia di muka bumi yaitu Baitul Maqdis yang pernah menjadi kiblat umat Nabi Muhammad saw. Maryam saban hari mendengar ilmu-ilmu agama yang diajarkan oleh Nabi Zakaria yang bersumber dari kitab Taurat. Ia juga menyaksikan umat Nabi Zakaria yang saban hari melakukan ibadah dan ritual keagamaan di Baitul Maqdis. Hidup di tengah lingkungan yang seperti itu menjadikan Maryam sebagai sosok perempuan mulia yang pilih oleh Allah. Maryam dipilih oleh Allah untuk melahirkan seorang Nabi Isa yang mulia tanpa adanya seorang ayah.

Kisah istri Hannah istri Imran tersebut memberikan beberapa inspirasi kepemimpinan yang kayak untuk diteladani, antara lain:

¹⁷⁶Abdul Muiz bin Nur, Arif Hidayat, *Siti Maryam: Sosok Wanita Tegar dalam Mempertahankan Keyakinan*, Jakarta: Al-Maghfiroh, 2013, hal. 8.

¹⁷⁷Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Adzim, Jilid I...*, hal. 608

1) Tidak putus asa dalam hidup

Seorang yang telah berumah tangga tentu saja mengharapkan diberikan keturunan. Pasangan suami istri yang telah lama berumah tangga tetapi tidak diberikan keturunan, biasanya akan merasa minder dan khawatir. Mereka ingin hidup seperti orang lain dengan normal. Kehidupan rumah tangga dilengkapi dengan anak-anak adalah rahmat Allah yang sangat besar.

Pasangan Imran dan Hannah juga manusia biasa yang juga merasakan hal yang sama. Ketika mereka telah lama berkeluarga tetapi tidak diberikan keturunan, mereka mereka juga merasa sedih. Namun sebagai orang yang beriman kepada Allah mereka tetap berusaha sambil berdoa kepada Allah agar diberikan keturunan yang saleh dan salihah. Sikap optimis dan pantang menyerah terhadap rahmat Allah, akhirnya doa mereka dikabulkan oleh Allah SWT. Mereka dikaruniai seorang bayi yang cantik yang diberi nama Maryam. Seorang bayi yang pada akhirnya dipilih oleh Allah menjadi seorang ibu dari Nabi Isa as.

2) Berani berkorban

Jiwa berani berkorban untuk kepentingan umum hanya dimiliki oleh orang yang mampu membuang sifat ego dalam dirinya. Orang yang masih terkungkung dengan egoisme selalu mementingkan dirinya sendiri. Setiap hari yang dipikirkan adalah bagaimana ia bisa membahagiakan dan menyenangkan dirinya sendiri.¹⁷⁸ Hal ini tidak terjadi pada Hannah istri Imran. Ketika ia diberikan rahmat oleh Allah dengan kehamilan, ia langsung bernazar kepada Allah untuk menyerahkan anaknya untuk dididik dengan ilmu agama di Baitul Maqdis, lalu mengabdikan hidupnya untuk menjadi penerang umat. Begitu besar jiwa pengorbanan yang dilakukan oleh Hannah. Anak yang ditunggu-tunggu kehadirannya sejak lama, begitu hadir ia rela menyerahkan anaknya agar dapat memberikan manfaat dan kemaslahatan yang lebih besar kepada umat. Relu berkorban untuk kepentingan umum adalah salah satu sifat inspiratif yang perlu dicontoh oleh seorang pemimpin.

3) Bertanggung jawab

Seorang perempuan yang ditinggal mati oleh suami dan memiliki anak yang masih bayi tentu menjadi pukulan mental yang berat baginya. Banyak anak yatim yang terlantar karena ibunya menikah lagi dengan laki-laki lain. Setelah ia menikah kadang-kadang anak yatim menjadi terlantar tidak mendapat perhatian yang layak dari orang tua barunya. Hal ini tidak terjadi pada Hannah. Meskipun ia menjadi janda, namun ia tetap bertanggung jawab untuk mendidik anaknya sampai ia dewasa. Ia mencari guru terbaik untuk mendidik buah hatinya. Ia menemukan Nabi Zakariya yang tidak lain adalah

¹⁷⁸Yesi Novitasari dan Danang Prastyo, "Egosentrisme Anak Pada Perkembangan Kognitif Tahap Praoperasional," dalam *Jurnal PG-PAUD Trunojoyo: Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Anak Usia Dini*, Vol. 7, No. 1, April 2020, hal. 17.

suami dari adik perempuannya. Bertanggung jawab adalah sifat kepemimpinan yang wajib dimiliki oleh seorang pemimpin. Hannah telah memberikan teladan betapa ia bertanggung jawab terhadap masa depan anaknya. Ia tidak pernah menyalahkan rahmat dan karunia Allah yang diberikan kepadanya.

g. Maryam binti Imran

Nama Maryam disebutkan sebanyak 32 kali dalam 12 surat dalam Al-Qur'an.¹⁷⁹ Banyaknya penyebutan nama Maryam dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa ia adalah seorang perempuan yang amat penting untuk dibicarakan. Maryam merupakan putri dari Imran dan Hannah. Kelahiran Maryam telah disebutkan pada kisah tentang kesalehan ibunya Hannah pada bagian sebelumnya. Maryam adalah seorang wanita luar biasa. Ia lahir dari rahim seorang ibu yang salehah yang bernama Hannah. Ayahnya Imran juga seorang laki-laki saleh yang berkhidmat di Baitul Maqdis. Ia dibesarkan oleh Nabi Zakariya juga di lingkungan Baitul Maqdis. Maryam merupakan ibu dari Nabi Isa AS. Yang membuat ia lebih istimewa, Maryam hamil dan melahirkan Nabi Isa tanpa pernah disentuh oleh seorang laki-lakipun. Maryam telah dipilih oleh Allah sebagai wanita mulia yang mendapat banyak keutamaan dan kelebihan.¹⁸⁰ Allah SWT berfirman:

﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْرَيْمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾

“(Ingatlah) ketika Malaikat (Jibril) berkata, “Wahai Maryam, sesungguhnya Allah telah memilihmu, menyucikanmu, dan melebihkanmu di atas seluruh perempuan di semesta alam (pada masa itu).” (QS. Ali Imran/3:42)

Ayat tersebut menjelaskan bahwa Allah menyampaikan pesan kepada Maryam melalui Jibril bahwa dia dipilih oleh Allah untuk mengandung dan melahirkan Nabi Isa seorang utusan Allah.¹⁸¹ Sejak kecil Maryam telah dijaga oleh Allah. Selain memiliki orang tua yang taat kepada Allah, Maryam juga dididik oleh seorang Nabi di lingkungan Baitul Maqdis yang mulia. Nabi Zakaria selalu menjaga Maryam dan memperlakukannya secara istimewa sebagai seorang perempuan. Nabi Zakariya menyediakan *mihrab* khusus

¹⁷⁹ Muhammad Fuad bin Abdul Baqi', *Mu'jam al-Mufahras li al-F'âdzh al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Mathba'ah Darul Kitab al-Mishriyah. hal. 665.

¹⁸⁰ Najah Nadiyah Amran dan Haziyah Hussin, “Women and Emotional Competence from The Narrative of Maryam in Al-Quran,” *dalam International Journal of Islamic Thought*, Vol. 17, Juni 2020, hal. 92-93. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an ...*, hal. 89.

¹⁸¹ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Jilid I..., hal. 583.

untuk Maryam sebagai tempat ia beribadah. Nabi Zakaria juga selalalu memberikan makanan yang terbaik kepada Maryam. Kondisi seperti itulah yang menjadikan Maryam sebagai wanita yang cerdas, salihah dan selalu menjaga kesuciannya.

Allah SWT berfirman:

﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَدَتْ فََرْجَهَا فَانْفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ
وَكَانَتْ مِنَ الْقَتِينِ﴾

Demikian pula Maryam putri Imran yang memelihara kehormatannya, lalu Kami meniupkan ke dalam rahimnya sebagian dari roh (ciptaan) Kami, dan yang membenarkan kalimat-kalimat Tuhannya dan kitab-kitab-Nya, serta yang termasuk orang-orang taat. (QS. At-Tahrim/66: 12).

Ayat tersebut menjelaskan bahwa Allahlah yang meniupkan ruh Nabi Isa ke dalam rahim Maryam. Maryam adalah seorang perempuan suci yang tidak pernah melakukan perbuatan zina. Allah berkuasa untuk menciptakan manusia tanpa proses normal selayaknya manusia yang lain. Bukan hanya tanpa kehadiran seorang ayah seperti Nabi Isa, Nabi Adam as, Allah ciptakan tanpa ayah dan ibu. Allah SWT maha kuasa untuk melakukan apapun yang ia kehendaki. Ayat tersebut juga menjelaskan bahwa Maryam adalah seorang yang menjalankan syariat yang dibawa oleh Nabi sebelumnya yang terdapat dalam kitab Taurat dan Zabur. Maryam adalah seorang wanita yang beriman dan taat beribadah kepada Allah.¹⁸²

Kelahiran Isa as. yang tanpa ayah menjadi cobaan tersendiri bagi Maryam. Ia dicemooh oleh banyak orang pada awalnya. Ia dituduh telah melakukan zina. Namun Allah SWT memberikan mukjizatnya kepada Isa as. yang masih bayi untuk berbicara menjelaskan apa yang telah terjadi. Penjelasan bayi Isa tersebut menjadikan semua orang terdiam dan tertegun. Mereka tidak menyangka bahwa anak bayi yang baru melahirkan dapat berbicara dan membela kesucian ibunya. Pasca peristiwa tersebut, Maryam menjadi tenang. Orang-orang yang sebelumnya menghujat dirinya telah menyadari bahwa Maryam dan bayinya bukanlah manusia biasa. Mereka adalah orang-orang yang telah dipilih oleh Allah untuk mengemban amanahnya.¹⁸³

¹⁸² Abu al-Fida Isma'îl Ibnu Katsîr Ad-Dimasyqi, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Azhîm*, Riyâdh: Dâr al-Thayyibah, 1999, Juz II, hal. 173.

¹⁸³ Mizan Adiliah Binti Masrom, "Sosok Maryam Dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Antara Tafsir Ibnu Katsir Dan Tafsir Al-Misbah)," dalam *At-Tibyan: Journal of Qur'an and Hadis Studies*, Vol. 2, No.1, Juni 2019, hal. 117.

Kisah Maryam dalam Al-Qur'an tersebut tersebut terdapat beberapa inspirasi terhadap sikap dalam kepemimpinan, antara lain:

1) Bertanggung jawab

Sikap Maryam yang siap untuk menerima semua amanah yang Allah bebaskan kepadanya menunjukkan bagaimana ia seorang perempuan yang memiliki tanggung jawab. Mendapatkan amanah dipilih oleh Allah SWT untuk hamil dan melahirkan seorang putra tanpa melalui proses perkawinan adalah beban yang sangat besar bagi seorang wanita. Terlebih bagi Maryam yang selalu menjaga kesucian dirinya serta terkenal dengan wanita yang taat beribadah. Maryam siap untuk *dibully* dan menghadapi berbagai cercaan dan cemoohan orang sekitarnya terhadap dirinya. Perintah dan amanah yang Allah berikan kepadanya lebih ia utamakan dibandingkan dengan pandangan makhluk yang terbatas. Maryam seorang perempuan yang memiliki iman yang kuat. Ia tidak goyah dengan kondisi yang tidak menguntungkan yang ia alami. Maryam memikul amanah berat itu hingga Allah menunjukkan kekuasaannya untuk menjelaskan apa yang sebenarnya terjadi kepada Maryam.

2) Tidak putus asa

Sikap pantang menyerah dan putus asa adalah sikap yang wajib dimiliki oleh seorang pemimpin. Seorang yang jiwanya mudah menyerah dan pesimis tidak layak untuk diangkat sebagai pemimpin. Pemimpin harus menjadi inspirasi kepada bawahannya. Jika pemimpin selalu optimis dalam menyelesaikan persolan-persoalan yang terjadi, maka banyak jalan keluar yang akan didapatkan. Sebaliknya jika pemimpin orang yang pesimis dan mudah menyerah, maka rakyat yang dipimpinnya akan mengalami banyak masalah dalam kehidupan mereka. Maryam telah mencontohkan bagaimana optimisme yang ia tunjukkan, ketika ia membawa seorang bayi yang lahir dari rahimnya tanpa seorang ayah. Di tengah cemoohan dan cacian orang-orang yang tidak mengerti apa yang telah terjadi, Maryam tidak putus asa. Ia tetap yakin Allah SWT akan tidak akan menyia-nyiakan hamba-Nya yang patuh dan taat terhadap perintah-Nya.¹⁸⁴

3) Mencari solusi terhadap masalah

Menjadi orang yang solutif adalah sifat yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin. Pemimpin sebagai pengambil keputusan (*decision maker*) harus mampu berpikir cepat dan taktis dalam memberikan solusi terhadap masalah yang terjadi. Dalam sebuah kepemimpinan pada level apapun sering sekali terjadi masalah yang segera harus ada solusinya. Jika pemimpin mampu berpikir taktis, maka masalah apapun akan selesai dalam waktu yang singkat

¹⁸⁴Abdul Muiz bin Nur, et.al., *Siti Maryam: Sosok wanita Tegar dalam mempertahankan keyakinan*, Jakarta: al-Maghfiroh, 2013, hal. 132.

dengan tepat.¹⁸⁵ Maryam telah memberikan inspirasi dalam mencari solusi terhadap kesulitan yang ia hadapi. Posisinya yang tidak menguntungkan tidak membuatnya lari dari masalah. Dengan penuh percaya diri sembari mengharap petunjuk dari Allah, Maryam mencari solusi untuk ia keluar dari masalah yang menimpanya. Berkas kesabaran dan ketaatan Maryam terhadap perintah Allah, Allah memberikan mukjizat kepada Nabi Isa as. untuk berbicara ketika ia masih bayi. Bayi Isalah yang menceritakan apa sesungguhnya yang telah terjadi kepada ibunya.

Demikianlah pembahasan tentang wacana kepemimpinan dalam Al-Qur'an. Dari pembahasan ini terlihat bahwa kepemimpinan merupakan sebuah wacana dan topik yang sangat urgen dalam Islam. Al-Qur'an menyebutkan kepemimpinan secara eksplisit di dalam beberapa ayatnya. Al-Qur'an menceritakan beberapa contoh-contoh kepemimpinan yang telah dipraktekkan pada masa pra-Islam untuk dijadikan pelajaran (iktibar) bagi generasi setelahnya. Kepemimpinan tersebut terdiri dari kepemimpinan para Nabi dan beberapa kaum perempuan yang inspiratif dalam Al-Qur'an. Demikian halnya Rasulullah juga menyebutkan persoalan kepemimpinan secara ekplisit di dalam beberapa hadis. Para ulama dan pakar dalam ilmu keislaman juga kerap berbeda pendapat dalam memahami kepemimpinan. Perbedaan itu menyangkut tentang model kepemimpinan maupun syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang pemimpin. Realitas tersebut dapat dipahami karena kepemimpinan dalam Islam menyangkut dengan kepentingan orang banyak dan berimplikasi terhadap seluruh sendi-sendi kehidupan dalam masyarakat.

h. Khaulah binti Tsa'labah

Kisah tentang Khaulah binti Tsa'labah dalam Al-Qur'an merupakan kisah sejarah yang luar biasa yang diceritakan di dalam Al-Qur'an. Kisah tersebut bermula ketika seorang *shahâbiyah* yang bernama Khaulah binti Tsa'labah *dizihar* oleh suaminya Aus bin Ash bin Shamit. *Zihar* merupakan perkataan seorang suami yang menyamakan punggung istrinya dengan punggung ibunya.¹⁸⁶ Dalam tradisi Arab saat itu, seorang suami yang melakukan *zihar* terhadap istrinya sama saja ia telah menceraikan istrinya.¹⁸⁷ Khaulah yang menerima *zihar* dari suaminya, mengajukan persoalannya kepada Rasulullah. Ia meminta Rasulullah untuk memutuskan hukum kepada mereka tentang kejadian tersebut. Khaulah merupakan seorang wanita yang beriman. Ia tidak ingin melakukan suatu perbuatan yang dapat

¹⁸⁵ Nurul Amaliyatul Fitriyah Dan Agus Suliyadi, "Membangun Kompetensi Pemimpin dalam Mengelola Organisasi Publik: Strategi Dan Aplikasi," dalam *Madani: Jurnal Politik Dan Sosial Kemasyarakatan*, Vol. 10, No.1, Tahun 2018, hal. 79.

¹⁸⁶ Muhammad, *Fath al-Qarib al-Mujib*, Jilid II, Beirut: Dar al-Kitab al-Islamiyyah, 2007, hal. 308.

¹⁸⁷ Arif Munandar, Muslim Djuned, "Zihar Dalam Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an dan Tafsir al-Mishbah," dalam *Tafsî: Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 2 No. 1, Juni 2018, hal 17.

menjerumuskannya kepada maksiat. Di sisi lain, ia juga tidak ingin hubungan rumah tangga mereka hancur karena persoalan *zihar* tersebut. Khaulah merasa kehidupan rumah tangga yang sudah dibangun sekian lama, amat disayangkan hancur karena *zihar* yang dilakukan oleh suaminya.¹⁸⁸

Rasulullah saw. yang menerima pengaduan dari Khaulah tersebut tidak mampu menjawab terhadap persoalannya. Rasulullah saw. belum menerima wahyu tentang hukum *zihar*. Rasulullah mengikuti tradisi hukum yang sudah berlaku di tengah masyarakat saat itu. Khaulah dan suaminya dihukumi telah jatuh talak akibat dari *zihar* tersebut. Jawaban dari Rasulullah tersebut membuat Khaulah merasa sangat sedih. Ia sangat ingin keutuhan rumah tangganya tetap terjalin agar masa tua mereka dapat dihabiskan bersama suminya Aus bin Ash bin Shamit.

Khaulah dengan perasaan amat sedih dan galau menengadahkan tangannya ke langit. Ia mengadukan persoalannya kepada Allah SWT. Dengan deraian air mata dan penuh harap, ia mengadukan persoalannya kepada Allah. Allah yang Maha Pemurahpun mendengar rintihan hambanya yang salihah. Secara langsung Allah SWT menjawab doa dari Khaulah dengan menurunkan wahyu kepada Rasulullah saw. sebagai jawaban tentang hukum *zihar* yang terjadi pada Khaulah. Allah SWT mewahyukan surat awal surat *al-Mujadalah* yang menjelaskan bahwa seorang suami yang telah menzihar istrinya harus membayar kafarat.¹⁸⁹ Mendengar jawaban dari Rasulullah yang berasal dari wahyu, Khaulahpun merasa amat gembira. Ia merasa amat bersyukur Allah telah menjawab doanya dan memberikan jalan keluar terhadap persoalannya.¹⁹⁰ Firman Allah:

﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ ﴿الَّذِينَ يُظْهِرُونَ مِنْكُمْ مَنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا الَّتِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ﴾ ﴿وَالَّذِينَ يُظْهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ

¹⁸⁸Waryono, "Perempuan Menggugat (Kajian Atas QS. al-Mujadilah/58: 1-6," dalam *Jurnal Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 16, No. 2, Juli 2017, hal. 222.

¹⁸⁹ Ahmad bin Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Juz 28..., hal. 3-6.

¹⁹⁰Asrizal Saiin, "Critical Analysis of The Zihār Concept in The Qur'an And Its Contextualization in The Contemporary Era," dalam *Jurnal Ilmiah Syariah*, Vol. 20, No. 1, Januari-Juni 2021, hal. 37.

قَبْلِ أَنْ يَتَمَّاسًا فَمَنْ لَمْ يَمْسُطِمْ فَاطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ
وَتَلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٥٨﴾

Sungguh, Allah telah mendengar ucapan wanita yang mengajukan gugatan kepadamu (Nabi Muhammad) tentang suaminya dan mengadukan kepada Allah, padahal Allah mendengar percakapan kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. Orang-orang yang menzihar istrinya (menganggapnya sebagai ibu) di antara kamu, istri mereka itu bukanlah ibunya. Ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah perempuan yang melahirkannya. Sesungguhnya mereka benar-benar telah mengucapkan suatu perkataan yang mungkar dan dusta. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun. Orang-orang yang menzihar istrinya kemudian menarik kembali apa yang telah mereka ucapkan wajib memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu berhubungan badan. Demikianlah yang diajarkan kepadamu. Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan. Siapa yang tidak mendapatkan (hamba sahaya) wajib berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya berhubungan badan. Akan tetapi, siapa yang tidak mampu, (wajib) memberi makan enam puluh orang miskin. Demikianlah agar kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Itulah ketentuan-ketentuan Allah. Orang-orang kafir mendapat azab yang pedih. (QS. Al-Mujadalah/58/1)

Kisah Khaulah binti Tsa'labah yang diceritakan di dalam Al-Qur'an tersebut memberikan inspirasi terhadap sikap kepemimpinan yang dapat diteladani. Di antara inspirasi sifat kepemimpinan yang dapat dipetik dari keteladanan Khaulah tersebut antara lain:

1) Berani memperjuangkan kebenaran.

Berjuang untuk mendapatkan kebenaran dan keadilan adalah salah satu sifat ksatria. Orang yang berani maju ke depan untuk mendapatkan kebenaran adalah orang yang telah teruji mentalnya. Ia tidak takut terhadap resiko yang akan dihadapi sebagai konsekuensi dari perjuangannya. Hal inilah yang contohkan oleh Khaulah binti Tsa'labah. Ia berani maju menghadap Rasulullah untuk memperjuangkan aspirasi kaum perempuan tentang hukum *zihar* yang telah berlangsung lama di kalangan masyarakat Arab.¹⁹¹ Ia merasa hukum tersebut sangat merugikan kaum perempuan dan mengancam keutuhan sebuah rumah tangga. Keberanian Khaulah tersebut telah merubah sebuah kemapanan hukum adat pada saat itu dengan hukum yang lebih adil bagi semua. Hukum

¹⁹¹Abdul Halim Abu Syuqah, *Tahîr al-Mar'ah fî 'Ashri ar-rislah (Dirâsah Jâmi'ah li Nushus al-Qur'ân al-Karîm wa Shahîhai al-Bukhârî wa Muslim, Kairo: Dâr al-Qalam li an-Nasyri wa at-Tauzî', 1995, hal. 102.*

zihar yang lahir setelah peristiwa aduan Khaulah tersebut telah menyelamatkan banyak rumah tangga pada masa itu.¹⁹²

2) Sikap optimis dalam menghadapi masalah

Sikap optimis adalah sebuah sikap yang memandang sesuatu yang akan terjadi dengan pandangan yang positif. Seorang pemimpin membutuhkan sikap optimisme dalam menyelesaikan masalah.¹⁹³ Pemimpin yang memiliki optimisme yang tinggi akan menjadi penyemangat bagi bawahan yang dipimpinya. Sikap optimis ini telah dicontohkan oleh Khaulah ketika ia kurang berkenan mendapat jawaban yang dari Rasulullah. Khaulah mengandukan persoalannya langsung kepada Allah SWT untuk memberikan solusi atas persoalannya. Optimisme dan pantang menyerah tersebut akhirnya membuahkan hasil yang manis bagi Khaulah dan suaminya.

3) Berfikir dan berpandangan jauh ke depan

Memiliki visi dan misi adalah hal penting lainnya yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin. Orang yang mampu melihat jauh ke depan cenderung kehidupannya lebih baik dibandingkan dengan orang yang berpikir hanya untuk jangka pendek saja. Pemimpin yang mampu melihat memiliki visi jauh ke depan mampu mempersiapkan sesuatu jauh-jauh hari untuk mengatasi persoalan yang terjadi pada masa yang akan datang.¹⁹⁴ Khaulah memberikan teladan betapa ia berpandangan jauh ke depan. ia mampu untuk mencarikan solusi yang terbaik ketika rumah tangganya di ambang kehancuran akibat peristiwa *zihar*. Hanya orang yang memiliki kecerdasan melihat masa depan yang mampu untuk melakukan apa yang dilakukan oleh Khaulah. Ia tidak menerima begitu saja trsdisi Arab jahiliyah yang menghukumkan talak akibat *zihar*.

¹⁹²Ali Ibnu Ahmad Al-Wahidy, *Asbabun Nuzul*, Kairo: Darul Hadis, 1998, hal. 322. M. Quraish Shihab, *Al-Lubab, Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari Surah-surah al-Qur'an*, Vol. IV, Jakarta: Lentera Hati, 2012, hal. 193.

¹⁹³Bob Waworuntu, "Determinan Kepemimpinan," dalam *Jurnal Makara, Sosial Humaniora*, Vol. 7, No. 2, Desember 2003, hal. 78.

¹⁹⁴Sunarta S, "Kepemimpinan Visioner dalam Kancah Global," dalam *Jurnal Manajemen Pendidikan*, No. 02, Tahu II, Oktober 2006, hal. 59.

BAB III

DISKURSUS KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM ISLAM

Bab ini membahas tentang diskursus tentang kepemimpinan perempuan dalam perspektif Islam. Sebelum membahas tentang pro dan kontra terhadap kepemimpinan perempuan dalam Islam, lebih dahulu dijelaskan tentang eksistensi kaum perempuan muslim sepanjang sejarah peradaban Islam. Dalam sejarah peradaban Islam, kaum perempuan telah membuktikan kiprah dan peran mereka dalam berbagai bidang kehidupan. Salah satunya adalah bidang sosial dan politik. Eksistensi kaum perempuan tersebut dibahas berdasarkan periodisasi sejarah Islam. Periodisasi tersebut dilihat dari sisi perkembangan politik umat Islam, yang terdiri dari periode klasik, periode pertengahan, dan periode modern. Setelah itu dilanjutkan dengan pembahasan tentang argumentasi para pendukung (pro) dan golongan yang menolak (kontra) terhadap kepemimpinan kaum perempuan dalam Islam.

A. Eksistensi Perempuan Muslimah dalam Sejarah Peradaban Islam

Perlakuan terhadap kaum perempuan sebelum datangnya Islam di jazirah Arabia amat memprihatinkan. Sejarah telah mencatatkan bagaimana budaya masyarakat Arab pra-Islam dalam memperlakukan perempuan.¹ Orang-orang Arab jahiliyah memperlakukan perempuan demikian rendah. Kaum perempuan yang dinikahi seorang laki-laki, bila suaminya meninggal dunia,

¹Hendri Hermawan Adinugraha, "Kewenangan Dan Kedudukan Perempuan Dalam Perspektif Gender: Suatu Analisis Tinjauan Historis," dalam *Jurnal Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender*, Vol. 17, No. 1, Tahun 2018, hal. 4-6.

para perempuan (istri) tersebut dapat diwarisi oleh anak-anaknya. Demikian rendahnya kaum perempuan pada masa itu, mereka dianggap seperti benda yang dapat diwariskan. Demikian juga masyarakat Arab waktu itu, bila mendapati anaknya yang baru lahir ternyata laki-laki maka mereka sangat gembira dan bangga. Tetapi bila anaknya yang lahir perempuan, maka mereka bersedih, kecewa, malu bahkan sampai tega membunuhnya atau menguburnya hidup-hidup. Bayi perempuan itu dianggapnya sebagai aib.²

Fenomena tersebut berlangsung demikian lama bahkan ratusan tahun hingga munculnya cahaya Islam di jazirah Arab. Kemunculan Islam memberikan angin segar kepada kaum perempuan. Mereka yang dulunya tidak dianggap sebagai manusia yang mempunyai harkat dan martabat. Datangnya Islam, harkat dan martabat kemanusiaan mereka terangkat. Pada masa lalu, kaum perempuan tidak mendapatkan kesempatan dalam kehidupan sosial sebagaimana kaum laki-laki. Datangnya Islam memberikan kesempatan seluas-luasnya kepada kaum perempuan untuk ikut berpartisipasi dalam pembangunan umat, bangsa dan negara.

Kaum perempuan mempunyai andil dan saham yang sangat besar dalam sejarah kegemilangan Islam.³ Kaum perempuan telah memberikan andil yang besar dalam bidang intelektual. Banyak ditemukan guru-guru agama, para perawi hadis dari kalangan perempuan, bahkan para sahabat Nabi belajar pada mereka. Dalam sejarah juga ditemukan kaum perempuan yang berkiprah di bidang sosial dan politik. Di samping berperan sebagai intelektual kaum perempuan juga memegang peranan dalam dakwah Islam. Perempuan seperti Asma bin Abu Bakar adalah satu seorang perempuan yang memberikan andil besar dalam menyusun strategi hijrah Nabi.

Kiprah kaum perempuan Islam dalam dunia sosial dan politik serta eksistensi mereka dalam Islam, akan dibahas menurut periode perkembangan sejarah Islam. Harun Nasution membagi periodisasi sejarah Islam dari segi politik ke dalam tiga tahapan, yaitu: periode klasik, periode pertengahan, dan periode modern.⁴ Periode klasik dimulai 650 -1250 Masehi. Periode ini

²Zaky Ismail, "Perempuan Dan Politik Pada Masa Awal Islam (Studi Tentang Peran Sosial Dan Politik Perempuan Pada Masa Rasulullah)," dalam *Jurnal Review Politik*, Vol. 06, No. 01, Tahun 2016, hal. 144.

³Huwaida, "Perempuan Islam Dan Pendidikan Dalam Lintasan Sejarah," dalam *Jurnal Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2016, hal. 24.

⁴Menurut Nouruzzaman Shidqi bahwa periodisasi sejarah dibagi berdasarkan beberapa tolok ukur, antara lain: sistem politik, maju mundurnya ekonomi sebuah negara, tingkat kemajuan peradaban, dan masuk dan berkembangnya suatu agama. Harun Nasution membagi periodisasi sejarah Islam ditinjau dari sisi politik. Artinya ia melihat periodisasi perjalanan sejarah peradaban Islam dari sisi perkembangan situasi politik umat Islam dari masa ke masa. Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Yogyakarta: Universitas Islam

dimulai sejak munculnya cahaya Islam di jazirah Arabiyya dengan diangkatnya Muhammad menjadi Rasul hingga masa berakhirnya kekhalifahan Bani Abbasiyah.

Periode klasik juga dibagi menjadi dua, yaitu *pertama*, periode ekspansi, intergrasi, dan pusat kemajuan pada tahun 650-1000 M. Fase ini merupakan fase di mana umat Islam berhasil melakukan ekspansi sampai ke barat melalui Afrika Utara ke benua Eropa. Umat Islam juga melakukan ekspansi ke timur melalui Persia ke berbagai wilayah di Asia Selatan dan Asia Timur. Pada fase ini banyak lahir ilmuwan terkemuka Islam seperti Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad bin Hambal, ar-Razi, al-Khawarizmi, al-Farabi, Ibnu Sina dan lain-lain. *Kedua*, periode disintegrasi pada tahun 1000-1250 M. Fase ini merupakan masa di mana terjadinya kekacauan politik umat Islam. Baghdad yang menjadi ibu kota kebanggaan kaum muslimin dihancurkan dan direbut oleh pasukan Hulago Khan pada tahun 1258 M.

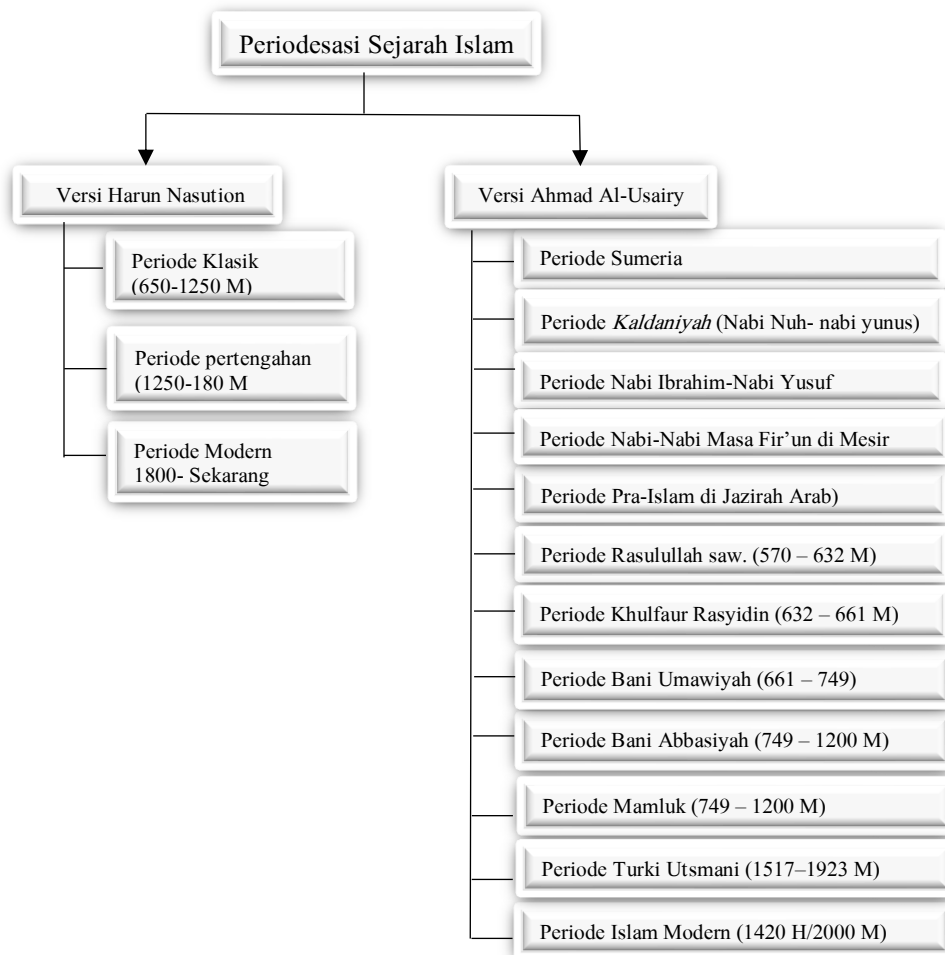
Periode pertengahan dimulai dari 1250-1800 Masehi. Periode ini dimulai sejak runtuhnya Bani Abbasiyah. Pada periode ini banyak terjadi kemunduran dalam sejarah peradaban Islam akibat dari banyak terjadinya permusuhan dan perselisihan. Periode ini juga dikenal dengan periode terjadinya stagnasi pemikiran dalam Islam. Adapun periode modern dimulai sejak tahun 1800 Masehi sampai dengan sekarang. Periode modern ditandai dengan munculnya kembali kesadaran kaum muslimin untuk bangkit dari ketertinggalan. Oleh karenanya periode ini juga disebut dengan periode kebangkitan Islam.⁵

Pembagian periodisasi sejarah peradaban Islam dapat dilihat pada bagan di bawah ini:

Indonesia (UII) Press, 1985, hal. 58. Ading Kusdiana, *Sejarah dan Peradaban Islam Abad Pertengahan*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, hal. 2.

⁵Ahmad Al-USairy membagi sejarah Islam secara lebih komprehensif. Menurutnya sejarah Islam telah ada sejak zaman Nabi Adam sampai abad dua puluh. Adapun urutan peradaban Islam dalam pandangan Al-USairy adalah sebagai berikut: pertama, Peradaban pertama telah dimulai sejak peradaban Firaun dan Sumeria. Kedua, Peradaban Kaldaniyah yang dimulai dari Nabi Nuh a.s. sampai Nabi Yunus a.s. Ketiga, Peradaban ini dimulai dari nabi-nabi di negeri Syam; sejak Nabi Ibrahim a.s. sampai Nabi Yusuf a.s. Keempat, Peradaban pada nabi-nabi di Mesir sampai pada Firaun. Kelima, Peradaban pra-Islam (Jazirah Arab). Keenam, Peradaban zaman Rasulullah saw. (570-632 M). Ketujuh, Peradaban pada masa Khulfaur Rasyidin (632-661 M). Kedelapan, Peradaban pada masa Bani Umawiyah (661-749). Kesembilan, Peradaban pada masa Bani Abbasiyah (749-1200 M). Kesepuluh, Peradaban pada masa pemerintahan Mamluk (749-1200 M). Kesebelas, Peradaban pada masa Utsmani dan Modern (1517-1923 M), dan terakhir Peradaban pada masa dunia Islam (1420 H./2000 M). Ahmad Ushairi, *Sejarah Peradaban Islam Sejak Zaman Nabi Adam Sampai Abad XX*, Terjemahan dari *Tarikh al-Islami*, Jakarta: Akbar, 2006, hal. 4-8.

Bagan 3.1: Periodisasi Sejarah Islam



1. Eksistensi Perempuan Muslimah pada Periode Klasik (650-1250 M)

Sebelum munculnya Islam di jazirah Arab kaum perempuan mengalami nasib yang sangat mengenaskan. Pada periode pra-Islam, banyak sekali kultur dan kebiasaan buruk berkaitan dengan persoalan perempuan. Perempuan dianggap rendah sehingga pelecehan kaum perempuan dianggap sesuatu yang biasa kala itu.⁶ Setiap kelahiran anak perempuan akan menjadi kegelisahan, kebencian dan rasa malu. Karena dianggap akan menjadi beban keluarga di kemudian hari. Hal ini didokumentasikan di dalam Al-Qur'an, pada surat *an-Nahl* ayat 58-59:

⁶M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadis-Hadis Shahih*, Bandung: Lentera Hati, 2012, hal. 177.

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝١
 بِهِ تَأْتَسِكُمْ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ۝٢

“Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah. Ia Menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ketahuilah, Alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.” (QS. an-Nahl/16: 58-59).

Pada zaman pra-Islam terdapat beberapa kebudayaan yang sangat mengengaskan terkait dengan perempuan. Di antara kebiasaan tersebut ialah pembunuhan bayi (anak) perempuan. Setidaknya ada tiga alasan terjadinya pembunuhan pada zaman jahiliyyah. Pertama, orang tua pada masa masyarakat jahiliyah takut jatuh miskin bila menanggung biaya hidup anak perempuan. Pada masa itu, kaum perempuan cenderung tidak mandiri dan produktif. Kedua, masa depan anak-anak dikhawatirkan mengalami kemiskinan (jatuh miskin). Anak perempuan dikubur hidup-hidup karena orang tuanya khawatir anak-anak perempuan diperkosa atau berzina. Alasan ketiga, seringkali terjadinya konflik antar kabilah atau peperangan, orang tua khawatir anaknya akan ditawan musuh dalam peperangan itu dan akan dijadikan budak oleh musuh.⁷

Masyarakat jahiliyah juga menganggap anak perempuan adalah biang dari petaka karena dari segi fisik perempuan lebih lemah dari pada laki-laki. Karena kelemahan tersebut, anak perempuan menjadi batu sandungan bagi sang ayah atau pimpinan kabilah untuk diajak berperang dalam mempertahankan kehormatan kabilahnya. Kondisi tersebut akan mengurangi pengaruh kabilahnya dalam percaturan politik, ekonomi, dan sosial. Kaum perempuan yang dianggap kurang mandiri dan hanya menggantungkan pada kaum laki-laki menjadi aib bagi keluarga yang harus ditutupi kalau perlu dibuang. Fenomena tersebut menjadikan semua hak-hak kaum perempuan sebagai manusia dikebiri sama sekali. Kaum perempuan yang seharusnya dihormati dan dilindungi serta diayomi, malah diperlakukan dengan tragis yang jauh dari nilai-nilai penghormatan Hak Asasi Manusia (HAM).

Realitas tersebut tentu sangat bertentangan dengan nilai asasi dalam Islam yang memperlakukan setiap manusia sama. Kemuliaan seseorang tidak dipengaruhi oleh jenis kelamin. Orang yang mempunyai kualitas moral dan

⁷Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 138.

keimanan serta ketakwaanlah yang mempunyai derajat yang paling istimewa di sisi Allah. Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal” (QS. *al-Hujurât*/49: 13)

Kultur Jahiliyah lain yang juga menjadi tradisi masa itu ialah mengawini perempuan sebanyak yang disukai, lalu menceraikan mereka sesuka hati. Seorang kepala suku atau pimpinan kabilah bisa saja mempunyai tujuh puluh hingga sembilan puluh orang istri. Masyarakat Arab zaman Jahiliyyah mempraktekkan bermacam-macam pola perkawinan. Ada yang disebut nikah *ad-dayzan*, di mana anak sulung laki-laki dibolehkan menikahi janda (istri) dari ayahnya yang telah meninggal. Caranya sangat sederhana, cukup dengan melemparkan sehelai kain kepada perempuan itu, maka saat itu juga dia sudah mewarisi ibu tirinya itu sebagai istri. Terdapat juga model perkawinan dimana dua orang bapak saling menyerahkan putrinya masing-masing kepada satu sama lain untuk dinikahinya atau disebut dengan nikah *as-syighar*.⁸

Kebiasaan lain yaitu praktek nikah *badal*, yaitu saling bertukar istri hanya dengan kesepakatan kedua suami tanpa perlu membayar mahar. Selain itu ada pula yang dinamakan *zawaj al-istibdha*, di mana seorang suami boleh dengan paksa menyuruh istrinya untuk tidur dengan lelaki lain sampai hamil dan setelah hamil sang istri dipaksa untuk kembali kepada suaminya semula. Pernikahan model ini bertujuan ingin mendapatkan bibit unggul dari orang lain yang dipandang mempunyai keistimewaan tertentu. Bentuk-bentuk pernikahan semacam ini jelas sangat merugikan dan menindas kaum perempuan. Ada juga jenis pernikahan yang disebut dengan nikah *al-mukhadanah*, yaitu pernikahan seorang perempuan yang mempunyai banyak suami (poliandri). Hal seperti ini banyak terjadi antar saudara di kalangan bangsa Arab.⁹

Menurut Musdah Mulia bahwa ribuan tahun sebelum Al-Qur'an diwahyukan, di berbagai belahan dunia kaum perempuan dipandang tidak

⁸Syafiq A. Mughni, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, hal. 23-24. Abdul Sattar, Respons Nabi Terhadap Tradisi Jahiliyyah: Studi Reportase Hadis Nabi, dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 28, No. 1, Tahun 2017, hal. 193.

⁹Al-Mawardi, *Al-Hâwi al-Kabîr*, Jilid 9, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1994, hal. 6

memiliki kemanusiaan yang utuh. Oleh karenanya perempuan tidak berhak bersuara, tidak berhak berkarya, dan tidak berhak memiliki harta. Bahkan, eksistensinya sebagai makhluk manusia pun dipertanyakan.¹⁰

Munculnya cahaya Islam di jazirah Arab, adalah awal mula munculnya secercah cahaya yang membawa harapan untuk hidup layaknya sebagai manusia yang bermartabat bagi kaum perempuan. Dalam Islam perempuan seperti halnya seperti kaum laki-laki. Mereka adalah makhluk sosial yang mempunyai harkat dan martabat kemanusiaan yang sama.¹¹ Kaum perempuan diberikan hak untuk berperan dalam ruang sosial yang amat luas. Kaum perempuan dapat berperan dalam keluarga sebagai ibu dan istri sebagai basis sosial yang mempunyai peran yang amat penting dalam pembentukan sebuah komunitas sosial masyarakat. Kaum perempuan juga diberikan hak untuk berkontribusi dalam ranah sosial dan politik dengan prinsip kesukarelaan, kesadaran, dan profesional.

Pada masa-masa awal Islam, kaum perempuan diberikan kesempatan untuk ikut andil dalam berbagai persoalan sosial atas dasar dua prinsip utama.¹² Prinsip pertama ialah seorang perempuan harus tetap menjalankan tugasnya sebagai seorang ibu dan istri dalam rumah tangga yang bertugas mengatur keluarga dan mendidik anak-anak dan melayani suaminya. Kaum Perempuan mempunyai tanggung jawab dalam mendidik dan membesarkan anaka-anak dalam keluarga sebagai pelanjut generasi Islam yang kuat dalam fisik dan mental pada masa yang akan datang. Keberhasilan kaum perempuan dalam kiprahnya sebagai pendamping suaminya dalam mendidik anak-anak dalam keluarga akan melahirkan generasi muslim yang unggul dan kompetitif sebagai cikal bakal dari munculnya sebuah masyarakat yang kuat dan maju. Prinsip *kedua*, kaum perempuan tidak boleh menjadikan dirinya semata-mata sebagai alat untuk memenuhi hasrat seksual kaum laki-laki. Seorang perempuan diberikan karakteristik khusus yang istimewa. Mereka mempunyai peran dalam menentukan baik atau buruknya suatu masyarakat. Mereka juga ikut andil dalam memajukan masyarakatnya dengan berbagai kiprah dalam kehidupan.

Terdapat beberapa peristiwa pada masa Rasulullah yang menggambarkan kaum perempuan tidak hanya beraktivitas pada wilayah privat semata. Mereka juga ikut andil dalam melakukan aktivitas sosial kemanusiaan dan politik sebagaimana kaum laki-laki. Perbedaan jenis kelamin sama sekali tidak

¹⁰Siti Musdah Mulia, "Kekerasan terhadap Perempuan Mencari Akar Kekerasan dalam Teologi", dalam *SAWWA: Jurnal Studi Gender*, Vol. 3, No. 1, 2008, hal. 12.

¹¹Agustin Hanapi, "Peran Perempuan Dalam Islam," dalam *Internasional Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 1, No. 1, 2015, hal. 17.

menjadi penghalang untuk mendapatkan hak dan peran yang sama dalam kehidupan.¹³

Nabi Muhammad saw. selalu memberikan ruang bagi kaum perempuan untuk berekspresi. Mereka tidak pernah dikucilkan, bahkan disertai peran yang luas termasuk dalam menyebarkan agama Islam. Banyak kaum perempuan ikut serta dalam peristiwa hijrah. Kaum perempuan pada masa itu juga berpartisipasi dalam bidang militer (peperangan). Mereka ikut menolong para tentara dalam medan pertempuran dan jika perlu bahkan menjadi tentara.¹⁴

Kaum perempuan telah memulai aktivitas dalam bidang politik termasuk dalam mempertahankan Islam sejak masa Rasulullah. Khadijah adalah perempuan yang pertama kali yang mengakui keislaman dan motivator utama Rasulullah dalam berdakwah. Setelah Khadijah, barulah kemudian diikuti oleh orang lain yang dimulai dengan orang-orang terdekat Rasulullah. Di antara mereka yang sebutkan dalam sejarah antara lain: Shafiyah binti Abdul Mutholib, Lubabah, Ummul Fadhal binti Harits, Asma binti Amis (istri Ja'far), Fatimah binti Khatab (istri dari Said bin Zaid), Summiyyah (ibu dari Ammar dan jadi istri Yasir) dan sebagainya.¹⁵

Sebelum hijrah ke Madinah, Rasulullah mengadakan tiga kali pertemuan dengan kaum Anshar (dari Madinah) yang dikenal dengan *bai'at 'aqabah*. Pada pertemuan ketiga pada tahun 623 M, kaum anshar berjumlah 75. Dua orang diantaranya adalah perempuan. Baiat ini juga disebut dengan *ba'iatunnisa'*. Di antara kaum perempuan pertama yang ikut dalam rombongan hijrah ke Madinah adalah Umu Salamah, Laila binti Abi hatsmah, Syaifa binti Abdullah juga Fathimah binti Qois bin Khalid, Fathimah binti Khatab, dan lain-lain.¹⁶

Perempuan Islam saat itu dengan kesadaran politiknya ikut hijrah ke Madinah dengan segala konsekuensi yang mereka tanggung. Ruqayyah dan Zainab binti Rasulullah mengalami keguguran kandungan dalam perjalanan hijrah. Ummul Aiman tetap melakukan perjalanan hijrah walaupun dengan berjalan kaki dan tanpa bekal apapun yang dibawa. Mereka yakin semua yang dilakukan adalah sebuah perjuangan politik untuk menegakkan agama Islam.¹⁷

Sebagian dari kaum perempuan pada masa itu ikut mengambil peran dalam bidang militer. Mereka ikut serta dalam beberapa pertempuran.

¹³Viky Mazaya, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Sejarah Islam," dalam *Jurnal Sawwa: Jurnal Studi Gender*, Vol. 9, No. 2, tahun 2014, hal. 331-332.

¹⁴Ali Hosein Hakeem, *et.al.*, *Membela Perempuan, Menakar Feminisme dengan Nalar Agama*, Jakarta: Al-Huda, 2005, hal. 130.

¹⁵Zaky Ismail, "Perempuan Dan Politik Pada Masa Awal Islam ...", hal. 153.

¹⁶Ali Hosein Hakeem, *et.al.*, *Membela Perempuan, Menakar Feminisme dengan Nalar Agama...*, hal. 407.

¹⁷Zaki Ismail, "Perempuan dan Politik pada Masa Awal Islam ...",hal. 154.

Shafiyah, bibi Nabi saw. ikut serta dalam perang Khandak yang bertugas memperhatikan benteng di Madinah. Ia menemukan seorang penyusup yang lalu mengatur strategi membunuh penyusup tersebut sebelum mereka bisa melakukan hal-hal yang berbahaya bagi kaum perempuan dan anak-anak. Pada saat perang Badar, kaum perempuan juga ikut melakukan tugas dengan menyediakan konsumsi untuk para prajurit dan pelayanan medis. Dalam perang Uhud, Nusaibah binti Ka'ab melindungi Rasulullah saw. dari serangan musuh dengan pedangnya, bahkan sesekali beliau sempat melepaskan anak panah.¹⁸

Sejarah Islam juga pernah mencatat nama Ummu Waraqah al-Anshariyah. Dia adalah seorang muslimah dari kalangan Anshar yang termasuk dalam golongan perempuan pertama masuk Islam. Ia dikenal sebagai penghafal Al-Qur'an (Hafizah), dan turut membantu dalam proses pengumpulan Al-Qur'an. Oleh sebab itu Nabi saw. memerintahkannya untuk menjadi imam bagi para perempuan di daerahnya.¹⁹

Fathimah az-Zahra putri bungsu Rasulullah saw juga memiliki peranan yang besar dalam dakwah Islam. Ia merupakan seorang perempuan yang cerdas. Ia menguasai banyak pengetahuan tentang Al-Qur'an dan hadis. Ia menjadi guru bagi para *shahabiyah* dalam berbagai pengetahuan keislaman. Fathimah ikut serta dalam berbagai aktivitas Rasulullah saw. baik dalam bidang sosial maupun kemiliteran. Fathimah pernah terlibat dalam beberapa kali peperangan serta ikut serta dalam menyusun strategi perang bersama Rasulullah. Ia ikut merawat luka Rasulullah saw. pasca peperangan. Fathimah juga menjadi motivator utama Rasulullah ketika beliau mengalami berbagai tekanan.²⁰

Seorang *shahabiyah* yang tercatat sebagai tenaga medis dalam Islam adalah Rufaidah binti Sa'ad al-Anshari. Ia adalah orang pertama yang memiliki tenda perawatan untuk orang sakit dalam sejarah Islam. Ia turut serta dalam dua peperangan, yaitu perang Khandaq dan perang Khaibar. Rufaidah memperoleh ilmu dan keterampilan dalam bidang medis dari ayahnya yang bernama Saad al-Aslami yang merupakan seorang fisioterapis.

Pasca Rasulullah saw wafat, kaum perempuan terus berkiprah dalam memberikan kontribusi terhadap perkembangan dakwah Islam. Di antara mereka yang tercatat dalam sejarah ialah Muadzah binti Abdullah al-Adawiyah al-Bashariah Ummu ash-Shahba. Beliau merupakan istri dari Shilah bin Asyim. Muazhah adalah seorang yang ahli ibadah dan perawi hadis. Ia telah

¹⁸Haifa A. Jawad, *Otentisitas Hak-Hak Perempuan, (Perspektif Islam Atas Kesetaraan Gender)*, Terj. Ani Hidayatun dkk, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002, hal. 275.

¹⁹Sri Handayani, "Ummu Waraqah al-Anshariyah Wanita yang Mendapatkan Pahala Syahid", *Republika Dialog* Jumat, 26 Februari 2016, hal. 10.

²⁰Aisyah Abdurrahman, *Putri-Putri Nabi saw*, Solo: CV. Pustaka Mantiq, 1992, hal. 274.

meriwayatkan hadis dari Ali bin Abi Thalib, Aisyah dan Hisyam bin Amir. Adapun orang-orang yang meriwayatkan hadis dari Muadzah adalah Abu Qulabah al-Jarimi, Yazid ar-Risyk, Ashim al-Ahwal, Umar bin Dzarr, Ishaq bin Sarid, dan Ayub as-Sakhtiani.²¹

Tercatat juga nama Amrah binti Abdurrahman bin Sa'ad bin Zurarah bin Udu al-Ansariyyah al-Najjariyah. Beliau adalah seorang muslimah yang ahli hadis (*muhadditsah*) dan ahli fikih (*faqihah*). Beliau termasuk salah satu generasi tabiin perempuan yang paling cemerlang. Beliau termasuk salah satu sumber perawi hadis dari Aisyah r.a yang paling dipercaya. Kecerdasannya pun hampir menyerupai kecerdasan gurunya, Aisyah ra.²²

Uraian di atas menjelaskan bahwa pada masa Nabi Muhammad saw, kaum perempuan sudah memiliki andil sosial dan politik yang amat penting dalam rangka menegakkan agama Islam. Hal ini tercermin dalam peran mereka ikut melakukan dakwah, ikut berhijrah dan *berbai'at* kepada Nabi, mereka juga ikut berjihad di medan pertempuran. Fakta sejarah tersebut membuktikan betapa mereka telah mengukir prestasi yang membanggakan sama seperti yang dilakukan oleh kaum laki-laki.

Pada masa dinasti Umayyah, tercatat seorang perempuan yang menjadi tokoh sentral dalam tasawuf yang bernama Rab'iah al-Adawiyah (717-801 M). Nama lengkapnya ialah Ummul Khai Rabi'ah bint Isma'il Al-Adawiah Al-Qisiyyah. Ia merupakan sosok sufi perempuan yang sangat masyhur pada abad ke delapan hijriah di kota Basrah. Rabi'ah terkenal dengan konsep tasawufnya "*Mahabbah*". Meskipun ia berasal dari keluarga miskin di Basrah, dan pernah menjadi hamba sahaya, ia tetap konsisten dengan ibadah dan ketaatannya kepada perintah Allah. Karakternya yang begitu *zuhud* dan *tawadhu'*, menjadikannya terkenal ke seluruh penjuru negeri sebagai perempuan ahli sufi. Hal ini tentu menggerakkan banyak para pria dari berbagai kalangan ingin menjadikannya sebagai istri. Namun Rabi'ah tidak berkeinginan untuk menikah karena ia selalu disibukkan dengan ibadah dan kecintaannya kepada Allah melebihi dari cintanya kepada yang lain.²³

Philip K. Hitti menjelaskan bahwa dalam dinasti Abbasiyah, terdapat seorang budak yakni ibu dari Harun al-Rasyid yang dikenal sebagai al-Khaizuran binti Atha. Ia adalah perempuan pertama yang memiliki pengaruh penting dalam urusan kenegaraan Dinasti Abbasiyah.²⁴ Pada masa-masa awal Dinasti Ababasiyah, kaum perempuan cenderung menikmati tingkat

²¹Syed Ahmad Semait, *Seratus Tokoh Wanita Terbilang*, Singapura: Pustaka Nasional, 1993, hal. 153.

²²Huwaida, "Perempuan Islam dan Pendidikan dalam Lintasan Sejarah" ..., hal. 28.

²³Hasan Bakti Nasution dan Sahrini Harap, *Ensiklopedi Aqidah Islam*, Jakarta: Kencana, 2003, hal. 347.

²⁴Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, Terj: R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Edisi Revisi ke 10, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal. 414.

kebebasan yang sama dengan pada masa Dinasti Umayyah. Akan tetapi menjelang akhir abad ke-10, pada masa Dinasti Buwayhi, sistem pemingitan yang ketat berdasarkan jenis kelamin menjadi fenomena umum.

Banyak perempuan yang berhasil mengukir prestasi dan berpengaruh di pemerintahan pada masa itu. Sebagian mereka berasal dari kalangan atas (keluarga kerajaan), seperti Khayzurah, istri al-Mahdi dan ibu dari Harun al-Rasyid, ‘Ulayyah, anak perempuan al-Mahdi, dan Buran, istri dari al-Ma’mun. Demikian halnya dari kalangan awam, seperti perempuan-perempuan muda Arab yang pergi berperang dan memimpin pasukan. Di antara mereka juga ada yang berkarya dalam bidang sastra dan musik dengan mengubah puisi. Di antaranya adalah Ubaydah al-Thunburiyah yang kondang di seluruh negeri pada masa al-Mu’tashim sebagai biduanita dan musisi yang cantik.²⁵

Pada masa selanjutnya, dikenal juga beberapa perempuan tangguh yang telah berhasil mempersembahkan karya-karya besar yang dapat dinikmati oleh generasi setelahnya. Salah satu perempuan muslimah tersebut bernama Zubaida binti Jafar al-Mansur. Dia sosok penggagas dibuatnya jalan raya penghubung antara kota Kufah dengan kota Makkah, yang bernama *Darb Zubaidah*. Ia merupakan istri dari Harun al-Rasyid (786-803 M). Meski ia hidup di lingkungan istana yang megah, namun hal itu tidak membuatnya lengah. Ia memanfaatkan kedudukan sebagai permaisuri kekhalifahan Islam untuk ikut berkontribusi terhadap pembangunan umat. Pada masanya, istana selalu ramai oleh para pembantu yang selalu berkumpul menghafal Al-Qur’an yang berjumlah sekitar 100 orang perempuan.²⁶

Pada saat ia melaksanakan ibadah haji untuk kelima kali, ia mendapati kondisi yang sangat memprihatikan karena sedang dilanda oleh musim panas yang sangat parah. Jalur darat Bagdad ke Makkah sangat memberatkan perjalanan jamaah haji. Sumber air sangat terbatas bahkan satu-satunya sumber air adalah sumur zam-zam persediaan airnyapun mulai mengkhawatirkan. Kondisi tersebut menggerakkannya untuk memerintahkan memperdalam sumur zam-zam guna menjamin persediaan air untuk warga kota di Makkah dan wilayah sekitar. Dia juga memerintahkan untuk membangun saluran air dari Bagdad hingga Makkah. Untuk proyek tersebut dia menghabiskan jutaan dinar.

Zubaida juga melakukan membangun jalan sepanjang 1.500 kilometer yang terbentang dari Kufah di selatan Bagdad menuju Makkah. Di sepanjang jalan tersebut, ia membangun berbagai fasilitas penunjang dalam perjalanan seperti sumu air dan menara api sebagai penerangan pada malam hari. Namun saat ini jalur tersebut sudah tidak digunakan. Namun peninggalan berupa artefak-artefak pemberhentian (*rest area*) di sepanjang jalur ini masih bisa

²⁵Philip K. Hitti, *History of The Arabs ...*, hal. 415.

²⁶Nabia Abbott, *Two Queens of Bagdad*, Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1946, hal. 137.

ditemui di beberapa tempat. Pemerintah Arab Saudipun mendaftarkan *Darb Zubaidah* sebagai situs warisan dunia kepada *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO) pada tahun 2015.²⁷

Perempuan hebat lainnya pada masa ini adalah Fatimah al-Fihri. Ia merupakan pendiri Universitas Qairouan di kota Fes, Maroko pada tahun 859 M. Universitas Qairouan merupakan universitas pertama di dunia, sebagaimana ditetapkan oleh UNESCO dan dalam tercatat *The Book Guinness World Records*. Fatimah al-Fihri merupakan anak dari seorang saudagar kaya Mohamed al-Fihri yang bermigrasi dari Qairouan di Tunisia ke Fes Maroko. Ia adalah seorang perempuan yang mahir dan berpendidikan dan bidang fikih dan hadis. Ketika ayahnya wafat, ia mewarisi sejumlah harta yang ia gunakan untuk membangun sebuah masjid. Selain berfungsi sebagai tempat ibadah, masjid ini juga digunakan sebagai tempat pengembangan ilmu pengetahuan. Seiring dengan perjalanan waktu, masjid ini akhirnya bertransformasi menjadi sebuah universitas, yang kemudian dikenal dengan Universitas Qairouan.

Salah satu tradisi Universitas Qairouan yang masih digunakan sampai hari ini, sistem pemberian gelar dan ijazah bagi lulusannya. Salah satu alumni Universitas Qairouan yang paling terkenal di Eropa adalah Gerbert d'Aurillac atau juga dikenal dengan nama Sylvester II. Ia pernah diangkat sebagai menjadi Paus pada tahun 946 M. Sylvester II merupakan orang pertama yang memperkenalkan sistem desimal dan angka Arab ke Eropa. Yang akhirnya sistem dan angka ini menggantikan sistem angka Romawi kuno yang telah digunakan selama lebih dari 1000 tahun di Eropa.²⁸

2. Eksistensi Perempuan Muslimah pada Periode Pertengahan (1250-1800 M)

Menurut Harun Nasution, periode pertengahan ialah antara 1250- 1800 Masehi. Namun Jonathan Barkey mengatakan bahwa abad pertengahan Islam (*Islamic medieval ages*) itu berada antara tahun 1000-1500.²⁹ Pada periode pertengahan Islam, terjadi beberapa peristiwa besar yang berpengaruh terhadap kehidupan dan sosial umat Islam. Rentang waktu yang begitu jauh antara masa kenabian dengan masa ini tentu saja berpengaruh terhadap stabilitas politik di kalangan kaum muslimin. Pada masa lalu kepemimpinan yang hanya menjadi ranah sosio kultural bergeser ke ranah politik praktis yang

²⁷Aldi Daniealdi, Beberapa Muslimah Hebat dari Abad Pertengahan, dalam <https://ganaislamika.com/beberapa-muslimah-hebat-dari-abad-pertengahan/>. Diakses pada 25 November 2020.

²⁸Ani Mardatila, Mengenal Fatimah Al Fihri, Pendiri Universitas Pertama di Dunia Era Keemasan Islam, dalam <https://www.merdeka.com/sumut/mengenal-fatimah-al-fihri-pendiri-universitas-pertama-di-dunia-di-era-keemasan-islam-kln.html?page=2>. Diakses pada 5 November 2020. <https://ganaislamika.com/beberapa-muslimah-hebat-dari-abad-pertengahan/>. Diakses pada 5 November 2020.

²⁹Jonathan Barkey, *The Formation of Islam; Religion and Society in Near East 600-800*, New York: Cambridge University Press, 2003, hal. 177.

penuh dengan dinamika. Pada periode ini, kepemimpinan umat Islam terpecah menjadi tiga bagian, yaitu: akhir pemerintahan Bani Abbasiyah di Bagdad (750-1258 M), Bani Umayyah di Andalusia (929-1031 M), dan Bani Fathimiyah di Mesir (909-1171 M).³⁰

Kekuasaan bani Abbasiyah di Bagdad telah menjadikan kota itu sebagai kota metropolitan. Bagdad menjadi salah satu kota tujuan orang untuk datang menikmati angin progresifitas dan kemajuan. Kota Bagdad menjadi *trend setter* pada zamannya yang memainkan peran penting dalam kehidupan yang penuh dengan toleransi di tengah keberagaman pada masanya. Di tengah-tengah kota Bagdad dibangun sebuah masjid besar dengan menara yang indah berarsitektur Persia. Bagdad saat itu benar-benar menjadi *cradle of civilization* yang melahirkan dua peradaban besar, yaitu parsi dan Mesopotamia.

Demikian halnya bani Umayyah di Andalusia. Pasca kekuasaan leluhurnya mundur di Damaskus, Abdurrahman sebagai khalifah terakhir Dinasti Umayyah berusaha untuk mengulang kembali kesuksesan bani Umayyah masa lalu. Ia memutuskan untuk berlayar dan hijrah ke Andalusia (Spanyol). Ia melakukan beberapa serangan kepada orang Kristen sejak 756 sampai 788.³¹ Dengan berbagai perjuangan yang tanpa lelah akhirnya Andalusia berhasil ditaklukkan.³² Sejak itulah ia digelar dengan *ad-Dakhîl* yang berarti sang pendobrak. Ia memilih Cordova menjadi pusat pemerintahan. Laiknya Bagdad, Cordova disulap menjadi kota yang sangat indah dan modern pada masa itu. Menurut catatan sejarah, dalam kota ini terdapat berbagai macam bangunan yang terdiri atas 113.000 rumah rakyat, 430 istana besar dan kecil, 6.300 rumah pegawai negeri, 3.873 masjid, 900 tempat pemandian (*hamâmât*), dan 8.455 toko besar dan kecil.³³

Bani Fathimiyah di kairo Mesir juga menjadi kiblat keislaman pada abad pertengahan. Kota Kairo atau negeri Mesir secara umum merupakan *world great legacy* yang pernah memimpin peradaban umat manusia selama ratusan tahun sebelum Masehi. Peran Mesir sebagai oase peradaban manusia kuno tetap masih dijaga oleh umat Islam. Pada masa Fathimiyah, karena dibangunnya sebuah universitas Islam terbesar di dunia yang hingga kini masih tegak berdiri yang bernama al-Azhar. Keberadaan universitas al-Azhar menjadikan kota Cairo sebagai *center of exelence* dalam bidang keilmuan keislaman selama berabad-abad hingga hari ini.³⁴

³⁰Philip K Hitti, *The History of Arab ...*, hal. 229.

³¹Carl Brockelmann, *History of The Islamic Peoples*, London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1949, hal. 181-182.

³²Raghib As-Sirjani, *Bangkit dan Runtuhnya Andalusia, Jejak Kejayaan Peradaban Islam Di Spanyol*, Terj. Abdul Rasyad Shiddiq Muhammad Ihsan, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018, hal. 46-48.

³³Ali Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987, hal. 202.

³⁴Ali Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan ...*, hal. 264.

Pada era dinasti Fatimiyah di Mesir, tercatat seorang pemimpin perempuan yang bernama Sittu al-Mulk. Beliau terkenal dengan kemampuan kepemimpinannya yang mampu mengembalikan stabilitas politik kerajaan Fatimiyah. Pada saat ayahnya meninggal, kepemimpinan kerajaan dipimpin oleh saudara laki-lakinya yang bernama al-Hakim. Pada saat al-Hakim memimpin, dinasti Fathimiyah mengalami kekacauan politik. Kondisi tersebut membuat Sittu al-Mulk ikut andil dalam mengembalikan kondisi politik kerajaan. Ia adalah seorang yang ahli dalam politik karena dididik oleh ayahnya. Ia mengambil alih pemerintahan dari saudaranya dengan cara mengangkat anak laki-lakinya az-Zahir yang berumur 16 tahun sebagai pengganti saudara laki-lakinya. Hal ini dilakukan karena Fathimiyah tidak menganut kekhalifahan dipimpin oleh perempuan. Sittu al-Mulk hanya menjabat sebagai bupati dalam pemerintahan. Namun demikian ia mampu mengendalikan pemerintahan melalui anaknya az-Zahir. Berkat kepawaiannya dalam mengelola pemerintahan dan kecerdikannya dalam politik, ia berhasil mengembalikan kejayaan dan kemakmuran dinasti Fathimiyah.³⁵

Wilayah Yaman juga tercatat seorang pemimpin perempuan. Perempuan tersebut bernama *Malikah Arwah* atau juga disebut dengan *Malikah Hurrah* karena gagasan kemerdekaannya. Sumber sejarah yang lain menamakannya dengan Sayyidah binti Ahmed.³⁶ Dia adalah seorang penguasa dari dinasti Sulaiman di Yaman yang terkenal sangat dekat dengan penguasa dinasti Fatimiyah dan khalifah al-Muntasir di Mesir. Dia seorang yang sangat dihormati karena memiliki intelektualitas yang tinggi, baik dalam bidang pemerintahan maupun dalam bidang agama. Selain parasnya yang cantik dia juga seorang pemberani dan memiliki memori sejarah yang sangat kuat. Namanya bahkan disebutkan di dalam khotbah Jumat setelah penyebutan nama khalifah di Mesir al-Muntashir Billah.³⁷ Hal ini menunjukkan bahwa otoritasnya dalam pemerintahan begitu besar dan berpengaruh.³⁸

Menjelang akhir abad pertengahan di Delhi, India juga tercatat seorang sultan perempuan yang bernama Sultan Raziyya atau juga disebut dengan Jalâl ad-Dîn Raziyyâ. Ia berkuasa pada tahun 1205 M sampai dengan tahun 1240 M. Ia merupakan sultan perempuan pertama yang memerintah di kesultanan

³⁵Fathurrahman, "Kepemimpinan Perempuan dalam Islam; Legitimasi Sejarah Atas Kepemimpinan Politik Perempuan," dalam *Jurnal El-Hikam*, Vol. IX, No. 1, Januari-Juni, 2016, hal. 178.

³⁶Sulhân Nâjâ, *Bibliyûjrâfiyâ Mukhtârah Wa-tafsîriyah 'an al-Yaman*, Universitas Kuwait: Departemen Perpustakaan, 1973, hal. 184.

³⁷Fatima Mernissi, *et.al, Ratu Islam yang Terlupakan*, United Kingdom: Oxford University Press, 2003, hal. 264.

³⁸Fathurrahman, "Kepemimpinan Perempuan dalam Islam; Legitimasi Sejarah Atas Kepemimpinan Politik Perempuan," dalam *Jurnal el-Hikam*, Vol IX, No 1 januari - juni, Tahun 2016, hal. 179.

Delhi. Di bawah kepemimpinannya, ia membangun sekolah, akademi, pusat-pusat penelitian, hingga perpustakaan umum yang berisi ribuan karya para filosof dan ilmuwan. Raziyya populer dengan semangat keagamaan yang sangat tinggi. Ia bahkan mendahulukan kepentingan agama dibandingkan dengan kepentingan yang lain.

Hal yang unik dari Raziyya ialah penolakannya terhadap penyebutan *sulthanah* kepada dirinya. Menurutnyanya *sulthanah* adalah istri dari sultan atau permaisuri. Ia lebih suka disebut dengan sultan saja. Citra maskulin pada gelar sultan akan membantunya dalam memerintah dan mempertahankan kerajaannya. Ia juga mempunyai penampilan fisik yang unik dengan selalu berpakaian layaknya seorang sultan laki-laki yaitu dengan mengenakan sorban, celana, jaket, dan pedang.³⁹

Setelah kepemimpinan Sultan Raziyya di Delhi, tercatat juga perempuan muslimah lainnya yang menjadi pemimpin politik di dinasti Ayyubiyah di Mesir. Perempuan tersebut bernama Syajar ad-Durr. Ia digelar dengan *al-Malikah Asymatuddin Ummu Khalil Syajar ad-Durr* dan juga dijuluki dengan nama Ummu Khalil. Beliau ialah adalah perempuan Muslim kedua yang menjadi penguasa dalam sejarah Islam. Ia menjadi *sulthanah* Mesir pada 2 Mei 1250. Ia merupakan istri dari dua orang Sultan Mesir yaitu Ash-Shalih Ayyub dari dinasti Ayyubiyah sebagai suami pertama dan Izzuddin Aibak dari dinasti Bahri sebagai suami kedua.

Syajar al-Durr memainkan peran yang amat krusial dalam bidang politik, setelah kematian suami pertamanya pada perang salib ketujuh melawan Mesir (1249–1250). Pasca kematian suaminya, dia diangkat menjadi *sulthanah*. Hal itu juga yang menandai berakhirnya pemerintahan Ayyubiyah dan dimulainya dinasti Mamluk di Mesir.⁴⁰ Ia memainkan peran vital dalam perang salib ketujuh melawan Mesir pada tahun 1249-1250 M. Para ahli sejarah Islam berbeda pendapat mengenai asal usul dari etnis Syajar ad-Durr. Sebagian sejarawan Muslim menyatakan bahwa bahwa ia berasal dari keturunan Turki. Namun sebagian yang lain mengatakan bahwa ia keturunan dari Armenia.⁴¹

3. Eksistensi Perempuan Muslimah pada Periode Modern dan Kontemporer (1800 M - Sekarang)

Mayoritas negara-negara Islam sedang berada dalam kolonialisme dan imperialisme bangsa Eropa pada periode modern. Namun pada masa ini juga umat Islam kembali bangkit setelah belajar dari kemundurannya. Pada periode

³⁹Mohammad Habib dan Khaliq Ahmad Nizami, *A Comprehensive History of India: The Delhi Sultanat (AD 1206-1526)*, Universitas Michigan: People's Publishing House, 1970

⁴⁰Jamal Shyyal, *Tarikh Misr al-Islamiyah (History of Islamic Egypt)*, Cairo: Dar al-Ma'arif, hal. 115.

⁴¹Al-Maqrizi, *al-Mawâiz wa al-'Tibâr bi dhikr al-khitât wa al-'athâr*, Cairo: Maktabat al-adab, 1996, hal. 459. Lihat juga: Ibn Taghri, *al-Nujûm al-Zahîrah Fî Mulook Misr wa al-Qâhirah*, Cairo: al-Hay'ah al-Misriyah, 1968, hal. 102-273.

ini pula banyak negara-negara Islam merdeka setelah dijajah oleh bangsa Eropa.⁴² Jatuhnya Mesir ke tangan barat, memberikan isyarat bagi umat Islam bahwa peradaban baru di barat lebih tinggi yang menjadi ancaman bagi Islam.⁴³ Madjid Fakhry mencatat, ada beberapa tokoh muslim yang menjadi motor utama sebagai penggerak modernitas di dunia Islam. Di antara mereka adalah Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Sayyed Ahmad Khan, Ameer Ali, dan Muhammad Iqbal.⁴⁴

Kaum perempuan muslimah pada era modern juga memiliki andil yang tidak kalah dengan kaum laki-laki dalam membangun peradaban Islam dan dunia. Di antara mereka yang tercatat dalam sejarah antara lain Nana Asma'u (1793-1864). Beliau ialah Seorang perempuan Nigeria. Ia adalah seorang perempuan yang sangat cerdas, yang dibuktikan dengan penguasaannya terhadap beberapa bahasa dunia, antara lain: bahasa Arab, *Fulfulde*, *Hausa*, *Tamacheq*, Yunani, bahkan Latin klasik. Ia melakoni berbagai profesi. Selain menjadi guru ia juga berprofesi sebagai penyair, sekaligus sufi. Pada tahun 1830, Nana membentuk sebuah kelompok guru perempuan yang ditugaskan berangkat ke seluruh wilayah untuk mendidik perempuan di daerah miskin dan pedesaan. Ia memiliki banyak karya tentang kaum perempuan yang dipublikasi. Hal inilah yang membuat Nana menjadi inspirator kemajuan bagi perempuan Afrika.⁴⁵

Beberapa nama perempuan muslim di Amerika juga tercatat mempunyai kontribusi besar terhadap pembangunan peradaban. Di antaranya ialah Laleh Bakhtiar. Dia seorang perempuan muallaf keturunan Amerika-Iran yang lahir dan besar di Los Angeles dan Washington, D.C. Beliau masuk Islam setelah menikah dengan suaminya seorang warga negara Iran pada tahun 1964. Namun pernikahannya tidak berlangsung lama. Ia bercerai dan kembali ke Amerika pada tahun 1988. Di sana ia mulai menghasilkan karya-karyanya dalam bentuk buku dan terjemahan tentang Islam khususnya kajian tentang sufisme. Tidak kurang dari dua puluh lima judul buku yang telah ia hasilkan.⁴⁶

⁴²Ading Kusdiana, *Sejarah dan Kebudayaan Islam pada Abad Pertengahan*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, hal. 3

⁴³Muhammad Saleh Tadjuddin, *et.al*, "Dunia Islam dalam Lintasan Sejarah dan Realitasnya di Era Kontemporer," *dalam Jurnal aL-Fikr*, Tahun 2017, hal. 349.

⁴⁴Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986, hal.455.

⁴⁵Madinatu Shehu, "Critics in the Poetry of Nana Asma'u Bnt Fodio: An Overview," *dalam Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)*, Vol. 20, no. 10, Oktober 2015, hal. 56-57, lihat juga Amidu Olalekan Sanni, *Educating Muslim Women: The West African Legacy of Nana Asma'u 1793-1864*, *dalam Journal of Religion in Africa*, September 2015, hal. 348-350.

⁴⁶Ulin Nuha, Laleh Bakhtiar dan Kontribusinya dalam Kajian Tafsir, *dalam <https://tafsiralquran.id/laleh-bakhtiar-dan-kontribusinya-dalam-kajian-tafsir/>*. Diakses pada 7 November 2020.

Salah satu karyanya yang terkenal ialah Terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris yang berjudul *The Sublime Quran* pada tahun 2007. Karya ini merupakan terjemahan pertama Al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris yang dilakukan oleh seorang perempuan Amerika Serikat. Disebutkan pula bahwa terjemahannya ini mempunyai keunikan yaitu ia menggabungkan arti alternatif (pilihan) untuk istilah Arab yang mengandung banyak arti dan definisi. Misalnya, ia menerjemahkan “*dharaba*” sebagai “pergi”, ketimbang “mengalahkan” atau “memukul”. Terjemahannya banyak diminati oleh para peneliti dan ilmuwan muslim. Hal ini dibuktikan dengan penggunaannya di berbagai masjid dan universitas di dunia. Terjemahan ini juga telah diadopsi oleh Pangeran Ghazi bin Muhammad dari Yordania.

Iran juga tercatat sebagai negara yang memiliki perempuan muslim yang memiliki prestasi gemilang. Perempuan tersebut bernama Shirin Ebadi. Beliau merupakan perempuan muslimah pertama yang menerima hadiah Nobel Perdamaian pada tahun 2003. Ia berhasil mengalahkan Paus Yohanes Paulus II dan mantan Presiden Ceko, Vaclav Havel yang merupakan dua saingan beratnya. Shirin berprofesi sebagai hakim, pengacara, sekaligus sebagai akademisi, dan aktivis perempuan. Sifatnya yang kritis terhadap realitas negerinya dan konsisten terhadap idealismenya membawanya meraih hadiah nobel. Ia sempat menjabat sebagai ketua hakim di Iran. Namun pasca revolusi Iran, ia diberhentikan karena rezim Khomeini tidak setuju dengan posisi ketua hakim perempuan.

Pasca diberhentikan sebagai ketua hakim, ia memilih kembali menjadi pengacara yang tetap berjuang terhadap kepentingan masyarakat banyak. Karakternya yang konsisten dan memegang teguh prinsip sebagai pengacara terkadang ia harus berurusan dengan aparat keamanan Iran. Hal ini juga yang membuatnya beberapa kali harus ditangkap sebagai konsekuensi dari perjuangan. Satu hal yang selalu menjadi fokus dari Shirin ialah pembelaannya terhadap hak-hak kaum perempuan.⁴⁷

Perempuan muslim Iran lainnya yang tidak kalah hebat ialah Anousheh Ansari. Beliau adalah seorang pengusaha dan ahli dalam bidang telekomunikasi di Amerika Serikat. Pada tahun 2006, Anousheh membuat kejutan dengan mencatatkan dirinya sebagai perempuan muslimah pertama yang berada di luar angkasa. Dia adalah orang sipil keempat yang berhasil menjelajah ruang angkasa dengan biayanya sendiri. Impiannya menjelajah ruang angkasa bertujuan untuk menginspirasi setiap orang, terutama kaum muda dan para perempuan. Ia ingin membuktikan bahwa perempuan juga

⁴⁷Kathleen Kuiper Manager, *The 100 Most Influential Women of All Time*, New York, USA: The Rosen Publishing Group, 2009, hal. 330–331.

punya kesempatan yang sama dengan laki-laki untuk meraih impian, termasuk menjelajah ruang angkasa.⁴⁸

Paradigma berpikrnya yang progresif menjadikannya sebagai pebisnis dan pengusaha sukses di Amerika Serikat. Pada tahun 1993, ia bersama suaminya mendirikan sebuah perusahaan telekomunikasi, *Telecom Technologies Inc.* Selain itu ia juga mendirikan berbagai unit bisnis lainnya dalam bidang informatika dan teknologi. Di sela-sela kesibukannya berbisnis, Anshari juga sibuk dengan kegiatan sosial yang membuatnya meraih berbagai penghargaan. Ia merupakan lulusan sarjana Komputer George Mason University dan meraih gelar master di bidang teknik elektro dari George Washington University.

Indonesia juga mencatat beberapa perempuan inspiratif yang berhasil memberikan kontribusi besar terhadap bangsa dan negaranya. Raden Ajeng Kartini (1876-1904 M) adalah salah seorang perempuan Indonesia inspiratif pada era modern. Ia merupakan sosok yang dianggap sebagai salah seorang pejuang kebebasan terhadap kaum perempuan pada masanya. Kaum perempuan pada saat itu yang hidup dalam kungkungan adat dan tradisi patriarkis. Kartini melakukan perlawanan terhadap tradisi tersebut dengan bercerita tentang nasib kaum perempuan di daerahnya dalam surat-surat yang ditulisnya dalam bahasa Belanda kepada sahabatnya di Eropa. Surat-surat Kartini tersebut dikumpulkan dalam sebuah buku yang berjudul “habis gelap terbitlah terang.”⁴⁹

Dewi Sartika (1876-1946 M) adalah tokoh perempuan Indonesia lainnya yang memiliki kontribusi besar dalam bidang pendidikan. Ia menginisiasi berdirinya sekolah khusus untuk perempuan di kota Bandung pada tahun 1904. Sekolah ini diberi nama Sekolah Keutamaan Istri yang kemudian diubah namanya menjadi Sekolah Keutamaan Dewi. Tradisi feodal dan patriarkhis yang amat kuat membuat Dewi Sartika berjuang dengan segenap kemampuan dan pemikirannya untuk membebaskan kaum perempuan dari kebodohan dan keterbelakangan. Sekolah yang dirintis oleh Dewi tersebut akhirnya berkembang ke beberapa daerah lain di Jawa Barat, seperti: Tasik Malaya, Ciamis, Sumedang, Sukabumi, dan Kuningan.⁵⁰ Selain Kartini dan Dewi Sartika banyak juga tokoh perempuan inspiratif lainnya yang tersebar di berbagai daerah di Indonesia.

⁴⁸Anousheh Ansari, AS: Iran-Amerika Menjadi Warga Sipil Wanita Pertama di Luar Angkasa, dalam <https://www.rferl.org/a/1071358.html>. Diakses pada 25 November 2020.

⁴⁹Silvy Mei Pradita, “Sejarah Pergerakan Perempuan Indonesia Abad 19-20: Tinjauan Historis Peran Perempuan dalam Pendidikan Bangsa,” dalam *Chronologia: Journal of History Education*, Vol. 2 No. 1, Tahun 2020, hal. 15.

⁵⁰ Elis Faujiah Dan Samsudin, “Pemikiran Dewi Sartika Pada Tahun 1904-1947 dalam Perspektif Islam,” dalam *al-Tsaqafa: Jurnal Ilmiah Peradaban Islam*, Vol. 17, No. 2, Tahun 2020, hal. 208.

Pada era kontemporer kaum perempuan Indonesia sudah jauh melampaui kaum laki-laki dalam berbagai bidang. Beberapa nama mereka bahkan menjadi inspirasi terhadap kiprah mereka terhadap pembangunan negara dan bangsa. Di antara mereka misalnya: Susi Puji Astuti, Najwa Shihab, Sri Mulyani Indrawati, Retno L Marsudi, dan lain-lain.⁵¹ Susi Puji Astuti adalah seorang pengusaha sukses di bidang perikanan dan transportasi udara. Ia pernah menjabat sebagai Menteri Kelautan dan Perikanan RI pada tahun 2014 - 2019. Susi dikenal dengan keberaniannya menenggelamkan kapal-kapal asing ilegal yang masuk ke wilayah perairan RI. Kiprahnya yang cemerlang baik di dunia bisnis maupun pemerintahan mengantarkannya meraih puluhan penghargaan pada level nasional dan internasional.⁵²

Najwa Shihab merupakan seorang jurnalis senior yang cemerlang. Sikap kritis dan keberaniannya dalam mengupas isu-isu politik membuatnya amat disegani oleh berbagai kalangan. Gaya bicaranya yang lugas serta kecerdasannya dalam mewawancarai narasumber menjadikan Najwa sebagai jurnalis yang sering ditunggu-tunggu oleh publik dalam setiap acaranya di televisi. Salah satu kiprah Najwa yang paling diingat oleh publik ialah ketika ia meliput kejadian gempa dan tsunami Aceh pada 26 Desember 2004. Ia yang datang ke Aceh pada hari-hari pertama kejadian tersebut. Liputan-liputan aktual menggugah yang ia sajikan membuka mata dunia terhadap kedahsyatan musibah tersebut. Kiprahnya yang sukses dalam dunia jurnalistik tersebut telah membawanya meraih berbagai penghargaan.⁵³

Sosok inspiratif lainnya ialah Sri Mulyani Indrawati. Ia adalah seorang ahli keuangan dan bankir profesional. Kiprahnya di dunia keuangan dan perbankan telah diakui oleh dunia. Ia pernah menjabat sebagai salah satu direktur pelaksana Bank Dunia (*World Bank*) pada tahun 2010. Sri Mulyani berulang kali menjabat sebagai Menteri Keuangan RI. Ia juga berulang kali dinobatkan sebagai Menteri Keuangan terbaik baik pada level Asia maupun dunia. Pada tahun 2008, Ia dinobatkan sebagai perempuan paling berpengaruh ke 23 di dunia versi majalah Forbes.⁵⁴

⁵¹Rini Puji Astuti, "Optimalisasi Pemberdayaan Perempuan Dalam Kepemimpinan Efektif, dalam *An-Nisa': Jurnal Kajian Perempuan & Keislaman*, Vol. 12, No. 2, Oktober 2019, hal. 264.

⁵²Willy Widyanto, "Profil Menteri Kelautan dan Perikanan Susi Pudjiastuti," dalam <https://www.tribunnews.com/nasional>. Diakses pada 20 Agustus 2021. Erlangga Djumena, "Kisah Susi Pudjiastuti Membesarkan Bisnisnya", dalam <https://money.kompas.com/>. Diakses pada 20 Agustus 2021.

⁵³Syaira Arlizar Ritonga, "Analisis Tokoh (Najwa Shihab) Berdasarkan Teori Komunikasi," dalam *Jurnal Simbolika*, Vol. 3, No. 2, Oktober 2017, hal. 71. Ravinoldy Boer, "Relationship Marketing dan Mata Najwa Sebagai Bagian dari Strategi Memasarkan Narasi TV, dalam *Jurnal Ultimacomm*, Vol. 11, No. 2, Desember 2019, hal. 109.

⁵⁴Vincentius Gityarko, "Sri Mulyani Indrawati," dalam <https://kompaspedia.kompas.id/baca/profil/tokoh/sri-mulyani-indrawati>. Diakses pada 20 Agustus 2021. Fajar

Retno LP Marsudi merupakan perempuan Indonesia pertama yang menjabat sebagai Menteri Luar Negeri.⁵⁵ Dia merupakan seorang diplomat ulung. Retno telah malang melintang di dunia internasional dalam melakukan lobi-lobi politik dan membangun hubungan diplomatik antara Indonesia dengan berbagai negara di dunia. Pada tahun 2017, *United Nation (UN) Women dan Partnership Global Forum (PGF)* memberikannya penghargaan karena dianggap sebagai sosok perempuan yang inspiratif dalam kesetaraan gender dan pemberdayaan perempuan.⁵⁶

Selain yang tersebut di atas, masih sangat banyak perempuan muslim yang telah berkiprah dan ikut andil dalam membangun peradaban dunia. Kaum perempuan di era modern dan kontemporer telah berhasil eksis dan tampil di tengah panggung peradaban. Meskipun *stereotype* gender masih saja berlangsung hingga sekarang. Pihak yang terus mempromosikan sisi lemah kaum perempuan karena perbedaan fisiknya dengan laki-laki, tidak menjadikan perempuan-perempuan tersebut kalah dan mundur dari semangat untuk terus berkarya dan berbuat yang terbaik untuk masyarakat, agama bahkan negara dan bangsanya.

Kondisi tersebut juga berlaku pada kaum perempuan di Nusantara. Jauh sebelum negara Indonesia merdeka, kaum perempuan di Nusantara yang berada di bawah kerajaan-kerajaan Islam telah membuktikan kiprah mereka dalam masyarakat yang bahkan melampaui kaum laki-laki. Kaum perempuan di kerajaan Aceh Darussalam misalnya. Di antara mereka ada yang langsung terjun ke medan tempur untuk bergabung dalam pasukan militer dalam menghadang dan mengusir penjajah dari bumi Nusantara. Sebagian di antara kaum perempuan Aceh bahkan menduduki posisi tertinggi dalam kerajaan sebagai ratu. Fakta sejarah tersebut merupakan bukti nyata bahkan kaum perempuan di Nusantara juga telah menorehkan tinta emas dalam sejarah yang menjadi inspirasi bagi kaum perempuan modern dalam meraih cita-cita dan membangun peradaban umat.

Beberapa perempuan muslimah juga tercatat pernah menjabat sebagai kepala pemerintahan dan presiden di berbagai negara di dunia. Berikut ini daftar nama muslimah yang pernah menduduki jabatan pemimpin dunia pada era modern, yaitu:

Pebrianto, "Sosok Sri Mulyani, Menteri Keuangan Bergelimang Penghargaan," dalam <https://bisnis.tempo.co/read/1262833/sosok-sri-mulyani-menteri-keuangan-bergelimang-penghargaan/full&view.ok>. Diakses pada 21 Agustus 2021.

⁵⁵Ajjah, "Retno Marsudi, Menlu Perempuan Pertama Indonesia," dalam <http://bandung.bisnis.com/>. Diakses pada 21 Agustus 2021.

⁵⁶ Wahyu Aji, "Bersama Empat Tokoh Perempuan Dunia, Menteri Luar Negeri RI Diakui Sebagai Agen Perubahan oleh PBB," dalam <https://www.goodnewsfromindonesia.id>. Diakses pada 20 Agustus 2021.

Tabel 3.1 Perempuan Muslimah yang Menjadi Kepala Negara Di Era Modern

| No | Nama | Negara | Jabatan | Mulai menjabat | Akhir jabatan | Lama berkuasa |
|-----|-----------------------------|-----------------------------|-----------------|------------------|------------------|--------------------|
| 1. | Benazir Bhutto | Pakistan | Perdana Menteri | 2 Desember 1988 | 6 Juli 1990 | 1 tahun, 216 hari |
| 2. | Khaleda Zia | Bangladesh | Perdana Menteri | 27 Februari 1991 | 30 Maret 1996 | 5 tahun, 32 hari |
| 3. | Tansu Ciller | Turki | Perdana Menteri | 13 Juni 1993 | 6 Maret 1996 | 2 tahun, 267 hari |
| 4. | Benazir Bhutto | Pakistan | Perdana Menteri | 19 Oktober 1993 | 5 November 1996 | 3 tahun, 17 hari |
| 5. | Sheikh Hasina | Bangladesh | Perdana Menteri | 12 Juni 1996 | 15 Juli 2001 | 5 tahun, 33 hari |
| 6. | Mame Madior Boye | Senegal | Perdana Menteri | 3 Maret 2001 | 4 November 2002 | 1 tahun, 246 hari |
| 7. | Megawati Soekarnoputri | Indonesia | Presiden | 23 Juli 2001 | 20 Oktober 2004 | 3 tahun, 89 hari |
| 8. | Khaleda Zia | Bangladesh | Perdana Menteri | 1 Oktober 2001 | 29 Oktober 2006 | 5 tahun, 28 hari |
| 9. | Sheikh Hasina | Bangladesh | Perdana Menteri | 6 Januari 2009 | Petahana | 11 tahun, 322 hari |
| 10. | Cisse Mariam Kaïdama Sidibé | Mali | Perdana Menteri | 3 April 2011 | 22 Maret 2012 | 354 hari |
| 11. | Atifete Jahjaga | Kosovo | Presiden Kosovo | 7 April 2011 | 7 April 2016 | 5 tahun |
| 12. | Sibel Siber | Republik Turki Siprus Utara | Perdana Menteri | 13 Juni 2013 | 2 September 2013 | 81 hari |
| 13. | Aminata Touré | Senegal | Perdana Menteri | 1 September 2013 | 8 Juli 2014 | 310 hari |

| | | | | | | |
|-----|---------------|-----------|----------|-------------------|----------|-------------------|
| 14. | Ameenah Gurib | Mauritius | Presiden | 5 June 2015 | Petahana | 5 tahun, 171 hari |
| 15. | Halimah Yacob | Singapura | Presiden | 14 September 2017 | Petahana | 3 tahun, 70 hari |

Sumber data: <https://id.wikipedia.org/>

Data dan fakta yang terdapat dalam tabel di atas telah membuktikan bahwa kaum perempuan telah benar-benar terbukti mereka mampu untuk berkarya dan sejajar dengan kaum laki-laki dalam berbagai aspek kehidupan.

B. Pro dan Kontra Kepemimpinan Perempuan

1. Argumentasi Penolakan Kepemimpinan Perempuan

Perlakuan diskriminatif terhadap kaum perempuan telah berlangsung sepanjang sejarah umat manusia. Bangsa Yunani yang dianggap sebagai pusat peradaban bagi humanisme dan rasionalisme juga tidak terlepas dari perilaku tersebut. Salah satu perilaku misogenis bangsa Yunani masa lalu ialah mengawini perempuan dengan jumlah yang tidak terbatas. Setelah dikawini, semua hak-hak perempuan tersebut hilang. Laki-laki yang menjadi suaminya menjadi pemilik utuh terhadap istrinya. Hal tersebut tidak hanya terjadi pada masyarakat biasa, tetapi juga kaum terpelajar dan para filosof. Mereka memandang perempuan sebagai manusia yang tidak memiliki nilai kemanusiaan sebagaimana kaum laki-laki.⁵⁷

Setelah Islam datang sekitar tahun 650 Masehi, kaum perempuan di jazirah Arab mendapatkan angin segar. Mereka yang dahulunya diperlakukan sangat buruk, datangnya Islam perlakuan tersebut dapat dihilangkan secara perlahan. Martabat kemanusiaan kaum perempuan benar-benar diakui dalam Islam. Kaum perempuan yang dahulunya tidak berdaya dalam pernikahan, Islam memberikan aturan yang jelas tentang pernikahan. Islam mengakui dan mengakomodir hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan secara seimbang. Demikian halnya dalam hal perceraian, warisan dan hak pengasuhan anak. Islam mengatur dengan seimbang hak dan kewajiban antara kedua pihak.

Pembelaan terhadap hak-hak kaum perempuan merupakan fakta sejarah yang telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw. Realitas sejarah tersebut tidak berarti kaum perempuan masa kini telah terbebas dari perlakuan diskriminatif. Dalam beberapa tradisi penduduk muslim, perlakuan diskriminatif bahkan tragis terhadap kaum perempuan juga masih saja terjadi. Praktik *honor killing*⁵⁸ yang terjadi di beberapa negara yang mayoritas

⁵⁷Faqihuddin Abdul Qodir, *Qira'ah Mubadalah, Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019).hal, 222

⁵⁸*Honor killing* adalah praktik pembunuhan atas nama kehormatan. Pembunuhan tersebut adakalanya berbentuk pembunuhan secara fisik atau pembunuhan secara psikis. Pembunuhan secara psikis dilakukan dengan cara memenjarakan, menyiksa, atau

penduduk muslim adalah salah satu contoh dari praktik tersebut. Hal ini masih kerap terajadi di beberapa negara Muslim khususnya di daerah Asia tengah.

Pelarangan kaum perempuan untuk menyetir mobil juga terjadi di negara Muslim lainnya. Hal ini dilakukan dengan alasan jika kaum perempuan bisa menyetir, maka mereka akan sangat mudah keluar rumah. Dengan keluar rumah maka mereka akan meninggalkan kewajiban terhadap keluarga dan berpotensi melakukan perselingkuhan. Karena perempuan dianggap perempuan dapat menebar pesona kepada laki-laki.⁵⁹ Padahal di sisi lain kaum laki-laki juga berpotensi melakukan hal yang sama dengan kaum perempuan. Ketika laki-laki berada di ruang publik mereka juga mempunyai peluang yang sama jika mereka ingin melakukannya.

Kaum perempuan juga masih mengalami diskriminasi dalam persoalan politik di beberapa negara Islam. Kaum perempuan dianggap tidak memiliki hak untuk menjadi hakim, menjadi anggota ligislatif dan jabatan-jabatan strategis lainnya. Untuk menjadi sebagai kepala pemerintahan, kaum perempuan juga harus melewati berbagai halangan dan perlawanan. Perlawanan biasanya datang dari orang-orang yang menggunakan argumentasi agamis sebagai alat. Fenomena juga terjadi di Indonesia dan Pakistan yang notabene pernah dipimpin oleh seorang perempuan.

Pihak yang menolak kepemimpinan perempuan tersebut memiliki argumentasi tersendiri. Selain berbagai argumentasi tentang kelemahan kaum perempuan yang terdapat dalam kitab-kitab fikih klasik, sedikitnya terdapat dua argumentasi lain di luar fikih, yaitu:

a. Perempuan Sebagai Subordinasi dan *The Second Sex*

Kaum perempuan dianggap sebagai pelengkap dan pelayan kaum pria. Pelabelan (*stereotype*) seperti ini sudah mengakar dalam budaya masyarakat di berbagai belahan dunia. Anggapan seperti ini telah berlangsung sejak lama. Pelabelan ini berimplikasi terhadap ketimpangan gender yang berlangsung terus menerus. Akhirnya *stereotype* tersebut dianggap sebagai suatu kebenaran. Akibat dari pelabelan tersebut, perempuan terpojokkan dalam berbagai sisi kehidupan. Hal ini terjadi baik dalam kehidupan rumah tangga maupun dalam kehidupan sosial lainnya.

Kata perempuan (*untsa*) dalam bahasa Arab identik dengan makna inferior, seperti pelupa, penghibur dan akalnya kurang. Sebaliknya laki-laki

dicabut semua hak-hak sosialnya. Salah satu contoh *honor killing* ialah kasus Muktar Mai di Pakistan pada tahun 2002. Seorang adik laki-laki dari Mai yang berumur 12 tahun disangkakan memiliki *affair* dengan perempuan terhormat di desanya. Atas dugaan tersebut keluarga klan laki-laki dari klan perempuan tersebut diputuskan oleh dewan adat setempat berhak untuk memperkosan Mai secara beramai-ramai sebagai bentuk pembalasan dan pembayaran terhadap kehormatan keluarga tersebut. Muktar Mai, *In the Name of Honor*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2007, hal. 4.

⁵⁹Abdullah Ibnu Baz, *et.al.*, *Fatwa-Fatwa Terkini*, Jakarta: Darul Haq, hal. 541-545.

(*dzakar*) identik dengan makna yang superior, yaitu: kuat, cerdas, dan berpikir.⁶⁰ Dari istilah yang digunakan sudah jelas bahwa kaum perempuan merupakan makhluk yang derajatnya lebih rendah dari laki-laki. Sehingga dalam berbagai aktivitas dalam kehidupan, baik di lingkungan keluarga maupun di lingkungan sosial kaum perempuan selalu identik dengan berbagai kelemahan-kelemahan yang telah ditabalkan kepada mereka.

Budaya patriarki yang mengakar dalam masyarakat sulit untuk dihilangkan. Laki-laki dianggap mempunyai segalanya dalam kecakapan hidup. Mereka dianggap lebih dari sisi fisik maupun non fisik. Perempuan dengan anatomi tubuh yang berbeda dianggap lemah dalam segala sisi. Mereka perlu dilindungi oleh kaum laki-laki yang dianggap mempunyai berbagai potensi yang lebih dari mereka. Sudah menjadi tradisi dalam kehidupan sehari-hari, kaum perempuan berkuat pada pekerjaan rumah tangga. Sementara laki-laki identik dengan pekerjaan di luar rumah yang mengandung resiko tinggi. Dengan pola seperti itu ruang gerak perempuanpun dibatasi. Sedangkan laki-laki boleh bergerak ke mana saja tanpa ada pembatasan apapun.

Stigmatisasi terhadap perempuan sebagai makhluk kedua atau *second creation/second sex*, tidak hanya terjadi dalam masyarakat muslim. Stigma tersebut juga terjadi pada masyarakat non muslim. Stigma tersebut terjadi sebagai eksek dari mitos tentang perempuan dalam budaya maupun yang bersumber dari interpretasi kitab suci mereka. Mitos-mitos tersebut lambat laun terpatri di alam bawah sadar masyarakat. Mereka meyakini demikianlah kodratnya menjadi seorang perempuan. Mereka adalah makhluk yang diciptakan sebagai pelengkap dan pelayan bagi laki-laki.⁶¹

Setidaknya ada dua hal yang menyebabkan terjadinya subordinasi tersebut: *pertama*, perempuan mempunyai fungsi reproduksi. Fungsi ini menjadikan seorang perempuan mengalami proses kehamilan, melahirkan dan menyusui. Fungsi ini dianggap sebagai alasan dan argumentasi untuk menjadikan perempuan mempunyai keterbatasan dan kelemahan dalam produktifitas pekerjaan di sektor publik. Alasan *kedua* ialah karena keterbatasan tersebut sebaiknya perempuan berada di wilayah domestik untuk mengurus rumah tangga dan anak-anaknya. Perempuan tidak perlu berkibrah di ruang publik yang lebih luas karena keterbatasan tersebut. Kondisi tersebut menjadikan laki-laki (suami) sebagai pelindung dan penjaga keluarga.

⁶⁰Husain Hamka, "Kepemimpinan Perempuan di Era Modern", dalam *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 9, Tahun 2013, hal. 108.

⁶¹Shinta Nurani, "Implikasi Tafsir Klasik Terhadap Subordinasi Gender: Perempuan Sebagai Makhluk Kedua", dalam *Jurnal Muwazah*, Vol 7, No. 2, Tahun 2015, hal. 132.

Sedangkan perempuan (istri) menjadi pihak yang dilindungi karena memiliki banyak kelemahan.⁶²

Persoalan esensial lainnya yang berakibat kepada pemahaman perempuan sebagai makhluk kedua ialah soal penciptaan awal manusia. Hawa dipersepsikan sebagai yang tercipta dari tulang rusuk Nabi Adam. Hawa merupakan cabang dari Adam. Hal ini berimplikasi kepada pemahaman bahwa semua manusia yang berjenis kelamin laki-laki adalah sumber dari perempuan. Pemahaman seperti ini disandarkan kepada penafsiran ayat berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا
كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا⁽¹⁾

“Wahai manusia, Bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu (Adam), dan (Allah) menciptakan pasangannya (Hawa) dari (diri)-nya; dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.” (QS. an-Nisâ’/4: 1)

Mayoritas mufassir memahami bahwa ayat tersebut menjelaskan tentang penciptaan Siti Hawa berasal dari Nabi Adam. Pemahaman ini diikuti oleh mayoritas masyarakat muslim secara turun temurun. Namun demikian, terdapat beberapa mufassir lain semisal al-Isfahani, Muhammad abduh dan Rasyid Ridha, yang memahami ayat tersebut secara berbeda. Menurut mereka, ayat tersebut membicarakan tentang penciptaan Adam dan Hawa dari esensi yang sama (tanah). Dari unsur tanah pula diciptakan seluruh manusia yang menjadi keturunannya.⁶³

Dalil lain yang juga menjadi argumen penciptaan perempuan sebagai *the second sex* ialah hadis berikut:

⁶²Umar Khayam, *Kemitrasejajaran: Perspektif Budaya, dalam Binar, Wacana Perempuan dalam Keindonesiaan dan Kemoderenan*, Yogyakarta: Pustaka Cidesindo, 1998, hal. 38.

⁶³Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan, Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, Yogyakarta: LKiS, 2003, hal. 233-270

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلْعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسَرْتَهُ، وَإِنْ تَرَكَتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ»⁶⁴

“Diriwayatkan dari Abu Hurairah radliallahu ‘anhu bahwa Rasulullah bersabda: “Berwasiatlah (dalam kebaikan) pada perempuan, karena perempuan diciptakan dari tulang rusuk, dan yang paling bengkok dari tulang rusuk adalah pangkalnya. Jika kamu coba meluruskan tulang rusuk yang bengkok itu, maka dia bisa patah. Namun bila kamu biarkan maka dia akan tetap bengkok. Untuk itu nasihatilah para perempuan”. (HR. Bukhari dan Muslim).

Hadis di atas menjadi justifikasi bagi kalangan yang berpandangan perempuan sebagai makhluk kedua. Justifikasi tersebut dibantah oleh sebagian pakar yang lain. Menurut Muhammad Abduh maksud hadis tersebut bukanlah benar-benar tulang rusuk yang terdapat pada tubuh manusia. Tulang rusuk yang bengkok dalam hadis tersebut bermakna metaforis. Pernyataan itu sebagai perumpamaan untuk menggambarkan sifat perempuan yang cepat emosi, sensitif dan perasaannya yang sering berubah-ubah. Hadis ini lebih kepada peringatan kepada seorang suami untuk lebih dewasa dalam memperlakukan istrinya.⁶⁵

b. Kapasitas Intelektual dan Makhluk Penggoda

Argumentasi lain yang dibangun oleh pihak yang kontra terhadap kepemimpinan kaum perempuan ialah asumsi kaum perempuan memiliki tingkat intelektualitas yang lebih rendah. Laki-laki dipandang memiliki tingkat intelektualitas yang lebih tinggi. Asumsi tersebut merujuk kepada pemahaman sebuah hadis dalam kitab shahih Bukhari, yaitu:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَضْحَى أَوْ فِطْرٍ إِلَى الْمُصَلَّى، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ، فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ» فَقُلْنَ: وَيَمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتُكْفِرْنَ الْعَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِبَلِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ». قُلْنَ: وَمَا نَقِصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ:

⁶⁴Muhammad bin Isma'îl Al-Bukhârî, *Shâhîh al-Bukhari*, Beirut: Dâr Thauqun Najah, 2001, hal. 112.

⁶⁵Abdul Halim Muhammad Abu Syuqqah, *Tahrîr al-Mar'ah fî Ashri ar-Risâlah*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 294

«أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا»⁶⁶

“Dari Abu Sa'id Al-Khudri ia berkata, “Rasulullah Saw. pada hari raya Idul Adha atau Idul Fitri keluar menuju tempat shalat, dia melewati para perempuan seraya bersabda: “Wahai para perempuan, Hendaklah kalian bersedekah, sebab diperlihatkan kepadaku bahwa kalian adalah yang paling banyak menghuni neraka.” Kami bertanya, “Apa sebabnya wahai Rasulullah?”, Dia menjawab: “Kalian banyak melaknat dan banyak mengingkari pemberian suami. Dan aku tidak pernah melihat dari tulang rusuk laki-laki yang akalnya lebih cepat hilang dan lemah agamanya selain kalian.” Kami bertanya lagi, “Wahai Rasulullah, apa tanda dari kurangnya akal dan lemahnya agama?” Dia menjawab: “Bukankah persaksian seorang perempuan setengah dari persaksian laki-laki?” Kami jawab, “Benar.” Dia berkata lagi: “Itulah kekurangan akalnya. Dan bukankah seorang perempuan bila dia sedang haid dia tidak shalat dan puasa?” Kami jawab, “Benar.” Dia berkata: “Itulah kekurangan agamanya.”

