

BAB II

KERANGKA TEORI

A. Metode dan Pendekatan Pemahaman Hadis

Hadis merupakan sumber hukum Islam setelah Al-Quran, ketika akan menjadikan hadis sebagai dasar dari sebuah hukum, hendaknya harus mengetahui metodologi yang bersifat prinsip didalam memahami Hadis Nabi Muhammad SAW. Agar dapat memahami kandungan Hadis secara tepat dan proporsional. Dalam memahami teks hadis, diperlukan metode yang tepat terutama dalam memahami teks hadis yang sangat sulit dipahami. Ilmu tentang makna hadis memang lebih luas cakupannya karena mengkaji makna yang berkaitan dengan konteks internal, redaksi bahasa beserta indikasi maknanya. Metode pemahaman hadis terbagi menjadi beberapa cara, yaitu:

1. Metode Pemahaman Hadis secara *Tahlili* (analitis)

Tahlili berasal dari kata *Hallala Yuhallilu Tahlil* yang berarti menguraikan, menganalisis, atau bisa diartikan bahwa metode *Tahlili* ialah metode yang menjelaskan makna hadis secara berurutan dengan mengikuti sistematika buku hadis yang disarankan. Seperti *Fath Al-Bari Syarah Sahih Al-Bukhari* Karya Ibnu Hajar Al-Asqalani (w. 852 H).¹

Memahami hadis dengan menggunakan metode ini bisa dilihat dari proses pemaparannya terhadap hadis itu sendiri dalam memberi penjelasan atau komentar, seorang pensyarah melakukan pengurayan terhadap sebuah hadis, menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam hadis Rasulullah SAW. Pensyarah memulai

¹ Abdul Majid Khon, *Takhrij dan Metode Memahami Hadis*, (Jakarta: AMZAH, 2014). H. 140

penjelasanya dengan menjelaskan makna kalimat demi kalimat, hadis demi hadis secara berurutan yang terdapat didalam sebuah kitab hadis yang diuraikan dari hadis tersebut bisa berupa kosa kata, konotasi kalimatnya, *asbab al-wurud*, hubungan hadis dengan hadis lain, dan pendapat-pendapat para sahabat, *tabi'in* maupun para ulama sekitar hadis yang dipahami tersebut.

Pemahaman hadis dengan metode *tahlili* ini dapat diketahui dengan melihat beberapa ciri-ciri khusus yang menandakan bahwa kitab tersebut disyarah atau di pahami secara *Tahlili*, adapun ciri-cirinya sebagai berikut:

- a. Hadis yang disyarahkan dijelaskan melalui kata demi kata, kalimat demi kalimat secara berurutan serta menerangkan *asbab al-wurud* hadisnya.
- b. Mengemukakan pendapat-pendapat sahabat, *Tabi'in*, dan para ahli syarah hadis lainnya dari berbagai disiplin keilmuan.
- c. Menerangkan hubungan hadis dengan hadis lainnya.
- d. Kadang kala pensarah didalam memahami hadis ada kecenderungan terhadap mazhab tertentu , sehingga menimbulkan adanya berbagai corak pensyarah, seperti corak Fiqih dan corak lainnya yang dikenal dalam bidang pemikiran Islam.

Syarah hadis atau memahami hadis dengan metode *tahlili* memiliki kelebihan-kelebihan dibandingkan dengan metode-metode lainnya. Seperti cakupan pembahasanya sangat luas sehingga bisa memberikan pemahaman yang rinci dan memperkaya kita dengan berbagi pengetahuan yang berhubungan dengan hadis tersebut. Selain itu metode *Tahlili* memuat berbagai macam ide dan pemahaman karna metode ini

memberikan kesempatan pada seseorang untuk menjelaskan kandungan suatu hadis baik berbentuk *Ma'tsur* (riwayat) maupun *Ra'yu* (pemikiran rasional).²

Disamping itu memahami hadis dengan metode *Tahlili* juga memiliki beberapa kekurangan seperti pemahaman yang tidak Koheren karna didalam memahami Hadis tidak diwajibkan untuk memberikan perbandingan dengan ayat-ayat al-quran. Dan juga memberi peluang untuk melahirkan penafsiran-penafsiran yang subjektif. Selain itu pemahaman hadis dengan metode ini membuka peluang bagi berbagai pemikiran, termasuk *Israiliyat*.