Hadis di atas dipahami sebagai justifikasi dari kelemahan kaum perempuan dari sisi intelektualitas dibandingkan dengan laki-laki. Hadis tersebut juga menyebutkan dua isu krusial lain. Pertama, perempuan adalah penghuni neraka terbanyak. Kedua, kaum perempuan juga kurang dari sisi pengamalan agama. Hadis ini jika dipahami secara literal tentu saja akan membawa kepada pemahaman yang negatif dan diskriminatif terhadap kaum perempuan. Pandangan tersebut justru bertentangan dengan prinsip utama Islam yang memuliakan semua manusia baik laki-laki maupun perempuan. Jenis kelamin tidak menentukan kemuliaan derajat manusia. Laki-laki dan perempuan mempunyai derajat kemanusiaan yang sama antara satu dengan yang lain dalam pandangan Allah SWT.

Hadis tersebut tentu saja harus dipahami secara kontekstual dan holistik. Kaukab Siddique mengutip pendapat Abu Syuqah yang menyatakan bahwa maksud kalimat “*nâqishât 'aqlin*” atau kurang akal dalam hadis tersebut adalah kurang berpikir atau kurang dalam penalaran. Kekurangan tersebut terjadi bukan karena Tuhan menciptakan perempuan dalam keadaan yang tidak sempurna akalnya. Tetapi struktur sosial pada masa itu yang membentuk

⁶⁶Muhammad bin Isma'îl Al-Bukhârî, *Shâhîh al-Bukhari*, ..., hal. 68. Muslim bin Hajjaj An-Naisaburi, *Shahih Muslim*..., hal. 86. Abu Abdillah bin Majah, *Sunan Ibn Majah*, ttp: Dâr Ihya'ut Turâts Al-Arabiyyah, t.t, hal. 305-306. Abu Dawud Al-Sijistâni, *Sunan Abi Dâwud*, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, t.t, hal. 219.

perempuan menjadi kurang kemampuannya dalam berpikir dan bernalar.⁶⁷ Jika perempuan dilatih dan diberikan kesempatan yang sama seperti laki-laki untuk belajar melatih kemampuannya dalam berpikir, maka mereka juga akan memiliki kemampuan yang sama dengan laki-laki bahkan bisa jadi lebih baik. Jadi persoalannya bukan karena jenis kelamin, yang menjadikan perempuan lemah intelektualitasnya. Tetapi sisi kesempatan untuk pengembangan intelektualitas pada masa itu yang berbeda yang menjadikan kaum perempuan lebih rendah kapasitasnya.⁶⁸

Teks “*nâqishât ad-dîn*” atau kurang agama dalam hadis tersebut juga tidak bisa dipahami secara literal. Abu Syuqqah menyebutkan bahwa pernyataan tersebut merupakan simbol dari kurangnya aktivitas kaum perempuan dalam melaksanakan ibadah salat dan puasa ketika mereka dalam keadaan menstruasi. Meninggalkan ibadah salat dan puasa dalam kondisi menstruasi adalah merupakan perintah dalam Islam kepada kaum perempuan. Maka akan menjadi aneh ketika mereka melaksanakan suatu kewajiban sebagai bentuk ketaatan kepada agama malah dianggap mereka kurang dalam menjalankan ibadah keagamaan. Padahal saat menstruasi perempuan juga bisa melakukan ibadah lainnya seperti berdoa dan berzikir dan aktivitas sosial lainnya yang menjadi tabungan pahala bagi mereka.⁶⁹

Di sisi lain kaum perempuan dianggap sebagai makhluk penggoda. Sering juga disebutkan perempuan menjadi fitnah atau ujian bagi laki-laki. Penampilan fisik kaum perempuan yang cenderung cantik dan elok dipandang mata dianggap akan menggugah nafsu birahi dari kaum Adam untuk melakukan kejahatan seksual. Konsekuensi dari asumsi tersebut kaum perempuan harus menjaga wilayah mobilitas di ruang publik dengan sangat hati-hati untuk menghindari fitnah. Bahkan oleh sebagian orang memaksa kaum perempuan untuk selalu berdiam di rumah dan tidak dibolehkan untuk melakukan aktivitas sosial di ruang publik.

Asumsi tersebut tentu saja tidak benar. Pelabelan kaum perempuan sebagai makhluk penggoda sebenarnya tidak tepat. Masalah godaan untuk melakukan perbuatan dosa karena terangsang oleh pandangan kepada lawan jenis tidak hanya berlaku kepada kaum perempuan saja. Hal tersebut juga berlaku untuk laki-laki. Artinya kaum perempuan juga memiliki potensi yang sama untuk tergoda apabila melihat seorang laki-laki yang gagah dan elok penampilannya. Namun hal tersebut sering dipahami dengan pandangan yang keliru. Seolah-olah kaum perempuan saja yang menjadi sebab terjadinya

⁶⁷Kaukab Siddique, *Liberation of Women Thru Islam*, Kingsvill: American Society for Education and Reliigion, 1990, hal. 83-87.

⁶⁸Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah, Tafsir Progresif Untuk Keadilan Jender Dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 275.

⁶⁹Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah...*, hal. 276.

fitnah. Padahal dalam realitas kehidupan, baik laki-laki maupun perempuan keduanya sama-sama memiliki kontribusi untuk terjadinya fitnah tersebut.

Jika keberadaan kaum perempuan di ruang publik ditengarai rentan untuk terjadinya fitnah, maka keberadaan mereka di ruang domestik seharusnya juga perlu mendapat perhatian. Kekerasan terhadap kaum perempuan acap kali terjadi di ruang domestik (keluarga). Namun hal ini amat jarang untuk diangkat sebagai topik penting untuk diperbincangkan. Padahal kekerasan dalam ruang domestik umumnya dilakukan oleh kaum laki-laki. Adakalanya dilakukan oleh seorang suami terhadap istrinya. Atau seorang ayah kepada anaknya. Atau bisa juga seorang saudara laki-laki kepada saudara perempuannya dan sebagainya.

Oleh karenanya membatasi gerak mobilitas perempuan di ruang publik (domestikasi) dengan alasan kaum perempuan sebagai sumber fitnah tidak sepenuhnya benar.⁷⁰ Karena kaum laki-laki ketika berada di ruang publik juga bisa jadi sebagai sumber fitnah. Demikian halnya ketika kaum perempuan berada di ruang domestik. Tidak sepenuhnya mereka merasa nyaman dan aman dari fitnah. Bisa saja fitnah tersebut datang akibat dari keterbatasan dan pembatasan mereka untuk melakukan akses ke ruang publik. Kaum perempuan yang terus menerus berada di ruang domestik tentu memiliki kontak sosial yang lebih sedikit yang menyebabkan wawasan mereka tidak lebih banyak dari kaum laki-laki. Hal ini tentu saja sangat merugikan kaum perempuan dalam posisi mereka sebagai manusia merdeka yang diberikan hak yang sama oleh Allah SWT. Kaum perempuan juga memiliki hak untuk mengakses ilmu pengetahuan dan wawasan keilmuan sebagaimana yang dimiliki oleh laki-laki.⁷¹

c. Paradigma Sosio Kultural Masyarakat

Kaum perempuan dipandang sebagai makhluk yang lebih rendah laki-laki secara sosio kultural. Paradigma ini telah mengakar dalam masyarakat. Kaum perempuan dianggap mempunyai banyak keterbatasan untuk melakukan aktivitas di ruang publik. Pandangan seperti ini merupakan eksek dari penafsiran terhadap teks-teks sumber hukum dalam Islam yang terkesan patriarkis. Produk fikih yang dihasilkan dalam masyarakat yang didominasi oleh laki-laki (*male dominated society*), seperti di jazirah Arab pada masa lalu juga menjadi katalisator untuk itu.⁷² Misalnya pemahaman hadis tentang

⁷⁰Asgar Ali Enggineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Terj. Farid Wajdi dan Cicik Farkha Assegaf, dari *The Rights of Women in Islam*, Yogyakarta: Lembaga Studi dan Pengembangan Perempuan dan Anak, 2000, hal. 136.

⁷¹Salmah Intan, "Kedudukan Perempuan dalam Domestik dan Publik Perspektif Gender (Suatu Analisis Berdasarkan Normatifisme Islam)", dalam *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2014, hal. 10-11.

⁷²Ipandang, "Fiqh Perempuan, Kekinian Dan Keindonesiaan (Telaah Kritis Membangun Fiqh Berkeadilan Gender)." dalam *Jurnal a l-Maiyyah*, Vol. 8, No. 1, Januari-Juni 2015, hal. 80.

kewajiban seorang perempuan yang melakukan perjalanan jauh harus didampingi oleh *mahram* sebagai berikut:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ، وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا رَجُلٌ إِلَّا وَمَعَهَا مَحْرَمٌ»، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَخْرَجَ فِي جَيْشٍ كَذَا وَكَذَا، وَأَمْرَاتِي تُرِيدُ الْحَجَّ، فَقَالَ: «أَخْرِجْ مَعَهَا»⁷³

“Dari Ibnu Abbas Ra ia berkata: Nabi saw. bersabda: Janganlah perempuan safar (bepergian jauh) kecuali bersama dengan mahramnya, dan janganlah seorang (laki-laki) menemuinya melainkan perempuan itu disertai mahramnya. Maka seseorang berkata: “Wahai Rasulullah Shallallahu ‘alaihi wa sallam sesungguhnya aku ingin pergi mengikuti perang anu dan anu, sedangkan istriku ingin menunaikan ibadah haji.” Beliau bersabda: “Keluarlah (pergilah berhaji) bersamanya (istrimu)”

Jika dipahami secara literal, seolah-olah hadis ini membatasi ruang gerak (mobilitas) kaum perempuan di ruang publik. Tetapi jika hadis ini dipahami secara kontekstual tentu pemahamannya tidak demikian. Hadis ini sesungguhnya mengandung substansi perlindungan harkat dan martabat kaum perempuan. Konteks hadis tersebut adalah ketika kondisi keamanan yang rawan terhadap kaum perempuan. Kondisi tersebut rentan terjadinya berbagai kejahatan dan kekerasan dalam perjalanan. Untuk menjamin keamanan dan keselamatan dalam perjalanan, maka seorang perempuan diperintahkan untuk didampingi oleh *mahram*.

Persoalan lain yang merupakan produk pemahaman turunan dari teks ayat Al-Qur’an dan hadis misalnya persoalan nikah dan cerai. Seorang laki-laki dipandang memiliki superioritas yang luar biasa. Dalam perceraian, seorang laki-laki dengan mengucapkan beberapa kata tertentu kepada istrinya, maka perceraianpun terjadi (sah). Namun bagi perempuan yang merasa perkawinannya tidak dapat dipertahankan, ia tidak dapat melakukan hal yang sama. Perempuan tidak memiliki wewenang untuk menceraikan suaminya sebagaimana wewenang laki-laki. Ia harus mengikuti prosedur yang lebih rumit dengan melakukan gugatan ke pengadilan. Pengadilanlah yang berhak untuk menilai tentang aduan tersebut.

Fenomena tersebut dianggap sebagai justifikasi perlakuan diskriminatif terhadap perempuan. Ketidakberdayaan mereka dalam ranah hukum keluarga (*ahwal as-syakhshiyah*) semakin mempertajam persepsi bahwa kaum

⁷³Muhammad bin Isma’îl Al-Bukhârî, *Shâhîh al-Bukhârî*, ..., hal. 19. Hadis ini juga terdapat dalam kitab *shahih Muslim*..., hal. 978, dan kitab *Musnad Ahmad*, Jilid I... hal. 222 dan 246 serta beberapa kitab hadis lainnya.

perempuan memang diciptakan lebih rendah derajatnya dari pada laki-laki. Sehingga dalam persoalan hukum keluarga, posisi kaum perempuan sangat lemah jika dibandingkan dengan kaum laki-laki.

Dalam konteks sosial, masyarakat sering kali melakukan pencitraan baku terhadap jenis kelamin (*sex stereotyping*). Kaum perempuan dianggap memiliki ciri khas dalam sifat dan psikologisnya. Citra baku terhadap kaum perempuan yang sering kali ditemukan antara lain: lemah, emosional, sensitif, memiliki ketergantungan, pasif, submisif, luwes, butuh perlindungan dan seterusnya. Sedangkan laki-laki dicitrakan dengan memiliki fisik yang kuat, agresif, kompetitif, kaku, keras, tegas, berani dan sebagainya. Pencitraan tersebut terbentuk sejak seorang bayi dilahirkan. Situasi tersebut menjadikan masing-masing jenis kelamin berusaha untuk menjadi seperti pencitraan yang melekat pada diri mereka.⁷⁴

Implikasi dari *sex stereotyping* tersebut ialah kaum perempuan merasa dirinya adalah makhluk yang sesuai dengan apa yang dicitrakan kepada mereka oleh khalayak. Jika mereka keluar dari citra tersebut, maka dianggap keluar dari kodratnya sebagai seorang perempuan sejati. Demikian halnya laki-laki juga akan mencari jati dirinya sebagai laki-laki sejati. Mereka berusaha sekuat mungkin untuk menjadi seorang laki-laki yang sempurna dan hebat sebagaimana yang dicitrakan kepada mereka.

2. Argumentasi Penerimaan Kepemimpinan Perempuan

a. Martabat Semua Manusia Sama

Semua manusia baik laki-laki maupun perempuan diciptakan dari unsur penciptaan yang sama. Tidak ada perbedaan antara penciptaan laki-laki dan perempuan sebagaimana dijelaskan dalam banyak tempat dalam Al-Qur'an. Nasaruddin Umar menganalisis ayat-ayat penciptaan manusia dalam berbagai kitab tafsir, lalu membaginya kepada tiga kelompok ayat.⁷⁵

Pertama, ayat yang menjelaskan tentang penciptaan manusia berasal dari unsur air. Hal ini terdapat dalam beberapa ayat dalam Al-Qur'an antara lain: QS. *al-anbiyâ'* /21: 30, QS. *al-An'âm*/9:99, QS. *an-Nûr*/24: 45, QS. *al-Furqân*/25:54. Dalam berbagai ayat tersebut Allah SWT menegaskan bahwa semua makhluk termasuk manusia di dalamnya diciptakan dari unsur air pada awalnya. Air merupakan unsur utama yang wajib ada sebagai kebutuhan utama semua makhluk hidup. Dalam surat *al-Furqân*, Allah SWT berfirman:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا^ق وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا

⁷⁴Sunyoto Usman, *Kemitrasejajan: Perspektif Sosial, Dalam Binar, Wacana Perempuan dalam Keindonesiaan Dan Kemoderenan*, Yogyakarta: Pustaka Cidesindo, 1998, hal. 41.

⁷⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an...*, hal. 209.

“Dan Dia (pula) yang menciptakan manusia dari air lalu dia jadikan manusia itu (punya) keturunan dan mushaharah dan adalah Tuhanmu Maha Kuasa.” (QS. *al-Furqân*/25: 54)

Ayat tersebut menyebutkan bahwa semua manusia diciptakan dari unsur air. Kata manusia dalam ayat tersebut disebutkan dengan kata “*basyar*”. Kata “*basyar*” secara etimologi bermakna menggembarakan, menguliti, memperlihatkan dan mengurus sesuatu.⁷⁶ Al-Ashfahani mengatakan bahwa kata “*basyar*” berarti *al-jild* (kulit). Penyebutan manusia dengan “*basyar*” karena kulit manusia terlihat jelas yang berbeda dengan binatang. Binatang kulitnya tidak tampak karena tertutup oleh bulu. Sementara menurut Bintu Syathi’, “*basyar*” merupakan manusia yang sudah dewasa secara fisik dan biologis. Akan tetapi “*basyar*” tidak mencakup manusia dewasa dari sisi rohani (psikis). Argumen tersebut berlandaskan kepada QS. *al-Kahfi*/18: 110. Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa Nabi Muhammad merupakan manusia biasa yang sama dengan manusia yang lain. Perbedaannya ialah Nabi Muhammad menerima wahyu.⁷⁷

Abdul Muin Salim berbeda pendapat dengan Bintu Syathi’. Menurutnya kata “*basyar*” tidak hanya menunjukkan makna manusia dewasa secara fisik dan biologis tetapi mencakup kedewasaan dalam sisi rohani atau psikis. Pendapat demikian, ia landaskan kepada beberapa ayat dalam Al-Qur’an misalnya: QS. *ar-Rûm*/30: 20, QS. *Ali Imran*/3: 47 dan QS. *Maryam*/19: 20.⁷⁸ Terlepas dari adanya perbedaan pendapat tentang makna *basyar* dalam ayat-ayat tersebut, yang pasti bahwa manusia yang disebutkan dengan *basyar* diciptakan dari unsur air pada dasarnya.

Kedua, ayat-ayat yang menceritakan tentang penciptaan manusia dari unsur tanah. Hal ini terdapat dalam beberapa ayat dalam Al-Qur’an antara lain: QS. *ar-Rahmân*/55: 14, QS. *al-Hijir*/ 15: 26, 28-29, QS. *al-Mukminûn*/23: 12, QS. *Nuh*/71: 17, QS. *Thâhâ*/20: 55, QS. *ash-Shaffât*/37: 11. Dalam surat *al-Mukminûn* Allah berfirman:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ

“Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah.” (QS. *al-Mukminûn*/23: 12)

⁷⁶Al-Râgib Al-Asfahâni, *Mu’jam Mufradât al-fâz al-Qur’ân*, hal. 124, dan lihat Abd. Muin Salim, *Konsepsi Politik dalam Al-Qur’an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 85

⁷⁷Aisyah Bintu Syathi, *Manusia dalam Prespektif Al-Qur’an...*, hal. 2 dan 37.

⁷⁸Abd. Muin Salim, *Fitrah Manusia dalam Al-Qur’an*, Ujungpandang: Lembaga Studi Kebudayaan Islam (LSKI), 1990), hal. 22. Ibrahim Madkour, *The Concept of Man in Islamic Thought*, cet. II, London: t.p., 1996, hal. 452.

Ayat di atas menyebutkan bahwa semua manusia baik laki-laki maupun perempuan yang disebutkan dalam ayat tersebut dengan term insan berasal dari unsur tanah. Tidak ada seorangpun di muka bumi ini yang tidak mengandung unsur tanah itu.⁷⁹ Pada dasarnya semua manusia diciptakan dari unsur yang sama tanpa ada diskriminasi dengan melihat kepada jenis kelamin atau hal-hal yang lain.

Ketiga, ayat yang berbicara tentang proses reproduksi manusia melalui pertemuan sperma dan sel telur (*ovum*). Dari proses tersebut berkembang menjadi manusia yang sempurna. Hal ini dijelaskan dalam beberapa ayat Al-Qur'an, misalnya: QS. *al-Qiyâmah*/75: 37, QS. *al-Insân*/76:2, QS. *as-Sajadah*/32: 8, dan dalam QS. *al-Mukminûn*/23: 12-14. Dalam ayat-ayat tersebut dijelaskan bahwa semua manusia mengalami proses biologis yang sama tidak terjadi perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Dalam surat *al-Mukminûn*, Allah SWT berfirman:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ۖ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ۖ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَاقَةً ۖ فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ۖ فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا ۖ فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ۖ ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۖ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ۙ

“Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dari saripati (berasal) dari tanah. Kemudian Kami menjadikannya air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian, air mani itu Kami jadikan sesuatu yang melekat, lalu sesuatu yang melekat itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian, Kami menjadikannya makhluk yang (berbentuk) lain. Mahasuci Allah, Pencipta yang paling baik.” (QS. *al-Mukminûn*/23: 12-14)

Dalam ketiga kelompok ayat tersebut, semua menjelaskan bahwa asal usul penciptaan manusia itu sama antara laki-laki dan perempuan. Tidak ada satupun ayat yang secara khusus menyebutkan tentang penciptaan laki-laki. Demikian halnya tidak ada satupun ayat yang menjelaskan tentang penciptaan perempuan secara spesifik. Ayat-ayat tersebut juga tidak menjelaskan bahwa kaum perempuan tercipta bersumber dari laki-laki, demikian sebaliknya. Hal ini memberikan sinyal yang sangat jelas bahwa Allah SWT maha adil terhadap hambanya. Jenis kelamin laki-laki dan perempuan keduanya merupakan makhluk Allah yang jenis kelaminnya juga ditentukan oleh-Nya. Sangat naif

⁷⁹Thanthâwi Jauhari, *al-Jawâhir fî Tafsi'r al-Qur'ân al-Karîm*, Bairût: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 97.

apabila ada yang beranggapan bahwa satu jenis kelamin lebih unggul dari lainnya.

Islam tidak memandang kemuliaan manusia dari sisi fisik biologis. Yang menjadi tolok ukur kemuliaan manusia ialah pada budi pekerti dan akhlak yang dimiliki oleh seseorang. Semakin baik akhlak dan perilaku seseorang, maka manusia itulah yang dianggap paling mulia. Tentu saja akhlak dalam pengertian yang sangat luas. Baik akhlak dengan Tuhan, akhlak dengan sesama manusia, maupun akhlak dengan makhluk yang lain. Allah SWT menegaskan di dalam Al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Wahai manusia, Sungguh Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Maha Teliti.” (QS. al-Hujurât/43: 13)

Parameter kemuliaan manusia dalam Islam ialah ketakwaan seseorang. Semakin tinggi tingkat ketakwaannya, maka semakin tinggi pula derajat seseorang. Namun sebaik apapun bentuk dan rupa fisiknya, namun tidak memiliki akhlak yang mulia serta nilai ketakwaan, maka manusia tersebut rendah dalam pandangan Allah. Jadi ukuran kemuliaan sama sekali tidak ada kaitannya dengan fisik apalagi perbedaan jenis kelamin. Semua manusia baik laki-laki maupun perempuan mempunyai kesempatan dan potensi yang sama dalam meraih kemuliaan asalkan ia mampu untuk menghiasi dirinya dengan ketakwaan dan akhlak yang mulia. Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ⁸⁰. (رواه مسلم)

“Dari Abu Hurairah ia berkata, Rasulullah bersabda: “Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada rupa kalian dan harta kalian akan tetapi Dia melihat kepada hati-hati kalian dan perbuatan-perbuatan kalian.” (HR. Muslim)

Dalam ayat yang lain, Allah SWT juga menjelaskan bahwa potensi untuk meraih kebahagiaan di dunia dan di akhirat diberikan kepada semua manusia baik laki-laki maupun perempuan. Kedua makhluk ini sama-sama diberikan kesempatan untuk mengumpulkan sebanyak-banyaknya amal kebaikan yang

⁸⁰ Muslim bin Hajjâj An-Naisabûri, *Shahîh Muslim*, Juz 4..., hal. 1987.

natinya akan menjadi tabungan amal ketika ia menghadap Allah SWT. Dalam Al-Qur'an Allah berfirman:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةًۢ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ
مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Barang siapa mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka pasti akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan akan Kami beri balasan dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.” (QS. an-Nahl/16:97)

Ibnu Katsir menjelaskan bahwa ayat tersebut merupakan kabar gembira dari Allah kepada semua keturunan Nabi Adam baik laki-laki maupun perempuan yang mampu merealisasikan kebaikan dalam kehidupannya. Allah menjanjikan kepada mereka akan diberikan kehidupan yang baik. Ali bin Abi Thalib menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kehidupan yang baik ialah *qana'ah*. Demikian juga pendapat dari Ibnu Abbas, Wahab ibnu Munabbih, dan Ikrimah. Namun adh-Dhahhak mengatakan bahwa maksud kehidupan yang baik ialah seseorang diberikan rezeki yang halal dan kemampuan beribadah dan kehidupan yang penuh dengan ketenangan dan kebahagiaan.⁸¹

Laki-laki dan perempuan juga pernah melakukan perjanjian primordial yang sama kepada Allah SWT ketika mereka berada di alam ruh. Perjanjian tersebut berupa ikrar yang mengakui akan Allah SWT sebagai Tuhannya. Semua manusia tanpa kecuali pernah melakukan perjanjian tersebut.⁸² Sebagai akibat dari ikrar janji suci manusia kepada Tuhannya, maka manusia wajib mempertanggungjawabkan kepada Tuhannya segala tingkah dan perbuatan ketika mereka lahir dan mengarungi kehidupan di dunia. Allah SWT berfirman:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ
شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غٰفِلِينَ

“Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap

⁸¹Abû al-Fidâ' Ismâ'il Ibnu Katsîr Ad-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Azhîm*, Riyâdh: Dâr al-Thayyibah, 1999, hal. 601. Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazrajî Syamsuddin Al-Qurthûbî, *Tafsîr al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, juz 10, Cairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, hal. 174.

⁸²Muhammad bin Umar bin bin al-Hasan at-Tamimy al-Bakry al-Qurasyî at-Tibrîstani Ar-Razî Asy-Syafi'i Al-Asy'ari, *Mafâtiḥ al-Ghaib (at-Tafsîr al-Kabîr)*, Juz 25, Beirut: Dâr Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1420 H/ 1999 M, 1990, hal. 402.

roh mereka (seraya berfirman), “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab, “Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.” (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari Kiamat kamu tidak mengatakan, “Sesungguhnya ketika itu kami lengah terhadap ini.” (QS. al-‘Arâf/7: 172)

Ayat tersebut menjelaskan bahwa semua manusia pernah berjanji dan mengaku bahwa Allah adalah Tuhannya. Namun ketika mereka hadir ke dunia, perjanjian tersebut acap kali dilupakan. Manusia sering kali sibuk dengan urusan dunia yang menyilaukan mata. Kesibukan mereka dalam mengumpulkan harta sebanyak-banyaknya dan meraih kekuasaan setinggi-tingginya membuat mereka lupa akan janji suci yang pernah dibuat. Akibat dari keterlenaan tersebut, mereka harus menerima ganjaran dari pengingkaran janji dengan Tuhannya di akhirat kelak. Hal ini berlaku kepada semua manusia tanpa ada diskriminasi jenis kelamin. Karena pada awalnya keduanya baik laki-laki maupun perempuan melakukan perjanjian yang sama.

b. Manusia Saling Membutuhkan

Kedua jenis kelamin baik laki-laki maupun perempuan adalah makhluk yang saling membutuhkan antara satu dengan yang lain. Laki-laki tidak bisa hidup tanpa adanya perempuan, demikian juga sebaliknya.⁸³ Proses reproduksi dan perkembangbiakan manusia tidak akan terjadi tanpa adanya dua makhluk yang berbeda jenis kelamin untuk melakukan kerjasama yang baik. Kekuatan relasi dan hubungan yang harmoni antara keduanya akan melahirkan sebuah peradaban yang agung dalam sejarah kehidupan manusia.

Pada hakikatnya semua manusia harus saling bekerjasama antara satu dengan yang lain. Perbedaan jenis kelamin merupakan ciptaan dari Allah yang diatur sedemikian rupa untuk memenuhi semua kebutuhan kemanusiaan. Tidak ada keunggulan dari jenis kelamin tertentu yang menjadikan mereka harus merendahkan jenis kelamin yang lain. Laki-laki dan perempuan merupakan pasangan yang dituntut terus membina hubungan baik karena mereka adalah pelengkap satu bagi yang lain. Perbedaan bentuk fisik antara keduanya, jelas menunjukkan bahwa Allah SWT memberikan kesempurnaan penciptaan kepada keduanya untuk saling membangun harmoni dalam kehidupan.

Al-Qur'an menggambarkan suami dan istri dalam kehidupan keluarga seperti pakaian yang saling menutupi kekurangan antara keduanya, Allah SWT berfirman:

⁸³S. Suhra, “Kesetaraan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam,” dalam *Al-Ulum: Jurnal Studi Islam*, Vol. 13 No. 2, Tahun 2013, hal. 374-275.

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ
تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ...

“Dihalalkan bagimu pada malam hari puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu, dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkan kamu. Maka sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu.” (QS. al-Baqarah/2: 197)

Ayat tersebut membicarakan tentang kebolehan seorang suami untuk menggauli istrinya pada malam bulan Ramadhan. Pada lanjutan ayat disebutkan bahwa suami adalah pakaian bagi istrinya. Sebaliknya istri juga merupakan pakaian bagi suaminya. Al-Qur’an memberikan perumpamaan pakaian (*libâs*) untuk menggambarkan betapa dalam hubungan suami dan istri harus selalu menutup kekurangan pasangan antara satu dengan yang lain. Hubungan antara suami dan istri adalah hubungan yang paling dekat antara dua manusia yang berbeda jenis kelamin alam ikatan yang halal. Dalam hidup berumah tangga tentu saja banyak kekurangan dan kelemahan masing-masing pasangan yang sering terjadi. Diperlukan kebersamaan antara suami dan istri dalam memahami kekurangan pasangannya. Jika salah satu di antara suami atau istri tidak mampu berlaku demikian, mustahil kehidupan rumah tangga akan tenteram dan bahagia.

Jalaluddin mengatakan bahwa “*libâs*” dalam ayat tersebut memiliki tiga makna, yaitu: *pertama*, pasangan suami istri diibaratkan seperti pakaian dari sisi kedekatannya. Pakaian selalu menempel dengan kulit. Tidak ada jarak yang memisahkan keduanya. Maka dalam rumah tangga seharusnya ada rasa saling percaya, transparansi, tanggung jawab, dan saling setia. *Kedua*, saling merangkul. Sebagaimana umumnya, merangkul adalah aktivitas yang menunjukkan adanya rasa sayang, memiliki, bahagia, suka, dan tempat bersandar. Begitulah semestinya pasangan suami istri. Ada rindu jika jauh, ada kedamaian jika berada di sisi. Mereka adalah dua insan yang saling menghangatkan baik di kala suka maupun duka. Tempat bersandar di tengah kesedihan yang melanda. *Ketiga*, saling membutuhkan. Sebagaimana telah disebutkan di atas, bahwa dalam rumah tangga ada hak dan kewajiban. Keduanya harus memiliki sikap responsif terhadap pasangan. Dalam hal ini pasangan suami istri berperan sebagai partner dalam menjalani kehidupan. Saling membantu, saling menopang, saling meringankan dan sebagainya.⁸⁴

⁸⁴Jalâluddin as-Suyûthi dan Jalâluddin al-Mahallî, *Tafsîr Jalâlain*, Dâr al-Ihya, juz I, hal. 27.

Al-Qur'an menyebutkan dalam ayat lain laki-laki dan perempuan merupakan mitra dalam memproduksi kebaikan. Mereka sama-sama memiliki kewajiban untuk menyuruh dan mengajak siapapun untuk melakukan hal-hal positif dan bermanfaat. Mereka juga berkewajiban untuk mencegah seseorang dari perbuatan yang negatif dan mendatangkan mudarat. Hal ini ditegaskan dalam ayat berikut:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, melaksanakan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sungguh, Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana.” (QS. at-Taubah/9: 71)

Ath-Thabari menjelaskan bahwa ayat tersebut menjelaskan setiap orang mukmin merupakan penolong bagi orang mukmin lainnya. Mereka berkewajiban untuk menyuruh orang lain untuk beriman kepada Allah dan melakukan perbuatan-perbuatan yang baik sebagai konsekuensi dari keimanan. Demikian halnya seorang mukmin wajib mencegah mukmin lainnya dari perbuatan yang menyebabkan kekufuran kepada Allah. Orang yang mau melakukan hal tersebut akan diberikan ganjaran oleh Allah berupa rahmat dan kasih sayangnya serta akan masukkan ke dalam surga.⁸⁵

Hasbi ash-Shiddieqy menerangkan bahwa ayat ini menjelaskan tentang kewajiban untuk saling tolong menolong antara laki-laki dan perempuan dalam kondisi damai maupun dalam kondisi perang. Menurutnya ada lima sifat orang mukmin baik laki-laki maupun perempuan yang merupakan lawan dari sifat orang munafik. Kelima sifat tersebut yaitu: *pertama*, orang mukmin menyuruh kepada yang baik (makruf). Sedangkan orang munafik menyuruh kepada yang jelek (mungkar). *Kedua*, orang mukmin mencegah perbuatan mungkar. Sedangkan orang munafik menyuruh perbuatan yang mungkar. *Ketiga*, orang mukmin senantiasa mendirikan salat dengan penuh kesungguhan dan kekhusukan. Sedangkan orang munafik melaksanakan salat dengan perasaan malas dan hanya ingin menampakkan kepada manusia yang lain. *Keempat*, orang mukmin senantiasa mengeluarkan zakat dan memiliki sifat dermawan. Sedangkan orang munafik senantiasa bersifat kikir dan bakhil. *Kelima*, orang

⁸⁵Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Jami' Al-Bayân an Ta'wil Âyi Al-Qur'an*, Mu'assasah Ar-Risâlah, 2000, Jilid 14, hal. 347.

mukmin selalu berada dalam ketaatan kepada Allah sedangkan orang munafik tidak mampu konsisten dalam ketaatan.⁸⁶

Ayat tersebut menyebutkan setiap mukmin adalah penolong (*auliyâ*) bagi mukmin lainnya. Memberikan pertolongan kepada orang lain tentu dapat dilakukan dengan berbagai cara. Orang yang mempunyai kelebihan harta dapat menolong orang lain dengan hartanya. Orang yang diberikan keluasaan ilmu, hendaknya mengajarkan ilmu dan memberikan pencerahan kepada orang lain dengan ilmu yang dimilikinya. Para pemegang kekuasaan, menolong rakyat yang berada di bawah kekuasaannya dengan berlaku adil dan bijaksana. Para hakim menolong orang lain dengan memberikan keputusan hukum seadil-adilnya dengan tidak pilih kasih untuk menegakkan keadilan.⁸⁷ Semua profesi tersebut dapat digunakan sebagai sarana untuk saling tolong menolong dalam kebaikan. Oleh karenanya semua manusia baik laki-laki maupun perempuan diberikan peluang yang sama untuk melakukan kebaikan-kebaikan tersebut.

c. Manusia Memiliki Tanggung Jawab yang Sama

Al-Qur'an menjelaskan bahwasanya semua manusia mempunyai tugas kekhalifahan yang sama di muka bumi. Laki-laki dan perempuan mempunyai tanggung jawab yang sama untuk mempertanggungjawabkan tugas kekhalifahan tersebut. Sebagai khalifah, mereka sama-sama memiliki tugas untuk memakmurkan melestarikan bumi. Allah berfirman:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ

“Dan Dialah yang menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah di bumi dan Dia mengangkat (derajat) sebagian kamu di atas yang lain, untuk mengujimu atas (karunia) yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu sangat cepat memberi hukuman dan sungguh, Dia Maha Pengampun, Maha Penyayang.” (QS. *al-An'âm*/6: 165)

Az-Zamakhshari menjelaskan bahwa ayat ini menjelaskan Allah menugaskan manusia untuk mengelola bumi seisinya dengan memperhatikan keseimbangan di dalamnya. Semua manusia harus melakukan peran kekhalifahan dengan penuh tanggung jawab. Keragaman profesi dan nasib dalam kehidupan hendaknya menjadikan manusia itu untuk saling membantu satu dengan yang lain. Orang kaya wajib membantu yang miskin, orang pintar wajib mengajari yang bodoh, para pemegang kekuasaan wajib berbuat baik

⁸⁶Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'ânul Majîd An-Nûr*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1995, hal. 1699-1700.

⁸⁷Siti Fatimah, “Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Al-Qur'an,” dalam *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. 5, Tahun 2015, hal. 99.

kepada rakyatnya. Semua manusia akan mempertanggungjawabkan semua yang ia lakukan di dunia ini kepada Allah pada hari akhirat.

Rasulullah saw. menjelaskan dalam sebuah hadis bahwa setiap muslim adalah pemimpin. Mereka mempunyai tugas untuk memimpin dalam berbagai level dan tingkatan. Kepemimpinan yang paling rendah ialah kepemimpinan pada level keluarga. Tentu setiap manusia mempunyai keluarga. Masing-masing anggota dalam keluarga harus menjalankan fungsi kepemimpinan dengan baik. Suatu saat tugas kepemimpinan tersebut akan dipertanggungjawabkan. Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَةٌ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ». قَالَ: فَسَمِعْتُ هَؤُلَاءِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَحْسِبُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «وَالرَّجُلُ فِي مَالِ أَبِيهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (رواه البخاري)⁸⁸

“Dari Abdullah Bin Umar Ra. Ia berkata: bahwasanya ia mendengar Rasulullah saw. bersabda: setiap kamu adalah pemimpin, dan akan mempertanggungjawabkan kepemimpinannya. Seorang perempuan (istri) menjadi pemimpin di rumah suaminya dan dia bertanggung jawab terhadapnya. Seorang pembantu (khadim) bertanggung jawab terhadap harta tuannya, makai ia akan diminta pertanggungjawabannya. Lalu ia berkata: aku mendengar ini semua dari Rasulullah saw, dan aku menduga Rasulullah akan bersabda: setiap laki-laki akan bertanggung jawab terhadap harta ayahnya, dan dia akan dimintai pertanggungjawaban mengenai hal tersebut. Setiap kamu adalah pemimpin dan setiap pemimpin akan diminta pertanggungjawaban kepemimpinannya. (HR. Bukhari).

Hadis di atas menjelaskan bahwa setiap manusia baik laki-laki maupun perempuan merupakan pemimpin. Semua mereka harus mempertanggungjawabkan kepemimpinan mereka sesuai dengan porsi kepemimpinannya. Rasulullah menyebutkan secara eksplisit laki-laki dan perempuan mempunyai tanggung jawab yang sama terhadap beban yang diberikan kepada mereka. Hadis ini juga membuktikan bahwa Rasulullah saw. tidak pernah membedakan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan. Keduanya mem-

⁸⁸Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhâri...*, Juz 3, Hal. 120.

punya porsi masing-masing dalam kehidupan. Islam tidak membeda-bedakan antara laki-laki dan perempuan dalam hal tanggung jawab. Setiap mereka akan ditanya di hadapan Allah di akhirat tentang apa yang telah mereka lakukan terhadap amanah yang diberikan. Jika seseorang mampu melaksanakannya dengan baik, maka akan diganjar dengan surga. Sedangkan orang yang melalaikan dan menyalahkannya tanggung jawabnya, maka akan diganjar dengan hukuman yang amat berat di dalam neraka.

d. Laki-Laki dan Perempuan Diciptakan Untuk Saling Mengasihi

Islam mengajarkan kepada umatnya untuk mengasihi dan menyayangi antara sesama. Kehidupan seorang muslim dipenuhi dengan nilai-nilai persaudaraan yang amat tinggi. Dalam banyak hadis Rasulullah menjelaskan bahwa seorang muslim merupakan saudara bagi muslim yang lain. Kesatuan umat Islam juga diumpamakan oleh Rasul ibarat satu jasad (tubuh). Apabila satu anggota tubuh merasa sakit tentu saja akan ikut dirasakan oleh anggota tubuh yang lain. Demikian erat hubungan antara seorang muslim dengan muslim lainnya. Islam agama yang sangat melarang untuk menyakiti apalagi merendahkan saudara muslim yang lain.⁸⁹

Rasulullah saw. mengajarkan umatnya untuk menghormati dan memuliakan saudara muslim yang lain. Orang yang paling utama harus dimuliakan adalah orang-orang yang terdekat dan yang paling sering melakukan interaksi dengannya. Orang-orang terdekat tersebut tentu saja dimulai dari keluarga inti, yaitu orang tua, suami atau istri, anak dan seterusnya. Selanjutnya bersambung kepada para tetangga yang merupakan orang yang selalu ditemui karena keberadaan mereka yang amat dekat dari sisi tempat. Untuk menjaga agar setiap muslim benar-benar memelihara akhlak dan adab dalam bertetangga, Rasulullah sampai mengatakan: *“tidaklah beriman orang yang tidak menghormati tetangganya”*. Barometer iman seseorang juga dapat dideteksi sejauh mana orang tersebut menghormati dan memuliakan tetangganya.

⁸⁹Persaudaraan dalam Islam merupakan sesuatu yang sangat berat yang harus diperhatikan oleh setiap orang Islam. Dalam banyak hadis, Rasulullah menegaskan tentang hal ini. Misalnya Rasulullah bersabda, *“Perumpamaan orang-orang yang beriman di dalam saling mencintai, saling menyayangi dan mengasihi adalah seperti satu tubuh, bila ada salah satu anggota tubuh mengaduh kesakitan, maka anggota-anggota tubuh yang lain ikut merasakannya, yaitu dengan tidak bisa tidur dan merasa demam.”* (HR. Bukhari dan Muslim). Dalam hadis yang lain juga disebutkan: *“Janganlah kamu sekalian saling mendengki, saling menipu, saling memarahi dan saling membenci. Muslim yang satu adalah bersaudara dengan Muslim yang lain. Oleh karena itu, ia tidak boleh menganiaya, membiarkan, dan menghina. Takwa itu ada di sini (Rasul menunjuk dadanya tiga kali). Seseorang itu cukup dianggap jahat bila ia menghina saudaranya sesama Muslim. Setiap Muslim yang satu terhadap Muslim yang lain itu haram mengganggu darahnya, hartanya, dan kehormatannya.”* (HR. Muslim). Rasulullah juga menegaskan dalam hadis yang lain: *“Salah seorang di antara kamu sekalian tidaklah sempurna imannya sebelum ia mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri.”* (HR. Bukhari dan Muslim).

Penghormatan dan kasih sayang kepada orang tua merupakan hal sangat urgen bagi seorang muslim. Baik orang tua laki-laki (ayah) ataupun orang tua perempuan (ibu). Keduanya memiliki hak untuk dihormati dan disayangi oleh anak-anaknya. Allah SWT dalam berbagai ayat Al-Qur'an menyebutkan bahwa berbuat baik kepada orang tua (*birrul wâlidain*) merupakan perbuatan yang wajib dilakukan oleh setiap orang yang beriman. Dalam Al-Qur'an disebutkan perintah untuk mentaati orang tua disebutkan setelah perintah untuk taat kepada Allah SWT. Hal ini dijumpai dalam berbagai ayat Al-Qur'an misalnya: QS. *al-Baqarah*/2: 83, QS. *an-Nisâ*'/4: 36, QS. *al-An'âm*/6: 151, QS. *al-Isrâ*'/17: 23-24, QS. *Maryam*/19: 30-34, QS. *al-Ankabût*/29: 8, QS. *Luqmân*/31: 14-15, QS. *al-Ahqâf*/46: 15-18.

Dalam surat *al-Isrâ*' Allah memerintahkan kepada setiap manusia untuk menjaga adab dan sopan santun kepada orang tuanya. Kedua orang tua adalah orang yang paling berjasa dalam hidup seseorang. Keberhasilan yang diperoleh pada masa sekarang adalah merupakan hasil perjuangan orang tua yang telah mendidik dan membesarkan anaknya semenjak kecil. Allah berfirman:

وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا^{٩٠}

“Dan rendahkanlah dirimu terhadap keduanya dengan penuh kasih sayang dan ucapkanlah, “Wahai Tuhanku, Sayangilah keduanya sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku pada waktu kecil.” (QS. *al-Isrâ*'/17: 24)

Hasbi ash-Shiddieqy menjelaskan bahwa ada beberapa hal yang penting diperhatikan oleh seorang anak dalam memperlakukan orang tuanya. *Pertama*, seorang anak hendaklah mengucapkan kata-kata yang lemah lembut kepada orang tuanya dan menghindari kata-kata yang dapat melukai perasaannya. Hal ini terlebih lagi ketika orang tua sudah memasuki usia senja di mana perasaannya sudah sangat sensitif. *Kedua*, seorang anak harus melakukan sesuatu yang dapat menyenangkan hati orang tua baik melalui ucapan atau perbuatan. *Ketiga*, seorang anak hendaklah merendahkan dirinya (*tawadhu'*) di depan orang tuanya dan selalu mendoakannya dalam setiap kesempatan.⁹⁰

Allah SWT menjelaskan dalam ayat lain sebagai wujud tanda-tanda kekuasaan-Nya, Allah menciptakan manusia secara berpasangan laki-laki dan perempuan agar mereka saling kasih mengasihi dalam kehidupan. Setelah seseorang melakukan pernikahan maka sepasang suami dan istri yang saling mengasihi dan menyayangi akan hidup penuh dengan ketenangan dan kebahagiaan. Allah SWT berfirman:

⁹⁰Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqy, *Tafsîr Al-Qur'anul Majîd An-Nûr*, Juz 15..., hal. 2318.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir. (QS. ar-Rûm/30: 21)

Fakhrudin ar-Râzi menjelaskan bahwa *sakînah* adalah rasa tenang dan tenteramnya hati yang dirasakan dan didapatkan dari pasangan, tidak hanya istri bagi suami juga sebaliknya suami bagi istri.⁹¹ Sepasang suami istri yang hidup dengan harmonis dalam rumah tangga akan dapat melahirkan anak-anak yang cerdas dan kuat secara fisik dan mental. Keharmonisan sebuah keluarga merupakan unsur yang paling penting dalam pembangunan sebuah bangsa. Bangsa yang maju dimulai dari unsur keluarga.

Ayat-ayat di atas Allah SWT selalu menyebutkan bahwa setiap manusia baik laki-laki maupun perempuan berhak untuk mendapatkan sekaligus memberikan kasih sayang. Perasaan kasih dan sayang adalah sebuah anugerah yang sangat besar yang harus disyukuri oleh setiap manusia. Dengan kasih sayang, manusia dapat melakukan proses regenerasi pada setiap masa. Hal inilah yang menyebabkan manusia tetap eksis di muka bumi. Tanpa adanya kasih sayang antar sesama manusia, kehidupan di muka bumi akan berakhir.

Kondisi manusia di bumi tanpa adanya sifat saling mengasihi dan menyayangi antar sesama sulit dibayangkan. Manusia saling memangsa antara sesama, dan menjadi predator antara satu dengan yang lain. Oleh karenanya, Islam sangat menganjurkan dan mencintai umatnya yang memiliki sifat yang lemah lembut dan kasih sayang. Orang yang memiliki sifat tersebut akan hidup tenang dan tenteram di manapun ia berada. Sifat tersebut telah dicontohkan oleh Rasulullah saw. dalam hidup kesehariannya.

Argumentasi para pendukung (pro) dan yang menolak (kontra) terhadap kepemimpinan perempuan dalam Islam, lebih jelasnya dapat diperhatikan pada tabel berikut:

⁹¹Muhammad bin Umar bin bin al-Hasan at-Tamimy al-Bakry al-Qurasyi at-Tibristani Ar-Razi Asy-Syafi'i Al-Asy'ari, *Mafâtiḥ al-Ghaib (at-Tafsîr al-Kabîr)*, Juz 25..., hal. 91.

Tabel 3.2 Argumentasi Pro dan Kontra Kepemimpinan Perempuan

| No | Argumentasi | |
|----|--|--|
| | Pro | Kontra |
| 1 | Laki-laki dan perempuan memiliki martabat kemanusiaan Sama | Perempuan sebagai subordinasi |
| 2 | Laki-laki dan perempuan saling membutuhkan | Perempuan sebagai <i>The Second Sex</i> |
| 3 | Laki-laki dan perempuan Saling tolong menolong | Kapasitas intelektual perempuan lebih rendah |
| 4 | Laki-laki dan perempuan Punya tanggung Jawab yang Sama. | Perempuan sebagai makhluk Penggoda |
| 5 | Laki-laki dan perempuan diciptakan untuk saling mengasihi dan menyayangi | Paradigma sosio kultural masyarakat |
| 6 | Laki-laki dan perempuan bertanggung jawab terhadap kepemimpinan | Penafsiran teks Al-Qur'an dan hadis oleh mufassir klasik |

Tabel di atas menunjukkan bahwasanya masing-masing kelompok, baik pro dan kontra memiliki alasan tersendiri dalam mendukung atau menolak kepemimpinan perempuan dalam Islam. Alasan dan argumentasi tersebut tentu saja terbuka ruang untuk dikritisi mana yang lebih rasional dan proporsional untuk konteks kekinian. Perubahan zaman yang demikian cepat tentu membuka ruang yang sangat lebar untuk terjadinya reinterpretasi baru terhadap topik-topik keagamaan termasuk kepemimpinan perempuan di dalamnya.⁹²

Demikianlah pembahasan tentang diskursus kepemimpinan perempuan dalam Islam. Pembahasan di atas terlihat bahwa pada setiap periode dalam sejarah Islam, kaum perempuan telah terbukti eksis dan mempunyai andil yang sangat besar dalam membangun peradaban umat. Keterlibatan kaum perempuan tersebut mencakup berbagai bidang, seperti pendidikan, sosial keagamaan, medis, militer bahkan politik.

Realitas historis tersebut ternyata masih belum cukup untuk menjadi sandaran yang kuat guna menghilangkan kontroversi terhadap pemberian akses

⁹²Abdul Aziz, "Menangkal Islamofobia Melalui Reinterpretasi Al-Qur'an," dalam *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XIII, No. 1, 2016, hal. 79.

seluas-luasnya kepada kaum perempuan untuk menjadi pemimpin. Terutama kepemimpinan dalam bidang politik. Polemik mengenai boleh dan tidaknya seorang perempuan menjadi pemimpin terus saja terjadi hingga saat ini. Masing-masing pihak bersikukuh dengan dalil-dalinya masing-masing.

Terlepas dari itu semua, kontroversi biasanya terjadi lebih banyak disebabkan oleh adanya kepentingan di belakangnya. Pro dan kontra mengenai kepemimpinan perempuan kerap kali muncul menjelang pemilihan kepala pemerintahan, baik tingkat pusat maupun daerah. Fenomena ini tentu saja menjadi indikator dari adanya pihak-pihak yang meraup keuntungan di balik adanya pro dan kontra tersebut.

BAB IV

DINAMIKA KAJIAN TAFSIR DAN KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DI ACEH

Bagian ini akan menjelaskan tentang gambaran umum tentang tafsir yang mencakup definisi, perbedaannya dengan Al-Qur'an dan beberapa metodologi tafsir serta contoh-contoh kitab tafsir. Selanjutnya akan dibahas mengenai dinamika kajian keislaman khususnya kajian tentang Al-Qur'an tafsir di Aceh sejak masa kesultanan hingga masa sekarang. Kajian ini mencakup pembahasan tentang sketsa sosial seputar dinamika intelektual keislaman di Aceh dan tokoh-tokoh yang terlibat di dalamnya. Pembahasan dilanjutkan dengan gambaran tentang kiprah dan peran kaum perempuan Aceh dalam membangun peradaban. Bagian ini akan memperkenalkan sosok-sosok tokoh perempuan Aceh yang telah mengukir prestasi dalam sejarah. Kiprah kepemimpinan kaum perempuan aceh baik dalam dunia politik, pemerintahan maupun dalam dunia militer.

A. Wacana Seputar Tafsir Al-Qur'an

1. Definisi tafsir dan Perbedaan dengan Al-Qur'an

Secara etimologi, kata “*tafsîr*” diambil dari kata “*fassara-yufassiru-tafsîran*” yang berarti penjelasan (*al-îdhah*) dan menerangkan (*al-bayân*).¹ Sedangkan menurut terminologi, tafsir didefinisikan beragam oleh para ulama. Mannâ al-Qatthân mengutip pendapat Abu Hayyân, ia mengatakan tafsir adalah ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafaz-lafaz Al-Qur'an,

¹A. Warson Munawir, *Kamus Al-Munawir: Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 1005. Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hal. 39.

tentang petunjuk-petunjuk, hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri maupun ketika tersusun dan makna-makna yang dimungkinkan baginya tersusun serta hal-hal yang melengkapinya.²

Menurut az-Zarkasyi tafsir ialah ilmu untuk memahami *kitabullah* dengan menerangkan makna, hukum, dan hikmahnya di dalamnya berlandaskan ilmu bahasa Arab, seperti *nahwu, tashrîf, bayân, ushûl fiqh, qirâ'at, asbâb an-nuzûl*, dan *nâsikh mansûkh*.³ Az-Zarqani mengatakan tafsir merupakan ilmu yang membahas tentang isi kandungan Al-Qur'an dengan cara mengungkap makna-maknanya sesuai dengan maksud yang diinginkan Allah SWT sebatas kemampuan manusia.⁴ Menurut al-Kilbiy, tafsir adalah menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara menerangkan dan menjelaskan maknanya yang dikehendakinya oleh nas atau yang isyaratkan oleh nas.⁵

Ali Hasan al-'Arid mendefinisikan tafsir sebagai ilmu yang membahas tentang cara mengucapkan lafaz Al-Qur'an dan mengetahui makna-makna yang ditunjukkan dan hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri ataupun tersusun serta makna-makna yang dimungkinkan ketika dalam keadaan tersusun.⁶ Menurut Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy tafsir ialah suatu ilmu yang membahas tentang keadaan-keadaan *Al-Qur'ân al-Karîm* dari segi maksudnya (*dalâlah*) kepada apa yang dikehendaki oleh Allah dengan batas kesanggupan manusia.⁷

Berbagai definisi yang disampaikan oleh para ulama di atas dapat dipahami bahwa meskipun mereka berbeda satu dengan yang lain, tetapi substansi dari berbagai definisi tersebut saling melengkapi antara satu dengan yang lain. Dapat dikatakan tafsir secara istilah ialah menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan segala aspek yang terkandung di dalamnya sesuai dengan kemampuan manusia. Penjelasan tersebut dilakukan oleh orang-orang memiliki kapasitas keilmuan dalam bahasa Arab serta ilmu lain yang mendukung untuk memahami Al-Qur'an seperti ilmu manthiq (logika), ilmu hadis, ushul fiqh, aqidah dan ilmu-ilmu bantu lainnya.

Definisi di atas juga menggambarkan bahwa Al-Qur'an berbeda dengan tafsir. Al-Qur'an merupakan kalam Allah yang sifatnya tidak pernah berubah

²Mannâ' Khalil al-Qatthân, *Mabâhith fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, hal. 316.

³Muhammad bin Bihadir bin 'Abdullah Badr ad-Din Abu 'Abdillah al-Mishri az-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Turâts Al-Arabi, 1957, hal. 13.

⁴Muhammad Abdul Azhîm az-Zarqâni, *Manâhil al-'Irfân Fî Ulûm Al-Qur'ân*, Juz 2, Kairo: Maktabah Isa al-Bâb al-Halabi, 1943, hal. 3.

⁵Mashuri, *et.al.*, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Bandung: Angkasa, 2005, hal. 87.

⁶Ali Hasan al-'Arid, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Terj. Ahmad Akrom, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 3.

⁷Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2002, hal. 208.

dari pertama sejak diturunkan hingga akhir zaman. Sedangkan tafsir adalah pemahaman manusia terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang bisa saja berubah sesuai dengan kondisi sosial dan zaman di mana manusia itu hidup dan bersosialisasi. Al-Qur'an tidak mungkin salah, karena ia merupakan firman Allah yang Maha Sempurna. Sedangkan tafsir mempunyai kemungkinan terjadinya kesalahan karena ia merupakan produk yang dihasilkan oleh manusia yang memiliki keterbatasan ilmu dan pengetahuan.

Perbedaan lainnya ialah ketika seseorang membaca ayat-ayat Al-Qur'an, maka setiap huruf yang diucapkan itu bernilai ibadah. Berbeda halnya ketika seseorang membaca kitab tafsir. Kitab tafsir adalah hasil karya manusia biasa yang memiliki kelebihan tertentu dalam memahami teks-teks bahasa Arab. Membaca kitab tafsir sama halnya dengan membaca kitab-kitab lainnya dalam studi Islam seperti kitab fikih, kitab tauhid, atau kitab tasawuf. Ia tidak mendapatkan pahala setiap huruf yang dilafazkan tetapi diberikan pahala secara umum karena melakukan sebuah kebaikan. Yaitu dengan berusaha untuk belajar memahami maksud dan makna-makna yang terdapat dalam Al-Qur'an.

2. Metodologi, Corak dan Faktor yang Mempengaruhi tafsir

Kata metode berasal dari bahasa Yunani, yaitu *methodos* yang berarti cara atau jalan. Metode dalam bahasa Inggris disebut dengan *method*. Dalam bahasa Arab, metode diterjemahkan dengan *manhâj*. *Manhâj* berarti cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai suatu atau cara kerja untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai suatu yang ditentukan dengan sistematis.⁸

Metode tafsir dapat didefinisikan dengan cara yang ditempuh oleh penafsir dalam menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan aturan tertentu. Sedangkan metodologi adalah analisis ilmiah tentang metode-metode menafsirkan Al-Qur'an. Para ulama membagi mengklasifikasikan metode-metode penafsiran Al-Qur'an menjadi empat macam, yaitu:

a. Metode *Tahlîlî*

Metode tafsir *tahlîlî* juga disebut juga dengan metode analisis. Metode *tahlîlî* ialah metode penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai aspek. Di antaranya kandungan lafaz, korelasi antar ayat (*munâsabah*), sebab-sebab turun ayat (*asbâb an-nuzûl*), Riwayat tentang ayat-ayat yang ditafsirkan itu, serta pendapat ulama. Ciri khas dari metode ini ialah mufasssir menafsirkan keseluruhan ayat Al-Qur'an dari awal sampai akhir. Dari surat *al-Fatihah* sampai surat *an-Nas*. Biasanya kitab tafsir yang menggunakan metode ini sangat tebal hingga berjilid-jilid. Metode ini mayoritas dipakai oleh para mufasssir klasik dan pertengahan.

⁸Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007, hal. 39.

Ada beberapa Langkah yang dilakukan dalam metode *tahlîlî*, antara lain:

- 1) Menerangkan korelasi (*munâsabah*) antara satu ayat dengan ayat lain maupun antara satu surah dengan surah lain.
- 2) Menjelaskan *asbâb an-nuzûl*.
- 3) Menganalisis lafaz dari segi bahasa Arab. Biasanya mufassir mengutip syair-syair Arab untuk menguatkan pemahaman kebahasaan suatu lafaz.
- 4) Menjelaskan kandungan dan maksud ayat secara umum.
- 5) Menjelaskan unsur *fashâhah*, *bayân* dan *i'jaznya*, bila ayat-ayat yang ditafsirkan itu mengandung nilai *balâghah*.
- 6) Menerangkan hukum-hukum yang terdapat dalam ayat, bila ayat-ayat tersebut berhubungan dengan persoalan hukum.
- 7) Menjelaskan maksud yang terkandung dalam ayat dengan bersandarkan kepada penjelasan ayat-ayat lain, hadis dan riwayat sahabat dan thabiin serta pendapat para ulama. Apabila tafsir ini bercorak *al- tafsîr al- 'ilmi* (sains), mufassir biasanya mencantumkan teori-teori sains. Bila bercorak *al-adabi al-ijtimâ'i* (*sosial kemasyarakatan*), mufassir biasanya banyak menjelaskan persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan dalam tafsirnya. Demikian halnya jika tafsir tersebut mempunyai corak yang lain.⁹

Kitab-kitab tafsir yang tergolong dalam metode *tahlîlî* antara lain: *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân* karangan Al-Qurthubi, *Jâmi' al-bayân 'an Takwîl Âyyi Al-Qur'ân*, karangan Ibn Jarîr al-Thabaî, *Tafsîr Al-Qur'ân al- 'Azhîm*, karangan Ibnu Katsîr, *Tafsîr Al-Mîzan fî Tafsîr Al-Qur'ân*, karangan Muhammad Husain al-Thabathaba'i.

b. Metode Ijmâli

Metode *ijmâli* disebut juga dengan metode global. Maksudnya ialah penafsiran Al-Qur'an dengan cara menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an secara ringkas dan umum saja atau tidak mendetil. Biasanya metode *ijmâli* ini hanya menjelaskan ayat-ayat dari segi penjelasan makna bahasa saja, tidak mendalami hukum-hukum dan hikmah serta sisi lain dari pada ayat tersebut.¹⁰ Asy-Syibarsyi mengatakan bahwa tafsir *ijmâli* ialah suatu metode tafsir Al-Qur'an dengan memunculkan beberapa persoalan yang menjadi maksud dan tujuan dari ayat-ayat Al-Qur'an.¹¹

Metode ini mempunyai persamaan dengan metode *tahlîlî* dari sisi penafsirannya dilakukan secara lengkap tiga puluh juz dan berurutan dari surat *al-Fatihah* sampai dengan surat *an-Nas*. Perbedaannya ialah metode *Ijmâli*

⁹M. Quraish Shihab, *et. al, Sejarah dan Ulumul Quran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013, hal. 173-174. Abdul Hay Al-Farmawy, *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar*, Terj. Sufyan A. Jamrah, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 45-46.

¹⁰Mundzir Hitami, *Pengantar Studi Al-Qur'an Teori dan Pendekatan*, Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2012, hal. 46.

¹¹Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hal. 98.

menafsirkan secara singkat dan global. Sedangkan metode *tahlîlî* menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan mengungkap maksud dan tujuan ayat dari berbagai sisi.

Beberapa kitab tafsir yang menggunakan metode *Ijmâli* antara lain: *Tafsîr al-Jalâlain* karya Jalâl al-Dîn al-Suyûthî dan Jalâl al-Dîn al-Mahally, *al-Tafsîr al-Mukhtashar* karya Shalih bin Abdullah bin Hamid As-Su'ûdi, *Safwah al-Bayân li Ma'âniy Al-Qur'ân* karya Husnain Muhammad Mahmud, *Tafsir Al-Qur'an* karya Ibn Abbas yang dihimpun oleh al-Fairuz Abady.¹²

c. Metode *Muqarran*

Metode *muqarran* disebut juga metode *muqârin* atau tafsir perbandingan (komparatif). Metode ini adalah metode tafsir yang digunakan dalam disertasi ini, sebagaimana telah dijelaskan pada metodologi penelitian di awal disertasi ini. Ciri khas utama metode ini ialah adanya perbandingan di dalam penafsiran. Ada tiga model perbandingan dalam metode *muqarran* yaitu: ¹³ *pertama*, perbandingan antar ayat Al-Qur'an. Hal ini dilakukan terhadap ayat-ayat yang memiliki persamaan redaksi dalam dua atau lebih masalah atau kasus yang berbeda, atau ayat-ayat yang memiliki redaksi berbeda dalam masalah atau kasus yang diduga sama.

Kedua, perbandingan ayat Al-Qur'an dengan hadis. Hal ini dilakukan pada ayat Al-Qur'an dengan hadis yang terkesan berbeda atau bertentangan (kontradiktif). Untuk melakukan perbandingan harus ditentukan kualitas hadis yang akan diperbandingkan. Derajat hadis tersebut harus pada tingkatan *shahih*. Jika tidak mencapai derajat tersebut maka tidak dapat diperbandingkan karena kualitas hadis yang tidak mencapai derajat *shahih* akan tereliminasi ketika bertentangan dengan dalil yang lebih kuat.

Ketiga, perbandingan penafsiran satu mufassir dengan mufassir lain. Hal ini seperti yang dilakukan dalam disertasi ini. Yaitu membandingkan antara penafsiran as-Singkily dengan Hasbi as-Shiddieqy tentang persoalan kepemimpinan perempuan. Dalam metode ini mufassir melakukan perbandingan penafsiran ulama dalam kitab-kitab tafsir mereka. Ada yang membandingkan antar mufassir klasik dengan mufassir modern, ada pula yang membandingkan antara mufassir yang berbeda aliran teologisnya, semisal syi'ah dan sunni dan lain-lain. Cara kerja metode *muqarran* telah dijelaskan pada metodologi penelitian disertasi ini. Di antara kitab tafsir yang menggunakan metode ini, antara lain: *Durrât al-Tanzîl wa Qurrat al-Takwîl* karya al-khatib al-Iskâfi, *al-Burhân fi Tajwîh Mutasyâbih Al-Qur'ân* karya Tâj al-Qurrâ' al-Kirmâni.

d. Metode *Maudhû'i*

Metode *maudhû'i* disebut juga dengan metode tematik. Metode *maudhû'i* ialah metode penafsiran Al-Qur'an dengan memfokuskan kepada

¹²Ali Hasan al-'Arid, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Terj. Ahmad Akrom, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 74.

¹³Hamdani, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015, hal. 137.

suatu permasalahan atau tema tertentu secara komprehensif. Cara kerja metode *maudhû'i* ialah dengan menghimpun semua ayat yang berkaitan dengan tema yang dikaji. Kemudian dilakukan analisis secara mendalam dan teliti berbagai sisi, seperti *asbab an-nuzûl*, korelasi (*munâsabah*), *nâsikh* dan *mansûkh* dan lain-lain. Proses tersebut harus dilakukan dengan sangat hati-hati untuk mendapatkan maksud utama dari sebuah masalah yang ditafsirkan. Metode ini mulai digemari pada periode modern oleh para mufassir. Metode ini dianggap paling efektif untuk menjawab berbagai persoalan modern yang terus terjadi seiring dengan dinamika perkembangan zaman.

Al-Farmawy menyatakan bahwa ada dua bentuk penyajian dalam metode *maudhû'i*, yaitu: *pertama*, *maudhû'i* dalam satu surat. Maksudnya ialah menafsirkan suatu surah secara keseluruhan dalam Al-Qur'an dengan menjelaskan isi kandungan surah tersebut, dari berbagai sisi.¹⁴ Cara kerjanya ialah dimulai dengan pengenalan nama surat, lalu mendeskripsikan tujuan surat tersebut. Kemudian melakukan pembagian surat ke dalam beberapa bagian dan melakukan penafsiran dengan penyatuan tema-tema bagian tersebut ke dalam tema utama. Kitab tafsir yang menggunakan metode ini ialah: *Tafsir Al-Qur'ân al-Karîm* karya Mahmud Syaltut, *Nahwa Tafsîr Al-Maudhû'i li Suwar Al-Qur'ân al-Karîm* karya Muhammad al-Ghazali, *Al-Futûhat Al-Rabbâniyah fi al-Tafsir al-Maudhû'i li al-Ayât Al-Qur'âniyyah* Karya al-Husaini Abu Farhah.

Kedua, *maudhû'i* seluruh ayat dalam Al-Qur'an. Bentuk kedua ini tidak hanya menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang terdapat dalam satu surat saja. Tetapi seluruh ayat Al-Qur'an dalam berbagai surat yang berkaitan dengan tema tertentu. Cara kerjanya dengan mengumpulkan semua ayat yang berkaitan dengan tema, lalu dilakukan kajian dan analisis secara komprehensif dan mendalam terhadap ayat-ayat tersebut. Adapun langkah-langkah dalam *Maudhû'i* model ini ialah:¹⁵

- 1) Menetapkan tema atau topik yang akan dikaji.
- 2) Mengumpulkan semua ayat yang berkaitan dengan topik, lalu melakukan klasifikasi ayat *makiyyah* dan *madaniyyah*.
- 3) Menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan *asbâb an-nuzûl*.
- 4) Memahami korelasi (*munâsabah*) ayat-ayat tersebut.
- 5) Menyusun tema bahasan di dalam kerangka sistematis (*outline*).
- 6) Melengkapi pembahasan dan dengan hadis dan riwayat sahabat dan Thabiin.
- 7) Menjelaskan ayat-ayat tersebut secara komprehensif dengan cara menerangkan ayat *'âm* dan *khâsh*, ayat *muthlaq* dan ayat *muqayyad*. Kemudian mengkompromikan ayat-ayat yang terkesan kontradiktif serit menjelaskan

¹⁴Abdul Hayy Al-Farmawy, *Metode Tafsir Maudhu'i...*, hal. 35.

¹⁵M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1997, hal. xiii.

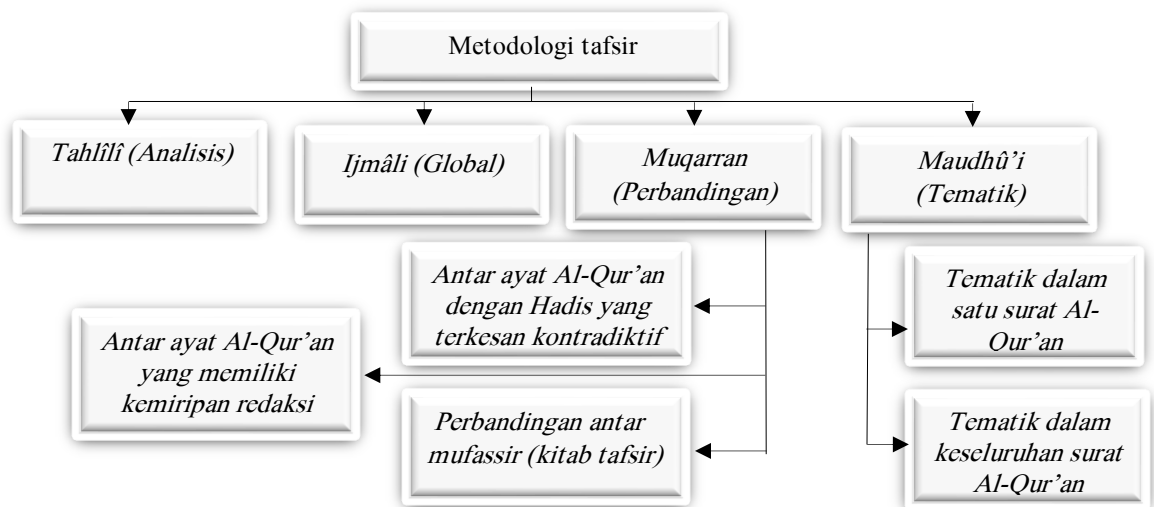
nâsikh dan *mansûkh*. Dengan demikian sebuah topik yang dibahas akan terjawab secara sempurna.¹⁶

Di antara kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode *Maudhû'i* antara lain: *min huda Al-Qur'an* karya Mahmud Syaltut, *al-mar'ah fi Al-Qur'an* karya Abbas Mahmud Al-'Aqqâd, *ar-ribâ fi Al-Qur'an* karya Abu Al-'A'la al-Maudûdy, *al-'Aqîdah fi Al-Qur'an* karya Muhammad Abu zahrah, *ayat al-qism fi Al-Qur'an* karya Ahmad Kamal Mahdy.¹⁷

Metode ini merupakan metode yang lebih populer digunakan oleh ulama kontemporer dalam membahas ayat-ayat Al-Qur'an. Permasalahan yang dihadapi oleh umat di era kontemporer cenderung membutuhkan jawaban segera dari Al-Qur'an. Untuk memenuhi kebutuhan tersebut, metode *maudhû'i* dipandang lebih cepat dan tepat untuk memberikan jawaban yang komprehensif terhadap masalah tersebut. Demikian halnya penelitian kontemporer berkaitan dengan topik tertentu dalam Al-Qur'an juga mayoritas menggunakan metode ini.

Pembagian metodologi tafsir dapat dilihat pada bagan berikut ini:

Bagan 4.1 Metodologi Tafsir



Selain metode, kitab tafsir juga mempunyai corak atau warna (*alwân*) sering juga disebut dengan kecenderungan pemikiran atau ide yang mendominasi sebuah karya tafsir.¹⁸ Corak tafsir merupakan ragam, jenis dan kekhasan dari suatu karya tafsir. Dapat dikatakan ia merupakan nuansa khusus

¹⁶Abdul Hayy Al-Farmawy, *Metode Tafsir Mauḍu'ī...*, hal. 45-46.

¹⁷Said Agil Husin al-Munawar dan Masykur Hakim, *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*, Semarang: Dina Utama Semarang, 1994, hal. 40.

¹⁸Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 388.

yang mewarnai sebuah penafsiran. Biasanya merupakan bentuk ekspresi intelektual mufassir dalam bidang tertentu.

Para pakar dalam ilmu tafsir membagikan corak dalam penafsiran Al-Qur'an kepada beberapa macam, yaitu:

- 1) Corak sufi atau corak tasawuf. Corak tafsir ini dibagi menjadi dua, yaitu corak tasawuf teoritis dan corak tasawuf praktis. Tasawuf teoritis ialah penafsiran Al-Qur'an berdasarkan teori-teori dalam mazhab dan aliran yang dianut oleh seorang mufassir sufi. Sedangkan corak tasawuf praktis sering disebut juga dengan tafsir *isyâri*. Mufassir mentakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an berbeda dengan makna zahirnya. Mereka menafsirkan berdasarkan kepada isyarat-isyarat yang mereka dapatkan dalam suluk yang mereka lakukan. Isyarat-isyarat tersebut biasanya mereka kompromikan dengan makna zahir ayat. Contoh kitab tafsir model ini ialah *Tafsir Al-Qur'ânul Karîm* karya Tustûri dan *Haqâiq at-Tafsîr karya Al-Sulami*.
- 2) Corak Falsafi. Corak falsafi ialah penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan teori-teori filsafat. Corak tafsir ini terjadi kontroversi di antara para pakar tafsir Al-Qur'an. Sebagian ulama menolak (kontra) terhadap tafsir ini. Di antara mereka ialah Abu Hamid Al-Ghazali dan Fakhr Ad-Dîn Ar-Râzi. Sementara ulama yang mendukung diantaranya Ibn Rusyd.¹⁹
- 3) Corak Hukum. Corak ini juga sering disebut dengan corak fikih atau *fiqhi*. Ciri khas tafsir *fiqhi* ialah mayoritas ayat-ayat yang dibahas ialah ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum atau fikih. Salah satu contoh tafsir corak ini ialah tafsir *Ahkâm Al-Qur'an* karya al-Jashâsh.²⁰
- 4) Corak kebahasaan atau sastra. Tafsir yang bercorak kebahasaan juga disebut dengan tafsir *lughawi*. Maksudnya ialah penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang banyak menyinggung sisi makna kebahasaan dan *uslûb- uslûb* bahasa Arab.²¹ Biasanya tafsir ini ditulis oleh seorang yang sangat alim dalam bidang kesusastraan dan bahasa Arab. Contohnya ialah *tafsir al-Kasysyâf* karya dari Zamakhsyari.
- 5) Corak 'Ilmiy Tafsir. Corak tafsir ini menekankan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang mensinyalir tentang ilmu pengetahuan. Oleh karenanya dalam tafsir corak ini, banyak teori-teori pengetahuan dan temuan-temuan baru dalam ilmu pengetahuan yang masuk di dalamnya. Salah satu contoh kitab

¹⁹Muhammad Nor Ichwan, *Tafsir 'Ilmiy Memahami Al-Qur'an Melalui Pendekatan Sains Modern*, Jogja: Menara Kudus, 2004, hal. 115-116.

²⁰Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2002, hal. 71.

²¹M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Jakarta: Mizan, 1996, hal. 72.

tafsir yang bercorak *Ilmiy* ialah kitab *Tafsir Al-Jawâhir*, karya Tantâwi Jauhari.²²

- 6) Corak *al-Adab al-Ijtimâ'i*. Tafsir ini pembahasannya berfokus kepada masalah-masalah sosial kemasyarakatan. Tafsir ini biasanya ditulis oleh mufassir yang mempunyai latar belakang sebagai aktifis sosial dan politik. Contoh tafsir *al-Adab al-Ijtimâ'i* ialah *Tafsir al-Manâr*, karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha.

Sebagaimana dijelaskan di awal bahwa Al-Qur'an dengan tafsir mempunyai perbedaan yang sangat esensial dari sisi nilai kebenarannya. Al-Qur'an bersumber dari Allah yang maha benar. Sedangkan tafsir bersumber dari manusia yang memiliki keterbatasan dan keragaman dalam berfikir. Munculnya perbedaan pendapat dalam penafsiran Al-Qur'an merupakan hal yang lumrah terjadi. Secara umum perbedaan penafsiran Al-Qur'an dibagi menjadi dua, yaitu: *pertama*, *ikhtilaf tanawwu'*, yaitu perbedaan pendapat dalam memandang suatu persoalan tetapi memiliki tujuan yang sama. *Kedua*, *ikhtilâf tadhdhâd*, yaitu perbedaan pendapat yang bertentangan antara satu dengan yang lain. Model yang kedua ini masing-masing pendapat tersebut saling berselisih dan berlawanan. Bila makna yang satu digunakan, maka makna yang lainnya harus ditinggalkan.²³

Para pakar ilmu Al-Qur'an dan tafsir mengatakan bahwa munculnya keragaman dan perbedaan (*ikhtilâf al-mufassirîn*) dalam penafsiran Al-Qur'an disebabkan oleh bermacam-macam faktor. Menurut Ahmad al-Syarqâwî, terdapat enam belas sebab terjadinya *ikhtilâf al-mufassirîn*.²⁴ Muhammad al-Syâyi' mengatakan ada dua puluh sebab terjadinya *ikhtilâf al-mufassirîn*.²⁵ namun secara umum perbedaan tersebut dapat dibagi kepada dua sebab utama, yaitu: *pertama*, sebab-sebab yang umum. Sebab-sebab umum terdiri dari adanya perbedaan dalam *qirâ'at*, adanya perbedaan pemahaman *i'râb*, *musytarak*, *mujmal-mubayyan*, *haqîkat-majâz*, *'âm-khâsh*, *muthlaq-muqayyad*, *amr-nahi*, *nâsikh- mansûkh*, serta perbedaan dalam mendudukkan akal sebagai sumber hukum dalam syariat.

Kedua, sebab-sebab yang khusus. Sebab-sebab yang khusus antara lain: perbedaan metode dalam melakukan kritik sanad dan matan hadis. Perbedaan

²²Amin al-Khuli dan Nashr Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, Terj. Khairan Nahdiyyin, Yogyakarta: Adab Press, 2004, hal. 28.

²³Ahmad Zainal Abidin, "Ikhtilâf Al-Mufassirîn: Memahami Sebab-Sebab Perbedaan Ulama Dalam Penafsiran Al-Quran," dalam *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4, No. 2, tahun 2019, hal. 304.

²⁴Muhammad al-Syarqâwî, *Ikhtilâf al-Mufassirîn Asbâbuhu wa Dhâwâbituhu*, Jâmi'ah al-Azhar; Kulliyah Ushûl al-Dîn wa al-Da'wah, 2004. hal. 11-46.

²⁵Muhammad bin 'Abd al-Rahman bin Shâlih al-Syâyi', *Asbâb Ikhtilâf al-Mufassirîn*, Riyâdh: Maktabah al-Ubaikân, 1995, hal. 36-124.

cara pandang dalam mengambil suatu sumber hukum (*istidlâl*), serta perbedaan dalam hal aqidah maupun mazhab yang dianut oleh mufassir.²⁶

Ath-Thabathaba'i mengatakan bahwa terdapat empat faktor yang mempengaruhi penafsiran Al-Qur'an, yaitu:

- 1) Pada kekhalifahan awal Islam telah terjalinnya konektifitas umat Islam dengan negara-negara yang dikuasainya. Koneksi ini menciptakan relasi antar tokoh dari berbagai latar belakang termasuk agama dan aliran.
- 2) Pada masa akhir abad pertama kekhalifahan Bani Umayyah, hingga masa Bani Abbasiyah banyak terjadinya penerjemahan buku-buku filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab. Kondisi ini menjadikan ilmu logika dan filsafat Yunani berpengaruh dan mewarnai pemikiran umat Islam.
- 3) Dalam waktu yang hampir bersamaan juga tersebar ilmu tasawuf yang menjadi tandingan ilmu filsafat. Banyak umat Islam yang terwarnai dengan teori-teori dalam tasawuf melalui pelatihan-pelatihan jiwa tanpa kajian logika yang mendalam.
- 4) Pada saat itu, banyak ahli hadis (*muhaddits*) melakukan praktik peribadatan berdasarkan makna-makna hadis secara lahiriyah, tanpa adanya kajian-kajian yang mendalam terhadap nilai-nilai sastranya.²⁷

Sementara itu, M. Quraish Shihab mendeteksi ada enam faktor yang menyebabkan terjadinya kekeliruan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Adapun enam faktor tersebut ialah sebagai berikut:

1. Munculnya subjektivitas mufassir.
2. Terjadinya kekeliruan dalam menetapkan metode atau kaidah.
3. Kurang dalam dalampenguasaa ilmu-ilmu alat (ilmu bahasa Arab) yang seharusnya dikuasai.
4. Kurang dalam pengetahuan tentang materi uraian (pembicaraan) ayat.
5. Kurang teliti dalam memperhatikan konteks, baik *asbâb an-nuzûl*, hubungan antar ayat, maupun kondisi sosial masyarakat.
6. Tidak memperhatikan siapa pembicara dan terhadap siapa pembicaraan itu ditujukan.²⁸

Keenam faktor ini ditengarai menjadi sebab utama yang memicu terjadinya kesalahan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Penafsiran Al-Qur'an hakikatnya membutuhkan sebuah kesungguhan untuk memenuhi kualifikasi tertentu supaya hasil dari sebuah penafsiran tidak bias dan mendekati kepada apa yang sesungguhnya diinginkan oleh ayat.

²⁶Ahmad Zainal Abidin, "*Ikhtilâf al-Mufasssirîn ...*", hal. 304.

²⁷Muhammad Husein Thabathaba'i, *Tafsir al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Mu'assasah al-A'lami li al-Mathbû'ah, 1417 H/1997 M, jilid I, hal. 10-11.

²⁸M. Quraishy Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 79.

B. Sketsa Keilmuan dan Kajian Tafsir di Aceh

1. Aceh Pusat Peradaban Islam awal di Nusantara

Aceh merupakan wilayah yang pertama yang menjadi pusat peradaban Islam di Nusantara. Mayoritas ahli sejarah menyatakan bahwa Aceh merupakan kerajaan Islam yang paling awal di Nusantara. Marco Polo yang mengembara berkeliling dunia pernah singgah dan berlabuh di daerah Peureulak²⁹ pada tahun 1292. Ia mengatakan bahwa negeri itu sudah menganut agama Islam. Demikian halnya kerajaan Samudera Pasai³⁰. Beberapa data sejarah yang ditemukan di bekas kerajaan Samudera Pasai, seperti makam dan batu nisan serta sumber-sumber lainnya, menyatakan bahwa kerajaan ini sudah menjadi Islam sekitar tahun 1270 Masehi atau 668 Hijriah.

Namun demikian, terdapat kontroversi tentang awal mula masuknya Islam ke Nusantara. Pro dan kontra tersebut menjadi salah satu latar belakang diadakannya sebuah seminar nasional tentang masuknya Islam ke Indonesia pada tanggal 17-20 Maret tahun 1963 di Medan. Seminar tersebut dikoordinir oleh Mukti Ali dan dihadiri oleh para ahli sejarah dari seluruh Indonesia. Ada beberapa kesimpulan dalam seminar tersebut, di antaranya adalah:

²⁹Peureulak sekarang merupakan sebuah kota ibukota kecamatan di Kabupaten Aceh Timur, provinsi Aceh. Kawasan Peureulak dulunya adalah sebuah daerah pusat Kesultanan Islam yang dikenal dengan kesultanan Perlak. Ia tercatat sebagai salah satu kesultanan tertua di Indonesia yang berkuasa sekitar tahun 840 M sampai tahun 1292 M. Perlak atau Peureulak terkenal dengan hasil alamnya yang melimpah. Salah satunya adalah kayu perlak, yang menjadi bahan baku yang sangat berkualitas untuk pembuatan kapal. Hal ini juga yang menjadi sebab wilayah ini dikenal dengan nama *Negeri Perlak*. Di samping itu perlak terletak di wilayah yang strategis di selat malaka. Kondisi ini menjadikan peureulak menjadi salah satu destinasi perdagangan yang sangat penting pada abad ke-8. Banyak para pebisnis dari Arab dan India singgah di bandar Peureulak. Intensitas antara pebisnis asing dengan penduduk pribumi menjadikan perlak sebagai bandar yang maju. Hal ini pula mendorong terjadinya asimilasi budaya antara penduduk lokal dengan para pendatang dari luar. Agung Sasongko, 3 Kerajaan Islam Berpengaruh di Aceh, dalam <https://republika.co.id/Online>. Diakses pada 1 Januari 2021. Arief Setiyanto, Kesultanan Perlak, Negara Islam Pertama di Tanah Melayu (840–1292 M), dalam <https://islamtoday.id/ulas-nusa>. Diakses pada 1 Januari 2021.

³⁰ Samudera Pasai pada masa lalu, sekarang berlokasi di Aceh Utara. Pasai merupakan kerajaan Islam paling awal di Indonesia. Kerajaan ini didirikan oleh Meurah Silu (Malik al-Shaleh) pada tahun 1267 M. Keberadaan makam raja-raja Pasai di sekitar reruntuhan kerajaan Pasai merupakan bukti arkeologis tentang eksistensi kerajaan ini pada masa lalu. Makam-makam ini ditemukan di desa Beuringin, kecamatan Samudera, sekitar 17 km sebelah timur Lhokseumawe yang merupakan lokasi kerajaan Pasai. Beberapa nama yang tercatat pada makam tersebut, antara lain: Sultan Malik al-Saleh yang merupakan raja Pasai pertama. Sebelum masuk Islam, nama Malik al-Shaleh adalah Meurah Silu. Ia merupakan seorang sultan yang berkuasa lebih kurang 29 tahun (1297-1326 M). Kerajaan Samudera Pasai merupakan gabungan dari Kerajaan Pase dan Peureulak. Muhammad said, *Aceh Sepanjang Abad*, Medan: P.T. Percetakan dan Penerbitan Waspada, 1981, hal. 85. Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010 hal 16-17.

1. Bahwa menurut sumber-sumber yang kita ketahui, Islam yang pertama kali masuk ke Indonesia pada abad pertama Hijriyah (abad VII-VIII) dan langsung dari Arab.
2. Bahwa daerah yang pertama kali didatangi oleh Islam dan terbentuknya masyarakat Islam ialah pesisir Sumatra, maka raja Islam yang pertama berada di Aceh.
3. Bahwa proses pengislaman selanjutnya, orang-orang Indonesia ikut aktif mengambil bagian.
4. Bahwa mubalig-mubalig Islam yang terdahulu itu selain sebagai penyiar agama, juga sebagai saudagar.
5. Bahwa penyiaran Islam itu di Indonesia dilakukan dengan cara damai.
6. Bahwa kedatangan Islam ke Indonesia membawa kecerdasan dan peradaban yang tinggi dalam membentuk kepribadian bangsa Indonesia.³¹

Hamka yang ikut dalam seminar itu juga mengemukakan beberapa pendapat tentang awal masuknya Islam di Indonesia. Beberapa kesimpulan hamka tentang awal masuknya Islam di Indonesia antara lain:

1. Agama Islam telah berangsur masuk ke tanah air kita sejak abad pertama Hijriyah (abad VI) dibawa oleh saudagar-saudagar yang intinya ialah orang-orang Arab yang diikuti oleh orang Persia dan Gujarat.
2. Penyebaran Islam itu tidak dijalankan dengan kekerasan dan tidak ada penaklukan negeri, maka jalannya itu dengan berangsur-angsur.
3. Mazhab Syafi'i telah berpengaruh sejak semula perkembangan itu, sampai sampai Raja Islam Pasai Samudera itu menjadi seorang ahli fikih mazhab Syafi'i.
4. Hamka mengakui bahwa ulama luar yang datang ke Indonesia disamping Ulama kita yang berlayar ke Makkah, Syam, Yaman, Aden, dan lainnya. Tetapi semua itu bukanlah menghilangkan kepribadian muslim Indonesia dalam rangka umat Islam sedunia, tetapi mengesankan kebesaran *salaf al-shalihīn* Indonesia sehingga menjadi Serambi Makkah.

Berdasarkan kesimpulan seminar tersebut dapat dikatakan bahwa tidak ada yang menolak bahwasanya Aceh merupakan pusat awal berkembangnya Islam di Nusantara. Meskipun terdapat perbedaan pendapat tentang daerah awal masuknya Islam antara Barus, Pereulak dan Samudera Pasai. Namun semua sepakat bahwa kerajaan Islam pertama di Indonesia terdapat di Aceh. Aceh merupakan peradaban Islam yang paling awal di Indonesia. Dari kerajaan Aceh kemudian Islam berkembang ke seluruh wilayah di Nusantara.

Menurut Azyumardi Azra, masuknya Islam ke Indonesia tidak berasal dari satu tempat dan dibawa oleh satu kelompok dalam waktu yang bersamaan.

³¹Gana Islamika, "Tentang Masuknya Islam ke Nusantara", dalam <https://gana-islamika.com/tentang-masuknya-islam-ke-nusantara-2/>. Diakses pada 4 Januari 2021.

Oleh karenanya dalam penelitian lanjutan terdapat beberapa teori yang membahas tentang awal masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara.³² Beberapa teori tersebut antara lain:

1. Teori Arab

Teori ini menyatakan bahwa Islam datang ke Indonesia langsung dari Arab pada abad ke 7-8 Masehi. Tokoh yang paling kuat mempertahankan teori ini adalah Naquib al-Attas. Teori ini juga didukung oleh para peneliti lain seperti: Krawfurl, Keijzer, Nieman, de Hollender, J. C. Van Leur, Thomas W. Arnold, al-Attas, Hamka, Djajadiningrat, Mukti Ali. Hamka secara tegas menyatakan Islam datang ke Indonesia pada tahun 674 Masehi dibawa oleh para pedagang Arab.³³

2. Teori Gujarat India

Teori ini menyatakan bahwa asal mula Islam di Indonesia dibawa oleh orang-orang dari anak benua India, Gujarat dan Malabar. Teori ini didukung oleh para ahli dari Belanda seperti Pojnappel. Ia mengatakan bahwa orang-orang Arab yang bermazhab Syafi'i yang berimigrasi dan menetap di Gujarat dan Malabar membawa Islam ke Nusantara. Snouck Hurgronje mengembangkan teori ini dan menyatakan bahwa para ulama Gujaratlah yang menjadi para penyebar Islam pertama di Nusantara. Bukan orang-orang yang datang asli dari Jazirah Arab. Snouck menyatakan bahwa kemungkinan Islam menyebar di Nusantara sekitar abad ke 12. Terdapat beberapa alasan yang ia kemukakan, antara lain:

- a. Tidak banyak fakta sejarah yang menjelaskan peranan bangsa Arab dalam penyebaran Islam ke Indonesia.
- b. Hubungan dagang India-Indonesia telah lama terjalin sejak Nusantara masih dalam kerajaan Hindu dan Budha.
- c. Inkripsi tertua tentang Islam terdapat di Sumatra menunjukkan hubungan antara Sumatra dan Gujarat³⁴

Pendapat ini juga didukung oleh Moquette. Moquette menyatakan kesimpulan ini berdasarkan pada pengamatannya akan batu nisan yang ditemukan di Pasai, dan di Gresik Jawa Timur. Batu nisan tersebut bentuknya sama dengan batu nisan di Cambay Gujarat. Pendapat Moquette ini didukung

³²Fauziah Nasution, "Kedatangan Dan Perkembangan Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Mawa'iz*, Vol. 11, no. 1, Tahun 2020, hal. 31.

³³Moeflich Hasbullah, *Sejarah Sosial Intelektual Islam Indonesia*, Bandung: Pustaka, 2012, hal. 9. Haidar Putra Daulay, *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*, Bandung: Citapustaka Media, 2018, hal. 12.

³⁴Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam, edisi Indonesia Sejarah Dakwah Islam*, terj. A. Nawawi Rambe, Jakarta: Widjaja, 1982, hal. 319.

oleh beberapa peneliti lain yaitu Kern, Winstedt, Bosquet, Vlekke, Gonda, Schrieke dan Hall.³⁵

Pijnapel mendukung teori ini dengan mengajukan tiga argumentasi, yaitu:

1. Mazhab fikih. Menurutnya wilayah Gujarat dan Malabar adalah wilayah di India yang telah menganut mazhab Syâfi'i sebelum dibawa dan berkembang di Asia Tenggara.
2. Politik. Keruntuhan kekuasaan Bagdad, banyak para sufi yang kemudian melakukan perjalanan ke wilayah Asia Tenggara melalui India.
3. Arkeologi berupa batu nisan yang ditemukan memiliki kesamaan dengan batu nisan dari India.³⁶

Teori ini dibantah oleh Fatimi. Menurutnya terdapat perbedaan antara batu nisan yang ada di Pasai dengan batu nisan di Gujarat. Batu nisan tersebut justru mirip dengan batu nisan di Bengal.³⁷ Oleh karenanya Fatimi menyatakan bahwa Islam berasal dari Bengal. Namun teori ini kembali dibantah karena karena mazhab muslim Nusantara menganut mazhab Syâfi'i. Sedangkan muslim di Bengal menganut mazhab Hanafi.

Teori Gujarat juga dibantah oleh Marison dan Naquib al-Attas. Menurut Marrison, meskipun batu nisan yang ditemukan di Nusantara berasal dari Gujarat atau dari Bengal, tidak berarti Islam berasal dari dua daerah ini. Data lain juga menyebutkan bahwa Raja Pasai pertama wafat pada tahun 698 H/1298 Masehi. Pada saat itu Gujarat masih merupakan kerajaan Hindu. Sementara Naquib al-Attas menyatakan bahwa batu nisan yang di Nusantara berasal dari Gujarat karena letak geografisnya lebih dekat dibanding dengan Arabia. Namun yang harus diperhatikan dalam membahas tentang asal muasal Islam di Nusantara menurutnya adalah karakteristik internal Islam di Nusantara. Al-Attas tetap berpendapat bahwa Islam di Nusantara langsung didatangkan oleh para dai yang berasal dari Arabia. Kelemahan teori ini juga tidak membedakan antara proses awal masuknya Islam dengan perkembangan Islam di Nusantara.³⁸

Ahmad Mansur Suryanegara mengemukakan fakta menarik untuk menampik argumentasi sarjana Belanda khususnya Snouck dalam pembahasan

³⁵Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 24.

³⁶Moeflih Hasbullah, *Sejarah Sosial Intelektual Islam Indonesia...*, hal. 9.

³⁷Kesultanan Bengal adalah sebuah negara Islam pada abad pertengahan yang didirikan di Bengal pada tahun 1342. Daerah kekuasaan kesultanan ini mencakup wilayah negara Bangladesh saat ini, India bagian Timur dan bagian Barat Myanmar. Beberapa dinasti memerintah Kesultanan Bengal berurutan. Kesultanan ini hancur pada akhir abad ke-16 dan diserap ke dalam Kesultanan Mughal dan Kerajaan Arakan. Lihat: https://id.Wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Bengal. Diakses pada 1 Januari 2020.

³⁸Fauziah Nasution, "Kedatangan Dan Perkembangan....", hal. 34.

awal masuknya Islam di Nusantara. Menurutnya jika memang Islam dibawa oleh para pedagang Gujarat India ke Nusantara, maka seharusnya ada banyak tempat yang menjadi bandar perdagangan di Nusantara ditemukan para pedagang Gujarat tersebut. Namun faktanya, hal itu tidak ditemukan. Yang ditemukan di berbagai wilayah di Nusantara malah para pedagang Arabia yang keturunan mereka masih ada sampai sekarang. Realitas sejarah juga menyebutkan bahwa bangsa Cina juga mempunyai *kans* perdagangan yang intens di berbagai bandar kepulauan Nusantara.³⁹

3. Teori Persia

Teori ini menyatakan bahwa Islam datang ke Nusantara bukan berasal dari berasal India atau Arabia, tetapi dari Persia. Teori ini didukung oleh Hoesin Djajadiningrat. Menurutnya ada tiga alasan mengapa ia mengatakan bahwa Islam yang datang ke Nusantara berasal dari Persia. Alasan pertama ialah bahwa ajaran sufi yang dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan Siti Jenar di Nusantara merupakan pengaruh dari ajaran dari sufi Persia. Ajaran tersebut ialah *al-wahdatul wujud* atau di Jawa dikenal dengan ajaran *manunggaling kawula gusti*. Ajaran tersebut merupakan ajaran tasawuf yang dikembangkan oleh seorang sufi Persia yang bernama Al-Hallaj.⁴⁰

Alasan kedua ialah banyaknya istilah Persia yang digunakan dalam mengeja huruf Arab penggunaan istilah bahasa Persia dalam sistem mengeja huruf Arab di sebagian wilayah di Nusantara. Misalnya dalam mengeja *harakat* huruf hijaiyah. Dalam persia *fathâh* disebut dengan *jabar*, *kasrah* disebut dengan *jer*, *dhammah* disebut dengan *pes*. Alasan ketiga ialah terdapat tradisi perayaan yang sering diperingati oleh muslim Persia juga diperingati oleh kaum muslimin di Nusantara. Misalnya tradisi peringatan ‘*asyura* pada tanggal 10 Muharam. Perayaan ‘*asyura* merupakan tradisi orang syiah di Persia untuk memperingati syahidnya Husein di padang Karbala.

Teori ini dibantah oleh Saifuddin Zuhri. Menurutnya tidak mungkin orang Persia yang menjadi orang yang paling awal membawa Islam ke Nusantara. Islam sudah masuk ke Nusantara sejak abad ke tujuh Hijriah. Pada saat itu kepemimpinan politik umat Islam di tangan Bani Umayyah. Bani

³⁹Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah, Maha karya Perjuangan Ulama dan Santri dalam Menegakkan Negara Kesatuan Republik Indonesia*, Bandung: Surya Dinasti, 2011, hal. 32-33.

⁴⁰M. Natsir, “*Sekilas Proses Masuknya Islam di Kalimantan Barat (Kalbar)*”, dalam Jamil Hj. Hamali, *et.al, Islam di Borneo: Sejarah, Perkembangan, dan Isu-isi Kontemporer*, Universiti Teknologi MARA Serawak: Pusat Penerbit Universiti (UPENA) UT MARA, *t.th*. hal. 52-57. Lihat juga: Faizal Amin, “Kedatangan dan Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Tela’ah Teoritik Tentang Proses Islamisasi Nusantara, *dalam Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 18, No. 2, tahun 2018, hal. 88.

Umayyah merupakan kekhalifahan Islam yang dipegang oleh orang-orang Arab.⁴¹

4. Teori Cina

Sebagian sejarawan juga ada yang mengatakan bahwa para pedagang-pedagang muslim Cina juga ikut menjadi penyebar Islam di masa-masa awal di Indonesia. Mereka lakukan hal itu melalui jalur perdagangan pada abad ke 7-8 Masehi. Tempat-tempat yang mereka datangi adalah Pelabuhan di sepanjang jalur perdagangan. Wilayah Sumatra adalah tempat yang pertama yang mereka singgahi. Namun oleh sebagian ahli sejarah mengatakan bahwa pedagang Cina, bukanlah pembawa Islam pertama ke Indonesia. Tetapi mereka ikut serta dalam penyebaran Islam karena di Cina sendiri sudah lebih dahulu sampainya Islam. Data sejarah menyebutkan bahwa pada abad ke-7, di kota Guangzhou sudah berdiri sebuah masjid yang bernama *wha-zhin-zi*. Bukti lain keterlibatan orang-orang Cina dalam penyebaran Islam adalah ditemukan keramik-keramik Cina yang diduga merupakan hasil interaksi dagang antar pedagang Cina dengan penduduk lokal di pelabuhan-pelabuhan di Nusantara.⁴²

5. Teori Turki

Orang Turki khususnya Kurdi juga diduga menjadi para penyebar Islam di masa-masa awal di Nusantara. Teori ini dikemukakan oleh Martin van Bruinessen.⁴³ Ada beberapa alasan yang diungkapkan oleh Bruinessen mengenai hal ini, yaitu:

- a. Banyak ulama Kurdi yang berperan aktif dalam dakwah Islam di Indonesia.
- b. Kitab karangan ulama Kurdi menjadikan rujukan yang berpengaruh luas, di antaranya adalah kitab *Al-Barzanji*.
- c. Pengaruh ulama Ibrahim al-Kurani, seorang ulama Turki di Indonesia melalui tarekat Syathariyah.⁴⁴

Beragamnya teori dan analisis tentang kedatangan Islam pertama di Indonesia merupakan kompleksitas sejarah yang membutuhkan penelitian

⁴¹Faizal Amin, "Kedatangan dan Penyebaran Islam...", hal. 88.

⁴²Claude Guillot, *Barus Seribu Tahun yang Lalu*, cet. ke-2, Jakarta: Gramedia, 2017, hal. 59.

⁴³Martin van Bruinessen adalah seorang antropolog, orientalis, dan pengarang Belanda. Ia lahir di Schoonhoven, Utrecht, Belanda pada 10 Juli 1946. Tulisan dan penelitiannya mayoritas berkaitan dengan orang Kurdi, Turki, Iran, Indonesia, Zaza, dan Islam. Akibat dari tulisannya tentang orang Kurdi di Turki, Iran dan Irak yang dipinggirkan, ia dicekal di tiga negara tersebut. Pada tahun 1981, Koninklijk Instituut voor Taal, Landen Volkenkunde (KITLV) memberikan beasiswa kepadanya sebagai peneliti muda tentang Islam di Indonesia. Disamping itu, ia juga pernah menjadi dosen tamu mata kuliah sosiologi agama di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Martin juga pernah menjadi konsultan metode penelitian di Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Ia juga mengajar bahasa Kurdi dan Turki di Universitas Utrecht sejak tahun 1994. Lihat: https://www.uu.nl/staff/MM_vanBruinessen. Lihat juga: https://id.wikipedia.org/wiki/Martin_van_Bruinessen. Diakses pada 2 Januari 2021.

⁴⁴Claude Guillot, *Barus Seribu Tahun yang Lalu...*, hal.10.

secara kontinu untuk mengungkap fakta sejarah yang pasti. Untuk tujuan tersebut tentu dibutuhkan segenap upaya dan kemauan yang serius untuk melacak bukti-bukti sejarah yang lebih otentik yang dapat dipertanggungjawabkan. Namun sejauh penelitian yang dilakukan oleh para pakar sejarah bahwa semuanya sepakat bahwa Aceh merupakan pusat peradaban Islam awal di Nusantara. Aceh juga telah menjadi pusat penyebaran Islam yang penting dengan munculnya kerajaan Aceh Darussalam yang memiliki kekuasaan yang sangat luas mencakup semenanjung Malaysia.

Kerajaan Aceh Darussalam merupakan kerajaan besar yang merupakan gabungan dari beberapa kerajaan kecil di Aceh. Adapun kerajaan-kerajaan yang bergabung di bawah kerajaan Aceh Darussalam adalah kerajaan Lamuri, kerajaan Pedir, kerajaan Samudera Pasai, dan Kerajaan Daya di wilayah barat Aceh. Sultan Ali Mughayatsyah disebutkan sebagai sultan pertama kerajaan Aceh Darussalam. Ali Mughayatsyah juga diklaim sebagai pendiri kerajaan tersebut.⁴⁵ Di bawah kekuasaan sultan pertama tersebut, Aceh mengalami kemajuan yang luar biasa.

Kerajaan Aceh Darussalam menjadi sebuah kerajaan yang memegang peran politik yang sangat penting di kawasan semenanjung Melayu dan Asia Tenggara. Kemajuan di bidang ekonomi didukung oleh lokasi Pelabuhan-pelabuhan Aceh yang sangat strategis berada di jalur perdagangan internasional. Aktifitas kapal-kapal dagang dari Eropa, Arab, India dan Cina menjadikan Aceh sebagai destinasi perdagangan internasional pada masa itu. Puncak kejayaan kerajaan Aceh Darussalam terjadi pada masa Sultan Iskandar Muda.

Amirul Hadi mengungkapkan bahwa pada abad ke 15 dan 16, Aceh mengalami sebuah kebangkitan yang spektakuler. Ia menyebutkan bahwa Aceh mengalami sebuah lompatan kemajuan yang luar biasa dalam bidang militer, ekonomi, politik, dan agama.⁴⁶ William Marsden mengatakan bahwa Aceh merupakan satu-satunya kerajaan di Sumatra yang mengalami kemajuan yang luar biasa dalam bidang politik yang sangat diperhitungkan oleh orang-orang barat. Bangsa Portugis tidak mampu untuk menginjakkan kakinya dan berkuasa di Aceh karena kekuatan militer yang tangguh yang mereka miliki. Marsden juga mengungkapkan bahwa saat itu, kesultanan Aceh banyak menerima para duta-duta besar dari berbagai kerajaan besar di Eropa.⁴⁷

Kerajaan Aceh disebutkan memiliki kekuatan militer Angkatan laut yang sangat kuat dan disegani di Kawasan Selat Malaka. Kemampuan tempur

⁴⁵Amirul hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi....*, hal.16.

⁴⁶Amirul hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi....*, hal.17.

⁴⁷William Marsden, *The History of Sumatra: Containing an Account of the Government, Laws, Customs and Manners of the Native Inhabitants, with a Description of the Natural Productions, and a Relation of the Ancient Political State of that Island*, London: W. Marsden, 1783, hal. 396.

pasukan Aceh dibekali dengan perlengkapan senjata artileri dan senjata tradisional. Kemajuan ekonomi dan politik menjadikan Aceh sangat kaya dan memiliki peralatan tempur yang tangguh. Kapal-kapal perang kerajaan Aceh berjumlah ratusan menjadi simbol kekuatan militer yang sangat diperhitungkan pada masanya.

Kerajaan Aceh Darussalam juga melakukan kerjasama di bidang militer dengan kerajaan Islam lainnya seperti kerajaan Turki Usmani di Istanbul. Turki Utsmani telah memberikan bantuan militer yang sangat berarti bagi Aceh dengan mengirimkan sejumlah peralatan tempur seperti meriam dan amunisi. Turki Usmani juga mengirimkan para perwira militer Turki ke Aceh untuk melatih para pasukan elit Aceh untuk meningkatkan kemampuan tempur mereka. Bantuan pemerintah Turki Usmani kepada Aceh merupakan bentuk solidaritas sesama kerajaan Islam yang berdaulat. Kekuatan militer yang luar biasa pada masa itu, menjadikan bangsa Eropa yang mulai melakukan misi imperialisme ke timur harus berpikir berulang kali untuk menaklukkan kerajaan Aceh.

Portugis yang melakukan ekspansi ke beberapa kerajaan di kawasan Semenanjung Malaysia beberapa kali terlibat konfrontasi militer dengan kerajaan Aceh Darussalam. Portugis melakukan provokasi di Selat Malaka dengan mengganggu perjalanan kapal dagang dan kapal jamaah haji Aceh. Tindakan itu membuat Sultan Aceh mengambil tindakan militer. Berulang kali Aceh terlibat pertempuran dengan Portugis, baik pertempuran laut maupun darat. Kekuatan Angkatan Laut Aceh yang begitu perkasa, menciutkan Portugis untuk kembali memprovokasi kapal-kapal Aceh yang lalu lalang di perairan Selat Malaka.

Kerajaan Aceh Darussalam merupakan penghasil sumber daya alam yang melimpah. Letak geografis di ujung barat pulau Sumatra juga menjadi nilai tambah bagi kerajaan Aceh Darussalam. Pelabuhan-pelabuhan yang berada di Banda Aceh menjadi *entreport* yang kedudukannya sama dengan Pelabuhan di Malaka.⁴⁸ Selain itu Pelabuhan lain di Aceh juga melakukan aktivitas ekspor impor sumber daya alam seperti lada, sutera, minyak, kapur barus, minyak wangi, dan emas ke berbagai destinasi dunia, baik di Asia maupun Eropa. Aktivitas ekspor tersebut memberikan keuntungan yang sangat banyak bagi kesultanan Aceh. Sebuah sumber Portugis menyebutkan bahwa sultan Aceh

⁴⁸*Entreport* merupakan pelabuhan perlintasan kapal. Pelabuhan yang menjadi entreport merupakan sebuah pelabuhan atau kota atau *center* dagang di mana komoditas yang diperdagangkan dikumpulkan untuk kemudian diekspor lagi ke tempat lain. Elizabeth Pollard, *et.al.*, *Worlds Together Worlds Apart Concise*, New York, USA: W.W. Norton Incorporated, 2019, hal. 343.

memperoleh tiga sampai empat juta dukat emas⁴⁹ sebagai kompensasi dari ekspor 30.000 sampai 40.000 kwintal lada ke pelabuhan di laut merah.⁵⁰

Kerajaan Aceh mengalami kegemilangan yang luar biasa dalam bidang politik pada masa Sultan Iskandar Muda. Sultan Iskandar Muda berkuasa sejak 1607 M. Di bawah kekuasaannya, Aceh sangat digdaya sebagai sebuah imperium yang kuat, makmur, dan memiliki wilayah yang sangat luas. Saat itu Aceh menguasai sampai ke semenanjung Malaysia yang mencakup Johor, Malaka, Pahang, Kedah, Perak, hingga Patani atau Thailand bagian selatan.⁵¹ Kekuatan militer dan kestabilan pertumbuhan ekonomi menjadikan Aceh sebagai kekuatan politik yang sangat diperhitungkan oleh kawan dan lawan.

Anthony Reid mengungkapkan, gajah perang yang dimiliki Sultan Iskandar Muda saat itu tidak kurang dari 900 ekor. Gajah saat itu merupakan kendaraan tempur yang sangat penting dan merupakan lambang kedudukan tinggi.⁵² Saat itu tidak pernah ada bangsa asing yang benar-benar mampu menguasai bumi Serambi Makkah.

Pusat kegiatan politik kerajaan Aceh berada di istana *darud dunia* yang terletak di Banda Aceh. Istana *darud dunia* tidak hanya menjadi episentrum politik kerajaan Aceh. Namun lebih dari itu ia merupakan pusat diplomasi dan pusat kebudayaan (*diplomatic and cultural center*). Seorang jenderal Perancis bernama Agustin Beaulieu yang berkunjung ke Aceh mengungkapkan sebuah kesaksian tentang upacara penyambutan luar biasa di kerajaan Aceh saat itu. Ia menuturkan bahwa ia melihat betapa indahnya istana *darud dunia* yang

⁴⁹Dukat adalah uang logam emas atau perak yang diperjualbelikan di Eropa semenjak akhir abad pertengahan sampai abad ke-20. Ada berbagai macam dukat dengan beragam kandungan logam dan daya beli yang berbeda-beda. Dukat emas Venesia diterima secara luas oleh dunia internasional, sebagaimana *hiperpiron Bizantium* dan *florin firenze* pada Abad pertengahan, atau poundsterling Inggris dan dolar Amerika Serikat pada zaman modern. Dukat Venesia mengandung 3,545-gram emas murni berkadar 99,47%, yakni kadar kemurnian tertinggi yang dapat dicapai dengan keahlian metalurgi Abad Pertengahan. Jika Kesultanan Aceh saat itu memperoleh 4.000.000 dukat emas dikalikan 3,545-gram, maka kesultanan Aceh memperoleh emas sebanyak 14.180.000-gram emas. Jika dirupiahkan dengan harga emas sekarang kurang lebih Rp. 900.000 per gram, maka jumlahnya Rp. 12.762.000.000.000 (*Dua Belas Triliun Tujuh Ratus Enam Puluh Dua Milyar Rupiah*). Charles A. E. Goodhart, "The two concepts of money: implications for the analysis of optimal currency areas," dalam *European Journal of Political Economy*, Vol. 14, tahun 1998, hal. 407. Joel Mokyr, *The Oxford Encyclopedia of Economic History*, Oxford, Inggris: Oxford University Press, 2003, hal.112.

⁵⁰C. R. Boxer, "A Note on Portuguese Reactions to the Revival of the Red Sea Spice Trade and the Rise of Atjeh", 1540-1600, dalam *Journal of Southeast Asian History*, Vol 10, NO. 3, tahun 1969, hal. 422.

⁵¹Bambang Budi Utomo., *et.al, Treasures of Sumatera*, Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 2009, hal. 61.

⁵²Anthony Reid, *Menuju Sejarah Sumatera: Antara Indonesia dan Dunia*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011, hal. 112.

mempunyai balai pertemuan yang dinding dan lantainya itu dihiasi dengan permadani Turki yang sangat indah. Sejumlah perempuan memberikan pelayanan jamuan makan siang kepada para tamu. Setelah itu dilakukan pagelaran seni budaya untuk mempertunjukkan seni dan budaya Aceh kepada para tamu. Pagelaran dipertunjukkan oleh putri-putri pilihan dengan pakaian adat Aceh yang sangat mewah karena berhiaskan emas murni dan batu permata.⁵³

2. Aceh sebagai Pusat Keilmuan Islam

a. Masa Kerajaan

Aceh sudah menjadi pusat kajian keislaman yang sangat maju pada era Kesultanan. Sebagai penganut Islam yang fanatik masyarakat Aceh giat dalam melakukan kajian-kajian dalam ilmu keislaman. John Davis mengungkapkan bahwa masyarakat Aceh sangat peduli terhadap pendidikan anak-anak mereka. Situasi tersebut menyebabkan munculnya banyak lembaga pendidikan di Aceh saat itu.⁵⁴

Tradisi keilmuan di Aceh saat diwarnai dengan kedatangan para ilmuwan dari luar negeri untuk menetap dan mengajar di Aceh. Ibnu Bathuthah ketika singgah di Aceh menyaksikan Sultan Malik az-Zahir melakukan dialog akademis tentang teologi secara regular dengan para intelektual dan cendekiawan yang datang dari Persia. Kedua intelektual tersebut adalah Qadhi Syarif Amir Sayyid dari Shiraz dan Taj Ad-Din dari Isfahan. Masjid dan istana menjadi pusat kegiatan keilmuan saat itu.⁵⁵

Pada masa pemerintahan Sultan Husen (1571-1579M) terdapat seorang ulama asal Mesir yang bermukim di Makkah bernama Muhammad Azhari datang ke kerajaan Aceh. Muhammad Azhari atau yang digelar dengan Syekh Nur al-Din menjadi guru dan berkarir dalam dunia Pendidikan di kerajaan Aceh selama tujuh tahun sampai beliau meninggal dunia.⁵⁶

Pada masa pemerintahan Sultan Alaidin Ri'ayat Syah (1586-1589), seorang ulama berasal dari Gujarat yang berketurunan Quraisy bernama Muhammad Jilani bin Hasan bin Muhammad juga datang ke kerajaan Aceh. Ia adalah seorang ulama yang menganut mazhab Syafi'i. Jilani mengajarkan ilmu-ilmu penting dalam Islam seperti Fikih, Ushul Fikih, *Balaghah*, *Mantiq* (logika), dan lain-lain. Pendebatan tentang tasawuf yang memuncak di Aceh saat itu membuatnya harus kembali ke Makkah untuk belajar lebih dalam khususnya mengenai topik *a'yân ats-tsâbitah*. Setelah memperdalam ilmu

⁵³Bernard Dorleans, *Orang Indonesia Dan Orang Prancis*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2006, hal. 63.

⁵⁴John Davis, *Voyages and Works of John Davis, the Navigator*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 2010, hal. 151.

⁵⁵Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi....*, hal.33.

⁵⁶Ar-Raniry, *Bustanussalâthin*, Edisi Transliterasi T. Iskandar, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966, hal, 32.

tasawuf di Makkah, ia kembali lagi ke Aceh dan memberikan pencerahan tentang tasawuf kepada murid-muridnya. Persoalan *a'yân ats-tsâbitah* telah menjadi perdebatan sengit yang berkepanjangan antara dua ulama di Aceh, yaitu Abu al-Khair dan Muhammad Yamani.⁵⁷

Kerajaan Aceh memiliki para ilmuan dan intelektual muslim yang karya-karya mereka cukup diperhitungkan. Sebagian besar dari mereka adalah orang-orang yang berada dalam lingkaran istana *darud dunia*. Beberapa nama besar yang tercatat dalam sejarah pada masa kerajaan Aceh Darussalam antara lain:

1) Hamzah Fansuri

Hamzah Fansuri merupakan seorang tokoh sufi yang terkenal di Aceh. ia dilahirkan di Fansur Singkil. Sebuah wilayah di pantai timur bagian selatan Aceh. Hamzah Fansuri adalah seorang ulama sekaligus serang sastrawan dan sufi. Kapasitas intelektual beliau tidak perlu diragukan. Kesungguhan dalam mencari ilmu pengetahuan dibuktikannya dengan merantau dan mengembara sampai ke India dan negeri Arabia. Hal inilah yang menjadikan Hamzah Fansuri sebagai seorang ulama besar yang cukup berpengaruh dan disegani di Aceh.

Beliau pernah diangkat sebagai mufti kerajaan Aceh pada pemerintahan Sultan Alaidin Riayatsyah IV (1589-1604. M/997-1011. H) hingga awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda. Beliau adalah seorang yang sangat ahli dalam ilmu fikih, sejarah, tasawuf, sastra, *manthiq*, filsafat, dan lain-lain. beliau juga fasih dalam beberapa bahasa asing seperti bahasa Arab, bahasa Urdu, dan bahasa Parsi serta beberapa bahasa daerah seperti Melayu dan Jawa.

Salah satu pemikiran Hamzah Fansuri yang cukup terkenal ialah konsep mistiko filosofis *wahdat al-wujûd*. Konsep ini merupakan konsep yang dikembangkan oleh Ibnu Arabi pada awalnya dalam versi Arab. Namun kemudian Hamzah Fansuri mengembangkannya dalam dunia Melayu.⁵⁸ Perdebatan tentang konsep yang kontroversial dalam tasawuf ini menjadi indikator bahwa kajian keislaman di Aceh masa itu sudah pada level tinggi. Perdebatan bukan lagi pada persoalan fikih ibadah semata tapi sudah sampai pada persoalan mistiko filosofis. Hamzah Fansuri selaku tokoh yang mengembangkan konsep *wahdat al-wujûd* menyatakan bahwa seorang sufi tidak harus meninggalkan syariah. Syariah merupakan jalan bagi seseorang yang akan menuju kepada Tuhannya yang merupakan tujuan tertinggi bagi setiap orang Islam.⁵⁹

Hamzah Fansuri menggubah syair-syair indah yang bernuansa tasawuf. Salah satu syairnya yang amat terkenal ialah syair perahu yang terkenal hingga

⁵⁷Nuruddin ar-Raniry, *Bustanussalâthin ...*, hal. 33-34.

⁵⁸Ismail, "Falsafah Wujudiyah Hamzah Fansuri Pemikiran Dan Pengaruhnya Di Dunia Melayu Nusantara", dalam *Jurnal Manhaj*, Vol. 4, No. 3, tahun 2016, hal. 250.

⁵⁹Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi...*, hal. 36.

sekarang. Syair-syair yang digubah oleh Hamzah Fansuri digunakan sebagai media dakwah. Di samping pada masa tersebut banyak ilmu-ilmu keislaman seperti tauhid, fikih, tata bahasa Arab, dan sejarah juga ditulis dalam bentuk syair untuk mempermudah dalam mempelajarinya.⁶⁰ Keindahan lirik dan muatan sufistik yang mendalam menjadikan syair-syair Hamzah Fansuri diminati oleh para sastrawan. Hal ini juga yang menyebabkan ajaran tasawuf Hamzah Fansuri dikenal luas di Nusantara. Sebagian sejarawan menyebutkan syair-syair Hamzah Fansuri sejajar dengan para penyair sufi lain di dunia seperti Jalal al-Din al-Rumi⁶¹ dan al-‘Athhâr.⁶²

2) Syamsuddin as-Sumatrani

Nama lengkap Syamsuddin as-Sumatrani ialah Syamsuddin bin Abdillah as-Sumatrani. Ia juga sering juga disebut Syamsuddin Pasai. Penyebutan as-Sumatrani karena ia adalah orang Sumatra. Dan juga berasal dari Pasai, Aceh Utara sekarang. Ia hidup antara tahun 1575 sampai tahun 1630. Beliau merupakan murid dari Hamzah Fansuri dalam bidang tasawuf. Ia juga pernah belajar kepada Sunan Bonang di Jawa.⁶³ Beliau adalah seorang ulama besar Aceh yang menguasai berbagai macam Ilmu seperti ilmu tasawuf, fikih, sejarah, *manthiq*, tauhid, dan lain-lain. ia juga fasih dalam berbahasa Parsi dan Arab serta bahasa Melayu.

Syamsyuddin as-Sumatrani merupakan salah satu orang yang sangat penting di istana kerajaan Aceh Darussalam sehingga ia digelar dengan *syaiikh al-Islam*. Ia pernah diangkat sebagai *qâdhi malikul âdil* pada masa pemerintahan pemerintahan Sultan Alaidin Riayatsyah IV dan Sultan Iskandar Muda. Beliau juga pernah menjabat sebagai ketua balai gading. Balai gading merupakan sebuah lembaga khusus di bawah Kerajaan yang beranggotakan tujuh orang ulama dan delapan orang *ulee balang* (hulu balang).

⁶⁰Abdul Hadi WM, *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*, Bandung: Penerbit Mizan, 1995, hal. 9.

⁶¹Nama Lengkap Jalaluddin Rumi ialah Maulana Jalaluddin Rumi Muhammad bin Hasin al-Khattabi al-Bakri (Jalaluddin Rumi). Beliau ialah seorang sastrawan sufi yang lahir di Balkh (sekarang Samarkand) pada tanggal 6 Rabiul Awal tahun 604 Hijriah atau tanggal 30 September 1207 M. Beberapa karya monumental dari Jalaluddin Rumi antara lain: *Al-Majâlis as-Sab'ah*, *Majm'ah min ar-Rasâ'il*, *Fîhi Mâ Fîhi*, *Dîwan Syams Tabrizi*, *Rubâ'iyat*, *Matsnawi*. Annemarie Schimmel, *Matahari Dîwan Syams Tabrizi*, Yogyakarta: Relasi Inti Media, 2018, hal. 1. Fadhlullah Haeri, *Belajar Mudah Tasawuf*, terj. Muh. Hasyim Assagaf, Jakarta: Lentera, 2001, hal. 132. Andrew Harvey, *Samudra Rubaiyat: Menyelami Pesan Magis dan Rindu*, Yogyakarta: Relasi Inti Media, 2018. Jalaluddin Rumi, *Fîhi Mâ Fîhi*, Yogyakarta, Relasi Inti Media, 2016. hal. 17.

⁶²Zakaria, "Dakwah Sufistik Hamzah Fansuri (Kajian Substantif Terhadap Syair Perahu)," dalam *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. 13, No.1, Tahun 2013, hal. 107.

⁶³Hawa Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, Surabaya: Ikhlas, 1980, hal. 40.

Di samping itu, beliau juga seorang guru besar yang mengajar pusat pengajaran Baiturrahman (*Jâmi' Baiturrahman*).

Pemikiran Syamsyuddin as-Sumatrani banyak dipengaruhi oleh gurunya, Hamzah Fansuri. Ia bahkan menjelaskan beberapa karya Hamzah Fansuri seperti *syarah rubâ'i* dan *syai'ir ikan tongkol*. Namun demikian dalam paham *wahdat al-wujûd*, ia sedikit berbeda dengan gurunya. Ia memberikan nuansa baru terhadap pemahaman *wujûdiah*. Konsepnya dikenal dengan faham martabat tujuh.⁶⁴ Faham martabat tujuh adalah sebuah pengembangan dari konsep *wahdat al-wujûd* yang dipengaruhi oleh pemikiran ulama dari India yaitu Muhammad Fadhullah al-Burhanpuri (w.1620).⁶⁵

3) Nuruddin ar-Raniry

Nama lengkap ar-Raniry ialah Nur al-Din Muhammad Ibn 'Ali Ibn Hasani Ibn Muhammad ar-Raniry. Beliau dipanggil ar-Raniry karena beliau berasal dari Ranir atau Rander daerah yang terletak dekat Gujarat, India.⁶⁶ Ia berasal dari keturunan ulama dari ras campuran India-Arab. Dari silsilah keluarga ia mempunyai keturunan Quraisy, yaitu dari keluarga al-Hamid dari Zuhra. Al-Hamid merupakan salah satu dari sepuluh keluarga Quraisy. Sebelum datang ke Aceh, keluarga ar-Raniry telah memiliki hubungan yang baik dengan dunia Melayu, khususnya Kerajaan Aceh Darussalam. Oleh karenanya, tidak mengherankan apabila ia sudah memiliki kemampuan berbahasa Melayu yang baik ketika datang ke Aceh.⁶⁷

Para sejarawan menyebutkan bahwa ar-Raniry pernah dua kali datang ke Aceh. Kedatangan pertamanya pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda. Kedatangannya pertama kali tidak mendapatkan sambutan yang baik dari sultan saat itu karena paham yang dibawanya bertentangan paham yang dianut oleh sultan Aceh saat itu. Ar-Raniry yang menentang paham *wujudiah*,⁶⁸ kemudian melanjutkan rihlahnya ke negeri Pahang dan sempat menetap beberapa tahun di sana. Negeri Pahang saat dipimpin oleh Sultan Ahmad yang merupakan ayah dari Sultan Iskandar Tsani. Sultan Iskandar Tsani kemudian diambil menjadi menantu dari Sultan Iskandar Muda dan kemudian menggantikan posisinya sebagai Sultan kerajaan Aceh Darussalam.

Pada masa Sultan Iskandar Tsani memerintah, ar-Raniry kembali lagi ke Aceh dan menetap di sana tahun 1637 M sampai 1644 M. Saat itu mendapat

⁶⁴Duski Samad, *Sufi Nusantara dan Pemikirannya*, Jakarta: PN Minangkabau Foundation, Cet I, 2000, hal. 19.

⁶⁵Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri Risalah dan Puisi-puisinya...*, hal. 19.

⁶⁶M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005, hal. 42.

⁶⁷Abdul Majid, "Karakteristik Pemikiran Islam Nuruddin ar-Raniry", dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 17, No. 2, tahun 2015, hal. 180.

⁶⁸Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara; Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006, hal. 98.

tempat di dalam istana kerajaan Aceh karena Iskandar Tsani sudah mengenal ar-Raniry sebelumnya.⁶⁹ Ia diangkat sebagai *syaikul Islam* atau mufti kerajaan Aceh Darussalam yang disebut dengan *qâdhi malikul âdil*. Ia hidup dan berkarir di Aceh selama kurang lebih tujuh tahun.

Ar-Raniry adalah seorang ulama yang kapasitas keulamaannya diakui oleh rakyat Aceh pada saat itu. Pendidikannya dimulai dengan belajar kepada para ulama di tempat kelahirannya, lalu melanjutkan ke Tarim (Yaman). Dari Tarim, ia melanjutkan ke berbagai kota di Arabia hingga kemudian ia pergi ke Makkah pada tahun 1030 H/1582 M untuk melaksanakan ibadah haji dan ziarah ke Madinah dan meninggal dunia pada 22 *Dzulhijjah* 1096 H/21 September 1658 M di India.⁷⁰ Selain sebagai seorang sufi, ia juga ahli teologi, ahli fikih, ahli hadis, sejarawan, ahli perbandingan agama, dan politisi.

Ar-Raniry adalah seorang tokoh tasawuf yang terkenal dan ia menentang paham wujudiyyah di Aceh. Ia adalah seorang khalifah dalam tarekat *rifa'iyah*. Kemampuan intelektualnya yang brilian mampu menjatuhkan dan menyalahkan paham *wujûdiyah* yang sedang berkembang saat itu. Padahal sebelumnya paham *qâdhi malikul âdil* sudah menjadi anutan keluarga kerajaan dan sebagian besar rakyat Aceh. Paham ini dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan muridnya Syamsuddin as-Sumatrani.⁷¹

Azyumardi Azra menyebutkan bahwa dalam bidang kalam dan tasawuf, ar-Raniri banyak mengutip Imam al-Ghazali, Ibn ‘Arabi, al-Qunyawi, al-Qasyani, al-Fairuzabadi, al-Jilli, ‘Abd ar-Rahman al-Jami’, Fadhlullah al-Burhanpuri, dan para ulama terkemuka lainnya. Sedangkan dalam bidang fikih, ia merujuk kepada kitab-kitab mazhab Syafi’i seperti *Minhâj at-Thalibîn* karya An-Nawâwî, Kitab *al-Anwâr* karya al-Ardabili atau *Nihâyat al-Muhtâj* (*Ila Syarh al-Minhâj*, karya an-Nawâwî) karya Syams ad-Din ar-Ramli, *Hidâyât al-Muhtâj Syarh al-Mukhtashâr* karya Ibn Hajar, *Fath al-Wahhab bin Syarh Minhâj at-Thullâb* karya Zakariyya al-Anshârî.⁷²

Ar-Raniry termasuk salah seorang ulama yang sangat produktif dalam menulis. Karya-karyanya dalam berbagai bidang ilmu, seperti tasawuf, kalam, fikih dan sejarah. Di antara karya-karya ar-Raniry yang ditemukan antara lain:

- 1) *Ash-Shirâth al-Mustaqîm*
- 2) *Durrah al-Farâ'idh fî Syarh al-'Aqâ'id*
- 3) *Hidayah al-Habîb fî at-Targhîb wa at-Tarhîb fî al-Hadîts*

⁶⁹Sehat Ihsan Shadikin, *Tasawuf Aceh*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2009, hal. 99.

⁷⁰M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara...*, hal. 42.

⁷¹Abdul Majid, “Karakteristik Pemikiran Islam Nuruddin ar-Raniry”, hal. 181.

⁷²Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Depok: Prenada Media Group, 2013, hal. 227. Muzakkir, *Studi Tasawuf: Sejarah, Perkembangan, Tokoh dan Analisis*, Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2009, hal. 147.

- 4) *Bustan as-Salâthîn fi Zikri al- Awwalîn wa al-Akhirîn*
- 5) *Nubzah fi Da 'wah az-Zil Lathâ 'if al-Asrâr*
- 6) *Asrar al-Insân fi Ma 'rifah ar-Rûh wa al-Bayân*
- 7) *At-Tibyân fi Ma 'rifah al-Adyân fi at-Tashawwuf*
- 8) *Akhhâr al-Akhîrah fi Ahwâl al-Qiyâmah*
- 9) *Jawâhir al-Ulûm fi Kasyf al-Ma 'lûm*
- 10) *Ainâl-Alam Qabl an Yukhlaqî*
- 11) *Syifâ 'al-Qulûb an at-Tasawwuf*
- 12) *Hujjah ash-Shiddîq fi Daf' az-Zindîq*
- 13) *Al-Fath al-Mubîn a 'la al-Mulhidîn*
- 14) *Al-Lam 'ân fi Takfîr man Qâla bi Khalq al-Qur 'ân*
- 15) *Shawârim ash-Shiddîq fi Qath 'i az-Zhindîq*
- 16) *Râhiq al-Muhammadiyah fi Thâriq ash-Shûfiyyah, ba 'da Khalq as-Samâwât wa al-Ardh*
- 17) *Hidâyah al-Imâm bi Fadhl al-Mannân*
- 18) *Ilaqah Allah al-Alam; Aqâid ash-Shûfiyyah al-Muwahhidîn*
- 19) *Kayfiyyah ash-Shalâh*
- 20) *al-Fath al-Wadûd fi Bayân Wahdah al-Wujûd*
- 21) *Ya Jawwâd Jûd*
- 22) *Audah as-Sabîl Laysa li Abâthîl al-Muhidîn Ta 'wîl*
- 23) *Syazârât al-Murîd*
- 24) *Umdah al-I'tiqâd.*
- 25) *Lathâif al-Asrâr*
- 26) *Nubdzah fi Da 'wa azh-Zhil ma 'a Shâhibih*
- 27) *Asrâr al-Insân fi Ma 'rifat ar-Ruh wa ar-Rahmân*
- 28) *Hill azh-Zhill*
- 29) *Mâ 'al-Hayât li Ahl al-Mamat*
- 30) *Fath al-Mubîn 'ala al-mulhidin*
- 31) *Hidayat al-Habîb fi al Targhîb wa al-Tarhîb.*⁷³

Sebagian besar karya ar-Raniry tersebut merupakan karya dalam bidang tasawuf. Dalam karyanya ia menolak keras terhadap paham panteisme (*wujûdiah*). Menurutnya paham tersebut adalah sesat dan menyesatkan. Ar-Raniry mengambil sikap yang tidak populer dalam penentangannya terhadap

⁷³Abdul Majid, "Karakteristik Pemikiran Islam Nuruddin ar-Raniry", hal. 182. Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh* . . ., 103. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah* . . ., hal. 225. M. Dien Madjid, *Catatan Pinggir Sejarah Aceh Perdagangan, Diplomasi, dan Perjuangan Rakyat*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2013, hal. 133.

pengikut Hamzah Fansuri dan Syamsyuddin as-Sumatrani dengan dikeluarkannya fatwa “hukuman mati” kepada mereka yang tidak mau bertaubat dari pemahaman tersebut.⁷⁴

Sikapnya yang konfrontatif terhadap paham *wujudiyah* telah melahirkan sebuah konflik sejarah pemikiran Islam yang rumit di Aceh saat itu. Perdebatan sengit mengenai paham *wujudiah* tersebut berlangsung hingga pemerintahan Ratu Shafiyatuddin di Kerajaan Aceh. Ratu yang saat itu melihat perdebatan yang demikian panas akhirnya memberikan perintah kepada para hulu balang (pemangku adat) untuk menyelesaikannya. Saiful Rijal, seorang ulama asal Minang Kabau yang menuntut ilmu di Aceh berhasil memenangkan perdebatan dengan ar-Raniry.

Kekalahannya dalam perdebatan dengan Saiful Rijal menyebabkan ar-Raniry secara tiba-tiba meninggalkan Aceh dan kembali ke tanah kelahirannya di Randir, India. Hingga akhirnya ia wafat di sana. Saiful Rijal dipanggil ke istana oleh Ratu Shafiyatuddin dan dilantik sebagai mufti kerajaan Aceh menggantikan ar-Raniry.⁷⁵ Meskipun terjadi dinamika yang rumit di kerajaan Aceh pada masa Nuruddin ar-Raniry, tetapi ia telah mampu memberikan sebuah warna baru dan khazanah intelektual Islam di Aceh. Karya-karyanya banyak dijadikan rujukan di berbagai tempat hingga sekarang.

4) Abdurrauf as-Singkily.

Abdurrauf as-Singkily adalah salah seorang ulama besar Aceh yang juga pernah menjabat mufti kerajaan Aceh. Pada saat beliau menjadi mufti, semua yang menjadi penguasa di Aceh adalah para ratu atau *sulthanah*. As-Singkily merupakan ulama besar Aceh yang mendukung kepemimpinan perempuan dalam bidang politik termasuk menjadi kepala negara. Penjelasan lebih jauh mengenai as-Singkily akan dibahas khusus pada BAB V, karena berkaitan dengan penelitian disertasi ini mengenai pemikirannya tentang kepemimpinan perempuan.

b. Pasca Kemerdekaan RI

Kejayaan dan kemasyhuran kerajaan Aceh yang menjadikannya incaran bangsa-bangsa barat. Berbagai propaganda dan konspirasi terus digencarkan. Namun kerajaan Aceh terus mengadakan perlawanan dalam berbagai situasi politik terus bertahan. Dalam kondisi internal kerajaan yang mulai melemah dan seiring dengan meningkatnya konflik antara kerajaan Aceh dengan Belanda, kerajaan Belanda resmi menyatakan perang kepada Sultan Aceh. pada tanggal 26 Maret 1873.

Perang Aceh yang berlangsung selama kurang lebih 30 tahun yang menelan puluhan ribu korban jiwa tersebut memaksa sultan Aceh yang terakhir

⁷⁴Syamsun Ni'am, Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini di Nusantara, dalam *Jurnal Epistémé*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2017, hal. 284.

⁷⁵Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...*, hal. 224.

Tuan Muhammad Daud Syah mengakui kedaulatan Belanda di tanah Aceh. Pengakuan tersebut menjadikan Aceh resmi dimasukkan secara administratif masuk ke dalam wilayah kekuasaan pemerintahan Hindia Timur Belanda (*Nederlandsch Oost-Indie*). Meskipun keraton Aceh telah dikuasai oleh Belanda, namun perlawanan rakyat Aceh melawan kolonialis Belanda terus berlangsung di berbagai wilayah di pelosok-pelosok Aceh.⁷⁶

Belanda menyerah kepada Jepang pada tahun 1942. Pasca penyerahan tersebut, Aceh kembali menjadi wilayah jajahan Jepang selama kurang lebih tiga tahun setengah. Seiring dengan kekalahan Jepang pada sekutu pada tahun 1945, Indonesia memproklamasikan kemerdekaannya pada tanggal 17 Agustus 1945. Pasca proklamasi, Aceh menjadi salah satu bagian dari wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Pada masa-masa awal kemerdekaan, Aceh dijadikan sebagai wilayah karesidenan berdasarkan surat ketetapan gubernur Sumatra Utara Nomor 1/X tanggal 3 Oktober 1945. Residen Aceh saat itu adalah Teuku Nyak Arief. Keresidenan Aceh berada di bawah daerah administratif Sumatra Utara sampai awal tahun 1947. Ketika terjadi agresi militer Belanda, Keresidenan Aceh, Langkat dan Tanah Karo digabung menjadi satu daerah militer yang berkedudukan di Kutaraja (Banda Aceh sekarang) yang dipimpin oleh seorang gubernur militer Teungku Muhammad Daud Beureueh.

Pada tanggal 5 April 1948, Aceh masuk ke dalam wilayah provinsi Sumatra Utara seiring dengan diterbitkannya undang-undang nomor 10 tahun 1948 yang membagi sumatra menjadi Sumatra Utara, Sumatra Tengah dan Sumatra Selatan. Keresidenan Aceh berada di bawah otoritas Sumatra Utara bersama keresidenan Sumatra Timur dan Tapanuli Selatan, dengan pimpinan gubernur Mr. S.M. Amin.

Pada akhir tahun 1949 keresidenan Aceh dikeluarkan dari provinsi Sumatra Utara dan statusnya ditingkatkan menjadi provinsi dengan Teungku Muhammad Daud Beureueh sebagai gubernur. Namun pada tahun 1950 diterbitkannya peraturan pemerintah pengganti undang-undang nomor 5. Provinsi Aceh kembali diturunkan statusnya menjadi wilayah keresidenan di bawah Sumatra Utara. Peristiwa Ini menyebabkan gejolak politik yang berefek terganggunya stabilitas keamanan sebagai bentuk protes rakyat Aceh kepada pemerintah pusat. Peristiwa itu dikenal dengan pemberontakan DI/TII yang dipimpin oleh Tengku Muhammad daud Beureueh.⁷⁷

⁷⁶Anwar, Strategi Kolonial Belanda Dalam Menaklukkan Kerajaan Aceh Darussalam, dalam *Jurnal Adabiya*, Vol. 19, No. 1, tahun 2017, hal. 25.

⁷⁷Beberapa alasan terjadinya pemberontakan DI/TII di Aceh antara lain: *pertama*, kekecewaan para tokoh pimpinan masyarakat di Aceh atas dileburnya provinsi Aceh ke dalam provinsi Sumatera Utara. Peleburan provinsi itu seakan mengabaikan jasa baik masyarakat Aceh ketika perjuangan mempertahankan kedaulatan negara Republik Indonesia di masa revolusi fisik kemerdekaan Indonesia (1945-1950). *Kedua*, Kekhawatiran kembalinya

Akibat dari gejolak tersebut pada tahun 1956, pemerintah pusat kembali mengembalikan Aceh sebagai sebuah provinsi dengan wilayah seluruh bekas keresidenan Aceh. Pada tanggal 27 Januari 1957, Ali Hasjmy dilantik sebagai gubernur provinsi Aceh. Namun saat itu pergolakan politik di Aceh belum berakhir. Pemerintah pusat mengutus tim yang dipimpin oleh Perdana Menteri Hardi untuk melakukan perundingan pada tahun 1959. Hasil perundingan tersebut, Aceh diberikan status daerah istimewa dengan sebutan lengkap Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Aceh juga diberi hak otonomi yang luas dalam bidang agama, adat dan pendidikan.⁷⁸

Pemberian otonomi yang luas dalam bentuk keistimewaan Aceh dalam tiga bidang tersebut ternyata jauh dari harapan. Masyarakat Aceh yang berkeinginan hidup sejahtera dalam bingkai adat dan syariat Islam masih jauh dari implementasi keistimewaan tersebut. Kondisi Aceh dalam berbagai sendi kehidupan terpuruk. Kondisi tersebut diperparah dengan kembali terjadinya pemberontakan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) pada tahun 1976 sampai dengan tahun 2005. Konflik politik bersenjata yang menelan ribuan korban jiwa tersebut telah membawa Aceh kepada kehancuran dalam bidang ekonomi, pendidikan, sosial budaya dan politik.

Konflik tersebut berakhir pada tanggal 15 Agustus 2005, setelah terjadi kesepakatan damai atau *Memorandum of Understanding (MoU)* antara pemerintah Republik Indonesia dengan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) di Helsinki, Finlandia. Kesepakatan damai tersebut dilakukan setelah terjadinya sebuah bencana alam gempa dan tsunami di Aceh pada tanggal 26 Desember 2004. Pasca MoU Helsinki tersebut, Aceh kembali membangun sendi-sendi kehidupan bermasyarakat termasuk sektor pendidikan.

Situasi Aceh pasca kemerdekaan Republik Indonesia terus mengalami pergolakan dalam bidang politik dengan pemerintah pusat. Dalam kondisi pergolakan politik yang tidak stabil tersebut, Aceh tetap memiliki benteng pendidikan agama yang kuat. Masyarakat Aceh mempunyai sebuah lembaga pendidikan tradisional yang disebut dengan *dayah*.⁷⁹ *Dayah* merupakan

kekuasaan para *ulee balang* yang sejak lama telah menjadi pemimpin formal pada lingkup adat dan politik di Aceh. *Ketiga*, Keinginan dari masyarakat Aceh untuk menetapkan hukum syariah dalam kehidupan mereka. Apipudin, "Daud Beureueh and The Darul Islam Rebellion in Aceh", dalam *Buletin Al-Turas*, Vol. XXII No.1, tahun 2016, hal. 148. Nazaruddin Sjamsuddin, *Pemberontakan Kaum Republik: Kasus Darul Islam Aceh*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti 1990. Anthony Reid, *An Indonesian frontier: Acehnese and other histories of Sumatra*, Singapura: NUS Press, 2005, hal. 341. Aisyah, Ti, *et.al.*, *Darul Islam di Aceh: Analisis Sosial-Politik Pemberontakan Regional di Indonesia, 1953-1964*, Lhokseumawe: Unimal Press, 2008. M. Nur El Ibrahimy, *Teungku Muhammad Daud Beureueh: Peranannya dalam Pergolakan di Aceh*, Jakarta: PT Gunung Agung. 1982.

⁷⁸Nazaruddin Sjamsuddin, *Pemberontakan Kaum Republik...*, hal. 310.

⁷⁹Dayah dalam bahasa Aceh berasal dari Bahasa Arab yaitu *zawiyah* yang berarti pojok masjid yang dijadikan tempat khusus untuk mempelajari agama Islam dari pada guru atau

lembaga pendidikan khas aceh yang telah ada sejak zaman kerajaan dan terus bertahan hingga sekarang.⁸⁰ Dalam kondisi Aceh yang bergolak, pendidikan agama Islam di dayah-dayah yang tersebar di seluruh Aceh tetap berlangsung. Oleh karenanya meskipun Aceh terpuruk dalam berbagai sector yang lain, bidang keagamaan Aceh masih tetap eksis.

Para alumni dayah memiliki kontribusi yang besar dalam perjuangan kemerdekaan. Pasca kemerdekaan mereka juga ikut serta dalam mengisi pembangunan di berbagai sektor.⁸¹ Dayah sebagai lembaga pendidikan tertua di Aceh telah memberikan kontribusi yang besar dalam kehidupan masyarakat Aceh. Pendidikan dayah terus mengalami perubahan seiring dengan perkembangan zaman. Lembaga ini telah tersebar hampir di seluruh wilayah di Aceh. Sebagian dayah telah bertransformasi menjadi dayah modern.

Selain dayah, pendidikan Islam di Aceh juga terus mengalami kemajuan. Khususnya setelah Aceh terlepas dari konflik politik yang berkepanjangan. Status Aceh yang memiliki keistimewaan dalam bidang pendidikan dan agama dimanfaatkan dengan baik oleh seluruh komponen masyarakat Aceh. Hal ini ditandai dengan munculnya beberapa Lembaga Pendidikan Tinggi Islam Negeri (PTKIN) baru pasca MoU Helisinki.

Sebelum era MoU Helsinki hanya satu PTKIN yang ada di Aceh yaitu IAIN Ar-Raniry di kota Banda Aceh. Namun pasca Mou Helsinki, muncul beberapa PTKIN di Aceh antara lain: Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Zawiyah Cot Kala di kota Langsa, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Malikul Saleh di kota Lhokseumawe, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Gajah Putih di kota Takengon, dan Sekolah Tinggi Islam Negeri (STAIN) Teungku Chik di

ulama. Dayah merupakan Lembaga pendidikan Islam paling awal di Aceh. Cikal bakal sekolah atau madrasah sebagai lembaga pendidikan Islam di Aceh adalah dayah. Eksistensi dayah telah dimulai awal masuknya Islam ke Nusantara atau sekitar abad ketiga hijriyah atau awal abad ke-10 M. sejak kerajaan islam Pasai dan Peureulak, dayah sudah eksis di Aceh. Para sejarawan mengatakan bahwa Hamzah Fansuri, Syamsuddin as-Sumatrani, Nuruddin ar-Raniry, dan Abdurrauf as-Singkily adalah para ulama yang mengajarkan ilmu di dayah-dayah di Aceh. Tidak hanya itu ulama dari luar Aceh juga pernah belajar di dayah Aceh seperti Burhanuddin Ulakan dari Pariaman. Ia merupakan murid dari Abdurrauf Singkily (1024-1105 H/1615-1693 M). M. Sadli ZA, *Pendidikan Islam di Kesultanan Aceh: Ulama, Meunasah dan Rangkang*, dalam Abuddin Nata, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2001, hal. 34. Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002, hal. 23 dan 119. Azyumardi Azra dan Oman Fathurahman, *Jaringan Ulama*, dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Asia Tenggara*, Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 2002, jilid 5, hal. 122.

⁸⁰Misnan, "Pendidikan Agama Islam: dari Aceh untuk Indonesia," dalam *Pionir: Jurnal Pendidikan*, Vol. 9, No. 2, Tahun 202, hal. 2.

⁸¹Marhamah, "Pendidikan Dayah dan Perkembangannya di Aceh", dalam *Jurnal At-Ta'dib: Jurnal Ilmiah Pendidikan Agama Islam*, Vol. 10, No. 1, Tahun 2018, hal. 72.

Rundeng di kota Meulaboh. IAIN ar-Raniry yang dulunya berstatus Institut juga berubah menjadi Universitas Islam Negeri (UIN Ar-Raniry).

Lembaga-lembaga tersebut menjadi episentrum baru terhadap warisan tradisi intelektual Aceh masa lalu. Kehadiran beberapa PTKIN tersebut memberikan harapan baru terhadap pembangunan Aceh setelah terpuruk akibat konflik berkepanjangan. Kampus-kampus tersebut terus melakukan pembenahan untuk peningkatan mutu sumber daya manusia (*human resource*) dan pembangunan di Aceh secara keseluruhan.

3. Perkembangan Kajian Tafsir di Aceh

Sejak awal masuknya Islam, pengajaran tentang Al-Qur'an sudah di mulai di Aceh. Para penyebar Islam yang datang ke Aceh pada umumnya adalah para ulama yang sebagian mereka berprofesi sebagai pedagang. Dalam mengajarkan agama Islam kepada penduduk lokal, materi tentang Al-Qur'an adalah materi utama yang diajarkan sebelum materi-materi lainnya. Al-Qur'an merupakan pegangan hidup utama setiap muslim yang wajib dipatuhi segala perintah dan dijauhi segala larangannya.

Pengajaran Al-Qur'an pada masa-masa awal Islam dilakukan oleh para pendakwah berlangsung di *meunasah-meunasah* atau di masjid-masjid. Masyarakat Aceh mulai dari anak-anak sampai dengan orang tua terlibat dalam pengajaran Al-Qur'an tersebut.⁸² Para sejarawan menyebutkan Aceh merupakan pusat pengajaran Al-Qur'an yang amat penting di masa-masa awal masuknya Islam ke Indonesia. Untuk memotret bagaimana perkembangan kajian Al-Qur'an dan tafsir di Aceh, berikut akan dijelaskan sesuai dengan periodisasi serta tokoh yang terlibat di dalamnya.

a. Periodisasi Kajian Tafsir di Aceh

Menurut Fauzi, periodisasi tafsir di Aceh dibagi menjadi empat periode, yaitu: periode awal, periode pertengahan pra-kesultanan, periode pertengahan pasca kesultanan, dan periode modern.⁸³ Pembagian periode pertengahan menjadi dua bagian terkesan rancu. Karena era kesultanan di Aceh yang sudah dimulai sejak abad ke tujuh Masehi. Sejarawan lain menyatakan lebih tepat jika periodisasi tafsir Aceh dibagi ke dalam tiga periode saja. Mereka tidak membagi periode pertengahan menjadi dua dengan alasan di atas. Jadi periode tafsir Aceh hanya tiga, yaitu: periode klasik, periode pertengahan, dan periode modern.

Periode awal disebut juga dengan abad klasik yang dimulai dari abad ke lima sampai dengan abad ke 15 Masehi atau abad kedua sampai dengan abad

⁸²Howard M. Federspiel, *Kajian al-Quran di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 60.

⁸³Fauzi, *Tafsir Aceh*, Banda Aceh: Ushuluddin Publishing, 2013 hal. 58.

ke 10 Hijriah.⁸⁴ Periode ini merupakan masa di mana masyarakat Aceh baru menerima agama yang dibawa oleh para penyebar Islam (Mubalig).

Penafsiran Al-Qur'an belum berkembang pada periode ini. Kebutuhan masyarakat pada saat itu masih pada tahapan mendasar dalam ilmu keislaman, seperti ilmu tauhid dan fikih praktis. Komunitas muslim yang baru saja terbentuk membutuhkan pelurusan akidah dari yang sebelumnya dianut. Pada saat itu mayoritas masyarakat Aceh masih menganut agama Hindu dan sebagian masih pada kepercayaan animisme dan dinamisme. Hal ini dibuktikan dengan ditemukan situs-situs arkeologis Hindu di Aceh. Misalnya ditemukan benteng Indra Patra di Ladong, Aceh Besar.

Situs benteng Indra Patra merupakan sebuah benteng memiliki ukuran cukup besar. Benteng utama diperkirakan berukuran 4.900 Meter persegi. Di sekelilingnya juga terdapat beberapa benteng kecil yang telah hancur ditelan zaman. Benteng ini diperkirakan didirikan sekitar tahun 604 Masehi oleh seorang anak raja Harsya dari India yang melarikan diri dari kejaraan bangsa Huna. Selain itu, terdapat juga situs-situs peninggalan Hindu lain di Aceh, seperti: benteng Indra Puri dan Indra Purwa.⁸⁵

Pengaruh kepercayaan masyarakat yang masih baru memeluk agama Islam harus diimbangi dengan pengetahuan yang sesuai dengan kebutuhan mereka. Pada saat itu para mubalig melakukan dakwah dengan cara persuasif. Dakwah yang penuh dengan kedamaian dan sentuhan persaudaraan antara para mubalig dengan penduduk lokal. Islam yang datang ke Nusantara khususnya Aceh adalah Islam yang disebarkan dengan cara-cara yang beradab dan jauh dari kekerasan.

Kondisi tersebut mengakibatkan penafsiran Al-Qur'an secara teoritis belum mengalami perkembangan pada masa ini. Para mubalig menyelipkannya tafsir Al-Qur'an ke dalam materi-materi pelajaran dasar keislaman lain seperti: tauhid, fikih dan akhlak (tasawuf). Perkembangan tafsir pada periode ini disebut juga dengan embriotik integral. Artinya embrio penafsiran Al-Qur'an tersebut telah diintegrasikan dalam pengajaran ilmu keislaman lainnya.⁸⁶

Prosesi pengajaran tafsir saat itu berlangsung di *meunasah-meunasah* (surau).⁸⁷ Sejak kerajaan Islam Pasai sudah banyak *meunasah-meunasah* yang

⁸⁴Fauzi, *Tafsir Aceh...*, hal. 59.

⁸⁵Ardee, "Sepenggal Sejarah Peralihan Hindu-Islam di Aceh," dalam <https://www.indonesiakaya.com>. Diakses pada 5 Januari 2021.

⁸⁶Fauzi, *Tafsir Aceh...*, hal. 60.

⁸⁷Secara etimologi *meunasah* berasal dari bahasa Arab yaitu madrasah, yang berarti tempat belajar atau sekolah. Meunasah bagi masyarakat memiliki banyak fungsi selain sebagai tempat belajar. *Meunasah* juga berfungsi sebagai tempat ibadah (shalat), tempat pertemuan, musyawarah, pusat informasi, tempat tidur, dan tempat menginap bagi musafir. Terdapat beberapa penyebutan istilah *meunasah* di Aceh. Ada yang menyebutkan dengan *meulasah*, *beunasah*, *beulasah*. *Meunasah* juga disebut dengan *meurasah* oleh orang Aneuk Jamee dan etnis Gayo, Alas, dan Kluet yang bermukim di Aceh. Snouck Hurgronje menyatakan bahwa

didirikan di Aceh. Seperti *meunasah* yang didirikan oleh Teungku Cot Mamplam dan Teungku Geuredong di Aceh utara. Mahmud Yunus menyatakan bahwa sistem pendidikan Islam yang paling awal berkembang di Indonesia adalah pengajian Al-Qur'an yang berlangsung di surau, langgar dan masjid. Menurutnya materi yang pertama sekali diajarkan adalah Al-Qur'an dan praktik ibadah wajib praktis sehari-sehari.⁸⁸

Jika merujuk kepada metodologi tafsir yang berkembang saat ini, maka metodologi yang digunakan pada periode ini lebih mengarah kepada metode *ijmali*. Metode tafsir ini lebih tepat untuk disematkan kepada periode ini dibandingkan dengan metode tafsir lainnya. Penjelasan tafsir pada saat itu bersifat global menyesuaikan dengan kondisi yang ada. Dapat disimpulkan bahwa penafsiran pada periode ini bersifat sporadik, praktis, kondisional.

Secara umum terdapat dua faktor yang menyebabkan kurang berkembangnya penafsiran Al-Qur'an pada periode awal ini, yaitu:

- 1) Penafsiran Al-Qur'an pada masa itu belum terlalu dibutuhkan. Karena kebutuhan masyarakat terhadap pengetahuan keislaman masih terpenuhi dengan kitab-kitab tauhid, fikih dan tasawuf. Dengan mempelajari kitab-kitab tersebut sudah memadai bagi masyarakat untuk menjadi pondasi dalam beribadah dan bermuamalah.
- 2) Untuk dapat menafsirkan Al-Qur'an diperlukan kemampuan bahasa Arab pada level yang *expert* dan sempurna. Untuk memperoleh tingkatan tersebut diperlukan waktu yang lama. Tidak mungkin orang yang baru mengenal Islam dipaksakan untuk melakukan hal tersebut.⁸⁹

Kedua, periode pertengahan yang dimulai sejak abad ke 16 sampai dengan abad ke 19 Masehi atau abad ke 11 dan 13 Hijriah. Pada periode ini pembelajaran tafsir sudah berbeda dengan masa klasik. Jika pada masa awal (klasik) pembelajaran tafsir dilakukan dengan menyisipkannya pada materi pengajaran lain, maka pada periode ini pembelajaran tafsir dilakukan secara mandiri.

Pada masa ini para guru tafsir Al-Qur'an sudah dapat mengajarkan seluruh isi dari ayat Al-Qur'an dengan bantuan kitab-kitab tafsir yang dibawa negeri Arabia. Para ulama Aceh yang berguru ke jazirah Arab ketika pulang

sebelum adanya istilah *meunasah* yang berasal dari istilah Arab di Aceh sudah ada bangunan-bangunan seperti langgar, *balee* atau *tajug*. Pelajaran yang diajarkan di *meunasah* ialah *meunasah* para murid diajarkan menulis/membaca huruf Arab, ilmu agama dalam bahasa Jawi (Melayu), akhlak. Haidar Putra Daulay, *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam ...*, hal. 23. Christian Snouck Hurgronje, *Aceh Rakyat dan Adat Istiadatnya*, Jakarta: INIS, 1977, hal. 19. T. Syamsuddin, "Peranan Meunasah Sebagai Pusat Pendidikan Dalam Masyarakat Aceh," dalam *majalah Jeumala (Lembaga Adat dan Kebudayaan Aceh (LAKA)*, No. 5, Tahun 1993, hal. 17.

⁸⁸Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2013, hal. 42.

⁸⁹Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, hal. 77.

sudah dibekali dengan kemampuan bahasa Arab yang baik. Di samping itu mereka juga membawa kitab-kitab tafsir yang pernah mereka pelajari untuk diajarkan kepada masyarakat di Aceh.

Para ulama pada periode ini sudah mulai menerjemahkan kitab tafsir yang berasal dari bahasa Arab. Tujuannya ialah untuk memudahkan masyarakat luas dalam memahami tafsir Al-Qur'an. Namun demikian pengajaran tafsir dengan kitab tafsir yang berbahasa Arab tetap terus berlangsung. Maraknya pembelajaran berbagai kitab tafsir pada masa itu tergambar dari rujukan yang digunakan oleh para ulama Aceh dalam karya-karya mereka.

Karya para ulama Aceh dalam berbagai bidang selalu menyandarkan rujukan utamanya kepada kitab-kitab tafsir yang berasal dari timur tengah. Kuatnya penguasaan referensi keagamaan di kalangan ulama Aceh pada saat itu, menjadikan karya-karya mereka tetap jadikan rujukan sampai sekarang. Hal ini tidak hanya terjadi di Aceh, tetapi juga di berbagai tempat lain di Nusantara.

Sebagian karya tersebut dijelaskan ulang (*syarah*) oleh ulama lain untuk memberikan cakrawala dan wawasan yang lebih di dalamnya. Salah satu contohnya ialah kitab *ash-shirâthal mustaqîm* karangan ar-Raniry. Kitab ini yang di-*syarah* oleh Muhammad Arsyad al-Banjari. Kitab *syarah* tersebut diberi nama *Sabîlal Muhtadin li at-Tafaqquh fi Amri ad-Dîn*. Kitab tersebut merupakan kitab fikih yang membahas tentang hukum fikih praktis dalam bahasa Melayu. Penggunaan Bahasa Melayu bertujuan untuk memudahkan masyarakat muslim Nusantara memahami dasar-dasar ilmu fikih. Pada periode ini muncul seorang mufassir yang sangat masyhur. Beliau ialah Abdurrauf as-Singkily dengan karyanya *Tarjumân al-Mustafîd*.

Selain di Aceh, ulama lainnya di Nusantara juga banyak menghasilkan karya-karya besar dalam bidang tafsir pada periode ini. Salah satunya ialah tafsir *Tafsir al-Munîr li Ma'âlim al-Tanzîl al-Mufasssiru 'an Wujûh Mahâsin al-Ta'wil* yang populer dikenal dengan *Marah Labid li Kasyfi Ma'na Qurân al-Majîd*. Tafsir ini disusun oleh Nawawi al-Bantani (1813-1897 M).⁹⁰ Tafsir

⁹⁰Muhammad Nawawi al-Jawi al-Bantani ialah seorang ulama Indonesia yang pernah menjadi Imam Masjidil Haram. Beliau lahir di Tanara, Serang, pada tahun 1230 H/1813 M, dan meninggal di Mekkah, Hijaz 1314 H/1897 M. Gelar al-Bantani yang disematkan kepadanya karena ia berasal dari Banten. Berkat kemasyhuran dan karya-karya intelektualnya ia dijuluki dengan *Sayyid Ulama al-Hijaz, al-Imam al-Muhaqqiq wa al-Fahhâmah al-Mudaqqiq, A'yân Ulama al-Qarn al-Ram Asyâr li al-Hijrah*, hingga *Imam Ulama al-Haramain*. Produktifitasnya dalam menulis sangat luar biasa. Karya-karya intelektualnya tidak kurang dari 115 kitab dalam berbagai bidang ilmu, seperti: ilmu fikih, tauhid, tasawuf, tafsir, dan hadis. Al-Bantani memiliki peran yang besar bagi lahirnya para ulama di Nusantara. Ia memberikan motivasi kepada komunitas pelajar Nusantara di Mekkah untuk lebih giat mempelajari keilmuan Islam. Perannya dalam membebaskan kolonialisme di negerinya dilakukan dengan cara mendidik para ulama di tanah air untuk menumbuhkan semangat

ini ditulis di dalam bahasa Arab dan dicetak di Timur Tengah.⁹¹ Penamaan tafsir ini dengan *Marah Labîd* memiliki arti jalan keluar bagi masyarakat Islam yang masih kuat mempertahankan Islam tradisional.⁹²

Ketiga, periode modern. Periode ini dimulai sejak awal abad 20 hingga sekarang. Periode modern merupakan periode perkembangan kajian tafsir yang cukup menggembirakan di Nusantara. Perkembangan tafsir pada periode ini dapat dibagi menjadi tiga bagian, yaitu: pertama, periode tahun 1900 sampai dengan tahun 1950. Kedua tahun 1951 sampai dengan tahun 1980, dan terakhir tahun 1981 sampai dengan sekarang.⁹³

Periode pertama (1900-1950) merupakan masa-masa Nusantara masih berada dalam belengguh penjajahan bangsa Belanda dan Jepang. Namun dalam kondisi di bawah kekuasaan kolonialisme asing, pengajaran tafsir Al-Qur'an juga tetap berlangsung di Nusantara. Pada masa ini sudah mulai dilakukan pembelajaran dengan sistem klasikal yang sebelumnya hanya dalam bentuk *halâqah-halâqah* di masjid atau surau.⁹⁴ Perubahan model pembelajaran

kebangkitan, nasionalisme, dan jiwa patriotik. Samsul Munir Amin, *Sayyid Ulama Hijaz, Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2009, hal. 96. Anzor Bahary, "Tafsir Nusantara: Studi Kritis terhadap Marah Labid Nawawi al-Bantani", dalam *jurnal Ulul Albab*, Vol. 16, No. 2, Tahun 2015, hal. 87.

⁹¹Syamsuddin, Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia Periode Pra Modern (Abad XIX M), dalam *Jurnal Ilmiah Islamic Resources*, Vol.16, No.1, Tahun 2019, hal. 25. Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia...*, hal. 35-42.

⁹²Asnawi, *Pemahaman Syaikh Nawawi Tentang Qadar dan Jabar pada tafsirnya Marah Labib*, Jakarta: Disertasi, IAIN Jakarta, 1989, hal. 99.

⁹³Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia...*, hal. 81.

⁹⁴Kata *halaqah* berasal dari bahasa arab yaitu *halaqah* atau *halqah* yang berarti lingkaran. *Halaqah* adalah sebuah istilah yang ada hubungannya dengan dunia pendidikan, khususnya pendidikan atau pengajaran Islam (tarbiyah Islamiyah). Istilah *halaqah* biasanya digunakan untuk menggambarkan sekelompok kecil Muslim yang secara rutin mengkaji ajaran Islam. Jumlah peserta mereka dalam kelompok kecil tersebut berkisar antara 3-12 orang. Mereka mengkaji Islam dengan *manhaj* tertentu. Biasanya kurikulum tersebut berasal dari *murabbi/naqib* yang mendapatkannya dari jamaah yang menaungi *halaqah* tersebut. Menurut Hanun Asrohah *halaqah* adalah proses belajar mengajar yang dilaksanakan murid-murid dengan melingkari guru yang bersangkutan. Biasanya duduk di lantai serta berlangsung secara kontinyu untuk mendengarkan seorang guru membacakan dan menerangkan kitab karangannya atau memberi komentar atas karya orang lain. Sedangkan menurut Hasbullah, metode *halâqah* adalah metode yang di dalamnya terdapat seorang Kiai yang membaca kitab dalam waktu tertentu, sedangkan santrinya membawa kitab yang sama, lalu santri mendengarkan dan menyimak bacaan Kiai. *Halaqah* merupakan kumpulan individu yang berkeinginan kuat untuk membentuk kepribadian muslim secara terpadu yang berlandaskan kepada kitabullah dan sunnah Rasul-Nya. Oleh karena itu peranan *halaqah* sangat penting dalam tujuan pembentukan kepribadian muslim, yang pelaksanaannya berlandaskan kepada contoh Nabi dalam membina para sahabatnya. *Halaqah* sebagai perisai pelindung bagi pesertanya dari pengaruh eksternal yang kotor. Masing-masing peserta terikat hubungan persaudaraan yang mendalam seperti keluarga. *Halaqah* juga merupakan kumpulan individu yang mempunyai kepentingan yang sama untuk meningkatkan iman dan amal shaleh. Hamdi

merupakan dampak dari munculnya sekolah-sekolah modern yang didirikan oleh kolonialisme Belanda di daerah jajahannya sebagai bentuk politik balas budi (*ethical policy*).⁹⁵

Periode kedua (1950-1960) pengkajian tafsir mengalami perkembangan yang lebih baik. Pada periode ini kondisi Indonesia termasuk Aceh pada tahap

Abdul Karim, “Urgensi Halaqah dalam Akselerasi Dakwah”, *dalam Ath-Thariq, Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 2, No. 1. Tahun 2018, hal. 317-318. Satria Hadi Lubis, *Menggairahkan Perjalanan Halaqah: Kiat Agar Halaqah Lebih Dahsyat Full Manfaat*, Yogyakarta Pro You, 2011, hal. 16. Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia: Lintasan Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999, hal. 26. Haidar Putra Daulay, *Sejarah Pertumbuhan Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia...*, hal. 69.

⁹⁵ Politik etis atau politik balas budi (*ethische politiek*) adalah suatu pemikiran yang menyatakan bahwa pemerintah kolonial memegang tanggung jawab moral bagi kesejahteraan bumi putra. Pemikiran ini merupakan kritik terhadap politik tanam paksa. Munculnya kaum etis yang dipelopori oleh Pieter Brooshooft seorang wartawan koran *de locomotief* dan C.Th. van Deventer ternyata membuka mata pemerintah kolonial untuk lebih memperhatikan nasib para bumiputera yang terbelakang. Pada 17 September 1901, Ratu Wilhelmina yang baru naik tahta menegaskan dalam pidato pembukaan parlemen Belanda, bahwa pemerintah Belanda mempunyai panggilan moral dan hutang budi (*een eereschuld*) terhadap bangsa bumi putra di Hindia Belanda. Ratu Wilhelmina menuangkan panggilan moral tersebut ke dalam kebijakan politik etis, yang terangkum dalam program Trias Van deventer yang meliputi tiga hal: *pertama*, irigasi (pengairan), membangun dan memperbaiki pengairan-pengairan dan bendungan untuk keperluan pertanian. *Kedua*, imigrasi yakni mengajak penduduk untuk bertransmigrasi. *Ketiga*, edukasi yakni memperluas dalam bidang pengajaran dan pendidikan. Banyak pihak menghubungkan kebijakan baru politik Belanda ini dengan pemikiran dan tulisan-tulisan Van Deventer yang diterbitkan beberapa waktu sebelumnya. Van Deventer kemudian dikenal sebagai pencetus politik etis ini. Kebijakan pertama dan kedua disalahgunakan oleh pemerintah Belanda dengan membangun irigasi untuk perkebunan-perkebunan Belanda dan imigrasi dilakukan dengan memindahkan penduduk ke daerah perkebunan Belanda untuk dijadikan pekerja rodi. Hanya pendidikan yang berarti bagi bangsa Indonesia. Pengaruh politik etis dalam bidang pengajaran dan pendidikan sangat berperan dalam pengembangan dan perluasan dunia pendidikan dan pengajaran di Hindia Belanda. Salah seorang dari kelompok etis yang sangat berjasa dalam bidang ini adalah Mr. J.H. Abendanon (1852-1925), seorang menteri kebudayaan, agama, dan kerajinan selama lima tahun (1900-1905). Sejak tahun 1900 inilah berdiri sekolah-sekolah, baik untuk kaum priyayi maupun rakyat biasa yang hampir merata di daerah-daerah. Sementara itu, dalam masyarakat telah terjadi semacam pertukaran mental antara orang-orang Belanda dan orang-orang bumi putra. Kalangan pendukung politik etis merasa prihatin terhadap bumi putra yang mendapatkan diskriminasi sosial-budaya. Untuk mencapai tujuan tersebut, mereka berusaha menyadarkan kaum bumi putra agar melepaskan diri dari belenggu feodal dan mengembangkan diri menurut model Barat, yang mencakup proses emansipasi dan menuntut pendidikan ke arah swadaya. Wasty Sumanto & F.X Soeyarno, *Landasan Historis Pendidikan Indonesia*, Surabaya: Usaha Nasional, 1983, hal. 46. M. Syarif, “Politik Etis Pemerintah Kolonial Hindia Belanda Dan Pengaruhnya Terhadap Pesantren”, *dalam jurnal Inovatif*, Vol. 5, No. 1, Tahun 2019, hal. 112-113. Muhammad Fakhriansyah, Intan Ranti Permatasari Patoni, “Akses Pendidikan bagi Pribumi pada Periode Etis (1901-1930)”, *dalam Jurnal Pendidikan Sejarah*, Vol. 8, No. 2, Tahun 2019, hal. 122.

awal pembangunan. Pada masa ini pembangunan di bidang pendidikan terus digalakkan tidak terkecuali pendidikan agama. Lembaga-lembaga pendidikan tinggi modern mulai didirikan. Hal ini dilakukan secara bersama baik pemerintah maupun swasta. Masa ini mulai munculnya perguruan tinggi Islam. Hal ini memberikan angin segar terhadap kajian Al-Qur'an dan tafsir. Pada masa ini banyak muncul karya-karya tafsir di Nusantara. Di antaranya pada tahun 1920-an muncul tafsir juz pertama yang bernama Al-Qur'anul Hakim Beserta Tujuan dan Maksudnya, karya Ilyas dan Abdul Jalil. Pada tahun 1930-an muncul pula sebuah tafsir yang diberi nama *Tafsir Al-Qur'anul-Karim*, ditulis oleh A. Halim.⁹⁶

Puncak bangkitnya studi tafsir di Nusantara terjadi pada periode ketiga (1960-sekarang). Periode ini ditandai dengan banyaknya karya tafsir yang muncul. Di antaranya ada yang berbentuk tafsir tematik (*maudhû'i*). Misalnya *Rangkaian Tjerita dalam Al-Qur'an*, karya Bey Arifin, *Al-Qur'an tentang Wanita*, karya M. Said dan *Keesaan Tuhan dalam Al-Qur'an*, karya Mukti Ali. Ketiga karya tafsir tematik di atas menggunakan bahasa Indonesia.

Selain itu terdapat juga penyusunan tafsir dengan metode tematik surat tertentu. Seperti *Tafsir Al-Qur'anul Karim, Surat al-Fatihah* karya Widjaja pada tahun 1955, *Rahasia Ummul Qur'an* atau *Tafsir Surat al-Fatihah* karya Muhammad Nur Idris pada tahun 1956, *Kandungan al-Fatihah* karya A. Abhry pada tahun 1960, *Tafsir Surat al-Fatihah* karya Bahroem Rangkuti pada 1969, *Samudra al-Fatihah* karya H. Hasri pada tahun 1972, *Tafsir Ummul Qur'an* karya Bey Arifin pada tahun 1981 dan beberapa karya lainnya.

Adapun tafsir yang ditulis lengkap 30 juz antara lain: *Tafsir Al-Qur'an al-Karim Bahasa Indonesia* karya Mahmud Yunus pada tahun 1938, *al-Furqan Tafsir Al-Qur'an* karya Ahmad Hassan (Hasan Bandung) pada tahun 1960,⁹⁷ *Tafsir al-Azhar* karya Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka) pada tahun 1958, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur* karya M. Hasbi ash-Shiddieqy yang berasal dari Aceh pada tahun 1952 sampai dengan 1961.⁹⁸

Selanjutnya pada tahun 1990-an, M. Quraish Shihab menuliskan beberapa karya dalam bidang tafsir Al-Qur'an. Sebagian karyanya menggunakan metode tematik, seperti *membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* pada tahun 1992, *Kisah dan Hikmah Kehidupan* tahun 1994, dan *Wawasan Al-Qur'an* pada tahun 1996 dan beberapa karya lainnya. M. Quraish Shihab juga menulis karya tafsir dengan metode *tahlîlî* yang disusun lengkap 30 juz. Karyanya ini dinamakan dengan

⁹⁶Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, hal. 44.

⁹⁷Nur Hizbullah, "Ahmad Hassan: Kontribusi Ulama dan Pejuang Pemikiran Islam di Nusantara dan Semenanjung Melayu", dalam *jurnal Al-Turās*, Vol. XX, No. 2, Tahun 2014, hal. 291.

⁹⁸Sudariyah, "Konstruksi Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur Karya M Hasbi ash-Shiddieqy", dalam *Jurnal Shahih*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2018, hal. 97.

Tafsir al-Misbah: Pesan dan Keserasian Ayat-Ayat Al-Qur'an pada tahun 2009.

Pada periode ini juga lahir sebuah tafsir di Aceh dalam bahasa Gayo yang bernama kitab tafsir Gayo. Tafsir ini ditulis oleh Abdurrahman Daudy atau juga dikenal dengan nama Teungku Mude Kala. Abdurrahman Daudy merupakan seorang kritikus dan budayawan dari Aceh tengah. Dia adalah seorang penulis sejarah lokal dan syair-syair *didong*.⁹⁹ Di samping sebagai penulis, dia juga bertindak sebagai *ceh* (vocal utama) yang memimpin seni *didong* tersebut. Dengan banyaknya *ceh* lain yang sering berkonsultasi dengannya memungkinkannya baginya untuk memasukkan ide-ide reformasi Islam ke dalam syair-syair *didong* tersebut.¹⁰⁰

Tafsirnya berisi 40 ayat Al-Qur'an dan 49 hadis pilihan beserta penjelasannya. Abdurrahman menulis tafsir Gayo dengan gaya syair-syair *didong* yang indah dan sarat dengan makna. Karyanya merupakan tafsir pertama dalam bahasa Gayo. Setelahnya belum ditemukan karya lain dalam bidang tafsir dalam bahasa Gayo. Hal yang menarik dari Abdurrahman ialah ia meminta kepada *ceh-ceh didong* untuk mendendangkan bait-bait syair dalam tafsir Gayo tersebut ke dalam *didong* mereka. Tafsir Gayo tersebut juga sering didendangkan di masjid dan mushalla setiap hari sebelum azan magrib.¹⁰¹

Tafsir ini sudah pernah diterbitkan oleh sebuah penerbit ternama di Mesir yaitu *Mathba'ah Musthafa al-Bâb Al-Halabi wa Awlâduh* pada tahun 1357 H/1938 M. Pengarang tafsir ini mengakui bahwa karyanya ini bukan semata-mata hasil pemikirannya sendiri tetapi diilhami oleh beberapa pemikiran ulama lain seperti Teungku Yahya bin Rashib, Khatib Benu Kala Lungi, dan Muhammad Amin. Sumber penafsiran yang digunakan dalam tafsir ini mayoritas berasal dari ayat Al-Qur'an dan hadis. Oleh karenanya tafsir ini termasuk bagian dari *Tafsîr bi al-Ma'tsûr*.¹⁰²

⁹⁹*Didong* adalah salah satu seni tradisi lisan yang dimainkan secara berkelompok dan dipimpin oleh seorang *Ceh* yang bertindak sekaligus sebagai vokal utama yang berasal dari suku Gayo. Gayo merupakan salah satu suku yang menempati wilayah tengah Aceh yang meliputi Aceh Tengah (takengon), Bener Meriah, dan Gayo lues serta pedalaman Aceh Utara dan Aceh Timur. *Didong*, sebagai hasil dari kebudayaan Gayo memiliki peran yang besar dalam mempersatukan etnis Gayo yang memiliki dinamika dalam berpendapat dan nilai-nilai moral serta estetika. *Didong* merupakan kesenian yang tepat sebagai media pembelajaran, khususnya dalam ranah pendidikan karakter dengan pendekatan nilai. Putra Afriadi, "Multikultural dan Pendidikan Karakter Kesenian *Didong* Pada Masyarakat Gayo Kabupaten Aceh Tengah," dalam *Virtuso: Jurnal Pengkajian Musik dan Penciptaan Musik*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2018, hal. 15-23.

¹⁰⁰Arfiansyah, "Islam dan Budaya Masyarakat Gayo, Provinsi Aceh: Kajian Sejarah dan Sosial", dalam *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2020, hal. 14.

¹⁰¹Arfiansyah, "Islam dan Budaya Masyarakat Gayo...", hal. 14.

¹⁰²M. Hasbi Amiruddin., *et.al*, *Ensiklopedi pemikiran Ulama Aceh*, Banda Aceh: ar-Raniry Press, 2004, hal. 264.

b. Tafsir dan Mufasssir Aceh

Perkembangan keilmuan Islam yang begitu pesat di Aceh telah melahirkan para ilmuwan dan ulama yang menulis karya-karya mereka dalam bidang tafsir. Tafsir pertama sekali yang ditulis dalam bahasa Melayu yang lengkap 30 juz ialah *tafsir Tarjumân al-Mustafîd* karya Abdurrauf as-Singkily. Sebelum tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* juga ditemukan manuskrip tafsir surat *al-Kahfi*. Akan tetapi tafsir ini tidak ditemukan siapa penulisnya. Para ulama dahulu lebih memilih sikap *tawadhu'* untuk menjaga agar tidak terjerumus kepada riya. Hal ini ditengarai menjadi penyebab mengapa pengarang tafsir surat *al-Kahfi* tersebut tidak menyebutkan namanya.

Pasca *Tarjumân al-Mustafîd* tidak ditemukan karya tafsir lain di era kestanan Aceh Darussalam. Jauh setelah itu, ketika Aceh telah menjadi bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), baru ditemukan karya tafsir lain yang juga lengkap 30 juz. Tafsir itu bernama *Al-Qur'anul Majid An-Nur* yang ditulis oleh Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy. Dia adalah seorang pakar hukum Islam dan dikenal sebagai pelopor fikih keindonesiaan. Hasbi juga dikenal ulama yang memiliki visi yang modern. Hal ini terlihat dari pemikirannya tentang pembaharuan hukum Islam.

Setelah Hasbi, ditemukan karya tafsir yang berjudul *Al-Qur'anul Karim dan Terjemahan Bebas Bersajak*. Tafsir ini ditulis oleh Teungku Mahyiddin Yusuf. Tafsir ini memiliki keunikan tersendiri yang jarang ditemukan pada kitab-kitab tafsir yang lain. Keunikan tafsir ini ialah tafsir ayat-ayat Al-Qur'an ditulis dalam bahasa Aceh dalam bentuk sajak-sajak syair yang indah.¹⁰³

Kepiawaian Teungku Mahyiddin Yusuf dalam merangkai tafsir dalam sajak syair Aceh perlu diapresiasi. Jarang sekali ditemukan mufasssir yang mampu melakukan hal ini. Sedikitnya diperlukan tiga kemampuan dasar yang prinsip dalam penyusunan tafsir tersebut. Kemampuan dasar (*basic skills*) tersebut ialah, *pertama*, penguasaan bahasa Arab yang baik serta seluruh perangkat *ulûmul Qur'ân*. *Kedua*, penguasaan bahasa Aceh yang baik dan mendalam. *Ketiga*, penguasaan tentang sastra dalam menggubah syair dalam bentuk sajak. Ketiga kemampuan dasar tersebut hanya dimiliki oleh orang-orang yang benar-benar mumpuni. Proses untuk mendapatkannya harus melalui perjalanan intelektualitas yang panjang.

Dari sisi metodologi, tafsir ini dapat dikategorikan ke dalam tafsir *ijmâli*. Karena penjelasannya yang ringkas dan umum. Namun ada juga yang menyebutkan tafsir ini masuk ke dalam metode tafsir *tahlîlî*. Alasannya ialah penjelasan tafsir ini khas dengan nilai sastra Aceh yang tinggi dan berisi

¹⁰³Munawir Umar, *Al-Qur'an dan Masyarakat, Respons Ulama Aceh Terhadap Al-Qur'an al-Karim Dan Terjemahan Bebas Bersajak dalam Bahasa Aceh*, Ciputat Timur, Tangerang Selatan: CV. Pustakapedia Indonesia, 2020, hal. 149-161.

penjelasan seluruh ayat Al-Qur'an dari awal hingga akhir. Terdapat beberapa keistimewaan dalam tafsir ini antara lain:

- a. Pengarang telah melakukan pemadatan makna yang ditafsirkan
- b. Sajak-sajak yang terdapat dalam bait tafsir ini yang berusaha untuk mewakili seluruh makna yang dikandung oleh ayat secara komprehensif
- c. Pengarang memasukkan beberapa kata yang berada di luar terjemahan untuk menyesuaikan dengan *rajaz* sastra. Penambahan tersebut diusahakan tidak keluar dari maksud utama sebuah ayat yang dijelaskan. Misalnya ketika ditafsirkan lafaz "*ar-Rahim*". Lafaz ini dijelaskan dengan "*tuhanku sidroe geunaseh that-that, donya akhreat rahmat neulimpah*". Pejelasan pada bait paling akhir merupakan penambahan kata "*rahim*" adalah maknanya lebih mengarah kepada kasih sayang Allah di Akhirat. Tetapi untuk menyesuaikan dengan *rajaz*, pengarang menyebutkan "*donya akherat*" artinya dunia dan akhirat.¹⁰⁴

Tafsir Aceh yang terakhir ditemukan ialah tafsir *Pasee*. Tafsir ini merupakan karya kolaboratif beberapa intelektual Aceh, yaitu: T. H. Thalhas, Hasan Basri, Zaki Fuad, A. Mufakhir Muhammad, dan Mustafa Ibrahim. Para penyusun tafsir *Pasee* ialah intelektual Aceh yang pernah tinggal dan menuntut ilmu di berbagai perguruan tinggi Islam di Jakarta. Mereka merupakan para pengisi kajian-kajian keislaman khususnya kajian tafsir Al-Qur'an. Penyusunan tafsir ini dilatarbelakangi oleh minat dan permintaan dari para jamaah pengajian paguyuban masyarakat Aceh di Jakarta. Penamaan tafsir *Pasee* sebagai napak tilas sejarah pengkajian keilmuan Islam pada era kerajaan Samudra Pasai.¹⁰⁵

Tafsir ini tidak memuat penjelasan keseluruhan ayat Al-Qur'an. Tafsir *Pasee* hanya membahas juz 30 ditambah dengan tafsir surat *al-Fâtihah*. Dari sisi metodologi, tafsir ini merupakan kombinasi dari metode *tahlîlî* dan *maudhû'i*. Metode tafsir ini agak berbeda dengan tafsir yang lain. Penerapan metode *tahlîlî* dan *maudhû'i* dalam tafsir ini dilakukan secara sederhana. Penyusunannya dimulai dengan penetapan tema, lalu menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat (*asbâb an-nuzûl*), diikuti dengan penjelasan korelasi antar ayat dan surat (*muâasabah*).¹⁰⁶

C. Pemimpin Perempuan di Aceh dari Masa ke Masa

Kiprah kaum perempuan di wilayah publik saat ini bukan merupakan hal yang tabu. Dahulu kaum perempuan hanya berkutat pada urusan domestik dengan berbagai stereotip yang melekat pada mereka kini telah berubah.

¹⁰⁴Fauzi, "Mengungkap Keunikan Tafsir Aceh," dalam *Jurnal Al-Ulum*, Vol. 12, No. 2, Tahun 2012, hal. 384.

¹⁰⁵Tamrin Talebe, "Paradigma Penafsiran Alquran Nusantara (Analisis Tafsir Aceh 'Tafsir Pase')," dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, vol. 9, No. 1, Tahun 2012, hal.136.

¹⁰⁶Tamrin Talebe, "Paradigma Penafsiran Al-Qur'an...", hal. 14.

Perubahan tersebut seiring dengan gencarnya promosi dan pengarusutamaan (*mainstreaming*) gender dalam masyarakat. Kemajuan teknologi informasi menjadikan isu-isu gender yang dahulu disalahpahami secara perlahan mengalami perubahan ke arah yang lebih baik.

Berbagai sektor publik sudah dimasuki oleh kaum perempuan. Mulai dari sektor pendidikan, politik, ekonomi, sosial budaya bahkan militer. Pada sektor pendidikan kaum perempuan justru terlihat lebih menonjol. Hampir di banyak sekolah dan perguruan tinggi di Indonesia kaum perempuan menduduki posisi teratas dalam prestasi akademik. Juara kelas di berbagai sekolah juga didominasi oleh kaum perempuan. Demikian halnya dalam berbagai lomba olimpiade kaum perempuan juga ikut mendominasi. Beberapa perguruan tinggi, kaum perempuan juga ikut duduk pada level pimpinan bahkan sebagian mereka menjadi rektor.

Kaum perempuan juga tidak kalah dengan laki-laki dalam bidang politik. Posisi pimpinan daerah dahulu hanya milik kaum laki-laki. Namun sekarang banyak kaum perempuan yang terpilih menjadi pimpinan daerah mulai dari gubernur, bupati/walikota, camat bahkan kepala desa/lurah. Kaum perempuan Indonesia juga ikut berkiprah dalam partai-partai politik. Banyak di antara mereka terpilih menjadi Anggota Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), baik pada tingkat kabupaten/kota, provinsi bahkan DPR pusat. Kaum perempuan juga terlibat pada berbagai jabatan publik yang strategis, seperti menjadi menteri negara, menjadi direktur utama (dirut) Badan Usaha Milik Negara (BUMN), sekretaris daerah (sekda), dan dalam berbagai posisi penting lainnya dalam birokrasi kenegaraan.

Kaum perempuan juga terlihat mendominasi beberapa sektor dalam bidang ekonomi. Banyak kaum perempuan yang menjadi pengusaha dalam skala besar. Sebagian dari mereka bahkan menjabat sebagai *Chief Executive Officer (CEO)* di berbagai perusahaan berskala multinasional. Kaum perempuan juga menguasai pasar-pasar di seluruh pelosok negeri. Bila diamati secara seksama para pelaku ekonomi di berbagai pasar di Indonesia juga mulai didominasi oleh kaum perempuan. Di antara mereka ada yang menjadi pekerja, pedagang, bahkan sebagiannya merupakan pemilik bisnis (*business owner*). Banyak kaum perempuan sekarang yang memiliki kemampuan finansial melebihi kaum laki-laki.

Kiprah kaum perempuan dalam bidang sosial dan budaya juga tidak kalah. Berbagai kreativitas dalam bidang sosial dan budaya diinisiasi oleh kaum perempuan. Kaum perempuan juga terlibat dalam penanganan konflik dan bencana alam. Dalam bidang seni budaya kiprah kaum perempuan bahkan melebihi kaum laki-laki. Kaum perempuan juga mendominasi dalam industri hiburan (*entertainment*). Mereka telah menghasilkan berbagai kreatifitas dalam bidang seni. Tidak mengherankan jika banyak kaum perempuan Indonesia yang menjadi publik figur yang dikenal oleh seluruh lapisan masyarakat.

Dunia militer yang dahulu hanya dimiliki oleh kaum Adam, kini juga diminati oleh kaum perempuan. Perempuan Indonesia juga terlibat dalam dunia kemiliteran. Sebagian dari mereka bergabung menjadi anggota Tentara Nasional Indonesia (TNI). Tantara perempuan tergabung dalam Korp Wanita Angkatan Darat (KOWAD), Korp Wanita Angkatan Laut (KOWAL), dan Wanita Angkatan Udara (WARA). Kaum perempuan Indonesia juga banyak yang bergabung menjadi Anggota Kepolisian Republik Indonesia (POLRI). Mereka bergabung dalam Korps Kepolisian Wanita (POLWAN). Ketrampilan mereka di bidang kemiliteran juga tidak kalah dengan kaum laki-laki. Banyak tentara perempuan Indonesia yang mengukir prestasi di bidang militer baik di level nasional maupun Internasional. Sebagian dari mereka sudah menduduki jabatan pada level pimpinan baik di lingkungan TNI maupun POLRI.

Kiprah kaum perempuan di sektor publik dalam konteks Aceh, sudah dahulu lebih maju dibandingkan daerah lain di Indonesia.¹⁰⁷ Kaum perempuan Aceh pada masa lalu telah berkiprah di berbagai sektor publik. Kemampuan mereka untuk berkiprah di ranah publik dipengaruhi oleh pengetahuan yang mereka miliki. Struktur masyarakat Aceh yang hidup dalam budaya Islami menjadikan kaum perempuan ikut tercerahkan dengan pengetahuan agama yang diajarkan oleh para guru dan para ulama di *meunasah* dan *dayah-dayah* di Aceh.

Sebagian kaum perempuan Aceh bahkan dipersiapkan untuk menjadi pimpinan kerajaan. Mereka dibekali dengan ilmu ketatanegaraan, ilmu politik bahkan kemiliteran yang dibutuhkan oleh seorang pimpinan kerajaan. Tidak mengherankan jika Aceh memiliki sejarah kegemilangan kaum perempuan. Berikut kiprah beberapa perempuan Aceh dalam pemerintahan maupun dalam dunia kemiliteran.

1. Pemimpin Perempuan dalam Birokrasi di Aceh

Aceh sebagai daerah yang menjadi awal peradaban Islam di Nusantara dapat disebut sebagai daerah pelopor emansipasi wanita di Indonesia.¹⁰⁸ Kerajaan-kerajaan Islam di Aceh pada masa lalu yang berlandaskan Islam telah mampu membuktikan peran perempuan dalam wilayah publik yang setara dengan laki-laki. Peran para ulama yang begitu kuat dalam kehidupan masyarakat Aceh menjadikan pemahaman keislaman merupakan bagian yang tidak terpisahkan dalam kehidupan mereka.

Islam begitu memuliakan kaum perempuan. Kaum perempuan yang mengalami penindasan dan perlakuan yang jauh dari nilai-nilai kemanusiaan

¹⁰⁷Fakhriati, "Jati Diri Wanita Aceh Dalam Manuskrip," dalam *Jurnal Jumantara*, Vol. 6 No.1 Tahun 2015, hal. 129-130.

¹⁰⁸Dedeh Nur Hamidah, "Kepemimpinan Para Perempuan Muslim Dari Kerajaan Aceh Darussalam (1641-1699)", dalam *Jurnal Tamaddun*, Vol. 5, No. 1, Tahun 2017, hal. 60.

pada masa pra-Islam berubah setelah kedatangan Islam.¹⁰⁹ Kaum perempuan mendapat kesempatan pendidikan yang setara dengan laki-laki. Demikian halnya mereka juga diberikan kesempatan yang sama dalam urusan lainnya dalam berbagai lini kehidupan untuk sama-sama dengan kaum laki-laki membangun peradaban umat.

Kerajaan Aceh pada masa lalu yang terdiri dari kerajaan Perlak, Pasai, Lingga, Daya, dan terakhir Aceh Darussalam semuanya memberikan kedudukan yang sama kepada perempuan dengan laki-laki.¹¹⁰ Orang-orang Aceh pada masa itu memahami benar pesan-pesan inti (*core messages*) dari Al-Qur'an dan hadis tentang martabat kemanusiaan laki-laki dan perempuan. Kondisi inilah yang melatar belakangi munculnya tokoh-tokoh perempuan hebat di kalangan perempuan Aceh. Ketokohan mereka melampaui zamannya dan menjadi inspirasi bagi kaum perempuan di zaman modern.¹¹¹

Perempuan Aceh digambarkan oleh seorang wartawan Belanda sersan Henri Carel Zentgraaff dengan sebuah kesaksian. Ia menyebutkan perempuan Aceh adalah "*de leidster het verzet*" dan "*grandes dames*", yang berarti "pemimpin perlawanan" dan "perempuan-perempuan besar". Perempuan Aceh disebutkan sebagai patriot yang gagah berani, dan rela menyerahkan jiwa dan raga untuk mempertahankan kehormatan bangsanya. Patriotisme wanita Aceh disebutnya sebagai perwujudan jasmaniah dari watak yang tidak kenal menyerah. Zentgraaff melanjutkan bahwa tidak ada bangsa lain di dunia ini yang keberanian dan kefanatikan mereka dalam berperang melebihi bangsa Aceh. Perempuan Aceh, digambarkan sebagai kaum perempuan yang keberaniannya melebihi kaum perempuan bangsa-bangsa lainnya karena mereka tidak pernah gentar dan takut mati.¹¹²

Berikut ini beberapa tokoh perempuan Aceh yang pernah menjadi pimpinan dalam pemerintahan, antara lain:

a. Ratu Nihrasyiah Khadiyu (801-831 H/1400-1428 M)

Sulthanah Seri Ratu Nihrasyiah Rawangsa Khadiyu merupakan perempuan yang menjadi *sulthanah* pertama pada kesultanan Samudera Pasai di Aceh Utara. Ia merupakan penguasa keenam di kerajaan Samudera Pasai. sebelumnya Pasai sudah pernah dipimpin oleh lima orang raja atau sultan, yaitu: Sultan Malik as-Saleh atau Meurah Silu (1267-1297 M), Sultan Al-Ma-

¹⁰⁹Ali Syariati, *Fatihah Citra Muslim Sejati*, Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1985, hal. 39.

¹¹⁰Ali Hasjmy, *Wanita Aceh dalam Pemerintahan dan Peperangan*, ed. Emi Suhaimi Banda Aceh: Yayasan Pendidikan A. Hasjmy, 1993, hal. 4.

¹¹¹Agustin Hanapi, "Peran Perempuan dalam Islam", *dalam Jurnal Internasional Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2015, hal. 23.

¹¹²Hendri Catrel Zentgraaff, *Atjeh, Geschreven door en oud Atjehmen*, terj. Aboe Bakar Atjeh dengan judul "Aceh", Jakarta: Beuna, 1983, hal. 95. Fakhriati, "Jati Diri Wanita Aceh Dalam Manuskrip...", hal. 135-136.

lik azh-Zhahir I/Muhammad I (1297-1326 M), Sultan Ahmad I (1326-1345),¹¹³ Sultan Al-Malik azh-Zhahir II (1345 - 1349 M), Sultan Zainal Abidin I (1349-1406 M).¹¹⁴ Ratu Nihraiyah memerintah selama 28 tahun, sejak 1400 sampai 1428 Masehi atau tahun 801 sampai 831 Hijriah. Ia merupakan satu-satunya wanita yang naik tahta di kerajaan Samudera Pasai.¹¹⁵

Kerajaan Majapahit di bawah pimpinan Gajah Mada pernah melakukan serangan ke kerajaan Samudera Pasai pada saat Pasai dipimpin oleh Sultan Malik Az-Zahir (1346-1383). Sultan Malik merupakan kakek dari Ratu Nihraiyah. Serangan Majapahit itu terus berlanjut sampai masa ayahnya berkuasa Sultan Zainal Abidin (750-798 H/383-1400). Pasca serangan tersebut Pasai mengalami banyak kerugian akibat perang. Ratu Nihraiyah dengan kecerdasan dan kepaiwaiannya dalam memimpin, berhasil membangkitkan kembali peradaban Samudera Pasai hingga menjadi pusat keilmuan Islam yang disegani pada masanya.¹¹⁶

Ratu Nihraiyah disebutkan sebagai penyempurna kemajuan Samudera Pasai setelah awalnya dibangun oleh kakeknya Sultan Malikus Saleh yang memerintah tahun 659-688 H/1261-1289 M. Pada masanya kerajaan Samudera Pasai mencapai puncak kejayaan dan tamadun Islam. Kejayaan Samudera Pasai merupakan modal dasar yang kuat bagi kejayaan kerajaan Aceh Darussalam di kemudian hari.

Pasca Ratu Nihraiyah Khadiyu berkuasa, kerajaan Islam Samudera Pasai dipimpin oleh empat belas orang raja. Adapun raja-raja yang memerintah di Samudera Pasai setelah Nihraiyah ialah: Sultan Zainal Abidin II (1428 - 1438 M), Sultan Shalahuddin (1438 - 1462 M), Sultan Ahmad II (1462-1464 M), Sultan Abu Zaid Ahmad III (1464 - 1466 M), Sultan Ahmad IV (1466-1466 M), Sultan Mahmud (1466-1468 M), Sultan Zainal Abidin III (1468-1474 M), Sultan Muhammad Syah II (1474-1495), Sultan Al-Kamil (1495-1495 M), Sultan Adlullah (1495-1506 M), Sultan Muhammad Syah III (1506-1507 M), Sultan Abdullah (1507-1509 M), Sultan Ahmad V (1509-1514 M), Sultan Zainal Abidin IV (1514-1517 M).

Kerajaan Samudera Pasai pada saat-saat menjelang keruntuhannya terjadi perselisihan di internal kerajaan yang memicu terjadinya perang

¹¹³Masa berakhirnya pemerinthan Sultan Ahmad I tidak diketahui secara pasti. Tahun yang disebutkan tersebut merupakan perkiraan. Oleh karenanya berimplikasi kepada tahun mulai pemerinthan raja salanjutnya, juga disebutkan tahun perkiraan.

¹¹⁴Taqiyuddin Muhammad, *Daulah Shalihiyah di Sumatra*, Lhokseumawe: Center for Information of Samudra Pasai Heritage (CISAH), 2011. hal. 115-186.

¹¹⁵Solichin Salam, *Malahayati, Srikandi dari Aceh*, Jakarta: Gema Salam, 1995, hal. 20. Lihat juga Ali Hasjmy, *Wanita Aceh Dalam Pemerinthan dan Peperangan...*, hal. 11.

¹¹⁶Abdul Halim Bashah, *Wali Songo dengan Perkembangan Islam di Nusantara (syautu Kajian)*, Sungai Buloh, Selangor: Pustaka Al-Hijaz, 1993, hal. 62.

saudara. Sultan Pasai sempat meminta bantuan kepada sultan Malaka di semenanjung Malaysia untuk mengatasi konflik tersebut. Kedatangan dan serangan dari Portugis di saat kerajaan Pasai mengalami kerapuhan menyebabkan Samudera Pasai runtuh dan dikuasai oleh Portugis pada tahun 1521 M. Penguasaan Portugis di Pasai tidak berlangsung lama karena Sultan Kerajaan Aceh Darussalam di bawah perintah Sultan Ali Mughayat Syah membebaskan Pasai dari cengkeraman Portugis. Pembebasan tersebut menyebabkan tewasnya seorang panglima Portugis Ruy de Brito. Sejak saat itu Pasai menjadi bagian dari kesultanan Aceh Darussalam.¹¹⁷

b. Ratu Tajul Alam Shafiyatuddin Johan Syah Berdaulat (1050-1086 H/1641-1675M)

Kerajaan Aceh Darussalam mengalami puncak kejayaan ketika dipimpin oleh Sultan Iskandar Muda Johan Syah Berdaulat. Setelah Iskandar Muda wafat, kerajaan Aceh Darussalam dipimpin oleh menantunya yang bernama Sultan Iskandar Tsani.¹¹⁸ Lazimnya tradisi kerajaan masa lalu yang bersifat monarki absolut,¹¹⁹ pasca wafatnya Iskandar Muda ia tidak lagi memiliki anak

¹¹⁷Nurjannah H., *et.al*, "Pemetaan Dan Penilaian Permakaman Sejarah Samudra Pasai Di Kabupaten Aceh Utara", dalam *Paramita: Historical Studies Journal*, Vol. 27, no.1, Tahun 2017, hal. 93. Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad....*, hal. 130.

¹¹⁸Sultan Iskandar Tsani merupakan gelar yang diberikan kepadanya setelah ia naik takhta menjadi penguasa di Kerajaan Aceh Darussalam. Nama aslinya ialah Sultan Bongsu atau Sultan Husin Syah. Beliau adalah putera dari Sultan Ahmad (Sultan Pahang) yang dibawa oleh Sultan Iskandar Muda ke Banda Aceh pada saat ia berumur tujuh tahun setelah Iskandar Muda menaklukkan Pahang karena bekerjasama dengan Portugis. Sultan Iskandar Muda juga memboyong Putri Kamaliah (Putro Phang) Bersama Sultan Husin Syah serta ribuan tawanan dari pahang ke Banda Aceh. Putri Kamaliah adalah seorang putri bangsawan Pahang yang memiliki paras yang cantik jelita di kemudian hari dijadikan permaisuri kesayangan sultan. Sebagian ahli sejarah menyebutkan bahwa Sultan Husin Syah telah diangkat menjadi putera mahkota oleh Iskandar muda setelah dua tahun ia tiba di Aceh, yaitu pada tahun 1621 M. Namun persoalan pengangkatan putera mahkota kerajaan Aceh Darussalam sebagai pengganti Iskandar Muda masih diperdebatkan oleh sejarawan. Persoalannya ialah Sultan Husein merupakan anak angkat, sedangkan Iskandar Muda mempunyai anak kandung yaitu Meurah Pupok meskipun dari istri Gundik. Sumber lain juga menyebutkan bahwa Iskandar Muda mempunyai anak laki-laki lain dari Istri ketiga yaitu seorang gundik (budak) yang berasal dari Habsyi. Anak laki-laki tersebut digelar dengan nama Imam Hitam atau Tengku di BatuTimoh. Namun menurut adat pada masa itu, ia tidak bisa diangkat sebagai putera mahkota karena berasal dari keturunan budak. Padahal ia adalah seorang laki-laki yang sangat gagah dan diberi gelar Polem Muda Sakti. Terlepas dari sejak kapan Sultan Husein diangkat sebagai putera mahkota, fakta sejarah menyepakati bahwa sultan Husein (Sultan Iskandar Tsani) yang akhirnya menggantikan posisi mertuanya untuk memimpin kerajaan Aceh Darussalam pada tahun 1636 M. *Mohammad Said, Aceh Sepanjang Abad*, hal. 343-347. Hamka, *Umat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1961, hal. 367.

¹¹⁹Sistem pemerintahan dengan yang menganut monarki absolut ialah sebuah bentuk pemerintahan yang berprinsip raja adalah sebagai pemegang kekuasaan penuh dalam negaranya. Segala sesuatu yang diperintahkan atau dilarang oleh raja harus diikuti oleh rakyatnya. Dalam monarki kehendak raja adalah kehendak rakyat. Sistem ini mayoritas

laki-laki yang layak menjadi putra mahkota menggantikan kedudukannya. Anak laki-laki Iskandar Muda yang bernama Meurah Pupok¹²⁰ telah meninggal dunia akibat dihukum pancung oleh ayahnya sendiri akibat melakukan sebuah tindak pidana berat dalam kerajaan.¹²¹

Sultan Iskandar Tsani merupakan suami dari Shafiyatuddin. Setelah suaminya wafat, kerajaan Aceh dipimpin oleh Shafiyatuddin. Ketika menjadi penguasa di kerajaan Aceh Darussalam ia bergelar bergelar *Paduka Sri sulthanah Ratu Shafiyatuddin Tajul 'Alam Syah Johan Berdaulat Zillu'llahi fi'l-'Alam binti al-Marhum Sri Sultan Iskandar Muda Mahkota Alam Syah*. Ia dilahirkan pada tahun 1612 dan merupakan anak tertua dari Sultan Iskandar Muda. Nama kecilnya ialah Putri Sri Alam. Nama Shafiyatuddin Tajul 'Alam berarti “kemurnian iman, mahkota dunia.” Ia berkuasa di Kerajaan Aceh Darussalam sekitar 34 tahun yaitu pada tahun 1641-1675 Masehi atau tahun 1050-1086 Hijriah. Ratu Shafiyatuddin merupakan Putri dari Iskandar Muda dari istrinya yang ke dua yang bernama Puteri Rani. Sebagian orang

berkembang pada kerajaan-kerajaan masa lalu sebelum abad XIX. Namun sistem ini juga masih dianut oleh beberapa negara modern yang berbentuk kerajaan, seperti Brunai Darussalam, Oman, Qatar, Arab Saudi dan beberapa Negara lainnya. C.S.T. Kansil, Christine S.T. Kansil, *Sistem Pemerintahan Indonesia*, Jakarta, Bumi Aksara, 2008, hal. 17. Soemarwati Poli dan Kramadibrata, *Sebuah Pengantar Perancis: dari Masa Prasejarah hingga Republik*, Bogor: PT. Penerbit IPB Press, 2012, hal. 130.

¹²⁰Meurah Pupok merupakan Putra Mahkota Kerajaan Aceh Darussalam di abad 17. Ayahandanya Sultan Iskandar Muda telah menyiapkan putra kesayangan ini dengan berbagai ketrampilan dan bela diri. Ia juga digelar dengan Pocut yang berarti anak kesayangan. Sebuah tragedi menghentikan langkah menuju singgahsana. Sang Putra mahkota dituduh berbuat zina pada seorang isteri prajurit kerajaan. Tragedi inilah yang membuatnya harus menjalani hukuman mati (*rajam*) yang langsung dilakukan oleh ayahandanya sendiri Sultan Iskandar Muda. Tragedi yang sangat menyesakkan dada tersebut harus dilakukan oleh sang Sultan yang amat adil tersebut. Ia tidak membeda-bedakan hukuman bagi rakyat jelata atau bangsawan istana termasuk anandanya yang paling ia sayangi. Meskipun awalnya keputusan eksekusi mati Meurah Pupok, sempat dilakukan negosiasi oleh para pembesar istana lain untuk keringanan hukuman. Namun Iskandar Muda bersikukuh untuk bersikap adil terhadap siapapun yang melakukan kesalahan. Kata-kata Iskandar muda saat itu menjadi pegangan bagi orang Aceh masa selanjutnya. Ia berkata: “*Mate Aneuk Meupat Jeurat, Gadoh Adat Pat Tamita*”. Artinya ialah jika anak yang meninggal maka kita akan tau di mana kuburannya, namun jika adat (syariat) yang hilang, maka kita tidak tahu ke mana mencarinya. Lihat: Hasnanda Putra, Situs Meurah Pupok Si Putra Kesayangan, dalam <http://kesbangpol.Bandaacehkota.go.id/2018/01/01/situs-meurah-pupok-si-putra-kesayangan/>. Diakses pada 9 Januari 2021.

¹²¹Khamami Zada, “Sentuhan Adat Dalam Pemberlakuan Syariat Islam di Aceh (1514-1903)”, dalam *Jurnal Karsa*, Vol. 20, No. 2, Tahun 2012, hal. 201. Darni M. Daud, (ed), *Qanun Meukuta Alam dalam Syarah Tadhkirah Tabaqat Tgk. Mulek dan Komentarnya*, Terj. Mohd. Kalam Daud dan T.A. Sakti, Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 2010, hal. vii. Alyasa' Abu Bakar, *Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Paradigma, Kebijakan, dan Kegiatan*, Banda Aceh: Dinas Syariat Islam, 2006, hal.114.

menyebutnya dengan Putroe Suni. Puteri Rani merupakan anak dari Daeng Mansyur yang berasal dari keluarga bangsawan Bugis.¹²²

Pengangkatannya menjadi ratu di Kerajaan Aceh mengundang kontroversi. Kalangan *wujûdiah* tidak setuju, jika yang menjadi raja penguasa kerajaan Islam Aceh dipimpin oleh seorang wanita. Namun kontroversi tersebut berakhir dengan dukungan dari para ulama yang dimotori oleh Nuruddin Ar-Raniri, Shafiyatuddin dilantik menjadi *sulthanah* Kerajaan Aceh Darussalam yang ke 14 yang ke enam belas.

Kerajaan Aceh Darussalam mencapai puncak keemasan dalam pengembangan ilmu pengetahuan pada masa pemerintahan *Sulthanah* Shafiyatuddin. Pada masanya muncul tiga orang ulama Besar yang cukup disegani di kerajaan Aceh, yaitu: Nuruddin ar-Raniry, Abdurrauf as-Singkily, dan Jalaluddin at-Tursani.¹²³ Ar-Raniry dan as-Singkily diangkat menjadi mufti kerajaan. Keduanya di samping sebagai mufti, mereka juga produktif dalam menulis karya-karya dalam bidang agama. Sebagian dari karya mereka ditulis untuk menyahuti permintaan dari ratu.¹²⁴

Kondisi ekonomi dan perdagangan Aceh pada masa itu juga dilaporkan mengalami perkembangan yang sangat pesat. Dalam *bustanussalâtin*, ar-Raniry menceritakan bahwa pada saat itu banyak kapal-kapal asing yang singgah untuk melakukan transaksi perdagangan di pelabuhan Aceh. Harga kebutuhan pokok pada saat itu juga sangat murah. Hal ini dipengaruhi oleh ditemukannya tambang emas pada masa itu yang menjadikan ekonomi kerajaan Aceh terus meningkat. Sejalan dengan meningkatnya perekonomian kerajaan Aceh, kesejahteraan dan kemakmuran rakyatnya juga merata di seluruh penjuru negeri.

Salah satu komoditas yang diperdagangkan pada masa itu ialah gajah. Pada saat itu Aceh menjadi salah satu pusat ekspor gajah ke luar negeri. Gajah merupakan alat transportasi dan kendaraan tempur yang sangat penting pada masa itu.¹²⁵ Dilaporkan setiap tahun Aceh melakukan ekspor gajah ke kawasan semenanjung India (Benggala dan Masulipatnam). Pada tahun 1641, Aceh melakukan ekspor gajah beberapa wilayah di India seperti Masulipatnam,

¹²²Ali Hasjmy, *Iskandar Muda Meukuta Alam*, Kuala Lumpur: Universttas Kebangsaan Malaysia, t.th, hal. 38. Ali Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di bawah Pemerintahan Ratu*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977, hal. 33.

¹²³Jalaluddin al-Tursani, adalah seorang ulama aceh yang mengarang kitab *Safinat al-Hukkam*. Kitab tersebut berisi tentang penjelasan hak-hak dan kewajiban sultan dan para menteri. Nuraini, "Potret Islam Tradisional "Dayah dan Ulama Di Aceh Abad Ke-20" Dalam Perspektif Sejarah", dalam *Jurnal Mudarrisuna*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2014, hal 263.

¹²⁴Ali Hasjmy, *59 Tahun Atejh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977, hal. 110.

¹²⁵Lucas Partanda Koestoro, "Gajah, Fauna Sumatera Dalam Kisah Sejarah Dan Arkeologi", dalam *Jurnal berkala Arkeologi Sangkhakala*, Vol. 17, No. 1, Tahun 2012, hal. 89.

Bengala, Orissa, dan Koromandel sekitar 32 ekor. Putra Maharaja Mughal Shah Jahan, Shah Shuja juga pernah mengirim duta dagang ke untuk membeli gajah sebanyak 125 pada tahun 1644. Meskipun gajah, menjadi komoditas ekspor pada saat itu, Ratu safiatuddin tetap memelihara dan melindungi kelestarian gajah di Aceh.¹²⁶ Ratu juga berhasil menjadikan Aceh sebagai lalu lintas perdagangan di Selat Malaka atas permintaan konsesi oleh *Vereenigde Oost Indische Compagnie (VOC)*.¹²⁷

Ratu Shafiyatuddin telah melakukan sesuatu yang amat luar biasa sebagai seorang perempuan pada zamannya. Keteladanannya dalam memimpin dan memerintah di kerajaan Aceh Darussalam patut dijadikan contoh untuk kaum perempuan era milenial. Keberanian dan kebijaksanaannya telah mengantarkan kerajaan Aceh Darussalam saat itu pada tingkat kesusastraan tinggi. Hobi dan perhatiannya terhadap ilmu pengetahuan menjadi ruang bagi lahirnya karya-karya besar dari para ulama yang hidup pada masanya. Setelah semua pengabdian untuk bangsa dan agamanya diberikan, ia menghadap Yang Kuasa pada tanggal 23 Oktober 1675 M atau bertepatan dengan 4 Sya'ban 1086 H.¹²⁸

c. Ratu Nurul Alam Naqiatuddin (1086-1088 H/1675-1678 M)

Setelah Ratu Shafiyatuddin wafat, kekuasaan kerajaan Aceh kembali dipimpin oleh seorang perempuan yang bernama *Sulthannah* Naqiatuddin Nurul Alam. Beliau adalah putri Malik Radiat Syah yang memerintah di kerajaan Aceh Darussalam pada tahun 1675 M. Masa pemerintahannya, cukup singkat dibandingkan dengan pendahulunya Ratu Shafiyatuddin. Kekuasaannya di Aceh hanya berlangsung sekitar 3 tahun, yaitu pada 1678-1688 Masehi.

Meskipun pemerintahannya terhitung singkat, namun ia berhasil melakukan beberapa hal yang fundamental dalam pemerintahan kerajaan Aceh.

¹²⁶Sher Banu A.L Khan, *Sovereign Women in a Muslim Kingdom: The Sultanahs of Aceh, 1641-1699*, Singapore: NUS Press, 2017, hal. 229.

¹²⁷VOC singkatan dari *Vereenigde Oost Indische Compagnie*. VOC merupakan gabungan perusahaan-perusahaan dagang Belanda yang melakukan aktivitas perdagangan di Kawasan Hindia Timur. VOC didirikan pada tahun 1602 di Amsterdam dengan tujuan untuk meredam konflik dan persaingan dagang antara para pedagang Belanda yang berdagang di Kawasan Hindia Timur. Perdagangan rempah-rempah di kawasan Hindia Timur menjadi persaingan di antara para pedagang Eropa, seperti: Spanyol, Portugis, Inggris, Perancis, dan Belanda. Berdirinya VOC juga bertujuan untuk memonopoli perdagangan di kawasan Hindia Timur dengan menguasai pelabuhan-pelabuhan strategis. Dengan semakin kuatnya pengaruh VOC di kawasan Hindia Timur karena didukung oleh pemerintah Belanda, mereka secara perlahan-lahan melakukan kebijakan-kebijakan dagang yang merugikan kerajaan-kerajaan lokal di Indonesia. Jevi Nugraha, "7 Tujuan Didirikan VOC di Indonesia Beserta Hak-hak Istimewanya", dalam <https://www.merdeka.com/>, diakses tanggal 11 Januari 2021. Virdita Ratiani, Mengenal VOC di Indonesia dan kebangkrutannya, dalam <https://lifestyle.kontan.co.id/>. Diakses pada 11 Januari 2021.

¹²⁸Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad....*, hal. 208. Ali Hajsmi, *59 Tahun Atjeh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu....*, hal. 156.

Di antaranya ialah ia melakukan perubahan (amandemen) terhadap undang-undang dasar kerajaan Aceh dan adat *meukuta alam*. Beliau juga merintis pembagian wewenang (otonomi) ke daerah-daerah dan membagikan Aceh Besar (Aceh Rayeuk) menjadi tiga sagi (*lhee sagoe*), yaitu sagi 22 mukim, sagi 25 mukim dan sagi 26 mukim.¹²⁹ Tujuan dari pembagian tersebut ialah untuk mempermudah administrasi pemerintahan dan muncul kemandirian masing-masing sagi untuk mengurus daerah kekuasaannya.