2. Metode Pemahaman Hadis secara *Ijmali*.

Memahami hadis dengan metode *Ijmali* maksudnya ialah menjelaskan atau menerangkan hadis-hadis sesuai dengan urutan dalam kitab yang ada dalam *kutub al-sittah* secara ringkas, tetapi dapat mempersentasikan makna literal hadis, dengan bahasa yang mudah dimengerti dan gampang dipahami.³

Dengan metode ini penjelasan terlihat singkat terfokus pada pembahasan Hadis. Metode ini mempunyai kesamaan dengan metode *Tahlili* dimana didalam melakukan pensarahan kedua metode ini mempunyai sistematika yang sama, hanya saja metode *Tahlili* lebih luas dari pada Metode *Ijmali* yang memberikan penjelasan secara garis besarnya saja. Ada beberapa ciri-ciri khusus yang bisa kita lihat dari kitab-kitab syarah hadis yang menggunakan metode ini yaitu :

² Rozian Karnedi, *Metode Pemahaman Hadis: Aplikasi Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, (Bengkulu :IAIN Bengkulu Press, 2015), H. 52-54

³ Nizar Ali, *Memahami Hadis ; metode dan Pendekatan*, (Yogyakarta:Alfath Offset, 2021), H.42

- a. Para ulama yang melakukan pensarahan terhadap hadis dengan menggunakan metode *Ijmali* tidak berbelit-belit langsung melakukan penjelasan terhadap hadis dari awal sampai akhir secara global tanpa perbandingan.
- b. Penjelasan yang di tuangkan bersifat umum dan sangat ringkas.
- c. Pada hadis tertentu adakalanya pensyarah menuangkan sarahnya dengan panjang lebar sesuai dengan kebutuhan dari hadis itu sendiri, akan tetapi tidak mencapai seluas pensyarah dalam metode *Tahlili*.

Metode ini mempunyai kelebihan tersendiri dibandingkan dengan metode-metode lainnya diantara kelebihan-kelebihannya ialah :

- a. Praktis dalam pemaparannya serta padat makna-maknanya, metode ini terasa lebih praktis dan singkat sehingga pembaca mudah menyerap apa yang disampaikan oleh pensyarah.
- b. Mudah di pahami, dengan metode ini memberi peluang kepada pensyarah untuk menggunakan bahasa-bahasa yang sederhana simple sehingga hal ini memudahkan pembaca didalam memahami tulisan-tulisannya.
- c. Bebas dari *Israiliyat*, karna singkatnya penjelasan yang diberikan, hal ini meminimalisir potensi terjadinya penyimpangan didalam pemahaman dan juga bisa membendung pemikiran-pemikiran yang jauh dari pemahaman hadis.

Disamping itu metode ini juga mempunyai beberapa kekurangan diantaranya :

- a. Metode ini tidak mendukung pemahaman hadis secara utuh sehingga tidak menutupi kemungkinan hadis yang disyarah masih membutuhkan sumber lain untuk mendapatkan penjelasan yang puas.

- b. Tidak ada ruang untuk menggunakan analisis yang memadai. Metode ini tidak menyediakan ruang yang memuaskan berkenaan dengan wacana pluralitas pemahaman suatu hadis.
3. Metode Pemahaman Hadis secara *Muqarrannah* (Komparatif)

Dari segi bahasa *muqaran* merupakan bentuk *masdar* dari *fi'il madi* *Qaarana* yang mempunyai arti perbandingan atau komparatif. Sedangkan menurut istilah metode pemahaman hadis secara *muqaran* adalah pemahaman hadis dengan melakukan perbandingan antara sebuah hadis dengan hadis lain yang memiliki redaksi yang sama atau mirip dalam kasus yang sama.