Adapun beberapa isi dari Qanun *Meukuta alam* yang diamandemen antara lain:

1. Yang memiliki Wewenang untuk memilih dan memakzulkan Sultan, adalah:
 - a. Seri Imeum Muda Panglima Cut'oh, Panglima XXVI Mukim
 - b. Seri Setia Ulama, Panglima XXV Mukim
 - c. Seri Muda Perkasa Panglima Polem, Panglima XXI Mukim
 - d. *Kadli Malikul Adil*, Mufti Besar Kerajaan.
2. Sultan yang akan diangkat memiliki kewajiban untuk membayar:
 - a. 32 kati¹³⁰ emas murni sebagai *jinamee* (mahar)
 - b. 16.000-ringgit uang tunai sebagai *dapha*. *Jinamee* dan *dapha* tersebut dibagi kepada: Panglima Sagi XXVI Mukim, Panglima Sagi XXV Mukim dan Panglima Sagi XXII Mukim, masing-masing sepuluh kati emas dan lima ribu ringgit dan *kadli malikul adil* sebanyak dua kati emas dan seribu ringgit.
3. Penobatan sultan baru dinyatakan sah apabila sultan sebelumnya dinyatakan telah wafat atau dimakzulkan.
4. Daerah-daerah yang langsung di bawah perintah sultan, yaitu:
 - a. Daerah keraton *darud dunia* dan ibu kota negara Banda Aceh Darussalam
 - b. Mukim Masjid Raya
 - c. Mukim Lung Bata
 - d. Mukim Pagar Aye
 - e. Mukim Lamsayun

¹²⁹M. Yunus Jamil, *Silsilah Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh*, Banda Aceh: Ajdan Iskandar Muda, 1968. hal. 47.

¹³⁰Kati merupakan satuan berat ukur tradisional. Nilainya 1 kati sama dengan berat 6,25 ons. Beberapa pasar tradisional di beberapa negara di Asia termasuk di Indonesia dan beberapa negara di Asia timur. Satuan kati biasa digunakan untuk mengukur barang dagangan seperti makanan dan barang dagang lainnya. Orang mandarin (Cina) menyebutkan kati dengan *Jin*. Sedangkan orang Jepang menyebutnya dengan *kin*. Orang Vietnam menyebutnya dengan *can*. Berat yang pasti ukuran kati tersebut berbeda tiap-tiap daerah. Namun perbedaan tersebut tidak terlampau jauh. Misalnya di Indonesia 1 kati sama dengan 600,25 gram, di Hong Kong sama dengan 604,78982 gram, di Malaysia sama dengan 604,79 gram, dan di Singapura sama dengan 604,8 gram. Sementara di Taiwan dan Thailand ukuran 1 kati di dibulatkan menjadi 600 gram. Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online, dalam *kbbi.kemdikbud.go.id*. <https://id.wikipedia.org/wiki/Kati>. Diakses pada 14 Januari 2021.

- f. Kampung Pandee
 - g. Kampung Jawa
 - h. Kampung Peulanggahan
 - i. Mukim Meuraksa
5. Kepala-kepala pemerintahan (*ulee balang*, *keujrun* dan sebagainya) di luar wilayah Aceh *Rayeuk*, diangkat dengan *sarakata* sultan menurut gelarnya masing-masing, dengan dibubuhi *cap sikureung* (stempel resmi kerajaan Aceh)
 6. Kepala-kepala pemerintahan dalam Aceh *rayeuk*, dicukupkan dengan turun-temurun, tanpa ada pengangkatan baru.
 7. Hak otonomi diberi seluas-luasnya kepada semua pemerintah daerah, termasuk keuangan, kecuali beberapa macam sumber kekayaan yang langsung dikuasai sultan.
 8. Urusan luar negeri dan pertahanan, semuanya dalam urusan pemerintah pusat (sultan).¹³¹

Masa pemerintahan *Sulthanah* Naqiyatuddin mengalami persaingan ketat antara pengikut paham *wujudiah* dengan pengikut paham *wahdatusy syuhud*. Paham *wahdatul wujud* yang dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani di Aceh dilanjutkan oleh para pengikutnya. Ali Hasjmy menyebutkan bahwa pemahaman *wahdatul wujud* yang dikembangkan oleh para pengikut Hamzah Fansuri dan Syamsyuddin as-Sumatrani mengalami pergeseran (melenceng) dari guru mereka. Pemahaman mereka yang dianggap keluar jalur tersebut ditanggapi oleh para ulama penentang *wujudiyah* yang dimotori oleh ar-Raniry. Ar-Raniry menyarankan kepada sulthan untuk melarang paham tersebut.

Saran dan masukan dari ar-Raniry disambut oleh istana dengan melakukan pelarangan paham tersebut berkembang di Aceh. Kitab-kitab hasil karya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani serta pengikutnya di musnahkan. Orang-orang yang masih meyakini pemahaman *wujudiyah* disuruh untuk bertaubat dari pemahaman tersebut. Jika enggan bertaubat, maka mereka akan diberikan hukuman berat bahkan sampai dibunuh.

Kondisi tersebut menjadikan para pengikut *wujudiah* merasa tidak diakomodir oleh istana. Mereka yang tersisihkan melakukan sabotase dan pembangkangan terhadap istana. Berbagai kebijakan istana ditentang oleh mereka dengan berbagai gerakan dan sabotase. Sabotase kaum *wujudiah* pada awalnya belum terlihat dalam bentuk aksi nyata.

Puncak dari kekecewaan pengikut *wujudiah* terhadap kerajaan ialah mereka lakukan pembakaran istana kerajaan Aceh, istana *darud dunia* dan

¹³¹M. Yunus Jamil, *Jandra Watra (Satu Negeri Dua Raja)*, Banda Aceh: Perpustakaan Ali Hasjmy, t.th, hal. 5-6. Ali Hajsmi, *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu....*, hal. 189-190.

masjid Biturrahman. Sabotase dan pembangkangan kaum *wujudiah* telah membuat pemerintahan kerajaan Aceh mengalami kekacauan. Istana *darud dunia* dan masjid Baiturrahman hangus dibakar oleh mereka. *Sulthanah* Seri Ratu Nurul Alam Nakiatuddin Syah wafat di Banda Aceh pada hari Ahad, 1 Zulkaidah 1088 H atau 26 Desember 1677 M.¹³²

d. Ratu Zakiatuddin Inayat Syah (1088-1098 H/1678-1688 M)

Setelah *sulthanah* seri Ratu Nurul Alam Nakiatuddin Syah wafat, kepemimpinan di kerajaan Aceh Darussalam digantikan oleh *sulthanah* Zaqiatuddin Inayat Syah pada tahun 1678. Beliau diangkat menjadi ratu sebelum pelaksanaan pemakaman Seri Ratu Nurul Alam Nakiatuddin. Prosesi pelantikan tersebut berlangsung pada hari Ahad tanggal 1 Zulkaidah 1088 H/ 23 Januari 1678 M.

Pelantikan *sulthanah* Seri Ratu Zakiatuddin Inayat Syah telah dipersiapkan sejak awal oleh orang tuanya, Ratu Shafiyatuddin. Shafiyatuddin yang mempersiapkan Naqiatuddin untuk menggantikan posisinya setelah ia meninggal. Pada saat diangkat menjadi *sulthanah*, umur Zakiyatuddin sekitar 40 tahun. Beliau memiliki tubuh yang tegap serta memiliki mental yang kuat.

Ratu Shafiyatuddin pada dasarnya telah mempersiapkan peteri-puterinya untuk menjadi pangeran yang akan menggantikannya setelah ia wafat. Selain dua *sulthanah* di atas, ia juga mempersiapkan Kamalat Syah sebagai pemimpin kerajaan Aceh. Ketiga orang pangeran puteri tersebut ditempa dan dididik di dalam keraton *darud dunia*. Mereka dibekali dengan beragam disiplin ilmu pengetahuan, seperti: hukum, tata negara, sejarah, filsafat, sastra, Ilmu keislaman, bahasa Asing (Arab, Persia, Spanyol, dan bahasa Inggris) serta ilmu kemiliteran. Guru bahasa Spanyol dan Inggris mereka adalah seorang wanita Belanda yang juga merangkap sekretaris Ratu Shafiyatuddin.¹³³

Kondisi tersebut menjadikan mereka tidak mengalami kesulitan ketika dilantik sebagai ratu. Mereka sudah siap dengan ilmu pengetahuan dan sudah terbiasa mengikuti perkembangan politik kerajaan. Mereka semua menetap di dalam istana *darud dunia*. Persiapan matang yang dilakukan tersebut menunjukkan bahwa Shafiyatuddin adalah seorang pemimpin yang visioner. Ia mampu melihat jauh ke depan. Ia mempersiapkan masa depan kerajaan Aceh jauh-jauh hari sebelumnya.

Ratu Zakiatuddin meneruskan kebijakan-kebijakan dalam bidang politik yang telah dilaksanakan oleh pendahulunya. Kelompok oposisi yang merongrong kerajaan tidak diberikan ruang gerak pada masanya. Ketegasan sang ratu menjadikan pihak oposisi kehilangan akal untuk merongrong kerajaan. Namun alasan ini pula yang nantinya menjadi sebab pihak oposisi

¹³²M. Yunus Jamil, *Silsilah Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh...*, hal. 47. Ali Hajsmi, *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu ...*, hal. 192.

¹³³Ali Hajsmi, *59 Tahun Aceh Merdeka Di Bawah Pemerintahan Ratu...*, hal. 199. M. Yunus Jamil, *Jandra Watra (Satu Negeri Dua Raja) ...*, hal. 7.

melakukan sebuah misi terselubung untuk menjatuhkan kepemimpinan ratu di kerajaan Aceh Darussalam.

Ratu Zakiatuddin yang dikenal tegas, tidak memberi ruang sedikitpun kepada VOC untuk mengganggu lalu lintas perdagangan di wilayah kekuasaan Aceh. Daerah Bayang di Sumatra Barat yang dikuasai oleh VOC dikembalikan ke dalam wilayah kekuasaan kerajaan Aceh Darussalam. Hal ini mengundang amarah dari *Melchior Hurdt*, wakil VOC di Padang. Keputusan tersebut dianggap merugikan mereka. Tindakan tersebut juga memicu pertempuran dahsyat antara pasukan Aceh dan VOC pada saat itu.¹³⁴

Pada masanya tercatat ada tiga kunjungan resmi dari luar negeri, yaitu dua kali kunjungan pemerintah Inggris dan satu kali syarif Makkah. Pada tahun 1684, utusan Inggris yang dikirim ke Aceh datang dari India. Utusan tersebut dipimpin oleh dua orang yang bernama tuan Ord dan Cawley. Mereka adalah utusan resmi pemerintah Inggris yang membawa mandat dari pemerintah jajahan Inggris di Madras, India. Utusan tersebut meminta kepada *sulthanah* untuk mendirikan kantor dagang Inggris dan benteng di Aceh. Permintaan Inggris tersebut sama sekali tidak digubris oleh *sulthanah*. Utusan tersebut menceritakan bahwa *sulthanah* adalah orang yang sangat tegas dan suaranya lantang.

Ali Hasjmy dalam menganalisis cerita tersebut menyatakan bahwa utusan Inggris tersebut mengalami kebuntuan diplomasi dengan kerajaan Aceh. *Sulthanah* sadar betul bahwa diplomasi tersebut akan membahayakan bagi kedaulatan kerajaan Aceh. Memberikan izin bagi pemerintah Inggris untuk mendirikan benteng pertahanan adalah langkah berbahaya.¹³⁵ Utusan Inggris tersebut menggambarkan *Sulthanah* Zakiatuddin sebagai orang yang memiliki suara lantang serta memiliki perawakan yang tegap dan berwibawa.

Pada waktu yang lain, seorang utusan Inggris yang lain bernama William Dampier datang ke Aceh pada pemerintahan *Sulthanah* Zakiatuddin. Dia memberikan kesaksian tentang Aceh dengan mengatakan: “*This country is governed by a Queen, under whom there are 12 Orang Kayas or Great Lords. They act in the several precincts with great power and authority*”. Dampier mengatakan bahwa Aceh saat itu dipimpin oleh seorang ratu. Di bawah ratu terdapat 12 orang kaya atau tuan besar. Mereka diberikan kekuasaan dan otoritas yang besar oleh *sulthanah* untuk bertindak dalam bidangnya masing-masing.¹³⁶

Kesaksian tersebut menggambarkan bahwa *Sulthanah* Zakiatuddin adalah seorang ratu yang demokratis. Ia memberikan kesempatan kepada

¹³⁴Ilyas Sutan Pamenan, *Rencong Aceh di tangan Wanita*, Jakarta: DJ Waringin, 1959, hal. 92-93.

¹³⁵Ali Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka Di Bawah Pemerintahan Ratu...*, hal. 202.

¹³⁶William Dampier, *A New Voyage Round the World*, London: J. Knapton, 1697, hal. 141.

bawahannya untuk melakukan kreativitas dalam kerajaan sesuai dengan bidangnya masing-masing. Para panglima sagi adalah perpanjangan dari *sulthanah* di daerah (*sagoe*) yang menjadi kekuasaan mereka. Mereka diberikan hak untuk bertindak dan mengambil kebijakan-kebijakan yang dapat memajukan kerajaan dan kesejahteraan rakyat.

Ratu Zakiatuddin Inayat Syah menerima kedatangan utusan Syarif Makkah pada tahun 1683. Utusan tersebut resmi dikirim oleh dikirim oleh syarif Barakat yang menjadi penguasa Hijaz (Makkah dan Madinah) saat itu. Duta dari Makkah tersebut dipimpin oleh Yusuf Al-Qudsi. Syarif Makkah sangat menghormati kerajaan Aceh. Hal ini dibuktikan dengan pengiriman duta yang resmi serta membawa beberapa bingkisan untuk kerajaan Aceh Darussalam.

Kunjungan kehormatan itu disambut baik oleh ratu. Kerajaan Aceh menyambut rombongan dari Makkah tersebut dengan sebuah upacara adat kebesaran. Ratu menganggap tamu yang datang dari Makkah tersebut memiliki tujuan yang baik. Ratu meminta mereka untuk menetap di Aceh beberapa waktu. Hal ini bertujuan untuk mempersiapkan bingkisan yang akan dikirim ke kepada syarif Makkah.

Setelah mereka menetap di Aceh untuk beberapa waktu, utusan tersebut kembali lagi ke Makkah dalam tahun 1094 H/1683 M. Mereka sampai di Makkah dalam pada 22 Ramadhan 1094 H atau 14 September 1683 M. Mereka pulang dengan membawa bingkisan dari kerajaan Aceh dan sejumlah laporan sesuai dengan apa yang mereka temukan di Aceh.

Adapun bingkisan yang dikirimkan oleh *Sulthanah* Zakiatuddin Ke Makkah antara lain:

- 1) Tiga *kinthar* emas murni yang masih bergumpal-gumpal.
- 2) Tiga *rithal* kamfer (kapur barus), kayu cendana dan *jeubeut musang* (civet).
- 3) Tiga *gulyun* (alat penghisap tembakau) dari emas.
- 4) Dua penyondong (lampu kaki) yang terbuat emas.
- 5) Lima lampu gantung terbuat dari emas.
- 6) Lampu kaki dan kandil terbuat dari emas, dan lain-lainnya.

Kunjungan tersebut mempunyai misi untuk memantau kerajaan Aceh. Mereka menadapat laporan bahwa telah penyimpangan pemahaman keagamaan di Aceh. Namun ketika mereka kembali ke Makkah, mereka melaporkan bahwa mereka tidak mendapatkan penyimpangan di Aceh. Ratu kerajaan Aceh beraliran *ahlussunnah wal jama'ah* dan bermazhab Syafi'i dalam bidang fikih. Mereka juga melaporkan bahwa ratu kerajaan Aceh adalah seorang yang perempuan yang cerdas dan salihah. Ratu menyambut mereka dengan berbicara di balik tabir sutera dewangga dengan bahasa Arab yang fasih. Mereka juga menerima bingkisan dari Ratu Aceh untuk dibawa ke Makkah

sebagai bentuk penghormatan kerajaan Aceh kepada tanah suci Makkah dan *Masjidil Haram*.¹³⁷

Kepulangan rombongan dari Makkah meninggalkan dua orang anggota rombongan tersebut yang kemudian menetap di Aceh. Kedua orang tersebut ialah Syarif Hasyim dan Syarif Ibrahim. Mereka adalah dua orang yang bersaudara. Tujuan mereka menetap di Aceh untuk berdakwah dan mengajarkan ilmu-ilmu keislaman.

Seiring dengan berjalannya waktu kedua syarif tersebut terpengaruh dengan oposisi kerajaan yang ingin menjatuhkan kekuasaan ratu. Kelompok oposisi melihat keduanya memiliki ambisi untuk menjatuhkan ratu. Pemahaman mereka yang awalnya tidak mempermasalahkan kepemimpinan ratu berubah. Mereka juga terpengaruh dengan oposisi yang tidak setuju kepemimpinan perempuan. Kondisi tersebut dimanfaatkan oleh kelompok oposisi dengan kompensasi. Jika suatu saat ratu berhasil dijatuhkan, maka salah seorang di antara mereka akan diangkat menjadi sultan Aceh.¹³⁸

Konspirasi politik senyap yang dilakukan oleh kelompok oposisi diperankan dengan sangat rapi. Mereka sadar bila konspirasi mereka diketahui oleh sang ratu, maka rencana tersebut bisa gagal. Ratu Zakiatuddin dikenal cerdas dan berani tersebut membuat lawan-lawan politiknya harus berpikir berulang kali untuk melawan kekuasaannya. Ratu disegani oleh kawan dan lawan baik kalangan internal kerajaan Aceh maupun dari luar. Zakiatuddin berkuasa selama selama 10 tahun. Ia dipanggil menghadap Allah SWT pada 3 Oktober 1688/Zulhijjah 1099 M.¹³⁹

e. Ratu Kamalat Syah (1098-1109 H/1688-1699 M)

Setelah *Sulthanah* Zakiatuddin Inayat Syah mangkat, posisi ratu kerajaan Aceh diganti oleh *Sulthanah* Zainatuddin Kamalat Syah (Puteri Punti). Penggantian tersebut menimbulkan gejolak di internal kerajaan Aceh. Kaum *wujudiyah* yang sejak awal tidak senang dengan kepemimpinan perempuan membuat kekacauan. Sebagian *ulee balang* (pembesar kerajaan) juga ada yang tidak setuju dengan pemerintahan ratu. Mereka juga memanfaatkan momen tersebut.

Pada saat kontroversi itu berlangsung, terdapat tiga kubu yang berseteru memperebutkan takhta kerajaan Aceh. *Pertama*, kaum *Wujudiyah* yang menginginkan Syarif Hasyim al-Jamalullail menjadi Sultan Aceh. Kelompok kedua, golongan yang menginginkan agar keturunan Maharaja Daeng Mansur (Tengku Chik Direubee), yaitu Maharaja Lela Abdurrahim, diangkat menjadi

¹³⁷Ali Hajsmy, *59 Tahun Aceh Merdeka Di Bawah Pemerintahan Ratu...*, hal. 205.

¹³⁸M. Yunus Jamil, *Gandra Watra...*, hal. 7-8. Ali Hajsmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu...*, hal. 208.

¹³⁹Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad...*, hal. 215. Ali Hajsmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu...*, hal. 208.

Raja. *Ketiga*, yang terakhir ialah para pendukung Putri Pundi atau Ratu Kamalat syah.

Selain pihak yang kontra terhadap kepemimpinan kerajaan, masih tersisa juga ulama dan pembesar kerajaan yang setia dan mendukung kedudukan Ratu Kamalat Syah. Ulama yang mendukung dan berhasil meredam berbagai usaha menggagalkan pelantikan Ratu Zainatuddin Kamalat Syah dimotori oleh Abdurrauf as-Singkily. Sementara dari kalangan pembesar kerajaan didukung oleh para panglima dari Sagi XXII, XXVI, dan XXV. Berkat dukungan mereka Ratu Kamalat Syah berhasil duduk sebagai penguasa kerajaan Aceh Darussalam yang ke 19 pada tahun 1098-1109 H/1688-1699 M.

Setelah beliau dilantik, pemerintahan kerajaan dijalankan dengan cukup berat. Hal ini disebabkan oleh banyaknya kaum oposisi yang menentang kerajaan sejak awal. Pembangunan kerajaan Aceh tetap berlangsung dengan dukungan dari rakyat dan para ulama. Kebijakan-kebijakan yang telah dirintis oleh Ratu Zakiatuddin terus dilanjutkan. Pembangunan dalam bidang ekonomi, dan politik luar negeri terus dijalankan.

Persatuan dagang Belanda (VOC) saat itu terus menggerogoti beberapa kerajaan di seberang Selat Melaka ataupun yang berada di pesisir barat dan timur pulau Sumatra. Pada tahun 1695, perwakilan Persatuan dagang Inggris (*English East India Company*) berkunjung ke Banda Aceh. Mereka memohon kepada ratu agar mengizinkan mereka mendirikan kantor dagang di Banda Aceh. Ratu Kamalat Syah memberikan izin mereka membuka kantor dagang dengan syarat-syarat yang ketat. Syarat-syarat tersebut bertujuan mengamankan pendapatan kerajaan Aceh. Gambaran tersebut menunjukkan bahwa sampai masa pemerintahan Ratu Kamalat Syah, bangsa asing sangat memperhitungkan kerajaan Aceh Darussalam.¹⁴⁰

Pemerintahan Ratu Kamalat Syah yang sedang melakukan pembenahan dalam pembangunan kerajaan Aceh, tiba-tiba dikejutkan dengan meninggalnya seorang pendukung sejatinya. *Qâdhi malikul âdil* Abdurrauf as-Singkily yang selama ini menjadi penunjang utamanya meninggal dunia dalam usia 73 tahun pada malam Senin tanggal 23 Syawal 1106 H bertepatan pada hari ahad 5 Juni 1695 M.

Pengganti Abdurrauf sebagai *Qâdhi Malikul Âdil* tidak kuat melawan kubu oposisi yang semakin kuat setelah Abdurrauf Meninggal. Hingga akhirnya, iapun memihak ke kubu oposisi. Bahkan ia ikut berkonspirasi dalam menjatuhkan Ratu Kamalat Syah dari kekuasaanya.

Sebuah riwayat menyebutkan, ia berangkat ke Makkah untuk meminta fatwa kepada mufti besar Makkah tentang keabsahan perempuan menjadi kepala negara. Namun riwayat lain menyatakan bahwa *Qadhi Malikul adil* tidak berangkat ke Makkah. Mereka hanya melakukan konspirasi politik

¹⁴⁰Ilyas Sutan Pamenan, *Rencong Aceh Di tangan Wanita...*, hal. 97.

dengan para hulu balang dan oposisi dengan membuat surat fatwa palsu yang mengatasnamakan mufti besar Makkah. Isi fatwa tersebut ialah perempuan tidak boleh menjadi ratu/*sulthanah*.¹⁴¹

Berbekal fatwa tersebut, kelompok oposisi yang sebagian mereka telah menguasai balai majlis mahkamah rakyat berhasil memakzulkan *Sulthanah* Kamalat Syah. Setelah pemakzulan tersebut, takhta kerajaan Aceh dipimpin oleh Syarif Hasyim Jamalullail. Ia menjadi sultan Kerajaan Aceh Darussalam menggantikan Kamlat Syah. Setelah dilantik sebagai raja Aceh ia digelar dengan Sultan Badrul Alam Syarif Hasyim Jamalullail.¹⁴²

Setelah berakhirnya Ratu Kamalatsyah di kerajaan Aceh Darussalam, maka berakhirilah era pemerintahan ratu di Aceh. Raja Aceh tidak pernah lagi dijabat oleh seorang perempuan. Semua raja-raja Aceh pasca Ratu Kamalatsyah dijabat oleh kaum laki-laki. Sultan Aceh yang terakhir bernama Sultan Muhammad Daud Syah. Pada masanya, Belanda mengeluarkan maklumat perang terhadap kerajaan Aceh Darussalam pada 26 Maret 1873 M. Belanda berhasil menguasai keraton Aceh pada 26 Januari 1874M.¹⁴³

2. Pemimpin Perempuan dalam Militer di Aceh

Kaum perempuan Aceh, selain dikenal sebagai sosok yang cerdas dan bijaksana dalam pemerintahan, mereka juga terkenal dengan keberaniannya. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya kaum perempuan Aceh yang ikut bertempur di medan perang demi membela bangsa dan agamanya. Aceh tercatat sebagai daerah di Indonesia yang paling banyak menghasilkan pahlawan nasional perempuan. Berikut ini beberapa sejarah wanita tangguh asal Aceh yang berhasil mencatatkan tinta emas dalam sejarah sebagai orang-orang yang memiliki jiwa ksatria dan pantang menyerah untuk membela kehormatan dan kebenaran.

a. Laksamana Malahayati (w.1604)

Nama lain dari Laksamana Malahayati adalah Keumalahayati. Beliau merupakan laksamana perempuan pertama di dunia. Keumalahayati merupakan seorang perempuan Angkatan Laut Kerajaan Aceh Darussalam dengan pangkat laksamana (admiral). Kiprahnya di Kerajaan Aceh berlangsung pada pemerintahan Sultan Alaidin Riayatsyah Al-Mukammil (1589-1604). Beliau merupakan Sultan Aceh yang ke 12. Setelahnya Aceh dipimpin oleh anaknya yang juga bernama Sultan Ali Riayat Syah (1604-1607). Setelah itu Aceh baru dipimpin oleh Sultan Iskandar Muda Johan Pahlawan Meukuta Alam (1607- 1636) di mana Kerajaan Aceh Darussalam Aceh mencapai puncak keemasannya.

¹⁴¹Ilyas Sutan Pamenan, *Rencong Aceh di tangan Wanita...*, hal. 97.

¹⁴²M. Yunus Jamil, *Silsilah Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh...*, hal. 48.

¹⁴³Anwar, "Strategi Kolonial Belanda Dalam Menaklukkan Kerajaan Aceh Darussalam", dalam *Jurnal Adabiya*, Vol. 19, No. 1, Tahun 2017, hal. 25.

Malahayati merupakan seorang keturunan dari bangsawan Aceh. Ayahnya bernama Laksamana Mahmud Syah. Kakeknya dari garis ayahnya bernama Laksamana Muhammad Said Syah. Beliau merupakan putra dari Sultan Salahuddin Syah yang memerintah sekitar tahun 1530–1539 M. Sultan Salahuddin Syah merupakan putra dari Sultan Ibrahim Ali Mughayat Syah (1513–1530 M) yang merupakan pendiri kerajaan Aceh Darussalam.¹⁴⁴

Malahayati menjabat kepala barisan pengawal istana dan komanadan protokol pemerintah pada masa Sultan Saidil Mukammil Alauddin Riayat Syah IV (1585–1604 M). Karir militernya dimulai ketika ia masih muda. Ia bergabung dalam sekolah militer *baitul maqdis* yang dilatih oleh para perwira tentara Turki Utsmani. Malahayati memilih Angkatan laut sebagai konsentrasi ilmu kemiliterannya.¹⁴⁵

Sebuah pertempuran laut dahsyat terjadi pada tahun 1589-1604 M. pertempuran di Selat Malaka itu terjadi antara kerajaan Aceh dan armada Portugis. Pertempuran dipicu oleh Portugis yang terus menerus melakukan upaya mengacaukan situasi di Selat Malaka. Ulah Portugis tersebut berpengaruh terhadap kelangsungan perekonomian dan politik kerajaan Aceh Darussalam. Pertempuran itu dipimpin oleh Sultan Alaidin Riayat Syah Al-Mukamil yang dibantu oleh dua orang laksamana laut. Pasukan Aceh diperkuat dengan kapal perang dan 1000 pasukan militer Angkatan laut. Pertempuran itu dimenangkan oleh pasukan Aceh. Pertempuran itu mengorbankan banyak pasukan Aceh dan salah satu laksamananya. Laksamana yang ikut syahid dalam peperangan di teluk Aru tersebut ialah suami dari laksmana Malahayati.

Kepulangan armada perang Aceh ke Kutaraja (Banda Aceh) disambut dengan kegembiraan dan kebanggaan. Namun bagi Malahayati, kesyahidan suaminya dalam pertempuran itu disambutnya dengan haru biru. Di satu sisi, ia merasa bangga karena suaminya syahid dan menjadi pahlawan bagi bangsanya melawan Portugis. Di sisi lain, ia telah kehilangan suami yang menjadi pendamping dan penyemangat hidupnya dalam suka maupun duka.

Sebagai seorang prajurit militer, jiwa ksatrianya muncul. Pada saat itu Malahayati menjabat sebagai komandan protokol istana. Jika dikonversikan di era modern, ia menjabat sebagai komandan pasukan pengamanan presiden (Danpaspampres). Malahayati mengusulkan kepada Sultan Aceh agar dibentuk sebuah pasukan khusus yang beranggotakan para janda yang suaminya telah syahid dalam pertempuran melawan Portugis di teluk aru.

Usulan Malahayati tersebut disambut baik oleh sultan. Maka dibentuklah sebuah pasukan khusus yang dinamakan dengan *armada inong balee* yang berarti Armada pasukan janda. Malahayati mengambil teluk Krueng Raya

¹⁴⁴Ibrahim Alfian, *Wanita Utama Nusantara dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: Agung Offset, 1994, hal. 45.

¹⁴⁵Eko Huda S, "Malahayati, Laksamana Muslimah Penakluk Penjajah," dalam <https://www.dream.co.id/>. Diakses pada 14 Januari 2021.

menjadi markas pasukannya. Di tempat itulah Malahayati melatih pasukannya dengan berbagai keterampilan militer.

Tidak lama setelah itu, sebuah ekspedisi armada kapal Belanda memasuki pelabuhan Aceh. Mereka berdalih sebagai armada dagang yang ingin bekerjasama dengan kerajaan Aceh. Armada Belanda tersebut dipimpin oleh de Houtman bersaudara, yaitu: Cornelis de Houtman dan Frederick de Houtman. Kedatangan mereka di Banda Aceh, awalnya disambut dengan hangat oleh Sultan. Namun mereka mengkhianati kepercayaan sultan dengan melakukan berbagai manipulasi dagang. Mereka juga melakukan provokasi dan penghasutan yang membahayakan kedaulatan kerajaan Aceh.

Melihat kondisi tersebut, sultan memerintahkan kepada Laksamana Malahayati untuk membereskan urusan tersebut. Perintah sultan dilaksanakan dengan baik oleh Malahayati. Armada pasukan Belanda yang berkedok sebagai rombongan dagang tersebut berhasil dihancurkan oleh Malahayati dan pasukannya. Ia berhasil membunuh komandan pasukan Belanda Cornelis de Houtman dalam sebuah perang tanding satu lawan satu di atas kapal pada tanggal 11 September 1599. Sedangkan saudaranya Frederick de Houtman ditawan dan dibawa ke Kutaraja.

Kesuksesan misi tersebut melambungkan nama Malahayati di kalangan militer kerajaan Aceh. Ia menjadi seorang perwira yang sangat dihormati dan disegani. Namun dibalik jiwa militernya yang tegas dan berani, ia juga seorang negarawan sejati. Kekalahan pasukan Belanda melawan pasukan Aceh, membuat Ratu Belanda, Prince Maurice mengirimkan utusan khusus untuk melakukan perundingan dengan Sultan Aceh.

Perundingan tersebut bertujuan untuk memperbaiki hubungan diplomasi antara kerajaan Aceh Darussalam dengan kerajaan Belanda. Duta dari Belanda yang membaca surat Istimewa dari Ratu Belanda untuk melakukan perundingan damai disambut baik oleh Malahayati dan sultan. Hasil perundingan tersebut Frederick de Houtman dibebaskan dari tawanan. Kerajaan Aceh diberikan wewenang untuk membuka kedutaan di Belanda. Sultanpun membuka kedutaan Aceh di Negeri Belanda dengan mengangkat Abdul Hamid sebagai duta besar Aceh untuk Belanda yang pertama.¹⁴⁶

Setelah semua pengabdian yang tulus untuk membela kehormatan bangsa dan agamanya, Malahayati meninggal dunia pada tahun 1615. Beliau di kuburkan di bukit Krueng Raya, Lamreh, Aceh Besar.¹⁴⁷ Perjuangan dan kepahlawanan Malahayati membuktikan betapa seorang perempuan pada masa lalu telah mampu mengukir prestasi yang gemilang dalam dunia kemiliteran. Semangat juang yang tinggi dibekali dengan pengetahuan yang mumpuni telah

¹⁴⁶Ali Hasjmy, *Wanita Aceh dalam Pemerintahan dan Peperangan*, Banda Aceh: Yayasan Pendidikan A. Hasjmy, 1993, hal. 26.

¹⁴⁷Arief Ramadhi, Malahayati, Laksamana Wanita Aceh Pertama di Dunia yang Juga Diplomat Ulung, dalam <https://ilovelife.co.id/>. Diakses pada 14 Januari 2021.

membawa Malahayati sebagai sosok yang patut untuk ditiru dan diteladani oleh generasi muda di era modern.

Sebagai penghargaan terhadap jasa-jasanya dalam membela tanah air Nusantara dari penjajahan bangsa asing, laksamana Malahayati dianugerahi sebagai pahlawan nasional oleh Presiden Republik Indonesia, Joko Widodo pada tanggal 9 November 2017. Penganugerahan gelar tersebut dalam waktu yang bersamaan juga diberikan kepada tiga pahlawan nasional lainnya yaitu: Tuan Guru K.H. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid dari Nusa Tenggara Barat, Sultan Mahmud Riayat Syah dari Kepulauan Riau, dan Prof. Drs. H. Lafran Pane dari Yogyakarta.¹⁴⁸

b. Cut Nyak Dhien (1850-1908)

Cut Nyak Dhien merupakan seorang perempuan Aceh yang dijadikan sebagai salah seorang Pahlawan Nasional Indonesia. Beliau adalah seorang perempuan yang pemberani dan pantang menyerah dalam menghadapi pertempuran melawan Belanda dalam perang Aceh. Bagi Cut Nyak Dhien dan pasukannya berperang melawan penjajah Belanda merupakan jihad *fi sabilillah*. Semangat jihad *fi sabilillah* inilah yang membuat mereka berani mati dalam mempertahankan kehormatan bangsa dan agamanya dari rongrongan bangsa Asing. Cut Nyak Dhien lahir di Lampadang, Aceh Besar pada bulan hari selasa, bulan januari, tahun 1848. Tidak ditemukan tanggal yang pasti tentang hari kelahirannya.¹⁴⁹

Keterlibatannya dalam perang Aceh dimulai dengan serangan Belanda terhadap daerah tempatnya tinggal di wilayah XXVI Mukim, Aceh Besar. Akibat serangan tersebut ia bersama anak-anak dan kaum wanita lainnya harus menghindari ke tempat pengungsian. Untuk menghadapi serangan Belanda tersebut suaminya Teuku Ibrahim Lam Nga ikut bertempur bersama pasukan Aceh yang lain. Pertempuran tersebut menewaskan suami Cut Nyak Dhien pada tanggal 29 Juni 1878. Peristiwa tersebut membakar semangat Cut Nyak Dhien untuk ikut langsung terjun ke medan pertempuran. Iapun bergabung dengan pasukan Aceh untuk menghadapi gempuran-gempuran pasukan Belanda.

Sebelum bergabung ke dalam pasukan perang. Cut Nyak Dhien lebih dahulu dilamar oleh Teuku Umar. Pada awalnya dia menolak lamaran tersebut. Ia mau menerima lamaran tersebut asal diizinkan ikut bergabung dalam pasukan Teuku Umar. Syarat tersebut disanggupi oleh Teuku Umar. Pernikahan antara Cut Nyak Dhien dan Teuku Umar berlangsung pada tahun

¹⁴⁸Hubungan Masyarakat Kementerian Sekretariat Negara Republik Indonesia (Humas Kemensetneg RI), Presiden Anugerahkan Gelar Pahlawan Nasional Untuk 4 Tokoh, dalam <https://www.setneg.go.id>. Diakses pada 14 Januari 2021.

¹⁴⁹Julinar Said, Triana Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1995, hal. 19.

pada tahun 1880 M. Perkawinan tersebut meningkatkan moral pejuang Aceh. Hasil pernikahan tersebut Cut Nyak Dhien dianugerahi seorang putri yang bernama Cut Gambang.

Pada tahun 1875, Teuku Umar bersama 250 orang pasukannya melakukan manuver politik. Teuku Umar mendekat dan bergabung dengan Belanda. Manuver Teuku Umar tersebut membuat Belanda bersemangat. Namun hakikatnya manuver tersebut adalah bagian dari strategi perang Teuku Umar untuk mengetahui rahasia dan kekuatan tempur Belanda. Manuver tersebut juga bertujuan untuk memperoleh logistik perang dari pasukan Belanda untuk digunakan oleh para pejuang Aceh.

Belanda yang percaya penuh kepada Teuku Umar menyerahkan kepemimpinan satu unit pasukan di bawah pimpinannya. Cut Nyak Dhien yang juga tidak mengetahui taktik Teuku Umar tersebut merasa khawatir. Ia menasehati Teuku Umar untuk kembali kepada pasukan Aceh. Namun Teuku Umar dengan misi rahasia melakukan sebuah rencana untuk melakukan penyerangan terhadap pasukan Aceh. Rencana tersebut merupakan taktik Teuku Umar untuk membawa lari logistik tempur Belanda yang diberikan kepadanya dan pasukannya. Pengkhianatan Teuku Umar tersebut disebut oleh orang Belanda dengan istilah *Het verraad van Teukoe Oemar*.¹⁵⁰

Pengkhianatan Teuku Umar tersebut membuat Belanda marah besar. Mereka melakukan operasi besar-besaran untuk mencari Teuku Umar dan Cut Nyak Dhien beserta pasukannya. Sementara Teuku Umar dengan bekal persenjataan yang diperoleh dari Belanda terus menerus melakukan perang gerilya. Pasukan Belanda kewalahan menghadapi kekuatan perang gerilya pasukan Teuku Umar.

Belanda mengganti beberapa kali jenderalnya untuk menghadapi Teuku Umar. Jenderal Van Swieten diganti oleh Belanda dengan Jenderal Jakobus Ludovicus Hubertus Pel. Jenderal yang digantikan tersebut kembali terbunuh oleh pasukan Aceh. Belanda semakin marah dan mengejar Teuku Umar secara membabi buta. Mereka membakar rumah Teuku Umar dan mencari jejak untuk menangkap dan membunuh Teuku Umar.¹⁵¹

Untuk meningkatkan serangan terhadap pasukan Aceh, Belanda mendatangkan unit pasukan *marechaussee*. Unit pasukan *marechaussee* tersebut diisi oleh orang-orang Tionghoa Ambon. Unit pasukan ini terkenal dengan kekejamannya. Mereka menghancurkan apa yang mereka temukan sepanjang jalan ketika melakukan operasi militer di Aceh. Kehadiran *marechaussee* tersebut membuat banyak masyarakat sipil di Aceh yang trauma dan ketakutan.

¹⁵⁰Mulyono Atmosiswartoputra, *Perempuan-Perempuan Pengukir Sejarah*, Jakarta: Bhuana Ilmu Populer, 2020, hal. 113-116.

¹⁵¹Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad...*, hal. 171-173.

Kondisi tersebut dimanfaatkan oleh Jenderal Johannes Benedictus van Heutsz untuk memata-matai pasukan Aceh dengan cara menyewa orang Aceh yang bisa dijadikan informan (*cu'ak*). Berkat informasi yang diberikan oleh *cu'ak*, Belanda berhasil menyergap pasukan Teuku Umar dalam rencana penyerangan mereka ke Meulaboh. Teuku Umar berhasil ditembak oleh Belanda dan syahid pada tanggal 11 Februari 1899.

Kesyahidan Teuku Umar membuat putrinya Cut Gambang merasa sedih dan menangis. Melihat puterinya menangis, Cut Nyak Dhien berkata kepada anaknya: "*Sebagai perempuan Aceh, kita tidak boleh menumpahkan air mata pada orang yang sudah syahid.*" Setelah Teuku Umar wafat, Cut Nyak Dhien melanjutkan perjuangan suaminya. Ia memimpin pasukan Aceh untuk melanjutkan perang gerilya mengusir penjajah Belanda dari bumi Aceh.

Cut Nyak Dhien melakukan perang gerilya dengan pasukannya di pedalaman Meulaboh (Aceh Barat). Perang gerilya yang dilakukan oleh Cut Nyak Dhien juga membuat pasukan Belanda kocar kacir. Belanda kembali mencari orang-orang Aceh yang mau diajak bekerja sama untuk menangkap Cut Nyak Dhien. Akhirnya salah seorang anak buah Cut Nyak Dhien yang bernama Pang Laot berkhianat.¹⁵²

Pang Laot memberikan informasi markas pasukan Cut Nyak Dhien kepada Belanda. Belandapun melakukan persiapan besar-besaran untuk menggempur pasukan Cut Nyak Dhien. Saat itu Cut Nyak sudah berusia lanjut dan kesehatannya sudah menurun. Pasukan Cut Nyak Dhien yang terkejut dengan kedatangan pasukan Belanda secara tiba-tiba melakukan perlawanan mati-matian. Pertempuran dahsyat pun berlangsung antara pasukan Aceh dengan Belanda. Pasukan Aceh akhirnya terdesak dan Cut Nyak Dhien berhasil ditawan oleh Belanda.

Cut Nyak Dhien ditawan dan dibawa ke Kuta Raja dalam kondisi yang sakit. Sikap militansi Cut Nyak Dhien membuat Belanda merasa khawatir apabila Cut Nyak Dhien terus menerus berada di Aceh. Belandapun mengasingkan Cut Nyak Dhien ke Sumedang Jawa Barat. Cut Nyak Dhien menghabiskan masa tua di Sumedang dengan mengajarkan ilmu agama. Di Sumedang ia dikenal dengan ibu Perbu. Akhirnya Cut Nyak Dhien menghembuskan nafas terakhir jauh dari tanah kelahirannya di Sumedang pada tanggal 6 November 1908.

Sebagai bentuk penghargaan atas jasa-jasanya dalam perang mengusir penjajah dari bumi Nusantara, pemerintah Republik Indonesia menganugerahkan gelar pahlawan nasional kepada Cut Nyak Dhien pada tanggal 2 Mei 1964. Pemberian gelar tersebut dikukuhkan dengan surat keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 106 Tahun 1964.

¹⁵²Ibrahim Alfian, *Perang di jalan Allah: Perang Aceh 1873-1912*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987, hal. 9.

Untuk memvisualisasikan perjuangan Cut Nyak Dhien, pada tahun 1988 dibuat sebuah film perjuangan yang berjudul *Tjoet Nja' Dhien*. Film tersebut disutradarai oleh Eros Djarot dan dibintangi oleh beberapa selebritis nasional. Film tersebut mendapat sambutan luar biasa dari publik Indonesia. Pada tahun 1989, film *Tjoet Nja' Dhien* pernah tampil festival film cannes di Perancis. Film ini merupakan film Indonesia pertama yang pernah tampil dalam festival tersebut dan berhasil meraih penghargaan sebagai *best foreign film*. Film biografi Cut Nyak Dhien ini juga berhasil menyabet sembilan piala citra pada zamannya.¹⁵³

c. Cut Nyak Meutia (1870-1910)

Nama Cut Nyak Meutia sudah sering disebutkan dalam berbagai tempat di Indonesia. Beberapa nama jalan di kota-kota besar ditabalkan namanya. Demikian halnya beberapa lembaga pendidikan, yayasan dan rumah sakit juga menabalkan namanya. Ia juga dikenal dengan nama Cut Meutia. Ia dilahirkan di Keureutoe, Pirak Timu, Aceh Utara, 15 Februari 1870. Ayahnya bernama Teuku Ben Daud. Teuku Ben Daud merupakan seorang bangsawan keturunan dari Tok Bineh Blang. Tok Bineh Blang adalah salah seorang yang sangat penting di lingkungan istana *darud dunia*, yang merupakan keraton kerajaan Aceh Darussalam.¹⁵⁴

Cut Meutia sudah terlibat dalam perang Aceh melawan Belanda sejak awal ia menikah dengan suaminya yang pertama Teuku Cut Muhammad atau yang dikenal dengan Teuku Chik Tunong. Teuku Chik Tunong meninggal dieksekusi mati oleh pasukan Belanda. Ia ditangkap akibat tuduhan melakukan penyerangan terhadap serdadu Belanda pada tanggal 26 Januari 1905. Sebelum eksekusi mati bulan Maret 1905, Teuku Chik Tunong sempat bertemu dengan teman seperjuangannya pang Naggroe. Kepada sahabatnya tersebut ia berwasiat untuk menjaga anaknya Teuku Raja Sabi yang masih kecil. Ia mengizinkan sahabatnya tersebut untuk menikahi istrinya setelah ia meninggal. Ia juga berpesan kepada sahabatnya itu untuk meneruskan perang sabil melawan Belanda.

Suasana haru birupun terjadi pada orang yang bersahabat karena Allah. Mereka saling berangkuhan sebagai tanda perpisahan terakhir sebelum sahabat setianya dihukum mati oleh Belanda. Pang Naggroe dengan segenap keikhlasan bercita-cita untuk mewujudkan wasiat dari sahabat yang amat dicintainya. Ia akan meneruskan perjuangan perang sabil untuk melawan kezaliman para penjajah Belanda di bumi serambi Makkah.

Setelah selesai masa Iddah, iapun menikahi Cut Meutia sebagai pelaksanaan wasiat dari almarhum suaminya Teuku Chik Tunong. Setelah dua

¹⁵³Shidqi Noer Salsa, "Film Biografi Cut Nyak Dien, Ini 7 Faktanya yang Bikin Kamu Pengen Nonton", dalam <https://www.liputan6.com/>. Diakses pada 15 Januari 2021.

¹⁵⁴Ali Hasjmy, *Wanita Aceh dalam Pemerintahan dan Peperangan...*, hal. 33

tahun menikah, sekitar tahun 1907, pang Nanggroe dengan istrinya Cut Meutia dan anaknya Teuku Raja Sabi kembali masuk ke hutan untuk memimpin pasukan perang sabil melawan Belanda. Pada saat itu Belanda sedang menurunkan unit *marechaussee* di Aceh di bawah pimpinan kapten Chishtoffel. *Marechaussee* yang terkenal dengan kekejamannya aktif melakukan patroli dan mencari para pejuang Aceh yang tidak mau tunduk dan menyerah kepada Belanda.¹⁵⁵

Kondisi yang demikian terdesak tidak menyurutkan semangat Pang Nanggroe dan keluarganya untuk terus melakukan perjuangan di hutan-hutan wilayah Pase (Aceh utara). Beberapa teman mereka sepejuangan seperti Teuku di barat, Teuku Mata Ie, bergeser ke wilayah wilayah pedalaman Aceh untuk menghindari dari patroli-patroli *marechaussee* Belanda. Sementara Pang Nanggroe tetap bertahan di hutan untuk sesekali melakukan penyerangan terhadap tentara Belanda.

Pada suatu hari, ketika mereka sedang beristirahat di tengah hutan, tiba-tiba pasukan Belanda datang menyerang secara membabi buta. Serangan yang tiba-tiba itu, membuat pasukan Pang Nanggroe kalang kabut. Namun sebagai seorang panglima yang berpengalaman di medan tempur tetap tenang menghadapi kondisi apapun. Ia memerintahkan kaum wanita untuk menghindari. Pang Nanggroe beserta beberapa pejuang lainnya termasuk anaknya Teuku Raja Sabi tetap pada posisi menghadapi serangan-serangan yang dilancarkan oleh Belanda.

Kekuatan yang tidak seimbang dalam serangan tersebut menyebabkan tubuh Pang Naggroe ditembusi oleh peluru Belanda tepat di dadanya. Dalam keadaan tubuhnya yang bersimbah darah, ia memanggil putranya Teuku Raja Sabi dan berkata: “*Ambillah rencong di pinggangku dan ikat kepalaku. Segaralah engkau lari mencari ibumu. Sampaikan salam kepadanya dan lanjutkan perang sabil untuk menegakkan kalimah Allah di bumi Aceh.*”¹⁵⁶

Setelah sempat berpesan singkat kepada anaknya, Pang Nanggroe pun pergi menghadap Allah SWT dalam keadaan Syahid. Musuh yang semakin mendekati ke lokasi tertembaknya Pang Nanggroe membuat Teuku Raja Sabi lari menyelamatkan diri ke dalam hutan. Hingga akhirnya ia bertemu dengan sisa-sisa pasukannya yang masih hidup. Teuku Raja sabi beserta beberapa pasukan itu berjalan mencari Cut Nyak Meutia.

¹⁵⁵Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad...*, hal. 450.

¹⁵⁶Kisah ini diceritakan langsung oleh Teuku Raja Sabi kepada Teuku Ismail Yakub,. Saat kisah ini diceritakan, Tauku Raja Sabi menangis terisak-isak mengenang kesyahidah ayahnya tiga puluh tahun yang lalu. Teuku Ismail Yakub yang mendengarkan cerita tersebut juga tidak dapat menahan rasa haru. Ia membayangkan betapa ihklasnya para pejuang dahulu dalam membela bangsa dan agamanya. Mereka rela berkorban apa saja demi mempertahankan tanah air dari jajahan bangsa asing. Teuku Ismail Yakub, *Cut Meutia Pahlawan Nasional dan Puteranya*, Semarang: Faizan, 1979, hal. 61.

Tidak jauh dari tempat tersebut mereka bertemu dengan Cut Meutia dan beberapa orang perempuan yang ikut mendampinginya. Cut Meutiaupun menangis sambil memeluk dan mencium sang putra yang selamat dari sergapan musuh. Pasca kematian suaminya yang kedua Pang Nanggroe, Cut Mutia ditunjuk menjadi panglima pasukan sebagai pengganti suaminya. Sejak itulah Cut Meutia kembali memimpin pasukan untuk melanjutkan perang sabil yang telah dikobarkan di bumi Aceh.

Pada saat komando pasukan diserahkan kepada Cut Meutia, ia sempat berpidato di hadapan pasukannya. Berikut ini isi pidato singkat Cut Meutia setelah ia mengambil tongkat komando memimpin pasukan perang sabil:

“Kalau Demikian, aku terangkan kepada saudar-saudaraku dan teungku-teungku sekalian yang hadir dan kepada anakku raja Sabi. Bahwa penyerahan pimpinan perang aku terima dengan penuh tanggung jawab. Akan tetapi bila kepemimpinanku kurang sempurna tegurlah aku. Sehingga segala urusan dapat berjalan baik dan lancar. Dan supaya kita semua seiya sekata dan tidak terpecah-pecah. Janganlah dipandang kepada anakku ini yang masih kecil. Akan tetapi pandanglah kepada ayahnya Teuku Chik Tunong dan Pang Naggroe yang baru saja gugur meninggalkan kita sekalian. Sekali lagi aku jelaskan bahwa aku seorang wanita yang kurang daya upaya dan tenaga. Bila anakku sudah dewasa dan sudah dapat memimpin perang, maka akan aku serahkan pimpinan perang sabil kepadanya. Maka jagalah, peliharalah dan didiklah dia baik-baik. Semoga lekas besar untuk memimpin perang sabil melawan kaphe Belanda di masa yang akan datang.”¹⁵⁷

Mendengar pidato Cut Meutia yang begitu menggugah pasukannya mendengarkan dengan seksama sambil menangis terisak-isak. Mereka benar-benar melihat di depan mata kepala mereka seorang wanita yang sangat tangguh, berani dan bertanggung jawab. Dua orang suami yang amat dicintainya telah gugur berturut-turut di medan pertempuran. Namun Cut Meutia dengan anaknya yang masih kecil tetap tidak mau mundur satu langkahpun untuk menyerah kepada Belanda. Ia mengambil tongkat komando dari almarhum suaminya untuk kembali melanjutkan perang sabil. Sebuah keputusan yang amat berani untuk seorang janda dengan anak yang masih kecil berada dalam hutan belantara untuk memperjuangkan bangsa dan agamanya.

Setelah prosesi pengangkatan Cut Meutia sebagai pemimpin pasukan, rombongan Cut Meutia mengambil inisiatif untuk berangkat ke daerah Gayo. Di Gayo mereka akan mencari beberapa teman seperjuangan mereka seperti Teungku Mata Ie, yang telah lebih dahulu berangkat ke Gayo. Mungkin saja di sana dengan bergabungnya kembali pasukan yang dulu pernah bersama almarhum suaminya, kekuatan pasukan Cut Meutia menjadi lebih kuat.

¹⁵⁷Teuku Ismail Yakub, *Cut Meutia Pahlawan Nasional dan Puteranya...*, hal. 69

Perjalan menembus hutan dari wilayah Utara Aceh ke pedalamam Aceh (Gayo) bukanlah perjalanan yang mudah. Mereka harus naik dan turun gunung serta menyeberangi sungai-sungai yang deras untuk mencapai daratan tanah gayo yang berhawa dingin. Cut Meutia menyusun strategi keberangkatan dengan tetap memantau pergerakan pasukan *marechaussee* agar mereka tidak terjebak dalam perjalanan. Dengan perbekalan seadanya rombongan pasukan Cut Meutia berangkat menyusuri hutan lebat menuju tanah Gayo dengan semangat juang yang berkobar dalam dadanya.

Setelah menempuh perjalanan yang cukup jauh mereka sampailah di tepi sebuah sungai dengan air yang jernih. Rombongan Cut Meutia singgah di sana dengan tujuan istirahat sejenak sambil memasak nasi untuk mengisi perut mereka yang sudah sangat lelah menempuh perjalanan yang sangat jauh di tengah hutan belantara.

Tidak berapa lama mereka beristirahat dan belum sempat mereka makan nasi yang sedang dimasak, tiba-tiba salah satu anggota pasukannya berteriak *kaphe...kaphee...kaphee*, artinya kafir...kafir datang. Kondisipun berubah menjadi kacau. Cut Meutia memerintahkan salah satu pasukannya untuk membawa lari anaknya, Teuku Raja Sabi yang berada tidak terlalu jauh dari tempatnya. Dalam kondisi yang genting, naluri keibuan Cut Meutia muncul. Ia lebih dahulu berpikir untuk menyelamatkan anaknya semata wayang sebagai pelanjut perjuangan perang sabil ketimbang dirinya sendiri.

Cut Meutia berserta sisa-sisa pasukannya tidak bergeming dari tempat tersebut. Mereka bertempur mati-matian dengan segenap persenjataan sederhana yang mereka miliki. Jumlah pasukan Cut Meutia yang tersisa sekitar lima belas orang dengan senjata hanya tujuh pucuk. Kekuatan yang tidak seimbang tersebut kembali menyebabkan pasukan Cut Meutia terus terdesak. Desingan peluru dan pelor-pelor pasukan *marechaussee* semakin berkecamuk.

Di tengah kondisi yang semakin terdesak Cut Meutia tidak sedikitpun mundur atau melarikan diri dari musuh. Hingga tiba-tiba kaki Cut Meutia ditembusi oleh peluru *marechaussee*. Dengan kaki yang berlumuran darah Cut Meutia terus bertahan dan terus melancarkan serangan menghadapi serangan pasukan *marechaussee* yang terus menerus menembakkan amunisinya ke arah pasukan Cut meutia. Tiba-tiba Cut Meutia berbisik kepada salah satu pasukannya Teungku Syekh Buah untuk lari dan memastikan anaknya Teuku Raja Sabi telah diselamatkan. Cut Meutia mebiarkan ia serta beberapa pasukannya untuk terus bertahan sampai titik darah penghabisan.

Pasukan *marechaussee* yang melihat serangan-serangan dari pasukan Cut Meutia mulai berkurang. Mereka mencoba mendekat dan melakukan serangan dalam jarak yang lebih dekat. Pasukan Cut Meutia tidak mundur selangkahpun. Keberanian mereka bahkan bertambah untuk menghabisi musuhnya. Akhirnya Cut meutia roboh bersimbah darah ditembusi oleh peluru-

peluru *marechaussee* Sersan W.J. Mosselman yang bertubi-tubi.¹⁵⁸ Cut Meutia Syahid beserta beberapa pasukannya tidak melarikan diri Beliau meninggal dalam Usia 30 tahun. Usia yang masih sangat muda.¹⁵⁹ Peristiwa itu terjadi pada tanggal 24 oktober 1910.¹⁶⁰

Cut Meutia telah mewariskan semangat perjuangan yang luar biasa. Ia telah mengajarkan kepada anak cucunya tentang besarnya marwah bangsa dan agama yang harus dipertahankan dengan air mata, darah nyawa. Cut Meutia juga telah mengajarkan kepada generasi selanjutnya betapa besarnya pengorbanan seorang ibu yang rela menjemput ajal demi menyelamatkan buah hatinya. Cut Meutia juga mengajarkan betapa seorang istri harus setia kepada suaminya. Parasnya yang cantik menawan tidak menjadikannya wanita manja dan cengeng. Cut Meutia adalah seorang istri yang amat setia kepada suaminya. Ia rela melanjutkan perjuangan suaminya untuk berperang di jalan Allah (*jihad fi sabilillah*) dalam melawan kemungkaran dan kezaliman penjahat.

Cut Meutia gugur sebagai pahlawan yang gagah berani menghadapi pasukan musuh untuk membela bangsa dan agama. Sebagai bentuk penghargaan atas jasa-jasanya, pemerintah Republik Indonesia memberikannya gelar pahlawan Nasional. Gelar tersebut dikukuhkan dengan surat keputusan Presiden Republik Indonesia nomor 107 Tahun 1964. Kini nama Cut Meutia terpampang di berbagai tempat. Untuk mengenang Cut Meutia, banyak orang-orang Aceh yang menabalkan nama anak perempuannya dengan nama Cut Meutia.¹⁶¹

d. Teungku Fakinah (w. 1933)

Teungku Fakinah juga dikenal dengan nama Teungku Faki. Beliau merupakan seorang perempuan Aceh yang merangkap menjadi ulama sekaligus ikut berperang dalam membela bangsa dan Agamanya di bumi Aceh. Ia dilahirkan di desa Lam Diran kampung Lam Beunot atau Lam Krak sekitar tahun 1856 M. Beliau merupakan keturunan bangsawan dan ulama besar Aceh.¹⁶² Ayahnya bernama Datuk Mahmud, beliau merupakan salah seorang pejabat penting pada era Sultan Alaidin Iskandar Syah. Dari pihak ibunya, beliau adalah keturunan dari Teungku Muhammad Sa'at atau Teungku Chik Lam Pucok. Teungku Muhammad Sa'at adalah pendiri Dayah Lam Pucok,

¹⁵⁸Ibrahim Alfian, *Perang di jalan Allah: Perang Aceh 1873-1912...*, hal. 215. Lihat juga: A. Doup, *Gedenkboek van het Korps Marechaussee van Atjehen Onderhoorigheden*, Medan: t.p, 1942. hal. 191.

¹⁵⁹Ali Hasjmy, *Wanita Aceh dalam Pemerintahan dan Peperangan...*, hal. 32.

¹⁶⁰Teuku Ismail Yakub, *Cut Meutia Pahlawan Nasional dan Puteranya...*, hal. 71.

¹⁶¹Antony Reid, *Asal Mula Konflik Aceh*, Terj. Masri Maris, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005, hal. 313.

¹⁶²Sri Astuti A Samad, "Peran Perempuan dalam perkembangan pendidikan Islam di Aceh: Kajian terhadap Kontribusi Wanita dalam Tinjauan Sejarah", dalam *Jurnal Al-Maiyyah*, Vol. 9, No. 2, Tahun 2016, hal. 197.

dimna Teungku Chik Ditiro Muhammad Saman pernah menuntut ilmu di Dayah tersebut.

Memasuki usia 16 tahun, Teungku Fakinah dinikahi oleh seorang pemuda yang bernama dengan Teungku Ahmad atau juga dikenal dengan nama Teungku Aneuk Glee.¹⁶³ Pernikahan ini terjadi pada tahun 1872. Teungku Ahmad memimpin sebuah dayah yang bangun dan dibiayai oleh mertuanya Teungku Muhammad Sa'at. Dayah tersebut juga dibangun atas swadaya masyarakat sekitar Lam Beunot dan Lam Krak. Para santri yang belajar di Dayar ini mayoritas berasal dari daerah sekitar Aceh Besar dan ada beberapa yang berasal dari Pidie.

Ketika terjadi serangan Belanda yang pertama pada tahun 1873, Teuku Ahmad, beserta beberapa rekannya seperti Teungku Imum Lam Krak ikut serta dalam pasukan VII Mukim untuk mengusir Belanda. Peperangan yang terjadi di Pantai Cermin tepi laut Ulee Lheu dipimpin oleh panglima Polem Nyak Banta dan Rama Setia. Peperangan dahsyat tersebut menewaskan Teungku Ahmad beserta rekan-rekannya pada tanggal 8 April 1873. Meskipun banyak pasukan Aceh tewas dalam peperangan tersebut Belanda berhasil dipukul mundur dan tidak berhasil menguasai keraton Aceh. Bahkan pada serangan pertama tersebut, seorang jenderal Belanda Kohler tewas di tangan pejuang Aceh.

Pernikahan yang berlangsung begitu cepat hanya kurang lebih satu tahun telah mengantarkan Teungku Fakinah remaja menjadi janda. Ia menjadi janda setelah almarhum suaminya syahid dalam membela bangsa dan agama. Teungku Fakinah tidak tinggal diam, ia berinisiatif mengumpulkan para janda korban perang tersebut untuk melakukan sesuatu dalam rangka perjuangan mengusir penjajah. Ia dan rekan-rekannya membantu sebuah lembaga badan amal sosial yang bertujuan menggalang dana dari rakyat untuk disumbangkan sebagai biaya logistik peperangan. Teungku Fakinah beserta beberapa orang rekannya aktif mendatangi orang-orang kaya di sekitar Aceh Besar bahkan sampai ke wilayah Pidie untuk tujuan tersebut. Kemampuannya dalam lobi dan diplomasi berhasil mengumpulkan banyak dana yang dipergunakan untuk perang Aceh.¹⁶⁴

Pada saat agresi Belanda yang kedua 9 Desember 1873 di bawah pimpinan J. Van Swieten, Belanda berhasil menduduki keraton Aceh dan membakar masjid raya Baiturrahman. Sultan Aceh pun memindahkan pusat kekuasaan Aceh ke wilayah Lueng Bata (Paga Aye). Untuk mengkonsolidasi kekuatan pasukan Aceh, Teuku Chik di Tiro atau Teuku Chik Muhammad Saman berinisiatif untuk memperkuat *kuta* (benteng pertahanan) Aneuk

¹⁶³M. Zainuddin, *Srikandi Atjeh*, Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1966, hal. 70.

¹⁶⁴Sartono Kartodirjo, *Sejarah Perlawanan terhadap Kolonial*, Jakarta: Departemen Pertahanan Keamanan, Pusat Sejarah ABRI, 1973, hal. 243.

Galong. Dan di wilayah lain juga diperintahkan untuk melakukan konsolidasi kekuatan dengan membangun *kuta-kuta* baru. Tengku Fakinah ditunjuk menjadi komandan Kuta Cot Weu di Wilayah Lam Krak.

Setelah menjadi komandan pasukan di kuta Cot Weu, Teungku fakinah menikah untuk kedua kalinya dengan salah seorang pejuang Aceh yang bernama Teungku Nyak Badai. Pernikahan tersebut bertujuan untuk memudahkannya dalam melakukan pertemuan-pertemuan dengan kaum laki-laki dalam konsolidasi peperangan. Namun tidak lama perkawinan tersebut bertahan, suami Teungku Fakinah tewas dalam serang Belanda di bawah pimpinan Kolonel J. W Stempoort pada tahun 1896.

Kepergian suaminya membuat Teungku Fakinah kembali menjadi janda. Hingga pada suatu saat Teuku Umar yang diduga telah membelot ke pihak Belanda ingin menyerang wilayah Kuta Tungkop. Teungku Fakinah mengirimkan kabar kepada Cut Nyak Dhien yang merupakan sahabatnya sejak lama. Ia berkata berpesan kepada Cut Nyak Dhien: *“wahai Cut Nyak segeralah suruh suamimu Teungku Meulaboh (Teuku Umar) untuk datang menyerang kami perempuan-perempuan janda. Biar semua orang tahu bahwa dia terkenal keberaniannya karena berani melawan kaum perempuan janda. “Pesan yang disampaikan Teungku Fakinah tersebut menyesakkan dada Cut Nyak Dhien. Ia membalas pesan kepada Teungku Fakinah sembari mengirimkan beberapa bingkisan kepadanya. Cut Nyak Dhien berkata: “Wahai Teungku Faki, hatiku masih setia seperti dulu dalam perjuangan fisabilillah. Aku sadar bahwa suamiku telah salah jalan, dan aku akan berusaha untuk membujuknya kembali ke jalan yang benar.”*

Ketika serangan-serang belanda semakin meningkat di wilayah Aceh besar Teungku Fakinah mengungsi ke wilayah Pidie. Di Pidie ia mendirikan dayah untuk tempat mengajar mengaji kaum perempuan. Di samping itu, ia terus melakukan gerilya di pelosok Aceh untuk menyerang pasukan Belanda. Teungku Fakinah dan pengikutnya bergerilya sampai ke wilayah Pasee (Aceh Utara), Gayo (Aceh Tengah) bahkan ke Peureulak (Aceh Timur).

Pada tanggal 21 Mei 1910, Belanda di bawah pimpinan Van Heutz berhasil menundukkan Teuku Panglima Polem Muhammad Daud dan Teuku Raja Keumala. Saat itu Panglima Polem meminta Teungku Fakinah Untuk kembali ke Lam Krak dan membangun Dayah di sana. Pada tahun 1911 Teungku Fakinah kembali ke Lam Krak dan iapun membangun dayah dan mengabdikan ilmunya di dayah tersebut.¹⁶⁵

Pada tahun 1915, Teungku Fakinah berangkat menunaikan ibadah Haji. Sebelumnya ia menikah kembali dengan Teungku Ibrahim. Ketika melaksanakan ibadah haji ia sudah ada *mahram*. Setelah melaksanakan ibadah

¹⁶⁵Sri Astuti A. Samad, “Peran Perempuan dalam Perkembangan Pendidikan Islam di Aceh...”, hal. 198.

haji Teungku Fakinah dan suaminya tidak langsung kembali ke Aceh. Mereka menetap di Makkah selama empat tahun untuk memperdalam ilmu agama Islam. Namun pada tahun 1918, suaminya Teungku Ibrahim wafat di Makkah. Ketika ia kembali ke Aceh ia kembali menjadi janda. Kedatangan Teungku Fakinah disambut suka cita oleh masyarakat. Teungku Fakinahpun kembali mengajar menyampaikan ilmunya kepada masyarakat melalui dayah yang telah dirintisnya.

Tengku Fakinah menghembuskan nafas terakhir pada 8 Ramadhan 1359 H atau tahun 1938 M dalam usia 75 tahun. Berita meninggalnya Teungku Fakinah demikian cepat tersebar ke seluruh penjuru Aceh. Murid-muridnya yang tersebar banyak yang berdatangan dari berbagai penjuru untuk bertakziah dan mengucapkan bela sungkawa atas kepergiannya selamalamanya.

e. Pocut Baren (W. 1933)

Pocut Baren lahir pada tahun 1880 di Tungkop, Kabupaten Aceh Barat. Beliau seorang perempuan keturunan bangsawan. Ayahnya bernama Teuku Cut Ahmad. Beliau merupakan seorang *ulee balang* Tungkop yang cukup disegani. Teuku Cut Ahmad memiliki wawasan yang luas serta sifat yang tegas. Oleh karena itu banyak masyarakat yang sering datang kepadanya untuk berdiskusi dan mencari solusi terhadap masalah-masalah yang terjadi.

Masa kecil Pocut Baren dihabiskan di kampung halamannya. Beliau dididik oleh orang tuanya dengan pengetahuan agama Islam. Di samping itu beliau juga belajar ke dayah dan *meunasah* yang ada di kampung halamannya. Pocut Baren dibesarkan dalam keadaan Aceh sedang berperang melawan penjajahan Belanda. Kondisi tersebut membuatnya sadar untuk belajar lebih giat hingga suatu saat ia dapat berjuang membela bangsanya dari rongrongan penjajah Belanda.

Pocut Baren menikah dengan seorang *Keujruen* yang menjadi *ulee balang* di daerah Gume. Suaminya merupakan seorang pejuang yang ikut memimpin perang melawan Belanda di daerah Woyla.¹⁶⁶ Suami Pocut Baren Syahid dalam sebuah pertempuran melawan Belanda pada tahun 1898. Semenjak suaminya meninggal, ia mengambil alih tanggung jawab suaminya sebagai *Ulee Balang* dan memimpin pasukan untuk melanjutkan perang gerilya yang telah dilakoninya sejak ia kecil.

Pertempuran gerilya sudah biasa diikutinya ketika ia berumur 7 sampai 14 tahun. Ia sering dibawa oleh ayahnya ke hutan untuk melakukan penyerangan kepada pasukan *marechaussee* Belanda. Ciri khas dari Pocut Baren ialah selalu menyelibkan rencong di pinggangnya. Penulis Belanda

¹⁶⁶Hendri Catrel Zentgraaff, *Atjeh, Geschreven door en oud Atjehmen...*, hal. 237. A. Doup, *Gedenkboek van het Korps Marechaussee van Atjehen Onderhoorigheden...*, hal. 204.

menceritakan bahwa Pocut Baren di kawal oleh minimal 30 orang laki-laki ke mana ia pergi. Ia dan pasukannya membangun sebuah Benteng di bukit Mancang.

Benteng Buket Mancang terletak di dalam hutan lebat dijadikan sebagai markas pertahanan Pocut Baren dan pasukannya. Dari tempat itulah ia melakukan penyerangan dan penyergapan pasukan *marechaussee* Belanda yang melintas di kawasan tersebut. Belanda yang merasa kewalahan menghadapi pasukan Pocut Baren, mengirimkan bantuan pasukan *marechaussee* yang didatangkan dari Batavia.

Pasukan Belanda semakin hari, semakin gencar memburu dan mencari Pocut Baren dan pasukannya. Pada suatu saat pasukan Belanda dalam jumlah yang besar di bawah pimpinan Letnan Hogers melakukan serangan membabi buta terhadap Pocut Baren dan pasukannya. Dalam serang tersebut Pocut Baren menderita luka parah akibat ditembus peluru *marechaussee*. Penyerangan tersebut menyebabkan ia tertangkap oleh Belanda dan dibawa ke Meulaboh untuk mendapatkan perawatan.¹⁶⁷

Luka yang cukup parah yang diderita oleh Pocut Baren membuatnya harus di evakuasi ke Kuta raja. Luka kakinya yang kian membusuk akhirnya Pocut Baren diamputasi. Belanda memutuskan Pocut Baren untuk dibuang ke Pulau Jawa untuk menghentikan perlawanannya kepada Belanda. Namun sebagian perwira Belanda menyarankan agar Pocut baren dipulangkan saja ke daerah asalnya ke Tungkop Aceh Barat. Saran tersebut mengingat kondisinya yang telah diamputasi sehingga tidak memungkinnya untuk kembali berperang.

Setelah Pocut Baren kembali ke Aceh Barat dalam kondisi kaki teramputasi, ia meneruskan perjuangannya di bidang sosial kemasyarakatan. Pocut Baren aktif mengajar ilmu agama di dayah yang ada di kampungnya.¹⁶⁸ Ia juga ikut serta dalam mengembangkan pertanian dalam masyarakat untuk meningkatkan perekonomian masyarakat yang lumpuh akibat perang. Pocut Baren juga terkenal dengan karya syair yang ia tuliskan dalam bahasa Aceh dengan menggunakan aksara Arab jawi. Sebagian karya pocut Baren bahkan dibawa oleh penulis Belanda dan disimpan di Museum Belanda di Leiden.¹⁶⁹ Setelah semua pengabdianya ke umat selesai Pocut baren meninggal dunia pada tahun 1933.¹⁷⁰ Kepergiannya telah mewariskan semangat perjuangan dalam membela kebenaran yang harus dicontoh oleh generasi selanjutnya.

¹⁶⁷Rusdi Sufi, *et.al.*, Aceh Tanah Rencong, Yogyakarta: Multi Solusindo Press, 2008, hal.100.

¹⁶⁸Pocut Haslinda Syahrul, *Perempuan Aceh Dalam Lintas Sejarah Dari Abad VIII-XXI*, Jakarta: Pelita Hidup Insani, 2008, hal.146.

¹⁶⁹Hendri Catreel Zentgraaff, *Atjeh, Geschreven door en oud Atjehmen...*, hal.140-141.

¹⁷⁰Hendri Catreel Zentgraaff, *Atjeh, Geschreven door en oud Atjehmen...*, hal. 142.

f. Pocut Meurah Intan (w.1937)

Pocut Meurah Intan merupakan seorang pejuang perempuan pejuang Aceh dari keturunan Bangsawan. Orang tuanya merupakan seorang *Ulee Balang* di daerah Biheue. Biheue saat itu termasuk ke dalam wilayah Sagi XXII Mukim, Aceh Besar. Setelah terjadi politik pada akhir abad ke-19, Biheue menjadi bagian wilayah XXII mukim yang termasuk wilayah Pidie, Batee, Padang Tiji, Kalee dan Laweung.

Meurah Intan menikah dengan Tuanku Abdul Majid. Suaminya merupakan seorang pejabat di kerajaan Aceh Darussalam. Ia merupakan putra dari Tuanku Abbas bin Sultan Alaidin Jauhar Alam Syah. Ia menjadi pejabat kerajaan yang membidangi urusan bea cukai di pelabuhan Kuala Batee. Dari hasil perkawinannya tersebut Pocut meurah Intan dikaruniai tiga orang putra, yaitu Tuanku Muhammad yang biasa dipanggil dengan nama Tuanku Muharnmad Batee, Tuanku Budiman, dan Tuanku Nurdin.

Pada awalnya suami Pocut Meurah adalah seorang yang sangat teguh pendiriannya. Ia tidak mau bernegosiasi dengan Belanda. Hal tersebut menyebabkan Belanda sangat marah kepadanya. Belanda menyebutkan Teuku Abdul Majid adalah seorang bajak laut dan perompak yang mengganggu kapal-kapal Belanda yang melintas di wilayahnya. Namun akhirnya Teuku Abdul Majid menyerah kepada Belanda. Hal inilah yang menjadi penyebab terjadi perceraian antara dirinya dengan Pocut Meurah.

Setelah berpisah dari suaminya, Pocut Meurah melanjutkan perjuangan dengan mengajak putra-putranya memerangi Belanda. Keteguhan prinsip Pocut Merah, menjadikan Belanda semakin marah dan bengis. Mereka mengerahkan pasukan besar-besaran untuk mencari Pocut Meurah bersama putra-putra dan pasukannya. Belanda melakukan operasi militer dengan mengerahkan unit *Marechaussee* di Kawasan Pidie.

Dalam sebuah operasi Militer tahun 1900, putra Pocut Meurah Tuanku Muhammad Batee berhasil ditangkap oleh Belanda dan dibuang ke daerah tondino, Sulawesi Utara. Belanda yang terus meningkatkan operasi militernya akhirnya berhasil menangkap Pocut meurah di daerah Padang Tiji. Sebelum ditangkap Pocut Meurah melakukan perlawanan sengit. Ia berperang habis-habisan dengan pasukan *marechaussee*. Jumlah pasukannya yang sedikit dan persenjataan yang minim menjadikan pasukan Pocut Meurah tertangkap.

Ketika Pocut Meurah ditangkap, ia dalam posisi terluka parah akibat perlawanannya terhadap Pasukan *marechaussee*. Badannya penuh dengan luka tetakan parang. Bahkan satu urat di keningnya putus ditebas oleh *marechaussee* Belanda. Dalam keadaan bersimbah darah dan terbaring lemah, ia dilumuri kotoran sapi oleh *marechaussee*. Pocut diperlakukan dengan tidak maunisawi oleh pasukan *marechaussee*. Pasukan Belanda tidak menaruh belas kasihan meskipun Pocut seorang perempuan. Poucut Meurah Intan yang mengerang

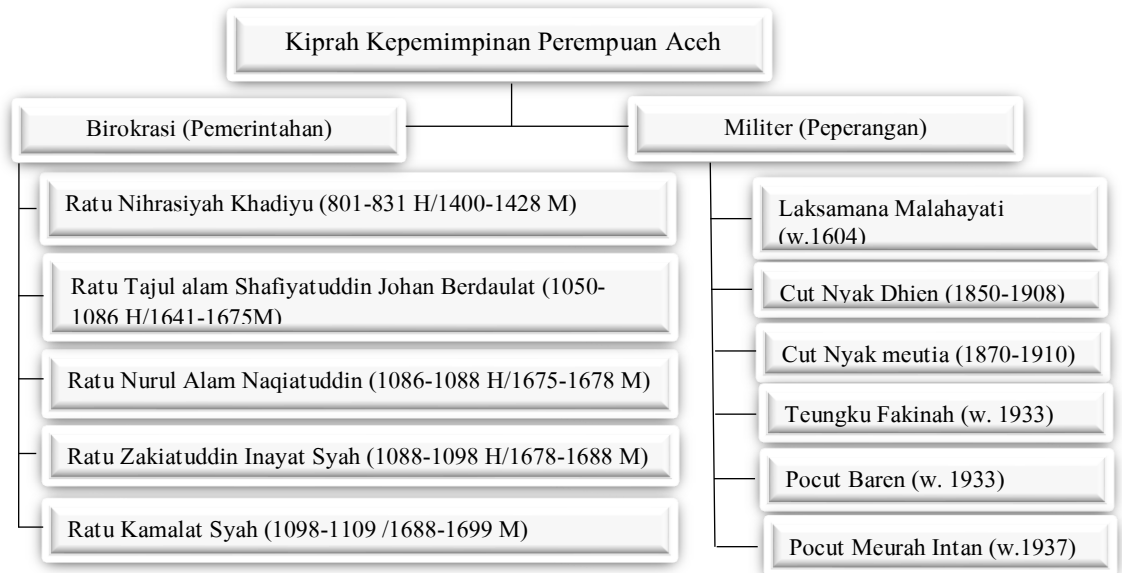
kesakitan, akhirnya di bawa oleh Belanda ke Kutaraja untuk dimasukkan ke dalam penjara.

Setelah Pocut Meurah ditangkap, putranya Tuanku Nurdin tetap melanjutkan perjuangan. Tuanku Nurdin melakukan serangan-serangan kepada *marechaussee* di wilayah Laweung dan Kalee. Pada tanggal 18 Februari 1905, Teuku Nurdin berhasil ditangkap di sebuah tempat persembunyiannya di Kawasan Lhok Kaju. Setelah ditangkap ia dijebloskan ke dalam penjara di Kutaraja bersama Ibunya. Meskipun telah ditangkap bersama anak-anaknya, semangatnya untuk melawan penjajah tidak pernah padam dalam relung jiwanya. Ia tidak pernah rela tanah leluhurnya dijajah oleh Belanda.

Untuk meredam perjuangan rakyat Aceh, Belanda membuang Pocut Meurah Intan, serta putranya dan beberapa orang pejuang Aceh yang lain ke daerah Blora, Jawa tengah. Hal yang sama juga dilakukan Belanda kepada para pejuang Aceh lainnya. Di kota Mestika (Blora) tersebutlah Pocut Meurah Intan menghembuskan nafas terakhir pada tanggal 19 September 1937.¹⁷¹

Kiprah kepemimpinan kaum perempuan Aceh pada masa lalu dapat dilihat pada bagan berikut:

Bagan 4.2 Kepemimpinan Perempuan Aceh Masa Lalu



Demikianlah pembahasan tentang dinamika kajian tafsir dan kepemimpinan perempuan di Aceh. Tafsir merupakan salah satu dari sekian

¹⁷¹ Ali Hasjmy, *Wanita Aceh dalam Pemerintahan dan Peperangan...*, hal. 34

banyak topik yang menjadi kajian dalam disiplin ilmu keislaman telah berkembang di Aceh. Pengkajian tafsir di Aceh pada masa lalu sudah memperbincangkan hal-hal yang rumit aqidah dan tasawuf. Para ulama Aceh, dengan kapasitas keilmuan yang mumpuni telah banyak karya dalam ilmu keislaman. Kesungguhan mereka dalam menuntut ilmu, menjadikan mereka ulama yang disegani. Mereka tidak hanya terkenal di Aceh, tetapi juga di wilayah Nusantara. Ulama Aceh masa lalu juga populer beberapa negara Asia tenggara, seperti Malaysia, Thailand dan Brunei Darussalam.

Kaum perempuan Aceh tumbuh seiring dengan perkembangan keilmuan dan peradaban Islam di Aceh. Mereka telah mampu menunjukkan eksistensinya dalam ranah publik. Kepemimpinan perempuan di Aceh bukan hal yang baru. Kaum perempuan Aceh telah membuktikan kepada dunia bahwa mereka mampu dan layak untuk menjadi pemimpin. Mereka mampu bersaing dengan kaum laki-laki, jila mereka diberi kesempatan untuk membuktikan hal tersebut.

Kiprah kaum perempuan Aceh tidak hanya kondisi aman. Pada saat perangpun mereka ikut terlibat di dalamnya. Perempuan Aceh dikenal dengan sifatnya yang setia dan berani. Doktrin Islam yang kuat terpatri di dalam sanubari mereka. Hal ini pula yang mengantarkan sebagian mereka menjadi panglima perang dalam menghadapi musuh. Mereka rela mengorbankan segalanya untuk mempertahankan kehormatan bangsa dan agama.

3. Kepemimpinan Perempuan Aceh di Era Modern dan Kontemporer

Perkembangan situasi sosial politik Aceh memberikan pengaruh besar terhadap peran kaum perempuan di ruang publik. Pasca kemerdekaan Republik Indonesia pada 17 Agustus 1945, Aceh yang menjadi bagian dari Indonesia terus mengalami pergolakan. Pergolakan paling awal terjadi pada akhir tahun 1945. Saat itu terjadi perbedaan pendapat antara tokoh ulama dengan bangsawan Aceh (*ulee balang*) tentang penggabungan Aceh ke dalam wilayah negara kesatuan Republik Indonesia. Pertentangan tersebut memicu perang saudara yang dikenal dalam sejarah Aceh dengan perang *cumbok*. Perang tersebut berlangsung hampir satu tahun yang berakibat kepada jatuhnya banyak korban jiwa dari kedua belah pihak. Konflik tersebut berdampak terhadap rusaknya tatanan sosial dalam masyarakat Aceh. Sebelum terjadinya peristiwa perang *cumbok*, relasi sosial antar kelompok masyarakat di Aceh terjalin dengan baik, termasuk relasi antara ulama dengan umara (*ulee balang*).¹⁷²

Beberapa tahun pasca berakhirnya perang *cumbok*, Aceh kembali bergolak dengan pemberontakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) pada tahun 1953. Pemberontakan tersebut dipicu oleh kekecewaan tokoh-tokoh

¹⁷²Badruzzaman Ismail, A. Hasjmy, Aset Sejarah Masa Kini Dan Masa Depan: Delapan Puluh Tahun Melalui Jalan Raya Dunia, Jakarta: Bulan Bintang, 1994, hal. 345. Kurniawati, "Perang Cumbok dan Gerakan Tentara Perjuangan Rakyat (TPR) di Aceh (Desember 1945 Maret 1946)", dalam *Jurnal Sejarah Lontar*, Vol.5, No.2, Juli-Desember, Tahun 2008, hal. 20.

Aceh terhadap pemerintah pusat yang dianggap mengingkari perjanjian yang telah disepakati oleh presiden Soekarno dengan rakyat Aceh pada tahun 1948. Pemberontakan tersebut dipimpin oleh Teungku Muhammad Daud Bereueh. Pemberontakan ini berakhir pada bulan Desember tahun 1962. Pemerintah pusat mengembalikan status provinsi Aceh dengan tiga keistimewaan pada bidang agama, pendidikan dan budaya.¹⁷³

Implementasi keistimewaan Aceh yang dijanjikan oleh pemerintah pusat pasca DI/TII dinilai hanya sekedar “cek kosong” oleh beberapa tokoh Aceh. Kondisi masyarakat Aceh tertinggal jauh, memicu terjadinya pemberontakan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) yang dipelopori oleh Dr. Tengku Muhammad Hasan di Tiro. Pemberontakan ini dimulai sejak tahun 1976 sampai tahun 2005. Konflik yang berlangsung puluhan tahun tersebut benar-benar telah menghancurkan seluruh lini kehidupan masyarakat Aceh. Konflik ini berakhir pada tanggal 15 Agustus 2005. Setelah penandatanganan perjanjian damai (MoU) antara pihak pemerintah Republik Indonesia dengan pihak Gerakan Aceh Merdeka (GAM) di Helsinki, Finlandia.

Kondisi Aceh yang terus bergejolak tersebut memberikan implikasi yang besar terhadap kaum perempuan. Pada masa konflik, sebagian kaum perempuan juga ikut terlibat di dalamnya. Sebagian mereka bergabung dalam Angkatan Gerakan Aceh Merdeka (AGAM) dalam pasukan *inong balee*. Tidak sedikit juga kaum perempuan yang menjadi korban konflik. Sebagian dari mereka menjadi korban kekerasan seksual dan berbagai kekerasan lainnya. Kondisi tersebut berefek terhadap kaum perempuan di ranah publik pada masa ini menjadi sangat sulit. Kondisi daerah yang tidak aman, menjadikan mayoritas kaum perempuan beraktivitas di ruang domestik.

Setelah kepemimpinan perempuan di Kerajaan Aceh Darussalam pada abad ke 17, kiprah perempuan Aceh di bidang pemerintahan kembali muncul pada pemilihan kepala daerah (Pilkada) kota Banda Aceh tahun 2007. Saat itu seorang perempuan Aceh yang bernama Illiza Saadduddin Djamal memenangkan Pilkada sebagai wakil walikota Banda Aceh. Ia berpasangan dengan Mawardi Nurdin yang terpilih sebagai walikota. Pada periode pertama tahun 2007 sampai tahun 2012, Illiza menjadi wakil walikota selama 5 tahun. Namun setelah pasangan ini terpilih kembali dalam pilkada kota Banda Aceh tahun 2012, Illiza hanya menjadi wakil walikota selama dua tahun. Sisa periode pemerintahan mereka, ia menjabat sebagai walikota karena Mawardi Nurdin, meninggal dunia pada tahun 2012.¹⁷⁴

¹⁷³Hasan Saleh, *Mengapa Aceh Bergolak*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1992. hal. 307. Nazaruddin Sjamsuddin, *Pemberontakan Kaum Republik: Kasus Darul Islam Aceh*, Jakarta: Grafiti, 1990, hal. 198.

¹⁷⁴ Lailatussadiyah, “Central Figure Illiza Sa’aduddin Djamal sebagai Pemimpin Perempuan Aceh”, dalam *jurnal Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 3, No. 2, September 2017, hal. 103.

Sebagai walikota Banda Aceh yang notabenehnya ibu kota provinsi Aceh, Illiza banyak mengukir prestasi gemilang dalam kepemimpinannya. Dalam bidang pemerintahan, Illiza berhasil meraih prestasi wajar tanpa pengecualian (WTP) terhadap laporan keuangan kota Banda Aceh selama delapan tahun berturut-turut. Ia juga berhasil meraih penghargaan baik dari dalam maupun luar negeri. Pada tahun 2015, berhasil membawa kota Banda Aceh meraih penghargaan dalam inovasi majamen perkotaan. Dalam ajang itu, Banda Aceh meraih juara 1 dalam kategori pengelolaan limbah dan juara 3 dalam penataan ruang terbuka hijau. Illiza juga berhasil membawa kota Banda Aceh berulang kali meraih piala Adipura.¹⁷⁵

Pada tahun 2016, Jawa Pos Group memberikan Illiza anugerah salah satu dari sepuluh walikota terbaik di Indonesia. Dalam ajang Jawa Pos Award 2016 tersebut, ia meraih penghargaan tersebut bersama beberapa walikota lainnya, seperti walikota Bandung, Ridwan Kamil dan walikota Surabaya Trirismaharani.¹⁷⁶ Sebelumnya ia juga mendapatkan penghargaan sebagai tokoh Waspada 2015. Penghargaan ini diberikan oleh koran harian Waspada terbitan Medan dalam acara Hari Ulang Tahun (HUT) harian Waspada ke 69. Penghargaan ini diberikan atas prestasi Illiza sebagai pemimpin perempuan yang memiliki gagasan inovatif dan brilian terhadap pembangunan masyarakat.¹⁷⁷ Salah satu inisiatifnya ialah membentuk program musyawarah rencana aksi perempuan di tingkat desa (*gampong*) di kota Banda Aceh. Program itu bertujuan untuk melibatkan kaum perempuan dalam setiap perencanaan pembangunan mulai dari tingkat desa.

Selain di level nasional, Illiza juga memiliki prestasi di level internasional. Pemerintah Jerman pernah memberikannya penghargaan *gender awareness* kepadanya atas kepeduliannya terhadap isu-isu gender. Ia juga pernah meraih penghargaan *champion of women leadership* di Catbalongan City, Samar, Filipina. Penghargaan ini diberikan oleh *United Cities and Local Government Asia-Pacific* (UCLG-ASPAC) atas kontribusinya sebagai

¹⁷⁵Adi Warsidi, "Raih Adipura, Banda Aceh Umrahkan Tiga Petugas Kebersihan", dalam <https://nasional.tempo.co/read/789975/raih-adipura-banda-aceh-umrahkan-tiga-petugas-kebersihan/full&view=ok>. Diakses pada 17 Juli 2021.

¹⁷⁶Hilda Ansariah Sabri, "Jawa Pos Group Menobatkan 10 Walikota Terbaik Nasional", dalam <https://bisniswisata.co.id/jawa-pos-group-menobatkan-10-walikota-terbaik-nasional/>. Diakses pada 16 Juli 2021. Boy, "Selamat..Inilah 10 Bupati dan Wali Kota Terbaik di Indonesia", dalam <https://www.jpnn.com/news/selamat-inilah-10-bupati-dan-wali-kota-terbaik-di-indonesia>. Diakses pada 16 Juli 2021.

¹⁷⁷Pemerintah Kota Banda Aceh, "Illiza Raih Anugerah Tokoh Waspada 2015", dalam <https://bandaacehkota.go.id/berita/6107/illiza-raih-anugerah-tokoh-waspada-2015.html>. Diakses pada 16 Juli 2021.

perempuan terhadap pemerintahan kota-kota yang ada di wilayah Asia Pasifik.¹⁷⁸

Setelah tidak terpilih dalam Pilkada kota Banda Aceh pada tahun 2017, ia tidak berhenti untuk berkiprah dan berkontribusi untuk masyarakat. Di tengah berbagai isu gender memojokkan kaum perempuan, Illiza menganggapinya dengan segudang prestasi dan kerja nyata dalam masyarakat. Pada pemilu tahun 2019, ia mencalonkan dirinya sebagai anggota Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia (DPR-RI) dari Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Hasil pemilu tersebut mengantarkannya ke Senayan, Jakarta sebagai anggota DPR-RI periode 2019-2024 mewakili daerah pemilihan provinsi Aceh.¹⁷⁹

Selain Illiza, beberapa perempuan Aceh lainnya juga terlibat dalam bidang politik dengan menjadi anggota dewan perwakilan rakyat (DPR). Di antara mereka ada yang duduk sebagai anggota DPR ada level kabupaten/kota, provinsi maupun tingkat pusat. Salah satu di antara mereka yang terkenal misalnya Darwati A. Gani. Ia berhasil terpilih dua periode menjadi anggota Dewan perwakilan Rakyat Aceh (DPRA).¹⁸⁰ Pada Agustus 2019, Ia ditunjuk sebagai ketua harian Dewan Pimpinan Pusat (DPP) Partai Nanggroe Aceh (PNA).¹⁸¹ Partai ini juga yang mengantarkannya untuk duduk sebagai anggota dewan selama dua periode.

¹⁷⁸Pemerintah Kota Banda Aceh, "UCLG-ASPAC Nobatkan Illiza Sebagai Champion of Women Leadership", dalam <https://bandaacehkota.go.id/berita/8897/uclg-aspac-nobatkan-illiza-sebagai-champion-of-women-leadership-2.html>. Diakses pada 16 Juli 2021.

¹⁷⁹Fikar W Eda, "Illiza Masuk Senayan dengan Enam Program Prioritas", dalam <https://aceh.tribunnews.com/2019/09/30/illiza-masuk-senayan-dengan-enam-program-prioritas>. Diakses pada 16 Juli 2021.

¹⁸⁰Darwati A. Gani terpilih sebagai Anggota DPRA pertama pada periode 20012-2019 mewakili Partai Nanggroe Aceh (PNA). Tidak lama setelah ia terpilih, ia mengundurkan diri karena suaminya Irwandi Yusuf terpilih sebagai gubernur Aceh. Ia memilih untuk berkonsentrasi membantu tugas-tugas suaminya sebagai istri gubernur. Pada pemilu 2019, Darwati kembali mencalonkan dirinya sebagai anggota DPRA dari partai yang sama. Hasil pemilu tersebut mengantarkannya kembali ke kursi DPRA untuk periode 2019-2024 untuk kedua kalinya. Redaksi Modus Aceh, "Darwati A Gani Putuskan Mundur dari DPRD", dalam <https://modusaceh.co/news/darwati-a-gani-putuskan-mundur-dari-dprd/index.html>. Diakses pada 17 Juli 2021. Agus Setyadi, "Darwati Istri Irwandi Yusuf Kembali Dilantik Jadi Anggota DPR Aceh", dalam <https://news.detik.com/berita/d-4727664/darwati-istri-irwandi-yusuf-kembali-dilantik-jadi-anggota-dpr-aceh/2>. Diakses pada 17 Juli 2021.

¹⁸¹ Partai Naggroe Aceh (PNA) adalah sebuah partai politik lokal di provinsi Aceh. Partai lokal tersebut didirikan sebagai implementasi dari MoU Helsinki tahun 2005. MoU Helsinki tersebut dijabarkan secara legal formal dalam undang-undang pemerintahan Aceh (UUPA) No. 11 tahun 2006. Undang-undang tersebut secara khusus mengatur tentang kehususan provinsi Aceh sebagai wilayah otonomi khusus. Sebagai penjabaran tentang aturan pendirian partai lokal di Aceh, pemerintah menerbitkan Peraturan Pemerintah (PP) nomor 20 tahun 2007, tentang partai politik lokal di Aceh. Muhammad Insa Ansari, "Partai Politik Lokal

Darwati aktif mempejuangkan hak-hak rakyat khususnya kaum perempuan. Kedudukannya sebagai istri gubernur Aceh memberikannya kemudahan untuk melakukan banyak hal dalam membantu masyarakat. Darwati menginisiasi berdirinya yayasan *Sambinoe* yang bergerak di bidang sosial. Ia juga aktif di berbagai organisasi sosial kemasyarakatan dan olah raga. Darwati tercatat terpilih sebagai ketua umum Ikatan Masyarakat Kabupaten Bireun (IMKB) di Banda Aceh periode 2019-2022.¹⁸² Ia juga terpilih sebagai ketua umum pengurus provinsi (pengprov) Ikatan Sport Sepeda Indonesia (ISSI) Aceh periode 2019-2023.¹⁸³ Di luar dua nama tersebut, banyak juga nama-nama perempuan Aceh lainnya yang berhasil duduk sebagai anggota dewan perwakilan rakyat baik di tingkat kabupaten/kota, provinsi maupun pusat.

Selain di bidang pemerintahan, kaum perempuan Aceh pada era modern dan kontemporer juga memiliki segudang prestasi pada bidang-bidang lainnya. Dalam bidang Pendidikan beberapa perempuan Aceh berhasil meraih gelar guru besar (profesor). Mereka tersebar di berbagai perguruan tinggi di Indonesia. Namun mayoritasnya, mereka mengabdikan di dua perguruan tinggi terbesar di Aceh yaitu Universitas Syiah Kaula (USK) dan Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry.

Kaum perempuan Aceh yang berhasil meraih gelar profesor antara lain: Eka Srimulyani (guru besar bidang ilmu sosiologi (UIN) Ar-Raniry), Rina Sriwati (guru besar bidang kesehatan tumbuhan Fakultas Pertanian USK), Rahmah Johar (guru besar bidang Pendidikan pada FKIP USK), dan Kartini Hasballah (guru besar bidang farmasi pada Fakultas Kedokteran USK), Cut Zahri Harun (guru besar bidang administrasi Pendidikan pada FKIP USK), Murniati AR, (guru besar bidang Pendidikan pada FKIP USK). Selain nama-nama tersebut, terdapat beberapa nama lain yang juga berhasil meraih gelar professor di Aceh.¹⁸⁴

Kaum perempuan Aceh juga banyak yang terlibat dalam bidang sosial kemasyarakatan. Sebagian mereka memilih jalur aktivis sebagai lahan pengabdian mereka kepada bangsa dan negara. Tercatat beberapa kaum perempuan Aceh yang berhasil meraih penghargaan internasional dari kalangan aktivis perempuan antara lain:

Dalam Tata Hukum Indonesia”, dalam *Tanjungpura Law Journal*, Vol. 1, No 2, Juli 2017, hal. 2019.

¹⁸² Muhammad Hadi, “Darwati A Gani Terpilih Sebagai Ketua Umum IMKB 2019-2022”, dalam <https://aceh.tribunnews.com/2019/02/16/darwati-a-gani-terpilih-sebagai-ketua-umum-imkb-2019-2022>. Diakses pada 17 Juli 2021.

¹⁸³ Redaksi Aceh Journal National Network (AJNN), “Darwati A Gani Terpilih Jadi Ketua ISSI Aceh”, dalam <https://www.ajnn.net/news/darwati-a-gani-terpilih-jadi-ketua-issi-aceh/index.html>. Diakses pada 17 Juli 2021.

¹⁸⁴ Humas Universitas Syiah Kuala, “Unsyiah Kukuhkan Tiga Profesor Perempuan”, dalam <https://unsyiah.ac.id/berita/unsyiah-kukuhkan-tiga-profesor-perempuan>. Diakses pada 16 Juli 2021.

Pertama, Shadia Marhaban. Dia adalah seorang aktivis perempuan yang terlibat aktif dalam negosiasi politik perdamaian antara GAM dengan pemerintah RI. Sebagai penghargaan atas dedikasi dan jasanya terhadap proses perdamaian di Aceh, Lembaga *Mediator Beyond Borders International* (MBBI) dan *stichting mediators* memberinya penghargaan *Peacemaker Award* 2017. Penghargaan ini diserahkan dalam sebuah acara di kota Den Haag Belanda pada tanggal 5 Oktober 2017. Shadia juga tercatat pernah menyampaikan pidato dalam sidang dewan keamanan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) di New York pada tahun 2012. dalam acara tersebut, Ia berpidato sebagai preiden Lembaga Liga Inong Aceh (LINA) mewakili Indonesia dalam rangka hari perempuan international.¹⁸⁵

Kedua, Surayya Kamaruzzaman. Ia adalah seorang aktivis perempuan yang getol memperjuangkan kesetaraan gender dan advokasi terhadap kaum perempuan dan anak-anak. Perjuangan tersebut dilakukannya dengan mendirikan sebuah lembaga yang diberi nama *flower* Aceh. Surayya berhasil memperoleh penghargaan dari N-PEACE dari *United Nation Development Progamme* (UNDP) di Manila, Filipina pada tahun 2012. Ia juga tercatat pernah menerima penghargaan Yap Thiam Hien tahun 2001 atas jasanya membela hak-hak asasi manusia dan memberdayakan wanita.

Ketiga, Farwiza Farhan. Ia adalah seorang aktivis lingkungan hidup. Ia aktif menyuarakan dan mengadvokasi penyelamatan lingkungan hidup dan ekosistem kawasan taman nasional gunung Lauser. Farwiza menginisiasi berdirinya Yayasan Hutan, Alam, dan Lingkungan Aceh (HAKA). Di Yayasan tersebutlah ia melakukan berbagai aktivitas dalam upaya penyelamatan lingkungan. Loyalitas dan kepeduliannya terhadap lingkungan dan kelangsungan kehidupan generasi yang akan datang membawanya meraih penghargaan *Whitley Award* 2016 pada April 2016 dari badan amal konservasi Inggris, Whitley.¹⁸⁶

Keempat, Fitriani Ismail. Ia adalah seorang aktivis sosial yang peduli terhadap pemberdayaan korban konflik dan bencana tsunami di Aceh. Ia melakukan berbagai pelatihan ketrampilan untuk mendukung keberlangsungan hidup para korban. Salah satu sasaran pemberdayaan yang dilakukan oleh Fitri ialah para janda yang tinggal mati oleh suami mereka akibat konflik dan bencana tersebut. Sebagai penghargaan terhadap dedikasinya dalam bidang

¹⁸⁵Mohamad Burhanudin, "Perempuan Aceh Berbicara di DK PBB", dalam <https://amp.kompas.com/internasional/read/2012/03/10/19073987/perempuan-aceh-berbicara-di-dk-pbb>. Diakses pada 17 juli 2021.

¹⁸⁶Ansari Hasyim, "4 Perempuan Aceh Ini Meraih Penghargaan Internasional", dalam <https://aceh.tribunnews.com/2017/10/08/4-perempuan-aceh-ini-meraih-penghargaan-internasional-begini-kisah-dan-perjuangan-mereka?page=all>. Diakses pada 17 Juli 2021.

sosial, ia diberikan penghargaan oleh *The Internasional Alliance For Woman* (TIAW) di Washington DC, Amerika Serikat pada bulan Oktober 2012.¹⁸⁷

Nama-nama yang tersebut di atas hanya sekelumit dari perempuan Aceh yang berkiprah di berbagai bidang kehidupan di era modern dan era kontemporer ini. Seiring dengan perubahan zaman dan kemajuan teknologi informasi yang begitu cepat, paradigma kaum perempuan Aceh juga ikut berubah. Perubahan tersebut terlihat dengan banyaknya kaum perempuan Aceh yang terlibat dalam berbagai lini kehidupan masyarakat dengan berbagai keahlian dan profesi mereka.

¹⁸⁷Ansari Hasyim, "4 Perempuan Aceh Ini Meraih Penghargaan...", Diakses pada 17 Juli 2021.

BAB V

KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF ABDURRAUF AS-SINGKILY DAN HASBI ASH-SHIDDIEQY

Bab ini merupakan bagian inti dari disertasi ini. Pada bab ini akan dibahas tentang gambaran secara menyeluruh tentang sosok Abdurrauf as-Singkily dan Hasbi ash-Shiddieqy ash-Shiddieqy. Pembahasan kedua sosok kedua mufassir Aceh inimencakup riwayat hidup mereka, proses pendidikan dan perjalanan ilmiah mereka serta beberapa kontribusi pemikiran mereka dalam khazanah ilmu keislaman. Selanjutnya akan dibahas tentang pengenalan tafsir karya mereka yaitu tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* dan kitab tafsir *an-Nûr*. Pengenalan kedua tafsir tersebut mencakup pembahasan tentang latar belakang penulisan kitab tafsir, metodologi serta ciri khas dan corak tafsir. Bagian selanjutnya akan dibahas tentang penafsiran kedua mufassir tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan kepemimpinan perempuan. Pada bagian akhir bab, akan dilakukan analisis perbandingan (*comparatif analisis*) dan hermeneutis terhadap penafsiran keduanya.

A. Biografi Abdurrauf as-Singkily dan Hasbi ash-Shiddieqy

1. Biografi Abdurrauf as-Singkily

a. Riwayat Hidup

Abdurrauf as-Singkily juga dikenal dengan julukan Teungku Syiah Kuala atau Teungku di Kuala.¹ Nama lengkap beliau ialah Aminuddin Abdurrauf bin

¹Kata “*Teungku*” atau disingkat “*Tgk*” di Aceh digunakan sebagai istilah untuk memanggil orang yang alim dalam ilmu agama Islam. Berbeda dengan istilah *Teuku* atau disingkat dengan “*T*”. *Teuku* adalah julukan yang diberikan kepada keturunan bangsawan

Ali al-Jawi al-Fansuri al-Singkily.² Beliau dilahirkan di Singkil sekitar tahun 1001 H/ 1593 M. Singkil merupakan salah satu wilayah di Pantai Barat Laut Provinsi Aceh yang sekarang sudah menjadi kabupaten Aceh Singkil.³ Tempat kelahirannya tersebutlah yang kemudian ditabalkan pada ujung nama beliau. Sebagaimana lazimnya para ulama dahulu yang menabalkan nama daerah asalnya sebagai ujung namanya. Seperti Hasan Al-Bashri yang berasal dari kota Basrah, Nawawi al-Bantani yang berasal dari Banten, dan Ahmad Khatib al-Minangkabawi yang berasal dari Minangkabau Sumatra Barat serta banyak para ulama lainnya.

Tanggal kelahirannya tidak diketahui secara pasti, karena tidak ditemukan literatur yang secara jelas menyebutkan tanggal kelahiran Abdurrauf. Tahun kelahirannya merupakan prediksi dari pelacakan umur beliau ketika mengembara mencari ilmu ke Timur Tengah. Ada yang menyebutkan beliau lahir pada tahun 1029 H/1620 M.⁴ Namun para sarjana barat seperti D.A. Rinkes, Anthony H. Johns, dan Peter Riddel menyatakan bahwa Abdurrauf lahir pada tahun 1024 H/1615 M. Pendapat Rinkes tersebut berdasarkan perhitungannya terhadap waktu pulangnya Abdurrauf ke Aceh pada tahun 1071 H/1661 M, setelah mengembara menuntut ilmu di Timur Tengah selama lebih kurang 19 tahun.⁵ Beliau wafat dalam umur 73 tahun pada tahun 1105 H/1693M. Tahun wafatnya beliau diprediksi berdasarkan buku terakhir yang ditulis oleh Abdurrauf. Dalam buku tersebut dijelaskan bahwa buku tersebut disusun di daerah Peunayong sekitar pinggiran *krueng* (sungai) Aceh.⁶

(Sultan) Aceh bagi laki-laki. Jika perempuan maka ditabalkan Cut di awal namanya, seperti Cut Nyak Dhien, Cut Nyak Meutia, dan lain-lain. Sedangkan syiah adalah sebutan orang Aceh dahulu terhadap syeikh yang dalam bahasa Arab berarti guru atau orang yang berilmu. Masyarakat Aceh sangat mengapresiasi jasa para ulama. Salah satu bentuk apresiasi terhadap jasa-jasa Abdurrauf As-Singkily khususnya bidang Pendidikan, nama beliau dijadikan sebagai nama salah satu universitas terbesar di Aceh, Universitas Syiah Kuala (USK). Damanhuri Basyir, *Kemasyhuran Syekh Abdurrauf As-Singkily*, Banda Aceh, ar-Raniry Press, 2019, hal. 2. Cut Irna Liyana, "Penggunaan Sapaan Bahasa Aceh Dalam Keluarga Pada Masyarakat Aceh," dalam *Jurnal Community*, Vol. 2, No. 2, tahun. 2016, hal. 205.

²Mulyadi Kurdi, *Abdurrauf As-Singkily, Mufti Besar Aceh, Pelopor Tarekat Syattariyah di Dunia Melayu*, Banda Aceh: Lembaga Naskah Aceh (NASA), 2017, hal. 2.

³Syahrizal, *Syekh Abdurrauf dan Corak Pemikiran Hukum Islam*, Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2003, hal. 15.

⁴Alyasa'Abubakar, Wawad Abdullah, Manuskrip Tanoh Abee: Kajian Keislaman di Aceh masa Kesultanan, dalam *Jurnal Pusat Penelitian dan pengkajian Kebudayaan Islam*, No. 2, Tahun 1992, hal. 24.

⁵D. A. Rinkes, *Abdoerraoef Van Singkel: Bidjrage tot de mystieck op Sumatra en java*, Heerenven: Hepkema, 1909, hal. 25-26. Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Depok: Prenada Media Group, hal. 29-30.

⁶Damanhuri Basyir, *Kemasyhuran Syekh Abdurrauf As-Singkily...*, hal. 3. Salman Harun, *Hakekat Tafsir Tarjuman Al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel*, Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta: Tidak diterbitkan, 1988, hal. 12-13. T. Iskandar, Abdurrauf

Asal-usul keturunan Abdurrauf juga diperdebatkan oleh para peneliti sejarah. Menurut Ali Hasjimi, Abdurrauf merupakan keturunan Persia yang datang ke Aceh pada masa pemerintahan kerajaan Samudera Pasai di Aceh Utara pada abad ke tiga belas. Ayah beliau adalah saudara laki-laki dari Hamzah Fansuri bernama Ali Al-Fansuri. Jadi dapat dikatakan bahwa Abdurrauf as-Singkily merupakan keponakan dari Hamzah fanshuri.⁷

Peunoh Daly mengatakan bahwa orang tua Abdurrauf merupakan orang Arab asli yang datang ke Barus lalu menikahi seorang wanita di sana, lalu pindah ke Singkil. Setelah menetap di Singkil, Abdurrauf lahir di sana.⁸ Pendapat Peunoh Daly tersebut diamini oleh Ali Hasjmy.⁹ Namun argumentasi ini juga tidak bisa dipastikan kebenarannya karena tidak didapati sumber pasti yang mendukungnya. Jika melihat kondisi Aceh pada masa itu, maka argumentasi Peunoh Daly tersebut bisa jadi benar karena saat itu Aceh berada dalam masa kesultanan Samudera Pasai yang pelabuhannya sibuk disinggahi oleh para pedagang dari manca negara termasuk dari jazirah Arabia.¹⁰

Ayah Abdurrauf merupakan salah seorang ulama yang terkenal kealimannya. Ali Al-Fansuri mengajar dan memimpin sebuah dayah yang terdapat daerah Simpang Kanan, sebuah wilayah yang berada di pedalaman Aceh Singkil sekarang.¹¹ Setelah ia selesai belajar di kampung dengan orang tuanya, as-Singkily melanjutkan pendidikannya ke Kutaraja untuk belajar kepada ulama-ulama Aceh yang ada di sana. Setelah selesai belajar di Kuta Raja, as-Singkily melanjutkan pendidikannya ke Jazirah Arabia.

b. Dinamika Intelektual dan Karya-Karyanya

Pendidikannya di Jazirah Arabia berlangsung dalam waktu yang relatif lama. Dalam kitab *Umdatul Muhtajin Ila Maslak al-Mufradin* disebutkan bahwa beliau belajar di sana lebih kurang selama sembilan belas tahun. Diperkirakan ia berangkat ke Jazirah Arabia sekitar tahun 1042 H/1642 M dan ia kembali ke Aceh sekitar tahun 1661 M. Perjalanannya ke Jazirah Arabia

Singkel Tokoh Syatahariah Abad ke 17, dalam M. D Mohammad, *Tokoh-Tokoh Melayu Klasik*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987, hal. 72-273.

⁷Miswari, *Wahdah al-Wujud: Konsep Kesatuan Wujud antara Hamba dengan Tuhan Menurut Hamzah Fansuri*, Yogyakarta: Basa Basi, 2018, hal. 251.

⁸Peunoh Daly, *Hukum perkawinan Islam, Suatu Perbandingan dalam Kalangan Ahsunnah wal jamaah dan negara-negara Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988, hal. 15.

⁹Ali Hasjmy, *Syekh Abdurrauf Syiah Kuala, Ulama Negarawan Yang Bijaksana, dalam Universitas Syiah Kuala (USK) Menjelang 20 tahun*, Medan: Waspada, 1980, hal. 370.

¹⁰Damanhuri Basyir, *Kemasyhuran Syekh Abdurrauf As-Singkily...*, hal. 3-4. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...*, hal. 239.

¹¹Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Vol. I, Jakarta: Abdi Utama, 1992, hal. 55.

berlangsung ke beberapa wilayah, mulai dari Doha (Qatar) berlanjut ke Persia (Iran) lalu ke Yaman, Jeddah dan akhirnya menuju ke Makkah dan Madinah.¹²

Pengembaraannya ke Jazirah Arabia merupakan pengalaman ilmiah yang sangat berarti bagi as-Singkily. Di Arabia, ia belajar kepada para ulama-ulama terkenal yang kapasitas intelektualnya masyhur pada saat itu. Kesempatan emas untuk belajar di tanah *Haramain*, benar-benar dimanfaatkan oleh as-Singkily. Ia pernah belajar kepada sembilan belas orang guru dalam berbagai disiplin ilmu. Seperti: fikih, ushul fikih, tafsir, hadis, bahasa Arab, tasawuf serta berbagai disiplin ilmu lainnya.¹³

Abdurrauf juga ikut mengajarkan ilmunya di *Haramain* di sela-sela waktunya belajar. Para jamaah haji yang datang dari Nusantara banyak yang menjadi muridnya ketika menunaikan ibadah haji.¹⁴ Pengetahuan agamanya yang sudah lebih dahulu didapatkan selama di Aceh menjadi penunjang kemampuan akademis as-Singkily ketika mengajar di *Haramain*. Dari sekian banyak tempat yang ia kunjungi untuk belajar kepada ulama-ulama terkemuka di Arabia, perjalanan ilmiahnya berakhir di kota Madinah *al-Munawwarah*. Di Kota Madinah Abdurrauf menyelesaikan pendidikannya sebelum kembali ke Aceh.¹⁵

Madinah menjadi kota yang sangat bersejarah bagi Abdurrauf. Di sana berjumpa dengan para guru besar. Di antara gurunya yang terkenal ialah Ahmad al-Qusyasyi (w.1082 H/1661 M) dan Ibrahim al-Kurani (w.1101 H/1690 M). Abdurrauf mendapatkan ijazah tarekat *syathariyah* dari Ahmad al-Qusyasyi. Dengan adanya ijazah ini berarti ia menjadi salah satu pemegang *sanad* resmi tarekat *syathariyah* dan mempunyai hak untuk memberikan ijazah tarekat tersebut kepada murid-muridnya.¹⁶ Di antara murid-murid beliau yang mengembangkan tarekat *syathariyah* di Nusantara seperti Burhanuddin Ulakan dan Muhyiddin Pamijahan. Burhanuddin Ulakan menyebarkan tarekat *syathariah* ke Sumatra Barat. Sedangkan Muhyiddin Pamijahan menyebarkan tarekat ini ke pulau Jawa.¹⁷

Pengembaraan Abdurrauf ke Timur Tengah yang memakan waktu begitu lama. Rihlah ilmiahnya diwarnai dengan perjumpaan dengan ulama-ulama besar di tanah *Haramain* menjadikannya sebagai ulama yang bijaksana dalam

¹²Alyasa Abubakar, *Karya Syiah Kuala dalam Bacaan Populer Masyarakat Aceh*, Banda Aceh: Panitia Pelaksanaan Seminar Abdurrauf Syiah Kuala, 1994, hal. 3.

¹³M. Hasbi Amiruddin, *Perjuangan Ulama Aceh di Tengah Konflik*, Yogyakarta: Caninets Press, 2004, hal. 29-30. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...*, hal. 198.

¹⁴Christian Snouck Hurgronje, *Aceh: Rakyat Dan Adat Istiadatnya*, Volume 2, terj. Sutan Maimun, Jakarta: INIS, 1997, hal 10.

¹⁵Damanhuri Basyir, *Kemasyhuran Syekh Abdurrauf As-Singkily...*, hal. 5.

¹⁶Harun Nasution dkk, *Ensiklopedi Islam Indonesia Jilid 3*, Jakarta: Djambatan, 2002, hal. 1047.

¹⁷Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, hal. 250

menyikapi berbagai perbedaan pandangan dalam Islam. Berkat kematangan ilmu dan pengalamannya, ia sukses menengahi konflik pemahaman keagamaan saat ia kembali ke Aceh.¹⁸

As-Singkili kembali ke Aceh ketika konflik antara pengikut paham *wujudiyah* dengan yang kontra sedang meruncing. Konflik itu berimbas ke istana kerajaan Aceh Darussalam. Sebagian petinggi kerajaan ikut terlibat dalam pusaran kontroversi. Paham *wujudiyah* menjadi sebuah perdebatan yang awalnya sebatas teori-teori ilmiah. Secara perlahan merambat ke ranah politik. Nuruddin ar-Raniry sebagai mufti kerajaan sangat anti dengan paham *wujudiyah*. Pengikut paham ini difatwakan sesat dan dihukum kafir. Mereka yang terlanjur mengikuti dan meyakini paham ini diharuskan bertaubat.¹⁹

Fatwa kontroversial yang dikeluarkan oleh ar-Raniry sebagai mufti resmi kerajaan membuat kondisi masyarakat bergejolak. Masyarakat yang menjadi pengikut paham *wujudiyah* menjadi antipati dengan kerajaan. Fatwa sesat terhadap pengikut *wujudiyah* mendapat dukungan dari keraton Aceh. Literatur-literatur yang ditulis oleh Hamzah Fansuri dan Syamsyuddin as-Sumatrani tentang ajaran *wujudiyah* dibakar oleh ar-Raniry dan pengikutnya. Peristiwa yang lebih tragis terjadinya pembunuhan terhadap pengikut paham *wujudiyah* yang tidak mau bertaubat dari pemahamannya.

Kondisi tersebut menjadikan masyarakat Aceh terpecah secara sosial. Para pengikut *wujudiyah* yang merasa tidak diakomodir aspirasi oleh kerajaan memendam rasa amarah kepada kerajaan. Mereka memendam rasa tersebut, sambil menunggu saat yang tepat. Pengikut *wujudiyah* yang berkolaborasi dengan kelompok oposisi lain mencari cara untuk menggulingkan penguasa yang dianggap menzalimi mereka. Secara diam-diam kaum *wujudiyah* melakukan gerakan bawah tanah untuk melawan dominasi pejabat kerajaan yang saat itu anti paham *wujudiyah*.

Kepulangan Abdurrauf ke Aceh membawa angin segar bagi kehidupan keberagaman di Aceh. Masyarakat yang sebelumnya sudah terkotak-kotak dengan perbedaan pandangan terhadap pemahaman tasawuf falsafi tersebut mulai mencair secara perlahan. Berbekal ilmu tasawuf yang diperoleh dari para ulama di *Haramain*, Abdurrauf mampu melakukan rekonsiliasi antara kedua kubu dengan cara yang bijaksana. Sosok Abdurrauf yang bijaksana dalam menyikapi perbedaan menimbulkan simpati oleh banyak pihak.

Kiprah Abdurrauf yang cemerlang dalam masyarakat terdengar oleh pihak istana. Setelah kepulangan ar-Raniry ke Gujarat, mufti kerajaan Aceh digantikan oleh Saiful Rijal. Tidak lama Saiful Rijal menjabat sebagai mufti kerajaan, Ratu Shafiyatuddin mengangkat Abdurrauf menjadi mufti resmi di kerajaan Aceh Darussalam. Sejak saat itu kondisi kehidupan sosial keagamaan

¹⁸Dicky Wirianto, *Meretas Konsep Tasawuf Syaikh Abdurrauf As-Singkily*, dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 1, No.1, Tahun 2013, hal. 107.

¹⁹Syamsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Amzah, 2012, hal. 345.

di Aceh berangsur mulai normal. Kemampuan negosiasi ilmiah as-Singkily dalam mengakomodir berbagai perbedaan pandangan dalam Islam menjadikan kehidupan masyarakat menjadi aman dan damai.

Abdurrauf merupakan sosok ulama yang sangat produktif dan kreatif dalam menulis. Beliau banyak meninggalkan karya-karya dalam berbagai bidang ilmu keislaman. Karya-karya tersebut dihasilkan disela-sela kesibukannya dalam mengajar dan menjadi Mufti di Kerajaan Aceh Darussalam.²⁰ Di antara karya-karya beliau yang terkenal antara lain:

- 1) *Syarh Lathîf ‘ala Arba’în Hadîstan li al-Imâm an-Nawâwi.*
- 2) *Sullamul Mustafidîn*
- 3) *Risâlah Mukhtasharah fî Bayâni Syurûthi asy-Syaikhi wa al-Murûd.*
- 4) *Fâtihah Syeikh Abdur Raûf.*
- 5) *Daqâiqul al-Hurûf.*
- 6) *Sakrâtul Maût.*
- 7) *Risâlah Simpan.*
- 8) *Munyâtul I’tiqâd.*
- 9) *Bayânu al-Ithlâq/bayan at-Tajalli.*
- 10) *Risâlah A’yân Tsâbitah.*
- 11) *Risâlah Jalan Ma’rifâtullah.*
- 12) *Kifâyat al-Muhtajîn ila Masyrabi al-Muwahhidin al-Qâilîn bi Wihdat al-*
- 13) *Wujûd.*
- 14) *‘Umdah Muhtajîn ila Sulukil Mufarridîn.*
- 15) *Washiyah.*
- 16) *Mir’atul Thulâb fî Tashîli Ma’rifah Ahkâmi asy-Syar’iyah li al-Maliki al-*
- 17) *Wahhâb.*
- 17) *Tarjumân al-Mustafid.*
- 18) *Mawâ’izhul Badî’ah.*
- 19) *Idhâhul Bayân li Tahqîq Masâili al-Adyân.*
- 20) *Majmû’al-Masâil.*
- 21) *Hujjah al-Bâlighah ‘ala Jumu’ât al-Muqasamah.*
- 22) *Ta’yîdu al-Bayân Hasyiyah Idhâhil Bayân.*
- 23) *Syamsu al-Ma’rifah.*
- 24) *Tanbîhul ‘Âmil Fî Tahqîq Kalâmi an-Nawâfil.*
- 25) *Umdatul al-Anshâb.*²¹

²⁰Muhammad Imron Rosyadi, “Pemikiran Hadis Abdurrauf as-Singkily dalam Kitab Mawa’iz Al-Badi’ah,” *dalam Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 2, No. 1, September 2017, hal. 57. Mulyadi Kurdi, *Abdurrauf as-Singkily, Mufti Besar Aceh, Pelopor Tarekat Syattariah di Dunia Melayu*, Banda Aceh: Penerbit Naskah Aceh, 2017, hal. 99-108.

²¹Mohd. Shaghir Abdullah, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*, Jilid 1, Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1991, hal. 40-41. Mulyadi Kurdi, *Abdurrauf as-Singkily, Mufti Besar Aceh...*, hal. 108.

c. Pemikiran dan Kepeloporan Abdurrauf as-Singkily

Abdurrauf as-Singkily dikenal dengan pemikiran tasawufnya. Ia dikenal mampu untuk merekonsiliasi antara tasawuf dan syariat. Kehadiran Abdurrauf as-Singkily di tengah masyarakat Aceh saat itu membawa angin rekonsiliasi di tengah perselisihan antara pengikut Nuruddin ar-Raniry dengan pengikut Hamzah Fansuri.

Upaya rekonsiliasi yang dilakukan oleh Abdurrauf dilakukan dengan dua kategori, yaitu umum dan khusus. Adapun upaya rekonsiliasi yang termasuk dalam kategori umum antara lain:

- 1) Menggalakkan penyebaran ilmu-ilmu syariat dan tasawuf di tengah-tengah masyarakat.
- 2) Mengkombinasikan pembahasan dalam keislaman antara ilmu syariat, tasawuf dan akhlak.
- 3) Mendukung ajaran tasawuf yang berlandaskan kepada Al-Qur'an dan sunnah.
- 4) Menekankan pentingnya *al-maqâmât*.
- 5) Menegaskan urgensi pengalaman syariat.
- 6) Melakukan integrasi antara akhlak dan tasawuf.²²

Pendekatan yang masuk dalam kategori khusus ialah beliau melakukan penafsiran secara ortodok terhadap doktrin metafisika sufi (*wahdat al-wujûd*). Ia melakukan kritik terhadap pendekatan radikal dalam persoalan akidah. Abdurrauf mengajarkan akidah *ahlu as-sunnah wa al-jamâ'ah* dalam bingkai asy'âriyah. Konsep itulah yang dipegang oleh Abdurrauf dan murid-muridnya.

Abdurrauf menyebutkan istilah *al-maqâmât* dengan *al-manâzil*. *Al-Manâzil* adalah salah satu cara untuk penyucian jiwa manusia dalam konteks tasawuf yang lepas dari kontroversi. Abdurrauf juga menekankan pengamalan zikir dan ibadah sunnah dalam konteks penyucian diri manusia (*tazkiyatu an-nafsi*). Ibadah sunnah dan zikir tersebut merupakan amalan yang dipraktekkan dan diajarkan oleh Rasulullah saw. untuk menyucikan jiwa manusia. Dengan adanya pendekatan seperti ini, tuduhan orang anti tasawuf terbantahkan. Mereka melihat tasawuf yang diajarkan oleh Abdurrauf sesuai dengan apa yang diajarkan oleh Rasulullah saw.

Ridwan Arif menyebutkan Abdurrauf adalah seorang tokoh sufi yang mampu memadukan antara tiga entitas tasawuf, yaitu: tasawuf tradisional (*sunni*), tasawuf Falsafi dan tasawuf salafi. Terdapat tiga bukti yang menguatkan argumentasi dukungan Abdurrauf terhadap tasawuf tradisional. *Pertama*, bahwa ia melandaskan tasawufnya dengan Al-Qur'an dan Sunnah. *Kedua*, ia melandaskan akidahnya dalam bertasawuf dengan akidah sunni. *Ketiga*, ia menekankan pentingnya *al-maqâmât*.

²²Ridwan Arif, *Syekh Abdurrauf As-Singkily al-Fansuri, Rekonsiliasi Tasawuf dan Syariat abad 17 di Nusantara*, Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2020, hal. 224.

Bukti dukungannya kepada tasawuf falsafi ialah ia mempertahankan konsep metafisika dalam tasawuf. Seperti pembahasan tentang status ontologis alam semesta, konsep *wahdat al-wujûd*, konsep *Nûr Muhammad*, konsep *martabat tujuh*, konsep entitas permanen (*a'yân ats-tsâbitah*), dan konsep entitas-entitas lahir (*a'yân al-khârijiyyah*). Sedangkan dukungannya terhadap konsep tasawuf salafi, as-Singkily mengadopsi konsep *manâzil* Al-Harawi. Al-Harawi merupakan seorang tokoh tasawuf fasafi. Ia melihat beberapa konsep tasawuf falsafi dalam konteks lahir bertentangan dengan ortodoksi. Abdurrauf melakukan takwil dan interpretasi konsep tersebut agar sesuai dengan akidah sunni.²³

Abdurrauf juga memiliki kontribusi besar dalam bidang keilmuan Islam lainnya di Nusantara. Damanhuri Basyir mencatat terdapat delapan kepeloporan yang dilakukan oleh Abdurrauf as-Singkily selama hidupnya. Kepeloporannya tersebut dituangkan dalam karya-karyanya. Sebagian dari karya tersebut masih dijadikan sebagai rujukan sampai sekarang.²⁴ Di antara kepeloporan as-Singkily sebagai berikut:

1) Kepeloporan dalam tafsir Al-Qur'an di dunia Melayu.

Abdurrauf mempunyai tempat yang istimewa di kalangan para pegiat ilmu Al-Qur'an di Nusantara. Ia menduduki peringkat pertama di Nusantara yang berhasil menulis sebuah karya tafsir dalam bahasa Melayu. tafsirnya diberi nama dengan *Tarjumân al-Mustafîd*. Penjelasan lebih lanjut mengenai tafsir tersebut akan dijelaskan pada bagian selanjutnya.

2) Kepeloporan dalam peletakan dasar-dasar keilmuan tasawuf di Nusantara.

Kejeniusannya dalam menginterpretasi konsep-konsep tasawuf telah diteliti oleh para pakar, baik dari dalam maupun luar negeri. Annemarie Schimmel²⁵ mengatakan Abdurrauf merupakan orang yang sangat jenius dalam menafsirkan konsep-konsep tasawuf. Pengakuan ini dicetuskan setelah Schimmel melakukan penelitian terhadap kitab *Daqâiq al- Akhbâr* karangan Abdurrauf as-Singkily.²⁶ Oman Fathurahman yang meneliti naskah *Tanbîh al-*

²³Ridwan Arif, *Syekh Abdurrauf As-Singkily al-Fansuri...*, hal. 226-227.

²⁴Damanhuri Basyir, *Kemasyhuran Syekh Abdurrauf As-Singkily...*, hal. 30.

²⁵Annemarie Schimmel adalah seorang Orientalis asal Jerman yang banyak menulis tentang Islam dan Sufisme. Dunia Internasional mengenalnya sebagai seorang profesor yang mengajar di Universitas Harvard. Pada tahun 1995, Schimmel mendapatkan penghargaan Hadiah Perdamaian oleh Perdagangan Buku Jerman (*Peace Prize of The German Book Trade*), karena kontribusinya dalam membuat sintesis Islam dan modern, serta berhasil menulis 105 judul buku bertema Islam. Dia fasih berbicara dalam bahasa Parsi, Turki dan Urdu. https://id.wikipedia.org/wiki/Annemarie_Schimmel. Diakses pada 24 Januari 2021. Stephen Kinzer, "Annemarie Schimmel, Influential Scholar of Islam, Dies at 80", dalam <https://www.nytimes.com/>. Diakses pada 24 Januari 2021.

²⁶Syahrul Adam dan Maman Rahman Hakim, "Menelusuri Jalan Sufi (Kajian Kitab 'Umdat al-Muhtajîn ilâ Suluk Maslak al-Mufradîn Karya 'Abd al-Râuf al-Sinkîlî'", dalam *Jurnal Kordinat*, Vol. XVI, No. 2, Tahun 2017, hal. 367.

Masyî' karangan Abdurrauf juga mengungkapkan bahwa dia adalah seorang ilmuan yang sangat bijaksana dalam menyikapi perkembangan sosial dan politik. Abdurrauf melakukan interpretasi konsep *wahdat al-wujûd* dalam kitab *Tanbîh al-Masyî'* dengan cara yang moderat. Sikap moderat inilah yang menjadi jembatan penghubung antara pengikut Hamzah Fansuri dan para pengikut ajaran ar-Raniry yang saling bertentangan.²⁷

3) Kepeloporan di bidang fikih sosial keindonesiaan.

Salah satu karyanya yang fenomenal dalam bidang fikih adalah kitab *Mir'atut Thullab*. Kitab fikih ini berisi tentang ibadah dan muamalah. Kitab ini menjelaskan tentang hukum-hukum yang berkaitan dengan interaksi sosial masyarakat dalam konteks fikih Islam. Kitab ini dijadikan rujukan di banyak tempat di Nusantara bahkan hingga ke Mindanao Filipina.

4) Kepeloporan dalam kepemimpinan perempuan.

Sebagaimana telah disebutkan dalam bagian sebelumnya bahwa pada saat kerajaan Aceh Darussalam diperintah oleh para ratu (*sulthanah*), terjadi kontroversi dan dinamika yang mengarah kepada perpecahan di kalangan masyarakat Aceh saat itu. Abdurrauf dengan kapasitas intelektual yang dimilikinya, mampu menyelesaikan dinamika tersebut. Ia dianggap sebagai pendukung utama terhadap kepemimpinan para ratu. Pada masanya juga, kerajaan Aceh Darussalam sempat diperintah oleh empat orang ratu.

5) Kepeloporan pertama hak rumah untuk anak perempuan.

Pada masa pemerintahan *Sulthanah* Shafiyatuddin terjadi sebuah peristiwa di mana seorang janda tidak memiliki rumah. Rumah yang warisan peninggalan orang tuanya diambil oleh saudara laki-lakinya. Abdurrauf yang menjadi mufti kerajaan saat itu memutuskan bahwa seorang anak perempuan terakhir (bungsu) yang mengasuh orang tuanya menjadi pewaris dari rumah orang tuanya. Sejak saat itu, anak perempuan yang mengasuh orang tuanya di Aceh, menjadi pewaris dari rumah orang tuanya. Selain itu, setiap orang tua wajib membuat rumah untuk anak perempuannya, jika ia mampu. Jika tidak mampu, maka wajib menyediakan satu buah kamar untuk ditempati oleh anak perempuannya setelah ia menikah. Hal itu menjadi hukum adat yang secara turun-temurun terus dipraktekkan di Aceh.²⁸

6) Kepeloporannya dalam bidang hadis akhlak di Nusantara.

Abdurrauf menulis dua buah kitab dalam bidang hadis yaitu: kitab *Syarah Lathîf Ala Arbaîn li Imâm An-Nawâwi dan Kitab al-Mawâiz al-Badî'ah*. Kitab hadis terakhir yang merupakan penjelasan tentang hadis-hadis yang berkaitan dengan akhlak. Kitab ini ditujukan kepada kelompok khusus yang sudah lebih dahulu memahami konsep-konsep dasar tasawuf. Kitab ini berisikan persoalan-persoalan yang pelik untuk dipahami oleh orang awam.

²⁷Oman Fathurahman, *Tanbîh al-Masyî': Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 16.

²⁸Damanhuri Basyir, *Kemasyhuran Syekh Abdurrauf as-Singkily...*, hal. 30-31.

7) Kepeloporan dalam Islam *wasathiyah*.

Abdurrauf yang dikenal memiliki kebijaksanaan, baik dalam bersikap maupun dalam ilmu. Beliau juga sangat menakankan kesimbangan dalam kehidupan beragama. Hal ini terbukti dari karya-karyanya dan sikapnya dalam merekonsiliasi konflik keagamaan yang terjadi pada masanya.

8) Kepeloporannya dalam toleransi dalam perbedaan pemahaman keagamaan.

Kontroversi doktrin *wahdat al-wujûd* antara pengikut Hamzah Fansuri dengan pengikut Nuruddin ar-Raniry berakhir dengan pertumpahan darah. Tragedi itu terjadi pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Sani. Sultan yang mendukung penuh fatwa sesat ar-Raniry terhadap pengikut Hamzah Fansuri menjadi malapetaka. Pengikut Hamzah Fansuri dikejar-kejar oleh aparat kerajaan dan dipaksa untuk bertaubat dari pemahamannya. Namun ketika Abdurrauf pulang, beliau mampu mendamaikan konflik berdarah tersebut. Kehidupan keberagaman di Aceh saat itu mulai mengalami ketegangan kembali normal secara berangsur-angsur.²⁹

2. Biografi Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy

a. Riwayat hidup

Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy dilahirkan di Lhokseumawe, Aceh Utara pada tanggal 10 Maret 1904 M/ 1321 H. Ia dilahirkan dari keluarga ulama sekaligus umara. Ayahnya bernama Teungku Muhammad Husein bin Muhammad Su'ud. Ia merupakan seorang *qadli* (hakim kepala) Lhokseumawe yang menggantikan mertuanya dengan gelar Teungku Qadhi Chik (Sri) Maharaja Mangkubumi. Sedangkan ibundanya bernama Teungku Amrah. Beliau merupakan anak perempuan dari Teungku Abdul Aziz yang merupakan seorang Qadhi Chik Maharaja Mangkubumi. Beliau merupakan keturunan ulama dan bangsawan di lingkungan kesultanan Aceh Darussalam.³⁰

Kakek Hasbi dari pihak ibu berasal dari keluarga besar Teungku Chik Awe Geutah, Kabupaten Bireun, suatu daerah yang banyak melahirkan cendekiawan dan ulama.³¹ Gelar belakang dari namanya ash-Shiddieqy menunjukkan bahwa ia keturunan dari sahabat Nabi Muhammad saw. Abu Bakar ash-Shiddiq. Pertemuan nasab ini terjadi pada tingkatan ke-37. Gelar ini ditabalkan pada namanya pada tahun 1925 atas saran seorang gurunya yang bernama Muhammad Salim al-Kalali.³²

²⁹Damanhuri Basyir, *Kemasyhuran Syekh Abdurrauf as-Singkily...*, hal. 32-33.

³⁰Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 202.

³¹Ahmad Syadzali, *T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Konsepsi Pengembangan Hukum Islam*, Jakarta: Depag RI, 1979, hal. 10.

³²Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 3.

Hasbi dibesarkan di lingkungan keluarga taat dan fanatik dalam beragama. Sejak kecil, Ia dididik ilmu keislaman dan akhlak oleh ayahnya. Ketika usia beliau sekitar 6 tahun, ibundanya meninggal dunia. Pasca kepergian Ibunda Hasbi diasuh oleh bibinya yang bernama Teuku Syamsiah. Setelah dua tahun diasuh oleh bibinya, bibinya juga berpulang ke *rahmatullah*. Hasbi diasuh oleh kakak tertuanya yang bernama Aisyah (Teungku Maneh). Hasbi lebih memilih tinggal di rumah kakaknya. Karena ayahnya sudah menikah lagi. Namun Hasbi tetap belajar Al-Qur'an kepada ayahnya hingga ia bisa menghafal Al-Qur'an 30 juz. Di sela-sela menghafal Al-Qur'an, ia juga memperdalam ilmu tajwid dan *qirâ'ah* kepada ayahnya.

Perjalanan Hasbi dalam mencari ilmu pengetahuan dari satu pesantren ke pesantren yang lain di berbagai tempat di Aceh menghabiskan waktu lebih kurang 20 tahun. Ia belajar bahasa Arab kepada seorang ulama berkebangsaan Arab yang bernama Muhammad ibn Salim al-Kalali. Ia belajar di beberapa pesantren di Aceh sekitar delapan tahun. Hasbi belajar ilmu *nahwu* dan *sharaf* kepada Teungku Abdullah Chik di Peyeung. Ia juga pernah belajar kepada Teungku Chik di Bluk Bayu selama satu tahun. Kemudian beliau pindah ke pesantren Teungku Chik di Blang Kabu, Geudong dan kemudian pindah lagi ke pesantren Teungku Chik Blang Manyak Samakurok. Rata-rata ia belajar di daerah Pasee (Aceh Utara) sekitar satu tahun.

Pada tahun 1916, Hasbi belajar ke pesantren Teungku Idris Chik di Tanjung Barat, Samalanga. Ia memperdalam ilmu fikih selama dua tahun di tempat ini. Selanjutnya ia pindah ke Aceh Besar (Aceh Rayeuk) untuk belajar di pesantren Teungku Hasan Krueng Kalee (Teungku Chik di Krueng Kalee). Teungku Hasan Krueng Kalee merupakan ulama besar Aceh pada saat itu. Setelah mendapatkan ijazah di Krueng Kalee pada tahun 1920, Hasbi pulang ke Lhokseumawe untuk mengembangkan ilmunya dalam masyarakat.³³ Kemauan belajar yang begitu kuat membuatnya berpikir sangat kritis. Dengan otodidak, ia mempelajari berbagai literatur keislaman. Dia mempelajari kitab fikih Syâfi'i dan kitab-kitab lainnya dengan bekal bahasa Arab yang telah ia miliki. Ia juga mempelajari buku-buku yang berbahasa Melayu, Latin dan Belanda.

Hasbi mengabdikan ilmunya di tanah kelahirannya sambil memperdalam ilmu yang telah didapat sebelumnya. Pada tahun 1926, Hasbi berangkat ke Surabaya bersama gurunya al-Kalali. Ia berangkat ke Surabaya untuk belajar di Madrasah *Muallimin Al-Islah Wa al-Irsyad* dengan konsentrasi ilmu bahasa Arab. Madrasah tersebut dipimpin oleh Umar Hubes, murid dari Ahmad Surkati.³⁴ Hasbi masuk ke madrasah tersebut pada kelas terakhir. Ia lulus pada

³³Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 203.

³⁴Ahmad Surkati merupakan seorang pendiri organisasi *Jam'iyah al-Islah wa Al-Irsyad al-Arabiyyah* di Batavia atau Jakarta sekarang. Nama lengkapnya ialah nama Ahmad bin Muhammad Surkati al-Anshori. Beliau dilahirkan di Udfu, pulau Arqu dekat kota Dongola,

tahun pada tahun 1927.³⁵ Setelah belajar di *al-Irsyâd*, Hasbi terus melakukan kebiasaan otodidaknya. Ia juga rajin mendatangi guru-guru yang dianggapnya layak untuk belajar dan berdiskusi.

Hasbi tidak pernah belajar ke universitas ternama di luar negeri. Akan tetapi berkat kesungguhannya, ia berhasil mengalahkan banyak ilmuan lain dari segi karya. Komitmennya terhadap ilmu pengetahuan sangat tinggi, ia tidak pernah berhenti untuk belajar dan menghasilkan karya-karya dalam ilmu keislaman. Hasbi berhasil menulis puluhan karya yang telah dipublikasi oleh berbagai penerbit. karyanya dijadikan rujukan di berbagai tempat hingga sekarang. Di samping karya yang telah terpublikasi, banyak juga karya-karyanya yang belum terpublikasi dalam bentuk artikel-artikel ilmiah.

Hasbi menghabiskan waktu dua tahun untuk belajar di Surabaya. Setelah itu, ia kembali ke Lhokseumawe pada tahun 1928. Di Lhokseumawe, Hasbi diangkat sebagai kepala sekolah *al-Irsyad*. Selain memimpin lembaga pendidikan tersebut, ia juga giat melakukan dakwah dalam menyebarkan paham-paham pembaharuan ke dalam masyarakat Aceh. Pada tahun 1930, ia diangkat sebagai kepala sekolah al-Huda Krueng Mane, Aceh Utara. Di sela-sela kesibukannya sebagai kepala sekolah, ia juga mengajar di HIS (*Hollandsch Inlandsche School, Setingkat SD*) dan Mulo (*Meer Uitgebreid Lager Onderwijs, Setingkat SMP*) Muhammadiyah. Pada 1940-1942, Hasbi diangkat sebagai direktur *darul mu'allimin Muhammadiyah* di Banda Aceh.³⁶

Selain bergerak di dunia pendidikan, Hasbi juga terlibat di dalam pemerintahan. Ia pernah diangkat sebagai anggota pengadilan agama tertinggi di Aceh pada zaman pendudukan Jepang. Hasbi juga aktif dalam kegiatan

Sudan pada tahun 1875. Beliau wafat di Jakarta pada 6 September 1943 dalam usia sekitar 67 atau 68 tahun. Organisasi yang beliau dirikan kemudian berubah namanya menjadi *Jam'iyah al-Ishlâh wa al-Irsyâd al-Islâmiyyah* pada bulan Agustus 1915, atau lebih dikenal dengan nama al-Irsyad. Masa kecilnya dihabiskan untuk belajar agama di Sudan. Kemudian Ahmad Surkati berangkat ke Mekkah untuk berhaji dan kemudian menetap di sana untuk menimba ilmu. Dari Mekkah beliau hijrah ke Madinah juga belajar kepada para ulama terkemuka di sana. Setelah beliau menetap haramain sekitar lima belas tahun beliau dikenal dengan orang yang sangat alim dan digelar *allamah* pada tahun 1326 H/ 1908M. Berkat kemasyhuran keilmuan beliau di Mekkah, beliau diundang oleh *Jami'ah Kheir* di Batavia pada 1911 untuk menjadi tenaga pengajar. Karir beliau di *Jami'at Kheir* awalnya begitu cemerlang. Namun beberapa tahun kemudian beliau berbeda pendapat dengan para *sayyid* konservatif di internal *Jami'at Kheir*. Pemikiran beliau yang sangat progresif dan egaliter tidak dapat diterima oleh sebagian *Sayyid* yang berpaham konservatif. Semenjak saat itu beliau mendirikan *Jam'iyah al-Irsyad* yang didukung oleh para pengikutnya yang memiliki kesamaan pemahaman dan gerakan keislaman. Natalie Mobini Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*, Itacha, New York: EAP Publications, 1999, hal. 54-56. Al-Irsyad Al-Islamiyyah, *Ahmad Surkati Al-Irsyad dan Muhammadiyah*, dalam <https://www.alirsyad.or.id/>, Diakses pada 25 Januari 2021.

³⁵Zamakhsari Junaidi, "T.M. Hasbi ash-Shiddieqy ..., hal. 63.

³⁶Hasbi ash-Shiddieqy, *Dinamika Syariat Islam*, Jakarta: Galura Pase, 2007, hal. 26.

kepemudaan. Ia pernah menjadi ketua *jong islamieten bond* cabang Aceh Utara di Lhokseumawe pada tahun 1930. Hasbi juga pernah menjadi anggota konstituante pada tahun 1950. Hasbi juga pernah diutus resmi mewakili Indonesia pada seminar Islam Internasional di Lahore, Pakistan pada tahun 1958.³⁷

Kecintaannya terhadap dunia pendidikan, menyebabkan ia tidak terlalu jauh terjun ke dunia politik. Ia lebih banyak menghabiskan waktu untuk mengajar dan berkarya di dunia pendidikan, khususnya dalam bidang hukum Islam. Pemikiran hukum Islam Hasbi yang progresif, membuatnya dikenal sebagai pelopor fikih keindonesiaan.³⁸ Ia wafat dalam usia 71 tahun di Jakarta pada hari Selasa tanggal 9 Desember 1975 dan dimakamkan dipemakaman UIN Syarif Hidayatullah Ciputat Jakarta.³⁹

b. Dinamika Intelektual dan Karya-Karyanya

Hasbi menghabiskan masa mudanya untuk mengabdikan di tanah leluhurnya. Setelah sekian lama berkarir di Aceh, Hasbi berangkat ke Yogyakarta pada tahun 1951. Keberangkatan itu memenuhi permintaan dari Menteri Agama K.H Wahid Hasyim untuk mengajar di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) Yogyakarta. Saat itu umurnya sudah 47 tahun. Selain mengajar di PTAIN Yogyakarta, ia juga mengajar di Sekolah Guru Agama Hakim (PHIN) dan Madrasah *Muallimin* Muhammadiyah yang berpusat di masjid Kauman, Yogyakarta.

Perkenalan dengan Menteri Agama bermula ketika Kongres Muslimin Indonesia (KMI) di Yogyakarta pada tanggal 20-25 Desember 1949. Pada saat itu Hasbi hadir mewakili Muhammadiyah Aceh. Hasbi menyampaikan makalah dengan judul *pedoman perjuangan Islam mengenai soal kenegaraan*. Pada momen itulah Abu Bakar Aceh memperkenalkannya dengan Wahid Hasyim, yang menjabat menteri agama pada masa itu. Satu tahun setelah perkenalan itulah, Menteri agama memanggil Hasbi untuk mengabdikan dan mengembangkan Perguruan Tinggi Agama Islam di Yogyakarta.⁴⁰

Karir Hasbi di PTAIN Yogyakarta menanjak secara perlahan. Pada tahun 1960, PTAIN berubah nama menjadi IAIN Sunan Kalijaga dengan keluarnya keputusan Presiden No. 11 tahun 1960. Seiring dengan perubahan itu, Hasbi diangkat sebagai Dekan Fakultas Syariah. Jabatan tersebut diembannya sekitar 12 tahun (1960-1972).

³⁷Tim penulis, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtar Baru Van Hoeve, 2005, Jilid 2, hal. 323

³⁸Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh* Yogyakarta: Nawesea, 2007, hal.109-122.

³⁹Masnun Tahir, Pemikiran T. M. Hasbi ash-Shiddieqy, Sumber Hukum Islam Dan Relevansinya dengan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, dalam *Jurnal Al-Ahwal*, Vol. 1, No. 1, 2008, hal. 126.

⁴⁰Aan Supian, "Kontribusi Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy dalam Bidang Fikih, dalam *Jurnal Media Syariah*, Vol. XIV, No. 2, Juli-Desember 2012, hal. 190.

Pada tahun 1960, Fakultas Syariah cabang IAIN Sunan Kalijaga dibuka di Banda Aceh. Fakultas ini merupakan cikal bakal Universitas Islam Negeri Ar-Raniry sekarang. Hasbi sebagai putra Aceh diangkat menjadi dekan pertama pada fakultas tersebut. Usman Yahya Tiba diangkat sebagai sekretaris.⁴¹ Sejak saat itu Hasbi rangkap jabatan menjadi dekan di dua tempat sekaligus, di Aceh dan di Yogyakarta.

Hasbi menjabat sebagai dekan di dua tempat selama dua tahun, yaitu dari tahun 1960-1962. Pada tahun 1963-1966, Hasbi kembali rangkap jabatan menjadi dekan sekaligus menjadi pembantu rektor III di IAIN Sunan Kalijaga. Selain berkarir di IAIN, ia juga mengajar di beberapa kampus lain seperti di Universitas Islam Indonesia (UII), Universitas Islam Sultan Agung Semarang (Unissula), Universitas al-Irsyad, Universitas Cokroaminoto, Universitas Islam Bandung dan Universitas Muslim Ujung Pandang.⁴²

Kesibukannya sebagai seorang akademisi sekaligus pimpinan di beberapa perguruan tinggi Islam tidak membuatnya tidak produktif. Kemampuannya dalam menulis yang telah dimulai sejak di Aceh. Kemampuan tersebut ia teruskan selama berada di pulau Jawa. Ia menghabiskan waktu setelah Isya di perpustakaan pribadi untuk menelaah dan menganalisis berbagai persoalan. Hasbi menuangkan karyanya dalam untuk memberi solusi terhadap berbagai persoalan umat.

Hasbi telah menghasilkan banyak karya dalam berbagai bidang keislaman. Di antara karya-karyanya yang paling terkenal ialah tafsir *an-Nûr* dan tafsir *al-Bayân*. Tafsir ini ditulis pada tahun 1952 dan 1967. Karyanya dalam bidang ilmu Al-Qur'an, antara lain: *Sejarah Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* pada tahun 1953 dan *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Media Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur'an* pada tahun 1967. Berkat kecakapannya dalam bidang tafsir, Hasbi mendapatkan penghargaan sebagai salah seorang penulis tafsir terkemuka di Indonesia pada tahun 1957-1958. Ia juga dipilih sebagai ketua lembaga penerjemah dan penafsir Al-Qur'an Departemen Agama Republik Indonesia (DEPAG RI).⁴³

Karya-karyanya dalam bidang fikih antara lain: *Pengantar Hukum Islam, Pengantar Ilmu Fiqh, Hukum-Hukum Fikih Islam, Fakta dan Keagungan Syariat Islam, Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam, dan Pokok-Pokok Pegangan Imam Madzhab dalam Membina Hukum Islam*. Sedangkan karya-karya beliau dalam bidang hadis antara lain: *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis, Sejarah Perkembangan Hadis, Problematika Hadis, Mutiara Hadis, Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis, dan Koleksi-Koleksi Hadis-Hadis Hukum*.

⁴¹<http://fsh.uin.ar-raniry.ac.id/>. Diakses pada 25 Januari 2021.

⁴²Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an...*, hal. 205.

⁴³Rudy al-Hana, "Pandangan Hasbi ash-Shiddieqy Terhadap *Nasikh Mansukh* dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Dialogia*, Vol. 3, No. 2, tahun 2005, hal. 17.

Selanjutnya ia juga menulis dalam bidang ilmu kalam, antara lain: *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid, al-Islam dan Sendi-Sendi Akidah Islam*.

Ide dan pemikirannya yang dituangkan dalam buku, artikel berbagai media lainnya, telah mencuri perhatian banyak pihak. Pada tahun 1975, Universitas Islam Bandung (Unisba) dan IAIN Sunan Kalijaga menganugerahi kepadanya *Doctor Honoris Causa*. Pemikiran-pemikirannya yang progresif terhadap hukum Islam di Indonesia membawanya terpilih menjadi ketua Lembaga Fikih Islam Indonesia (Lefisi).⁴⁴

c. Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy

Menjelang abad ke 20, dunia Islam diwarnai dengan munculnya Ide pembaharuan pemikiran dalam Islam. Ide Pembaruan tersebut digagas oleh beberapa tokoh pembaharu di Timur Tengah. Tokoh-tokoh tersebut antara lain: Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, dan beberapa tokoh lainnya. Mereka gencar melakukan publikasi pemikiran-pemikiran. Mereka menuangkan ide-ide tersebut melalui media massa agar dapat diakses oleh banyak kalangan. Salah satu media yang digunakan ketika itu ialah majalah *urwatul wutsqa* dan majalah *al-manâr* di Mesir.

Hubungan antara Timur Tengah dengan Nusantara yang begitu intens. Khususnya pada pelaksanaan ibadah haji dan urusan perdagangan. Kondisi tersebut membuat ide-ide baru terkait pembaharuan berkembang dan tersebar dengan cepat ke Nusantara. Pemikiran tersebut disambut pro dan kontra di Nusantara. Sebagian tokoh menolak, namun tidak sedikit yang menerima. Pihak yang setuju seakan mendapat angin segar dengan pemikiran-pemikiran pembaharuan itu.⁴⁵

Pemikiran pembaharuan tersebut juga dibawa tokoh-tokoh Nusantara yang pulang dari Arab. Di antara tokoh-tokoh yang mula-mula menyebarkan angin pembaharuan Islam di Nusantara antara lain: *pertama*, di Sumatra Barat (Minang Kabau). Di sana terkenal beberapa tokoh, yaitu: Syaikh Muhammad Tahir Jalaluddin, Syaikh Muhammad Djamil Djambek, Haji Abdul Karim Amrullah (Ayah Hamka) dan Haji Abdullah Ahmad. Mereka merupakan murid dari Ahmad Khatib Al-Minangkabawi yang merupakan imam besar di *Masjidil Haram* di Makkah.⁴⁶

Sebelum tokoh ini muncul, pada tahun 1803, terdapat tiga orang tokoh Minangkabau yang pulang dari tanah suci Makkah. Tiga tokoh tersebut ialah Haji Miskin, H. Sumanik, dan Haji Piabang. Tiga tokoh ini awalnya sangat

⁴⁴Tim penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 2002, jilid 3, cet I, hal. 324. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Semarang: Pustaka Rizqi Putra, 2013, Cet III..., hal. 254.

⁴⁵Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam dunia Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 90.

⁴⁶H. A. R. Gibb dan J. H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, Ithaca, N.Y: Cornell University, 1953, hal. 85.

gencar melakukan pembaharuan pemikiran. Mereka mengajak masyarakat Minangkabau untuk kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah. Minangkabau saat itu cenderung fanatik dengan praktik keagamaan konservatif. Pemikiran tersebut mendapat penentangan dari masyarakat. Puncaknya ketika terjadi perang paderi di Sumatra barat. Akibat dari konflik tersebut, gerakan sempat terhenti.⁴⁷ Setelah generasi ini, muncul gerakan selanjutnya yang dipelopori oleh tokoh-tokoh yang disebutkan di atas.

Kedua, keberadaan orang-orang keturunan Arab di Nusantara yang telah datang sejak awal kedatangan Islam. Sebagian dari mereka melakukan hubungan intensif dengan Timur Tengah. Mereka rutin mengikuti perkembangan di sana. Mereka juga berlangganan majalah-majalah penting dari Timur tengah. Salah satunya ialah majalah *Urwatul Wutsqa* yang dikelola oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Orang-orang yang berpikir progresif di Indonesia menyambut baik pemikiran-pemikiran pembaharuan tersebut.

Upaya mengembangkan arus pemikiran baru tersebut dilakukan dengan mendirikan sekolah yang bernama *Jami'at Khair* di Batavia pada tahun 1905.⁴⁸ Sekolah tersebut merupakan sekolah modern seperti sistem sekolah Belanda. Namun di sekolah itu diajarkan siswa-siswa pribumi dengan ide-ide pemikiran pembaharuan dalam Islam. Salah satu misi sekolah tersebut adalah mempersiapkan anak-anak muda Indonesia untuk dikirim ke Turki untuk melanjutkan pendidikan.

Ketiga, munculnya organisasi Muhammadiyah di Yogyakarta pada 18 November 1912. Muhammadiyah adalah salah satu organisasi Islam terpenting di Indonesia yang didirikan oleh K. H. A. Dahlan. Kehadiran Muhammadiyah menjadi wadah yang sangat penting dalam merespon gagasan Islam transnasional yang tentang pembaharuan dalam Islam. Selain sebagai semangat pembaharuan, kemunculan Muhammadiyah juga sebagai bentuk dari keprihatinan tokoh-tokoh Islam untuk kebangkitan dunia Pendidikan, keagamaan bahkan politik.⁴⁹

Keempat, berdirinya organisasi Persatuan Islam (Persis) di Bandung pada 23 September 1923. Awalnya organisasi ini hanya merupakan kelompok diskusi yang diadakan oleh orang-orang dari Sumatra yang menetap di Bandung. Namun semakin lama kelompok ini semakin besar bahkan diminati oleh orang dari luar Sumatra. Kelompok ini akhirnya menjadi sebuah organisasi

⁴⁷Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990, hal. 9.

⁴⁸Deliar Noer, *Gerakan Islam Modern di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1980, hal. 68.

⁴⁹Azyumardi Azra, "Muhammadiyah: Tantangan Islam Transnasional, dalam *Jurnal Maarif*, Vol. 4, No. 2, Desember 2009, hal. 15. Deliar Noer, *Gerakan Islam Modern di Indonesia 1900-1942...*, hal. 84.

yang disebut dengan Persatuan Islam (Persis) yang motori oleh beberapa tokoh seperti, Haji Zamzam dan Haji Muhammad Yunus, Ahmad Hasan, dan Muhammad Natsir. Organisasi Persis gencar melakukan pertemuan-pertemuan untuk membahas persoalan kekinian yang menyangkut dengan keagamaan maupun kebangsaan. Salah satu topik diskusi di Persis ialah majalah *al-Manâr* yang berisikan ide-ide pembaharuan dalam Islam. Hasil diskusi tersebut mereka sebarakan melalui buletin yang dibagikan ke sekolah *al-Irsyad* dan sekolah-sekolah Muhammadiyah.⁵⁰

Hasbi ash-Shiddieqy hidup di tengah arus pembaharuan Islam. Ia terpengaruh dengan gagasan pembaharuan tersebut. Hasbi yang dikenal sangat kritis sejak masih remaja cenderung agresif dalam mengembangkan gagasan tersebut. Menurutnya pemikiran pembaharuan itu sesuai diterapkan di Indonesia. Hal ini juga yang menjadi pemicu baginya untuk menuliskan banyak karya berkaitan dengan ide-ide tersebut. Teori tentang pintu ijtihad yang belum tertutup juga menjadi faktor lain bagi Hasbi untuk mendukung dan menyebarkan ide-ide pembaharuan tersebut.

Hasbi mengemukakan ide-idenya melalui berbagai media. Salah satunya melalui artikel yang diterbitkan oleh media cetak. Hasbi prihatin melihat konsep fikih yang diterapkan di Indonesia mendorongnya untuk menulis sebuah artikel yang berjudul “Memudahkan Pengertian Islam”. Artikel ini mengungkapkan urgensi ijtihad dalam penetapan sebuah hukum fikih. Hasbi melihat perlu adanya ijtihad baru mengenai berbagai persoalan fikih di Indonesia. Supaya praktek hukum Islam di Indonesia sesuai dengan prinsip-prinsip dasar keislaman. Hasbi menilai saat itu terjadi pengkultusan (*taqdîs*) dalam hal fikih. Ijtihad dianggap sesuatu yang sangat sulit dilakukan. Karena produk fikih yang dihasilkan oleh ulama pada masa lalu dianggap sudah mapan.⁵¹

Artikel tersebut merupakan artikel pertama Hasbi yang ditulis untuk merespon sebuah artikel yang ditulis oleh Soekarno. Artikel itu berjudul berjudul “Islam Sontoloyo” dimuat di majalah panji Islam. Soekarno mengkritik praktik keberagamaan mayoritas bangsa Indonesia saat itu yang terlalu terpaku kepada fikih. Soekarno melihat bahwa esensi dalam beragama ialah ketaatan kepada Allah. Pewujudan dari ketaatan tersebut terimplementasikan di dalam akhlak yang sesuai dengan ketentuan Tuhan. Soekarno menentang sikap keberagamaan yang hanya bersandarkan

⁵⁰Rifki Abror Ananda, Sejarah Pembaharuan Islam di Indonesia, *dalam Jurnal Jawi*, Vol. 2, No. 1, tahun 2019, hal. 34-35. Deliar Noer, *Gerakan Islam Modern di Indonesia 1900-1942...*, hal. 95- 96.

⁵¹Toha Ma'arif, “Fiqih Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy, Hazairin Dan Munawir Syadzali”, *dalam Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 8, No. 2, Agustus 2015, hal. 29.

kepada fikih semata. Menurutnya tiang utama dalam beragama itu ialah ketundukan jiwa manusia kepada Tuhannya.⁵²

Kritik Soekarno tersebut menjadi polemik di dalam masyarakat. Khususnya mereka yang merasa terusik dengan artikel Soekarno. Hasbi melihat kritikan Soekarno tersebut sesuatu yang positif. Menurutnya apa yang dikatakan Soekarno mengandung unsur kebenaran. Selain artikel di atas, Hasbi juga menulis sebuah artikel yang dimuat dalam majalah *Aliran Islam* yang berjudul “*menghidupkan hukum Islam dalam masyarakat*”. Dalam artikel tersebut Hasbi kembali mengungkapkan bahwa fikih yang berlaku dalam masyarakat Indonesia saat itu dianggap sudah tidak mampu memberikan solusi terhadap berbagai persoalan-persoalan baru yang berkembang dalam masyarakat.⁵³

Hasbi menggalakkan upaya ijtihad baru oleh ulama lokal Indonesia. Ijtihad terkait persoalan-persoalan keagamaan baru yang dihadapi oleh masyarakat Indonesia. Salah satu ide Hasbi yang menarik ialah diperlukan ijtihad kolektif yang melibatkan banyak orang dalam masalah tertentu. Dengan melibatkan pakar dari berbagai disiplin ilmu. Ijtihad kolektif menurut Hasbi lebih tepat dan menyelesaikan persoalan (solutif) dibandingkan dengan ijtihad yang dilakukan oleh individu (personal).⁵⁴

Menurut Hasbi dasar-dasar hukum Islam seperti yang terdapat dalam *ijmak*, *Qiyâs*, *Maslahah Mursalah* dan ‘*urf* pada dasarnya mengandung prinsip terjadinya perubahan hukum karena perubahan masa dan tempat. Oleh karena itu, jika tidak dilakukan proses ijtihad baru, maka telah menganggangi semangat dasar dari teori dasar hukum Islam tersebut.⁵⁵

Hasbi mengungkapkan puncak pemikirannya di acara Dies Natalis pertama IAIN Sunan Kalijaga pada tahun 1961. Saat itu ia menyampaikan orasi ilmiah yang berjudul “*Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*”. Dalam orasi tersebut Hasbi menegaskan bahwa tujuan untuk mempelajari syariat dan hukum Islam di Perguruan Tinggi Islam saat ini ialah supaya fikih atau syariat Islam dapat memberikan solusi dan kemaslahatan bagi masyarakat. Perguruan

⁵²Nourouzzaman Siddiqi, “TM. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia,” dalam *Jurnal al-Jamiah*, No. 35, tahun 1987, hal 50. Martin Sitompul, “Sukarno Bilang Islam Sontoloyo ketika Sukarno Kesal dengan Perilaku Konyol Kaum Beragama”, dalam <https://historia.id/politik/articles>. Diakses pada 28 Januari 2021.

⁵³Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia, Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 215-216.

⁵⁴Hasbi ash-Shiddieqy, Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur’an Hadis, dan Fiqh dalam Generasi yang Sedang Berkembang, dalam *Panji Masyarakat*, Tahun XIV, No. 123, tahun 1973, hal. 17

⁵⁵Toha Ma’arif, “Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy, Hazairin Dan Munawir Syadzali” ..., hal. 30.

Tinggi Islam juga diharapkan mampu untuk menjadi pilar utama terhadap perkembangan hukum Islam di Indonesia.⁵⁶

Hasbi menjelaskan bahwa para ulama dan intelektual Indonesia harus mampu untuk menghasilkan sebuah produk fikih yang sesuai dengan masyarakat Indonesia. Sebagaimana yang dilakukan oleh para ulama di Mesir, Irak dan Hijaz. Para ulama di negara-negara tersebut melakukan interpretasi hukum Islam sesuai dengan kebudayaan dan adat yang berlaku di tempat mereka. Demikian juga yang dilakukan oleh para ulama di India, mereka melakukan ijtihad fikih sesuai dengan ‘*urf*’ yang berlaku di sana. Fikih yang berkembang di Indonesia menurut Hasbi adalah fikir bercorak Mesir, dan Hijaz yang dipaksakan untuk berlaku di Indonesia. Fikih-fikih tersebut dipraktekkan Indonesia dengan dasar taklid.⁵⁷

Hasbi mengungkapkan bahwa salah satu faktor penghambat kemajuan dalam perkembangan hukum Islam ialah sikap fanatik (*ta’ashub*). Sikap ini telah menimbulkan rasa pesimis dan apriori terhadap persoalan-persoalan baru yang timbul karena dianggap telah pernah dibahas oleh para mujtahid masa lalu. Sedangkan generasi sekarang tidak mampu untuk melakukan ijtihad sebagaimana kemampuan ulama masa lalu tersebut. Hasbi mengharapkan Perguruan Tinggi Islam mampu melahirkan mujtahid-mujtahid baru untuk menjawab tantangan zaman.

‘*Urf*’ atau kebiasaan setempat merupakan hal yang sangat penting yang harus diperhatikan dalam perumusan hukum Islam yang baru. Islam adalah agama yang sangat memperhatikan semangat kesamaan dan egalitarianisme. Selama ini fikih hanya mengacu kepada ‘*urf*’ yang berlaku di jazirah Arab selaku produsen pemikiran fikih masa lalu. Seharusnya ketika fikih tersebut diterapkan di Indonesia tentu harus memperhatikan ‘*urf*’ yang ada di Indonesia. Karena ‘*urf*’ di Arab dan Indonesia mempunyai perbedaan dalam hal tertentu. Semangat inilah yang benar-benar harus dipahami oleh setiap orang yang ingin merumuskan hukum Islam yang konteks keindonesiaan.⁵⁸

Beberapa contoh produk fikih keindonesiaan yang digagas oleh Hasbi misalnya persoalan berjabat tangan (*mushâfahah*) antara laki-laki dan perempuan serta persoalan zakat. Menurut Hasbi, berjabat tangan antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat Indonesia dibolehkan. Hasbi menilai jabat tangan di Indonesia telah menjadi sebuah ‘*urf*’ dan kebiasaan yang tidak mengandung unsur membahayakan dalam syariat. Dalam persoalan zakat,

⁵⁶Toha Ma’arif, “Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy...”, hal. 30.

⁵⁷Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966, hal. 43.

⁵⁸Rusydi Ali Muhammad, *Kontribusi Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy terhadap Perkembangan IAIN di Indonesia, dalam Iskandar Usman, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Darussalam, Banda Aceh: ar-Raniry Press, 2004, hal. 130-133.

Hasbi menganggap bahwa pengelolaan zakat merupakan kewenangan negara selaku penyelenggara pemerintahan. Sebagai penyelenggara pemerintahan, pemerintah bertanggung jawab untuk kesejahteraan rakyatnya. Oleh karena itu setiap warga negara yang mampu muslim atau nonmuslim wajib dipungut zakatnya. Demikian halnya setiap warga negara baik muslim atau nonmuslim yang kurang mampu berhak menerima zakat.⁵⁹

Selain contoh tersebut, masih banyak pemikiran-pemikiran Hasbi yang lain menunjukkan bahwa ia adalah seorang mujtahid yang memiliki sikap yang tegas dengan prinsip keilmuannya. Ide-ide pembaharuan digaungkan olehnya tentu saja tidak diterima begitu saja oleh masyarakat Indonesia. Banyak kalangan yang mendukung. Tidak sedikit juga yang menolak pemikiran Hasbi. Terlepas dari berbagai kontroversi itu, ia terbukti telah mampu memberikan sebuah kontribusi besar terhadap kemajuan pemikiran Islam di Indonesia.

B. Epistemologi Tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* dan Tafsir *an-Nûr*

1. Tafsir *Tarjumân al-Mustafîd*

Kitab tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* merupakan kitab tafsir pertama dalam bahasa Melayu yang lengkap berisi tiga puluh juz Al-Qur'an. Kitab tersebut merupakan karya terbaik (*magnum opus*) Abdurrauf as-Singkily dalam bidang tafsir. Kitab tersebut lama dijadikan rujukan di dunia Melayu. Tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* telah dicetak di berbagai percetakan dunia, di antaranya: penerbit *Mathba'ah al-'Ustmâniyyah* di Istanbul Turki, tafsir ini dicetak dua kali pada tahun 1884 M/1302 H dan tahun 1906 M/1324 H. Kemudian pada tahun 1951 diterbitkan oleh penerbit *Sulaimân al-Marâghî* di Kairo dan diterbitkan oleh penerbit *al-'Amiriyyah* di Makkah. Edisi terakhir diterbitkan di Jakarta pada tahun 1981. Selain itu, tafsir ini juga dicetak di Singapura, Penang (Malaysia), Bombay (India) dan beberapa negara di Timur Tengah lainnya.⁶⁰

Beberapa sarjana barat menganggap Tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* merupakan terjemahan dari tafsir *al-Baidhâwi*.⁶¹ Christian Snouck Hurgronje bahkan dengan nada miring menyatakan *Tarjumân al-Mustafîd* merupakan terjemah yang buruk terhadap tafsir *al-Baidhâwi*.⁶² Murid Snouck yang bernama Rinkers juga mendukung pendapat gurunya tersebut.

Pernyataan Snouck dan muridnya tersebut tentu saja tendensius. Penyebutan kitab *Tarjumân al-Mustafîd* dengan terjemahan yang buruk tentu saja menafikan fakta sejarah. Abdurrauf menuntut ilmu sangat lama di timur

⁵⁹Hasbi ash-Shiddieqy, *Beberapa Permasalahan Zakat*, Jakarta: Tinta Mas, 1976, hal. 22-43. Lihat juga: Syamsul Falah, "Fikih Indonesia, antara Pembaharuan dan Liberalisme Hukum Islam," *Dalam Al-Hikmah: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7, No. 2, September 2017, hal 47.

⁶⁰Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...*, hal. 202-203.

⁶¹Nama lengkap tafsir al-Baidhawi ialah *Tafsir Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Takwil*.

⁶²R. Michael Feener, *Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia...*, hal. 55

tengah. Rentang masa yang relatif lama di jazirah Arab, mustahil kemampuan terjemahnya tidak baik. Fakta lain juga dapat membantah pernyataan Snouck. Selain *Tarjuman al-Mustafid*, Abdurrauf juga memiliki karya-karya yang ditulis dalam bahasa Arab. Karya tersebut membahas persoalan-persoalan rumit dalam tasawuf falsafi. Seorang yang tidak memiliki kemampuan bahasa Arab yang baik tentu saja mustahil melakukan hal ini.

Rinkers agak berbeda sedikit dengan gurunya. Jika Snouck berpendapat *Tarjumân al-Mustafid* terjemahan kitab tafsir *al-Baidhâwi* saja, Rinkes menyatakan bahwa kitab tersebut merupakan kombinasi terjemahan kitab tafsir *al-Baidhâwi* dan tafsir *al-Jalâlain*.⁶³ Pernyataan kedua sarjana barat ini awalnya juga diamini oleh sarjana barat lain, Voorhoeve. Setelah delapan tahun melakukan penelitian lanjutan terhadap kitab *Tarjumân al-Mustafid* Voorhoeve mengambil kesimpulan lain. Ia menyatakan bahwa kitab *Tarjumân al-Mustafid* bukan hanya terjemah dari tafsir *al-Baidhâwi* tetapi ia bersumber dari berbagai kitab bahasa Arab lainnya.⁶⁴

Pasca penelitian tersebut, banyak peneliti lain yang melakukan penelaahan secara lebih mendalam terhadap kitab *Tarjumân al-Mustafid*. Peter Riddel berkesimpulan bahwa kitab *Tarjumân al-Mustafid* bukan merupakan terjemahan dari tafsir *al-Baidhâwi*, tetapi ia merupakan terjemahan dari kitab tafsir *al-Jalâlain*. Menurut Riddle, Abdurrauf hanya mengutip tafsir *al-Baidhâwi* dan tafsir *al-Khâzin* pada beberapa bagian dalam tafsirnya.

Salman Harun sebagai peneliti selanjutnya juga berkesimpulan bahwa kitab tafsir *Tarjumân al-Mustafid* merupakan terjemahan dari tafsir *al-Jalâlain*. Pendapat Salman ini juga didukung oleh A.H John yang awalnya mengakui *Tarjumân al-Mustafid* terjemahan dari *al-Baidhâwi*, namun dalam penelitian selanjutnya ia menyatakan bahwa kitab tersebut merupakan terjemah dari tafsir *al-Jalâlain*.⁶⁵

Wan Nasyrudin Wan Abdullah berpendapat bahwa tafsir *Tarjumân al-Mustafid* memang mempunyai pengaruh dominan dari teks yang terdapat dalam

⁶³D. A. Rinkes, *Abdoerraoef Van Singkel: Bidjrage tot de Mystieck op Sumatra en Java*, Heerenven: Hepkema, 1909, hal. 31-32.

⁶⁴P. Voorhoeve, *Abd Al-Rauf Ibn Ali Al-Djawi Al-Fansuri Al-Singkily dalam HAR Gibb et al, (ed) The Ensiklopedia of Islam*, Leiden: E.j. Brill, 1986, hal. 88. Lihat juga: Saifuddin dan Wardani, *Tasir Nusantara...*, hal. 60.

⁶⁵Kitab tafsir Al-Jalalain adalah sebuah kitab tafsir yang dikarang oleh dua ulama yang bernama Jalaluddin. Sesuai dengan namanya *al-jalalain* artinya dua *jalal*. Mufassir pertama bernama Imam Jalaluddin Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim Al-Mahalli (771 H- 864 H). Jalaluddin Al-Mahalli menulis tafsir ini mulai dari surah Al-Kahfi sampai surah An-Naas. myufassir keduanya ialah Imam Jalaluddin Abul Fadhl ‘Abdurrahman bin Abu Bakr bin Muhammad bin Abu Bakr Al-Khudhairy Ath-Thuluni Al-Mishri Asy-Syafi’i, biasa disebut dengan Imam As-Suyuthi (849 H-911 H). Beliau menulis dari tafsir surah *Al-Baqarah* hingga surah *al-Isra’*. Keduanya merupakan ulama besar yang menetap di Mesir yang telah mneghasilkan banyak karya dalam ilmu keislaman. Muhammad Abduh Tuasikal, Mengenal tafsir *al-Jalalain*, dalam <https://rumaysho.com/>. Diakses pada 30 Januari 2021.

tafsir *al-Jalâlain*. Akan tetapi tafsir ini bukan semata-mata terjemahan dari tafsir *al-Jalâlain*. Tafsir ini juga dipengaruhi oleh beberapa teks yang bersumber dari kitab tafsir lain, seperti *Tafsîr al-Baidâwi*, *Tafsîr al-Khâzin*, *Tafsîr ath-Thabari*, *Tafsîr al-Baghâwi*, *Tafsîr al-Tsa'labi*, dan kitab *Manâfi al-Qur'ân*.⁶⁶

Tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* pertama kali dicetak di Turki pada tahun 1302 H/1884 M. Pencetakan tafsir ini berkat jasa pentashihnya Ahmad al-Fathani. Pada mulanya pencetakan tafsir ini mendapatkan larangan karena tafsir tersebut tidak menggunakan bahasa Arab. Namun Ahmad Fathani tidak putus asa, ia melakukan lobi kepada Sultan Turki Utsmani, Abdul Hamid II dengan mengirimkan surat kepadanya. Usahnya tidak sia-sia ia menerima balasan dari Sultan Abdul Hamid II dan ia diutus untuk hadir pada konferensi umat Islam dunia yang diadakan di Turki.⁶⁷

Keberangkatan Ahmad al-Fathani ke Turki membawa naskah Tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* serta beberapa karya berbahasa Melayu lainnya. Setelah kitab tersebut dijelaskan kepada sultan, Sultan Abdul Hamid II mengabulkan permohonan percetakan dan penerbitan tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* untuk pertama kalinya. Dalam terbitan pertama disebutkan terdapat tiga orang pentashih kitab Tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* yang tuliskan di halaman belakang. Ketika orang tersebut, yaitu: *pertama*, Ahmad al-Fathani sebagai pentashih pertama. *Kedua*, Idris al-Kelantani sebagai pentashih kedua. *Ketiga*, Daud al-Fathani sebagai pentashih ketiga. Beliau merupakan murid dari Idris al-Kelantani.⁶⁸

Menurut Ahmad Fathani tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* bukan merupakan terjemahan tafsir *al-Baidhâwi* sebagaimana banyak disebutkan orang. Tafsir ini tidak berpegang hanya kepada satu tafsir tetapi kepada beberapa tafsir lain dan kitab-kitab yang berbahasa Arab. Abdurrauf juga melakukan kreatifitas dalam tafsir ini dengan menambah atau mengurangi penjelasan pada ayat-ayat tertentu. Hal ini bertujuan semata-mata untuk memudahkan para pembacanya dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an.⁶⁹ Terlepas dari berbagai pendapat mengenai Tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* semua ilmuan dan peneliti sepakat bahwa kitab ini merupakan tafsir Al-Qur'an pertama yang ditulis dalam bahasa

⁶⁶ Wan Nasyrudin Wan Abdullah, *Tafsir Tarjuman al-Mustafid: Kajian Intertekstualiti*, Kuala Lumpur: Disertasi Fakultas Ushuluddin Univerti Malaya, 2008. Mohd Sholeh Sheh Yusuff, "Tafsir Nur Al-Ihsan by Syekh Muhammad Sa'id: An Intertextual Reading", dalam *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 3 No. 10, edisi khusus Mei 2013, hal. 165-166.

⁶⁷Fauzi, *Tafsir Aceh*, Banda Aceh: Ushuluddin Publishing, 2013, hal. 85. Mohd Shaghir Abdullah, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*, Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1991, hal. 158.

⁶⁸Fauzi, *Tafsir Aceh...*, hal. 86

⁶⁹Saifuddin, Wardani, *Tafsir Nusantara...*, hal. 63. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...*, hal. 204.

Melayu yang lengkap berisi tiga puluh juz Al-Qur'an, mulai dari surat *al-Fâtiḥah* sampai dengan Surat *an-Nâs*.

a. Latar Belakang Penulisan Tafsir *Tarjumân al-Mustafîd*

Peter Riddell mengungkapkan bahwa tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* ditulis ketika Abdurrauf menjabat sebagai mufti kerajaan Aceh sekitar tahun 1675 M.⁷⁰ Penulisan tafsir ini didukung oleh pemerintah kerajaan Aceh saat itu yang dipimpin oleh *Sulthanah* Shafiyatuddin. Bahkan sebagian ahli sejarah mengatakan penulisan tafsir tersebut serta beberapa karya lainnya merupakan perintah dari istana. Perintah tersebut bertujuan untuk menyahuti kebutuhan tafsir di kalangan masyarakat.⁷¹

Abdurrauf merupakan mufti kerajaan Aceh yang menggantikan Saiful Rijal (1644-1661 M).⁷² Sebelum Saiful Rijal diangkat menjadi mufti, mufti kerajaan Aceh dijabat oleh Nuruddin Ar-Raniri (1637-1644 M).⁷³ Abdurrauf memiliki sikap yang bijaksana dalam menyelesaikan konflik keagamaan ketika itu. Kebijaksanaan inilah yang membawa kehidupan yang aman dan damai di tengah-tengah masyarakat Aceh. Sebelumnya dilanda kekisruhan pemahaman tentang topik rumit dalam tasawuf.

Islah Gusmian menilai tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* merupakan tafsir yang berbasis kepada politik dan kekuasaan. Hal ini dilatarbelakangi oleh penulisannya berdasarkan perintah dari *Sulthanah* Shafiyatuddin. Menurutnya penulisan tafsir ini sama kasusnya sebagaimana penulisan tafsir *Tafsir Al-Qur'an al-Azhîm* karya Raden Penghulu tafsir Anom V, tafsir al-Misbah karya M. Quraish Shihab, dan tafsir tematik yang dikeluarkan oleh lajnah pentashih mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama RI.⁷⁴

⁷⁰Islah Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir Al-Qur'an di Indonesia," dalam *Jurnal Empirisma: Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam*, Vol. 24, No. 1, tahun 2015, hal. 1.

⁷¹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...*, hal. 247. Salman Harun, *Hakekat Tafsir Tarjuman Al-Mustafid...*, hal. 27-30.

⁷²Beliau merupakan seorang ulama asal Minang Kabau yang masih memiliki pandangan tasawuf (*wujudiyah*) yang sama dengan Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1630 M). Saiful Rijal pernah belajar dan berguru di Aceh kepada Syekh Maldin. Syekh Maldin adalah salah seorang ulama yang berpaham *wujudiyah* yang pernah diasingkan keluar Aceh oleh ar-Raniry karena pemahamannya yang tidak sesuai. Saiful Rijal yang kemudian sering berpolemik dengan ar-Raniry, akhirnya mendapat tempat di istana. Diapun diangkat sebagai mufti menggantikan ar-Raniry. Septiawadi, "Pergolakan Pemikiran Tasawuf Di Indonesia: Kajian Tokoh Sufi ar-Raniry", dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 1, Juni 2013, hal. 190.

⁷³Nuruddin al-Raniri menganggap tasawuf yang dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan pengikutnya sesat. Yang lebih tragis ia memfatwakan murtad para penganut paham *wujudiyah*. Fatwa tersebut membawa implikasi yang luas di tengah masyarakat Aceh. Sehingga terjadi pembunuhan dan pembakaran terhadap karya-karya Hamzah Fansuri dan pengikutnya. Septiawadi, "Pergolakan Pemikiran Tasawuf di Indonesia...", hal. 189. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...*, hal. 224.

⁷⁴Islah Gusmian, Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," dalam *Jurnal Nun: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2015, hal. 4-5.

Penulisan tafsir ini bertujuan untuk memudahkan masyarakat memahami kitab tafsir. Sebelumnya mayoritas tafsir ditulis dalam bahasa Arab. Kehadiran tafsir *Tarjumân al-Mustafid* yang menggunakan bahasa Melayu akan membantu masyarakat yang ingin memahami tafsir dengan mudah. Sebelum kitab *Tarjumân al-Mustafid* belum ada karya tafsir berbahasa Melayu yang ditulis lengkap 30 juz. Terakhir ditemukan, tafsir surat *al-kahfi* yang diperkirakan ditulis pada masa Hamzah Fansuri atau Syamsyuddin as-Sumatrani. Namun belum ditemukan secara pasti siapa pengarang tafsir surat *al-Kahfi* tersebut.⁷⁵

Abdurrauf menulis *Tarjumân al-Mustafid* turut dibantu oleh seorang muridnya yang bernama Daud ar-Rumi.⁷⁶ Daud ar-Rumi adalah salah seorang murid dari Abdurrauf yang memiliki keturunan Turki. Ia dipandang sebagai murid yang mempunyai kapasitas untuk mengemban tugas besar tersebut dibandingkan dengan murid-muridnya yang lain. Daud ar-Rumi membantu menambahkan beberapa hal dalam tafsir *Tarjumân al-Mustafid*. Misalnya persoalan *qirâ'at* dan beberapa kisah yang diambil dari tafsir *al-Khazin*. Penambahan yang dilakukan oleh Daud ar-Rumi selalu di bawah bimbingan dari gurunya, Abdurrauf. Setelah Daud menambahkan beberapa penjelasan dalam tafsir *Tarjumân al-Mustafid* ia membacakan terlebih dahulu kepada Abdurrauf supaya apa yang ditamapkannya tidak menyimpang dari yang dimaksudkan oleh Abdurrauf.⁷⁷

b. Metodologi Penyusunan Tafsir *Tarjumân al-Mustafid*

Metodologi adalah satu hal yang penting diketahui untuk menilai sebuah karya tafsir. Jika merujuk kepada empat metodologi tafsir yang sering disebutkan, maka tafsir *Tarjumân al-Mustafid* lebih cenderung masuk kepada

⁷⁵Naskah tafsir surat *al-Kahfi* tersebut telah dibawa ke negeri Belanda oleh seorang ahli bahasa dari Belanda yang bernama Erpenius (w.1642 M). Manuskrip tafsir tersebut tersimpan di Perputakaan universitas Cambridge dengan nomor katalog MS li.6.45. Manuskrip tersebut berisikan tulisan ayat Al-Qur'an dengan tinta merah dan terjemah serta tafsirnya dengan tinta berwarna hitam. R. Michael Feener, Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia, dalam *Jurnal Studia Islamica*, Vol 5, No 3 (1998). Saifuddin, Wardani, *Tasir Nusantara ...*, hal. 56.

⁷⁶Nama lengkap Baba Daud ar-Rumi ialah Baba Daud al-Jawiy bin Ismail bin Agha Mustafa bin Agha Ali ar-Rumiy. Beliau merupakan salah satu murid dari Aminuddin Abdurrauf bin Ali al-Jawiy al-Fanshuri yang Memiliki ilmu yang tinggi di antara murid-murid yang lain. Selain membantu dalam penulisan tafsir *Tarjuman al-Mustafid*, beliau juga mengarang kitab *Masaila li Ikhwanil Muhtadi* atau yang lebih dikenal dengan kitab *Masailal Muhtadi*. Kitab ini masih dicetak dan tersebar di Nusantara bahkan sampai ke Malaysia, Singapura, dan Thailand. Kitab yang menggunakan bahasa Arab melayu ini berisi tentang tanya jawab berkaitan dengan masalah akidah, ibadah serta beberapa masalah lainnya. Tisi Maulidya Putri, Peringatan 480 Tahun Hubungan Aceh-Turki, dalam <https://rri.co.id/>, diakses tanggal 29 Januari 2021. Pizaro Gozali Idrus, Baba Daud Rumi, Ulama Turki penyebar Islam di Tanah Melayu, dalam <https://www.aa.com.tr/id/>. Diakses pada 29 Januari 2021.

⁷⁷ Salman Harun, *Hakekat Tafsir Tarjuman Al-Mustafid...*, hal. 27-30.

metode *ijmâli*. Namun sebagian peneliti ada yang berkesimpulan *Tarjumân al-Mustafîd* memiliki metode *tahlîlî*.⁷⁸ Alasan yang dikemukakan ialah tafsir ini membahas ayat secara runtut dari awal hingga akhir menurut urutan surat dalam mushaf Utsmani. Jika alasan itu yang dikemukakan, metode *ijmâlî* juga menggunakan urutan yang sama. Perbedaannya terletak pada sisi luas atau tidaknya penafsiran yang dilakukan oleh mufassir terhadap suatu ayat.

Tafsir ini terlihat lebih sederhana dalam penafsiran jika memasukkannya ke dalam metode tahlili. Oleh karenanya sepertinya metode *ijmâli* yang lebih sesuai untuk menilai tafsir ini. Metode tahlili lebih cocok kepada tafsir-tafsir yang pembahasannya sangat luas. Biasanya tafsir yang menggunakan metode tahlili jumlahnya sampai berjilid-jilid. Bisa mencapai sepuluh bahkan lima belas jilid untuk satu tafsir. Tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* hanya berjumlah dua jilid. Jilid yang pertama berisi tafsir surat *al-Fâtihah* sampai dengan surat *al-Isrâ'*.⁷⁹ Sedangkan juz kedua dimulai dari surat *al-Kahfî* sampai dengan surat *an-Nâs*.⁸⁰

Dari sisi corak, tidak terlihat corak tertentu yang mendominasi dari tafsir ini. Hal ini dipengaruhi oleh metodologi yang digunakan dalam tafsir ini bersifat global (*ijmâli*). Namun demikian jika ditelusuri lebih jauh konten dari tafsir *Tarjumân al-Mustafîd*, maka ditemukan beberapa corak atau warna (*alwân*) tafsir yang terlihat. *Pertama*, corak kebahasaan atau *lughawi*. Corak ini terlihat dari penjelasan kata-kata atau istilah-istilah tertentu dalam ayat Al-Qur'an yang sulit dipahami. Corak ini juga terlihat dari penjelasan tentang *Qirâ'at* (cara membaca ayat). Corak *kedua*, corak *fiqhî* atau *ahkâm* (hukum). Hal ini terlihat dalam penjelasan-penjelasan mengenai ayat-ayat hukum yang ditampilkan dengan beberapa diskusi yuridis. *Ketiga*, corak *târikhi* atau corak sejarah. Corak ini terlihat dari penjelasan tentang kisah-kisah masa lalu khususnya mengenai kisah para ahli kitab.⁸¹

Abdurrauf juga memberikan perspektifnya sendiri terhadap ayat. Meskipun ia banyak merujuk kepada tafsir *al-Baidhâwi* dan tafsir *al-Jalâlain*. Ayat-ayat yang ditafsirkan merujuk kepada ide-ide pokok yang ada dalam kitab rujukan. Hal ini berarti bahwa *Tarjumân al-Mustafîd* bukanlah terjemahan persis kepada kitab rujukan seperti yang disimpulkan oleh beberapa peneliti. Kreativitasnya juga muncul dalam *Tarjumân al-Mustafîd*, baik dalam bentuk pengurangan ataupun penjelasan tambahan.⁸²

⁷⁸ Fauzi, *Tafsir Aceh...*, hal. 89

⁷⁹ Abdurrauf Bin Ali al-Fansuri al-Jawi, *Tarjumân al-Mustafîd*, Juz 1, Medan: Raja Publishing Sumber Ilmu Jaya, 2017, hal. 294.

⁸⁰ Abdurrauf Bin Ali al-Fansuri al-Jawi, *Tarjumân al-Mustafîd*, Juz 2..., hal. 610

⁸¹ Fauzi, *Tafsir Aceh...*, hal. 89

⁸² Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai, 2003, hal. 66. Fauzi, *Tafsir Aceh...*, hal. 90.

Kreativitas Abdurrauf dalam tafsir ini terlihat ketika ia menjelaskan secara luas beberapa penjelasan penting seperti kosa kata, *asbâb an-nuzûl*, *munâsabah*, dan *nâsikh mansûkh*. Penjelasan mengenai *qira'at* dan perbedaan pendapat tentangnya juga terlihat merupakan kreativitasnya. Abdurrauf juga tidak memberikan penjelasan panjang lebar pada ayat-ayat mengandung unsur teologis. Dalam tafsir *al-Baidhâwi* hal ini dijelaskan berbagai perbedaan pendapat aliran kalam. Seperti mu'tazilah, *ahlussunnah*, dan khawarij. penjelasan yang lebih ringkas yang dilakukan oleh Abdurrauf bertujuan untuk membuat para pembacanya tidak larut dalam perbedaan pendapat tersebut. Tetapi sasaran utama ialah pembaca tafsir ini lebih mudah memahami ayat-ayat Al-Qur'an tanpa dibebani dengan persoalan-persoalan rumit.⁸³

Salman Harun menjelaskan beberapa hal yang ditinggalkan oleh Abdurrauf ketika ia menerjemahkan tafsir *al-Jalâlain*. Beberapa hal tersebut antara lain:

1. Penjelasan tentang *i'rab*. Misalnya dalam surat an-Naba'/78: 36, kata عطاء (*atha'an*) dalam ayat tersebut berposisi sebagai *badal* dari kata *jaza'an* pada awal ayat.
2. Penjelasan tentang semantik atau makna kata. Seperti dalam penjelasan kata *hisâban* pada surat an-Naba'/78: 36. Dalam tafsir *al-Jalâlain* dijelaskan maksudnya banyak seperti yang pernah disebutkan oleh orang Arab *a'thâni fa ahsabani*. Namun Abdurrauf tidak melakukan hal tersebut.⁸⁴
3. Penasiran yang panjang dalam tafsir *al-Jalâlain* tidak diikuti oleh Abdurrauf. Misalnya penfasiran kata *mu'shirât* pada surat an-Naba'/78: 14. Dalam tafsir *al-Jalâlain* ditafsirkan dengan awan yang sudah sarat berhembus dan akan menurunkan hujan. Abdurrauf hanya menyebutkan maksud kata tersebut ialah awan.⁸⁵
4. Abdurrauf menghindari penjelasan yang sulit untuk dipahami. Seperti tafsir ayat 28 surat an-Nazi'at/79. Kata *rafa'a samkaha* dalam tafsir *al-Jalâlain* ditafsirkan dengan meninggikan zenitnya. Abdurrauf hanya menyebutkan meninggikan atapnya.⁸⁶

Selain menghilangkan beberapa hal tersebut, Abdurrauf juga melakukan penambahan beberapa hal sebagai berikut:⁸⁷

1. Abdurrauf memperjelas kata ganti (*dhamir*) yang disebutkan dalam ayat. Misalnya *dhamir* "hum" pada surat an-Nazi'ât/79: 14, diterjemahkan

⁸³Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an...*, hal. 69. Fauzi, *Tafsir Aceh...*, hal. 91.

⁸⁴Salman Harun, *Mutiara Al-Qur'an...*, hal. 199. Saifuddin, Wardani, *Tafsir Nusantara...*, hal. 64.

⁸⁵Abdurrauf Bin Ali al-Fansuri al-Jawi, *Tarjumân al-Mustafîd...*, hal. 585.

⁸⁶Abdurrauf Bin Ali al-Fansuri al-Jawi, *Tarjumân al-Mustafîd...*, hal. 587

⁸⁷Saifuddin, Wardani, *Tafsir Nusantara...*, hal. 65-68.

- dengan segala makhluk. Hal ini bertujuan untuk memudahkan pembaca dalam memahami ayat dan mengembalikan *dhamir* ke tempat yang benar.
2. Menambah penjelasan-penjelasan dari tafsir *al-Khâzin*. Tafsir *al-Khâzin* sendiri merupakan sumber pokok dari tafsir *al-Jalâlain*. Penambahan ini bertujuan untuk memperluas wawasan tentang sebuah ayat yang ditafsirkan.
 3. Menambah penjelasan tentang perbedaan *Qirâ'at* dengan menyebutkan perawi-perawinya.
 4. Menambahkan penjelasan tentang riwayat *asbâb an-nuzûl* ayat. Penambahan ini dilakukan oleh murid Abdurrauf yang bernama Daud ar-Rumi. Penambahan tersebut di bawah pengawasan Abdurrauf sendiri sebagaimana telah disebutkan sebelumnya.⁸⁸

Modifikasi yang dilakukan oleh Abdurrauf dalam kitab tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* menjadi fakta bahwa ia tidak hanya menerjemahkan tafsir rujukannya secara sembarangan. Pengambilan sumber-sumber rujukannya dilakukan dengan sangat hati-hati dan penuh ketelitian. Usaha-usaha tersebut merupakan bagian dari tujuan utama dituliskan kitab tafsir ini, yaitu memenuhi kebutuhan masyarakat Melayu Nusantara terhadap pemahaman Al-Qur'an yang lebih komprehensif dengan cara yang lebih mudah.

Sistematika penyusunan tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* adalah sebagai berikut: *pertama*, kitab tafsir ini terdiri dari dua bagian (*juz*) yang dicetak menjadi satu jilid. *Kedua*, tafsir ini dimulai dengan menafsirkan surat *al-Fâtiḥah* dan diakhiri dengan surat *an-Nâs* secara berurutan menurut urutan surat dalam Al-Qur'an. *Ketiga*, setiap ayat yang ditafsirkan selalu memperhatikan unsur penting yang diperlukan penjelasan, seperti: *qira'at*, *asbâb an-nuzûl* serta penjelasan tentang *makki* dan *madani*.⁸⁹ *Keempat*, bagian akhir tafsir ini setelah tafsir surat *an-Nâs* disebutkan beberapa hal, yaitu: doa ketika membaca ayat *sajadah* dan doa sujud *tilâwah*, ringkasan ilmu tajwid, fadilat dan adab membaca Al-Qur'an. Sedangkan daftar isi tafsir disebutkan pada bagian paling akhir pada setiap bagian (*juz*).⁹⁰

2. Tafsir *an-Nûr*

Nama lengkap tafsir *an-Nûr* ialah *Tafsir Al-Qur'anul Majid an-Nûr*. Tafsir ini merupakan *magnum opus* dari seorang mufassir Aceh Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy. Tafsir ini disusun selama kurang lebih sembilan tahun di Yogyakarta. Penyusunan tafsir ini dimulai tahun 1952 sampai selesai pada tahun 1961. Penulisan tafsir ini dilakukan disela-sela kesibukannya dalam berbagai kegiatan. Pada saat menulis tafsir ini, ia sedang menjabat sebagai dosen dan dekan pada Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga

⁸⁸Salman Harun, *Mutiara Al-Qur'an...*, hal. 201-203.

⁸⁹Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an...*, hal. 66. Fauzi, *Tafsir Aceh...*, hal. 91.

⁹⁰Abdurrauf Bin Ali al-Fansuri al-Jawi, *Tarjumân al-Mustafîd...*, hal. 620.

Yogyakarta. Pada saat itu, ia juga menjadi anggota konstituante yang mewakili partai Masyumi periode 1956-1959.⁹¹

Penulisan tafsir ini dilakukan dengan mendiktekan penafsiran Al-Qur'an kepada seorang juru tulis. Suasana ruangan penulisan tafsir *an-Nûr* digambarkan penuh dengan buku yang berserakan. Buku-buku itu sebagai referensi-referensi yang digunakan oleh Hasbi. Tafsir ini pertama kali dicetak pada tahun 1961. Percetakan pertama tafsir ini langsung sebanyak 30 jilid yang masing-masing berisi satu juz Al-Qur'an. Cetakan pertama tafsir *an-Nûr* yang bertahan sampai tahun 1995 tersebut diterbitkan oleh penerbit CV. Bulan Bintang.⁹²

Setelah bertahan sekian lama, tafsir *an-Nûr* dicetak untuk kedua kali pada tahun 2000 oleh penerbit PT. Pustaka Rizki Putra. Pada percetakan kedua, tafsir ini mengalami beberapa perubahan dan pengeditan yang dilakukan oleh dua orang putra Hasbi, Nouruzzaman ash-Shidiqy dan Fuad Hasbi ash-Shiddieqy. Jika pada percetakan pertama sebanyak 30 jilid, maka pada percetakan kedua digabung menjadi 5 jilid yang dipilih berdasarkan kelompok surat. Penerbitan kedua ini dilakukan setelah Hasbi as-Shiddieqy wafat.⁹³

a. Latar Belakang Penulisan Tafsir *an-Nûr*

Situasi dan kondisi umat Islam yang mayoritas di Indonesia membutuhkan sebuah rujukan utama yang mudah untuk memahami isi kandungan Al-Qur'an. Fenomena tersebut sepertinya menjadi motivasi utama dari Hasbi ash-Shiddieqy untuk menyusun tafsir *an-Nûr*.⁹⁴ Hasbi menyebutkan beberapa alasan lain yang menjadi latar belakang penyusunan tafsir *an-Nûr*

⁹¹Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'ânul Majîd an-Nûr*, Jakarta: Cakrawala Publishing, 2011, jilid 1, hal. xi. Muhammad Anwar Idris, Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Studi Atas Tafsir *an-Nûr* Karya T.M Hasbi ash-Shiddieqy, dalam *al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 05, No. 01, Juni 2020, hal. 6.

⁹²Agung Perdana Kusuma Kajian, 'Ulûm Al-Qur'ân dalam Pandangan Mufassir Nusantara Tgk. Hasbie Asshidiqie, dalam *Jurnal Journal of Qur'ân And Hadîth Studies*, Vol. 6 No. 2, July-December 2017, hal. 77. Andi Miswar, "Tafsir Al-Qur'an Al-Majid Al-Nur Karya T.M. Hasbi ash-Shiddieqy", dalam *Jurnal Adabiyah*, Vol. 15, No 1, tahun 2015, hal. 86. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur*, Cet.II, Juz I, Jakarta: Bulan Bintang, 1965, hal. 1-12.

⁹³Andi Miswar, "Tafsir Al-Qur'an al-Majid al-Nur Karya Hasbi ash-Shiddieqy, Corak Tafsir Berdasarkan Perkembangan Kebudayaan Islam Nusantara", dalam *Jurnal Adabiyah*, Vol. XV, No. 1, tahun 2015, hal. 86. Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'ânul Majîd an-Nûr*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2000, hal. vii-viii.

⁹⁴Penamaan tafsir ini dengan *an-Nûr* yang berarti cahaya tidak disebutkan alasannya secara jelas oleh Hasbi. Bisa jadi ia merujuk kepada salah satu surat dalam Al-Qur'an yang mengandung kata *an-Nûr*, yaitu QS. *an-Nûr*/24: 35. Boleh jadi Hasbi menamakan tafsir ini dengan *an-Nûr* agar cahaya pengetahuan yang terdapat didalamnya dapat terpancar kepada segenap pembaca supaya tercerahkan dengan pemahaman ayat-ayat Allah. Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam Penafsiran, Study Pemikiran Para Mufassir*, Yogyakarta: Labda Press, 2009, hal. 75.

dalam kata pengantar tafsir tersebut. Di antara alasan yang disebutkan ialah bahwa adanya tafsir ini dapat menambah khazanah literatur Islam yang berkualitas serta memberikan kemudahan kepada masyarakat Indonesia yang ingin mengkaji pemahaman Al-Qur'an.⁹⁵

Sebagian peneliti menyatakan tafsir *an-Nûr* merupakan terjemahan dari pada tafsir *al-Marâghi*. Pandangan tersebut tentu saja tidak benar. Karena tidak didasari oleh bukti kongkrit. Pandangan tersebut seolah-olah menegaskan kemampuan Hasbi. Kemiripan penyusunan tafsir dengan tafsir-tafsir klasik memang ada dan diakui sendiri oleh Hasbi. Fakta tersebut tidak berarti Hasbi menerjemahkan keseluruhan tafsir-tafsir tersebut.⁹⁶ Hasbi secara jujur menjelaskan bahwa dalam penulisan tafsirnya, merujuk kepada para ulama-ulama sebelumnya.⁹⁷ Hasbi menyebutkan bahwa ia merujuk bukan hanya kepada kitab-kitab tafsir, tetapi juga kepada berbagai kitab-kitab lainnya seperti hadis dan ilmu hadis, fikih dan usul fikih serta kitab-kitab sejarah kebudayaan Islam.⁹⁸

Kehadiran tafsir *an-Nûr* juga bertujuan menjadi penyeimbang antara informasi yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir berbahasa Arab. Sebagian tafsir yang telah ditulis tersebut banyak berisi tentang berbagai ilmu pengetahuan di luar konteks tafsir. Tafsir *an-Nûr* diharapkan mampu menjadi sebuah tafsir yang benar-benar menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an secara utuh sebagai sumber hukum utama dalam Islam.

Penggunaan bahasa Indonesia akan sangat mempermudah para pembaca tafsir di Indonesia memahaminya. Mayoritas masyarakat Indonesia tidak memahami bahasa Arab dengan baik. Dengan tafsir *an-Nûr* masyarakat Indonesia sangat mudah memahami berbagai informasi yang terdapat Al-Qur'an baik menyangkut tentang aqidah, hukum, akhlak, mu'amalah, kisah, dan berbagai informasi lainnya.⁹⁹

Kemudahan lainnya yang ditampilkan Hasbi dalam tafsir ini ialah ia menuliskan ayat-ayat Al-Qur'an dalam bahasa latin. Setelah ayat tersebut ditulis bahasa Arab. Hal ini merupakan bentuk dari kepeduliannya kepada siapa saja yang ingin belajar isi kandungan Al-Qur'an dapat mengakses tafsir *an-Nûr*

⁹⁵Muh Daming, "Tafsir Al-Qur'anul Majid *an-Nûr* Suatu Kajian Metodologi Penafsiran Prof T.M Hasbi Ash Shiddieqy", dalam *Al-Adl: Jurnal hukum Islam dan Pranata Sosial*, Vol. 2, No. 2, tahun 2009, hal. 16.

⁹⁶Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir an-Nur...*, Jilid 1, hal. XV. Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2014, hal. 28-29.

⁹⁷Di antara kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukan utama Hasbi ialah '*Umdat al-Tafsîr 'an al-Hafîz Ibn Katsîr, Tafsîr al-Manâr, Tafsîr al-Qâsimi, Tafsîr al-Marâghi* dan *Tafsîr al-Wadhîh*. Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir an-Nur*, jilid 1..., hal. xv. Andi Miswar, "*Tafsir Al-Qur'an...*", hal. 87.

⁹⁸Muhammad Anwar Idris, "Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an...", hal. 7.

⁹⁹Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'ânul Majîd an-Nûr*, Jilid 1..., hal. xii.

sebagai medianya. Dengan adanya penulisan ayat dalam huruf latin akan membantu orang-orang yang belum dapat membaca aksara Arab dengan baik.

Tafsir *an-Nûr* disusun di tengah adanya dinamika mengenai boleh atau tidaknya menerjemahkan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam bahasa 'ajam (non-Arab).¹⁰⁰ Hasbi yang dikenal dengan sikapnya yang tegas dan terbuka terhadap perubahan tidak terpengaruh dengan pendapat yang tidak setuju penerjemahan Al-Qur'an dalam bahasa non-Arab. Bagi Hasbi, untuk kemaslahatan umat, ulama harus memiliki cakrawala berpikir lebih yang luas. Mereka harus mampu melihat kebutuhan dan kemaslahatan umat pada setiap masa dengan tetap berpegang kepada prinsip-prinsip dasar dalam Islam.

Penerjemahan Al-Qur'an dalam bahasa non-Arab bukan saja dilakukan oleh Hasbi. Di berbagai negara lain, mereka juga menerjemahkan Al-Qur'an dalam bahasa mereka. Misalnya bahasa Urdu, bahasa Persia, bahasa Cina, bahasa Turki dan bahasa-bahasa lainnya. Penerjemahan itu bahkan jauh dilakukan sebelum Hasbi melakukannya.¹⁰¹

b. Metodologi Penyusunan Tafsir *an-Nûr*

Para peneliti tafsir berbeda pendapat dalam menentukan metode tafsir yang digunakan dalam kitab tafsir *an-Nûr*. Nasruddin Baidan menyatakan bahwa tafsir *an-Nûr* menggunakan metode *ijmâli* dalam penyusunannya.¹⁰² Menurut Yunahar Ilyas tafsir *an-Nûr* bukan menggunakan metode *ijmâli*. Tetapi menggunakan metode *tahlîli*. Pendapat ini sepertinya lebih sesuai. Hasbi ash-Shiddieqy melakukan penafsiran dari berbagai aspek untuk memahami sebuah ayat. Jika dalam metode *ijmâli*, penafsirannya singkat dan sangat umum. Dalam tafsir *an-Nûr* banyak penjelasan yang panjang dalam penafsiran ayat.¹⁰³

Bentuk penafsiran dalam tafsir *an-Nûr* dapat dikategorikan dalam *tafsir birra'yi*. Hal ini merujuk kepada apa yang dijelaskan oleh Hasbi dalam pengantar tafsirnya. Ia menyebut dengan "sepatah kata penjelasan." Di samping merujuk kepada tafsir Ibnu Katsir, tafsir *al-manâr*, dan tafsir *al-Qâsimi*, ia juga banyak merujuk kepada tafsir *al-Marâghi*. Tafsir *al-Marâghi* dalam tafsir *birra'yi*. Hasbi juga banyak merujuk kepada tafsir ini.¹⁰⁴

¹⁰⁰Fiddian Khairudin dan Syafril, "Tafsir Al-Nur Karya Hasbi ash-Shiddieqy", dalam *Jurnal Syahadah*, Vol. III, No. 2, Oktober 2015, hal. 84.

¹⁰¹Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar...*, hal. 158.

¹⁰²Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: PT. Tiga Serangkai Putra Mandiri, 2003, hal. 106. Muhammad Anwar Idris, Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Studi atas Tafsir *an-Nûr* karya T.M Hasbi ash-Shiddieqy, dalam *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, Vol. 05, No. 01, Juni 2020, hal. 13.

¹⁰³Menurut Yunahar Ilyas, tafsir *an-Nûr* tidak dapat dikategorikan kedalam metode tafsir *ijmali* karena ciri-ciri metode tafsir *ijmali* adalah penafsiran yang sangat ringkas bahkan kadang-kadang hanya mengungkapkan sinonim kata dalam Al-Qur'an. Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam Penafsiran, Study Pemikiran Para Mufassir, ...*, hal. 85.

¹⁰⁴Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'ânul Majîd an-Nûr*, Jilid 1..., hal. xv. Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam Penafsiran...*, hal. 81-82.

Sistematika penyusunan tafsir *an-Nûr* adalah sebagai berikut:¹⁰⁵

- 1) Penyajian *tafsir an-Nûr*, disusun berdasarkan tartib mushaf mulai dari surat *al-Fâtihah* sampai dengan surat *an-Nâs*.
- 2) Setiap memulai penafsiran surat yang baru dimulai dengan menjelaskan gambaran umum surat tersebut. Mencakup nama surat, jenis, dan jumlah ayatnya, dan kandungan umum surat serta korelasi (*munâsabah*) antar surat tersebut dengan surat sebelum atau setelahnya.
- 3) Setiap ayat dilakukan transliterasi ke dalam huruf latin untuk memudahkan pembaca yang belum mahir membaca aksara Arab.
- 4) Ayat yang memiliki *asbâb an-nuzûl*, akan dijelaskan riwayat *asbab nuzul*.
- 5) Hasbi menafsirkan ayat berdasarkan kelompok-kelompok ayat yang memiliki topik yang sama. Pada bagian akhir penafsiran kelompok ayat disebutkan kesimpulan yang kelompok ayat tersebut.¹⁰⁶

Dari sisi corak (*alwân*) tafsir, tafsir *an-Nûr* lebih cenderung kepada tafsir *adabil ijtimâ'i*. Hal ini terlihat dari banyaknya ayat-ayat yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan dalam pembahasannya terkesan lebih panjang dibandingkan dengan ayat-ayat yang lain. Meskipun corak ini lebih menonjol, bukan berarti corak lain tidak muncul dalam tafsir ini. Hasbi membahas ayat-ayat berkaitan dengan tatanan sosial dalam masyarakat dengan merujuk kepada tafsir *al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, *tafsir al-Marâghi* karya *al-Marâghi* dan tafsir *al-Wâdhih* karya Muhammad Mahmud Hijazi.¹⁰⁷

Berikut contoh penafsiran Hasbi dalam tafsir *an-Nûr* terhadap surat *al-Jumu'ah/62: 9-11*. Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّزُقِينَ

“Wahai sekalian yang beriman, apabila diseru untuk sembahyang di hari Jumat, maka pergilah kepada mengingati Allah, dan tinggalkanlah jual-beli. Itu lebih baik bagi kamu jika kamu mengetahuinya. Apabila telah selesai mengerjakan sembahyang bertebaranlah kamu di muka bumi dan carilah karunia Allah, dan ingatlah Allah, sebanyak-banyaknya, mudah-mudahan

¹⁰⁵Fauzi, *Tafsir Aceh...*, hal. 123-124. Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'ânul Majîd an-Nûr*, Jilid I..., hal. Xii.

¹⁰⁶Fiddian Khairudin dan Syafril, “Tafsir Al-Nur Karya Hasbi...”, hal. 88.

¹⁰⁷Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam Penafsiran, Study Pemikiran Para Mufassir...*, hal. 87.

kamu mendapatkan kemenangan. Dan apabila mereka melihat perniagaan atau permainan, mereka segera menuju kepadanya dan mereka tinggalkan engkau (Muhammad) sedang berdiri (berkhotbah). Katakanlah, “Apa yang ada di sisi Allah lebih baik daripada permainan dan perdagangan,” dan Allah pemberi rezeki yang terbaik. (QS. al-Jumu’ah/62: 9-11).

Penafsiran dimulai dengan menyebutkan ayat dalam tulisan latin, yaitu: “*Yâ aiyuhal ladzâna âmanu idzânûdiya li ash-shalâti min yaumil jumuati fas’au ilâ dzikrillahi wadzarul bâi’a*”. Selanjutnya diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia: “*Wahai sekalian yang beriman, apabila diseru untuk sembahyang di hari jum’at, maka pergilah kepada mengingati Allah, dan tinggalkanlah jual-beli.* Hasbi menjelaskan bahwa ayat tersebut merupakan perintah untuk melaksanakan salat Jumat. Jika muazin telah mengumandangkan azan dan imam telah berada di atas mimbar, maka setiap orang mukmin meninggalkan segala aktivitasnya untuk pergi ke Mesjid.¹⁰⁸ Mereka pergi menuju masjid dengan sikap yang tenang, tidak terburu-buru serta melaksanakan ibadah salat Jumat dengan khusyuk.¹⁰⁹

Penafsiran tersebut berbeda dengan apa yang terdapat dalam tafsir *al-Marâghi*. Dalam tafsir *al-Marâghi* penafsiran dimulai dengan menyebutkan maksud ayat secara umum (*al-ma’na al-jumal*). Kelompok ayat tersebut mengandung pengertian perintah kepada kaum muslimin supaya meninggalkan perangai orang Yahudi yang sangat mencintai dunia. Mereka disibukkan dengan urusan bisnis (jual beli) dan berbagai kesibukkan duniawi lainnya. Menyebabkan mereka lupa kepada kehidupan akhirat. Orang mukmin harus meninggalkan kebiasaan buruk tersebut. Salah satunya dengan melaksanakan salat Jumat ketika waktunya telah tiba. Semua kesibukan duniawi harus ditinggalkan untuk mendengarkan khutbah yang disampaikan dalam prosesi salat Jumat.¹¹⁰

Ayat selanjutnya “*Wa idzâ qudliiyati shalâtu fantasyiru fil ardi wabtahghû min fadlillahi wadzukrûllâha katsîran la’alakum tuflihûn*”. Hasbi menjelaskan ayat tersebut merupakan perintah untuk melakukan aktivitas duniawi setelah selesai salat Jumat. Orang yang telah melaksanakan ibadah kepada Allah akan senantiasa merasa diawasi terhadap apa yang dilakukannya. Seorang mukmin dalam aktivitasnya harus selalu berlaku jujur dan amanah

¹⁰⁸Mukmin yang wajib melaksanakan sholat Jumat harus memenuhi tujuh syarat, yaitu: Islam, balig, berakal (sehat rohani), sehat jasmani, laki-laki, merdeka (bukan hamba sahaya), bermukim atau tidak berada dalam perjalanan yang jaraknya dibolehkan untuk melakukan sholat secara *qashar*. Abdul Hamid al-Syarwani, *Hasyiyah al-Syarwani ‘ala Tuhfah al-Muhtaj*, Juz. 2, Cetakan I, Beirut: Dar al-Fikr, 1997, hal. 443.

¹⁰⁹Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur’ânul Majid an-Nûr*, Jilid 5..., hal. 4224.

¹¹⁰Ahmad bin Musthafa al-Marâghi, *Tafsir al-Marâghi*, Juz 28, Kairo: Mathba’ah Musthafa al-Bâb al-Halabi wa Awlâduhu, 1365 H/ 1446 M, hal. 101.

serta jauh dari sifat tercela. Allah selalu mengawasi apapun yang dilakukan oleh setiap makhluk.¹¹¹

Orang yang keluar dari masjid setelah salat Jumat dianjurkan untuk membaca doa ketika berada di pintu masjid. Doa tersebut disebutkan dalam sebuah riwayat dari ‘Irak bin Malik, sebagai berikut:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَجَبْتُ دَعْوَتَكَ. وَصَلَّيْتُ فَرِيضَتَكَ. وَأَنْتَشَرْتُ كَمَا أَمَرْتَنِي. فَأَرْزُقْنِي مِنْ فَضْلِكَ. وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ.¹¹²

“Wahai Tuhanku aku telah penuhi seruan-Mu, aku telah kerjakan sembahyang yang telah engkau fardukan ini, aku sekarang akan bergerak pulang sebagaimana yang telah engkau perintahkan, maka rezkikanlah akan daku dari keutamaan-Mu: dan engkaulah Tuhan yang paling baik memberi rezki.”