Memahami hadis dengan metode ini dilakukan dengan menghimpun, menelusuri hadis-hadis yang bertema sama dari berbagai kitab-kitab induk untuk di telaah kandungannya sehingga mendapatkan informasi yang utuh. Melalui metode ini sebuah hadis dapat di analisis dengan secara komprehensif sehingga berpotensi mendapatkan informasi yang sempurna dan lengkap. Ada beberapa ciri-ciri khusus metode ini sehingga berbeda dengan metode-metode lainnya, diantara ciri-ciri tersebut adalah:

- a. Membandingkan analitis redaksional (*mabahits lafziah*) dan perbandingan periwayat-periwayat , kandungan makna dari berbagai hadis yang di perbandingkan.
- b. Membahas perbandingan dari berbagai hal yang dibicarakan oleh hadis tersebut.

Membandingkan pendapat para ulama yang mencakup ruang lingkup yang luas karena uraiannya membicarakan berbagai aspek, baik menyangkut kandungan hadis maupun kolerasi antara hadis dengan

hadis.⁴

Ciri yang paling mendasar dari metode ini adalah perbandingan, yaitu membandingkan sebuah hadis dengan hadis yang lain, dan membandingkan pendapat-pendapat ulama dalam mensyarah hadis karena dengan metode ini diharapkan akan dijumpai banyak pendapat yang denganya akan dijumpai pemahaman yang mendalam dan luas tentang suatu pokok permasalahan. Adapun kelebihan-kelebihan dari metode muqarran ini adalah :

- a. Memberikan pemahaman yang relatif lebih luas kepada para pembaca bila dibandingkan dengan metode lain.
- b. Membuka pintu untuk selalu bersikap toleran terhadap pendapat orang lain yang terkadang jauh berbeda.
- c. Pemahaman dengan metode muqarran sangat berguna bagi mereka yang ingin mengetahui berbagai pendapat tentang sebuah hadis.
- d. Pensarah didorong untuk mengkaji berbagai hadis serta pendapat-pendapat para pensarah lainnya.

Disamping itu juga ada beberapa hal yang menjadi kekurangan dari metode ini yaitu:

- a. Metode ini terlalu sulit untuk dipahami bagi kaum pemula, karena pemahaman yang dikemukakan terlalu luas sehingga sulit untuk menentukan pilihan.
- b. Metode ini tidak dapat diandalkan untuk menjawab permasalahan sosial yang berkembang di tengah masyarakat, karena pensarah lebih mengedepankan perbandinagan dari pada pemecahan masalah.

⁴ M.Alfatih Surya Digala, *Metodologi Syarah Hadis Dari Klasik Hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2017), H. 45-46

- c. Metode ini terkesan lebih banyak menelusuri pemahaman yang pernah diberikan oleh ulama dari pada mengemukakan pendapat baru.⁵

4. Metode Pemahaman Hadis secara *Maudu'i*.

Secara bahasa *Maudu'i* berasal dari bahasa Arab yang merupakan bentuk *Isim Fa'il* dari *kada-wada'a* yang berarti permasalahan atau pokok permasalahan. Sedangkan secara istilah *maudu'i* ialah suatu tema pembahasan atau pokok pembicaraan.⁶ Dengan demikian metode pemahaman hadis secara *maudu'i* merupakan proses pemahaman hadis dengan mengumpulkan hadis-hadis dari beberapa sumber kitab yang berkaitan dalam satu tema atau satu permasalahan kemudian disusun sesuai dengan sebab-sebab munculnya dan pemahamannya dengan penjelasan, pengkajian dan penafsiran dalam masalah tersebut untuk mendapatkan titik kesimpulan dari beberapa hadis yang di kumpulkan. Ada beberapa ciri khusus yang bisa dilihat dari pemahaman hadis secara *Maudu'i* diantaranya yaitu :

- a. Memulai pembahasan dengan menentukan tema yang akan dibahas.
- b. Hadis yang dibahas berasal dari beberapa kitab induk yang sebelumnya tersebar kemudian dijadikan kedalam satu pembahasan.
- c. Pembahasannya fokus pada tema yang telah ditentukan dan tidak membahas hal-hal yang diluar tema tersebut.