Selanjutnya Hasbi menjelaskan ayat “*waidzâ ra’au tijâratan au lahwan infadl illahi wa tarakuna qaiman, Qul mâ inda llâhi khairun mina lahwi waminal tijârah, wallahu khairur râziqina.*” Ayat tersebut merupakan gambaran bagaimana perilaku sebagian sahabat Nabi yang meninggalkan beliau ketika sedang berkhotbah pada hari Jumat ketika para kafilah dagang tiba. Para sahabat yang berperilaku demikian diingatkan dalam ayat ini bahwa urusan bisnis dan perniagaan merupakan urusan dunia yang sementara. Tidaklah wajar seorang mukmin lebih mementingkan urusan duniawi dan meninggalkan urusan akhirat berupa ibadah salat Jumat yang diperintahkan oleh Allah. Persolan rezeki merupakan urusan Allah. Jika Allah berkehendak, maka Allah akan membuka jalan-jalan kemudahan bagi siapapun untuk meraihnya. Demikian sebaliknya, jika Allah tidak berkehendak, sekuat apapun usaha yang dilakukannya, maka akan selalu ada halangan dan rintangan dari memperoleh rezeki tersebut.¹¹³

Asbâb an-nuzûl ayat ini berkaitan dengan peristiwa prosesi salat Jumat pada masa Rasulullah saw. Pada suatu hari ketika Nabi sedang berkhotbah pada hari Jumat, datanglah satu kafilah unta yang membawa bahan makanan, tepung, gandum dan minyak. Barang perniagaan tersebut didatangkan oleh Dihyah al-Kalbi dari Syam. Sudah menjadi kebiasaan apabila barang dagangan datang, tambur dipukul menandakan kedatangannya. Lalu orang-orang akan datang beramai-beramai mengerumuninya. Hal itu terjadi pada awal-awal diwajibkan salat Jumat kepada kaum muslimin. Kedatangan kafilah dagang tersebut

¹¹¹Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur’ânul Majîd an-Nûr*, Jilid 5..., hal. 4225.

¹¹²Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthûbi, *al-Jâmi’li Ahkâm Al-Qur’ân*, Juz 18, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1384 H/1964 M, hal. 109.

¹¹³Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur’ânul Majîd an-Nûr*, Jilid 5..., hal. 4225.

membuat sebagian para sahabat beranjak dari Mesjid meninggalkan Rasul yang sedang berkhotbah. Mereka pergi menuju ke kafilah itu untuk melihat barang perniagaan yang baru datang. Hanya 12 orang saja yang tetap tinggal bersama Nabi, di antaranya Jabir Ibnu Abdillah, Abu Bakar dan Umar. Berkenaan dengan peristiwa tersebut, lalu Allah menurunkan ayat ini.”¹¹⁴

Hasbi menyebutkan kesimpulan umum dari surat *al-Jumu'ah* adalah sebagai berikut:

- 1) Keterangan mengenai beberapa sifat Allah yang sempurna.
- 2) Sifat Nabi yang *ummi* yang dibangkitkan menjadi rahmat bagi serata alam.
- 3) Pencelaan yang dihadapkan kepada umat Yahudi lantaran tidak mau melakukan hukum-hukum *Taurât*.
- 4) Menganjurkan *mubâhalah* kepada orang Yahudi.
- 5) Perintah pergi ke masjid pada hari Jumat ketika mendengarkan azan Jumat, yang diserukan ketika imam telah berada di atas mimbar.
- 6) Perintah berusaha mencari rezki sesudah selesai mengerjakan tugas ibadah. Penghardikan kepada mereka yang meninggalkan Nabi yang sedang berkhotbah untuk melihat barang niaga.¹¹⁵

C. Penafsiran Ayat tentang Kepemimpinan Perempuan dalam Tafsir *Tarjumân al-Mustafid dan Tafsir an-Nûr*

Penelitian tentang ayat-ayat kepemimpinan perempuan dilakukan dengan cara melacak ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang berbicara tentang kepemimpinan dan kaum perempuan. Dari sekian banyak ayat yang membicarakan tentang kaum perempuan, ditemukan satu ayat dalam Al-Qur'an yang khusus berbicara tentang kepemimpinan yang berkorelasi dengan laki-laki dan perempuan. Ayat tersebut ialah surat *an-Nisâ'*/4: 34. Kepemimpinan dalam ayat ini lebih mengarah kepada kepemimpinan dalam keluarga (rumah tangga). Meskipun demikian, ayat ini berimplikasi terhadap kepemimpinan sosial di luar keluarga termasuk kepemimpinan politik kaum perempuan.

Selain surat *an-Nisâ'*/4: 34, terdapat beberapa ayat lain yang juga berbicara tentang peran perempuan di ruang publik. Ayat-ayat tersebut meski tidak secara langsung berbicara tentang kepemimpinan perempuan, namun memiliki korelasi secara substansial dengan kepemimpinan kaum perempuan. Ayat-ayat tersebut tersebar dalam berbagai surat dalam Al-Qur'an. Sebagian ayat tersebut berbicara tentang relasi laki-laki dan perempuan sebagai makhluk yang saling membutuhkan antara satu dengan yang lain (simbiosis mutualisme).

¹¹⁴*Asbâbun Nuzul* tersebut merupakan riwayat Ahmad, al-Bukhari, Muslim dan at-Turmudzi dari Jabir Ibn Abdillah. Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'ânul Majid an-Nûr*, Jilid 5..., hal. 4225. Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin Al-Qurthûbi, *al-Jâmi'li Ahkâm Al-Qur'ân*, Juz 18 ..., hal. 109-110.

¹¹⁵Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'ânul Majid an-Nûr*..., hal. 4226.

Ayat lainnya juga menyebutkan tentang peran perempuan dalam bidang sosial dan politik.

Ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan kepemimpinan perempuan dapat dilihat pada tabel berikut ini:

Tabel 5.1. Ayat-Ayat Tentang Kepemimpinan Perempuan

| No | Tema | Surat dan ayat | Keterangan |
|----|---|--------------------------|---|
| 1 | <i>Qiwamah</i> | <i>an-Nisâ</i> '/4: 34 | Kalimat “ <i>ar-Rijâlu qawwâmuna ala nisâ</i> ” |
| 2 | Relasi mutualisme laki-laki dan perempuan | <i>at-Taubah</i> /9: 71 | Kalimat “ <i>ba'dhuhum awliyâ' ba'dhin</i> ” |
| 3 | Ruang Ekspresi Perempuan | <i>al-Ahzâb</i> /33: 33 | Kalimat “ <i>waqarna fî buyûtihinna</i> ” |
| 4 | Kisah Ratu Balqis | <i>an-Naml</i> /27:29-44 | Kisah Ratu Balqis di kerajaan Saba' |

Semua ayat-ayat tersebut akan dijelaskan dengan merujuk kepada penafsiran Abdurrauf as-Singkily dan Hasbi ash-Shiddieqy dalam kitab tafsir mereka. Guna mempermudah memahami perbandingan penafsiran keduanya tentang topik ini, lebih dahulu dijelaskan penafsiran mereka masing-masing. Pembahasan dimulai dengan penyebutan ayat menurut sub-tema yang telah disebutkan pada tabel di atas. Kemudian dijelaskan penafsiran keduanya terhadap ayat tersebut.

1. Penafsiran Ayat tentang *Qiwamah*

Qiwamah berasal dari bahasa Arab dari kata *qawama*, yang berarti mengurus, mengayomi dan bertanggung jawab.¹¹⁶ Istilah *qiwamah* kemudian menjadi suatu topik yang menjadi diskusi akademik para ilmuwan muslim terkait dengan pemahaman ayat Al-Qur'an mengenai kepemimpinan perempuan dalam surat *an-Nisâ*'/4: 34. Allah SWT berfirman:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ حَفِظَتْ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ ۗ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصِرِينَ ۗ فَاِنْ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ۝﴾

¹¹⁶Ahmad Warson Munawir, *Kamus Arab Indonesia*, Yogyakarta: PP Al-Munawwir Krapyak, 1984, hal. 1174.

“Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan salehah adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha tinggi lagi Maha besar. (QS. an-Nisâ’/4: 34)¹¹⁷

Menurut Abdurrauf, ayat tersebut merupakan dalil dari kepemimpinan suami (laki-laki) terhadap istrinya (perempuan) dalam rumah tangga. Alasan kepemimpinan berada di pihak suami karena mereka memiliki tanggung jawab secara moral dan finansial terhadap istri mereka. Abdurrauf menafsirkan:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...

“bermula segala laki-laki dikuasakan mereka itu atas segala perempuan dengan sebab dilebihkan Allah ta’ala segala laki-laki itu atas segala perempuan dengan ilmu dan akal dan wilayah dan dengan sebab dibiaayakan mereka itu atas mereka itu dari pada segala arta mereka itu.”¹¹⁸

Penafsiran tersebut memiliki sustansi yang sama dengan apa yang ditafsirkan oleh as-Suyûthi dalam tafsir *al-Jalâlain*. Dalam tafsir *al-Jalâlain*, ayat ini juga disebutkan sebagai justifikasi kepemimpinan suami dalam keluarga karena tanggung jawab moral dan finansial yang mereka tanggung. Dalam tafsir *al-Jalâlain* disebutkan sebagai berikut:

{الرِّجَالُ قَوَّامُونَ} مُسَلِّطُونَ {عَلَى النِّسَاءِ} يُؤَدِّبُوهُنَّ وَيَأْخُذُونَ عَلَى أَيْدِيهِنَّ {بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ} أَيُّ بِتَفْضِيلِهِ لَهُمْ عَلَيْهِنَّ بِالْعِلْمِ وَالْعَقْلِ وَالْوِلَايَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ {وَبِمَا أَنْفَقُوا} عَلَيْهِنَّ {مِنْ أَمْوَالِهِمْ}...¹¹⁹

“Kaum laki-laki adalah penguasa bagi kaum perempuan. Kaum laki-laki mempunyai kewajiban untuk mendidik, dan memimpin kaum perempuan karena

¹¹⁷Terjemahan ini menggunakan terjemahan Al-Qur’an *in world* yang terbitkan oleh Lajnan Pentashih Mushaf Al-Qur’an (LPMQ) Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI) tahun 2019.

¹¹⁸Abdurrauf Bin Ali al-Fansuri al-Jawi, *Tarjumân al-Mustafid*..., hal. 85.

¹¹⁹Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Al-Qur’anul ‘Azim*, Beirut: Darl Fikr, 1412 H/1991 M, hal. 106.

Allah telah memberikan mereka kelebihan dalam ilmu, akal, wilayah (perwalian), dan lain-lain. Laki-laki juga diberikan kewajiban untuk memberi nafkah kepada kaum perempuan.”

Penafsiran yang senada juga terdapat dalam tafsir dalam *anwârul at-tanzîl wa asrâr at-takwîl* karya al-Baidhâwi. Al-Baidhâwi selain menyebutkan suami (laki-laki) pemimpin dalam rumah tangga, ia juga menyebutkan alasan-alasan kepemimpinan tersebut. Di antara alasan kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga yang disebutkan oleh Al-Baidhâwi ialah laki-laki memiliki banyak kelebihan dibandingkan perempuan. Kelebihan tersebut mencakup kemampuan intelektual, manajerial, dan kekuatan fisik. Al-Baidhâwi menyebutkan laki-laki memiliki ketaatan yang lebih tinggi dalam agama. Serta beberapa keistimewaan lain, seperti: kenabian, kepemimpinan (*imâmah*), perwalian (*wilâyah*), kesaksian (*syahâdah*), kehakiman (*qadhâya*), dan kewajiban jihad dan salat Jumat. Al-Baidhâwi menafsirkan sebagai berikut:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ يُقِيمُونَ عَلَيْهِنَّ قِيَامَ الْوَلَاةِ عَلَى الرَّعِيَّةِ، وَعَلَّ ذَلِكَ بِأَمْرَيْنِ وَهَيِّئِ
وَكَسْبِي فَقَالَ: بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ بِسَبَبِ تَفْضِيلِهِ تَعَالَى الرَّجَالَ عَلَى النِّسَاءِ بِكَمَالِ
الْعَقْلِ وَحَسَنِ التَّدْبِيرِ، وَمَزِيدِ الْقُوَّةِ فِي الْأَعْمَالِ وَالطَّاعَاتِ، وَلِذَلِكَ خَصُّوا بِالنُّبُوَّةِ وَالْإِمَامَةِ
وَالْوِلَايَةِ وَإِقَامَةِ الشَّعَائِرِ، وَالشَّهَادَةِ فِي مَجَامِعِ الْقَضَايَا، وَوُجُوبِ الْجِهَادِ وَالْجُمُعَةِ وَنَحْوِهَا،
وَالتَّعْصِبِ وَزِيَادَةِ السَّهْمِ فِي الْمِيرَاثِ وَالِاسْتِبْدَادِ بِالْفِرَاقِ. وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فِي نِكَاحِن
كَالْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ.¹²⁰

“Laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, kepemimpinan tersebut diberikan kepada laki-laki karena ada dua sebab, yaitu, pertama, sebab pemberian kewenangan oleh Allah (wahbi), dan kedua, sebab usaha yang mereka lakukan (kasbiy). Firman Allah: bima fadhhdhalallahu ba’dhahum ‘ala ba’dhin, maksudnya Allah telah memberikan kelebihan kepada laki-laki dengan kemampuan dalam intelektualitas (akal) dan manajemen (husnut tadbir). Laki-laki juga diberikan kelebihan dalam melakukan amal kebaikan dan ketaatan. Oleh karena itu laki-laki dipilih menjadi Nabi, Imam, wali, dan sebagai pemimpin dalam ibadah ritual serta mejadi saksi dalam perkara-perkara di pengadilan. Laki-laki juga diwajibkan salat Jum’at, berperang (jihad) dan seumpamanya. Laki-laki juga mendapatkan bagian lebih besar dalam warisan, mereka juga memiliki kewenangan dalam perceraian. Laki-laki

¹²⁰Al-Baidhawî, *Anwarul Tanzil Wa Asrarut Takwil*, Beirut: Dar Ihya’ Turast Arabi, 1418 H/1997 M, Juz 2, hal. 72.

juga berkewajiban untuk menafkahkan hartanya dalam bentuk pemberian mahar dan nafkah keluarga.”

Beberapa mufassir lain juga senada dengan penafsiran di atas. Ath-Thabarî dalam tafsir *Jâmi' al-Bayân* menafsirkan surat an-Nisâ'/4: 34 menyebutkan laki-laki berfungsi sebagai pendidik dan penanggung jawab bagi istrinya untuk berbakti kepada Allah dan suaminya.¹²¹ Az-Zamakhsyari menyebutkan bahwa ayat tersebut menjelaskan bahwa kaum laki-laki menjadi pemimpin sebagaimana layaknya pemerintah yang memimpin rakyat.¹²² Ar-Râzi mengatakan bahwa laki-laki menjadi pemimpin dalam rumah tangga merupakan ketentuan dari Allah. Laki-laki bertanggung jawab penuh terhadap segala hal ihwal menyangkut istrinya.¹²³

Ibnu Katsir dan al-Alûsi juga menafsirkan ayat tersebut tidak jauh dari apa yang telah ditafsirkan di atas. Menurut Ibnu Katsîr, suami adalah pemimpin dan penguasa terhadap istrinya. Ia berkewajiban untuk mendidik istrinya jika ia melenceng (*idzâ a'wajat*) dari jalan yang benar.¹²⁴ Ibnu Katsîr dalam tafsir *Al-Qur'an al-'Azhîm* mengomentari surat an-Nisâ'/4: 34 sebagai berikut:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ أَيِ الرَّجُلِ قِيَمٌ عَلَى الْمَرْأَةِ، أَيِ هُوَ رَيْسُهَا وَكَبِيرُهَا وَالْحَاكِمُ عَلَيْهَا وَمُؤَدِّبُهَا إِذَا أَعْوَجَّتْ، بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ أَيِ لِأَنَّ الرِّجَالَ أَفْضَلُ مِنَ النِّسَاءِ، وَالرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ، وَلِهَذَا كَانَتِ النَّبِيُّهُ مُخْتَصَّةً بِالرِّجَالِ، وَكَذَلِكَ الْمَلِكُ الْأَعْظَمُ لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ، وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ أَيِ مِنَ الْمُهَوَّرِ وَالتَّفَقَّاتِ وَالْكَفِّ الَّتِي أَوْجَبَهَا اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَهَنَّ فِي كِتَابِهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَالرَّجُلُ أَفْضَلُ مِنَ الْمَرْأَةِ فِي نَفْسِهِ، وَلَهُ الْفَضْلُ عَلَيْهَا وَالْإِفْضَالُ، فَنَاسَبَ أَنْ يَكُونَ قِيَمًا عَلَيْهَا، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ (البَقَرَةُ: 228) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ أَيِ وَالنِّسَاءِ اللَّاتِي تَتَخَوَّفُونَ أَنْ يَنْشُرْنَ عَلَى أَرْوَاجِهِنَّ، وَالنُّشُوزُ هُوَ الْإِرْتِفَاعُ، فَالْمَرْأَةُ النَّاشِرُ هِيَ الْمُرْتَفَعَةُ عَلَى زَوْجِهَا، التَّارِكَةُ لِأَمْرِهِ، الْمُعْرِضَةُ عَنْهُ، الْمُبْغِضَةُ لَهُ، فَمَتَى ظَهَرَ لَهُ مِنْهَا

¹²¹Abû Ja'far Muhammad Ibnu Jarîr Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil âyil Qur'an*, jilid V, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988, hal. 57.

¹²²Abû al-Qâsim Jârullâh Mahmûd Ibn 'Umar Az-zamkhsyari al-Khawârizmi, *Al-Kasyyâf 'an Haqâiq at-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh at-Ta'wil*, jilid 1, Beirut, Dâr al-Fikr, hal. 523.

¹²³Fakh ad-Dîn Ar-Râzi, *Mafâtih al-Ghaib*, jilid x, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 9.

¹²⁴Ibnu Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Adzîm*, Jilid I..., hal. 601.

أَمَارَاتِ الدُّشُورِ فَلْيَعِظْهَا وَلْيُخَوِّفْهَا عِقَابَ اللَّهِ فِي عِصْيَانِهِ. فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَوْجَبَ حَقَّ الزَّوْجِ عَلَيْهَا وَطَاعَتَهُ وَحَرَمَ عَلَيْهَا مَعْصِيَتَهُ لِمَا لَهُ عَلَيْهَا مِنَ الْفَضْلِ وَالْإِفْضَالِ. وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «لَوْ كُنْتُ أَمْرًا أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ، لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا مِنْ عِظَمِ حَقِّهِ عَلَيْهَا». وَرَوَى الْبُخَارِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.¹²⁵

“(Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita) adalah: seorang lelaki dinilai lebih dari pada seorang wanita, yaitu sebagai atasannya, pemimpinnya, penguasa atas dia, dan sebagai orang yang memperbaiki sikapnya jika ia melenceng. (oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain) Yaitu: karena laki-laki lebih utama dari pada wanita, dan laki-laki lebih baik dari pada wanita; oleh karena itu, Nabi-Nabi itu pria dan juga raja yang agung. Karena Nabi saw bersabda: “suatu kaum tidak akan berhasil jika diperintahkan oleh seorang wanita.”¹²⁶(dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.) Yaitu, dari mas kawin dan nafkah serta biaya yang telah diwajibkan Allah kepada mereka sesuai dengan yang tertera dalam Al-Qur’an dan Sunnah Nabi saw kepadanya. Lelaki itu lebih baik dari pada wanita dalam dirinya sendiri, dan dia memiliki kelebihan atas wanita untuk itu dan kebajikannya. Maka pantas untuknya menjadi pengawal bagi mereka, seperti yang telah difirmankan Allah SWT, (Para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada istrinya). Firman Allah: “wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya” Yakni wanita-wanita yang kalian khawatirkan bersikap membangkang terhadap suaminya. An-Nusyuz artinya tinggi diri; wanita yang nusyuz ialah wanita yang bersikap sombong terhadap suaminya, tidak mau melakukan perintah suaminya, berpaling darinya, dan membenci suaminya. Apabila timbul tanda-tanda nusyuz pada diri si istri, hendaklah si suami menasihati dan menakutinya dengan siksa Allah bila ia durhaka terhadap dirinya. Karena sesungguhnya Allah telah mewajibkan kepadanya agar taat kepada suaminya dan haram berbuat durhaka terhadap suami, karena suami mempunyai keutamaan dan memikul tanggung jawab terhadap dirinya. Rasulullah saw. sehubungan dengan hal ini telah bersabda: “Seandainya aku diberi wewenang untuk memerintah seseorang agar bersujud terhadap orang lain, niscaya aku perintahkan kepada wanita untuk bersujud kepada suaminya, karena hak suami yang besar terhadap dirinya”.

¹²⁵Ismail bin Umar Al-Quraisiy bin Katsir Al-Bashri Ad-Dimasyqi, *Tafsir Al-Qur’an al-‘Azim*, juz. 2, Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1419 H/1998 M, hal. 256.

¹²⁶Abi Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Mughiroh bin Bardazbah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Juz 6, Lebanon: Dâr Thauq an-Najâh, 1422 H, hal. 8.

Ibnu katsir secara tegas menyebutkan bahwa kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita. Beliau mengemukakan beberapa alasan, di antaranya para Nabi yang utus semuanya laki-laki. Kemudian hadis yang menyatakan bahwa suatu kaum tidak akan meraih kemenangan apabila dipimpin oleh seorang perempuan. Ibnu Katsîr menegaskan bahwa laki-laki lebih tinggi derajatnya dari pada perempuan. Laki-laki diwajibkan memberikan mahar dan nafkah dalam perkawinan. Laki-laki juga bertanggung jawab terhadap tingkah laku istrinya dalam rumah tangga. Ibnu Katsîr mengutip sebuah hadis yang menyatakan bahwa seandainya Allah membolehkan seorang hamba sujud kepada orang lain, maka akan diperintahkan seorang istri sujud kepada suaminya. Demikian besar hak suami atas istrinya.¹²⁷ Al-Alûsi juga mengamini apa yang ditafsirkan oleh Ibnu Katsir. Menurutnya tugas laki-laki adalah memimpin kaum perempuan sebagaimana layaknya pemerintah yang memimpin rakyatnya dengan perintah dan larangan.¹²⁸

Uraian di atas menggambarkan bahwa penafsiran Abdurrauf memiliki substansi yang sama dengan apa yang ditafsirkan oleh al-Baidhâwi, as-Suyûthi, ath-Thabari, az-Zamakhshari, ar-Râzi, Ibnu Katsîr, dan al-Alûsi. Meskipun memiliki substansi makna yang sama, para mufassir tersebut memiliki redaksi berbeda-beda antara satu dengan yang lain dalam penafsiran mereka. Masing-masing mufassir memiliki poin penekanan (*stressing point*) tersendiri dalam mengungkap alasan kepemimpinan suami terhadap istrinya.

Teks yang terdapat dalam tafsir *al-Jalâlain* dengan tafsir *al-Baidhâwi* terlihat berbeda dalam menafsirkan ayat di atas. Dalam tafsir *al-Jalâlain* kata *qawwâmûna* ditafsirkan dengan menguasai (*mushallithûna*). Sedangkan dalam tafsir *al-Baidhâwi*, *qawwâmûna* ditafsirkan dengan kepemimpinan raja atas rakyatnya (*qiyâm al-wulâtu ala râ'iyah*). Dalam *Tarjumân al-Mustafîd*, Abdurrauf menafsirkan *qawwâmûna* dengan “*dikuasakan atasnya*”. Perbedaan tersebut dapat membantah tuduhan Abdurrauf hanya menterjemah penafsiran yang terdapat dalam dua kitab tersebut. Ia juga memiliki penafsiran dan narasi tersendiri yang dianggap lebih sesuai menurutnya.¹²⁹

Hasbi ash-Shiddieqy menafsirkan ayat tersebut tidak jauh berbeda dengan apa yang telah ditafsirkan oleh para mufassir sebelumnya. Hasbi juga setuju dengan para mufassir yang mengatakan bahwa suami adalah pemimpin dalam rumah tangga. Suami memiliki kewajiban melindungi dan menafkahi istrinya. Demikian juga suami memiliki hak untuk dipatuhi oleh istri. Hasbi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut: “*kaum lelaki ini menjadi pengurus (pemimpin)*”

¹²⁷Ismail bin Umar Al-Quraisyi bin Katsir Al-Bashri Ad-Dimasyqi, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim*, juz. 2, ... hal. 256.

¹²⁸Abû Fadhâl Syihâb ad-Dîn as-Sayyid Mahmûd al-Alûsi al-Bahgdâdi, *Rûh al-Mâ'nî Fî Tafsir al-Qur'an al-'Adzîm Wa as-Sab'al Matsâni*, Jilid III, Beirut: Dâr Al-Fikr, 1987, hal. 23.

¹²⁹Saifuddin, Wardani, *Tafsir Nusantara...*, hal. 123-124.

*bagi perempuan, karena Allah telah mengutamakan (melebihkan) sebagian lelaki atas sebagian perempuan, dan para lelaki ditugaskan menafkahkan harta-hartanya.*¹³⁰

Hasbi menerangkan beberapa alasan yang menjadi dasar dari penetapan laki-laki sebagai pemimpin dan pelindung bagi kaum perempuan. Alasan tersebut ialah:

- a. Peperangan dalam Islam hanya diwajibkan kepada laki-laki bukan kepada kaum wanita.
- b. Tugas untuk menafkahi keluarga juga tidak dibebankan kepada perempuan tetapi kepada laki-laki.
- c. Laki-laki mendapatkan warisan lebih banyak dibandingkan dengan perempuan karena mereka memiliki kewajiban yang lebih besar dibandingkan dengan perempuan.

Hasbi menyebutkan bahwa selain hak untuk mengendalikan, menuntun dan memimpin dalam rumah tangga, maka hak dan kewajiban anatara laki-laki dan perempuan sama. Dalam rumah tangga, suami menjadi pemimpin sedangkan istri menjadi pihak dipimpin. Seorang istri boleh saja melakukan apapun pekerjaan dalam rumah tangga dalam batas-batas *syarâ'* sepanjang suami meridai pekerjaan tersebut. Menurut Hasbi pekerjaan istri seperti memelihara rumah, mendidik anak-anak, mengandung, melahirkan serta menyusui merupakan kewajiban seorang istri yang harus ia jalani tetap di bawah kepemimpinan suaminya.¹³¹

Hasbi meneruskan penjelasan sambungan ayat di atas: *Fash shâlihâtu qânitâtun hâfizhâtul lil ghaibi bimâ hafizhallâhu*: Potongan ayat tersebut ditafsirkan oleh Hasbi sebagai larangan bagi seorang perempuan yang baik (salihah) untuk menceritakan rahasia dalam rumah tangga kepada siapapun termasuk kepada kaum kerabat. Hasbi menyebutkan salah satu rahasia yang wajib dijaga oleh seorang istri ialah urusan hubungan suami istri di ranjang. Ayat di atas juga memerintahkan seorang istri untuk memelihara dan menjaga harta suaminya ketika seorang suami tidak berada di rumah. Kaum perempuan yang sanggup untuk menjaga rahasia keluarga dan memelihara aset keluarganya dengan baik maka akan mendapatkan pahala yang besar di sisi Allah. Demikian halnya seorang perempuan yang membuka aib keluarganya kepada orang lain dan tidak memelihara kehormatan dan harta suaminya maka ia akan menadapatkan azab di sisi Allah. Al-Marâghi juga memberikan komentar yang senada dengan yang dijelaskan oleh Hasbi terhadap ayat ini¹³²

Ayat selanjutnya: *"Wallâtî takhâfû nusyûzahunna fa'i-zhûhunna wahjurûhunna fî al-madhâji'i wadh ribûhun..."*. Hasbi menafsirkan ayat

¹³⁰Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'ânul Majîd an-Nûr*, Jilid 1..., hal. 844.

¹³¹Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'ânul Majîd an-Nûr*, Jilid 1..., hal. 844.

¹³²Ahmad bin Musthafa al-Marâghi, *Tafsîr al-Marâghi*, Juz 5..., hal. 101

tersebut dengan menjelaskan bahwa jika seorang suami memiliki kewajiban untuk mengedukasi istrinya jika, ia menilai seorang istri terindikasi melalaikan kewajiban-kewajiban (durhaka). Ada beberapa langkah yang bisa ditempuh untuk melakukan edukasi tersebut. Langkah-langkah tersebut disebutkan dengan berurutan, yaitu:

- a. Melakukan pembinaan secara verbal dengan cara menasehati istri supaya ia memperbaiki kesalahan-kesalahannya serta menyadari bahwa kewajibannya dalam rumah tangga merupakan perintah dari Allah.
- b. Jika langkah pertama tidak efektif, maka dilanjutkan dengan menjaga jarak fisik dengannya, misalnya dengan tidak tidur seranjang.
- c. Apabila langkah kedua juga belum efektif, maka seorang suami boleh melakukan tindakan yang ketiga yaitu memukul si istri dengan kadar yang tidak menyakiti dan membahayakan. Langkah terakhir bisa saja dilakukan setelah langkah pertama dan kedua dilakukan dengan sungguh-sungguh. Namun Hasbi menyebutkan seorang suami yang baik handaknya menghindari untuk melakukan langkah yang ketiga tersebut.

Potongan ayat selanjutnya: “*Fa in atha'nâkum falâ tabghu 'alaihinna sabîlâ...*”. Hasbi menyatakan bahwa ayat memberikan peringatan kepada seorang suami untuk memberi maaf kepada istrinya apabila ia telah bertaubat dari kesalahannya. Hendaklah seorang suami membuka pintu maaf yang luas bagi istrinya dan tidak lagi mengungkit-ungkit kesalahannya. Sikap yang demikian akan membawa kepada kedamaian dan kerukunan dalam rumah tangga.

Selanjutnya *innallâha kâna 'aliyyan kabîra*. Hasbi menafsirkan ayat ini dengan menyatakan bahwa Allah memberikan peringatan tentang kekuasaan dan kebesarannya, agar seorang suami tidak boleh melakukan kecurangan kepada istrinya. Allah telah memberikan hak kepemimpinan keluarga kepada suami termasuk dalam memimpin istrinya tetapi bukan berarti ia dapat berlaku sewenang-wenang. Allah yang maha Agung akan memberikan hukuman kepada siapa saja yang melalaikan tanggung jawabnya. Pada ujung penafsiran, Hasbi memberi catatan untuk merujuk kepada surat *al-Baqarah/2: 228*, yaitu firman Allah:

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۖ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

Para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali qurû' (suci atau haid). Tidak boleh bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka, jika mereka beriman kepada Allah dan

hari Akhir. Suami-suami mereka lebih berhak untuk kembali kepada mereka dalam (masa) itu, jika mereka menghendaki perbaikan. Mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Akan tetapi, para suami mempunyai kelebihan atas mereka. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. al-Baqarah/2: 228)

Ayat tersebut merupakan perintah untuk menunggu (*iddah*) terhadap perempuan yang dicerai oleh suaminya. Lanjutan ayat tersebut juga menceritakan tentang rujuk atau kembali bersatunya suami istri yang telah bercerai dengan talak *raj'i*.¹³³ Kemudian dijelaskan bahwa laki-laki memiliki satu derajat lebih tinggi dari pada kaum perempuan (*wali ar-rijâli 'alaihinna darajah*). Menurut Hasbi ayat tersebut merupakan penegasan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan. Laki-laki memiliki kewajiban untuk mendidik, membimbing dan menafkahi mereka dalam keluarga. Namun demikian, istri juga mempunyai hak dan kewajiban tersendiri dalam rumah tangga. Perbedaannya, istri menjadi makmum sedangkan suami menjadi imam dalam rumah tangga.¹³⁴

Menurut Abdurrauf, ayat tersebut juga penegasan terhadap kepemimpinan suami (laki-laki) terhadap istrinya (perempuan). Meski suami menjadi pemimpin dalam rumah tangga, istri juga memiliki hak dan kewajiban yang harus dipenuhinya. Isteri memiliki kewajiban untuk membantu suaminya dalam mendidik anak serta menjaga harta suaminya. Namun semua itu dilakukan dibawah kepemimpinan suaminya. Abdurrauf menafsirkan ayat di atas sebagai berikut:

“Bermula segala perempuan yang ditalak oleh suaminya itu hendaklah mereka itu menahan (menanti) diri mereka itu dari pada nikah dengan tiga kali suci. Dan tiada harus (halal) bagi mereka itu menyembunyikan barang yang dijadikan Allah ta’ala di dalam perut mereka itu dari pada anak atau

¹³³Talak atau cerai ditinjau dari segi boleh tidaknya kembali (rujuk) dibagi menjadi dua, yaitu: talak *raj'i* dan talak *ba'in*. *Pertama*, Talak *Raj'i* adalah talak yang dijatuhkan suami kepada istrinya berupa talak 1 dan talak 2 yang belum habis masa iddahnya. Apabila kondisinya demikian, seorang suami boleh (berhak) untuk kembali (rujuk) pada istrinya selama dalam masa iddah. *Kedua*, Talak *Ba'in*, ialah berupa Talak yang dijatuhkan suami pada istrinya yang telah habis masa iddahnya. Talak *ba'in* terbagi dua, yaitu: *talak ba'in sughra* dan *talak ba'in kubra*. *Talak ba'in sughra* adalah talak yang dijatuhkan suami pada istrinya (talak 1 dan 2) yang telah habis masa iddahnya. Suami boleh rujuk lagi dengan istrinya, tetapi dengan aqad dan mahar yang baru. Adapun *talak ba'in kubra* adalah talak yang dijatuhkan suami pada istrinya bukan lagi talak satu dan dua tetapi talak tiga. Jika sudah masuk dalam kategori *talak bain kubra* seorang suami tidak boleh lagi kembali (rujuk) kepda isterinya kecuali mantan istrinya telah menikah lagi dengan orang lain dan telah dicerai secara wajar. Dengan kata lain pernikahan tersebut bukan nikah yang “*di-setting*” atau *nikah tahlil (muhallil)*. Sayid Sabiq, *Fiqh Sunnah (Seluk Beluk Perkawinan Dalam Islam II)*, Bandung: Araz, 1981, hal. 158. Abdurrahman Ghazali, *Fikih Munakahat*, Jakarta: Kencana, 2010, hal. 191.

¹³⁴Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid an-Nûr...*, hal. 96.

dari pada haid jika ada mereka itu percaya akan Allah ta'ala dan akan hari kiamat. Dan sejak suami mereka itu lebih patut mengembali (rujuk) mereka itu pada masa itu jika dikehendaki mereka itu akan berbaik-baikkan antara keduanya. Dan adalah bagi segala istri itu atas suami dengan berbuat kebajikan. Dan bagi segala laki-laki itu semua kelebihan pada hak atas mereka itu. Dan Allah ta'ala jua Tuhan yang amat mulia pada kerajaannya dan mempunyai hikmah pada barang yang baik segala makhluknya.”¹³⁵

Hasbi menjelaskan apabila konflik rumah tangga suami istri masih terus berlanjut walaupun suami telah melakukan langkah-langkah edukasi. Al-Qur'an memberikan tuntunan (solusi) berikutnya pada sambungan ayat: "Wa in khiftum syiqâqa bainihimâ fab'atsû hakamam min ahlihî wa hakamam min ahlihâ iyyurîdâ ishlâha yuwaffiqillâhu bainahumâ...". Ayat ini menjelaskan bahwa konflik yang tak kunjung usai antara suami dan istri harus diselesaikan dengan cara mediasi. Mediasi dilakukan oleh mediator (*hakam*) dari kedua belah pihak. Mediator yang memediasi konflik tersebut haruslah orang yang bijaksana dan berpengalaman dalam urusan rumah tangga. Merekalah yang diharapkan dapat menghubungkan komunikasi yang terputus antara keduanya. Jika pada akhirnya juga tidak ada jalan keluar, maka *hakam* tersebut bisa menceraikan keduanya (suami istri). Jalan tersebut merupakan penyelesaian tahap akhir untuk memberikan jalan kepada masing pihak untuk memulai kehidupan yang baru yang lebih baik di masa yang akan datang.

Hasbi menyebutkan *asbâb an-nuzûl* surat *an-Nisâ*'/4:34, dengan mengutip sebuah hadis sebagai berikut:

وَقَدْ رُوِيَ عَنْ مُقَاتِلٍ فِي سَبَبِ نُزُولِ الْآيَةِ فِي سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ بْنِ عَمْرٍو وَكَانَ مِنَ التَّقَبَاءِ وَفِي
 أَمْرَاتِهِ حَبِيبَةَ بِنْتِ زَيْدِ بْنِ أَبِي زُهَيْرٍ، وَذَلِكَ أَنَّهَا نَشَرَتْ عَلَيْهِ فَلَطَمَهَا فَانْطَلَقَ أَبُوهَا مَعَهَا إِلَى
 النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أفرشته كَرِيمَتِي فَلَطَمَهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
 "لِتَقْتَصَّ مِنْ زَوْجِهَا"، فَانْصَرَفَتْ مَعَ أَبِيهَا لِتَقْتَصَّ مِنْهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
 "ارْجِعُوا، هَذَا جِبْرَائِيلُ أَتَانِي وَأَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ فَتَلَاهَا النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَقَالَ:
 أَرَدْنَا أَمْرًا، وَأَرَادَ اللَّهُ أَمْرًا، وَالَّذِي أَرَادَهُ اللَّهُ تَعَالَى خَيْرٌ"¹³⁶

¹³⁵Abdurrauf Bin Ali al-Fansuri al-Jawi, *Tarjumân al-Mustafid*..., hal. 37.

¹³⁶Asbabun Nuzul surat *an-Nisâ*'/4: 34 dengan riwayat ini juga disebutkan di dalam beberapa kita tafsir yang seperti tafsir al-Barghawi, *Tafsir Al-Manar*, *Tafsir Al-Maraghi*, *Tafsir Tsa'labi* dan beberapa kitab tafsir lainnya. Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim ats-Tsa'laby an-Naisabury asy-Syafi'i, *al-Kasyf wa al-Bayaan fi Tafsir Al-Qur'an*, Juz. 3, Beirut:

Diriwayatkan dari Muqatil bahwa seorang perempuan bernama Habibah binti Zaid ibn Abu Zuhair melakukan perbuatan durhaka kepada suaminya, Saad ibn ar-Rabi. Lalu suaminya menempeleng wajah istrinya. Habibah kemudian mengadu kepada Nabi saw. dengan ditemani ayahnya. Ayahnya berkata: Aku berikan anakku kepadanya untuk menjadi teman tidurnya, namun dia ditempeleng. “Mendengar pengaduan itu, Nabi menjawab: “Hendaklah kamu mengambil pembalasan kepadanya, yakni menamparnya.” Lalu Habibah bersama ayahnya pulang untuk melakukan pembalasan kepada suaminya. Lalu Nabi bersabda: “Kembalilah kamu, ini Jibril datang dan Allah menurunkan ayat ini.” Setelah itu Nabipun membaca ayat tersebut. Pada akhirnya Nabi bersabda: “Kita berkehendak, Allah juga begitu, dan Allah berkendak begini. Dan apa yang Allah kehendaki itulah yang terbaik.”

Hadis di atas menjelaskan bahwasanya ayat tersebut turun bermula dari sebuah konflik rumah tangga yang terjadi pada sala satu keluarga sahabat Nabi saw. Konflik rumah tangga tersebut kemudian melibatkan orang tua dari pihak istri yang mengadukan perihal rumah tangga anaknya kepada Rasulullah saw. Orang tua si istri tidak setuju dengan perilaku suami yang menampar anaknya. Awalnya Rasulullah menerima aduan tersebut dan memerintahkan mereka untuk membalas tamparan tersebut (*qishâsh*). Namun tiba-tiba malaikat Jibril datang dan membawa waktu berupa ayat 34 surat *an-Nisâ'*. Hadis tentang asbabun nuzul ayat ini semakin memperkuat argumentasi para ulama tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam keluarga.

Penafsiran semacam ini dikritik oleh beberapa para cendekiawan muslim kontemporer. Mereka menganggap penafsiran yang dilakukan oleh para mufassir klasik tersebut, terkait dengan konteks dan realitas sosial yang terjadi saat itu. Masyarakat Arab yang cenderung memiliki budaya patriarkis berpengaruh pada penafsiran mereka terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Perubahan konteks dan realitas sosial memerlukan interpretasi baru terhadap konsep *qiwamah* yang dipahami oleh para mufassir klasik tersebut.

Menurut mereka, interpretasi ayat Al-Qur'an yang terpaku pada paradigma tekstual semata, akan menghasilkan makna yang kaku terhadap Al-Qur'an. Al-Qur'an mengandung makna yang kompleks dan luas, harus dipahami dengan metode dan cara yang elegan. Salah satunya ialah penafsiran dengan cara pemilihan leksikon dan struktur gramatikal yang tepat. Pemilihan

Dar Ihya'Turats Arabi, 1422 H/2002 M, hal. 302. Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud bin Muhammad al-Farra al-Baghawi, *Ma'alimut Tanzil an tafsir Al-Qur'an*, Juz 2, Beirut: Dar Ihya'Turats Arabi, 1420 H/ 2004 M, hal. 207. Muhammad Abduh dan Sayyid Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Qur'anul Hakim (Tafsir al-Manar)*, juz 5, Kairo: Hai'ah al-Mishriyyah Ammah li al-kitab, 1990 M, hal. 61. Ahmad Musthafa al-Maraghi, *tafsir al-Maraghi*, juz 5, Mathba'ah Musthafa al-Bab al-halabi wa awladuhu, 1365 H/ 1446 M, hal. 29.

tersebut akan memberikan sebuah paradigma baru dalam tafsir Al-Qur'an yang berpengaruh terhadap doktrin dan implikasi hukum yang dihasilkan.¹³⁷

Taufiq Rokhman dalam penelitiannya tentang kepemimpinan keluarga dalam Islam menyatakan bahwa untuk mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam tentang ayat tersebut, diperlukan analisis bahasa terhadap beberapa leksikon utama yang ada dalam ayat tersebut.¹³⁸ Hal ini perlu dilakukan untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif tentang ayat serta dapat mendudukkan pemahaman yang benar atas ayat tersebut serta dapat diimplementasikan dalam kehidupan sosial masa kini. Adapun beberapa leksikon utama yang perlu dilakukan interpretasi ulang pada surat *an-Nisâ*'/4: 34, antara lain:

1. Makna *Rijâl dan Nisâ*'

Kata *rijâl* dalam Al-Qur'an diartikan dengan laki-laki atau juga orang yang berjenis kelamin laki-laki. Di dalam Al-Qur'an terminologi yang bermakna laki-laki juga terdapat kata lain, yaitu: "*dzakar*". Jika ditelaah lebih jauh tentang perbedaan antara kedua term tersebut akan didapati makna semantik yang berbeda antara kata *rijâl* dengan kata *dzakar*. Kata *rijâl* sering pasangan dengan kata *nisâ*'. Sedangkan kata *dzakar* sering dipasangkan dengan *untsa*. Kata *rijâl* merupakan jamak (plural) dari kata *rajûl*.¹³⁹ Sedangkan kata *nisâ*' merupakan jamak dari kata *imra'ah* atau *mar'ah*.¹⁴⁰

Kata *rijâl* memiliki perbedaan yang cukup mendasar dengan kata *dzakar*. Kata *rijâl* mengandung cakupan makna yang lebih luas dari pada *dzakar*. Kata *dzakar* menunjukkan kepada makna biologis yang menunjukkan pada jenis kelamin. *Dzakar* adalah manusia yang berkelamin laki-laki. Berbeda dengan *dzakar*, kata *rijâl* memiliki imbuhan-imbuhan makna yang tidak hanya menunjukkan kepada arti biologis saja, tetapi memiliki cakupan makna semantik yang lebih luas.

Kata *rijâl* dalam beberapa kamus bahasa Arab didefinisikan dengan seorang laki-laki yang telah balig atau dewasa. Dalam kamus *al-Muhith*, *rajûl* didefinisikan dengan seorang laki-laki yang telah melewati usia balig. Seorang laki-laki dapat disebut sebagai *rajûl* jika dia telah memiliki sifat *rajûliyah*

¹³⁷Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach*, New York: Taylor & Francis Group, 2006, hal. 112-113.

¹³⁸ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) leksikon diartikan dengan beberapa pengertian antara lain: kosa kata, kamus yang sederhana, daftar istilah dalam suatu bidang disusun menurut abjad dan dilengkapi dengan keterangannya, komponen bahasa yang memuat semua informasi tentang makna dan pemakaian kata dalam bahasa, kekayaan kata yang dimiliki suatu bahasa. Leksikon di sini lebih tepat diartikan istilah utama dalam ayat yang mempunyai pengaruh besar dalam pemahaman ayat tersebut. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/leksikon>. Diakses pada 9 Februari 2021.

¹³⁹Abdurrahman, dkk., 2011, *Al-Qur'an dan Isu-isu Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press. 201, hal. 340.

¹⁴⁰<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/>. Diakses pada 9 Februari 2021.

(kedewasaan).¹⁴¹ Di dalam kamus *Lisân al-Arab*, *rajûl* juga didefinisikan demikian. Bahkan penggunaan kata *rijâl* tidak hanya kepada laki-laki tetapi juga kepada perempuan. Seorang perempuan disebut juga dengan *rajûlah* bila ia memiliki sifat atau kelebihan yang sebanding dengan laki-laki.¹⁴²

Masyarakat Arab dahulu sering memakai kata *rajalâni* untuk menunjukkan kepada dua orang suami istri. Kata *rajûl* juga dapat disandingkan pada perempuan seperti *al-untsa ar-rajûlah*. Meskipun mayoritas pemakaiannya merujuk kepada laki-laki. Seorang perempuan yang disebut demikian adalah perempuan yang memiliki talenta layaknya seorang laki-laki. Baik dalam ilmu pengetahuan ataupun keahlian yang lain. Aisyah *ummul mukminîn* disebut dengan *rajûlah al-ra'yi* karena memiliki berbagai macam kelebihan. Kata *rijl* yang merupakan akar dari kata *rijâl* juga berarti kaki. Dalam bahasa Arab orang yang tahan berjalan kaki disebut dengan *ar-Rujlah*. Kata *rijâl* juga memiliki arti tahan banting atau *as-shalb*.

Kata *nisâ'* merupakan jamak dari *niswah*. Bisa juga jamak dari kata *mar'ah*. Secara umum kata *nisâ'* memiliki arti perempuan atau kaum perempuan. *Niswah* merupakan *mashdar* dari kata *nasiya* (*fi'il mâdhi*) yang berarti lupa. Kata *nasiya* tersebut memiliki beberapa bentuk *mashdar* (bentuk makna asli), di antaranya: *nisyun*, *nisyanun*, *niswah*, *nisâ'wah* dan *nasawah*. Kata *nisâ'* dengan kata *niswy* dan *naswah* menunjukkan kepada orang yang meninggalkan pekerjaan.¹⁴³

Analisis leksikon di atas menunjukkan bahwa kedua kata ini memiliki makna dalam dimensi sosiologi fungsional. Kata *rijâl* mengandung pengertian bahwa seseorang yang aktif melakukan aktivitas seseorang di ruang publik. Oleh karena itu, seseorang yang frekuensi aktivitasnya di ruang publik lebih tinggi dapat disebut sebagai *rijâl*. Hal ini berlaku pada laki-laki ataupun perempuan. Demikian juga sebaliknya, laki-laki yang lebih banyak melakukan aktivitas di ruang domestik juga biasa disebut dengan *nisâ'* dalam dimensi sosiologis fungsional.¹⁴⁴

Jika melihat redaksi yang digunakan Al-Qur'an dalam menjelaskan kepemimpinan dalam keluarga ini, Al-Qur'an tidak memilih kata *zauwjun* atau *zaujah*, tetapi kata yang dipilih ialah kata *rijâl* dan *nisâ'*. Secara semiotik tentu saja hal ini memiliki tujuan tertentu. Di sisi inilah Al-Qur'an mengandung makna demikian luas. Sehingga ketika dipahami dengan mendalam akan melahirkan sebuah pemahaman yang ideal. Oleh karena itu dengan analisis

¹⁴¹Muhammad bin Ya'qub Fayruzabady, *Al-Qâmus al-Muhîth*, Kairo: al-Haiâh al-Mishriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1980, hal. 369.

¹⁴²Ibnu Manzur, *Lisân al-'Arabi*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif. t.t, hal. 1596.

¹⁴³Ibnu Manzur, *Lisan al-Arabi...*, hal. 4415-4417.

¹⁴⁴Taufiq Rokhman, "Kepemimpinan Keluarga dalam Al-Qur'an (Kajian Surat Al-Nisa'/4: 34, *Dalam Jurnal Muwâzâh*, Vol. 5, No. 2, Desember 2013, hal. 144. Abdurrahman, et.al., 2011, *Al-Qur'an dan Isu-isu Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011, hal. 341.

leksikon ini terlihat bahwa kata *rijâl* dan *nisâ'* mempunyai makna fungsional yang luas.¹⁴⁵

2. Makna “*Qawwâmûn*”.

Kata “*qawwâmûn*” merupakan bentuk plural (jamak) dari bentuk tunggalnya (*mufrad*) “*qawwam*,”. Kata *qawwâm* berasal dari akar kata *qâma* atau *qawama*. *Fâ'il* dari kata *qâma* pada *wazan fa'al* ialah *qayyîm*. *Qayyim* dalam bahasa Arab memiliki beberapa arti, diantaranya: tuan (*sayyid*), orang yang berkuasa mengurus perkara (*sâ'is al-amr*) adalah orang yang memimpin dan mengurus perkara mereka (*qayyim al-qaum*), dan lurus¹⁴⁶

Jika merujuk kepada beberapa penafsiran mufassir klasik, seperti Ibnu Katsîr,¹⁴⁷ ar-Râzi¹⁴⁸ dan al-Alûsi¹⁴⁹, mereka menafsirkan *qawwâmûna* dengan penguasa atau pemimpin sebagaimana layaknya hubungan antara rakyat dengan pemerintah. Jadi seorang suami yang memiliki wewenang penuh dalam mendidik dan menafkahi istrinya.

Penafsiran semacam ini dianggap bias gender. Seharusnya *qawwâmuna* dalam ayat tersebut dipahami dengan mengembalikan makna kepada dasarnya. Kata *qawwâm* memiliki makna yang beragam antara lain: pemimpin, pelindung, pengayom, pembimbing, tuan, dan penguasa. Makna *qawwâmuna* lebih tepat ditafsirkan dengan pemimpin yang memberikan pengayoman, perlindungan dan kasih sayang dengan penuh tanggung jawab. Oleh karena itu Al-Qur'an memilih menggunakan kata ini, tidak menggunakan kata seperti *mushaithirûna* atau *muhaiminûn* yang mengandung pengertian kekuasaan yang bersifat otokrasi.¹⁵⁰

3. Makna “*al-Fadhâlah*”

Pengertian “*al-fadhâlah*” pada lafaz: “*bimâ fadhhalâlu ba'dhum 'ala ba'dhin wa bimâ anfaqû min amwâlihîm*” dimaknai dengan: “oleh karena Allah

¹⁴⁵Taufiq Rokhman, “Kepemimpinan Keluarga dalam Al-Qur'an...”, hal. 144.

¹⁴⁶Jamaluddin Muhammad Ibnu Mukram Ibnu Manzur al-Ifriqi al-Mishri, *Lisân al-Arabi*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, hal.174.

¹⁴⁷Ibnu Katsir menafsirkan *qawwam* pada ayat ini dengan *âmin 'alaiha* yang dapat diartikan orang yang dipasrahi, yang menjaganya dan memberinya rasa aman, mengurus segala kebutuhannya serta memperbaiki keadaannya. Ibnu Katsir menafsirkan kata *qawwam* di ayat ini dengan pemimpin, pembesar, penguasa dan pendidik yang senantiasa mengurus dan membimbingnya. Dia juga menafsirkan kata *qawwam* dengan umara (penguasa kota atau daerah) yang harus ditaati selama dalam ketaatan kepada Allah. Abul Fida Ismail Ibn Umar ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ânul 'Adzîm*, Riyadh: Dâr al-Thayyibah li an-Nasyri Wa at-Tauzi ', 1999, hal. 20.

¹⁴⁸Ar-Râzi menambahkan bahwa kepemimpinan suami atas istrinya mencakup kekuasaannya mengatur, membimbing serta menjamin perlindungan dan keamanannya. Fakhruddin al-Râzi, *Mafâtih al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 90-91.

¹⁴⁹Menurut al-Alusy, kepemimpinan suami atas istrinya layaknya kepemimpinan para penguasa atas rakyatnya yang memiliki hak penuh untuk memerintah dan melarang. Syihabuddin Mahmud Ibnu Abdillah al-Husaini al-Alusy, *Tafsîr Rûh Al-Ma'âni* ...hal. 23.

¹⁵⁰Taufiq Rokhman, *Kepemimpinan Keluarga*, hal. 145.

telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian harta mereka”. Ungkapan tersebut terdiri dari dua frasa, pertama: “*bimâ fadhhdhalaâlu ba’dhum ‘ala ba’dhin*” dan kedua, “*bimaâ anfaqu min amwâlihîm*”. Kedua frasa tersebut disambungkan (*‘athaf*) dengan huruf “*waw*”. Huruf “*ba*” yang terletak pada awal ungkapan berfungsi sebagai *sabâbiyah*, yang bermaksud menerangkan sebab atau alasan pada ungkapan sebelumnya. Kedua frasa tersebut merupakan penjelasan dari sebab kepemimpinan *rijâl* atas *nisâ’* yang disebutkan sebelumnya.¹⁵¹

Mayoritas mufassir klasik memandang bahwa ayat tersebut menjelaskan kaum laki-laki memiliki kelebihan dari kaum wanita karena mereka memiliki kewajiban memberi nafkah dalam bentuk biaya rumah tangga, mahar dan biaya-biaya lainnya. Sebagian mufassir menambahkan kelebihan laki-laki atas perempuan karena mereka memiliki fisik yang kuat, akal yang cerdas serta beberapa kelebihan lainnya.

Penafsiran semacam ini dianggap terlalu memperluas konteks pembicaraan. Ayat tersebut seharusnya dipahami dalam konteks hubungan suami dan istri dalam kepemimpinan dalam rumah tangga. Jika diperhatikan dengan lebih seksama *al-fadhâlah* dalam ayat tersebut merupakan alasan dari kepemimpinan dalam rumah tangga. Sebab kepemimpinan *rijâl* atas *nisâ’* dalam ayat tersebut hanya karena dua sebab yaitu, keutamaan (*afdhaliyah*) yang Allah berikan kepada *rijâl* dan nafkah yang mereka berikan terhadap *nisâ’*.¹⁵²

Menurut Muhammad Syahrur, maksud *al-fadhâlah* ayat tersebut bukan hanya diberikan kepada laki-laki saja tetapi juga kepada perempuan. Jika seandainya kelebihan (*al-fadhâlah*) itu hanya diberikan kepada orang yang jenis kelamin laki-laki saja, maka seharusnya firman Allah *adzukûratu qawwâmûna ala an-Nisâ’*. Namun kenyataannya tidak demikian Allah menggunakan kalimat *ar-Rijâlu Qawwâmûna ‘ala an-Nisâ’*. Syahrur menyandarkan pendapatnya dengan firman Allah surat *al-Isra’/17: 21*.¹⁵³

﴿ أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ۗ وَلَآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ۝ ﴾

“Perhatikanlah bagaimana Kami melebihkan sebagian mereka atas sebagian (yang lain). Sungguh kehidupan akhirat lebih tinggi derajatnya dan lebih besar keutamaannya.” (QS. *al-Isra’/17: 21*).

Ayat tersebut menjelaskan tentang kelebihan seseorang yang paling utama bukan hal-hal yang bersifat materi seperti jenis kelamin, rupa dan bentuk

¹⁵¹Taufiq Rokhman, *Kepemimpinan Keluarga...*, hal. 146. Syihabuddin Mahmud Ibnu Abdillah al-Husaini al-Alusy, *Tafsîr Rûh Al-Ma’âni ...*, hal. 23.

¹⁵²Taufiq Rokhman, *Kepemimpinan Keluarga...*, hal.148

¹⁵³Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, Yogyakarta: eISAQ Press, 2004, hal. 449.

fisik, harta benda, kedudukan dan jabatan. Kelebihan dan derajat seseorang ditentukan oleh amal perbuatannya serta sejauh mana nilai ketaatannya kepada perintah Allah SWT. Semua manusia baik laki-laki atau perempuan akan memperoleh kedudukannya masing-masing di hari akhirat sesuai dengan derajat kesalahannya ketika ia berada di dunia.

4. Makna *Dhamir* “*Hum*”

Kata ganti orang (*dhamir*) *hum* (mereka laki-laki) pada ayat ini disebutkan sebanyak dua kali, yaitu: pada kata “*ba’dhuhum ‘ala ba’dhin*” dan kata “*min amwâlihîm*”. *Dhamir muzakkar* (maskulin) tersebut, memberi isyarat bahwa secara umum kaum laki-laki lebih dominan memiliki sifat-sifat kepemimpinan. Namun bukan berarti, kaum perempuan tidak memiliki peluang untuk dapat memiliki sifat-sifat kepemimpinan tersebut. Hal ini dapat diperhatikan bahwa ayat tersebut tidak memunculkan *dhamir hunna* (kata ganti mereka perempuan) pada kata *ba’dh* yang kedua. Sekiranya Allah hanya memberikan keutamaan dan kemampuan menafkahi untuk golongan laki-laki saja, niscaya bunyi ayatnya, “*bimâ fadhhalâlu ba’dhuhum ‘ala ba’dhihinna wa bimâ anfaqu min amwâlihîm*” dengan memunculkan *dhamir hinna*, atau dengan secara tegas menyebut kata *rijâl* dan *nisâ’* dengan “*bimâ fadhhalallâhun nisâ’ ala al-rijâl*”.¹⁵⁴

Hal ini menunjukkan kepemimpinan laki-laki di dalam keluarga tidaklah mutlak dan permanen. Perempuan juga memiliki potensi yang sama untuk memimpin. Meskipun demikian pemilihan leksikon dan bentuk gramatikal bahasa yang maskulin dapat ditafsirkan juga sebagai isyarat bahwa laki-laki memiliki sifat-sifat dan potensi kepemimpinan yang lebih dominan dari pada perempuan.

Menurut Asghar Ali Engineer, kepemimpinan laki-laki dalam keluarga bersifat kontekstual dan bukan normatif. Kepemimpinan keluarga dapat berubah mengikuti perubahan konteks sosial. Jika ayat ini dipahami sebagai pernyataan normative, akan mengikat perempuan untuk mengakui kepemimpinan laki-laki pada semua masa dan keadaan. Padahal masa dan keadaan selalu berubah. Dalam beberapa peristiwa, suami tidak memiliki integritas pribadi maupun kemampuan finansial seperti yang disyaratkan oleh Al-Qur’an.¹⁵⁵

Nashruddin Baidan mengungkapkan bahwa terdapat beberapa argumentasi rasional tentang dominasi kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam konteks keluarga. Menurutnya, terdapat dua keunggulan laki-laki yang berbeda dengan perempuan, yaitu dari segi fisik dan psikologis. Dari sisi fisik,

¹⁵⁴Taufiq Rokhman, *Kepemimpinan Keluarga...*, hal.149.

¹⁵⁵Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Ter. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994, hal. 62. Yunahar Ilyas, *Konstruksi Pemikiran Gender Dalam Pemikiran Mufasssir*, Jakarta: Program Peningkatan Kualitas Pelayanan Publik, Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji, 2005, hal. 277.

mayoritas laki-laki memiliki fisik yang lebih kuat dibandingkan dengan perempuan. Dengan kekuatan tersebut mereka diwajibkan untuk mencari nafkah untuk diberikan kepada istri dan keluarganya.¹⁵⁶

Kedua, sisi psikologis. Kaum perempuan memiliki sifat yang berbeda dengan laki-laki. Laki-laki lebih mengedepankan nalar dan kekuatan intelektual. Sedangkan perempuan lebih mengedepankan emosional yang dibangun atas sifat kelembutan dan kehalusannya. Hal ini tidak menunjukkan bahwa laki-laki memiliki kemampuan intelektual yang lebih baik dari pada wanita. Tetapi bila terjadi benturan antara nalar dan rasa, laki-laki lebih mendahulukan nalar dari pada rasa. Sebaliknya perempuan lebih mendahulukan rasa dari pada nalar. Sebenarnya keduanya memiliki kemampuan kognitif yang setara, yaitu sama-sama berpotensi untuk berkembang tergantung pendidikan dan lingkungan masing-masing. Bahkan ada sebagian wanita yang memiliki kecerdasan melebihi umumnya laki-laki. Tetapi pada umumnya perempuan lebih emosional dibandingkan dengan laki-laki, sehingga pada saat yang bersamaan emosionalnya dapat mengalahkan kekuatan intelektualitasnya.¹⁵⁷

Perbedaan fisik, intelektual dan emosional ini berpengaruh pada ketetapan dan norma-norma agama Islam di dalam pernikahan. Laki-laki memiliki hak mentalak sedangkan wanita tidak. Laki-laki dapat melakukan poligami dengan syarat-syarat yang ketat. Sedangkan wanita tidak boleh poliandri. Dalam prosesi pernikahan laki-laki adalah subjek yang dapat menikahkan dirinya sedangkan wanita adalah obyek pernikahan yang harus disertai walinya. Pembayaran mahar dan nafkah keluarga juga diwajibkan bagi laki-laki dan lain sebagainya.¹⁵⁸ Atas dasar pertimbangan-pertimbangan tersebut tidak heran jika kepemimpinan di dalam keluarga lebih didominasi oleh laki-laki.¹⁵⁹

Dominasi kepemimpinan keluarga oleh laki-laki diisyaratkan pada ayat ini lewat penggunaan leksikon dan struktur gramatikal bahasa yang maskulin. Hal tersebut dapat dilihat pada penggunaan kata *rijâl*, *qowwâmîn* dan kata ganti *hum* yang semuanya maskulin. Struktur gramatikal bahasa juga ditunjukan untuk menerangkan keutamaan (*al-fadhâlah*) *rijâl* (kata maskulin) atas *nisâ'* (kata feminim). Leksikon dan struktur gramatikal yang maskulin ini dibarengi keluasan dan kelonggaran makna yang memungkinkan dilakukannya penafsiran dari berbagai dimensi. Sehingga kata-kata tersebut tidak dilihat dari sudut pandang biologis semata tetapi lebih dari fungsi sosialnya. Hal yang

¹⁵⁶Taufiq Rokhman, *Kepemimpinan Keluarga...*, hal.150.

¹⁵⁷Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan...*, hal. 274.

¹⁵⁸Mansour Fakih, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti,1996, hal. 172-173

¹⁵⁹Taufiq Rokhman, *Kepemimpinan Keluarga...*, hal. 150.

demikian ini membantah penafsiran ayat ini sebagai pengesahan sistem patriarkhi yang mutlak dan permanen di dalam keluarga.¹⁶⁰

Jika merujuk kepada *maqâshid asy-syarî'ah* yang dikemukakan oleh asy-syathibi, persoalan kepemimpinan rumah tangga dalam Islam masuk dalam ranah ijtihad *al-Maqâshidy*. Hal ini berarti bahwa teks-teks dan hukum tergantung pada tujuannya (*an-nushûsh wa al-ahkâm bi maqâshidiha*). Oleh karenanya persoalan *qiwamah* ini akan terus menjadi diskusi hangat sepanjang zaman. Persoalan yang muncul tentu akan berbeda antara satu tempat dengan tempat yang lain. Demikian juga antara satu masa ke masa yang lain. Demikian halnya budaya dan tradisi suatu tempat, mempunyai perbedaan antara satu dengan yang lain. Teks Al-Qur'an tentu saja tidak pernah berubah, namun interpretasi bisa saja berubah sepanjang prinsip-prinsip utama Al-Qur'an tidak berubah.¹⁶¹

2. Penafsiran Ayat tentang Relasi Mutualisme Laki-Laki dan Perempuan

Laki-laki dan perempuan adalah merupakan dua makhluk yang saling membutuhkan antara satu dengan yang lain. Laki-laki tidak bisa hidup tanpa perempuan, demikian sebaliknya. Kerjasama yang harmonis antara kedua makhluk ini, menjadikan kehidupan yang terus berlangsung hingga dunia kiamat. Dalam Al-Qur'an, Allah menjelaskan dengan lebih spesifik bahwa setiap orang yang beriman baik laki-laki maupun perempuan memiliki kewajiban untuk saling membantu antara satu dengan yang lain. Allah SWT berfirman:

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

“Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) makruf dan mencegah (berbuat) mungkar, menegakkan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha perkasa lagi Maha bijaksana.” (QS. at-taubah/9:71)

Ayat tersebut menjelaskan bahwa setiap orang yang beriman baik laki-laki maupun perempuan adalah menjadi penolong (*auliâ'*) bagi yang lainnya. Ciri khas orang yang percaya dan beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, baik

¹⁶⁰Taufiq Rokhman, *Kepemimpinan Keluarga...*, hal. 151.

¹⁶¹Eni Zulaiha, “Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya,” dalam *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 2, No. 1, Juni 2017, hal. 81.

laki-laki atau perempuan ialah mereka selalu mengajak orang lain untuk melakukan perbuatan yang positif dan mencegah terjadinya perbuatan negatif dalam bentuk apapun. Orang yang beriman ialah orang memiliki kepedulian sosial yang tinggi kepada sesama. Mereka membantu orang yang membutuhkan harta dalam bentuk zakat atau pemberian lainnya.

Kata *auliâ'* dalam tersebut memiliki arti penolong. "*Auliâ'*" merupakan jamak dari kata "*wali*". Dalam bahasa Arab *wali* berarti orang yang dekat. Kata *wali* mengandung makna yang beragam tergantung kepada konteks penggunaannya. Jika kata *wali* dikaitkan dengan perkawinan, maka *wali* tersebut bermakna orang yang memiliki otoritas bagi pengantin perempuan yang berhak menikahkannya dengan seorang laki-laki. Jika *wali* dikaitkan dengan konteks tasawuf, maka kata *wali* tersebut bermakna seorang yang ahli ibadah dan sudah mencapai tingkatan tertentu dalam tarekat sufi serta memiliki kelebihan-kelebihan tertentu dalam dimensi mistik.¹⁶²

Kata *auliâ'* disebutkan sebanyak 42 kali dalam Al-Qur'an. Sedangkan kata *wali* disebutkan sebanyak 44 kali. Kata tersebut memiliki arti yang berbeda-beda tergantung kepada letak dan konteks (*siyâqul kalam*) pembicaraannya dalam Al-Qur'an. Kata *wali* atau *auliâ'* dapat berarti teman dekat, teman akrab, teman setia, kekasih, penolong, sekutu, pelindung, pembela, dan pemimpin. Dalam konteks surat *at-Taubah*/9: 71 ini, kata *auliâ'* lebih tepat diartikan dengan pelindung dengan memperhatikan konteksnya.¹⁶³

Abdurrauf mengatakan bahwa ayat ini merupakan penjelasan bahwa setiap manusia, baik laki-laki maupun perempuan saling membutuhkan antara satu dengan yang lain. Laki-laki dan perempuan saling tolong menolong dalam menegakkan kebenaran dan keadilan serta saling bahu membahu dalam mencegah terjadinya kemungkaran dan kerusakan. Kedua makhluk ini memiliki tanggung jawab yang sama. Berikut penafsiran Abdurrauf dalam *Tarjumân al-Mustafid*:

"Bermula segala laki-laki atau perempuan setengah mereka itu sama lain mengampuni¹⁶⁴ (pimpin memimpin) menyuruh mereka kepada pekerjaan yang baik dan mencegah mereka dari pekerjaan yang jahat, mendirikan sembahyang, mengeluarkan zakat dan berbuat baik (patuh) akan Allah ta'ala dan RasulNya. Mereka itulah yang akan dikasihani Allah ta'ala

¹⁶²Ismatilah, *et.al.*, "Makna Wali Dan Auliya' dalam Al-Qur'an (Suatu Kajian Dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu)", dalam *Jurnal Diya Al-Afkar*, Vol. 4, No. 02, Desember 2016, hal. 39.

¹⁶³Ismatilah, *et.al.*, "Makna Wali Dan Auliya' dalam Al-Qur'an...", hal. 40.

¹⁶⁴Mengampuni dalam penafsiran ayat tersebut berasal dari kata "ampu" bukan "ampun". Kata "Mengampuni" yang disebutkan oleh Abdurrauf merupakan bahasa Melayu lama yang dipergunakan saat tafsir *Tarjuman al-Mustafid* ditulis. Ampu dalam bahasa Indonesia berarti "sangga" atau "sokong", dalam istilah yang lebih populer pada masa kini dapat dikatakan hubungan antara laki-laki dan perempuan ialah saling tolong menolong atau bermitra. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/ampu>. Diakses pada 8 Februari 2021.

bahwasanya Allah ta'ala amat kuasa tiada yang melemahkannya dari pada memutuskan janjinya lagi hakim tiada dihanatarkannya sesuatu melainkan pada tempatNya (Maha Bijaksana).”¹⁶⁵

Hasbi ash-Shiddieqy menafsirkan ayat ini sebagai perintah bagi setiap orang mukmin, baik laki-laki maupun perempuan menjadi penolong antara satu dengan yang lain. Perbuatan tersebut dilakukan dalam berbagai kondisi, baik dalam keadaan damai, lebih-lebih lagi jika dalam keadaan perang. Sikap tolong-menolong dan saling membantu merupakan wujud dari sifat seorang mukmin. Setiap orang mukmin adalah saudara bagi mukmin yang lain. Jika seorang mukmin mengalami kesulitan, maka wajib bagi mukmin yang lain untuk membantunya.

Ciri mukmin selanjutnya ialah mereka menyuruh perbuatan yang baik (makruf) dan mencegah perbuatan yang jahat (*mungkar*). Selanjutnya mukmin sejati ialah yang mendirikan salat, memberikan zakat, serta mentaati segala perintah Allah dan Rasul. Hasbi menyebutkan bahwa orang mukmin memiliki lima sifat yang bertentangan dengan sifat orang munafik sebagai berikut:

- a. Orang-orang yang beriman menyuruh *ma'rûf*, sedangkan orang-orang munafik menyuruh mungkar.
- b. Orang-orang mukmin mencegah kemungkaran, sedangkan orang munafik mencegah yang *ma'rûf*. Dua sifat ini merupakan sifat pokok dari sifat-sifat orang mukmin.
- c. Orang-orang mukmin mendirikan salat dengan keadaan yang sebaik-baiknya dengan cara menyempurnakan semua rukun dan syaratnya. Orang mukim juga melakukan salat dengan penuh khushyuk dengan menghadirkan hati dalam bermunajat (berkomunikasi) kepada Allah. Adapun orang munafik melakukan salat dengan rasa malas karena sembahyang untuk ria (pamer) dan *sum'ah* semata.
- d. Orang-orang mukmin mengeluarkan zakat dan infak yang diwajibkan kepadanya. Sedangkan orang-orang munafik memiliki sifat kikir (pelit). Kalaupun mereka mengeluarkan harta, maka hal itu atas dasar ria.
- e. Orang-orang mukmin terus-menerus mentaati Allah dengan meninggalkan apa yang dilarang dan mengerjakan apa yang diperintah oleh Allah. Sebaliknya orang munafik terlihat secara lahir taat kepada perintah Allah, tetapi hatinya mengingkari segala apa yang diperintahkan oleh Allah dan Rasul-Nya.¹⁶⁶

Orang-orang mukmin yang memiliki sifat-sifat tersebut di atas, mereka akan memperoleh rahmat dan kasih sayang dari Allah. Allah akan memberikan kepada mereka kemudahan dalam hidup di dunia. Orang-orang mukmin akan merasa tenang dan bahagia di manapun ia berada karena Allah melindungi dan

¹⁶⁵Abdurrauf Bin Ali al-Fansuri al-Jawi, *Tarjumân al-Mustafid...*, hal. 199.

¹⁶⁶Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'ânul Majîd an-Nûr*, Jilid 2, ..., hal. 1697.

merahmati mereka. Sesungguhnya Allah Maha luas tuntutan-Nya. Allah itu Maha luas tuntutan-Nya dan tidak ada yang mampu menghalangi tuntutan-Nya. Allah Maha Hakim dalam segala perbuatan-Nya dan senantiasa menempatkan sesuatu pada tempatnya.¹⁶⁷

3. Penafsiran Ayat tentang Ruang Ekspresi Perempuan

Kaum perempuan dipandang memiliki ruang gerak yang berbeda dengan laki-laki. Ruang untuk berekspresi dan aktualisasi kaum perempuan dianggap terbatas. *Mindset* tersebut yang sudah mengakar dalam masyarakat. Kaum perempuan selalu dituntut berada di ranah domestik (rumah tangga). Sedangkan laki-laki memiliki ruang gerak yang bebas tanpa dibatasi oleh sekat-sekat tertentu. Paradigma pembatasan tersebut telah berlangsung sejak lama. Salah satu argumentasi yang menjadi dasar pembatasan tersebut ialah ayat Al-Qur'an surat *al-Ahzâb/33: 33* sebagai berikut:

﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾

“Tetaplah (tinggal) di rumah-rumahmu dan janganlah berhias (dan bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliah dahulu. Tegakkanlah salat, tunaikanlah zakat, serta taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah hanya hendak menghilangkan dosa darimu, wahai ahlulbait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.” (QS. *al-Ahzâb /33: 33*)

Abdurrauf menyatakan bahwa ayat tersebut merupakan perintah kepada kaum perempuan mukminah untuk menjaga kehormatan diri mereka dengan menjaga pergaulan. Abdurrauf menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

*“Dan tetaplah olehmu dalam segala rumah kamu dan jangan kamu keluar seperti keluar orang jahiliah dah dahulu-dahulu dari pada kamu dengan menyatakan kesakitan atas segala laki-laki dan kamu dirikan sembahyang dan kamu beri akan zakat dan berbuat taat kamu kepada Allah Ta'ala dan Rasulnya, hanya sanya dikehendaki Allah Ta'ala menghilangkan dari pada kamu dosa hai segala perempuan Nabi dan supaya mensucikan ia akan kamu dengan suci yang sebenarnya.”*¹⁶⁸

Terdapat satu poin penting yang dijelaskan oleh Abdurrauf tentang ayat ini. Ketika menafsirkan *walâ tatabarajna tabarrujal jâhiliyatil ûla*, ia menyatakan bahwa kaum perempuan dilarang untuk bersikap seperti kaum perempuan jahiliah dahulu. Di antara sikap mereka yang harus di jauhi ialah mereka suka menceritakan kesusahan dan permasalahan rumah tangganya kepada orang lain. Abdurrauf menyebutnya dengan istilah “kesakitan”. Seorang

¹⁶⁷Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'ânul Majîd an-Nûr, Jilid 2...*, hal. 1699-1700.

¹⁶⁸Abdurrauf Bin Ali al-Fansuri al-Jawi, *Tarjumân al-Mustafîd...*, hal. 423.

perempuan atau istri yang baik selalu menjaga rahasia keluarganya. Terutama kekurangan-kekurangan yang ada di dalam hidup berumah tangga. Segala kepahitan dan masalah yang dialami oleh keluarga hendaknya disimpan baik-baik sembari mencari jalan keluar bersama. Bukan untuk diumbar ke luar apalagi menceritakannya kepada laki-laki lain.

Penafsiran ini berbeda dengan yang ditafsirkan dalam tafsir *al-Jalâlain*. Dalam tafsir *al-Jalâlain*, potongan ayat:” *walâ tatabarajna tabarrujal jahiliyatil ûla*”, ditafsirkan dengan menampakkan (mengumbar) kecantikan fisik kepada laki-laki yang bukan mahram. Berikut penafsiran dalam tafsir *al-Jalâlain*:

{ وَلَا تَبَرَّجْنَ } بِتَرْكِ إِحْدَى الثَّائِنِينَ مِنْ أَصْلِهِ { تَبَرَّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى } أَيِّ مَا قَبَلَ الْإِسْلَامَ
مِنْ إِظْهَارِ النِّسَاءِ مَحَاسِنَهُنَّ لِلرِّجَالِ¹⁶⁹

“Yang dimaksud dengan *tabarrujah jahiliyatil ‘ula* ialah perangai atau perilaku kaum perempuan jahiliyah yang suka menampakkan perhiasan (kecantikan fisik) mereka kepada kaum laki-laki.”

Al-Baidhâwi menafsirkan ayat ini senada dengan apa yang ditafsirkan dalam tafsir *al-Jalâlain*. Namun *al-Baidhâwi* menyebutkan bahwa masa jahiliyah dalam ayat ini memiliki dua pendapat. Pendapat pertama menyebutkan bahwa, masa lahirnya Nabi Ibrahim. Sedangkan pendapat yang kedua menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan masa jahiliyah ialah masa antara Nabi Isa dan Nabi Muhammad saw. *Al-Baidhâwi* menafsirkan sebagai berikut:

تَبَرَّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى تَبَرَّجاً مِثْلَ تَبَرُّجِ النِّسَاءِ فِي أَيَّامِ الْجَاهِلِيَّةِ الْقَدِيمَةِ. وَقِيلَ هِيَ مَا بَيْنَ آدَمَ
وَنُوحٍ. وَقِيلَ الزَّمَانُ الَّذِي وُلِدَ فِيهِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَتْ الْمَرْأَةُ تَلْبَسُ دَرْعاً مِنْ
اللُّؤْلُؤِ فَتَمَشِي وَسَطَ الطَّرِيقِ تُعْرَضُ نَفْسَهَا عَلَى الرِّجَالِ وَالْجَاهِلِيَّةِ الْأُخْرَى مَا بَيْنَ عِيسَى
وَمُحَمَّدَ عَلَيْهِمَا الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. وَقِيلَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى جَاهِلِيَّةِ الْكُفْرِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ، وَالْجَاهِلِيَّةِ
الْأُخْرَى جَاهِلِيَّةِ الْفُسُوقِ فِي الْإِسْلَامِ وَيُعْضَدُهُ¹⁷⁰

“Maksud dari “*tabarrujal jahiliyyah*” ialah perangai wanita pada masa jahiliyah awal (*jâhiliyyatul ula*). Ada yang mengatakan masa jahiliyah awal itu ialah masa di antara Nabi Adam sampai dengan Nabi Nuh. Ada juga yang mengatakan masa kita Nabi Ibrahim dilahirkan. Pada saat itu kaum wanita

¹⁶⁹Jalâluddîn al-Mahallî dan Jalâluddîn as-Suyûthî, *Tafsîr Al-Qur’ânul ‘Adzim...*, hal. 554.

¹⁷⁰*Al-Baidhâwi, Anwârul Tanzîl Wa Asrârut Takwîl*, Juz 4..., hal. 231.

memakai perhiasan (perisai) yang terbuat dari Mutiara lalu keluar ke jalan-jalan untuk mereka memamerkannya kepada kaum laki-laki. Sedangkan masa jahiliah akhir (jâhiliyyatul ukhra) ialah masa antara Nabi Isa dengan Nabi Muhammad. Namun ada juga yang berpendapat jahiliah awal ialah masa kekafiran sebelum Islam. Sedangkan jahiliah akhir ialah kefasikan dan orang-orang yang mendukungnya.”

Kedua penafsiran tersebut, baik yang dilakukan oleh as-Suyûthi dalam *al-Jalâlain* dan *al-Baidhâwi* dalam *Anwâr at-Tanzîl* memperlihatkan perbedaan dengan apa yang ditafsirkan oleh Abdurrauf. As-Suyuthi dan al-Baidhâwi terlihat secara substansial menyampaikan maksud dari *tabarrujal jahiliyah* itu ialah menampakkan perhiasan. Sedangkan Abdurrauf menafsirkannya dengan kesakitan ataupun kesusahan dalam rumah tangga. Perbedaan ini juga menjadi indikator bahwa Abdurrauf tidak menterjemahkan secara keseluruhan tafsir *al-Jalâlain* ataupun *Anwar at-Tanzil* ke dalam kitab *Tarjumân al-Mustafid*. Tetapi ia juga melakukan penafsirannya sendiri terhadap persoalan-persoalan tertentu seperti yang terdapat dalam ayat ini.

Hasbi ash-Shiddieqy menafsirkan ayat tersebut sebagian perintah kepada para istri Nabi untuk menjaga wibawa dan kehormatan diri mereka. Mereka adalah pendamping Rasulullah dan *ummul mukminîn*. Allah SWT memerintahkan kepada istri-istri Nabi untuk memberikan contoh yang baik bagi kaum muslimin. Mereka dituntut menjadi teladan (*role model*) dalam pergaulan bagi segenap kaum muslimin. Para istri Nabi dituntut untuk meninggalkan kebiasaan yang dilakukan oleh kaum perempuan jahiliah dahulu yang suka memamerkan perhiasan di khalayak umum. Mereka melakukan itu untuk membanggakan dirinya dan menarik perhatian kaum laki-laki.

Perintah menjaga pergaulan dan sikap tersebut juga bertujuan untuk menjaga martabat mereka sebagai istri Rasulullah. Jika istri Rasulullah tidak mampu memberikan contoh yang baik dalam bergaul, maka akan berdampak buruk terhadap dakwah Rasulullah. Keluarga Rasulullah merupakan rujukan kaum muslimin dalam perilaku dan sikap serta hal-hal lain dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu istri-istri Nabi disebutkan secara khusus untuk benar-benar menjaga kewibawaan dan kehormatan diri mereka.

Ayat selanjutnya menjelaskan bahwa istri-istri Nabi juga diperintahkan untuk memberikan teladan dalam ibadah dan ketaatan terhadap perintah Allah dan Rasul-Nya. Mereka diperintahkan untuk mendirikan salat, membayar zakat, dan ibadah-ibadah lainnya. Salat dan zakat disebutkan khusus dalam ayat ini. Karena dua ibadah tersebut mempunyai implikasi yang sangat besar dalam kehidupan. Salat adalah sebuah ibadah yang mampu menyucikan jiwa manusia. Dengan mendirikan salat disertai dengan kekhusyukan, seseorang akan memperoleh ketenangan, kebahagiaan, dan ketenteraman jiwa.

Sedangkan zakat adalah ibadah sosial yang berfungsi sebagai penyucian harta manusia. Sebagai makhluk sosial, manusia hidup dan bersosialisasi

dengan orang lain. Manusia yang memiliki latar belakang ekonomi yang lemah, akan terbantu dengan zakat yang dikeluarkan oleh orang yang mampu secara ekonomi. Zakat juga berfungsi untuk menciptakan stabilitas sosial dalam masyarakat.

Ayat ini menyebutkan istri-istri Nabi adalah *ahlul bait*, yaitu pada potongan ayat: *Innamâ yurîdullah li yudhhiba 'ankumur rijisa ahlal baiti wa yuthahhirrakum thathhîra*. “Sesungguhnya Allah menghendaki yang demikian itu untuk menghilangkan dosa darimu wahai *ahlul bait*, dan menyucikan kamu dengan sebaik-baiknya.” Allah SWT menegaskan bahwa perintah-perintah tersebut di atas bertujuan untuk menghapuskan semua jenis kekejian dan kotoran dari keluarga Nabi (*ahlul bait*). Allah benar-benar menjaga utusan dan dan keluarganya dari segala perbuatan dosa dan maksiat. Dengan demikian mereka akan menjadi contoh dan teladan bagi kaum muslimin.

“*Ahlul bait*” adalah para keluarga terdekat Rasulullah yang terdiri dari keluarga yang tinggal serumah dengan beliau ataupun yang tidak tinggal serumah. Tetapi mereka mempunyai hubungan nasab yang dekat dengan Rasulullah.¹⁷¹ Salah satu hukum yang khusus bagi *ahlul bait* ialah mereka dilarang untuk menerima sedekah. Sedekah merupakan kotoran dari harta seseorang yang dikeluarkan untuk mensucikan harta tersebut. Oleh karenanya *ahlul bait* Rasulullah tidak layak untuk menerimanya.¹⁷²

Sebagai penutup, ayat ini diakhiri dengan perintah untuk memperbanyak melakukan kebaikan-kebaikan di rumah dengan berzikir dan membicarakan hal-hal yang baik (hikmah). Para istri Nabi diingatkan untuk selalau bersyukur kepada nikmat yang telah dilimpahkan oleh Allah. Nikmat tersebut berupa mereka ditempatkan di rumah-rumah Nabi. Tempat tersebut merupakan tempat di mana ayat-ayat Allah dibacakan dan wahyu diturunkan, serta di mana Nabi

¹⁷¹Demikian definisi *ahlul bait* yang dikemukakan oleh beberapa ulama seperti: imâm Asy-Syâfi'î, imâm Ahmad, Abû Ja'far dan yang lainnya. Menurut kaum Syiah, setelah ayat *tathhîr* tersebut di atas turun, lalu Rasulullah saw. menutup kain *kisa* '-nya (sorban) di atas Ali, Fatimah, Hasan dan Husein, seraya berkata; “Ya Allah, mereka adalah *ahli baitku*, maka hapuskanlah dari mereka dosa dan sucikan mereka sesuci sucinya.” Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, Imam at-Turmudzi, dan Imam Ahmad ini dari Ummu Salamah, istri Rasulullah saw. Makna hadis inilah yang menjadi alasan kaum Syi'ah memberikan pengertian atas istilah *ahlul bait* dengan merujuk kepada keluarga Rasulullah berdasarkan ikatan nasab yang terdiri dari 'Ali, Fathimah, Hasan dan Husein diikuti oleh keturunan mereka, bukan berdasarkan ikatan pernikahan (para isterinya), sehingga istri-istri Nabi saw. tidak termasuk di dalamnya. Ibnu Taimiyyah, *Minhaj as-Sunnah*, Juz: VII, tp, t.tt, hal. 75. *Shahîh Muslim*, Mesir: Musthafa al-Bâb al-Halaby, Vol. 7, hal. 130. Nunu Ahmad An-Nahidl, “Ijabi dan Pendidikan Ahlul Bait: Studi Kasus Pada Yayasan Muthahhari Bandung,” dalam *Jurnal Edukasi*, Vol. 12, No. 1, Januari-April 2014, hal. 115.

¹⁷²Abdullah AS, *et.al.*, “Hadis-Hadis Seputar Ahlul Bait: Analisis Pandangan Syiah dan Sunni Terhadap Fatimah”, dalam *At-Tahdis: Journal of Hadith Studies*, Vol. 1 No. 2 Juli Desember 2017, hal. 109.

menyampaikan sabdanya yang menjelaskan hukum-hukum yang tidak diuraikan dalam Al-Qur'an.¹⁷³

Jika merujuk kepada penfasiran Abdurrauf dan Hasbi di atas, dapat disimpulkan bahwa ayat ini bukanlah pembatasan ruang ekspresi terhadap perempuan. Abdurrauf menyebutkan ayat ini merupakan perintah untuk menjaga adab dalam pergaulan di ruang publik untuk menghindari efek negatif. Sedangkan Hasbi menyatakan ayat ini dikhususkan kepada para istri Nabi untuk menjaga kewibawaan keluarga Rasulullah dan menjadi contoh bagi umat.

Kaum perempuan tidak dilarang untuk beraktivitas dan berkarya di luar rumah (publik). Mereka bebas melakukan aktivitas apapun yang memberikan manfaat kepada umat. Seperti dalam bidang pendidikan, ekonomi bahkan sosial politik. Perempuan mempunyai kesempatan yang sama dengan laki-laki untuk melakukan itu semua dengan catatan mereka harus tetap menjaga perilaku dalam pergaulan agar terbebas dari fitnah dan perbuatan maksiat.

4. Penafsiran Ayat tentang kisah Ratu Balqis

Ratu Balqis merupakan sosok perempuan pertama yang tercatat dalam sejarah yang memiliki pengaruh besar dalam dunia politik pada zaman kenabian.¹⁷⁴ Nama lengkapnya ialah putri Syarahil bin Dzijadan bin Assirah bin al-Harits bin Qais bin Shaifi bin Saba bin Yasyjab bin Ya'rab bin Qahtan. Dia adalah wanita pertama yang menjadi ratu di negeri Saba'.

Saba' merupakan sebuah kerajaan pada abad VIII sebelum Masehi yang terletak di daerah Yaman. Kerajaan Saba' terkenal dengan kemakmuran dan peradaban yang tinggi.¹⁷⁵ Ratu Balqis adalah salah satu pemimpin tertinggi kerajaan (ratu) yang memerintah semasa dengan Nabi Sulaiman as. Lokasi kerajaan Saba' sangat strategis karena ia menghubungkan beberapa negeri saat itu, yaitu India, Ethiopia, Somalia, Suriah dan Irak. Al-Qur'an menggambarkan negeri Saba' dengan negeri yang sejahtera yang dipenuhi dengan ampunan *Tuhan (baldah al-thayyib wa rabb al-ghafûr)*.¹⁷⁶

Balqis adalah seorang ratu yang cerdas, cantik, dan memiliki jiwa kepemimpinan yang kuat. Sebuah riwayat menyebutkan, pasca kematian ayahnya, kerajaan Saba' dipimpin oleh seorang lelaki. Tetapi kepemimpinan-

¹⁷³Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'ânul Majîd an-Nûr...*, hal. 3278-3279.

¹⁷⁴Hafidz Muftisany, "Ratu Balqis dari Saba Cermin Wanita Pemimpin", dalam <https://republika.co.id/berita/njcnzp/ratu-balqis-dari-saba-cermin-wanita-pemimpin>. Diakses pada 12 November 2020.

¹⁷⁵Ali Audah, *Nama dan Kata dalam Al-Qur'an*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2001, hal. 628.

¹⁷⁶*Baldah al-thayyib wa rabb al-ghafûr* adalah gambaran Al-Qur'an dalam surat *Saba'* ayat 15 terhadap negeri Saba'. Sebuah negeri yang terletak di kawasan Yaman yang makmur karena memiliki sistem pertanian dan perdagangan yang maju. Saba' memiliki peran penting dalam konektivitas perdagangan internasional di kawasan Arab Selatan yang berimplikasi terhadap peningkatan perekonomian rakyatnya. Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an...*, hal. 362.

nya tidak berlangsung lama, karena banyak kemudaratannya yang terjadi dalam negeri Saba'. Akhirnya Balqis turun tangan memperbaiki keadaan dan mengambil alih kepemimpinan kerajaan Saba'.

Ratu Balqis disebutkan sebagai seorang pemimpin yang sukses membawa kesejahteraan bagi rakyatnya. Negeri Saba' dikenal memiliki tanah yang subur dan sistem pertanian yang canggih.¹⁷⁷ Kondisi itu menjadikan Saba' sebagai negeri yang makmur dengan hasil pertaniannya melimpah. Kemakmuran negeri Saba' menjadikannya sebagai pusat bisnis dan perdagangan (*center of business and commerce*) di kawasan Arab Selatan saat itu.¹⁷⁸

Cerita tentang Ratu Balqis disebutkan dalam Al-Qur'an pada surah *an-Naml/27: 20-44*. Kisah pertemuan pertemuan Nabi Sulaiman dan Ratu Balqis bermula dari burung hud-hud yang tidak sengaja melintasi wilayah kekuasaan Balqis. Burung hud-hud saat itu diperintahkan Nabi Sulaiman untuk mencari sumber mata air. Burung hud-hud dipilih mengemban tugas tersebut karena ia memiliki kemampuan deteksi yang tajam terhadap sumber mata air.

Burung hud-hud menemukan negeri Saba'. Ia memberi laporan kepada Nabi Sulaiman perihal negeri Saba' yang merupakan sebuah kerajaan besar dan makmur. Negeri itu dipimpin oleh seorang wanita (ratu). Hud-hud juga melaporkan kondisi keimanan penduduk Saba' yang masih menyembah matahari. Hal ini disebutkan dalam Al-Qur'an:

﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ. وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَّ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾

“Sesungguhnya aku mendapati ada seorang perempuan yang memerintah mereka (penduduk negeri Saba'). Dia dianugerahi segala sesuatu dan memiliki singgasana yang besar. Aku (burung Hud-hud) mendapati dia dan kaumnya sedang menyembah matahari, bukan Allah. Setan telah menghiasi perbuatan-perbuatan (buruk itu agar terasa indah) bagi mereka sehingga menghalanginya dari jalan (Allah). Mereka tidak mendapat petunjuk.” (QS. an-Naml/27:23-24)

Abdurrauf menjelaskan ayat tersebut menginformasikan burung hud-hud yang diutus oleh Nabi Sulaiman ke negeri Saba' pulang dengan membawa berita. Burung hud-hud menemukan seorang ratu yang bernama Balqis. Ratu tersebut memerintah di sebuah negeri yang aman dan makmur. Ratu juga

¹⁷⁷Bahtiar Effendi, *Mutiara Terpendam, Perempuan dalam Literatur Islam dan Klasik*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002, hal. 9.

¹⁷⁸Sri Suhandjati Sukri, *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender*, Yogyakarta: Gama Media, 2002, hal. 121.

memiliki singgasana yang sangat hebat. Abdurrauf menggambarkan singgasana Ratu Balqis sangat luas dan mewah. Singgasana tersebut dihiasi emas dan batu permata yang terdiri dari batu *yaqut*, *zamrut*, dan batu *laburjat*. Abdurrauf menafsirkan ayat ini sebagai berikut:

*“Telah datang aku dari negeri Saba’ membawa kabar yakni bahwasanya telah kudapati seorang perempuan itu bernama Balqis bawakan kepadanya sesuatu yang dikehendaki segala raja-raja dari pada segala alat dan pegawai dan adalah baginya kota yang amat ‘adhim panjangnya delapan puluh hasta dan lebarnya empat puluh hasta dan tingginya tiga puluh hasta bertahtakan emas gilang gemilang cahayanya dengan intan dan ya’qut yang merah dan laburjat yang hijau dan zamrud atas tujuh pintunya atas tiap-tiap pintu tertutup. Telah kudapati ia dan segala kaumnya sujud mereka itu kepada matahari lain kepada Allah ta’ala dan telah dihiasi oleh setan bagi mereka itu segala amal mereka maka ditahaninya mereka itu dari jalan yang sebenar-benarnya maka mereka tiada memperoleh petunjuk kepada sujud bagi Allah Ta’ala.”*¹⁷⁹

Sementara itu, Hasbi ash-Shiddieqy menafsirkan ayat tersebut dengan lebih Panjang. Ia menjelaskan bahwa Ratu Balqis adalah seorang ratu yang memiliki pengaruh yang sangat besar. Singgasana Ratu Balqis sangat besar dan tidak ada bandingannya pada masa itu. Burung hud-hud juga memberikan informasi bahwa Ratu Balqis memiliki tantara yang hebat serta rakyatnya yang makmur. Tetapi kehebatan yang dimiliki tersebut tidak dibarengi dengan ketaatan kepada Allah. Ratu balqis dan kaumnya masih menyembah matahari pada saat itu. Berikut penjelasan Hasbi dalam tafsir *an-Nur*:

“Aku mendapati seorang ratu, tutur burung, yaitu Bilqis binti Syarahil dari keturunan Ya’quba ibn Qahthan, puteri seorang raja yang besar pengaruhnya, yang memerintah negeri Saba’. Ratu itu memperoleh semua apa yang dibutuhkan untuk memerintah negerinya. Dia mempunyai sebuah singgasana yang besar, yang belum pernah aku lihat bandingannya. Hud-hud menerangkan kepada Sulaiman tiga macam berita: Pertama, Negeri Saba’ diperintah oleh seorang ratu yang bernama Bilqis, puteri raja yang sangat luas pemerintahannya ke seluruh negeri Yaman dan sangat disegani oleh raja-raja tetangganya. Kedua, ratu yang memerintah Saba’ mempunyai laskar yang banyak, alat perlengkapan yang cukup, kekayaan yang melimpah yang jarang dijumpai bandingannya. Ketiga, ratu mempunyai singgasana (istana) yang besar yang bertahtakan intan baiduri terletak dalam istananya yang megah, yang menunjukkan keagungan rajanya, di antara pemerintah-pemerintah negeri tetangganya. Akan tetapi, aku mendapati

¹⁷⁹Abdurrauf Bin Ali al-Fansuri al-Jawi, *Tarjumân al-Mustafid...*, hal. 380.

raja puteri itu dan kaumnya menyembah matahari serta mengerjakan berbagai macam maksiat. Setan telah memperdayakannya, sehingga mereka menyangka bahwa perbuatan-perbuatan buruk yang dilakukannya itu sebagai perbuatan yang baik. Setan telah menghambat mereka dari jalan Allah, dan karenanya mereka tidak melaksanakan jalan yang ditempuh oleh para Nabi dan para Rasul, yaitu sujud dan beribadat kepada Allah. Setan menghambat mereka bersujud kepada Allah, Tuhan yang dapat melahirkan semua apa yang tersembunyi di langit dan di bumi, serta mengetahui apa yang disembunyikan oleh hamba-hamba-Nya dan apa yang dilahirkan oleh mereka, baik berupa ucapan maupun perbuatan. Dialah Allah yang berhak disembah, yang mempunyai 'Arsy yang besar dan mempunyai kekuasaan yang mutlak. Selain itu, tidak ada yang dapat menolak ketetapan-Nya dan tidak ada yang dapat membantah hukum-Nya.'”¹⁸⁰

Nabi Sulaiman AS yang menerima laporan tentang kondisi negeri Saba', meminta burung hud-hud untuk menyampaikan surat darinya kepada Ratu Balqis. Burung hud-hud diperintahkan untuk menjatuhkan surat tersebut kepada Balqis. Setelah surat itu dijatuhkan, hud-hud diperintahkan untuk menunggu dan melihat reaksi sang ratu atas surat tersebut.¹⁸¹ Peristiwa tersebut diceritakan dalam ayat berikut:

﴿ اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهَا إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ﴾

“Pergilah dengan (membawa) suratku ini, lalu jatuhkanlah kepada mereka. Kemudian berpalinglah dari mereka, lalu perhatikanlah apa yang mereka bicarakan!” (QS. an-Naml/27: 28).

Abdurrauf mengayatakan ketika hud-hud menjatuhkan surat dari Nabi Sulaiman kepada Ratu Balqis, Ratu Balqis dikelilingi oleh tantara dan pembesar kerajaan merasa gentar ketika membaca surat dari Nabi Sulaiman tersebut. Ia menjelaskan sebagai berikut:

“pergilah engkau membawa surat ini, maka tumbangkanlah (jatuhkan) olehmu ia kepada Balqis dan segala kaumnya maka berpaling engkau dari pada mereka maka tilik olehmu apa yang dibalas mereka itu dari pada jawaban. (kisah) maka diambil hud-hud itulah surat itu dan dibawanyalah kepada Balqis padahal di sekeliling segala tentaranya maka dihantarnya surat itu kepada haribaan Balqis maka tatkala dilihat

¹⁸⁰Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid an-Nur...*, hal. 3003-3004.

¹⁸¹Ahmad Rabi' Abdul Mun'in, *Pesona Ratu bilqis*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009, hal. 46. Barbara Freyer Stowasser, *terj. Mochtar Zoerni, Reinterpretasi Gender: Wanita dalam Al-Qur'an, Hadis dan Tafsir*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2001, hal. 159.

balqis surat itu maka gentarlah ia dan merendahkan dirinya padahal ia takut maka dilihatnya adalah barang yang di dalamnya."¹⁸²

Hasbi juga berkomentar yang sama tentang ayat tersebut. Menurutnya setelah hud-hud menjatuhkan surat dari Sulaiman tersebut, hud-hud mengintai dan memperhatikan apa reaksi dari Ratu Balqis. Ternyata Ratu Balqis menanggapi surat dari Sulaiman tersebut dengan serius. Ia memanggil para pemesar istana untuk bermusyawarah mengenai langkah yang akan diambil mengenai isi dari surat Nabi Sulaiman. Hasbi menafsirkan sebagai berikut:

"Bawalah suratku ini kepada raja puteri itu dan lemparkan kepada mereka. Kemudian jauhkan sedikit dirimu dari mereka dan perhatikanlah apa yang dirembuk dan dirundingkan oleh raja puteri itu dengan pembesar-pembesar kerajaannya."¹⁸³

Surat tersebut berisi ajakan untuk beriman kepada Allah. Isi surat Nabi Sulaiman tersebut ialah: *"Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. Janganlah kamu sekalian berlaku sombong terhadapku dan datanglah kepadaku sebagai orang-orang yang berserah diri."* Hal ini disebutkan dalam Al-Qur'an QS. *an-Naml*/ 27: 30-31.

Ratu Balqis mengumpulkan para pembesar kerajaan sebagai reaksi atas surat dari Sulaiman tersebut. Ia meminta pertimbangan dan pendapat mereka tentang ajakan dan isi surat dari Nabi Sulaiman. Balqis memberi kesempatan kepada para pembesarnya untuk menyampaikan saran dan pendapat secara terbuka. Para pembesar kerajaan memberikan saran kepada Ratu Balqis untuk menolak tawaran Sulaiman. Mereka mengatakan bahwasanya Saba' adalah sebuah kerajaan besar dan memiliki kekuatan militer untuk berperang. Namun demikian, semua keputusan akhir diserahkan kepada Ratu Balqis. Hal ini disebutkan di dalam ayat berikut:

﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا أَفْتُونِ فِيْ أَمْرِىْ مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُوْنَ . قَالُوْا نَحْنُ أَوْلُوْا قُوَّةً
وَأَوْلُوْا بِأَبْسِ شَدِيْدٍ ۗ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِيْ مَاذَا تَأْمُرِيْنَ﴾

"Dia (Balqis) berkata, "Wahai para pembesar, berilah aku pertimbangan dalam urusanku (ini). Aku tidak pernah memutuskan suatu urusan sebelum kamu hadir (dalam majelisku)." Mereka menjawab, "Kita memiliki kekuatan dan ketangkasan yang luar biasa (untuk berperang), tetapi keputusan berada di tanganmu. Maka, pertimbangkanlah apa yang akan engkau perintahkan." (QS. *an-Naml*/27: 32-33)

Abdurrauf menjelaskan ayat ini adalah bentuk sikap rendah hati dari seorang pemimpin. Ratu Balqis tidak langsung memberikan keputusan

¹⁸²Abdurrauf Bin Ali al-Fansuri al-Jawi, *Tarjumân al-Mustafid*..., hal. 380.

¹⁸³Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid an-Nûr*..., hal. 3004.

terhadap tawaran dari Nabi Sulaiman dalam suratnya. Para pembesar kerajaan diajak untuk bermusyawarah. Namun satu hal yang perlu dicatat, meskipun Ratu Balqis meminta pendapat dan pandangan dari para pembantunya, tetapi ia memiliki sikap sendiri dalam pengambilan keputusan. Hal ini menunjukkan bahwa Ratu Balqis adalah seorang yang cerdas dan memiliki wawasan yang luas serta bijaksana. Berikut penafsiran Abdurrauf:

“Kata Balqis hai segala kaumku isyaratkan oleh kamu kepada pekerjaanku tiada ku memutuskan satu pekerjaan yang telah ku hukumkan akan dia hingga hadir kamu kepadaku. Kata mereka itu kami orang-orang yang mempunyai kekuatan dan lagi orang yang perkasa pada perang dan pekerjaan itu kepadamu maka tilik olehmu apa yang kau suruhkan niscaya kami taat akan dikau.”¹⁸⁴

Menurut Hasbi, ayat tersebut juga menunjukkan sikap demokratis yang ditunjukkan oleh Ratu Balqis. Meskipun ia seorang raja yang memiliki kewenangan untuk langsung bersikap dan mengambil keputusan. Namun ia tidak melakukan hal itu. Balqis mengajak para penasehat dan pembesar kerajaan untuk memberikan pendapatnya. Dalam musyawarah tersebut para pembesar kerajaan menyatakan bahwa surat dari Sulaiman tersebut adalah penghinaan terhadap kerajaan Saba'. Oleh karena itu mereka menyarankan kepada Balqis mempersiapkan pasukan untuk berperang melawan pasukan Sulaiman. Namun demikian semua keputusan dikembalikan kepada sang ratu.

Sikap pembesar kerajaan ini menunjukkan bagaimana seharusnya sikap bawahan kepada pemimpin. Pemimpin harus diberikan pertimbangan dan saran ketika diminta. Meski diminta pertimbangan, bawahan tidak boleh memaksakan kehendaknya. Semua pejabat istana menyerahkan keputusan akhir kepada Ratu Balqis. Keputusan apapun akan dipatuhi oleh mereka. Sikap ini menunjukkan perlunya loyalitas dari bawahan kepada atasan dalam sebuah pemerintahan. Berikut penafsiran Hasbi:

“Untuk memperlihatkan asas musyawarah dan demokrasi, Raja puteri itu berkata: “wahai para pemimpin rakyat. Berikan pendapatmu mengenai isi surat yang telah disampaikan kepadaku ini. Aku tidak akan bertindak sendiri, sehingga kamu semua hadir di sini untuk bermusyawarah.” Mendengar ucapan raja puteri itu, para pejabat tinggi kerajaan merasa dihina, dan dengan serentak mereka berkata: “Kami ini adalah orang-orang yang mempunyai kekuatan, orang-orang yang mempunyai keahlian dalam berperang, serta mempunyai perlengkapan senjata yang cukup, sedangkan urusan perang dan damai terserah kepadamu sendiri. Maka, pikirkanlah apa yang baik untuk kami lakukan dan kami siap sedia menjalankan perintahmu.”¹⁸⁵

¹⁸⁴Abdurrauf Bin Ali al-Fansuri al-Jawi, *Tarjumân al-Mustafid...*, hal. 380.

¹⁸⁵Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'ânul Majid an-Nûr...*, hal. 3006.

Kisah di atas menggambarkan bahwa Ratu Balqis adalah seorang ratu yang demokratis. Ia selalu mengajak para pembesar kerajaan untuk memberikan pertimbangan-pertimbangan terhadap keputusan besar yang akan diambilnya. Meskipun sebenarnya ia memiliki otoritas untuk mengambil keputusan sendiri karena ia adalah seorang ratu.¹⁸⁶

Pertimbangan yang diberikan oleh para pembesarnya ia pertimbangkan dengan bijaksana. Meskipun kerajaannya mempunyai kemampuan militer yang besar, namun Balqis lebih memilih jalan damai. Ia menyadari seandainya terjadi peperangan maka yang menjadi korban adalah rakyat. Banyak efek negatif dari peperangan seperti kehancuran infrastruktur dan terpuruknya ekonomi.¹⁸⁷ Ratu Balqis berkata sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an:

﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا آذِنًا وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾

“Ia (Balqis) berkata: sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina, dan demikianlah yang akan mereka perbuat.” (QS an-Naml/27: 34).

Sang ratu menjawab surat Nabi Sulaiman dengan mengirimkan utusan dan membawanya beberapa hadiah sebagai simbol persahabatan dan perdamaian. Hal ini merupakan gambaran sikap bijaksana Balqis dan rasa kasih sayangnya yang sangat besar kepada rakyat Saba'. Ia tidak sanggup melihat rakyatnya menjadi hina akibat terjadinya peperangan dengan kerajaan Nabi Sulaiman. Akhirnya iapun memilih jalan damai dan menjalin hubungan yang baik dengan Nabi Sulaiman AS. Hal ini disebutkan dalam QS. *an-Naml/27: 35*.

Hadiah yang dikirimkan oleh Ratu Balqis ditolak oleh Nabi Sulaiman. Nabi Sulaiman menyatakan bahwa ia tidak membutuhkan hadiah dari Ratu Balqis karena ia sendiri memiliki kerajaan yang demikian megah. Ia memerintahkan utusan Balqis untuk kembali dan menyampaikan bahwa Sulaiman tidak mau menerima hadiah. Sebab yang diinginkan oleh Nabi Sulaiman adalah penduduk Saba' beriman kepada Allah.

Mendengar berita tersebut, Ratu Balqis Kembali bermusyawarah dengan para pembesar kerajaan. Akhirnya diputuskan mereka pergi untuk menghadap Nabi Sulaiman. Dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa Nabi Sulaiman memerintahkan pasukannya dari jin ifrit untuk membawa singgasana Balqis ke hadapannya. Dan seketika singgasana Balqispun sampai di hadapan Nabi Sulaiman.

¹⁸⁶Nasaruddin Umar, *et.al.*, *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender*, Jakarta: Gama Media, 2002, hal. 121-122.

¹⁸⁷Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan*, Yogyakarta: LKiS, 2002, hal. 76-77.

Saat Balqis tiba di kerajaan Nabi Sulaiman, iapun terkagum-kagum melihat keindahan istana yang lantainya terbuat dari kaca yang seolah-olah berisi air di dalamnya. Saat memasuki istana, Balqis bahkan sampai mengangkat bajunya karena khawatir basah. Iapun tersadar bahwa lantai tersebut terbuat dari kaca yang sangat indah. Balqis menyadari bahwa ada kekuasaan lain yang lebih hebat dari kekuasaan yang ia miliki. Akhirnya ia menerima ajakan Nabi Sulaiman untuk beriman kepada Allah. Balqis berkata: “*Ya Tuhanku, sesungguhnya aku telah berbuat zalim terhadap diriku dan daku berserah diri bersama Sulaiman kepada Allah, Tuhan semesta alam.*” Hal ini disebutkan di dalam QS. *an-Naml/27: 44*.¹⁸⁸

Kisah Ratu Balqis tersebut memberikan beberapa pelajaran berharga dalam etika berpolitik. *Pertama*, meskipun Ratu Balqis seorang perempuan yang memiliki kemandirian dalam politik (*al-Istiqlâl as-Siyâsi*).¹⁸⁹ Dia memimpin dengan penuh kepercayaan diri (*self confident*) meskipun berada di tengah masyarakat yang umumnya dipimpin oleh kaum laki-laki (*male dominated society*). *Kedua*, Ratu Balqis adalah seorang pemimpin yang tegas dan berani. Hal ini dibuktikan dengan para pembesar kerajaan sangat menghormati dan mengikuti segala perintah-perintahnya. *Ketiga*, Ratu Balqis merupakan pemimpin yang demokratis. Hal ini terlihat bagaimana sikapnya ketika ia bermusyawarah ketika mendapatkan hal-hal yang sangat urgen menyangkut kepentingan negara dan rakyat.¹⁹⁰

Keempat, Ratu Balqis adalah seorang pemimpin yang mendahulukan kepentingan dan keselamatan rakyat ketimbang mempertahankan ego pribadinya. Hal ini terlihat ketika ia memilih jalan damai dengan Nabi Sulaiman. Karena jika ia memilih berperang, maka rakyatlah yang akan menjadi korban dari peperangan tersebut. *Kelima*, Ratu Balqis adalah seorang pemimpin cepat tanggap terhadap kebenaran. Keberpihakannya kepada kebenaran membawa ia dan rakyatnya menjadi lebih kuat dan sejahtera. Hal ini terlihat ketika Balqis mengikuti ajaran kebenaran yang disampaikan oleh Nabi Sulaiman. Ratu Balqis akhirnya dinikahi oleh Nabi Sulaiman yang menyebabkan bersatunya dua kekuatan besar yang berimplikasi kepada kesejahteraan rakyat.¹⁹¹

¹⁸⁸Hasbi Ash-Shiddiqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid an-Nûr...*, hal. 3008-3011.

¹⁸⁹Musdah Mulia, *Eksiklopedi Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pikiran Reinterpretasi dan Aksi*, Jakarta: Dian Rakyat, 2019, hal. 409.

¹⁹⁰Ahmad Fadhil Rizki, *et.al.*, “Menguak Nilai-Nilai Kedamaian dalam Musyawarah (Telaah terhadap Kisah Politik Ratu Balqis di dalam Tafsir Al-Munir Wahbah Al-Zuhaili), dalam *al-Fikra: Jurnal ilmiah Keislaman*, Vol.19, No 1, Januari-Juni 2020, hal. 13.

¹⁹¹Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan, Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Prenada Media Group, 2015, hal. 421-427. Fathurrosyid, “Ratu Balqis dalam Narasi Semiotika Al-Qur'an, dalam *Jurnal Palastren*, Vol. 6, No. 2, Desember 2013, hal. 245.

D. Analisa Komparatif Penafsiran Abdurrauf as-Singkily dan Hasbi ash-Shiddieqy tentang Kepemimpinan Perempuan

Secara substansi penafsiran Abdurrauf as-Singkily dan Hasbi ash-Shiddieqy terhadap ayat-ayat tentang kepemimpinan perempuan terkesan mirip bahkan memiliki kesamaan dalam beberapa hal. Namun demikian, terdapat beberapa perbedaan di antara keduanya. Perbedaan itu terlihat gaya dan metode penafsiran mereka. Abdurrauf menggunakan metode *ijmâli* dalam penafsirannya. Sedangkan penafsiran Hasbi lebih cenderung kepada metode *tahlîlî*. Perbedaan tersebut juga dipengaruhi oleh beberapa faktor lain seperti: latar belakang pendidikan, kondisi sosial yang dihadapi, serta perbedaan sikap dan aliansi pemahaman keagamaan.

Kedua mufassir ini berasal dari Aceh, namun keduanya memiliki beberapa perbedaan yang signifikan. Abdurrauf merupakan ulama besar Aceh yang hidup pada abad ke-17.¹⁹² Ia menempuh pendidikan dalam waktu yang sangat lama di Timur Tengah. Ia juga berkarir di lingkungan kerajaan Aceh Darussalam. Pemikiran Abdurrauf cenderung diterima oleh mayoritas masyarakat Aceh. Abdurrauf menjadi seorang ikon ulama Aceh yang dianggap kharismatik. Ia memiliki keteladan dalam kelimuan dan sikap yang bijaksana. Masyarakat Aceh juga mengaggap Abdurrauf sebagai ulama yang memiliki banyak kelebihan dan kemuliaan di sisi Allah (*karâmah*).¹⁹³

Sedangkan Hasbi ash-Shiddieqy merupakan seorang ulama Aceh yang hidup di abad ke-20. Keilmuan dan wawasan keislaman beliau juga tidak diragukan. Jika Abdurrauf menghabiskan waktu sampai sembilan belas tahun di jazirah Arabia untuk mengembara dan menuntut ilmu, Hasbi tidak demikian. Hasbi menghabiskan masa mudanya untuk belajar ilmu keislaman di beberapa dayah (pesantren). Ia mendalami bahasa Arab kepada seorang syekh yang berkebangsaan Sudan. Hasbi juga pernah memperdalam ilmu bahasa Arab dan beberapa ilmu syariat lainnya pada perguruan *al-Irsyad* di Surabaya. Selibuhnya Hasbi adalah seorang otodidak sejati. Ia memiliki kesungguhan

¹⁹²Damanhuri Basyir, *Kemasyhuran Syekh Abdurrauf As-Singkily...*, hal. 2. Mulyadi Kurdi, *Abdurrauf As-Singkily, Mufti Besar Aceh...*, hal. 2. Syahrizal, *Syekh Abdurrauf dan Corak Pemikiran Hukum Islam...*, hal. 15.

¹⁹³Salah satu bukti *karâmahnya* Abdurrauf ialah ketika terjadi bencana Gempa dan Tsunami di Aceh pada 26 Desember 2004. Makam Abdurrauf yang berada di pinggir pantai tetap utuh meskipun diterjang badai Tsunami yang amat dahsyat. Bangunan lain serta pepohonan besar yang berada disekitar kuburan habis tercerabut dari akarnya akibat dahsyatnya terjangan gelombang Tsunami tersebut. Kendi Setiawan, "Saat Makam Syekh Kuala Selamat dari Terjangan Tsunami," dalam <https://www.nu.or.id/>. Diakses pada 28 Februari 2021. Muhammad Hafil, "Syekh Kuala, Magnet Ilmu di Aceh," dalam <https://www.republika.co.id>. Diakses pada 28 Februari 2021.

dalam belajar secara mandiri dengan bekal ilmu bahasa Arab dan beberapa bahasa asing lainnya yang telah ia pelajari sejak muda.¹⁹⁴

Kedua ulama Aceh ini diakui sebagai ulama besar dan intelektual muslim yang hidup di zaman yang berbeda. Abdurrauf hidup di zaman ketika Aceh masih dalam bentuk kerajaan Islam yang dipimpin oleh para ratu. Sedangkan Hasbi ash-Shiddieqy hidup di zaman ketika Aceh dalam penjajahan Belanda dan Jepang serta zaman setelah kemerdekaan Republik Indonesia. Meski keduanya hidup di zaman yang berbeda, keduanya memiliki kesamaan dalam produktivitas intelektual. Abdurrauf memiliki karya-karya intelektual dalam berbagai bidang keilmuan keislaman yang masih menjadi rujukan hingga kini. Demikian juga Hasbi, ia juga memiliki banyak karya-karya intelektual yang dijadikan referensi ilmiah oleh para intelektual muslim.

Abdurrauf dan Hasbi merupakan ulama Aceh yang memiliki kepakaran dalam ilmu Al-Qur'an dan tafsir. Masing-masing mereka memiliki karya tafsir yang lengkap tiga puluh juz yang dimulai dari surat *al-Fâtiyah* sampai dengan surat *an-Nâs*. Hal ini merupakan sebuah pencapaian yang amat prestisius di kalangan intelektual muslim. Tidak banyak para ulama dan intelektual muslim yang mampu melakukan hal tersebut. Hanya orang-orang yang memiliki kapasitas intelektual pada level *expert* yang mampu untuk melakukan hal spektakuler tersebut.

Mereka dapat menghasilkan karya monumental pada masa teknologi belum secanggih saat ini. Pada masa sekarang berbagai informasi ilmu pengetahuan sangat mudah diakses dengan bantuan teknologi internet. Akan tetapi pada masa mereka hidup, teknologi informasi belum berkembang seperti saat ini. Dapat dibayangkan bagaimana kesungguhan dan kelas intelektual yang mereka miliki, sehingga mampu menghasilkan karya-karya besar tersebut.

Hal menarik lain dari keduanya ialah mereka sama-sama orang Aceh yang notabene termasuk dalam golongan orang *'ajam* (non-Arab). Bahasa ibu (*mother tongue*) mereka adalah bahasa Aceh. Tetapi mereka mampu menghasilkan karya-karya besar dan mayoritas rujukannya berasal dari bahasa asing baik bahasa Arab maupun bahasa asing lainnya. Bahkan Abdurrauf menghasilkan banyak karya yang ia tulis dalam bahasa Arab yang sangat baik. Tentu hal ini sebuah prestasi yang membanggakan yang patut untuk diapresiasi oleh siapapun, khususnya para intelektual muslim.

Keduanya merupakan pelopor keilmuan Islam di Indonesia. Abdurrauf dikenal sebagai pelopor dalam keilmuan tasawuf di Nusantara. Ia adalah

¹⁹⁴Zamaksari Junaidi, "T.M. Hasbi ash-Shiddieqy...", hal. 63. Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia: Pengagas dan Gagasannya ...*, hal. 3. Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an ...*, hal. 203.

seorang syekh dan mursyid dalam tarekat *syathariah* di Nusantara.¹⁹⁵ Abdurrauf juga pelopor dalam beberapa bidang lain termasuk kepeloporannya dalam mendukung kaum perempuan sebagai pemimpin politik.¹⁹⁶

Demikian halnya Hasbi ash-Shiddieqy merupakan pelopor dalam fikih keindonesian. Pemikirannya yang terbuka dan progresif membuat sebagian kalangan menentang pemikirannya. Ia menggagas sebuah fikih khas Indonesia yang berbeda dengan fikih di negara lain. Menurutnya fikih yang berlaku di Indonesia merupakan produk impor yang diperlukan penyesuaian dengan konteks keindonesiaan.¹⁹⁷

Karakteristik keilmuan keduanya memiliki perbedaan yang cukup kontras. Abdurrauf dikenal sebagai ulama yang moderat. Ia pulang ke Aceh dari pengembaraan intelektualnya di Jazirah Arab ketika Aceh dilanda sebuah konflik keagamaan. Para ulama dan masyarakat Aceh saat itu terlibat dalam perdebatan dan perbedaan pandangan tentang konsep *wahdat al-wujûd*. Perbedaan pandangan tersebut membawa masyarakat Aceh kepada konflik horizontal. Konflik itu memakan korban jiwa serta pemusnahan karya-karya ulama yang dianggap bertentangan dengan paham yang dianut oleh penguasa. Abdurrauf mampu untuk memediasi konflik tersebut. Suasana yang demikian mencekam dalam konteks paham keagamaan kembali cair. Kepiawaian Abdurrauf dalam mengelola dinamika keagamaan tersebut disambut dengan baik oleh seluruh komponen masyarakat Aceh ketika itu.¹⁹⁸

Hasbi memiliki karakter yang berbeda dengan Abdurrauf. Jika Abdurrauf bersikap moderat, maka Hasbi memiliki sikap yang berbeda. Ia sangat anti terhadap beberapa pemikiran-pemikiran konservatif dalam Islam. Khususnya dalam beberapa persoalan bidang fikih dan akidah yang menurutnya bertentangan dengan prinsip Al-Qur'an dan sunnah. Hasbi menentang beberapa praktek keagamaan di Aceh yang menurutnya sebagai *bid'ah* dan *khurafat*.

Sikap Hasbi tersebut mendapat penentangan dari banyak kalangan di Aceh, terutama dari kalangan ulama dayah. Pemikiran Hasbi dianggap menentang arus pemikiran mayoritas ulama pada saat itu. Di tengah banyak terjadi penentangan-penentangan terhadap ide-ide dan pemikirannya, Hasbi tidak berhenti berkarya. Ia terus melahirkan karya-karya besar sampai akhirnya

¹⁹⁵Ridwan Arif, *Syekh Abdurrauf As-Singkily al-Fansuri...*, hal. 28. Damanhuri Basyir, *Kemasyhuran Syekh Abdurrauf As-Singkily...*, hal. 27. Mulyadi Kurdi, *Abdurrauf as-Singkily...*, hal. 57.

¹⁹⁶Syahrizal Abbas, *Hakim Perempuan dalam Mir'at at-Thullah Karya Syekh Abdurrauf as-Singkily*, Banda Aceh: Penerbit Naskah Aceh dan Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2018, hal.142.

¹⁹⁷Toha Ma'arif, "Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy, Hazairin Dan Munawir Syadzali" ..., hal. 29. Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman ...*, hal. 43.

¹⁹⁸Ridwan Arif, *Syekh Abdurrauf al-Fanshuri: Rekonsiliasi...*, hal. 103-106.

ia hijrah ke Yogyakarta untuk mengabdikan diri di PTAIN Sunan Kalijaga yang sekarang berubah menjadi UIN Sunan Kalijaga hingga akhir hayatnya.¹⁹⁹

Berikut analisis perbandingan pemikiran keduanya dalam konteks kepemimpinan perempuan.

1. Kepemimpinan Keluarga

Kepemimpinan keluarga merupakan sebuah kepemimpinan yang berlangsung di lingkungan keluarga atau rumah tangga. Kepemimpinan keluarga juga sering disebut dengan kepemimpinan dalam ranah domestik. Kepemimpinan dalam keluarga biasanya berkaitan dengan pengambilan keputusan berkaitan dengan persoalan-persoalan yang terjadi di dalam keluarga dan lingkungan keluarga. Kepemimpinan dalam keluarga meski terlihat sederhana, tetapi memiliki implikasi dan efek yang besar dalam kehidupan.

Keluarga merupakan sebuah institusi terkecil dalam masyarakat. Setiap orang tumbuh dan berkembang pada awalnya di lingkungan tersebut. Sebuah keluarga yang sukses dimulai dari keluarga yang memiliki kepemimpinan yang baik. Biasanya orang-orang yang hebat dan sukses dalam berbagai bidang kehidupan berasal dari keluarga yang memiliki kepemimpinan yang kuat. Kesuksesan sebuah keluarga menjadi unsur dari terbentuknya masyarakat yang sukses. Jika masyarakat sukses dan bahagia maka akan melahirkan sebuah bangsa yang kuat. Demikian pentingnya unsur keluarga dalam pembangunan peradaban suatu bangsa.

Ayat Al-Qur'an yang menjadi rujukan dalam konteks kepemimpinan keluarga ialah surat *an-Nisâ*'/4: 34. Abdurrauf dan Hasbi ash-Shiddieqy memberikan penafsiran yang memiliki substansi yang sama terhadap ayat tersebut. Menurut mereka kepemimpinan dalam keluarga berada di tangan laki-laki atau suami. Kaum perempuan (istri) adalah merupakan pihak yang dipimpin atau yang diatur oleh sang suami. Suami mempunyai kewenangan lebih besar dalam keluarga untuk memberikan perintah dan keputusan-keputusan penting lainnya.²⁰⁰

Abdurrauf menyebutkan bahwa laki-laki adalah penguasa bagi kaum perempuan. Sedangkan Hasbi menyebutkan laki-laki sebagai pelindung dan pemimpin bagi kaum perempuan dalam rumah tangga. Penafsiran keduanya sejalan dengan apa yang ditafsirkan mayoritas mufassir klasik seperti al-

¹⁹⁹Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh ...*, hal.109-122. Masnun Tahir, *Pemikiran T. M. Hasbi ash-Shiddieqy ...*, hal. 126.

²⁰⁰Abdurrauf Bin Ali al-Fansuri al-Jawi, *Tarjumân al-Mustafid...*, hal. 85. Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'ânul Majîd an-Nûr...*, hal. 96.

Baidhâwi,²⁰¹ as-Suyuthi²⁰² Ibnu Katsîr, ar-Râzi, al-Biqâ'i,²⁰³ ath-Thabari, al-Marâghi serta beberapa mufassir lainnya. Penafsiran mereka juga sejalan dengan penafsiran Quraish Syihab dalam tafsir *al-Mishbah*. Meskipun Quraish Shihab tidak menyebutkan laki-laki adalah penguasa bagi perempuan dalam rumah tangga. Tetapi ia setuju dengan kepemimpinan dalam rumah tangga (domestik) itu di pihak laki-laki.²⁰⁴

Menurut mereka keberadaan kepemimpinan di pundak laki-laki (suami) dengan alasan laki-laki diberikan kelebihan oleh Allah dalam bentuk fisik yang lebih kuat. Laki-laki juga dibebankan tanggung jawab oleh Allah untuk memberikan harta kepada kaum perempuan (istri) dalam bentuk mahar dan nafkah lahir dan batin dalam keluarga. Laki-laki juga harus menjadi pelindung istrinya dari berbagai gangguan dari pihak manapun. Kaum perempuan harus diberikan rasa aman sehingga mereka dapat melakukan tugas-tugasnya dalam keluarga dengan baik di bawah kepemimpinan susaminya.

Kedua mufassir ini juga mengungkapkan meskipun kepemimpinan dalam keluarga berada pada laki-laki (suami), bukan berarti mereka dapat melakukan tindakan sewenang-wenang terhadap istri dan keluarganya. Seorang suami (laki-laki) yang diberikan amanah kepemimpinan tersebut. Ia harus mampu memimpin dengan adil dan bijaksana. Seorang suami harus menjadi pembimbing dan manajer yang baik dalam keluarga. Ia dituntut untuk melayani dan memperlakukan istrinya dengan lemah lembut dan penuh kasih sayang. Suami juga harus memberikan teladan yang baik terhadap istrinya. Semua yang dilakukan oleh suami dalam rumah tangga terhadap istrinya akan dimintai pertanggung jawaban oleh Allah SWT di akhirat kelak.²⁰⁵

Seorang istri adalah pengikut atau pendamping bagi suami dalam rumah tangga. Ia memiliki peran yang juga tidak kalah penting. Istri memiliki kewajiban untuk melayani suaminya dengan baik. Pelayanan tersebut berupa kebutuhan biologis dan pelayanan lainnya dalam rumah tangga. Istri juga memiliki kewajiban untuk mendidik anak-anak di lingkungan keluarga. Ia juga harus memberikan contoh teladan yang baik kepada anak-anaknya. Ia berkewajiban untuk mengajarkan pengetahuan-pengetahuan dasar keagamaan kepada anaknya ketika suaminya berangkat untuk mencari nafkah bagi keluarga. Istri juga berkewajiban untuk menjaga harta suaminya dan memanfaatkannya dengan baik. Namun semua itu dilakukan oleh istri di bawah kepemimpinan suaminya.

²⁰¹Al-Baidhawi, *Anwârul Tanzîl Wa Asrârut Takwîl...*, hal. 72.

²⁰²Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Al-Qur'ânul 'Azhîm...*, hal. 106.

²⁰³Al-Biqâ'i, *Nadhmud Durar*, juz 5..., hal. 269-270.

²⁰⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, Vol. 2, hal. 424.

²⁰⁵Abdurrauf Bin Ali al-Fansuri al-Jawi, *Tarjumân al-Mustafid...*, hal. 85. Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'ânul Majîd an-Nûr...*, hal. 844.

Pemahaman Abdurrauf dan Hasbi ash-Shiddieqy tentang kepemimpinan dalam keluarga tidak jauh berbeda dengan apa yang dipahami oleh mayoritas mufassir klasik dan beberapa mufassir kontemporer. Pemahaman seperti ini sedikit berbeda dengan yang dipahami oleh sebagian intelektual muslim kontemporer, terutama dari kalangan feminis. Menurut mereka penafsiran surat *an-Nisâ* '4: 43 tersebut bernuansa patriarkhis. Penafsiran yang dilakukan oleh para mufassir klasik dianggap bias gender. Penafsiran klasik tersebut berangkat dari kondisi sosio kultural masyarakat yang patriarkhis.²⁰⁶

Kaum feminis muslim kontemporer menafsirkan ayat tersebut dengan konsep kesetaraan gender. Penafsiran kepemimpinan berada di pihak laki-laki (suami) karena mereka memiliki kelebihan dari segi fisik dan harta dianggap perlu dikoreksi (reinterpretasi). Penafsiran seperti itu mungkin sesuai untuk masa lalu ketika kaum perempuan tidak memiliki akses yang luas di ruang publik. Namun pada masa sekarang kondisi kaum perempuan telah berubah. Aksesibilitas kaum perempuan di ruang publik sudah sama dengan yang dimiliki oleh laki-laki. Kaum perempuan Banyak yang memiliki fisik yang jauh lebih kuat laki-laki. Para istri juga banyak yang memiliki kemampuan finansial yang lebih dari suaminya. Dari sisi penguasaan ilmu pengetahuan, banyak kaum perempuan modern yang memiliki tingkat pengetahuan yang jauh melampaui kaum laki-laki.

Menurut Ali Asghar Engineer, kepemimpinan dalam keluarga bersifat kontekstual bukan normatif. Keunggulan laki-laki yang disebutkan dalam surat *an-Nisâ* '4: 34 bersifat fungsional bukan keunggulan jenis kelaminnya. Jika ayat tersebut dipahami bahwa kepemimpinan keluarga berada di tangan laki-laki karena fungsi yang mereka miliki, maka bila fungsi tersebut hilang, kepemimpinan tersebut juga akan hilang. Apabila fungsi membiayai keluarga berada pada kaum perempuan (istri), maka seharusnya kepemimpinan keluarga berpindah kepada istri. Demikian halnya jika fungsi tersebut dimiliki secara bersama antara suami dan istri, maka kepemimpinan keluarga secara otomatis berada pada keduanya. Mereka memimpin secara kolektif dengan tidak ada yang mendominasi antara satu dengan yang lain.²⁰⁷

Perbedaan pandangan antara ulama klasik dan komtemporer tersebut agak rumit untuk dipecahkan. Masing-masing pihak memiliki argumentasi yang kuat untuk mempertahankan kebenaran pendapatnya. Para ulama klasik lebih mengutamakan dalil teologis, sedangkan ulama kontemporer lebih melihat kepada aspek sosiologis (realitas sosial). Menurut Yunahar Ilyas argumentasi sosiologis ulama komtemporer harus dibuktikan dengan data

²⁰⁶Asghar Ali Enginer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam ...*, hal. 62. Musdah Mulia, *Eksiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-pokok Pikiran untuk Reinterpretasi dan Aksi*, Jakarta: Dian Rakyat, 2019, hal. 410-411.

²⁰⁷Ali Asghar Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam...*, hal. 62. Amina Wadud Muhsin, *Wanita dalam Al-Qur'an*, Terj. Yaziar Rudianti, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 93.94.

historis yang valid. Ia meragukan asumsi yang menyatakan bahwa kaum perempuan masa lalu memiliki kesadaran sosial yang rendah.²⁰⁸ Fakta sejarah menunjukkan bahwa banyak kaum perempuan masa lalu yang juga memiliki peran dalam bidang sosial serta memiliki tingkat pengetahuan yang baik.

Kedua pandangan ini masing-masing memiliki kelebihan dan kekurangan. Pandangan ulama yang menyatakan kepemimpinan laki-laki dalam keluarga bersifat normatif memiliki kelebihan karena dapat menentukan secara pasti pihak yang menjadi pemimpin. Namun pandangan ini memiliki kelemahan karena dalam faktanya banyak laki-laki yang tidak memiliki syarat-syarat kepemimpinan seperti kekuatan finansial, kecerdasan intelektual serta sikap moral yang baik.

Pandangan yang menyatakan kepemimpinan keluarga bersifat kontekstual juga memiliki kelebihan. Pandangan semacam ini akan memberikan peluang kepada munculnya pemimpin yang ideal dalam keluarga. Namun kelemahan pandangan ini ialah jika keunggulan tersebut dimiliki oleh keduanya yang beimplikasi kepada kepemimpinan bersama. Ketika terjadi perselisihan antara keduanya, tentu amat sulit untuk pengambilan keputusan karena keduanya memiliki hak kepemimpinan yang sama. Kondisi ini tentu akan membawa suasana ketidakpastian dalam rumah tangga yang berimplikasi kepada suasana yang tidak nyaman.

Yunahar Ilyas lebih memilih kepemimpinan laki-laki dalam keluarga bersifat normatif bukan kontekstual. Menurutnya sebuah yang keluarga dibentuk dengan tujuan mencapai kebahagiaan yang hakiki perlu adanya sebuah kepastian dalam hal kepemimpinan. Kepemimpinan laki-laki (suami) dalam keluarga dianggap lebih tepat dan sesuai. Kepemimpinan tersebut tentu saja disertai dengan tanggung jawab dan tetap memperhatikan dan menghormati hak-hak istrinya. Kepemimpinan seperti ini juga tidak bertentangan dengan prinsip kesetaraan gender. Kesetaraan tidak selalu harus dipahami dengan kesamaan. Kesetaraan gender harus dipahami dengan proporsional dengan memperhatikan kondisi biologis, fisiologi dan psikologi kedua belah pihak (suami dan istri).²⁰⁹ Pendapat ini sepertinya lebih sesuai untuk memahami kepemimpinan keluarga dalam surat *an-Nisâ* '4: 34. Selain memberikan kepastian hukum, pandangan ini juga memperhatikan aspek teologis dan sosiologis dalam pengambilan kesimpulan.

2. Kepemimpinan Publik dan Politik

Kepemimpinan di wilayah publik ialah kepemimpinan yang berada di luar lingkungan keluarga atau biasa disebut dengan kepemimpinan di ruang publik. Kepemimpinan di ruang publik memiliki ruang dan dimensi yang

²⁰⁸Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam Penafsiran.....*, hal. 243.

²⁰⁹Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam Penafsiran.....*, hal. 247. Zaitunah subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Penafsiran*, Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara Yogyakarta, 1999, hal. 178.

sangat luas. Sebuah proses kepemimpinan yang berlangsung di luar lingkungan keluarga dapat digolongkan dalam ranah kepemimpinan publik. Kepemimpinan publik mencakup berbagai bidang kehidupan masyarakat. Kepemimpinan publik memiliki implikasi yang sangat luas bagi kehidupan masyarakat.

Kepemimpinan di bidang politik adalah salah satu ruang dari kepemimpinan publik yang memiliki implikasi yang sangat besar dalam masyarakat. Seorang pemimpin politik, seumpama kepala daerah bahkan kepala negara sangat menentukan dalam mewujudkan kesejahteraan dan kemakmuran rakyat yang dipimpinnya. Kesuksesan sebuah negara juga sangat ditentukan oleh kepemimpinan politik. Seorang pemimpin politik yang kuat akan melahirkan sebuah negara yang kuat.

Para ulama berbeda pendapat terhadap kepemimpinan perempuan di ruang publik, politik. Perbedaan pendapat tersebut lebih meruncing ketika perbincangan tertuju kepada kepemimpinan perempuan pada level negara. Sebagian ulama setuju, namun banyak juga yang tidak setuju dengan berbagai argumentasi. Pebedabatan mengenai kontroversi tersebut telah dibahas pada bagian awal disertasi ini.

Abdurrauf dan Hasbi ash-Shiddieqy ash-Shidieqy tidak melarang perempuan menjadi pemimpin publik. Dalam kepemimpinan keluarga keduanya cenderung kepada laki-laki (suami) yang menjadi pemimpin. Sedangkan pada ranah publik keduanya cenderung memberikan kesempatan yang sama baik kepada laki-laki ataupun perempuan untuk menjadi pemimpin.

Keduanya menafsirkan surat *at-Taubah/9: 71* sebagai dalil kemitraan bahwa laki-laki dan perempuan. Mereka saling tolong menolong dan bekerjasama. Mereka saling membantu antara satu dengan yang lain dalam melakukan perbuatan-perbuatan yang membawa kepada kemashlahatan (*ma'rûf*). Laki-laki dan perempuan juga saling bekerja sama dalam mencegah perbuatan-perbuatan yang menyebabkan timbulnya kerusakan dan bencana (mungkar).²¹⁰

Penafsiran tersebut mengindikasikan keduanya tidak berbeda pendapat mengenai boleh atau tidaknya kepemimpinan perempuan dalam ruang publik. Kaum perempuan diberikan kesempatan seluas-luasnya untuk dapat berkiprah dan memberikan kontribusi positif kepada umat dalam berbagai bidang kehidupan. Namun semua itu sangat tergantung kepada kesiapan mereka untuk mengemban amanat tersebut.

Menjadi seorang pemimpin bukan pekerjaan yang mudah. Dibutuhkan berbagai persiapan baik berupa fisik dan kesiapan mental. Seorang pemimpin membutuhkan fisik yang kuat dan sehat. Ia juga harus memiliki mental yang

²¹⁰Abdurrauf Bin Ali al-Fansuri al-Jawi, *Tarjumân al-Mustafid...*, hal. 199. Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'ânul Majîd an-Nûr*, Jilid 2 ..., hal. 1697.

kuat serta wawasan keilmuan yang luas terhadap tugas yang diemban. Jika semua syarat tersebut terpenuhi, maka siapa saja dapat menjadi pemimpin. Kedua mufassir ini tidak melarang kaum perempuan untuk pemimpin publik.

Fakta sejarah menunjukkan bahwa Abdurrauf merupakan pendukung utama terhadap kepemimpinan para *sulthanah* yang memerintah di kerajaan Aceh Darussalam pada abad ke-17. Pada saat itu, ia menjadi mufti kerajaan yang digelar dengan *qâdhi malikul adil*. Pada masanya juga terdapat lima orang *sulthanah* yang memerintah secara berurutan. Para *sulthanah* tersebut berkuasa lebih kurang lima puluh sembilan tahun.

Selama para *sulthanah* tersebut berkuasa, banyak pihak yang tidak setuju dengan kepemimpinan tersebut. Ketidaksetujuan tersebut dilatarbelakangi oleh berbagai motif. Selain motif politik, mereka juga menggunakan dalil agama (*religious argument*) sebagai dasar penolakan tersebut. Berkat dukungan para ulama termasuk Abdurrauf, kepemimpinan perempuan di kerajaan Aceh Darussalam dapat bertahan hingga setengah abad lebih.

Kekuasaan para *sulthanah* tersebut berakhir tidak lama setelah Abdurrauf wafat. Ketika ia wafat, pihak yang sejak awal tidak setuju dengan kepemimpinan perempuan melakukan berbagai cara untuk menjatuhkan posisi *sulthanah*. Mereka melakukan berbagai upaya untuk menjatuhkan kepemimpinan *sulthanah*. Mereka ingin mengembalikan kepemimpinan kerajaan Aceh Darussalam kembali kepada laki-laki. Konspirasi tersebut berhasil setelah adanya fatwa dari Makkah yang berisi tentang pelarangan seorang perempuan menjadi kepala negara.²¹¹

Berbekal fatwa tersebut, *sulthanah* terakhir kerajaan Aceh Darussalam yang bernama *sulthanah* Kamalat Syah dimakzulkan dari kedudukannya sebagai pimpinan tertinggi Kerajaan Aceh Darussaalam. Pasca pemakzulan tersebut, kerajaan Aceh kembali dipimpin oleh laki-laki. Pengganti *sulthanah* Kamalat Syah adalah seorang laki-laki berketurunan Arab yang diduga menjadi salah satu aktor dibalik pemakzulan *sulthanah*. Surat fatwa dari Makkah yang berisikan fakwa pelarngn pemimpin perempuan tersebut diduga palsu. Surat itu diduga sengaja dibuat atas nama Syarif Makkah oleh para oposisi untuk kepentingan merebut kekuasaan di kerajaan. Wafatnya Abdurrauf membuka jalan lebar bagi mereka untuk merealisasikan konspirasi mereka.²¹²

Menurut Abdurrauf, laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang sama dalam derajat kemanusiaan. Keduanya juga memiliki kesempatan yang sama untuk melakukan berbagai amal saleh dan kebajikan-kebajikan. Abdurrauf juga menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak

²¹¹Ali Hasjmy, *59 Tahun Atjeh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977, hal. 215.

²¹²Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, Medan: PT. Percetakan dan penerbitan Waspada, 1981, hal. 413.

yang sama dalam bertindak terhadap hartanya, menjadi wali pengampu, menjadi hakim atau bahkan menjadi seorang kepala negara.²¹³ Beliau memiliki sikap yang egaliter terhadap kaum perempuan di tengah arus patriarkhisme di Aceh pada saat itu. Sikap tersebut merupakan sikap yang tidak populer yang melampaui masanya.

Contoh lain dari keberpihakannya terhadap kaum perempuan adalah fatwanya tentang rumah warisan orang tua adalah hak anak perempuan yang mengasuh orang tuanya. Pada masa kesultanan Ratu Shafiyatuddin terjadi sebuah peristiwa di mana seorang janda mengadu kepada kerajaan. Perempuan janda tersebut membuat aduan tentang rumah peninggalan orang tuanya sudah diambil oleh saudara laki-lakinya sehingga ia tidak memiliki tempat tinggal. Abdurrauf memberikan saran kepada ratu agar dibuat sebuah aturan yang wajib dipatuhi oleh semua masyarakat tentang persoalan rumah peninggalan orang tua. Raturapun menyetujui saran tersebut. Kemudian dibuat sebuah aturan yang mengatur setiap anak perempuan yang mengasuh orang tuanya, ia berhak untuk menerima warisan rumah peninggalan orang tuanya. Orang tua juga wajib menyediakan rumah untuk anak perempuannya. Seandainya ia tidak mampu, maka ia memberikan satu kamar di rumahnya untuk ditempati oleh anak perempuan yang sudah menikah.

Keputusan tersebut diambil atas saran Abdurrauf untuk memberikan perlindungan kepada kaum perempuan. Dengan adanya aturan tersebut, sejak saat itu semua masyarakat Aceh mempraktekkan hal tersebut. Adat tersebut secara turun temurun berlaku di Aceh hingga sekarang. Demikianlah besarnya penghargaan dan pembelaan Abdurrauf terhadap kaum perempuan.²¹⁴

Hasbi ash-Shiddieqy ah-Shiddieqy merupakan seorang pelopor fikih keindonesiaan. Paradigma berpikrinya jauh melampaui zamannya. Banyak produk fikih pada masanya dianggap sebagai sesuatu yang sudah baku yang tidak boleh diganggu gugat. Hasbi tampil dengan berani melakukan reinterpretasi terhadap beberapa produk fikih tersebut. Hasbi menyebutkan fikih klasik yang diajarkan di Indonesia merupakan produk impor yang diperlukan penyesuaian dengan budaya dan adat kebiasaan (*'urf*) yang berlaku di Indonesia. Penyesuaian tersebut bertujuan untuk memberikan manfaat dan kebaikan (*mashlahât*). Dengan demikian fikih sebagai salah satu bagian terpenting dari ajaran Islam dapat diterapkan dengan baik di Indonesia. menurutnya Indonesia yang memiliki beberapa perbedaan dari segi budaya dengan negara-negara Timur Tengah yang menjadi produsen fikih klasik.²¹⁵

²¹³Abdurrauf as-Singkily, *Mir'at at-Thullab fi Tashil Ma'rifat al-Ahkam asy-Syariat li al-Malik al-Wahhab*, Cet I, (t.tp, t.p. t.t.), hal. 3-6. Syahrizal Abbas, *Hakim Perempuan dalam Mir'at at-Thullab Karya Syekh Abdurrauf as-Singkily ...*, hal.129.

²¹⁴Damanhuri Basyir, *Kemasyhuran Syekh Abdurrauf As-Singkily ...*, hal. 31.

²¹⁵Rusydi Ali Muhammad, *Kontribusi Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy terhadap Perkembangan IAIN di Indonesia ...*, hal. 130-133.

Hasbi dalam penafsirannya terhadap ayat 71 surat *at-Taubah* dengan tegas menyatakan bahwa setiap manusia yang beriman (mukmin) baik laki-laki ataupun perempuan mempunyai tugas yang sama dalam melakukan perbuatan-perbuatan baik. Demikian halnya mereka memiliki tanggung jawab dan tugas sama mencegah perbuatan-perbuatan jahat. Jadi tugas *amar ma'rûf* dan *nahi mungkar* tidak dibebankan kepada satu jenis kelamin saja. Setiap orang yang mengaku telah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, mereka wajib untuk melakukan amar makruf dan nahi mungkar. Salah satu cara untuk melakukan tugas tersebut ialah menjadi pemimpin umat. Seorang pemimpin tentu saja memiliki kewenangan yang lebih besar dalam mengemban tugas *amar ma'rûf* dan *nahi mungkar*. Seorang pemimpin memiliki berbagai fasilitas untuk melakukan tugas-tugas tersebut.²¹⁶

Hasbi tidak memiliki karya khusus yang membicarakan topik tentang kaum perempuan. Hal ini dapat dipahami karena pada masanya persoalan gender belum menjadi isu utama yang diperdebatkan. Isu ini mulai diperbincangkan secara masif pasca era reformasi di Indonesia. Gerakan kesetaraan di Indonesia telah dimulai sejak zaman R.A kartini. Namun hingga sejak era orde lama sampai orde baru, isu ini belum menjadi *mainstream* dalam masyarakat.

Pasca reformasi gerakan kesetaraan gender ini mulai diperbincangkan dengan masif di Indonesia. Hal ini ditandai dengan berbagai kebijakan-kebijakan pemerintah yang mengakomodir hak-hak kaum perempuan. Pada tahun 1999, Presiden BJ. Habibie mengeluarkan Instruksi Presiden (Inpres) yang berisi tentang pembentukan komisi nasional (komnas) perempuan. Selanjutnya pada era pemerintahan KH. Abdurrahman Wahid dikeluarkan Inpres nomor 6 tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender (PUG).²¹⁷ Pada era Presiden Megawati dan presiden-presiden berikutnya isu-isu tentang keterlibatan kaum perempuan dalam berbagai sektor publik termasuk politik terus mendapat dukungan dari pemerintah.²¹⁸

Hasbi memang tidak membahas secara khusus tentang kepemimpinan perempuan dalam karya-karyanya. Namun dari kerangka berpikir yang dituangkan dalam berbagai karyanya terlihat bahwa ia seorang ulam yang amat

²¹⁶Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'ânul Majîd an-Nâr*, Jilid 2 ..., hal. 1697.

²¹⁷Yuliana, Sejarah Kesetaraan dan Keadilan Gender di Indonesia, dalam <https://www.kompasiana.com/>. Diakses pada 19 Februari 2021.

²¹⁸Salah satu kebijakan politik yang dikeluarkan oleh pemerintah ialah Undang-Undang Pemilu Nomor 7 Tahun 2017. Dalam undang-undang ini berisi peraturan tentang kewajiban bagi partai politik untuk mencalonkan calon legislatif (caleg) perempuan sebesar 30 persen di setiap daerah pemilihan (dapil). Aturan tersebut kemudian diturunkan dalam peraturan Komisi Pemilihan Umum (KPU) no 20 tahun 2018 yang berisi aturan teknis caleg perempuan dari partai politik dalam Pemilihan Umum. Fitria Chusna Farisa, "KPU Bakal Pertahankan Aturan soal Jumlah Keterwakilan Perempuan di DPR, dalam <https://nasional.kompas.com/>. Diakses pada 19 Februari 2021.

menghormati hak-hak kaum perempuan. Ketika Hasbi menafsirkan surat *an-Nisâ* '4: 34, ia menyebutkan kepemimpinan laki-laki atas perempuan hanya dalam keluarga atau rumah tangga saja. Selain dari itu, laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kedudukan yang sama.²¹⁹

Demikian halnya ketika ia menafsirkan ayat-ayat lain yang mengisyaratkan kesetaraan derajat antara laki-laki dan perempuan. Misalnya, penafsirannya terhadap QS. *al-Baqarah*/2:282 tentang kesaksian perempuan dalam transaksi keuangan (*financial transactions*). Menurut Hasbi, ayat tersebut mengandung sinyal yang kuat bahwa Al-Qur'an memberikan akses yang sama kepada perempuan untuk ikut terlibat dalam berbagai urusan muamalah di ruang publik. Hasbi menyebutkan perbandingan kesaksian satu orang laki-laki sama dengan dua orang perempuan dalam ayat tersebut sesuai dengan konteks yang terjadi saat itu. Pada saat itu, aksesibilitas kaum perempuan di ruang publik masih terbatas. Hal ini berefek terhadap kapabilitas mereka secara umum. Jadi pada hakikatnya Al-Qur'an memperlakukan laki-laki dan perempuan setara dalam kesaksian.²²⁰

Pandangan Hasbi tentang bolehnya berjabat tangan (*mushâfahah*) antara laki-laki dan perempuan mengisyaratkan betapa ia memberikan ruang ekspresi bagi kaum perempuan dalam ruang publik. Hasbi bahkan berani untuk berbeda pendapat tentang masalah ini dengan beberapa ulama di kalangan Muhammadiyah dan Persis (Persatuan Islam) pada masanya. Menurutnya tidak ada dalil yang *qath'i* dalam Islam yang mengharamkan jabat tangan antara laki-laki dan perempuan. Berjabat tangan antara laki-laki dan perempuan menurutnya sudah menjadi kebiasaan (*'urf*) dalam masyarakat Indonesia dan tidak memberikan efek negatif dalam masyarakat.²²¹

Uraian di atas dapat dipahami bahwa kedua mufassir baik Abdurrauf maupun Hasbi memiliki kesamaan pandangan tentang kepemimpinan perempuan. Meskipun mereka hidup di zaman dan *setting* sosio kultural yang berbeda. Namun pemikiran mereka tentang kepemimpinan perempuan cenderung memiliki banyak kemiripan. Keduanya berpendapat dalam wilayah domestik (rumah tangga), kepemimpinan keluarga berada pada laki-laki (suami). Sedangkan dalam wilayah publik termasuk kepemimpinan politik, kaum perempuan memiliki kesempatan yang sama. Kesempatan tersebut terbuka luas kepada keduanya dengan catatan mereka memiliki syarat-syarat

²¹⁹Hasbi ash-Shiddieqie, *Tafsir an-Nûr, Jilid 1...*, hal. 843.

²²⁰Hasbi ash-Shiddieqie, *Tafsir an-Nûr, Jilid 1...*, hal. 501-502.

²²¹Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia, Penggagas dan Gagasannya...*, hal X. Akh Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press. 2001, hal. 246-250. Toha Ma'arif, "Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin...", hal. 37. Muhammad Riyan, "Pemikiran Hukum Islam Hasbi Ash-Shiddieqy," dalam *Tazkiya: Jurnal Keislaman, Kemasyarakatan dan Kebudayaan*, Vol. 19 No. 1, Januari-Juni 2018, hal. 91-92.

untuk menjadi pemimpin, seperti kesehatan fisik, ilmu tentang kepemimpinan dan sebagainya.

Kesamaan pandangan kedua mufassir ini tidak terjadi secara kebetulan. Meski tidak ditemukan literatur yang menjelaskan pengaruh pemikiran Abdurrauf terhadap Hasbi, setidaknya pemikiran mereka dalam masalah ini menunjukkan ada benang merah antara keduanya. Sebagai orang Aceh yang ahli dalam bidang tafsir, mustahil Hasbi tidak mengetahui tafsir dan pemikiran Abdurrauf as-Singkily. Abdurrauf merupakan sosok ulama Aceh yang terkenal pakar dalam bidang tafsir. Ditinjau dari segi masa, Ia yang jauh lebih senior dari pada Hasbi. Hal ini tidak berarti pemikiran keduanya sama dalam berbagai persoalan.

E. Analisis Hermeneutis Penafsiran Abdurrauf as-Singkily dan Hasbi ash-Shiddieqy tentang Kepemimpinan Perempuan

Terdapat tiga hal yang substansial dalam sebuah analisis hermeneutika. Ketiga hal tersebut ialah *pertama*, pemahaman, *kedua*, penafsiran, dan *ketiga* penerapannya dalam kehidupan nyata.²²² Fahrudin Faiz menyebutkan tiga hal tersebut dengan istilah teks, konteks dan terakhir kontekstualisasi.²²³ Hakikat dari ketiga istilah tersebut ialah proses pemahaman sebuah teks perlu memperhatikan konteks agar substansi utama teks itu dapat diterapkan dalam realitas.

Sebuah kitab tafsir merupakan karya dari mufassir yang menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan kapasitas intelektual dan keilmuan yang dimilikinya. Perbedaan latar belakang dan pengalaman intelektual antar mufassir akan memberi efek terhadap karya tafsir yang dihasilkan. Perbedaan sosio kultural juga menjadi pemicu lain dari beragamnya corak dan ragam dalam penafsiran. Kepentingan dan *interest* tertentu juga menjadi modus dari penyusunan sebuah kitab tafsir. Ia juga menjadi ciri khas pembeda antara satu kitab tafsir dengan yang lain.

Mufassir yang ahli dalam tasawuf biasanya akan melahirkan karya tafsir yang bercorak sufi. Jika ia seorang filosof, maka karya tafsirnya lebih condong kepada corak falsafi. Mufassir yang ahli dalam bidang hukum biasanya akan melahirkan sebuah karya tafsir yang corak hukum atau tafsir *fiqhî*. Demikian juga seorang mufassir yang memiliki latar belakang sebagai seorang aktifis sosial, cenderung akan melahirkan sebuah karya tafsir yang memiliki corak

²²²G.S. Artajaya, *et.al*, "Analisis Hermeneutik Nilai-Nilai Pendidikan Karakter Pada Cerpen Cerpen Karya I.B. Keniten Sebagai Salah Satu Alternatif Bahan Pembelajaran Cerpen Siswa Kelas XI SMA Negeri 4 Denpasar Tahun Pelajaran 2014/2015", dalam *Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran Bahasa Indonesia*, Vol: 3, No. 1, Tahun 2014, Hal. 2.

²²³Fakhrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani, antara teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2013, hal. 88.

adabil ij'timâi. Mufassir yang ahli dalam bahasa Arab akan melahirkan karya tafsir yang cenderung bercorak *lughawî*.

Sebuah tafsir yang ditulis oleh mufassir bertujuan memberikan solusi terhadap berbagai permasalahan umat dari perspektif Al-Qur'an. Oleh karenanya setiap karya tafsir akan dipengaruhi oleh *setting* sosio kultural dan realitas politik ketika tafsir ditulis.²²⁴ Tafsir-tafsir klasik mayoritas memiliki metode *tahlîlî*. Sumber utama penafsiran dari ayat-ayat Al-Qur'an sendiri dan riwayat-riwayat (*tafsir bil ma'tsûr*). Sedangkan tafsir-tafsir modern cenderung menggunakan metode tematik (*maudhû'i*). Metode ini dianggap lebih praktis dan solutif. Metode tematik juga lebih mudah memahami topik tertentu dalam Al-Qur'an secara holistik dan komprehensif.

Dua kitab tafsir yang dikaji dalam disertasi ini juga memiliki unsur-unsur hermeneutis yang disebutkan atas. Abdurrauf as-Singkily dan Hasbi ash-Shiddieqy ash-Shiddieqy memiliki latar belakang intelektual, *setting* sosio kultural serta realitas politik yang berbeda antara satu dengan yang lain. Fakta dan realitas historis dipastikan memberikan kontribusi terhadap pemikiran mereka khususnya ketika menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan kepemimpinan perempuan dalam Al-Qur'an.

1. Tradisi Intelektual yang Mempengaruhi Penafsiran

Tradisi intelektual merupakan suatu aktivitas ilmu pengetahuan yang berkesinambungan yang berlangsung dalam sebuah komunitas yang menjadi ciri khas dan tradisi individu atau kelompok masyarakat.²²⁵ Tradisi intelektual dalam Islam (*Islamic intellectual tradition*) telah dimulai sejak ia pertama lahir di kota Makkah.²²⁶ Sejak masuknya Islam ke wilayah Nusantara, kawasan ini juga memiliki tradisi intelektual Islam yang berbeda dengan tradisi intelektual di tempat lain.²²⁷ Perbedaan kondisi sosial serta adat dan budaya ikut memberikan warna tersendiri dalam perkembangan tradisi intelektual Islam di wilayah Melayu.²²⁸

²²⁴Amin al-Khuli, *Manahij at-tajdid fi an-Nahwi wa al-balaghah w at-tafsir wa al-Adab*, t.tp: Dar Ma'rifah, 1961, hal. 296-297.

²²⁵Syarifuddin Hemma, "Tradisi Intelektual Islam" dalam <https://www.kompasiana.com>. Diakses pada 21 Februari 2021.

²²⁶Mun'im Sirry, *Tradisi Intelektual Islam Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*, Madani, Malang, 2015, hal. 4.

²²⁷Fabian Fadhly, "Tradisi Intelektual Islam di Indonesia Abad VII-XXI M", dalam *Tamadun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam*, Vol 18, No 1, tahun 2018, hal. 32.

²²⁸Wilayah Melayu merupakan wilayah yang dipengaruhi oleh kebudayaan Islam yang tersebar di wilayah Asia tenggara mulai dari Indonesia, Malaysia, Thailand Selatan dan Filipina Selatan (kepulauan Mindanao) serta Brunei Darussalam. Islam yang masuk ke kawasan ini berinteraksi dengan kebudayaan lokal yang sangat beragam sehingga melahirkan sebuah tradisi intelektual Islam yang unik. Tradisi ini oleh sebagian kalangan dianggap sebagai tradisi Islam yang melenceng dari ajaran utamanya. Namun tuduhan tersebut terkesan tendensius, karena tidak berdasarkan penelitian yang mendalam dan holistik tentang proses akulturasi budaya Islam dan resepsi agama Islam di kawasan Melayu Nusantara. Ajid

Ahmad Rifai Hasan mengatakan bahwa tradisi intelektual muslim di Nusantara dibagi dalam dua tahap. Tahap pertama disebut dengan tradisi intelektual *pre-modern*. Sedangkan tahap kedua disebut dengan tradisi intelektual *modern*. Tradisi intelektual *pre-modern* dimulai sejak abad ke-13 sampai dengan menjelang abad ke-20. Sedangkan tradisi intelektual *modern* Melayu Nusantara dimulai dari ke-20 sampai dengan sekarang. Pembagian yang dilakukan oleh Ahmad Rifa'i tersebut berbeda dengan yang dilakukan oleh mayoritas sarjana barat.

Para sarjana barat umumnya membagi tradisi intelektualitas di dunia Melayu menjadi tiga periode. Periode pertama disebut dengan *pre-colonial*, periode kedua disebut dengan periode *colonial*, dan periode ketiga disebut dengan periode *post-colonial*.²²⁹ Peter Riddell mendukung pembagian yang dilakukan oleh Ahmad Rifa'i Hasan dengan alasan bahwa pembagian tradisi intelektual Islam Melayu yang dilakukan oleh mayoritas sarjana barat sarat dengan kepentingan Eropa. Riddell menyebutnya dengan istilah bias Eropa (*Euro centric*).²³⁰

Dua mufassir yang dikaji dalam disertasi ini merupakan tokoh ulama terkemuka yang hidup dalam tradisi intelektual Melayu yang berbeda. Abdurrauf as-Singkily hidup dalam tradisi intelektual Melayu periode pre-modern. Sedangkan Hasbi ash-Shiddieqy ash-Shiddieqy hidup dalam tradisi intelektual Melayu periode modern. Perbedaan tersebut tentu saja berpengaruh terhadap karakter serta paradigma berpikir mereka. Perbedaan tersebut juga berpengaruh terhadap ciri khas karya-karya intelektual yang mereka hasilkan.

Abdurrauf hidup di Aceh pada Abad ke-17. Pada era tersebut tradisi intelektual di Aceh mencapai puncak kejayaan. Aceh menjadi pusat perkembangan ilmu pengetahuan agama Islam paling berpengaruh di Nusantara. Pada saat itu Aceh memiliki banyak para ahli dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan, khususnya ilmu-ilmu keislaman. Kerajaan Aceh Darussalam pada saat itu mengalami puncak kejayaannya. Aceh pada saat itu dikenal dengan pusat studi Islam (*a center of Islamic studies*). Lembaga pendidikan agama merata di berbagai tempat di seluruh Aceh. Lembaga-lembaga tersebut diajarkan oleh para guru yang berasal berbagai tempat. Tidak hanya dari Aceh dan dunia Melayu saja, tetapi juga banyak guru yang berasal

Tohir, *Studi Kawasan Dunia Islam Perspektif Etno-Linguistik dan Geo-Politik*, Rajawali Press, Jakarta, 2011, hal. 323. Hamka, *Sejarah Umat Islam IV*, Bulan Bintang, Jakarta, 1976, hal. 35-36.

²²⁹Oman Fathurahman, "Tradisi Intelektual Islam Melayu Indonesia: Adaptasi dan Pembaharuan", dalam *Jurnal Studia Islamica*, Vol. 8, No. 3, Tahun 2001, hal. 214.

²³⁰Oman Fathurahman, "Tradisi intelektual Islam Melayu Indonesia....", hal. 214.

dari tanah Arabia. Mereka didatangkan ke Aceh untuk membimbing dan mengajarkan ilmu agama Islam kepada masyarakat.²³¹

Seorang pengembara berkebangsaan Inggris, John Davis pernah mengunjungi Aceh pada tahun 1599 M.²³² Davis pernah tinggal di Aceh selama dua tahun sampai tahun 1601 M. Ketika ia berada di Aceh, saat itu kerajaan Aceh Darussalam dipimpin oleh Sultan Ala' al-Din Riayat Syah Sayyid al-Mukammil (1596-1604). Davis menulis tentang tradisi intelektual yang begitu luar biasa di Aceh pada masa itu, ia mengatakan: "*In religion they (the Acheness) are mahometists, they bring up their children in learning, and have many schools.*" (Orang Aceh hidup damai dalam agama Islam), Mereka mengantar anak-anak mereka untuk belajar di berbagai sekolah (lembaga pendidikan).²³³

Menurut Amirul Hadi, kesaksian John Davis tersebut dapat diterima dengan alasan ia tinggal dalam masa yang cukup lama di Aceh. Ia menetap di Aceh selama dua tahun. Masa itu tentu saja lebih dari cukup untuk mengamati perilaku sebuah komunitas masyarakat. Davis juga melakukan interaksi secara intensif dengan berbagai kalangan masyarakat Aceh. Ia bahkan diberikan peluang untuk melakukan interaksi dengan para pejabat istana kerajaan Aceh Darussalam.²³⁴

Tradisi intelektual di Aceh yang disebutkan oleh Davis di atas merupakan sebuah kesaksian langsung dari seorang pengembara barat (Inggris). Realitas tersebut tentu saja tidak tumbuh dengan sendirinya. Setiap peristiwa historis yang menjadi sebuah peradaban tidak mungkin dapat muncul dengan sendirinya. Peradaban muncul dipengaruhi oleh berbagai faktor. Demikian halnya kemajuan tradisi intelektual di Aceh pada masa kerajaan Aceh Darussalam juga dipengaruhi oleh banyak faktor, seperti: ekonomi, politik, historis, dan sosial kemasyarakatan.

Jauh sebelum munculnya Kerajaan Aceh Darussalam pada abad ke-15, Aceh sudah mengalami kemajuan di bidang keilmuan. Pada era kerajaan Samudera Pasai abad ke-13, Aceh sudah menjadi pusat intelektulitas Islam. Kesaksian Ibnu Bathûthah dapat dijadikan sebagai bukti bahwa tradisi

²³¹Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi*, Jakarta: Pustaka Obor, 2010, hal. 154.

²³²John Davis adalah seorang pengelana berasal dari Inggris. Davis dilahirkan di kota Sandridge, Devon, Inggris pada bulan Oktober tahun 1550. Dia adalah seorang pengelana dan sekaligus seorang navigator kapal-kapal Inggris. Davis tewas dalam sebuah aksi bajak laut yang dilakukan oleh perompak (bajak laut) Jepang pada tanggal 29 Desember 1605 di Bintan, Sumatra, Indonesia. <https://id.wikipedia.org/wiki/>. Diakses pada 22 Februari 2021.

²³³John davis, *The Voyage and Work of John Davis, the Navigator*, ed by Markham, London: The Hakluyt Society, 1880, hal. 151.

²³⁴Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi...*, hal. 147. John davis, *The Voyage and Work of John Davis, the Navigator*, ed by. Markham, London: The Hakluyt Society, 1880, hal. 151.

intelektual di Aceh pada masa itu telah mencapai masa kejayaan. Ibnu Bathûthah pernah mengunjungi Samudera Pasai sebanyak dua kali. Kunjungan pertama pada tahun 746 H (1345 M). Kunjungan kedua tahun 747 H, sekita bulan Desember 1346 M atau Januari 1347 M.²³⁵

Menurut kesaksian Ibnu Bathûthah, ia menemukan seorang raja yang taat beragama yang bernama Malik Az-Zahir. Rakyat yang diperintah oleh raja tersebut adalah komunitas muslim yang bermazhab Syâfi'i. Ia menyaksikan bahwa raja tersebut adalah seorang yang mempraktikkan nilai-nilai agama Islam dalam berbagai upacara-upacara kerajaan. Di samping itu ia juga menyaksikan kerajaan Samudra Pasai di bawah perintah Raja Malik Az-Zahir melakukan kajian-kajian keagamaan secara rutin di istana dan di Mesjid-Mesjid. Guru atau Syekh yang mengajar dalam kajian-kajian tersebut adalah para ulama yang didatangkan dari tanah Arabia. Di antara ulama yang mengajar dalam kajian tersebut ialah Qadhi Syarif Amir Sayyid (Persia) yang berasal dari Shiraz dan Tajuddin berasal dari Isfahan (Persia).²³⁶

Selanjutnya pada tahun 1407 M, Aceh juga dikunjungi oleh seorang ulama yang merupakan cucu dari khalifah Abbasiah yang terakhir bernama Abdullah bin Muhammad bin Abdul Qadir bin Abdul Aziz bin Al-Manshur Abu Ja'far al-Abbas al-Muntashir billah.²³⁷

Tradisi intelektual tersebut yang jauh berlangsung sebelum munculnya kerajaan Aceh Darussalam, dilanjutkan ketika kerajaan Aceh Darussalam muncul di Banda Aceh (Kuta Raja) pada abad ke-15. Tradisi keilmuan pada masa kerajaan Aceh Darussalam jauh lebih maju dibandingkan dengan masa sebelumnya. Kemajuan ini dipengaruhi oleh wilayah geografis yang menjadi kekuasaan Aceh demikian luas. Tingkat perekonomian yang maju serta kondisi politik yang relatif stabil menjadikan ruang untuk pengembangan ilmu pengetahuan terbuka lebar di dalam masyarakat.

Lalu lintas perdagangan luar negeri (ekspor impor) juga sangat maju. Pelabuhan di Banda Aceh banyak disinggahi oleh para pedagang dari luar negeri. Selain itu perjalanan ibadah Haji ke Makkah juga menjadi faktor yang menjadikan tradisi intelektual Aceh saat itu begitu pesat. Orang-orang Aceh yang memiliki kemampuan secara ekonomi berangkat menunaikan haji. Sebagian dari mereka tinggal di sana untuk belajar dan mendalami ilmu agama.

²³⁵Abdul Hali at-Tazi, *Rihlah Ibnu Bathuthah*, Vol 4, Rabat: Akadimiyyah al-mamlakah al-maghribiyyah, 1997, hal. 113-117. Ross e. Dunn, *The Adventure of Ibnu Bathutha: a Muslim Traveler of the 14th Century*, Berkeley and Los angeles: University of California Press, 1989, hal. 251, 257, dan 266. Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi...*, hal. 155.

²³⁶Abdul Hali at-Tazi, *Rihlah Ibnu Bathuthah*, Vol 4..., hal. 114-115.

²³⁷Rita R. Di Meglio, "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to the 16th Century" dalam D.S. Richard, eds, *Islam and the trade of Asia: A Colloquium*, Oxford: Bruno Cassirer, 1970, hal. 117. Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi, ...* hal. 156.

Ketika mereka kembali ke tanah Aceh, mereka berkontribusi dalam mengajarkan ilmu keislaman kepada masyarakat

Abdurrauf adalah salah satu dari orang yang pernah mengenyam pendidikan dalam kurun waktu kurang lebih 19 tahun tanah Arabia. Pengembaraannya tersebut dimanfaatkan dengan baik untuk menimba ilmu. Ketika kembali ke Aceh, ia telah menjadi sebagai seorang alim dan telah resmi menjadi mursyid dalam tarekat *syattariah*. Ia dibaiat (*al-Ijâzah*) langsung oleh gurunya Ahmad al-Qusyasyi.²³⁸ Kapasitas ilmu agama yang mumpuni dibekali dengan kemampuan bahasa Arab yang mendalam menjadikan Abdurrauf sebagai ulama yang *faqih* sekaligus sufi.²³⁹

Karakter Abdurrauf yang moderat serta mampu menjadi mediator untuk menyelesaikan konflik keagamaan di Aceh tidak terlepas dari rihlah ilmiahnya yang begitu lama di Timur Tengah. Seorang yang ahli dalam berbagai ilmu pengetahuan tentu lebih bijaksana dalam bersikap dibandingkan dengan orang yang hanya ahli dalam satu bidang ilmu saja. Kepulangan Abdurrauf ke Aceh sekan menjadi oase dan mercusuar baru bagi masyarakat Aceh dalam mendamaikan konflik keagamaan yang telah memakan korban jiwa pada masa itu.

Abdurrauf merupakan sosok yang mampu melakukan rekonsiliasi antara tasawuf dengan syariat. Hal ini dibuktikan dengan anjurannya terhadap pengamalan syariat seperti ibadah-ibadah sunnah dan zikir serta wirid juga diiringi dengan pengamalan tarekat untuk membersihkan jiwa (*tazkiyatun nafs*). Abdurrauf membuktikan bahwa praktik tasawuf yang diajarkannya berdasarkan kepada dalil-dalil yang terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis.

²³⁸Nama lengkap Syaikh Ahmad al-Qusyasyi ialah al-Syaikh al-'Arif bi Allah Shafi al-Din Ahmad ibn Mulammad ibn 'Abd al-Nabi al-Anshari al-Madani al-Dajjani. Beliau dilahirkan di kota Madinah pada 1538-1661. Ia berasal dari keluarga Palestina yang nenek moyangnya merupakan keturunan dari Tamim al-Dari, salah seorang sahabat Rasulullah di Madinah. Laqab Al-Quashashi diperoleh dari kakeknya. Kakeknyanya bernama Syekh Yunus al-Qusyasyi yang merupakan seorang sufi yang membiayai hidupnya dengan menjual al-Qusyasyi (barang-barang bekas) di Madinah. Dari situlah *laqab* tersebut berasal. Ahmad al-Qusyasyi pada awalnya merupakan seorang penganut mazhab Maliki. Hal ini dipengaruhi oleh pengajaran agama yang diperoleh dari ayahnya dan gurunya yang bernama Muhammad bin Isa al-Tilmisani. Pengembaraannya dalam mencari ilmu selain di Madinah, ia juga pergi ke Yaman dan Mekkah untuk belajar berbagai ilmu Agama dari para ulama terkemuka di tempat itu. Di Mekkah ia berguru kepada Syekh Asy-Syinnawi. Dari beliaulah Ahmad al-Qusyasyi diberikan ijazah dalam tarekat Syathariah. Kesungguhannya dalam mengkaji dan mencari ilmu pengetahuannya menjadikannya sosok ulama yang terkemuka pada masanya baik di Mekkah maupun di Madinah. Damanhuri, "Umdah al-Muhtajin: Rujukan Tarekat Syattariyah Nusantara", dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 17, No. 2, Desember 2013, hal. 308. Sehat Ihsan Shadiqin, "Di Bawah Payung Habib: Sejarah, Ritual, dan Politik Tarekat Syattariyah di Pantai Barat Aceh", dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 19, No. 1, April 2017, hal. 79-80. Oman Fathurrahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN, hal. 54. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...*, hal. 90.

²³⁹Ridwan Arif, *Syekh Abdurrauf al-Fanshuri: Rekonsiliasi Tasawuf ...*, hal. 210.

Abdurrauf juga menjelaskan dengan baik konsep *wahdatul wujud* yang menjadi isu utama (*central issue*) kontroversi keagamaan di Aceh pada masa itu. Kepiawaiannya dalam berargumentasi dengan dalil-dalil yang kuat, menjadikan masyarakat Aceh kembali damai setelah sebelumnya “panas” dengan kontroversi.²⁴⁰

Sikap arif dan bijaksana inilah yang juga tunjukkan ketika kerajaan Aceh dipimpin oleh para ratu. Berbekal ilmu pengetahuan agama yang mendalam dan sikap keberagamaannya yang moderat, Abdurrauf dapat disebut sebagai pendukung utama dalam kepemimpinan para ratu di kerajaan Aceh Darussalam. Kepemimpinan ratu awalnya disebabkan oleh tidak adanya anak laki-laki raja yang layak menggantikannya ayahnya. Anak laki-laki telah meninggal sebelum ayahnya mangkat. Meskipun ada yang masih hidup, ibunya bukan permaisuri raja tetapi gundik yang dinikahi raja. Kondisi tersebut menjadikan anak perempuan menjadi pangeran yang akan menggantikan posisi ayahnya. Setelah sebelumnya sempat dipimpin oleh menantu raja atau suami dari anak perempuan. Hal inilah yang kemudian menjadi pemicu munculnya kontroversi.²⁴¹

Pihak yang menolak kepemimpinan para ratu menjadikan dalil agama sebagai landasan ketidakbolehan seorang perempuan menjadi pemimpin. Abdurrauf mampu untuk memahami dalil-dalil yang diajukan oleh kelompok kontra itu dengan baik. Jika menganalisis penafsirannya terhadap surat *an-Nisâ'* ayat 34, ayat ini berkaitan dengan kepemimpinan dalam keluarga. Namun ketika memperhatikan penafsirannya terhadap ayat-ayat lain yang berbicara tentang relasi laki-laki dan perempuan, Abdurrauf terlihat sangat bijaksana. Menurutnya tidak ada larangan bagi kaum wanita untuk mejadi pemimpin di ruang public, selama mereka memiliki kemampuan dan memenuhi syarat-syarat tertentu. Hal ini juga tersirat dalam karyanya yang lain, kitab *Mir'atul Thulâb fi Tashîli Ma'rifah Ahkâmi asy-Syar'iyah li al-Maliki al-Wahhâb*.

Jika Abdurrauf hidup dalam tradisi intelektual *pre-modern*, Hasbi hidup di era tradisi intelektual Melayu modern. Pada awalnya Hasbi mengenyam pendidikan dari para ulama konservatif yang berada di berbagai dayah-dayah di Aceh. Namun setelah itu, ia banyak belajar kepada guru-guru yang memiliki afiliasi dengan pemikiran kaum modernis dari Timur Tengah seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Jamaluddin al-Afghani dan Syah Waliyullah ad-Dahlawi dari India, dan lain-lain. Di samping belajar kepada guru, Hasbi juga secara otodidak membaca karya-karya mereka baik melalui buku atau majalah-majalah.²⁴²

²⁴⁰Ridwan Arif, Syekh *Abdurrauf al-Fanshuri: Rekonsiliasi...*, hal. 103-106.

²⁴¹Amirul Hadi, Aceh: *Sejarah, Budaya, dan Tradisi...*, hal. 126-130.

²⁴²Abdullah, “Studi Tentang Modernisme Indonesia,” dalam *Jurnal Sulesana*, Vol. 8, No. 2, Tahun 2013, hal. 14-19. Moh. Mahfud MD, *Dasar dan Struktur Ketatanegaraan*

Arus pemikiran kaum modernis tersebut dengan cepat sampai ke Indonesia melalui berbagai media. Salah satunya ialah dengan beredarnya jurnal dan majalah Islam dari Timur tengah. Majalah-majalah tersebut memuat pemikiran-pemikiran kaum modernis yang mencoba untuk melakukan pembaharuan pemikiran dalam Islam. Kaum modernis menganggap Islam yang berkembang pada masa itu telah banyak melenceng dari ajaran Islam murni yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.

Kondisi tersebut mengakibatkan banyak umat Islam di berbagai belahan dunia terjebak kepada pemikiran yang bercampur dengan animisme dan dinamisme (*khurafat*). Di samping itu umat Islam juga telah terjebak ke dalam berbagai kelompok-keompok berdasarkan aliran-aliran teologis tertentu serta mazhab-mazhab fikih yang beragam. Pengelompokan dan afiliasi tersebut menurut mereka, berkontribusi terhadap lemahnya persatuan Islam.

Umat Islam yang telah terkotak dalam berbagai sekte dan mazhab tersebut tanpa disadari menjerumuskan mereka kepada sikap fanatik kepada kelompoknya masing-masing. Mereka cenderung menyalahkan kelompok lain di luar mazhab mereka. Fakta historis tersebut membuka peluang yang besar bagi bangsa barat kolonialis untuk menaklukkan kerajaan-kerajaan Islam. Kondisi itu diperparah konflik politik internal umat Islam. Oleh karena itu, abad ke-17 sampai awal abad ke-20 merupakan masa-masa di mana barat menguasai hampir seluruh kawasan yang dihuni oleh masyarakat Muslim di dunia.²⁴³

Realitas tersebut menginspirasi lahirnya pemikiran kaum modernis muslim. Mereka melakukan gerakan pembaharuan pemikiran guna membebaskan umat Islam dari berbagai keterbelakangan dalam pemikiran. Umat Islam didorong kembali kepada ajaran Islam yang murni yang bebas dari *khurafat* dan kepercayaan-kepercayaan yang mengarah kepada kesyirikan. Gerakan ini juga menekankan urgensi reinterpretasi terhadap berbagai produk hukum dan fikih Islam yang dianggap telah mapan pada masa lalu. Diperlukan ijtihad-ijtihad baru untuk menjelaskan dan memberikan solusi terhadap berbagai persolan umat yang terjadi di berbagai negara Islam. Kaum modernis menolak pemikiran yang menganggap pintu ijtihad telah tertutup (*insidâd bâb al-ijtihâd*).²⁴⁴

Indonesia, Yogyakarta: UII Press, 1993, hal. 116. Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990, hal. 9.

²⁴³Maulana Yusuf, "Dunia Islam Abad 19: Penetrasi Kolonial Barat," dalam *Ar-Risalah: Jurnal Kajian Hukum Islam dan Sosial Kemasyarakatan*, Vol. 11, No. 1, Juni 2011, hal. 110-112. Idrus Ruslan dan Mawardi, "Dominasi Barat dan Pengaruhnya terhadap Dunia Islam," dalam *Jurnal Al-Adyan*, Vol. 14, No. 1, Januari-Juni, 2019, hal. 52-58.

²⁴⁴Abdullah Syafei, "Redefinisi Ijtihad Dan Taqlid: Upaya Reaktualisasi dan Revitalisasi Perspektif Sosio Historis," dalam *Jurnal 'Adliya*, Vol. 11, No. 1, Juni 2017, hal. 25. Lihat juga: Deliar Noer, *Gerakan Islam Modern di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1980, hal. 181. Masnun Thahir, "Pemikiran T. M. Hasbi ash-Shiddieqy Sumber Hukum Islam

Gerakan pembaharuan tersebut disambut oleh para intelektual Melayu di Indonesia. Tokoh-tokoh yang mendukung gerakan tersebut antara lain: Ahmad Khatib al-Minangkabawi di Padang, KH. Ahmad Dahlan di Yogyakarta, Ahmad Surkati di Jakarta, dan banyak tokoh-tokoh lainnya seperti telah disebutkan sebelumnya dalam disertasi ini. Dukungan tersebut terus meluas ditandai dengan munculnya organisasi-organisasi yang berbasis kepada gerakan pembaharuan tersebut seperti: Muhammadiyah, Persatuan Islam, dan Jami'at Khair. Organisasi ini terus menyebarkan paham pembaharuan tersebut melalui sekolah-sekolah dan lembaga pendidikan yang mereka rintis.²⁴⁵

Hasbi ash-Shiddieqy merupakan seorang ulama yang pemikiran dipengaruhi oleh arus modernitas tersebut. Pada awalnya ia seorang konservatif sejati ketika belajar di beberapa dayah di Aceh. Nalar kritisnya yang telah muncul sejak ia bersentuhan dengan pemikiran modernis dari gurunya al-Kalali. Perkenalan tersebut membawanya kepada sebuah perubahan paradigma dalam memahami Islam dan pemikirannya. Hasbi dengan kemampuan otodidaknya mampu melakukan penelaahan secara mandiri terhadap berbagai karya-karya para ulama dalam berbagai bidang ilmu keislaman. Hal inilah yang menyebabkan Hasbi kritis dalam memahami berbagai persoalan dalam Islam.²⁴⁶

Kecerdasannya terlihat dari karya-karya yang ia hasilkan. Hasbi mampu menulis karya dalam berbagai ilmu keislaman dengan sangat baik bahkan melampaui banyak intelektual Indonesia lain yang semasa dengannya. Nalar kritisnya dalam bidang fikih menjadikannya dikenal sebagai pelopor fikih keindonesiaan. Beberapa pemikiran fikihnya yang dianggap berbeda misalnya kewajiban shalat jumat meskipun hanya satu orang. Hasbi juga menyatakan zakat harus dikelola oleh negara. Non muslim diwajibkan mengeluarkan zakat. Adapun non muslim yang tidak mampu, mereka juga berhak menerima zakat yang dikelola oleh negara. Hasbi juga mengatakan bahwa ijthad yang dilakukan secara bersama dengan melibatkan para ahli dan kepakaran dalam berbagai bidang akan melahirkan sebuah produk ijthad dan lebih kuat dibandingkan dengan ijthad yang hanya dilakukan oleh satu orang.²⁴⁷

Merujuk kepada paradigma dan tradisi intelektualnya, dapat dikatakan ia adalah seorang yang kritis dan berani untuk berbeda dengan pemikiran yang

dan Relevansinya dengan Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia,” dalam Jurnal *al-Ahwal*, Vol. 1, No. 1, hal. 127-130.

²⁴⁵Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an...*, hal. 60-70.

²⁴⁶Hasbi Amiruddin, *Biografi Hasbi ash-Shiddieqy, dalam TM. Hasbi ash-Shiddieqy dan Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia*, ed. Mujiburrahman, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004, hal. 35-38.

²⁴⁷Siti Hanna, “Urgensi Ijthad Kolektif Dalam Permasalahan Kontemporer,” dalam *Jurnal Media Syariah*, Vol. XIV, No. 2, Juli-Desember 2012, hal. 73. Duski Ibrahim, “Rekonstruksi Konsep Ijthad: Studi Pemikiran Ben'umar tentang *al-Ijthad fi al-Waqi'*,” dalam *Jurnal Intizar*, Vol. 21, No. 2, tahun 2015, hal. 279.

para ulama konservatif. Kitab tafsirnya *an-Nûr* menjadi bukti bahwa seorang intelektual yang mampu melakukan penafsiran Al-Qur'an dengan baik. Meskipun hanya belajar di Nusantara dan tidak pernah berguru ke luar negeri. Hal ini juga yang membedakan Hasbi dengan Abdurrauf. Abdurrauf dianggap wajar memiliki banyak karya dalam berbagai bidang ilmu keislaman karena ia pernah belajar lama di Timur Tengah.

Kegemilangan intelektual Hasbi kemudian dipresiasi oleh banyak pihak. Ia dilibatkan dalam berbagai kegiatan intelektual. Hasbi dipercaya untuk menjadi pimpinan di berbagai lembaga pendidikan. Di samping itu ia juga pernah terjun dalam kegiatan politik meski kemudian tidak dilanjutkan. Ia lebih memilih jalur pengembangan keilmuan sebagai ruang jihadnya dalam membangun peradaban Islam di Nusantara. Pengalaman intelektualitas yang demikian panjang menjadikan Hasbi sebagai intelektual yang matang. Hasbi berani untuk mengemukakan ide-ide pembaharuannya dalam berbagai kesempatan.

2. Pengaruh Sosiokultural terhadap Penafsiran

Kondisi sosio kultural atau keadaan lingkungan sosial dan budaya suatu wilayah memiliki pengaruh terhadap kehidupan dan pola pikir (paradigma) seseorang. Manusia sebagai makhluk sosial dipastikan membutuhkan orang lain dalam kehidupannya. Tidak mungkin seseorang dapat hidup sendiri tanpa membutuhkan orang lain. Semua manusia hidup di tengah sebuah komunitas yang memiliki sistem sosial dan kultural yang berbeda.

Perbedaan kondisi sosio kultural dipengaruhi oleh beberapa hal, antara lain: lingkungan fisik dan geografis, perubahan populasi, isolasi dan kontak, struktur sosial, sikap dan nilai, kebutuhan, dan dasar kebudayaan.²⁴⁸ Perbedaan tersebut menyebabkan terjadi polarisasi tertentu dalam kehidupan masyarakat yang menjadi ciri khas tertentu yang berbeda antara satu wilayah dengan wilayah yang lain. Efek dari realitas sosio kultural tersebut juga berimplikasi kepada ciri khas pemikiran seorang tokoh yang lahir dalam komunitas tersebut.²⁴⁹

Abdurrauf as-Singkily lahir dan dibesarkan di wilayah Aceh pada era kerajaan Aceh Darussalam. Ia lahir sekitar tahun 1024 H/1615 M dan wafat pada tahun 1105 H/1693 M dalam usia 73 tahun. Meskipun ia keturunan Persia, kakeknya sudah menetap di Aceh sejak Abad ke-13 di Singkil. Pada saat dia, lahir kerajaan Aceh Darussalam dipimpin oleh Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam (1607 M- 1636 M). Pada masa itu Aceh dikenal sebagai sebuah

²⁴⁸Agha Zuhaib, "Social and Cultural Change", dalam <http://www.cssforum.com.pk>. Diakses pada 22 Februari 2021.

²⁴⁹Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Downer Grove, Illinois: Intevarsity Press, 1991, hal. 401. Shahiron Syamsyuddin, *Tafsir Studies*, Yogyakarta: Elsaq press, 2009, hal. Xvii.

kerajaan adikuasa yang memiliki kekuatan politik dan militer yang cukup disegani di semenanjung Melayu.²⁵⁰

Kerajaan Aceh di bawah Sultan Iskandar Muda berhasil melakukan ekspansi wilayah kekuasaannya ke Sumatra Barat, Riau bahkan hingga ke semenanjung Malaysia (Pahang, Johor). Pada saat itu Aceh memiliki kekuatan ekonomi dan militer yang sangat diperhitungkan. Bangsa barat yang melakukan aktivitas perdagangan dan bisnis di wilayah Melayu sangat menghormati kedaulatan kerajaan Aceh. Mereka akan berpikir puluhan kali untuk mencurangi atau melakukan pengkhianatan dalam perdagangan dengan orang-orang Aceh.

Kondisi Aceh yang demikian maju, ikut berpengaruh terhadap kehidupan beragama dan tradisi intelektual. Masyarakat Aceh pada saat itu tidak lagi berbicara persoalan-persoalan keagamaan biasa yang berkuat seputar fikih ibadah dan muamalah. Topik yang dibicarakan oleh kaum ulama dan intelektual Aceh pada masa itu sudah mencapai pada persoalan-persoalan rumit dalam tasawuf falsafi. Salah satu topik yang diperbincangkan saat itu ialah tentang konsep *a'yân ats-tsâbitah* dan konsep *wahdatul wujud*. Konsep ini merupakan sebuah konsep dalam tasawuf falsafi yang rumit dipahami bahkan oleh para pengkaji ilmu agama Islam.

Berkembangnya konsep-konsep rumit dalam ilmu tasawuf tersebut tidak terlepas dari intensitas hubungan Aceh dengan Timur Tengah sebagai produsen ilmu-ilmu keislaman. Para ulama dari Timur Tengah datang secara bergantian ke Aceh untuk mengajar dan berdiskusi. Demikian sebaliknya, banyak masyarakat Aceh yang melakukan perjalanan ke timur tengah baik dengan tujuan melakukan ibadah haji atau perjalanan bisnis yang diselingi dengan belajar dan mengkaji agama Islam. Bahkan sebagian orang Aceh khusus datang ke Arabia untuk berhaji sekaligus memperdalam ilmu agama sebagaimana yang dilakukan oleh Abdurrauf dan beberapa ulama besar Aceh lainnya.²⁵¹

Abdurrauf pulang ke Aceh setelah mengembara ke jazirah Arabia selama 19 tahun pada era pemerintahan *Sultanah Shafiyatuddin*. Pada saat dia pulang, kondisi sosiokultural di Aceh mengalami pergeseran akibat konflik pemahaman keagamaan. Ratu Shafiyatuddin yang mengetahui kepulangan Abdurrauf, mengirim utusan untuk membuktikan kealimannya. Setelah melalui dialog (*screening test*) oleh utusan *Sulthanah Shafiyatuddiin* tersebut, Abdurrauf dipanggil ke istana untuk diangkat sebagai penasehat utama *sulthanah* yang digelar dengan *Qadhi Malikul Adil*. Sebelum era Abdurrauf, posisi penasehat utama dalam bidang agama Islam di kerajaan Aceh Darussalam disebut dengan mufti kerajaan.

²⁵⁰Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi...*, hal. 150.

²⁵¹Amirul Hadi, *Aceh, Budaya, dan Tradisi...*, hal. 154.

Pada saat dia menjabat sebagai *Qadhi Malikul Adil*, *sulthanah* meminta Abdurrauf menyusun beberapa karya dalam bahasa Melayu. Salah satu permintaan *sulthanah* ialah menulis sebuah tafsir Al-Qur'an dalam bahasa Melayu untuk memudahkan masyarakat Melayu memahami Al-Qur'an. Permintaan *sulthanah* ini dikabulkan Abdurrauf dengan menulis tafsir yang diberi nama dengan *Tarjumân al-Mustafîd*. *Sulthanah* juga meminta Abdurrauf menulis sebuah kitab fikih berbahasa Melayu untuk memudahkan orang-orang Melayu dalam memahami hukum-hukum fikih. Permohonan ini disahuti oleh Abdurrauf dengan menuliskan karyanya yang dinamakan dengan kitab *Mir'atul Thulâb fî Tashîli Ma'rifah Ahkâmî asy-Syar'iyah li al-Maliki al-Wahhâb*.²⁵²

Kondisi sosio kultural ketika Abdurrauf berkarir di Aceh mengalami guncangan. Pada saat itu terjadi kontroversi tentang posisi *sulthanah* yang merupakan seorang perempuan. Pihak yang menolak perempuan menjadi pemimpin melakukan berbagai gerakan untuk menjatuhkan sang ratu dari kekuasaannya. Namun gerakan tersebut berhasil dipatahkan oleh Abdurrauf dengan argumentasi-argumentasi keagamaan yang ia miliki.

Latar belakang keilmuan dan penguasaannya terhadap kandungan Al-Qur'an dan hadis menjadikan Abdurrauf sebagai rival debat yang sulit untuk ditaklukkan. Kondisi tersebut berlangsung hingga beliau wafat pada masa pemerintahan *Sulthanah* Kamalat Syah. *Sulthanah* Kamalat Syah merupakan *sulthanah* keempat, setelah sebelumnya diperintah oleh *Sulthanah* Zakiyatuddin dan *Sulthanah* Naqiyatuddin.

Adapun Hasbi hidup di abad ke-20. Ia lahir pada tahun 1904 dan wafat tahun 1975. Kondisi sosio kultural yang dihadapi oleh Hasbi jauh berbeda dengan apa yang dialami oleh Abdurrauf. Jika Abdurrauf hidup di tengah kegemilangan dan kejayaan kerajaan Aceh Darussalam, maka Hasbi hidup ketika Aceh sedang berada dalam genggamannya kolonialisme bangsa Belanda.

Belanda mengumumkan perang dengan kerajaan Aceh pada tahun 1873. Sejak saat itu Belanda melakukan penyerangan besar-besaran untuk menaklukkan kesultanan Aceh. Meski pada penyerangan pertama sekitar awal tahun 1873, Belanda mengalami kegagalan total. Mereka melakukan penyerangan besar-besaran ke dua di akhir tahun 1873.²⁵³ Serangan besar-

²⁵²Mulyadi Kurdi, *Abdurrauf As-Singkily, Mufti Besar Aceh...*, hal. 102.

²⁵³Belanda merasa pada saat itu merasa khawatir dengan hubungan diplomatik antara kerajaan Aceh dengan Amerika Serikat. Duta Aceh yang melakukan lobi-lobi politik dan ekonomi dengan perwakilan pemerintah Amerika di Singapura membuat Belanda mempercepat serangan terhadap Aceh. Mereka khawatir kerjasama luar negeri tersebut membuat Aceh semakin kuat. Jika kerajaan Aceh bertambah kuat, maka niat jahat Belanda untuk menaklukkan Aceh akan semakin sulit. Anwar, "Strategi Kolonial Belanda dalam Menaklukkan Kerajaan Aceh Darussalam", dalam *jurnal Adabiya*, Vol. 19, No. 1, Februari 2017, hal 23. T. Ibrahim Alfian, *Perang Kolonial Belanda di Aceh*, Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1977, hal. 36.

besaran yang dilakukan oleh Belanda tersebut berhasil menguasai keraton Aceh dan mereka membakar Masjid raya Baiturrahman yang menjadi salah satu pusat pertahanan rakyat Aceh. Sejak saat itu Sultan Aceh, Sultan Muhammad Daud Syah mengasingkan diri ke tempat persembunyian ke seluruh Aceh.

Sultan terus melakukan perlawanan dengan gerilya didukung oleh pengikut setianya dan para ulama. Namun kekuatan militer Belanda yang demikian besar serta peralatan perang yang canggih membuat perlawanan-perlawanan tersebut tidak mampu mengusir mereka dari bumi Aceh. Hingga akhirnya Sultan Aceh yang terakhir tersebut ditangkap dan ditawan oleh Belanda pada tanggal 10 Januari 1902. Sejak saat itu Sultan Aceh dibuang dan diasingkan ke Ambon oleh Belanda. Setelah dari Ambon Sultan Aceh ke 35 tersebut diasingkan ke Batavia hingga beliau mangkat pada tanggal 6 Februari 1939.²⁵⁴

Penangkapan dan pengasingan Sultan Aceh, tidak membuat perlawanan rakyat berhenti. Rakyat Aceh yang dimotori oleh kaum ulama dan sebagian *ulee balang* terus melakukan perang gerilya di seluruh pelosok Aceh. Namun Belanda yang telah berhasil menguasai keraton Aceh, mulai melakukan penjajahannya di bumi Aceh. Mereka melakukan pemisahan antara ulama dengan penguasa. Berkat saran dari seorang antropolog Belanda, Snouck Hurgronje, Belanda melakukan pembatasan gerak kaum ulama di Aceh. Para ulama tidak diberikan kesempatan untuk berpolitik. Mereka diarahkan hanya mengurus persoalan-persolan agama di kampung-kampung. Belanda menyadari jika para ulama kembali diberikan peran, maka mereka akan kembali menggalang kekuatan rakyat untuk mengusir mereka dari tanah Aceh.²⁵⁵

Perlawanan rakyat tersebut terus berlanjut hingga akhirnya Jepang masuk ke Aceh pada tanggal 7 Januari 1942. Jepang yang awalnya dianggap sebagai pembela rakyat dari penjajah rakyat rupanya menjadi penjajah yang jauh lebih kejam dari Belanda. Oleh karena itu tidak lama setelah Jepang masuk ke Aceh pada tanggal 7 November 1942, perang melawan Jepang pecah di Aceh. Perang tersebut berawal dari penolakan ulama Aceh Teungku Abdul Jalil pimpinan Dayah Cot Pling, Aceh Utara yang menolak untuk berhenti menyuarakan perlawanan menolak Jepang di Aceh. Utusan Jepang, Hayasi yang merupakan seorang Polisi Militer Jepang ditikam oleh pengikut Teungku Abdul Jalil. Pasca penikaman tersebut Jepang melakukan penyerangan dan

²⁵⁴Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad...*, hal. 302-304. Rusdi Sufi, *Aceh Tanah Rencong*, Banda Aceh: Pemerintah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2008, hal. 27.

²⁵⁵Montgomery McFate, "Useful Knowledge: Snouck Hurgronje and Islamic Insurgency in Aceh," *dalam jurnal Orbis*, Vol. 63, No. 3, Tahun 2019, hal. 416-439. Humar Sidik, "Christian Snouck Hurgronje dalam Dinamika Islam di Aceh Pada Masa Kolonial Belanda," *dalam Jurnal Artefak*, Vol. 7, No. 1, tahun 2020, hal. 31.

pecahlah pertempuran dahsyat yang akhirnya menyebabkan Teungku Abdul Jalil Syahid dalam pertempuran tersebut.²⁵⁶

Jepang terus menancapkan kakinya di bumi Aceh hingga akhirnya kota Hiroshima dan Nagasaki diserang dengan bom Atom oleh pasukan sekutu pada tanggal 8 dan 9 Agustus 1945. Peristiwa tersebut menyebabkan tewasnya puluhan ribu penduduk Jepang dan menjadi momen kekalahan Jepang dalam perang dunia kedua. Jepang akhirnya secara resmi menyerah kepada sekutu pada tanggal 14 Agustus 1945. Pasca Jepang menyerah, Indonesia akhirnya memproklamkan kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945.²⁵⁷

Hasbi merupakan seorang ulama yang merasakan hidup dalam tiga masa tersebut. Ia dilahirkan ketika Aceh berada dalam penjajahan Belanda. Hasbi menempuh pendidikan di zaman Belanda hingga dia berusia dewasa. Ketika Jepang masuk ke Aceh, Hasbi telah berusia sekitar 38 tahun. Hasbi hidup dan pernah bekerja di pengadilan agama di zaman Jepang. Setelah Indonesia merdeka, Hasbi juga merasakan masa-masa awal kemerdekaan tersebut dan ia ikut berjuang dalam memajukan dan mengisi kemerdekaan Indonesia melalui pendidikan. Kondisi sosio kultural penuh dengan dinamika tersebut menjadikan Hasbi sebagai sosok yang memiliki karakter yang kuat. Hasbi sangat teguh memegang prinsip kebenaran yang ia pegang. Ide-ide pembaharuan dalam bidang pemikiran Islam dan praktek fikih Islam terus menerus ia suarakan meskipun mengalami berbagai penolakan.

3. Relasi dengan Pusat Kuasa dan Dampaknya pada Penafsiran

Michel Foucault mengatakan bahwa pengetahuan dan kekuasaan memiliki relasi saling mempengaruhi atau hubungan timbal balik. Penyelenggaraan kekuasaan terus menerus akan menciptakan entitas pengetahuan. Demikian juga sebaliknya, penyelenggaraan pengetahuan akan memberikan pengaruh dan efek bagi kekuasaan. Setiap kekuasaan dibangun, disusun dan dimapankan dengan wacana dan pengetahuan tertentu. Wacana dan pengetahuan tersebut menjadi sebuah kebenaran. Lalu kebenaran tersebut memiliki efek terhadap kekuasaan.²⁵⁸

Situasi perpolitikan dan pemerintahan di suatu tempat memberikan pengaruh besar terhadap kehidupan masyarakat. Suhu politik yang stabil biasanya akan berdampak terhadap kemajuan dan kegemilangan sebuah daerah bahkan negara. Demikian sebaliknya jika situasi perpolitikan dilanda dengan

²⁵⁶Al-Chaidar, *Gerakan Aceh Merdeka: Jihad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam*, Lhokseumawe: Madani Press, 1999, hal. 99. Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, *Sejarah Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh*, Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1977, hal. 168.

²⁵⁷Ridwan Arif, *Syekh Abdurrauf As-Singkily al-Fansuri...*, hal. 224.

²⁵⁸Haryatmoko, "Kekuasaan melahirkan Anti Kekuasaan" *dalam Jurnal Basis*, No 01-02, Januari-Februari 2002, hal. 10. Arif Syafiuddin, Pengaruh Kekuasaan Atas Pengetahuan (Memahami Teori Relasi Kuasa Michel Foucault), dalam *Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam*, vol. 18, no. 2, tahun 2018, hal. 151-154.

kekacauan dan berbagai masalah dan guncangan, dapat dipastikan sebuah negara sulit untuk melakukan pembangunan. Kestabilan politik juga memberikan kontribusi yang besar dalam membentuk pola pikir para ilmuwan dan cendekiawan dalam merespon berbagai persoalan dalam masyarakat. Kebijakan pemerintah dan penguasa ikut berpengaruh terhadap pemikiran para tokoh yang hidup pada masanya.

Demikian halnya dalam penafsiran Al-Qur'an. Menurut Amin al-Khûli penafsiran Al-Qur'an memiliki relasi yang erat dengan ruang lingkup sosial politik, geneologi keilmuan serta ideologi dan afiliasi politik mufassir.²⁵⁹ Sebagai sebuah produk budaya tafsir tidak lahir dalam ruang hampa. Situasi yang melingkupi penafsir seperti yang disebutkan di atas akan saling kait berkait dan berpengaruh terhadap mufassir. Karl Mannheim juga menyebutkan bahwa pengetahuan manusia selalu tidak terlepas dari subjektivitas individu yang mengetahuinya. Pengetahuan (*knowledge*) dan eksistensi seseorang tidak dapat dipisahkan. Keduanya akan tetap akan berhubungan dan saling mempengaruhi.²⁶⁰

Abdurrauf hidup pada masa kerajaan Aceh di bawah pemerintahan para ratu. Beliau juga menjadi salah satu bagian dari dalam istana kerajaan Aceh yang memiliki pengaruh besar dalam fatwa-fatwa keagamaan serta menjadi penasehat utama ratu dalam mengambil kebijakan-kebijakan penting kerajaan. Sebagai seorang *Qadhi Malikul Adil* yang memiliki wewenang dari ratu untuk memberikan kata putus akhir terhadap berbagai persoalan keagamaan dalam masyarakat, Abdurrauf memiliki posisi yang cukup strategis dalam istana dan rakyat Aceh.

Ratu Shafiyatuddin juga memberikan kepercayaan penuh kepada Abdurrauf untuk menjadi penasehat utamanya dalam kerajaan. Posisi Abdurrauf tersebut membuat beliau memiliki banyak kewenangan serta fasilitas dalam mengembangkan kemampuan intelektualitasnya. Tidak mengherankan jika Abdurrauf di sela-sela kesibukannya sebagai pejabat utama di istana kerajaan Aceh, mampu produktif untuk menghasilkan karya-karya besar. Sebagian karya-karya tersebut juga membicarakan persoalan-persoalan yang tergolong sangat rumit untuk dipahami oleh masyarakat awam. Abdurrauf menjelaskan tentang persoalan-persoalan tasawuf falsafi yang rumit.

Karya-karya Abdurrauf yang terbilang cukup banyak dan beragam. Dari sekian banyak karyanya, bidang tasawuf terlihat lebih mendominasi di antara karya-karyanya yang lain. Karya Abdurrauf dalam bidang tasawuf

²⁵⁹Amin al-Khuli, *Manahij at-Tajdid fi an-Nahwi wa al-Balaghah wa at-Tafsir wa al-Adab*, t.tp, Dar al-Ma'rifah, 1961, hal 269-297.

²⁶⁰Karl Mannheim, *Ideology an Utopia, an Introduction to the sociology of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, t.th, hal. 39. Islah Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an dan kekuasaan di Indonesia, Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana*, Yogyakarta: Yayasan Salwa, 2019, hal. 20-21.

menunjukkan kelasnya sebagai seorang ulama yang berkelas internasional. Kitab-kitab tasawuf karangan Abdurrauf berisikan pengetahuan-pengetahuan tasawuf falsafi yang pemahamannya dibutuhkan penelaahan khusus dan mendalam. Orang awam yang baru mulai belajar ilmu keislaman akan mengalami kesulitan memahami kitab-kitabnya. Tidak kurang dua puluh tiga karya Abdurrauf dalam bidang tasawuf.

Posisi yang nyaman dalam istana dengan berbagai fasilitas kerajaan yang diberikan kepadanya, menjadikan Abdurrauf sebagai sosok ulama yang terus berkarya dengan nyaman. Ide-ide dan pemikirannya dapat dituangkan dengan baik dalam karya-karyanya dalam berbagai bidang ilmu. Latar belakang pendidikan, geneologi keilmuan serta hubungannya dengan penguasa yang demikian harmonis membuat produktivitas keilmuannya sangat baik. Abdurrauf mampu bersikap bijaksana dalam menyikapi berbagai perbedaan pandangan serta mampu mendamaikan pihak-pihak yang bertikai.

Menjadi mediator konflik sosial keagamaan bukan perkara yang mudah. Seorang mediator dituntut untuk memahami akar persoalan yang menjadi sumber kontroversi. Mediator juga harus memahami psikologi orang-orang yang terlibat dalam konflik tersebut. Di sisi lain, mediator juga harus mampu berdiri di tengah untuk bersikap adil. Hal yang lebih penting dari itu semua ialah seorang mediator harus memiliki pengetahuan agama yang lebih luas dan dalam untuk memberikan pemahaman yang tepat tentang masalah yang diperdebatkan. Hal inilah yang terjadi pada Abdurrauf ketika ia mampu mendamaikan perbedaan pandangan masyarakat Aceh ketika itu.²⁶¹

Hasbi ash-Shiddieqy, hidup pada tiga zaman yang berbeda. Masa kecilnya hingga dewasa ia habiskan di Aceh pada zaman kolonialisme Belanda. Setelah menempuh Pendidikan di berbagai dayah di Aceh, ia bersentuhan dengan pemikiran modernis melalui salah seorang gurunya yang bernama Muhammad ibnu Salim al-Khalali. Pikiran-pikiran modernis yang didapatnya tersebut terus berkembang seiring dengan bertambahnya wawasan keilmuannya.²⁶² Pada zaman Jepang, Hasbi masih berada di Aceh. Di samping bekerja sebagai Guru di sekolah, ia juga bekerja sebagai pegawai pada pengadilan di zaman tersebut. Beberapa tahun setelah kemerdekaan republik Indonesia, Hasbi masih berkarir di Aceh.²⁶³

Pada tahun 1951, Hasbi hijrah ke Yogyakarta untuk berkarir di Perguruan Tinggi Agama Islam Sunan Kalijaga. Di sanalah ia melanjutkan kehidupan intelektualnya. Ia sempat memimpin beberapa perguruan tinggi swasta di Yogyakarta dan kota di sekitarnya. Di luar kegiatan akademis, Hasbi pernah menjadi anggota konstituante yang mewakili partai Masyumi. Namun

²⁶¹Ridwan Arif, *Syekh Abdurrauf As-Singkily al-Fansuri...*, hal. 103-106.

²⁶²Nouruzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia, Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal 14-15.

²⁶³Hasbi Amiruddin, *Biografi Hasbi ash-Shiddieqy...*, hal. 37.

karirnya di bidang politik tidak diteruskan. Ia kembali ke kampus untuk kembali mengeksplorasi kegiatan intelektualnya. Ia menghasilkan banyak karyanya di kampus termasuk *magnum opus*-nya tafsir *an-Nûr*.

Hasbi pernah merasakan hidup pada masa orde lama. Kondisi negara pada saat itu sedang berada pada masa-masa awal pembangunan pasca kemerdekaan. Kondisi perekonomian negara masih sulit. Rakyat Indonesia masih banyak berada di bawah garis kemiskinan. Para tokoh pejuang kemerdekaan sering terjadi silang pendapat mengenai konsep pembangunan dan sistem politik yang berlaku Indonesia. Tokoh-tokoh Islam yang terdiri dari para ulama dan cendekiawan Muslim juga sering berbenturan dengan tokoh Nasionalis.

Tokoh Nasionalis yang diwakili oleh Soekarno ikut mengakomodir paham komunis dalam sistem perpolitikan Indonesia. Akibatnya berdirilah Partai Komunis Indonesia (PKI). PKI resmi masuk sebagai partai politik yang bisa ikut dalam pemilihan umum (Pemilu). Pada Pemilihan Umum tahun 1955, PKI menjadi peserta Pemilu yang memperoleh suara terbanyak keempat. Hal ini menunjukkan bahwa PKI telah mendapat banyak simpati dari rakyat. Hasil pemilu tersebut menjadikan PKI semakin percaya diri.²⁶⁴

Munculnya PKI yang mengusung paham komunis di Indonesia membuat tokoh-tokoh Islam di Indonesia khawatir. Pemerintah orde lama yang cenderung kepada paham tersebut membuat hubungannya dengan tokoh-tokoh Islam renggang. Para ulama yang tergabung dalam beberapa organisasi masyarakat (ormas) Islam seperti: Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Masyumi, dan beberapa ormas Islam lainnya mengkritik pemerintah yang dinilai telah melenceng dari pondasi awal kemerdekaan. Dalam pembukaan Undang-Undang Dasar (UUD) tahun 1945 jelas disebutkan bahwa salah satu butir Pancasila negara Republik Indonesia berdasarkan kepada ketuhanan Yang Maha Esa.

Kritikan yang dilakukan oleh ormas Islam tersebut diabaikan oleh pemerintah. Beberapa kali pemerintah melakukan langkah represif dengan melakukan pengontrolan ketat terhadap kegiatan-kegiatan yang dilakukan oleh tokoh-tokoh Islam. Pemerintah juga membubarkan Masyumi pada tahun 1960. Kegiatan dakwah yang melibatkan banyak massa yang dilakukan oleh tokoh-tokoh Islam dilakukan pengawasan secara ketat. Puncaknya ialah ditangkapnya Buya Hamka dalam sebuah pengajian di Banten ketika beliau menghadiri kegiatan *aqiqah* salah seorang pengurus ormas. Buya Hamka dipenjarakan tanpa pengadilan oleh pemerintah Soekarno.

²⁶⁴Lingga Winata, "Nasakom Sebagai Ideologi Negara Tahun 1959-1965", dalam *Avatara: e-jurnal Pendidikan Sejarah*, Vol. 5, No. 3, Tahun 2017, hal. 731. Ema Agustina, "Soekarno, Nasakom, dan Buku Di Bawah Bendera Revolusi Sebagai Materi Ajar Pelajaran Sejarah SMA", dalam *Jurnal HISTORIA: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2019, hal. 57-64.

Peristiwa tersebut membuat hubungan pemerintah dengan tokoh-tokoh Islam semakin renggang. Para tokoh Islam bertambah tidak simpati kepada pemerintah. Pemerintahan orde lama dianggap terlalu mengakomodir paham komunis. Puncaknya terjadi pemberontakan PKI pada tahun 1965 yang dikenal dengan gerakan tiga puluh september (Gestapu) atau G30S PKI. Peristiwa tersebut menyebabkan terbunuhnya enam orang Jenderal Angkatan Darat yang kemudian dikenal dengan pahlawan revolusi.²⁶⁵

Peristiwa G30S PKI merupakan titik kulminasi dari eksistensi PKI di Indonesia. Pasca peristiwa tersebut, pemerintah menyadari bahwa PKI memiliki rencana jahat terhadap negara. Kondisi negara yang dilanda demonstrasi dan protes terhadap PKI menggema dimana-mana. Rakyat melakukan tiga tuntutan yang dikenal dengan Tritura (Tiga tuntutan Rakyat). Isinya ialah tuntutan pembubaran PKI dan Ormas-ormasnya, perombakan kabinet, dan penurunan harga barang. Isi Tritura tersebut mendorong Soekarno untuk mengeluarkan surat perintah kepada Soeharto untuk melakukan pemulihan keamanan. Surat perintah ini dikenal dengan istilah surat perintah sebelas maret (supersemar).²⁶⁶

Supersemar tersebut berisikan perintah kepada Soeharto untuk melakukan langkah-langkah dalam pemulihan keamanan serta menjaga wibawa dan pribadi Presiden Soekarno selaku panglima tertinggi Angkatan bersenjata dan pemimpin Revolusi. Berbekal supersemar tersebut, Soeharto melakukan langkah-langkah pemulihan keamanan di antaranya dengan membubarkan PKI dan melakukan perombakan pembersihan Kabinet dari unsur-unsur PKI. Langkah-langkah yang diambil oleh Soeharto tersebut membuat pengaruh presiden Soekarno semakin lemah. Pertanggung jawaban presiden selaku mandataris MPR juga ditolak. Akhirnya pada tanggal 22 Februari 1967, Soekarno menyerahkan kekuasaannya kepada Soeharto. Pasca penyerahan kekuasaan tersebut, berakhirlah orde lama dan dimulainya orde baru dibawah kepemimpinan Presiden Soeharto.²⁶⁷

Hasbi ash-Shiddieqy hidup pada masa yang penuh dengan dinamika tersebut. Masa ia berkarir dalam dunia akademik lebih banyak dihabiskan pada zaman orde lama. Meskipun pada masanya banyak perdebatan menyangkut dengan ideologi bernegara dan sistem politik, Hasbi tidak terlalu jauh ikut

²⁶⁵John Maxwell, "Gestapu: violence and political change in modern Indonesia", dalam *Jurnal Asian Studies Association of Australia*, Vol. 11, No 3, Tahun 1988, hal. 49-51

²⁶⁶Terra Erlina, "Peranan Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia Dan Kesatuan Aksi Pelajar Indonesia Dalam Proses Peralihan Kepemimpinan Nasional Tahun 1965-1968", dalam *Jurnal Wahana Pendidikan*, Vol. 7, No. 2, Agustus 2020, hal. 96-97. Rosmha Widiyani, "Sejarah Supersemar: Kontroversi dan Yayasan", dalam <https://news.detik.com/>. Diakses pada 25 Februari 2021. Eros Djarot, *Misteri Supersemar*, Jakarta: Media Kita, 2006. Hardiyanti Munsri, "Dari Masa Lalu ke Masa Kini: Memori Kolektif, Konstruksi Negara dan Normalisasi Anti-Komunis", dalam *Jurnal Etnosia*, Vol. 01, No. 01, Juni 2016, hal. 30-42.

²⁶⁷Terra Erlina, "Peranan Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia....", hal. 98-99.

terjun dalam dunia politik politik. Ia hanya menjadi anggota konstituante dari partai Masyumi selama dua tahun, yaitu pada tahun 1956-1958.²⁶⁸

Meskipun ia tidak lama berkibrah dalam bidang politik, ideologi Masyumi yang bercita-cita mewujudkan Islam sebagai dasar negara tetap ada dalam dirinya. Hal ini juga terlihat dalam penafsirannya dalam tafsir *an-Nûr*. Misalnya ketika Hasbi menafsirkan surat *an-Nisâ* '4: 58-59:

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا . يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾

“Bahwasanya Allah memerintahkan kamu menunaikan amanat kepada ahlinya, dan apabila kamu menghukum antara manusia, hukumlah dengan adil, itulah sebaik-baik pengajaran yang diterangkan kepada kamu; bahwasanya Allah maha mendengar lagi maha melihat. Hai segala mereka yang telah beriman, tha’ati olehmu akan Rasul dan akan ulil amri dari pada kamu, kemudian jika kamu berbantahan pada sesuatu, kembalikanlah akan dia kepada Allah dan Rasulnya jika kamu beriman akan Allah dan akan hari akhirat. Itu lebih baik dan lebih indah akibat dan kesudahannya”. (QS. *an-Nisâ* '4:58-59)

Hasbi menjelaskan bahwa amanah dalam ayat tersebut termasuk amanah yang Allah berikan kepada manusia dan amanah yang dititipkan oleh sesama manusia. Keduanya harus dipelihara dan dijaga dengan baik. Jika seseorang menjadi hakim, atau kepala negara, maka rakyat adalah amanah yang wajib ditunaikan hak-haknya. Hasbi menegaskan bahwa wajib hukumnya menerapkan undang-undang negara yang berdasarkan kepada Al-Qur’an dan hadis. Suatu urusan harus diberikan kepada orang yang mampu atau memiliki kompetensi untuk itu. Seseorang yang diberikan amanah juga harus berlaku adil. Keadilan adalah hal yang sangat pokok dan mendasar dalam Islam. Amanah dan adil merupakan dua hal penting yang menjadi dasar dalam pemerintahan Islam.²⁶⁹

Lebih lanjut Hasbi juga mengatakan bahwa umat Islam harus mengikuti keputusan *ahlu halli wal aqdi* tentang suatu masalah yang telah disepakati oleh mereka. kewajiban untuk patuh kepada mereka adalah merupakan

²⁶⁸Alif Maziyah, *Pemikiran Hasbi Alshiddieqy Tentang Hadis Dan Sunnah*, Yogyakarta, 2006, hal. 29.

²⁶⁹Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur’anul Majid an-Nûr*, Vol. I..., hal. 71.

perintah Allah yang menyuruh taat kepada Allah, Rasul dan *ulil amri*. Hasbi menafsirkan *ulil amri* dengan *ahlul halli wal aqdi*. Mereka berfungsi sebagai lembaga yang mengendalikan kekuasaan dalam pemerintahan yang terdiri dari para hakim, pejabat pemerintahan, wakil rakyat, dan para ulama. Kewajiban taat tersebut selama *ahlul halli wal aqdi* tersebut berada dalam ketaatan kepada Allah dan Rasul.²⁷⁰

Penafsiran tersebut memperlihatkan afiliasi politik Hasbi dengan Masyumi yang memiliki cita-cita menjadikan Islam sebagai dasar negara. Tafsir *an-Nûr* adalah salah satu cara Hasbi untuk mengekspresikan pikiran-pikirannya tentang cita-cita tersebut. Di samping ketika ia menjadi anggota konstituante, ia getol memperjuangkan prinsip-prinsip Islam masuk ke dalam undang-undang sebagai dasar negara. Dari penafsiran tersebut terlihat bahwa selain sebagai ulama, Hasbi juga aktivis Islam yang gencar memperjuangkan cita-cita keislamannya.²⁷¹

Konsep fikih Islam Indonesia yang digagas Hasbi juga dilatarbelakangi oleh kritik yang dikemukakan oleh Soekarno. Soekarno mengkritik fikih di Indonesia yang dianggap kurang merespon persoalan sosial kemasyarakatan. Hasbi yang menilai kritik tersebut sebagai masukan yang konstruktif dalam pembangunan hukum Islam di Indonesia. Ia merumuskan sebuah fikih yang berdasarkan ijtihad dengan memperhatikan *maslahah* bagi bangsa Indonesia.

Fikih menurut Hasbi bukanlah barang antik yang tidak boleh disentuh. Fikih merupakan hasil ijtihad yang akan berubah sesuai dengan konteks ruang dan waktu. Oleh karena, itu fikih harus mampu memberikan solusi terhadap persoalan hukum dalam masyarakat. Fikih Islam harus ikut berpartisipasi dalam gerakan perubahan sosial (*law as a tool of social engineering*). Prinsip progresivitas pemikiran Hasbi tersebut diadopsi oleh pemerintah orde baru dalam kompilasi hukum Islam di Indonesia.²⁷²

Uraian di atas menjelaskan bahwa kedua mufassir, Abdurrauf dan Hasbi memiliki tradisi intelektual, kondisi sosio kultural dan relasi kuasa yang berbeda. Perbedaan tersebut yang menyebabkan perbedaan karakter antara keduanya. Abdurrauf memiliki sikap yang moderat terhadap berbagai perbedaan pandangan dalam agama. Hal ini terlihat bagaimana perannya dalam mendamaikan konflik beragama yang terjadi di Aceh ketika ia pulang dari pengembaraan intelektualnya di Jazirah Arabia.

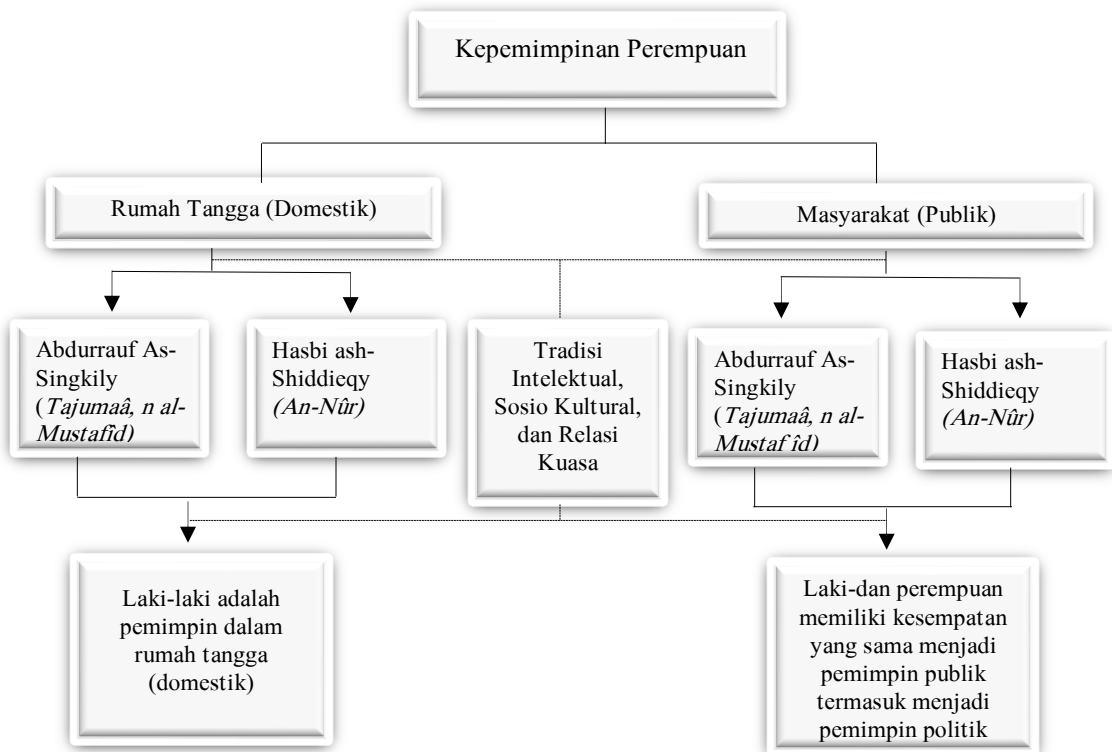
²⁷⁰Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid an-Nûr*, Vol I..., hal. 71-72.

²⁷¹Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993, hal. 190.

²⁷²M. Atho Mudzhar, *Islam and Islamic Law in Indonesia*, Jakarta: Litbang Depag RI, 2003, hal. 184-186. Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hal. 171.

Sebaliknya Hasbi memiliki sikap yang teguh dengan pandangan keagamaan yang diyakini. Ia berani mengkritik beberapa praktek keagamaan dalam masyarakat yang dianggap telah banyak bercampur dengan *takhayul*, *bid'ah*, dan *khurafat*. Sikap yang ditunjukkan oleh Hasbi tersebut membuatnya banyak ditolak. Khususnya dari kalangan konservatif. Realitas historis tersebut berbanding terbalik dengan Abdurrauf yang diterima dengan baik oleh masyarakat Aceh. Sikap keagamaannya dipandang lebih rasional dan bijaksana.

Bagan 5.1 Analisis Komparatif dan Hermeneutis Kepemimpinan Perempuan menurut Abdurrauf as-Singkily dan Hasbi as-Shiddieqy



BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan yang telah diuraikan dari beberapa bab sebelumnya, disertasi ini menyimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

1. Al-Qur'an memiliki konsep kepemimpinan yang komprehensif. Terminologi kepemimpinan di dalam Al-Qur'an disebutkan dalam beberapa istilah, antara lain: *al-khalîfah*, *as-sulthân*, *al-waliy*, *al-mulk*, *ulil amri*, dan *al-imâm*. Beragamnya istilah kepemimpinan tersebut menunjukkan bahwa kepemimpinan merupakan persoalan yang sangat penting dan memiliki implikasi yang besar dalam kehidupan. Kepemimpinan merupakan amanah yang harus dipertanggungjawabkan di dunia dan akhirat. Seorang pemimpin diharuskan memiliki kompetensi tertentu baik fisik maupun mental. Seorang pemimpin dituntut memiliki nilai spiritualitas yang baik serta moralitas yang patut diteladani. Setiap muslim adalah pemimpin pada levelnya masing-masing. Oleh karenanya setiap muslim harus mempersiapkan dirinya untuk menjadi pemimpin.
2. Diskursus kepemimpinan perempuan dalam Islam menuai kontroversi. Kontroversi yang agak meruncing terjadi dalam perbincangan tentang kepemimpinan publik perempuan, khususnya dalam bidang politik. Sebagian ulama membolehkan, namun sebagian yang lain melarang. Para ulama berbeda pendapat tentang kebolehan seorang perempuan menjadi kepala negara (*al-imâm al-'uzhma*). Mayoritas ulama klasik dan sebagian ulama kontemporer berpandangan perempuan tidak boleh menjadi pemimpin negara. Menurut mereka kaum perempuan memiliki banyak

kelemahan sehingga mereka tidak mampu mengemban tugas dan amanah yang besar. Sedangkan mayoritas ulama kontemporer berpendapat tidak ada larangan perempuan menjadi pemimpin politik termasuk menjadi kepala negara. Sepanjang mereka memenuhi kualifikasi dan syarat-syarat yang dibutuhkan oleh seorang pemimpin. Laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki kelebihan dan kekurangan. Kelemahan kaum perempuan yang sering diangkat ke permukaan lebih disebabkan oleh konstruksi sosial dan budaya. Ketika akses pemberdayaan (*empowering*) dibuka, ternyata perempuan juga memiliki kompetensi yang sama dengan laki-laki.

3. Pengkajian Al-Qur'an dan tafsir di Aceh berlangsung sangat dinamis. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya kontroversi dalam berbagai bidang keagamaan sepanjang sejarah Aceh. Perdebatan tentang persoalan mistiko filosofis antara pengikut Hamzah Fanshuri dengan pengikut Nuruddin Ar-Raniry adalah salah satu dari sekian banyak kontroversi penafsiran doktrin keagamaan di Aceh. Persoalan kepemimpinan perempuan dalam bidang politik, juga masih menjadi perdebatan di kalangan para ulama di Aceh. Sebagian ulama Aceh membolehkan, tetapi tidak sedikit juga yang menolak. Fakta sejarah menunjukkan bahwa kaum perempuan Aceh pernah menjadi *sulthanah* di kerajaan Aceh Darussalam pada abad ke-17. Kaum perempuan Aceh juga dikenal dengan keberaniannya untuk terjun ke medan pertempuran dalam membela kehormatan bangsa dan agama. Namun fakta tersebut tidak membuat kontroversi berakhir. Kontroversi tentang legalitas kepemimpinan perempuan di Aceh tidak hanya disebabkan oleh faktor agama tetapi juga faktor sosial, politik dan ekonomi.
4. Secara substansi Abdurrauf as-Singkily dan Hasbi ash-Shiddieqy memiliki kesamaan pandangan tentang kepemimpinan perempuan. Kesamaan ini terlihat dari penafsiran mereka terhadap ayat Al-Qur'an, baik yang berkaitan dengan kepemimpinan domestik (rumah tangga) maupun kepemimpinan publik. Dalam ranah domestik, keduanya berpandangan bahwa laki-laki adalah pemimpin rumah tangga. Hal ini terlihat dalam penafsiran mereka terhadap surat *an-Nisâ'*/4:34. Sedangkan dalam kepemimpinan publik, keduanya memberikan kesempatan yang sama kepada laki-laki dan perempuan untuk menjadi pemimpin. Kesempatan tersebut harus diiringi dengan kompetensi dan kualifikasi tertentu yang dibutuhkan oleh seorang pemimpin. Seorang perempuan yang menjadi pemimpin publik juga dituntut mampu memproteksi dirinya dari hal-hal negatif yang dilarang oleh agama. Hal ini terlihat dari penafsiran keduanya terhadap QS. *at-Taubah*/9: 71, QS. *al-Ahzâb* /33: 33, dan QS. *an-Naml*/27:29-44. Meskipun secara substansi penafsiran mereka sama, namun dalam beberapa hal terdapat perbedaan diantara mereka.

Abdurrauf menggunakan metode *ijmâli* dalam penafsirannya, sedang Hasbi menggunakan metode *tahlîlî*. Mereka juga memiliki perspektif yang berbeda dalam menafsirkan QS. *al-Ahzâb* /33: 33. Menurut Hasbi ayat ini berlaku khusus untuk para istri Nabi saja. Namun Abdurrauf memandang ayat tersebut berlaku umum untuk semua perempuan Muslimah.

5. Kondisi sosio kultural dan politik memberikan pengaruh yang besar terhadap karya tafsir Abdurrauf as-Singkily dan Hasbi ash-Shiddieqy. Tradisi keilmuan serta relasi kuasa yang berbeda juga memberikan warna terhadap pemikiran keduanya. Pemahaman dan sikap keagamaan Abdurrauf terlihat lebih moderat dibandingkan dengan Hasbi. Abdurrauf dianggap sebagai ikon yang mendamaikan konflik keagamaan yang terjadi pada masanya. Sikap berbeda ditunjukkan oleh Hasbi. Hasbi cukup berani untuk berbeda dan mengkritik pandangan dan pemikiran kelompok yang berbeda dengannya.

B. Implikasi Hasil Penelitian.

Hasil penelitian disertasi ini memiliki beberapa implikasi yang memberikan pengaruh dalam kehidupan, antara lain:

1. Dengan memahami besarnya urgensi kepemimpinan dan implikasinya dalam kehidupan, maka setiap muslim dituntut untuk kembali mengkaji konsep kepemimpinan yang ideal dalam Islam. Cara yang paling tepat untuk menemukannya ialah dengan mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an mengenai kepemimpinan. Melalui pemahaman yang komprehensif dan holistik, akan melahirkan kepemimpinan yang kuat dalam masyarakat. Kepemimpinan yang kuat akan membawa rakyat kepada gerbang kemakmuran dan kebahagiaan.
2. Kepemimpinan perempuan merupakan tema kontroversial yang telah mengundang perdebatan para ulama sejak lama. Pemahaman yang komprehensif tentang kepemimpinan perempuan dalam Islam, akan mejadikan seseorang bijaksana dalam bersikap. Sikap bijaksana akan mendatangkan kemaslahatan dan kebangkitan umat Islam. Umat Islam tidak perlu terlalu tegang dan kaku ketika berhadapan dengan topik ini. Semua perdebatan dan kontroversi harus dipahami dengan pikiran yang jernih didasari oleh dalil dan argumentasi yang kuat dilaadasi fakta ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan.
3. Kepemimpinan perempuan dalam masyarakat Aceh merupakan fakta sejarah yang tidak terbantahkan. Kaum perempuan di Aceh telah terbukti mampu untuk berkiprah dan menunjukkan eksistensi mereka di ruang kepemimpinan publik. Realitas historis ini hendaknya menjadi ibrah bagi generasi selanjutnya. Keteladanan yang telah ditunjukkan mereka pada masa lalu patut untuk dicontoh dan diterapkan pada masa sekarang.

4. Abdurrauf as-Singkily dan Hasbi ash-Shiddieqy merupakan dua ulama besar Aceh yang terbukti telah berhasil berkontribusi bagi pengembangan keilmuan Islam baik di Nusantara. Keduanya telah menunjukkan kegigihan dalam mencari ilmu yang berhasil mengantarkan mereka sebagai ulama yang disegani pada masanya. Keberhasilan tersebut bukan sekedar diperbincangkan dalam ranah akademis saja. Tetapi harus menjadi inspirasi bagi generasi selanjutnya dalam berkarya dan berkontribusi untuk kemaslahatan umat menurut keahlian masing-masing.

C. Saran-Saran.

Berdasarkan hasil pembahasan sebelumnya, disertasi ini memberikan beberapa saran sebagai berikut:

1. Kepada peneliti dan ilmuwan muslim untuk terus mengkaji isu-isu yang terkait dengan perempuan dan gender. Semakin banyak kajian-kajian tersebut, semakin memperluas cakrawala berpikir kaum muslimin yang akan melahirkan sikap bijaksana dan moderat dalam memahami isu-isu aktual keagamaan.
2. Kepada kaum perempuan untuk benar-benar memahami bagaimana posisi mereka dalam Islam. Guna mencapai tujuan tersebut, dibutuhkan ilmu pengetahuan yang luas dengan proses belajar yang kontinu. Islam adalah agama yang sangat memuliakan kedudukan kaum perempuan. Perempuan memiliki kedudukan yang sangat penting dalam pembangunan peradaban umat. Semakin banyak perempuan yang memahami eksistensi mereka dalam Islam, maka akan berefek kepada kemajuan umat.
3. Kepada kaum laki-laki untuk kembali mempelajari konsep kesetaraan dalam Islam. Allah SWT menurunkan Al-Qur'an menjadi petunjuk dan *guidance* bagi manusia dalam menjalani kehidupan. Allah tidak menurunkan Al-Qur'an untuk memberikan legalitas kepada salah satu jenis kelamin mendegradasi dan merendahkan yang lainnya. Pemahaman yang baik dan mendalam terhadap konsep kesetaraan dalam Al-Qur'an akan mewujudkan kehidupan yang harmonis dan seimbang baik dalam rumah tangga maupun di ruang publik.
4. Kepada segenap masyarakat Aceh untuk tidak menjadikan isu agama sebagai dasar pelarangan kepemimpinan kaum perempuan khususnya kepemimpinan politik. Setiap orang baik laki-laki maupun perempuan yang memenuhi syarat dan kriteria kepemimpinan memiliki hak yang sama. Memperpanjang perdebatan tentang boleh atau tidaknya kepemimpinan perempuan akan memberikan dampak yang negatif terhadap pembangunan daerah. Sikap yang bijaksana adalah mendorong siapa saja, baik laki-laki atau perempuan yang ingin menjadi pemimpin politik mempersiapkan diri dengan sebaik-baiknya. Kesiapan tersebutlah yang menjadi tolok ukur

layak atau tidaknya seseorang tampil sebagai pemimpin publik bukan dilihat dari jenis kelaminnya.

5. Kepada pemerintah selaku pengambil kebijakan untuk terus mengawal kesetaraan kedudukan antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan masyarakat. Pemerintah berwenang untuk menerbitkan aturan-aturan dalam berbagai bidang dengan memperhatikan dan mengakomodir kepentingan kedua pihak (laki-laki dan perempuan). Pemerintah juga berwenang untuk mencabut peraturan-peraturan yang dianggap diskriminatif kepada salah satu pihak. Dengan demikian akan terwujud sebuah kehidupan bernegara yang harmoni dan berkeadilan serta jauh dari sikap diskriminatif.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- Abbas, Syahrizal. *Hakim Perempuan dalam Mir'at at-Thullah Karya Syekh Abdurrauf as-Singkili*, Banda Aceh: Penerbit Naskah Aceh dan Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2018.
- , *Syekh Abdurrauf dan Corak Pemikiran Hukum Islam*, Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2003.
- Abbott, Nabia. *Two Queens of Bagdad*, Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1946.
- Abduh, Syekh Muhammad dan Sayyid Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Qur'anul Hakim (Tafsir al-Manar)*, juz 5, Kairo: Hai'ah al-Mishriyyah Ammah li al-kitab, 1990 M.
- Abdul Kodir, Faqihuddin. *Qira'ah Mubadalah, Tafsir Progresif Untuk Keadilan Jender Dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Abdul Mun'in, Ahmad Rabi'. *Pesona Ratu Bilqis*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009.
- Abdullah, Hawa. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, Surabaya: Ikhlas, 1980.
- Abdullah, Mohd Shaghir. *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*, Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1991.
- Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat, Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1987.
- Abdullah, W.M.S. *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejangad Dunia Melayu*. Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Fathaniyah, 1999.

- Abdurrahman, *et. al*, *Al-Qur'an dan Isu-isu Kontemporer*, Yogyakarta: LSAQ Press, 2011.
- Abû 'Abdillâh Muhammad ibn 'Umar ibn al-Hasan ibn al-Husain al-Tmî, ar-Râzî. *Mafâtîh al-Gaib; al-Tafsîr al-Kabîr*, Juz XX, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâs al-'Arabiy, 1420, H
- Abû al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, Mu'jam Maqaâyis al-Lughah, Mishr: Mustahafa al-Bâb al-Halabi wa Sharîkah, 1972/1392.
- Abu Bakar, Alyasa. *Karya Syiah Kuala dalam Bacaan Populer Masyarakat Aceh*, Banda Aceh: Panitia Pelaksanaan Seminar Abdurrauf Syiah Kuala, 1994.
- , *Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Paradigma, Kebijakan, dan Kegiatan*, Banda Aceh: Dinas Syariat Islam, 2006.
- Abu Bakr bin 'Arabi, Muhammad bin 'Abdullah. *Ahkâm Aal-Qur'ân*, Jilid 1, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Isykâliyât al-Ta'wîl wa Aliyât al-Qirâ'ah*, Kairo, al-Markaz al-Tsaqafi, tt,
- Ad-Dimasyqi, Ismail bin Umar Al-Quraisyi bin Katsir Al-Bashri. *Tafsîr al-Qur'an al-'Azim*, juz. 2, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1419 H/1998 M.
- Ahmad bin Fâris bin Zakariyya, Abû al-Husain. *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*, Beirut: Dâr Ittihâd al-'Arabi, 1423 H/2002 M.
- Ahmad Syadzali, *T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Konsepsi Pengembangan Hukum Islam*, Jakarta: Depag RI, 1979.
- Ahmad, Zakaria. *Keradjaan Atjeh Dalam Tahun 1520-1675*. Medan, t.p.1972.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*, New Heaven and London: Yale University Press, 1992.
- Aisyah, Ti, et al, *Darul Islam di Aceh: Analisis Sosial-Politik Pemberontakan Regional di Indonesia, 1953-1964*, Lhokseumawe: Unimal Press, 2008
- Alchaidar, *Gerakan Aceh Merdeka: Jihad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam*, Lhokseumawe: Madani Press, 1999.
- Alfian, Ibrahim. *Perang di jalan Allah: Perang Aceh 1873-1912*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987.
- , *Wanita Utama Nusantara dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: Agung Offset, 1994
- , *Perang Kolonial Belanda di Aceh*, Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1977.
- Ali Lukman., et al. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1999.
- Ali, Atabik. dan Ahmad Zuhdi Mudlor, *Kamus Al-'Asr Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, tt.

- Ali, K. *A Studi of Islamic History*, terj. Gufran A, Mas'adi dengan judul Sejarah Islam Mulai dari Awal Hingga Runtuhnya Dinasti Usmani: Tarikh Pra Modern, Cet. II, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Ali, Muhammad al-Husein. *Ash-Shlusy Wa Ushûluha*, Beirut: Darul al-Adhwa, 1999.
- al-Tabarî, Muḥammad ibn Jarîr ibn Yazîd ibn Khâlîd Abû Ja'far Jâmi'. *al-Bayân 'an Taẓwîl âyilAal-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1985.
- Alûsi al-Bahgdâdi, Abû Fadhâl Syihâb ad-Dîn as-Sayyid Mahmûd al-. *Rûh al-Mâ'nî Fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm Wa as-Sab'al Matsâni*, Jilid III, Beirut: Dâr Al-Fikr, 1987.
- Amin, Ahmad. *Fajr al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdiyyah al-Misriyyah, 1975.
- Amin, Qasim. *The Liberation of Women and The New Women*, Cairo: American University in Cairo Press, 2000.
- Amin, Samsul Munir. *Sayyid Ulama Hijaz, Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2009
- Amin, Syamsul Munir. *Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Amzah, 2012,
- Amiruddin, Hasbi. *Biografi Hasbi Ash-Shiddieqy*, dalam *TM. Hasbi Ash-Shiddieqy dan Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia*, ed. Mujiburrahman, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004.
- , *Ensiklopedi pemikiran Ulama Aceh*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004.
- , *Perjuangan Ulama Aceh di Tengah Konflik*, Yogyakarta: Caninets Press, 2004.
- Amrullah, Haji Abdul Malik Karim, *Sejarah Umat Islam IV*, Bulan Bintang, Jakarta, 1976.
- , *Tafsir Al-azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982
- Aqil, Abdullah Al-. *Mereka Yang Telah Pergi*, Jakarta: al-I'tishom Cahaya Ummat, 2010
- Aqqâd, Abbâs Mahmûd al-. *Al-insân fî Al-Qur'ân (Manusia Diungkap Al-Qur'an)*, Terj. Tim Penerjemah, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Araby, Ibnu al-, *Ahkam al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, t.t.
- Arif, Ridwan. *Syekh Abdurrauf As-Singkili al-Fansuri, Rekonsiliasi Tasawuf dan Syariat abad 17 di Nusantara*, Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2020.
- Arnold, Thomas W. *The Preaching of Islam*, edisi Indonesia Sejarah Dakwah Islam, terj. A. Nawawi Rambe, Jakarta: Widjaja, 1982.
- Raniry, Nuruddin Ar-. *Bustanussalâthin*, Edisi Transliterasi T. Iskandar, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966,

- Ashfahâni, al-. Abû al-Qâsim al- Husain bin Muhammad al-Râghib. *Al-Mufradât fi Ghârib Al-Qur'ân*, Mesir: Mustahfa al-Bab al-Halabi, 1961/1381.
- Asnawi, *Pemahaman Syaikh Nawawi Tentang Qadar dan Jabar pada tafsirnya Marah Labib*, Jakarta: Disertasi, IAIN Jakarta, 1989.
- Atmosiswartoputra, Mulyono. *Perempuan-Perempuan Pengukir Sejarah*, Jakarta: Bhuana Ilmu Populer, 2020
- Audah, al-. Salman Bin Fahd, *Urgensi Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, Terj. Ummu 'udhma' azmi, Solo: Pustaka Mantiq.
- Audah, Ali. *Nama dan Kata dalam Al-Qur'an*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2001.
- Ausy, Syihabuddin Sayyid Mahmud Al-. *Ruh al-Ma'any fi Tafsir al Qur'an*, Azra, Azyumardi dan Oman Fathurahman. *Jaringan Ulama, dalam Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Asia Tenggara*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Azra, Azyumardi. *Ensiklopedi Islam*. Jilid 2. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005.
- , *Jaringan Ulama: Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1994.
- , *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002.
- Baghawi, al-. Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud bin Muhammad al-Farra. *Ma'alimut Tanzil An Tafsir Al-Qur'an*, Juz 2, Beirut: Dar Ihya'Turats Arabi, 1420 H/ 2004 M.
- Bahnisi, Ahmad Fathi. *al-Siyâsah al-Jinâiyyah fi al-Syari'ah al- Islâmiyyah*. Kairo: Maktabat Dâr al-'Urubah, 1965.
- Baidan, Nashiruddin. *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- , *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: PT. Tiga Serangkai Putra Mandiri, 2003
- , *Tafsir bi Al-Ra'yi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- , *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Baidhâwi, Al-. Anwârul Tanzîl Wa Asrârut Takwîl, Juz 3, Beirut: Dâr Ihya'Turast Arabi, 1418 H/1997 M.
- Bakri, Ahmad Abdurraziq al-. *Ringkasan Ihyû' 'Ulûmuddin Imam Ghazali*, cetakan ke VI, Jakarta: Sahara Publishers, 201
- Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Barkey, Jonathan. *The Formation of Islam; Religion and Society in Near East 600- 800*, New York: Cambridge University Press, 2003.

- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam, (Cara al-Qur'an Membebaskan Perempuan)*, alih bahasa R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Pustaka Tahun 2003.
- Bashah, Abdul Halim. *Wali Songo dengan Perkembangan Islam di Nusantara (sautu Kajian)*, Sungai Buloh, Selangor: Pustaka Al-Hijaz, 1993.
- Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1984.
- Bin Hirzi Allah, Abd. Qadir. *Dhawabit I'tibar al-Maqashid fi Mahal al-Ijtihad wa atharuha al-Fiqhiy*, Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2007.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Brockelmann, Carl. *History of The Islamic Peoples*, London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1949.
- Budi Utomo, Bambang. et.al, *Treasures of Sumatera*, Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 2009.
- Bukhari, Abi Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Mughiroh bin Bardazbah al-. *Shahih al-Bukhari*, Juz 6, Lebanon: Dâr Thauf an-Najâh, 1422 H.
- Butiy, Muhammad Said Ramdan Al-. *Dawabit al-Mashlahat fi al-Shariah al-Islamiyyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001.
- D. A. Rinkes, *Abdoerraoeff Van Singkel: Bidjrage Tot De Mystieck Op Sumatra En Java*, Heerenven: Hepkema, 1909.
- Daly, Peunoh. *Hukum Perkawinan Islam, Suatu Perbandingan Dalam Kalangan Ahsunnah Wal Jamaah dan Negara-Negara Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- Dampier, William. *A New Voyage Round the World*, London: J. Knapton, 1697
- Danim, Sudarwan. *Motivasi Kepemimpinan dan Efektivitas Kelompok*, Jakarta: Rineka Cipta, 2004.
- Dasuqi, Muhammad ibn Ahmad 'Arafah. *Hasyiah al- Dasuqi*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Daud, Darni., et al. *Budaya Aceh, Dinamika Sejarah dan Globalisasi*. Banda Aceh: Syiah Kuala Press, 2005.
- Daud, Kalam dan T.A. Sakti. *Qanun Meukuta Alam, Dalam Syarah Tadhkirah Tabaqat Tgk. Di Mulek dan Komentarnya*. Banda Aceh: Unsyiah Press, 2007.
- Davis, John. *Voyages and Works of John Davis, the Navigator, Cambridge*, England: Cambridge University Press, 2010.
- Daya, Burhanuddin. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990
- Departemen Agama RI. *Al-Hikmah: Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Bandung: Penerbit Diponegoro Tahun 2004.

- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008,
- Djamil. M. J. *Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh*. Banda Aceh: Iskandar Muda, 1959.
- Dorleans, Bernard. *Orang Indonesia Dan Orang Prancis*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2006.
- Doup, A. *Gedenkboek van het Korps Marechaussee van Atjehen Onderhoorigheden*, Medan: t.p, 1942.
- Dunn, Ross e. *The Adventure of Ibnu Bathutha: a Muslem Traveler of the 14th Century*, Berkeley and Los angeles: University of California Press, 1989.
- Edison, et.al. Ermon, *Manajemen Sumber Daya Manusia (Strategi dan Perubahan dalam Rangka Meningkatkan Kinerja Pegawai dan Organisasi)*, Bandung: Alfabeta.
- Effendi, Bahtiar. *Mutiara Terpendam, Perempuan dalam Literature Islam dan Klasik*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Engineer, Ali Asghar. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur'an, Antara Teks, Konteks, Dan Kontekstualisasi*, Jakarta: Qalam, 2002.
- Fakhri, Majid. *Sejarah Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Fakih, Mansour, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Fansuri, Abd al-Rauf Al-. *Turjuman al-Mustafid*. Beirut: Dâr al- Fikr, 1981.
- Farmawy, Abdul Hay Al-. *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar*, Terj. Sufyan A. Jamrah, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Fathurahman, Oman. *Tanbih al-Masyi': Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Mizan, 1999.
- , *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta,
- Fauzi, *Tafsir Aceh*, Banda Aceh: Ushuluddin Publishing, 2013.
- Fayruzabady, Muhammad bin Ya'qub. *Al-Qâmus al-Muhîth*, Kairo: al-Haiyah al-Mishriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1980.
- Federspiel, Howard M. *Kajian al-Quran di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, Bandung: Mizan, 1996
- Firdaus, Endis. *Imam Perempuan: Dekonstruksi Perspektif Gender Dan Keniscayaan Kontekstualisasi Politis Ajaran Islam Di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Ceria, 2008.
- Fuad, Bali. *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, Pustaka Firdaus, 1989, Jakarta.

- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005
- Gadamer, *Truth and Method*, New York, The Seabury Press, 1975,
- Ghazali, Abdurrahman. *Fikih Munakahat*, Jakarta: Kencana, 2010.
- Ghazali, Muhammad bin Muhammad Al-. *Al-Iqtishad fi Al-I'tiqad*, Beirut, Libanon: Kotaiba, 2003.
- Ghofur, Saiful Amin, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Gibb, H. A. R dan J. H. Kramers. *Shorter Encyclopedia of Islam*, Ithaca, N.Y: Cornell University, 1953.
- Gibson, Jr. James L, John. M. Ivancevich dan James H. Donnelly. *Organisasi*, Terj. Nunuk Adiarni, Jakarta: Binarupa Aksara, 1996.
- Grondin, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, New Haven: Yale University Press, 1991
- Guillot, Claude, *Barus Seribu Tahun yang Lalu*, cet. ke-2, Jakarta: Gramedia, 2017.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Heurmeneutika Hingga Ideologi*. Jakarta: Penerbit Teraju, 2003.
- Habib, Mohammad dan Khaliq Ahmad Nizami, *A Comprehensive History of India: The Delhi Sultanat (AD 1206-1526)*, Universitas Michigan: People's Publishing House, 1970.
- Hadi Lubis, Satria. *Menggairahkan Perjalanan Halaqah: Kiat Agar Halaqah Lebih Dahsyat Full Manfaat*, Yogyakarta Pro You, 2011,
- Hadi WM, Abdul. *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*, Bandung: Mizan, 1995
- Hadi, Amirul. *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010.
- Haeri, Fadhlullah. *Belajar Mudah Tasawuf*, terj. Muh. Hasyim Assagaf, Jakarta: Lentera, 2001.
- Hafidhuddin, Didin, dan Hendri Tanjung. *Manajemen Syariah dalam Praktik*, Jakarta: Gema Insani, 2003.
- Hakeem, et.al, Ali Hosein. *Membela Perempuan, Menakar Feminisme dengan Nalar Agama*, Jakarta: Al-Huda, 2005.
- Hanafî, et.al., Muchlis Muhammad. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Lembaga Pentashih Mushaf Al-Qur'an, Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019.
- Hanbal, Ahmad bin Muhammad bin, Musnad, Juz II, Beirut: Al-Maktabah Al-Islamî, 1398 H/1978 M.
- Harun, Salman. *Hakekat Tafsir Tarjuman Al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel*, Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta: Tidak diterbitkan, 1988

- Harvey, Andrew. *Samudra Rubaiyat: Menyelami Pesan Magis dan Rindu*, Yogyakarta: Relasi Inti Media, 2018.
- Hassan, A. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Terj. Agah Garnadi. Bandung: Pustaka, 1981.
- Hasan, Abdul Halim. *Tafsir Al-Ahkam*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Hasan, Ali Ibrahim. *At-Târikh Al-Islâmy Al-‘Âm*, Kuwait: Maktabah al-Falâh, 1977.
- Hasbullah, Moeflich. *Sejarah Sosial Intelektual Islam Indonesia*, Bandung: Pustaka, 2012.
- Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia: Lintasan Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999
- Hasjmy, Ali. *59 Tahun Atjeh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- , *Syekh Abdurrauf Syiah Kuala, Ulama Negarawan Yang Bijaksana*, dalam Universitas Syiah Kuala Menjelang 20 Tahun, Medan: Waspada, 1980.
- , *Wanita Aceh dalam Pemerintahan dan Peperangan*, Banda Aceh: Yayasan Pendidikan A. Hasjmy, 1993.
- , *Iskandar Muda Meukuta Alam*, Kuala Lumpur: Universttas Kebangsaan Malaysia, t.th
- , Ali. *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987, hal. 202.
- , *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*. Jakarta: Bulan Hifny, Abdul Mun'im Al-. *Al-Mu'jam Asy-Syâmil Limustholahât Al-Falsafah*, Mesir: Maktabah al-Madbûly, 2000.
- Hitami, Mundzir. *Pengantar Studi Al-Qur'an Teori dan Pendekatan*, Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2012.
- Hitti, Philip K, *History of The Arabs*, Terj: R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Edisi Revisi ke 10, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Hurgronje, Christian Snouck. *Aceh: Rakyat Dan Adat Istiadatnya*, Volume 2, terj. Sutan Maimun, Jakarta: INIS, 1997.
- Ibn Taghri, *al-Nujûm al-Zahîrah Fî Mulook Misr wa al-Qâhirah*, Cairo: al-Hay'ah al-Misriyah, 1968.
- Ibnu Baz, Abdullah. *et.al, Fatwa-Fatwa Terkini*, Jakarta: Darul Haq.
- Ibnu Katsîr Ad-Dimasyqi, Abu al-Fida Isma'îl. *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Azhîm*, Riyâdh: Dâr al-Thayyibah, 1999, J
- Ibrahimi, M. Nur El-. *Teungku Muhammad Daud Beureueh: Peranannya dalam Pergolakan di Aceh*, Jakarta: PT Gunung Agung. 1982.
- Idrus, Muhammad. *Metode Penelitian Ilmu Sosial: Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif*, edisi kedua. Jakarta: Penerbit Erlangga Tahun 2009.

- Ikhwan, Nur. *Al-Quran Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid* dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al-Quran Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Ilyas, Yunahar, *Kesetaraan Gender dalam Penafsiran, Study Pemikiran Para Mufassir*, Yogyakarta: Labda Press, 2009.
- , *Konstruksi Pemikiran Gender Dalam Pemikiran Mifassir*, Jakarta: Program Peningkatan Kualitas Pelayanan Publik, Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji, 2005.
- Iqbal, *Negara Ideal Menurut Islam*, Jakarta: Ladang Pustaka & Intimedia, 2002.
- Ishak, Abdullah. *Islam di Nusantara Khususnya di Tanah Melayu*. Selangor: ar-Rahmaniah, 1990.
- Iskandar, T. *Abdurrauf Singkel Tokoh Syatahariah Abad ke 17*, dalam M. D Mohammad, *Tokoh-Tokoh Melayu Klasik*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987.
- Ismail Y. *Perkembangan Pengajian dan Penulisan Tafsir di Malaysia (Disertasi)*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 1998.
- Ismail, Nurjannah. *Perempuan dalam Pasungan, Bias Laki-Laki Dalam Penafsiran*, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Izzur, Rozabi. *Negarawan Penggugah Jiwa*, Malang: Universitas Brawijaya Press, 2014.
- Jamil, M. Yunus. *Jandra Watra (Satu Negeri Dua Raja)*, Banda Aceh: Perpustakaan Ali Hasjmy, t.th.
- , *Silsilah Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh*, Banda Aceh: Ajdan Iskandar Muda, 1968.
- Jauhari, Thanthâwi. *al-Jawâhir ff Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Bairût: Dâr al-Fikr, t.th.
- Jawad, Haifa A. *Otentisitas Hak-Hak Perempuan, (Perspektif Islam Atas Kesetaraan Gender)*. Terj. Ani Hidayatun dkk, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.
- Jaziri, Abdurrahman al-. *Kitab al-Fiqh ala al-Mazâhib al-Arba'ah*, Juz ke 1, Bairut: Dâr al-Ilmiyyah, t.t
- Jusuf, Mahjiddin. *Al-Quran al-Karim dan Terjemahan Bebas Bersajak Dalam Bahasa Aceh*. Jakarta: PT. Intermedia, 2007.
- Kadi (al-Qâdhi), Wadi. "Authotity," dalam Jane Dammen McAuliffe(ed.), *The Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden, Boston & Cologne: Brill, 2001.
- Kansil, C.S.T., et.al. *Sistem Pemerintahan Indonesia*, Jakarta, Bumi Aksara, 2008,
- Kartodirjo, Sartono. *Sejarah Perlawanan terhadap Kolonial*, Jakarta: Departemen Pertahanan Keamanan, Pusat Sejarah ABRI, 1973.

- Kartono, Kartini. *Pemimpin Dan Kepemimpinan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003.
- Kebudayaan Daerah, Tim Penulis Proyek Penelitian dan Pencatatan. *Sejarah Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh*, Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1977.
- Kesheh, Natalie Mobini. *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*, Itacha, New York: EAP Publications, 1999.
- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Khairu, Sulistyowati. *Hikayat Sang Rupawan Sejarah Lengkap Nabi Yusuf AS*, Jakarta: Vicosta Publishing, 2014.
- Khaldun, Abd al-Rahman Ibn, *Muqaddimah*, Mesir: Maktabah Mustafa Muhammad, tt,
- Khan, Sher Banu A.L. *Sovereign Women in a Muslim Kingdom: The Sultanahs of Aceh, 1641-1699*, Singapore: NUS Press, 2017.
- Khawârizmi, al-. Abû al-Qâsim Jârullâh Mahmûd Ibn 'Umar Az-zamkhsyari. *Al-Kasyyâf 'an Haqâiq at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh at-Ta'wîl*, jilid 1, Beirut, Dâr al-Fikr.
- Khayam, Umar, *Kemitrasejajaran: Perspektif Budaya, dalam Binar, Wacana Perempuan dalam Keindonesiaan dan Kemoderenan*, Yogyakarta: Pustaka Cidesindo, 1998.
- Khuli, Amin al- dan Nashr Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, Terj. Khairan Nahdiyyin, Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- , *Manahij At-Tajdid fi An-Nahwi wa Al-Balaghah W At-Tafsir Wa Al-Adab*, t.tp: Dar Ma'rifah, 1961.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qiraah Mubadalah, Tafsir Progresif untuk keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCISoD, 2019
- Kurdi, Mulyadi. *Abdurrauf as-Singkili, Mufti Besar Aceh, Pelopor Tarekat Syattariah di Dunia Melayu*, Banda Aceh: Penerbit Naskah Aceh, (NASA), 2017.
- Kusdiana, Ading. *Sejarah Dan Kebudayaan Islam Pada Abad Pertengahan*, Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- M. Daud, (ed.), Darni. *Qanun Meukuta Alam dalam Syarah Tadhkirah Tabaqat Tgk. Mulek dan Komentarnya*, Terj. Mohd. Kalam Daud dan T.A. Sakti, Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 2010,
- Ma'luf, Louis, *Al-Munhij fi al-Lughat wa al-A'lam*, Beirut: Dal al-Masyriq, 1986.
- Madjid, M. Dien. *Catatan Pinggir Sejarah Aceh Perdagangan, Diplomasi, dan Perjuangan Rakyat*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2013.

- Madkour, Ibrahim, *The Concept of Man in Islamic Thought*, cet. II, London: t.p.,1996.
- Mahalli, Jalaluddin al- dan Jalaluddin as-Suyuthi. *Tafsir Al-Qur'anul 'Azim*, Beirut: Darl Fikr, 1412 H/1991 M.
- Mahfud MD, Moh. *Dasar dan Struktur Ketatanegaraan Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 1993.
- Mai, Muktar, *In the Name of Honor*, Jakarta, Pustaka Alvabet, 2007.
- Manager, Kathleen Kuiper. *The 100 Most Influential Women of All Time*, New York, USA: The Rosen Publishing Group, 2009.
- Mandzûr, Ibnu. *Lisân Al-Arab*, Beirut: Dâr Shadir,1355
- Mannheim, Karl. *Ideology an Utopia, an Introduction to the sociology of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul ltd, t.th.
- Manzur, Ibnu, *Lisan al- 'Arab*, Kairo: Dar al Ma'arif, t.t.
- Maqrizi. Al-. *al-Mawâiz wa al-'I'tibâr bi dhikr al-khitât wa al-'athâr*, Cairo: Maktabat al-adab, 1996.
- Marâghi, Ahmad Musthafa al-. *Tafsir Al-Maraghi*, Juz 5, Kairo: Mathba'ah Musthafa al-Bâb al-Halabi wa Awlâduhu, 1365 H/ 1446 M.
- Marno, Trio Supriyatno. *Manajemen Dan Kepemimpinan Pendidikan Islam*, Bandung: Refika Aditama, 2008.
- Marsden, William. *The History of Sumatra: Containing an Account of the Government, Laws, Customs and Manners of the Native Inhabitants, with a Description of the Natural Productions, and a Relation of the Ancient Political State of that Island*, London: W. Marsden, 1783.
- Mashuri, et.al., *Pengantar Ilmu Tafsir*, Bandung: Angkasa, 2005
- Masud, Muhammad Halid. *Islamic Legal Philosophi dalam Hamka Haq, Filsafât Hukum Islam*, Makassar, t.t, 1992.
- Mâwardi Al-Basyrî Asy-Syâfi'î, Abû Al-Hasan Ali bin Muhammad bi Habib Al-. *An-Nukat Wa Al-Uyûn (Tafsir Al-Mâwardi)*, Beirut: Dâr Al-Kutub al-Ilmiyah, Juz 6, t.th.
- , *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn, dalam Suyuti Pulungan, Fiqih Siyasa: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Cet.IV; Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999.
- , *al-Ahkâm ash-Shulthâniyyah wa al-Wilâyât al-Dîniyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2006.
- , *al-Hâwi al-Kabîr*, Jilid 9, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1994.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Shari'ah Dari Konsep ke Pendekatan*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Maziyah, Alif. *Pemikiran Hasbi Alshiddieqy Tentang Hadis Dan Sunnah*, Yogyakarta, 2006.

- Meglio, Rita R. Di. “*Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to the 16th Century*” dalam D.S. Richard, eds, *Islam and the Trade of Asia: A Colloquium*, Oxford: Bruno Cassirer, 1970.
- Mernissi, Fatema. *Hidden from History: The Forgotten Queens of Islam*, Lahore, Pakistan: ASR Publications, 1994
- , *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, California: Addison-Wesley Publishing Company, 1992.
- Minhaji, Akh. *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2000.
- Miswari, *Wahdah al-Wujud: Konsep Kesatuan Wujud antara Hamba dengan Tuhan Menurut Hamzah Fansuri*, Yogyakarta: Basa Basi, 2018.
- Moeljono, Djokosantoso & Steve Sudjatmiko. *Corporate Culture*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2007.
- Mohammad Ali. “Menyingkap Kebenaran al-Qur’an melalui Ilmu Pengetahuan”. dalam Hisham Thalbah, diterj. Syarif Hade Masyah, dkk, *Ensiklopedi Mukjizat Al-Qur’an dan Hadits*. Jakarta: Sapta Sentosa, 2009.
- Mokyr, Joel. *The Oxford Encyclopedia of Economic History*, Oxford, Inggris: Oxford University Press, 2003.
- Monora. Al-Fansuri, A.R. A. *Tarjuman al-Mustafid*. Singapura: Pustaka Nasional, 1951.
- Mudzhar, M. Atho. *Islam and Islamic Law in Indonesia*, Jakarta: Litbang Depag RI, 2003
- Mughni, Syafiq A. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve
- Muhammad D.M. *Pengaruh Israiliyyat Dalam Tafsir Tarjuman Mustafid Karangan Syaikh Abdul Rauf Ali al-Fansuri (Tesis)*. Fakultas Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2002.
- Muhammad, Rusydi Ali. *Kontribusi Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy terhadap Perkembangan IAIN di Indonesia*, dalam Iskandar Usman, T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, Darussalam, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004.
- Muhammad, Taqiyuddin. *Daulah Shalihyyah di Sumatra*, Lhokseumawe: Center for Information of Samudra Pasai Heritage (CISAH), 2011.
- Muhsin, Amina Wadud, *Wanita di dalam al-Qur’an*, Terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.
- Mukram Ibnu Manzur al-Ifriqi al-Mishri, Jamaluddin Muhammad Ibnu. *Lisân al-Arabi*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif.
- Mulia, Musdah. *Eksiklopedi Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pikiran Reinterpretasi dan Aksi*, Jakarta: Dian Rakyat, 2019.

- Mulyati, Sri. *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Munawar, Said Agil Husin al- dan Masykur Hakim. *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*, Semarang: Dina Utama Semarang, 1994.
- , *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- Munawir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Munawir, EK. *Imam Asas-Asas Kepemimpinan dalam Islam*, Surabaya: Usaha Nasional, 1981.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- Musthafa, Ibrahim. *al-Mu'jam al-Wasith*, Jilid I, Riyadh: Dar al-Da'wah, t.th.
- Muzakkir, *Studi Tasawuf: Sejarah, Perkembangan, Tokoh dan Analisis*, Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2009.
- Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam dan Negara Sekular*. Bandung: Mizan, 2007.
- Nadvi, Sayid Muzaffaruddin. *A Geographical History of the Qur'an*, diterjemahkan Jum'an Basalim. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
- Naisabûrî, Abi al-Hasan 'Ali ibn Ahmâd al-Wâhidi an-. *Asbâb al-Nuzûl*, Saudi Arabiya: Dâr al-Ishlâh, 1992/1412.
- Naisabûri, An-, Muslim bin Hajjâj, *Shahîh Muslim*, ed. Muhammad Fuad Abdul Baqi, Beirut: Dâr Ihyâ'ut Turâts Al-'Arabi, tt, Juz 4.
- Nâjâ, Sulhân. *Bibliyûjrâfiyâ Mukhtârah Wa-tafsîriyah 'an al-Yaman*, Universitas Kuwait: Departemen Perpustakaan, 1973.
- Nasution dkk, Harun. *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jilid 3, Jakarta: Djambatan, 2002.
- Nasution, Harun. *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Vol. I, Jakarta: Abdi Utama, 1992.
-, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia (UII) Press, 1985.
- Nasution, Hasan Bakti dan Sahrini Harap. *Ensiklopedi Aqidah Islam*, Jakarta: Kencana, 2003.
- Noer, Deliar. *Gerakan Islam Modern di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1980.
- Nor Ichwan, Muhammad. *Tafsir 'Ilmiy Memahami Al-Qur'an Melalui Pendekatan Sains Modern*, Jogjakarta: Menara Kudus, 2004.
- Northouse, Peter G. *Leadership: Theory and Practice*, California USA: Sage Publishing, 2010.
- Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Downer Grove, Illinois: Intevarsity Press, 1991,

- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University, 1969.
- Pamenan, Ilyas Sutan. *Rencong Aceh di tangan Wanita*, Jakarta: DJ Waringin, 1959,
- Pendidikan Dan Budaya, Tim Penyusun Pusat Bahasa Kementerian, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, Jakarta: Balai Pustaka, 2016.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1996.
- Poli, Soemarwati dan Kramadibrata, *Sebuah Pengantar Perancis: dari Masa Prasejarah hingga Republik*, Bogor: PT Penerbit IPB Press, 2012.
- Pollard, et.al., Elizabeth, *Worlds Together Worlds Apart Concise*, New York, USA: W.W. Norton Incorporated, 2019.
- Putra Daulay, Haidar. *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*, Bandung: Citapustaka Media, 2018.
- Qaradhawy, Yusuf Al-. *Hadyu Al-Islâm: Fatâwa Mu'âshirah*, Terj. Hamid Al-Hasain, Jakarta: Yayasan al-Hamidy, 1994.
- Qatthân, Mannâ' Khalîl al-. *Mabâhith fî Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Qurthûbi, Al-. Muhammad. *al-Jâmi'li Ahkâm al-Qur'ân*, Juz IV, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, 1993.
- Raharjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 2002
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, Jakarta: Pustaka, 1985.
- Raisuni, Ahmad Al-. *Nadhariyat al-Maqashid Inda al-Imam al-Shathibi*, Beirut: Muassasah al-Jami'ah, 1992.
- Rasyid, Muhammad Ryass. *Makna Pemerintahan; Tinjauan dari Segi Etika dan Kepemimpinan*, Jakarta: PT. Mutiara Sumber Wijaya, 2000.
- Razi Asy-Syafi'i Al-Asy'ari, Muhammad bin Umar bin bin Al-Hasan At-Tamimy Al-Bakry Al-Qurasyi At-Tibristani Ar-. *Mafâtih al-Ghaib (at-Tafsîr al-Kabîr)*, Juz 18. Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1420 H/ 1999 M.
- Rifa'i, Muhammad Nasib Ar-. *Taisiru Al-Aliyyul Qadîr li Ikhtisari Tafsîr Ibnu Katsîr*, Depok: Gema Insani, 1999.
- Reid, Anthony. *An Indonesian frontier: Acehnese and other histories of Sumatra*, Singapura: NUS Press, 2005, hal. 341.
- , *Menuju Sejarah Sumatera: Antara Indonesia dan Dunia*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011.
- , *Asal Mula Konflik Aceh*, Terj. Masri Maris, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.

- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Riddel, Peter. *Islam and the Malay-Indonesian World*. Singapore: Horizon, 2001. Books. Shadiki, Nuorozzaman. *Fiqh Indonesia Menggagas dan Gagasnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1907.
- Rivai, Vietzal. *et.al., Pemimpin dan Kepemimpinan dalam Organisasi*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013.
- Robbins, Stephen P dan Mary Coulter. *Manajemen*, Terj: Bob Sabran, Devi Barnadi, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2010.
- Rusyd, Ibn. Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad. *Bidayat al- Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtasid*. Jilid II. Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhâriyyah, 1989.
- Sa'adi, Abdurrahmân bin Nashîr as-. *Tafsîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Jakarta: Pustaka Sahifa, 2007.
- Sabiq, Sayid. *Fiqh Sunnah (Seluk Beluk Perkawinan Dalam Islam II)*, Bandung: Araz, 1981.
- Sadli ZA, M. *Pendidikan Islam di Kesultanan Aceh: Ulama, Meunasah dan Rangkang, dalam Abuddin Nata, Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2001.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach*, New York: Taylor & Francis Group, 2006.
- Said, Mohammad. *Aceh Sepanjang Abad*, Medan: PT. Percetakan dan Penerbitan Waspada, 1981.
- Said, Julinar, Triana Wulandari. *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1995.
- Saifuddin dan Wardani, *Tafsir Nusantara, Analisis Isu-Isu Gender Dalam Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab Dan Terjemahan Al-Mustafid Karya Abdurrauf Singkel*, Yogyakarta: Lkis, 2017.
- Salam, Solichin. *Malahayati, Srikandi dari Aceh*, Jakarta: Gema Salam, 1995
- Saleh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007.
- Salim, Abd. Muin. *Fitrah Manusia dalam Al-Qur'an*, Ujung Pandang: Lembaga Studi Kebudayaan Islam (LSKI), 1990.
- Salim, Abd. Muin. *Konsepsi Politik dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Salim, Mula. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Sleman: Teras, 2005.
- Samad, Duski. *Sufi Nusantara dan Pemikirannya*, Jakarta: PN Minangkabau Foundation, cet I, 2000.

- Sarjan, Andi. *Pembaharuan Pemikiran Fiqh Hasbi*, disertasi doctor tidak diterbitkan, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1995.
- Schimmel, Annemarie. *Matahari Diwan Syams Tabrizi*, Yogyakarta: Relasi Inti Media
- Semait, Syed Ahmad. *Seratus Tokoh Wanita Terbilang*, Singapura: Pustaka Nasional, 1993.
- Shadiqin, Sehat Ihsan. *Tasawuf Aceh*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2009.
- Shadr, Muhammad Bagir. *Madrasatul Qur'âniyah*, diterjemahkan Hidaturrakhman dengan judul *Pedoman Tafsir Modern*. Jakarta: Risalah Masa, 1992.
- Shahrastani, Muhammad bin 'Abd al-Karim, As-. *al-Milal Wa an-Nihâl*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005.
- Shâlih al-Syâyi', Muhammad bin 'Abd al-Rahman bin Asbâb. *Ikhtilâf al-Mufasssîrîn*, Riyâdh: Maktabah al-Ubaikân, 1995
- Shayyal, Jamal. *Tarikh Misr al-Islamiyah (History of Islamic Egypt)*, Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Shiddieqy, Hasbi ash-. *Beberapa Permasalahan Hukum Islam*, Cet. 1, Jakarta: Tinta Mas, 1975.
- , *Beberapa Permasalahan Zakat*, Jakarta: Tinta Mas, 1976.
- , *Bunga Rampai Revolusi Dari Tanah Aceh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- , *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*, Cet. 2, Jakarta: Tintamas, 1982.
- , *Dinamika Syariat Islam*, Jakarta: Galura Pase, 2007.
- , *Fakta Keagungan Syari'at Islam*, Cet. 2, Jakarta: Tinta Mas, 1982.
- , *Mu'jizat al-Qur'an*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- , *Ruang Lingkup Ijtihad Para Ulama dalam Membina Hukum Islam*, Bandung: Unisba, 1975.
- , *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an*, Cet. 14, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- , *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966.
- , *Tafsîr al-Qur'ânul Majîd an-Nûr*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2000.
- , *Ulama Aceh Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangun Tamadun Bangsa*. Jakarta: Bulan Bintang, 1997.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Fikih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Shihab, M. Quraish, *Membaca Sirah Nabi Muhammad dalam Sorotan Al-Qur'an dan hadits-Hadis Shahih*, Bandung: Lentera Hati, 2012.

- , *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, edisi baru, cet ke-1. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2013.
- , *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- , *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1998.
- , *et. al., Sejarah dan Ulumul Quran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013
- Sibâ'i, Musthafa Husni as-, *Wanita Di Antara Hukum Islam Dan Perundang-Undangan*, Terj. Chodijah, Jakarta: Bulan Bintang, 1997.
- Siddique, Kaukab. *Liberation of Women Thru Islam*, Kingsvill: American Society for Education and Reliigion, 1990.
- Sijistani, Sulaiman bin Al-Asy'ats As-. *Sunan Abi Dawud*, Beirut: Maktabah Mishriyyah, tt, Jilid 3.
- Singkily, Abdurrauf as-. *Mir'at at-Thullab fi Tashil Ma'rifat al-Ahkam asy-Syari'at li al-Malik al-Wahhab*, Cet I, (t.tp, t.p. t.t
- Sirjani, Raghieb As-. *Bangkit Dan Runtuhnya Andalusia, Jejak Kejayaan Peradaban Islam Di Spanyol*, Terj. Abdul Rasyad Shiddiq Muhammad Ihsan, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018.
- Sirry, Mun'im. *Tradisi Intelektual Islam Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*, Madani, Malang, 2015
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993.
- Sjamsuddin, Nazaruddin. *Pemberontakan Kaum Republik: Kasus Darul Islam Aceh*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti 1990
- Solihin, M. *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005.
- Stowasser, Barbara Freyer, *Reinterpretasi Gender: Wanita dalam Al-Qur'an, Hadis dan Tafsir*, terj. Mochtar Zoerni, Bandung: Pustaka Hidayah, 2001
- Subhan, Jakfar. *Sejarah Kehidupan Rasulullah*, Jakarta: Lentera, 1994.
- Subhan, Zaitunah. *Al-Qur'an dan Perempuan, Menuju Kesetaraan dalam Penafsiran*, Jakarta: Prenada Media Group, 2015
- , *Tafsir Kebencian*, Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an, Yogyakarta: Lkis
- Sufi, Rusdi et.al., Aceh Tanah Rencong, Yogyakarta: Multi Solusindo Press, 2008
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Methods)*, Bandung: CV. Alfabeta, 2018.
- Sukri, Sri Suhandjati. *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.

- Suma, Muhammad Amin, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005.
- , *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Sumanto, Wasty & F.X Soeyarno, *Landasan Historis Pendidikan Indonesia*, Surabaya: Usaha Nasional, 1983
- Sumaryono, E. *Hermeneutika sebagai Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Sunanto, Musyrifah. *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007.
- Suryanegara, Ahmad Mansur. *Api Sejarah, Maha karya Perjuangan Ulama dan Santri dalam Menegakkan Negara Kesatuan Republik Indonesia*, Bandung: Surya Dinasti, 2011.
- Suyûthi, Jalâl al-Din, as-. *Al-Itqân fî Ulûm al-Qur'an*, Beirut: Dâr Al-Fikr, t.t.
- Suyûthi, Jalaluddin as- dan Jalaluddin al-Mahallîy. *Tafsîr al-Jalâlain*, Beirut: Makt-abah al-Islâmy, 2006.
- Syadzali, Ahmad. *T.M. Hasbi Ash-Shiddicqy dalam Konsepsi Pengembangan Hukum Islam*, Jakarta: Depag RI, 1979.
- Syahrul, Pocut Haslinda. *Perempuan Aceh Dalam Lintas Sejarah Dari Abad VIII-XXI*, Jakarta: Pelita Hidup Insani, 2008
- Syahrur, Muhammad. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Al-Qur'and Dan Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Syariati, Ali Fatiah. *Citra Muslim Sejati*, Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1985, hal. 39.
- Syâribî, Sayyid Quthûb Ibrâhim Husain as-. *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Juz IV, Beirut: Dâr al-Syurûq, 1412.
- Syarqâwî, Muhammad as-. *Ikhtilâf al-Mufasssîrîn Asbâbuhu wa Dhâwâbituhu*, Jâmi'ah al-Azhar; Kulliyah Ushûl al-Dîn wa al-Da'wah, 2004
- Syathibi, *al-Muwafaqat fî Usul al-Shariah*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.
- Syuqqah, Abdul Halim Muhammad Abu. *Tahrîr al-Mar'ah fî Ashri ar-Risâlah*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Taimiyah, Ibnu. *Etika Beramar Ma'ruf Nahi Munkar*, Terj. Abu fahmi, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- , *Al-Siyâsah Al-Syar'iyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1988.
- , *Minhaj as-Sunnah*, Juz: VII, tp, t.tt,
- Tarusani, Jalaluddin. *Safinat al-Hukkam fî Takhlîs al-Khussâm*. Banda Aceh: Pusat Penelitian dan Penerjemahan IAIN Ar- Raniry.
- Thabari, Abu Ja'far bin Jarîr ath-. *Jami' al-Bayân an Takwîl Âyi Al-Qur'ân*, Mesir: Musthafa al-Bâb al-Halabi wa Awlâduhu, 1954/1373, Juz II.

- Thabathaba'I, Muhammad Husein. *Tafsir al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Mu'assah li al-Alami li ath-Thabâ'ah, 1991, jilid II
- Thalhas, *et al.* *Tafsir Pase: Kajian Surah al-Fatiha dan Surah-surah dalam Juz'amma*. Jakarta: Bale Kajian Tafsir al-Qur'an Pase, 2001.
- Thoha, Miftah. *Kepemimpinan dalam Manajemen*, Jakarta: Penerbit Rajawali Pers.
- Timplen, A. Dale, Seri Manajemen Sumber Daya Manusia Kepemimpinan, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2000.
- Tohir, Ajid. *Studi Kawasan Dunia Islam Perspektif Etno-Linguistik dan Geo-Politik*, Rajawali Press, Jakarta, 2011.
- Tsa'laby an-Naisabury asy-Syafi'i ats-, Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim. *al-Kasyf wa al-Bayaan fî Tafsir Al-Qur'an*, Juz. 3, Beirut: Dar Ihya'Turats Arabi, 1422 H/2002 M.
- Umam, Khairul. A. Ahyar Aminuddin, *Usul Fiqih II*, Bandung: Pustaka Setia, 1998.
- Umar, Munawir. *Al-Qur'an dan Masyarakat, Respons Ulama Aceh Terhadap Al-Qur'an Al-Karim Dan Terjemahan Bersajak dalam Bahasa Aceh*, Ciputat Timur, Tangerang Selatan: CV Pustakapedia Indonesia, 2020.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- , *et.al.*, *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Jender*, Jakarta: Gama Media, 2002.
- Ushairi, Ahmad. *Sejarah Peradaban Islam Sejak Zaman Nabi Adam Sampai Abad XX*, Terjemahan dari Tarikh al-Islami, Jakarta: Akbar, 2006
- Ushama, Thameem. *Methodologies of The Qur'anic Exegesis*.Kuala Lumpur: AS Noordeen, 1995.
- Usman, Sunyoto. *Kemitrasejajan: Perspektif Sosial, Dalam Binar, Wacana Perempuan dalam Keindonesiaan Dan Kemoderenan*, Yogyakarta: Pustaka Cidesindo, 1998.
- Voorhoeve, P. *Abd Al-Rauf Ibn Ali Al-Djawi Al-Fansuri Al-Singkili* dalam HAR Gibb *et.al.*, (ed) *The Ensiklopedia of Islam*, Leiden: E.j. Brill, 1986
- Wahyudi, Yudian. *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*, Yogyakarta: Nawesea, 2007.
- Watt, W.M. dan R. Bell. *Introduction to The Qur'an*. Edinburgh: University Press, 1970.
- Yakin, Ayang Utriza. *Islam Moderat dan Isu-Isu Kontemporer: Demokrasi, Pluralisme, Kebebasan Beragama, Non-Muslim, Poligami, dan Jihad*, Jakarta: Kencana Pranada Media.

- Yakub, Teuku Ismail. *Cut Meutia Pahlawan Nasional dan Puteranya*, Semarang: Faizan, 1979.
- Yamin, et.al., *Standarisasi Kinerja Guru*, Jakarta: Gaung Persada 2010.
- Yulk, Gary A. *Leadership in Organization*, II, New Jersey: Prentice-Hall Inc, 1989.
- , *Managerial Leadership: A review Theory and Research*, Yearly Review of Management, 1989.
- Yusuf Lubis, Akhyar. *Filsafat Ilmu Dan Metodologi Posmodernis*, Yogyakarta: Akademika, 2004
- Zahabi, Muhammad Husein Az-. *al-Tafsîr Wa al-Mufassirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Zainuddin, H. M. *Srikandi Atjeh*, Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1966.
- , *Tarikh Aceh dan Nusantara*. Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961.
- Zakub, Hamzah. *Menuju Keberhasilan, Manajemen dan Kepemimpinan*, Bandung: CV. Diponegoro.
- Zarkasyi, Muhammad bin Bihadir bin ‘Abdullah Badr ad-Din Abu ‘Abdillah al-Mishri az-. *al-Burhân fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*, Kairo: Dâr al-Turâts Al-Arabi, 1957.
- Zarqâni, Muhammad Abdul Azhîm az-. *Manâhil al-‘Irfân Fî Ulûm Al-Qur’ân*, Juz 2, Kairo: Maktabah Isa al-Bâb al-Halabi, 1943.
- Zentgraaff, Hendri Catrel. Atjeh, *Geschreven door en oud Atjehmen*, terj. Aboe Bakar Atjeh dengan judul “Aceh”, Jakarta: Beuna, 1983
- Zubaidah, *Siti Pemikiran Fatima Mernissi Tentang Kedudukan Wanita Dalam Islam*, Bandung: Citra Pustaka Media Perintis, 2010
- Zuhaili, Wahbah Az-. *Al-Fiqhul Islâmi Wa Adillatuhu*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2007.

B. Artikel dan Jurnal Ilmiah:

- Abdullah AS, et.al., “Hadis-Hadis Seputar Ahlul Bait: Analisis Pandangan Syiah dan Sunni Terhadap Fatimah,” dalam *AT-TAHDIS: Journal of Hadith Studies*, Vol. 1 No. 2 Juli, Desember 2017.
- Abdullah, “Studi Tentang Modernisme Indonesia,” dalam *Jurnal Sulesana*, Vol. 8, No. 2, Tahun 2013.
- Abidin, Ahmad Zainal. “Ikhtilâf Al-Mufassirîn: Memahami Sebab-Sebab Perbedaan Ulama Dalam Penafsiran Al-Quran,” dalam *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2019.
- Abubakar, Alyasa’ dan Wawan Abdullah, “Manuskrip Tanoh Abec: Kajian Keislaman di Aceh masa Kesultanan,” dalam *Jurnal Pusat Penelitian dan pengkajian Kebudayaan Islam*, No. 2, Tahun 1992.
- Adinugraha, Hendri Hermawan. “Kewenangan Dan Kedudukan Perempuan Dalam Perspektif Gender: Suatu Analisis Tinjauan Historis,” dalam

- Jurnal Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender*, Vol. 17, no. 1, Tahun 2018.
- Afriadi, Putra. “Multikultural dan Pendidikan Karakter Kesenian Didong Pada Masyarakat Gayo Kabupaten Aceh Tengah,” dalam *Virtuso: Jurnal Pengkajian Musik dan Penciptaan Musik*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2018.
- Agustina, Ema. “Soekarno, Nasakom, dan Buku Di Bawah Bendera Revolusi Sebagai Materi Ajar Pelajaran Sejarah SMA”, dalam *Jurnal HISTORIA: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2019.
- Al-farisi, “Frame Gender Dalam Kekalahan Pasangan Illiza Sa’aduddin Djamal-Farid Nyak Umar Di Pemilihan Walikota Banda Aceh Tahun 2017.” dalam *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Fakultas Ilmu Sosial & Ilmu Politik*, Vol. 4, No. 3, Tahun 2019.
- Amin, Faizal. “Kedatangan dan Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Tela’ah Teoritik Tentang Proses Islamisasi Nusantara,” dalam *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 18, No. 2, Tahun 2018.
- Ananda, Rifki Abror. “Sejarah Pembaharuan Islam di Indonesia,” dalam *Jurnal Jawi*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2019.
- Ancok, Wagimo, Djamaludin. “Hubungan Kepemimpinan Transformasional dan transaksional dengan Motivasi Bawahan di Militer,” dalam *Jurnal Psikologi, Fakultas Psikologi Universitas Gadjah Mada*, Vol. 32, No. 2, Tahun 2005.
- Andreastuti, Desie “Analisis Kepemimpinan Partisipatif Dalam Pengendalian Kebakaran Hutan Dan Lahan,” dalam *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, Vol. 18, No. 1, Juli 2014, Tahun 2016.
- Anwar, “Strategi Kolonial Belanda dalam Menaklukkan Kerajaan Aceh Darussalam,” dalam *Jurnal Adabiya*, Vol. 19, No. 1, Februari 2017.
- Apipudin, “Daud Beureueh and The Darul Islam Rebellion in Aceh”, dalam *Buletin Al-Turas*, Vol. XXII No.1, Tahun 2016,
- Arfiansyah, “Islam dan Budaya Masyarakat Gayo, Provinsi Aceh: Kajian Sejarah dan Sosial”, dalam *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2020.
- Arif Syafiuddin, “Pengaruh Kekuasaan Atas Pengetahuan (Memahami Teori Relasi Kuasa Michel Foucault),” dalam *Jurnal Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam*, vol. 18, no. 2, Tahun 2018.
- Artajaya, et.al, G.S. “Analisis Hermeneutik Nilai-Nilai Pendidikan Karakter Pada Cerpen Cerpen Karya I.B. Keniten Sebagai Salah Satu Alternatif Bahan Pembelajaran Cerpen Siswa Kelas XI Sma Negeri 4 Denpasar Tahun Pelajaran 2014/2015,” dalam *Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran Bahasa Indonesia*, Vol: 3, No. 1, Tahun 2014.

- Aziz, Abdul. "Menangkal Islamofobia Melalui Re-Interpretasi Al-Qur'an," dalam *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, "Vol. XIII, No. 1, 2016.
- Azra, Azyumardi. "Muhammadiyah: Tantangan Islam Transnasional," dalam *Jurnal Maarif*, Vol. 4, No. 2, Desember 2009.
- Bahary, Ansor. "Tafsir Nusantara: Studi Kritis terhadap Marah Labid Nawawi al-Bantani," dalam *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 16, No. 2, Tahun 2015.
- Bazith, Akhmad. "Keadilan Dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *Jurnal Islamic Resaouces*, Vol.16, No. 1, Tahun 2019.
- Boxer, C. R. "A Note on Portuguese Reactions to the Revival of the Red Sea Spice Trade and the Rise of Atjeh, 1540-1600," dalam *Journal of Southeast Asian History*, Vol 10, N0. 3, Tahun 1969.
- Charles A. E. Goodhart, The Two Concepts of Money: Implications for The Analysis of Optimal Currency Areas, dalam *European Journal of Political Economy*, Vol. 14, Tahun 1998.
- Damanhuri, "Umdah al-Muhtajin: Rujukan Tarekat Syattariyah Nusantara," dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 17, No. 2, Desember 2013,
- Daming, Muh. "Tafsir Al-Qur'anul Majid an-Nûr Suatu Kajian Metodologi Penafsiran Prof T.M Hasbi Ash Shiddieqy," dalam *Al-Adl: Jurnal hukum Islam dan Pranata Sosial*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2009.
- Dicky Wirianto, "Meretas Konsep Tasawuf Syaikh Abdurrauf As-Singkili," dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 1, No.1, Tahun 2013
- Duski Ibrahim, "Rekonstruksi Konsep Ijtihad: Studi Pemikiran Ben 'Umar tentang al-Ijtihad fi al-Waqi'," dalam *Jurnal Intizar*, Vol. 21, No. 2, Tahun 2015.
- Erlina, Terra. "Peranan Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia Dan Kesatuan Aksi Pelajar Indonesia Dalam Proses Peralihan Kepemimpinan Nasional Tahun 1965-1968," dalam *Jurnal Wahana Pendidikan*, Vol. 7, No. 2, Agustus 2020
- Fadhly, Fabian, "Tradisi Intelektual Islam di Indonesia Abad VII-XXI M," dalam *Tamadun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam*, Vol 18, No 1, Tahun 2018.
- Fadli, Ahmad. "Pengaruh Gaya Kepemimpinan Terhadap Kinerja Karyawan Pada PT. Kawasan Industri Medan," dalam *Jurnal Umsu. Ac.id./index.php/mbisnis*, 2011.
- Fakhriansyah, Muhammad Intan Ranti Permatasari Patoni, "Akses Pendidikan bagi Pribumi pada Periode Etis (1901-1930)," dalam *Jurnal Pendidikan Sejarah*, Vol. 8, No. 2, Tahun 2019.
- Fakhriati, "Jati Diri Wanita Aceh Dalam Manuskrip," dalam *Jurnal Jumantara*, Vol. 6 No.1 Tahun 2015

- Falah, Syamsul. "Fiqh Indonesia, antara Pembaharuan dan Liberalisme Hukum Islam," dalam *Al-Hikmah: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7, No. 2, September 2017.
- Fatahal, Ahmad Khoirul. "Kepemimpinan Dalam Perspektif Pemikiran Politik Islam," dalam *Jurnal Jurnal Review Politik*, Vol. 02, No. 01, Juni 2012.
- Fathurahman, Oman. "Tradisi intelektual Islam Melayu Indonesia: Adaptasi dan Pembaharuan," dalam *Jurnal Studia Islamica*, Vol. 8, No. 3, Tahun 2001.
- Fathurrahman, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam; Legitimasi Sejarah Atas Kepemimpinan Politik Perempuan," dalam *Jurnal El-Hikam*, Vol. IX, No. 1, Januari - Juni, 2016.
- Fathurrosyid, "Ratu Balqis dalam Narasi Semiotika Al-Qur'an," dalam *Jurnal Palastren*, Vol. 6, No. 2, Desember 2013.
- Fatimah, Siti. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. 5, Tahun 2015.
- Fauzi. "Mengungkap Keunikan Tafsir Aceh," *Jurnal Al-Ulum*, Vol. 12, No. 2, Tahun 2012
- Feener, R. Michael. "Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia," dalam *Jurnal Studia Islamica*, Vol. 5, No. 3, 1998.
- Fitriani, Annisa. "Gaya Kepemimpinan Perempuan," *Jurnal TAPIS*, Vol. 11, No.2, Juli-Desember 2015
- Gusmian, Islah. "Paradigma Penelitian Tafsir al-Qur'an di Indonesia," dalam *Empirisma: Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam*, Vol. 24, No. 1, Tahun 2015.
- Hamidah, Dedeh Nur. "Kepemimpinan Para Perempuan Muslim Dari Kerajaan Aceh Darussalam (1641-1699)," dalam *Jurnal Tamaddun*, Vol. 5, No. 1, Tahun 2017, hal 60.
- Hamka, Husain. "Kepemimpinan Perempuan di Era Modern," dalam *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 9, Tahun 2013.
- Hana, Rudy al-. "Pandangan Hasbi ash-Shiddieqy Terhadap Nasikh Mansukh." dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Dialogia*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2005.
- Hanapi, Agustin "Peran Perempuan Dalam Islam," dalam *Internasional Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 1, No. 1, 2015.
- Hanna, Siti. "Urgensi Ijtihad Kolektif Dalam Permasalahan Kontemporer," dalam *Jurnal Media Syariah*, Vol. XIV, No. 2, Juli-Desember 2012
- Harisuddin, M. Noor. "Pemikiran Feminis Muslim di Indonesia Tentang Fiqh Perempuan." dalam *Jurnal Al-Tahrir*, Vol. 15, no. 2, Tahun 2015.
- Haryatmoko, "Kekuasaan melahirkan Anti Kekuasaan" dalam *Jurnal Basis*, No 01-02, Januari-Februari 2002.

- Hendri Saputra, "Pemikiran Musdah Mulia Tentang Kepemimpinan Politik Perempuan," dalam *Jurnal Manthiq*, Vol. 1, No. 2, November 2016,
- Hersugondo, Euis Soliha Dan. "Kepemimpinan Yang Efektif Dan Perubahan Organisasi," dalam *Jurnal Fokus Ekonomi (FE)*, Vol.7, No.2, Tahun 2008.
- Hizbullah, Nur. "Ahmad Hassan: Kontribusi Ulama dan Pejuang Pemikiran Islam di Nusantara dan Semenanjung Melayu," dalam *jurnal Al-Turās*, Vol. XX, No. 2, Tahun 2014.
- Humaira, Dara. "Kritik Sosial-Politik Dalam Qs. Yusuf Ayat 54-57: (Telaah Terhadap Tafsir Al-Azhar Karya Hamka Dan Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an Karya Sayyid Quthb)," dalam *Jurnal Maghza*, Vol. 2, No. 2, Juli-Desember 2017.
- Huwaida, "Perempuan Islam Dan Pendidikan Dalam Lintasan Sejarah," dalam *Jurnal Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2016.
- Idris, Muhammad Anwar. "Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Studi Atas Tafsir an-Nûr Karya T.M Hasbi Ash-Shiddieqy," dalam *al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 05, No. 01, Juni 2020.
- Intan, Salmah. "Kedudukan Perempuan Dalam Domestik Dan Publik Perspektif Jender (Suatu Analisis Berdasarkan Normatifisme Islam)," dalam *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2014.
- Ismail, "Falsafah Wujudiah Hamzah Fansuri Pemikiran Dan Pengaruhnya Di Dunia Melayu Nusantara," dalam *Jurnal Manhaj*, Vol. 4, No. 3, Tahun 2016.
- Ismail, Zaky. "Perempuan Dan Politik Pada Masa Awal Islam (Studi Tentang Peran Sosial Dan Politik Perempuan Pada Masa Rasulullah)," dalam *Jurnal Review Politik*, Vol. 06, No. 01 Tahun 2016.
- Ismatilah, et.al, "Makna Wali Dan Auliyâ' dalam Al-Qur'an (Suatu Kajian Dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu)," dalam *Jurnal Diya Al-Afkar*, Vol. 4, No. 02, Desember 2016.
- Jannah, Miftahul. "Konsep Keluarga Idaman Dan Islami," dalam *Jurnal Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2018.
- Jaya, Canra Krisna. "Kritik Terhadap Pemahaman Yang Menyatakan Bahwa Kepemimpinan Islam Harus Berasal Dari Bani Quraisy," dalam *Religious: Jurnal Studi Agama- Agama Dan Lintas Budaya*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2018.
- Junaidi, Zamakhsari. "T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy: Mujtahid Muqarin yang Produktif," dalam *Pesantren*, No. 2/Vol. II/1985.

- Karim, Hamdi Abdul. "Urgensi Halaqah Dalam Akselerasi Dakwah," dalam *Ath-Thariq: Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 2, No. 1. Tahun 2018
- Khairudin, *et.al.*, "Tafsir Al-Nur Karya Hasbi Ash-Shiddieqy," dalam *Jurnal Syhadah*, Vol. III, No. 2, Oktober 2015.
- Koestoro, Lucas Partanda. "Gajah, Fauna Sumatera Dalam Kisah Sejarah Dan Arkeologi", dalam *Jurnal berkala Arkeologi Sangkhakala*, Vol. 17, No. 1, Tahun 2012.
- Kusuma, Agung Perdana. "Kajian 'Ulûm Al-Qur'an dalam Pandangan Mufassir Nusantara Tgk. Hasbie Asshidiqie," dalam *Jurnal Journal of Qur'ân And Hadîth Studies*, Vol. 6 No. 2, July-December 2017.
- Liyana, Cut Irna. "Penggunaan Sapaan Bahasa Aceh Dalam Keluarga Pada Masyarakat Aceh," dalam *Jurnal Community*, Vol. 2, No. 2, Tahun. 2016.
- Ma'arif, Toha. "Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin Dan Munawir Syadzali," dalam *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 8, No. 2, Agustus 2015.
- Maimun, "Kontroversi Wanita Menjadi Pemimpin: Kajian Analisis Metodologis," dalam *Jurnal Asas*, Vol 4, No 1, 2014,
- Majid, Abdul "Karakteristik Pemikiran Islam Nuruddin Ar-Raniry," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 17, No. 2, Tahun 2015, hal. 180.
- Mansur, "Model Kekuasaan Politik Ibnu Khaldun (Sebuah Pelajaran Berharga Bagi Bangsa Indonesia)," dalam *Jurnal Unisia*, Vol. 30, No. 66, 2007.
- Marhamah, "Pendidikan Dayah dan Perkembangannya di Aceh," dalam *At-Ta'dib: Jurnal Ilmiah Pendidikan Agama Islam*, Vol. 10, No. 1, Tahun 2018.
- Maxwell, John. "Gestapu: violence and political change in modern Indonesia," dalam *Jurnal Asian Studies Association of Australia*, Vol. 11, No 3, Tahun 1988.
- Mazaya, Viky. "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Sejarah Islam," dalam *Jurnal Sawwa: Jurnal Studi Gender*, Vol. 9, No. 2, Tahun 2014.
- McFate, Montgomery. "Useful Knowledge: Snouck Hurgronje and Islamic Insurgency in Aceh," dalam *Jurnal Orbis*, Vol. 63, No. 3, Tahun 2019.
- Misnan, "Pendidikan Agama Islam: dari Aceh untuk Indonesia," dalam *Pionir: Jurnal Pendidikan*, Vol. 9, No. 2, Tahun 202
- Miswar, Andi. "Tafsir al-Qur'an al-Majid al-Nur Karya Hasbi ash-Shiddieqy, Corak Tafsir Berdasarkan Perkembangan Kebudayaan Islam Nusantara", dalam *Jurnal Adabiyah*, Vol. XV, No. 1, Tahun 2015.
- Muhammad Sabir, "Amar Ma'ruf Dan Nahi Munkar (Suatu Pendekatan Hadis Dakwah dalam Perubahan Sosial)," dalam *Jurnal Potret Pemikiran*, vol 19. No. 2, Tahun 2015.

- Mulia, Siti Musdah. "Kekerasan terhadap Perempuan Mencari Akar Kekerasan dalam Teologi," dalam *SAWWA: Jurnal Studi Gender*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2008.
- Munira, *et.al.* Widia. "Women's Leadership and Gender Equality in Aceh: A Socio-Historical Perspective," dalam *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, Tahun 2018.
- Munsi, Hardiyanti. "Dari Masa Lalu ke Masa Kini: Memori Kolektif, Konstruksi Negara dan Normalisasi Anti-Komunis," dalam *Jurnal Jurnal Etnosia*, Vol. 01, No. 01, Juni 2016.
- Nahidl, Nunu Ahmad An-. "Ijabi Dan Pendidikan Ahlul Bait: Studi Kasus Pada Yayasan Muthahhari Bandung," dalam *Jurnal Edukasi*, Vol. 12, No. 1, Januari-April 2014.
- Nasution, Fauziah. "Kedatangan Dan Perkembangan Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Mawa'iz*, Vol. 11, no. 1, Tahun 2020
- Ni'am, Syamsun. "Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini di Nusantara," dalam *Jurnal Epistemé*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2017.
- Nuraini, "Potret Islam Tradisional "Dayah Dan Ulama Di Aceh Abad Ke-20" Dalam Perspektif Sejarah," dalam *Jurnal Mudarrisuna*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2014.
- Nurani, Shinta. "Implikasi Tafsir Klasik Terhadap Subordinasi Gender: Perempuan Sebagai Makhluk Kedua," dalam *Jurnal Muwazah*, Vol 7, No. 2, Tahun 2015.
- Nurjannah H., *et.al.*, "Pemetaan Dan Penilaian Permakaman Sejarah Samudra Pasai Di Kabupaten Aceh Utara," dalam *Paramita: Historical Studies Journal*, Vol. 27, no.1, Tahun 2017
- Putra, Aldomi. "Metodologi Tafsir," dalam *Jurnal Ulunnuha*, Vol.7 No.1, 2018.
- Putry, Raihan. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Mudarrisuna*, Vol. 4, No. 2, 2015
- Rahman, Arivaie. "Tafsir Tarjumân Al-Mustafîd Karya 'Abd Al-Rauf Al-Fansuri: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis, Dan Metodologi Tafsir," dalam *Jurnal MIQOT*, Vol. 42, No. 1, Tahun 2018,
- Rizki. *et.al.*, Ahmad Fadhil. "Menguak Nilai-Nilai Kedamaian dalam Musyawarah (Telaah terhadap Kisah Politik Ratu Balqis di dalam Tafsir Al-Munir Wahbah Al-Zuhaili)," dalam *al-Fikra: Jurnal ilmiah Keislaman*, Vol.19, No 1, Januari-Juni 2020.
- Rokhman, Taufiq "Kepemimpinan Keluarga dalam Al-Qur'an (Kajian Surat Al-Nisa'/4: 34)," dalam *Jurnal Muwâzâh*, Vol. 5, No. 2, Desember 2013.

- Rosyadi, Muhammad Imron. "Pemikiran Hadis Abdurrauf as-Singkili dalam Kitab Mawa'iz Al-Badi'ah," dalam *Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 2, No. 1, September 2017.
- Ruslan, Idrus dan Mawardi. "Dominasi Barat dan Pengaruhnya terhadap Dunia Islam," dalam *Jurnal Al-Adyan*, Vol. 14, No. 1, Januari-Juni, 2019.
- Sakdiah. "Karakteristik Kepemimpinan Dalam Islam (Kajian Historis Filosofis) Sifat-Sifat Rasulullah," dalam *Jurnal Al-Bayan*, Vol. 22, No. 33, Tahun 2016.
- Samad, Sri Astuti A. "Peran Perempuan dalam perkembangan pendidikan Islam di Aceh: Kajian terhadap Kontribusi Wanita dalam Tinjauan Sejarah", dalam *jurnal Al-Maiyyah*, Vol. 9, No. 2, Tahun 2016.
- Sanni, Amidu Olalekan. "Educating Muslim Women: The West African Legacy of Nana Asma'u 1793-1864," dalam *Journal of Religion in Africa*, September 2015.
- Sattar, Abdul. "Respons Nabi Terhadap Tradisi Jahiliyyah: Studi Reportase Hadis Nabi," dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 28, No. 1, Tahun 2017.
- Septiawadi. "Pergolakan Pemikiran Tasawuf Di Indonesia: Kajian Tokoh Sufi ar-Raniri", dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 7, No. 1, Juni 2013.
- Shadiqin, Sehat Ihsan. "Di Bawah Payung Habib: Sejarah, Ritual, dan Politik Tarekat Syattariyah di Pantai Barat Aceh", dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 19, No. 1, April 2017.
- Shehu, Madinatu. "Critics in the Poetry of Nana Asma'u Bnt Fodio: An Overview," dalam *Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)*, Vol. 20, no. 10, Oktober 2015.
- Shiddieqy, ash-. "Hasbi Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an Hadis, dan Fiqh dalam Generasi yang Sedang Berkembang," dalam *Panji Masyarakat*, Tahun XIV, No. 123, Tahun 1973.
- Siddiqi, Nourouzzaman. "TM. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia," dalam *Jurnal al-Jamiah*, No. 35, Tahun 1987.
- Sidik, Humar. "Christian Snouck Hurgronje dalam Dinamika Islam di Aceh Pada Masa Kolonial Belanda," dalam *Jurnal Artefak*, Vol. 7, No. 1, Tahun 2020.
- Soleh, Achmad Khudori. "Membandingkan Hermeneutika Dengan Ilmu Tafsir," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1, 2011.
- Sudariyah, "Konstruksi Tafsir al-Qur'anul Majid An-Nur Karya M Hasbi Ash-Shiddieqy", dalam *Jurnal Shahih*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2018.

- Suhra, S. "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam," dalam *Jurnal Al-Ulum: Jurnal Studi Islam*, Vol. 13 No. 2, Tahun 2013.
- Supian, Aan. "Kontribusi Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Bidang Fikih," dalam *Jurnal Media Syariah*, Vol. XIV, No. 2, Juli-Desember 2012.
- Syafei, Abdullah "Redefinisi Ijtihad Dan Taqlid: Upaya Reaktualisasi dan Revitalisasi Perspektif Sosio-Historis," dalam *Jurnal 'Adliya*, Vol. 11, No. 1, Juni 2017.
- Syamsuddin, "Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia Periode Pra Modern (Abad XIX M)," dalam *Jurnal Ilmiah Islamic Resources*, Vol.16, No.1, Tahun 2019,
- Syamsuddin, T. "Peranan Meunasah Sebagai Pusat Pendidikan Dalam Masyarakat Aceh," dalam *majalah Jeumala (Lembaga Adat dan Kebudayaan Aceh (LAKA))*, No. 5, Tahun 1993.
- Syarif, M. "Politik Etis Pemerintah Kolonial Hindia Belanda Dan Pengaruhnya Terhadap Pesantren," dalam *Jurnal Inovatif*, Vol. 5, No. 1, Tahun 2019
- Syarifuddin, Encep. "Teori Kepemimpinan," dalam *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 21, no. 102, Tahun 2004.
- Tabuni, Ebara. "Peranan Pemimpin Informal dan Formal di Desa Bogonuk Distrik Woniki Kabupaten Tolikara," dalam *Jurnal Holistik*, Vol. V, No. 10A, Tahun 2012.
- Tadjuddin, et.al, Muhammad Saleh. "Dunia Islam Dalam Lintasan Sejarah Dan Realitasnya Di Era Kontemporer," dalam *Jurnal aL-Fikr*, Tahun 2017.
- Tahir, Masnun. "Pemikiran T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, Sumber Hukum Islam Dan Relevansinya dengan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Al-Ahwal*, Vol. 1, No. 1, 2008.
- Talebe, Tamrin. "Paradigma Penafsiran Alquran Nusantara (Analisis Tafsir Aceh 'Tafsir Pase')," dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, vol. 9, No. 1, Tahun 2012.
- Usiy, Ali al-. "Metode Penafsiran al-Qur'an." dalam *Jurnal al-Hikmah*, Bandung, edisi 4, 1992.
- Winata, Lingga. "Nasakom Sebagai Ideologi Negara Tahun 1959-1965", dalam *Avatara: e-jurnal Pendidikan Sejarah*, Vol. 5, No. 3, Tahun 2017.
- Yusuf, Maulana. "Dunia Islam Abad 19: Penetrasi Kolonial Barat," dalam *Ar-Risalah: Jurnal Kajian Hukum Islam dan Sosial Kemasyarakatan*, Vol. 11, No. 1, Juni 2011.

- Yusuff, Mohd Sholeh Sheh. "Tafsir Nur Al-Ihsan by Syeikh Muhammad Sa'id: An Intertextual Reading", dalam *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 3 No. 10, edisi khusus Mei 2013.
- Zada, Khamami. "Sentuhan Adat Dalam Pemberlakuan Syariat Islam di Aceh (1514-1903)", dalam *jurnal Karsa*, Vol. 20, No. 2, Tahun 2012.
- Zakaria, Samsul. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Komparatif antara Pemikiran KH. Husein Muhammad dan Prof. Siti Musdah Mulia)", dalam *Jurnal Khazanah*, Vol. 6, Tahun 2013.
- Zakaria. "Dakwah Sufistik Hamzah Fansuri (Kajian Substantif Terhadap Syair Perahu)", dalam *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. 13, No.1, Tahun 2013.
- Zulaiha, Eni. "Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan Standar Validitasnya," dalam *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 2, No. 1, Juni 2017.

C. Sumber Internet:

- Agha, Zuhaib. "Social and Cultural Change", dalam <http://www.cssforum.com.pk>. Diakses pada 22 Februari 2021.
- Ansari, Anousheh. "AS: Iran-Amerika Menjadi Warga Sipil Wanita Pertama Di Luar Angkasa," dalam <https://www.rferl.org/a/1071358.html>, Diakses pada 25 November 2020.
- Ardee. "Sepenggal Sejarah Peralihan Hindu-Islam di Aceh, dalam <https://www.Indonesia kaya.com>. Diakses pada 5 Januari 2021.
- Daniealdi, Aldi. "Beberapa Muslimah Hebat dari Abad Pertengahan," dalam <https://ganaislamika.com/beberapa-muslimah-hebat-dari-abad-pertengahan>. Diakses pada 25 November 2020.
- Farisa, Fitria Chusna. "KPU Bakal Pertahankan Aturan soal Jumlah Keterwakilan Perempuan di DPR," dalam <https://nasional.kompas.com/>. Diakses pada 19 Februari 2021.
- Hafil, Muhammad. "Syekh Kuala, Magnet Ilmu di Aceh," dalam <https://www.republika.co.id>. Diakses pada 28 Februari 2021.
- Handayani, Sri. "Ummu Waraqah al-Anshariyah Wanita yang Mendapatkan Pahala Syahid," dalam *Republika Dialog Jumat*. Diakses pada 26 Februari 2016.
- <http://kesbangpol.Banda acehkota.go.id/2018/01/01/situs-meurah-pupok-si-putra-kesayangan/>. Diakses pada 9 Januari 2021.
- <https://ganaislamika.com/beberapa-muslimah-hebat-dari-abad-pertengahan/>. Diakses 5 November 2020.

- https://id.Wiki_pedia.org/wiki/Kesultanan_Bengal. Diakses pada 1 Januari 2020.
- https://www.Ahlul_baitindonesia.or.id/. Diakses pada 22 November 2020.
- Huda S, Eko. “Malahayati, Laksamana Muslimah Penakluk Penjajah,” dalam <https://www.dream.co.id/>. Diakses pada 14 Januari 2021.
- Jo, Hendi. “Air Mata Bung Karno Meleleh di Aceh,” *Historia*, 2019, dalam <https://historia.id/politik/articles/air-mata-bung-karno-meleleh-di-aceh-vqrx1>. Diakses pada 4 Desember 2019.
- Jum’ah, Syekh Ali. “Musyârakat Al-Mar’ah Fi Amal Al-Siyâsi Wa Al-Ijtimâ’i,” *Dâr Al-Iftâ’ Al-Mishriyyah*, dalam http://dar-alifta.org.eg/ar/view_fatwa. Diakses pada 4 Desember 2019.
- Kendi Setiawan, “Saat Makam Syekh Kuala Selamat dari Terjangan Tsunami,” dalam <https://www.nu.or.id/>. Diakses pada 28 Februari 2021
- Mardatila, Ani. “Mengenal Fatimah Al Fihri, Pendiri Universitas Pertama di Dunia Era Keemasan Islam,” dalam <https://www.merdeka.com>. Diakses pada 5 November 2020.
- Muftisany, Hafidz. “Ratu Balqis dari Saba Cermin Wanita Pemimpin,” dalam <https://republika.co.id/berita/njcnzp/ratu-balqis-dari-saba-cermin-wanita-pemimpin>. Diakses pada 12 November 2020.
- Nugraha, Jevi. “7 Tujuan Didirikan VOC di Indonesia Beserta Hak-hak Istimewanya,” dalam <https://www.merdeka.com/>. Diakses pada 11 Januari 2021.
- Nuha, Ulin. “Laleh Bakhtiar dan Kontribusinya Dalam Kajian Tafsir,” dalam <https://tafsiralquran.id/>. Diakses pada 7 November 2020,
- Pizaro Gozali Idrus, “Baba Daud Rumi, Ulama Turki penyebar Islam di Tanah Melayu,” dalam <https://www.aa.com.tr/id/>. Diakses pada 29 Januari 2021.
- Ramadhi, Arief. “Malahayati, Laksamana Wanita Aceh Pertama di Dunia yang Juga Diplomat Ulung,” dalam <https://ilovelife.co.id/>. Diakses pada 14 Januari 2021.
- Ratriani, Virdita. “Mengenal VOC di Indonesia dan kebangkrutannya,” dalam <https://lifestyle.kontan.co.id/>. Diakses pada 11 Januari 2021.
- Rosmha Widiyani, “Sejarah Supersemar: Kontroversi dan Yayasan,” dalam <https://news.detik.com/>. Diakses tanggal 25 Februari 2021
- Salah, Muhammad. “Di Balik Ceramah Abu MUDI Soal Kepemimpinan Perempuan: Andai Tak Ada Keuchik Zainal,” dalam <https://modusaceh.co/news/andai-tak-ada-keuchik-zainal/index.html>, Diakses pada 4 Desember 2019.

- Sitompul, Martin. "Sukarno Bilang Islam Sontoloyo ketika Sukarno Kesal dengan Perilaku Konyol Kaum Beragama," dalam <https://historia.id/politik/articles>. Diakses pada 28 Januari 2021.
- Stephen Kinzer, "Annemarie Schimmel, Influential Scholar of Islam, Dies at 80," dalam <https://www.nytimes.com/>. Diakses pada 24 Januari 2021.
- Syarifuddin Hemma, "Tradisi Intelektual Islam," dalam <https://www.kompasiana.com>. Diakses pada 21 Februari 2021.
- Tuasikal, Muhammad Abduh. "Mengenal tafsir al-Jalalain," dalam <https://rumaysho.com/>. Diakses pada 30 Januari 2021.
- Utama, Agus "Tgk Samunzir: Haram Memilih Pemimpin Perempuan," dalam <http://waspada.co.id/aceh/tgk-samunzir-haram-pilih-pemimpin-perempuan/>. Diakses pada 4 Desember 2019.
- Yuliana. "Sejarah Kesetaraan dan Keadilan Gender di Indonesia," dalam <https://www.kompasiana.com/>. Diakses pada 19 Februari 2021.
- Zulkifli, Arif. "Teori Kepemimpinan atau Leadership Theory," 2018, dalam <https://bangazul.com/teori-kepemimpinan-atau-leadership-theory/>. Diakses pada 13 Desember 2019.

BIODATA PENULIS

Nama : Muhammad Amin
Tempat/Tgl. Lahir : Pante Gajah, Bireun, 05 Februari 1982
Jenis kelamin : Laki-laki
Alamat Rumah : Jalan Pang Latif, No 15, Dusun Analisa, Gampong
Paya Bujok Tunong, Kota Langsa, Aceh
Email : amiensdn@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. Madrasah Ibtidaiyah Negeri (MIN) 1, Matang Geulumpang Dua, Bireun, Aceh (1994).
2. Madrasah Tsanawiyah (MTs) Ulumul Qur'an, Langsa, Aceh (1997).
3. Madrasah Aliyah Keagamaan (MAK) Ulumul Qur'an, Langsa, Aceh (2000).
4. S-1, Jurusan Tafsir dan Hadis, Fakultas Ushuluddin, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ar-Raniry, Darussalam, Banda Aceh, (2004).
5. S-2, Jurusan Tafsir dan Ulumul Qur'an, Pascasarjana Omdurman Islamic University, Khartoum, Sudan (2009).
6. S-3, Konsentrasi Ilmu Tafsir, Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, (2021).

Riwayat Pekerjaan:

1. Guru di Madrasah Aliyah Ruhul Islam Anak Bangsa (RIAB) Aceh Besar, Tahun 2003-2007.
2. Wakil Kepala Sekolah Bidang Kesiswaan di Madrasah Aliyah Ruhul Islam Anak Bangsa (RIAB) Aceh Besar, Tahun 2005-2007.
3. Dosen Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh, Tahun 2005-2014.
4. Dosen Luar Biasa Akademi Keperawatan (AKPER) Teungku Fakinah Banda Aceh, Tahun 2010-2014.
5. Dosen Luar Biasa Akademi Fisioterapi (AKFIS) Harapan Bangsa Banda Aceh, Tahun 2012-2014.
6. Kepala Ma'had al-Jami'ah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Zawiyah Cot Kala Langsa, Tahun 2015-2018.
7. Dosen Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah (FUAD), Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Zawiyah Cot Kala Langsa, Tahun 2014-Sekarang.

Daftar Karya Tulis Ilmiah:

1. *Al-Ma'alim at-Tarbawiyah fi Surah al-Baqarah* (Tesis, Pascasarjana Omdurman Islamic University, Khartoum, Sudan, Tahun 2009)
2. Efektifitas Program Halaqah Dalam Peningkatan Kemampuan Membaca Al-Qur'an Pada Mahasiswa IAIN Ar-Raniry Banda Aceh (Penelitian Individu di UIN Ar-Raniry, Tahun 2012).
3. *Multi Level Marketing* (MLM) dalam Timbangan Al-Qur'an Dan Sunnah (Jurnal Tahqiq, Vol. 5, No 1, Januari 2012)
4. Keadilan Shahabat Nabi dalam Pandangan Sunni Dan Syi'ah (Jurnal Al-Mu'ashirah, Tahun 2012)
5. Kontribusi Tafsir Kontemporer terhadap Persoalan Ummat (Jurnal Substantia, Fakultas Ushuluddin UIN Ar-Raniry, Vol. 15, Nomor 1 April 2013).
6. Kualitas Hadis-Hadis Riwayat Muawiyah: Studi Kritis Terhadap Sanad Hadis. (Penelitian Kolaboratif di UIN Ar-Raniry, Tahun 2013).
7. Perlindungan Hak-Hak Anak dalam Al-Qur'an (Proseding Seminar Nasional di IAIN Langsa, Tahun 2014).
8. Kesalahan Bacaan Sholat Imam di Kota Langsa: Tinjauan Fonology (Penelitian Kolaboratif di IAIN Langsa, Tahun 2014).
9. Peran Ma'had Al-Jami'ah dalam Peningkatan Kemampuan Membaca Al-Qur'an pada Mahasiswa IAIN Langsa (Penelitian Individu di IAIN Langsa, Tahun 2015).
10. Kualitas Hadis dalam Khutbah Jum'at di Mesjid Darul Falah Kota Langsa (Penelitian Kolaboratif di IAIN Langsa, Tahun (2016).
11. Menyingkap Sisi Kemukjizatan Al-Qur'an (Jurnal at-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, IAIN Langsa, Volume 2 No. 2, Desember 2017).
12. Keberagaman Masyarakat Kota di Aceh: Studi Fundamentalisme Kelompok Pengajian Dalam Perspektif Sosial Keagamaan (Penelitian Kolaboratif Tahun 2018. Tercatat dalam Hak Kekayaan Intelektual (HAKI) Kementrian Hukum dan HAM RI Nomor 00229845).
13. Perkembangan Kajian Teoritis Tafsir di Barat dan Pengaruhnya Terhadap Sarjana Muslim (Jurnal al-Burhan, Institut PTIQ Jakarta, Vo. 19, No. 2, Tahun 2019).
14. Kepemimpinan Keluarga/*Qiwamah* dalam Islam: Studi Analisis Kitab *Al-Muawafaqat* Karya As-Syathibi, (Jurnal Liwaul Dakwah: IAIN Lhokseumawe, Vol 10 No. 2, Tahun 2020).

Daftar Kegiatan Ilmiah:

1. Seminar dan Peluncuran Terjemahan Al-Qur'an Edisi Penyempurnaan, Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) Kementerian Agama Republik Indonesia, Taman Mini Indonesia Indah (TMII), Jakarta Tahun 2019.
2. Seminar Internasional dengan Tema "*Embracing Shariah Economy as a New Engine Towards Strong Sustainable an Inclusive growth,*" Bank Indonesia Institute (BII), Jakarta Tahun 2019.
3. Kajian Membumikan Al-Qur'an (KMQ) dengan Tema "Dialektika Al-Qur'an dengan Budaya Lokal: Menyingkap Nalar Tafsir Nusantara," Pusat Studi Al-Qur'an, Ciputat, Tangerang Selatan, Tahun 2019.
4. Kajian Membumikan Al-Qur'an (KMQ) dengan Tema "Sinar Al-Qur'an di tanah Pasundan: Sejarah, Ideologi, dan Negosiasi," Pusat Studi Al-Qur'an, Ciputat, Tangerang Selatan, Tahun 2019.
5. Seminar Nasional dengan tema "Zakat dalam Perspektif Hukum dan Ekonomi," Lembaga Zakat Al-Azhar dan Institut PTIQ Jakarta, Tahun 2019.
6. Seminar dengan Tema "*Secular dan Islamist Roles in Indonesia Elections,*" Universitas Paramadina Jakarta Tahun 2019.
7. *English TOEFL Preparation Training*, Pusat Bahasa Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, Tahun 2020.