Pemahaman hadis dengan metode *maudu'i* ini sangat tepat jika digunakan untuk memecahkan permasalahan yang ada didalam

⁵ *Ibid*, H.54-56

⁶ Rozian Karnedi. *Metode Pemahaman Haidis: Aplikasi Pemahaman Tekstal dan Kontekstual*...H. 64-65

masyarakat, karna pemahaman dengan metode ini bisa mendapatkan kesimpulan yang komplek dari sebuah permasalahan. kemudian metode ini mempunyai beberapa kelebihan yaitu:

- a. Praktis dan sistematis. Metode ini disusun dengann praktis dan sistematis dalam memecahkan permasalahan yang timbul.
- b. Dinamis, metode ini membuat pemahaman hadis menjadi dinamis sesuai dengan tuntunan zaman. Sehingga, masyarakat akan terasa bahwa ajaran-ajaran yang disampaikan oleh hadis tidak ketinggalan zaman.
- c. Membuat pemahaman menjadi utuh, dengan ditetapkanya tema tertentu, maka pemahaman kita terhadap hadis menjadi utuh. Kita hanya membahas segala aspek yang berkaitan dengan tema tersebut tanpa perlu membahas hal-hal lain diluar tema terebut.

Namun di samping itu pemahaman hadis dengan metode ini juga memiliki kekurangan diantaranya:

- a. Dengan adanya penetapan tema hadis yang akan dibahas hal ini akan membatasi pemahaman hadis, maka dengan sendirinya membuat suatu pemahaman menjadi terbatas hanya seputar tema yang telah ditentukan.
- b. Memenggal hadis, pemahaman hadis dengan metode ini mengambil satu kasus didalam satu hadis atau lebih yang mengandung berbagai permasalahan.⁷

Nabi Muhammad SAW. merupakan Nabi yang terakhir diutus oleh Allah SWT. Oleh karna itu ajaran-ajaranya berlaku sepanjang masa dan mengenai setiap manusia, walaupun dalam pengamalanya perlu ada

⁷ Ahmad Junizar, *Pemahaman Hadis Tentang Perintah Memerangi Non-Muslim (Analisis Melalui Pendekatan Historis – Sosiologis)*, (Bengkulu: UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu, 2022), H. 38

pertinjauan-pertinjauan yang lebih matang. Seperti halnya hadis-hadis Nabi misalkan, hadis Nabi tentang akidah dan syariat harus dipahami secara tekstual. Akan tetapi, pemahaman hadis tentang masalah sosial interpretasi terus berkembang dengan mempertimbangkan relevansinya dengan ilmu pengetahuan, peradaban, dan kehidupan masyarakat.⁸

Dengan demikian kita dapat melakukan pendekatan didalam memberikan pemahaman terhadap hadis, berikuit ini ada beberapa teori yang di gunakan oleh beberapa tokoh didalam memahami hadis. Berikut pendekatan dalam memahami hadis :

1. Pendekatan Historis

Pendekatan historis dalam hal ini adalah suatu upaya memahami hadis dengan cara mempertimbangkan kondisi historis empiris pada saat hadis itu disampaikan Nabi. Atau dengan kata lain pendekatan historis adalah satu pendekatan melihat kesejarahan. Mengetahui historis hadis atau bisa juga disebut dengan *Asbab Al-Wurud*, yaitu sejarah-sejarah yang menjelaskan tentang peristiwa yang melatar belakangi munculnya suatu Hadis. Hestoeisitas atau *Asbab al-Wurud al-Hadis* bisa di kategorikan menjadi dua kategori yaitu : *Asbab Al wurud Khassah* (Mikro) dan *Asbab Al-Wurud Ammah* (makro). *Asbab Al-Wurud Khassah* dapat diketahui dengan jalan periwayatan, maka *Asbab Al-Wurud Ammah* dapat diketahui melalui jalan rekentruksi sejarah yang yang melingkupi satu hadis itu disampaikan.⁹ Dengan demikian dapat mempermudah memahami kandungan hadis. Para ulama menjadikan historis hadis sebagai salah satu langkah yang ditempuh untuk melakukan penelitian matan hadis supaya mendapatkan pemahaman yang Komprensif dan relevan untuk

⁸ Abdul Majid Khon, *Takhrij dan Metode Memahami Hadis*,..H. 138

⁹ Muh. Zuhri, *Telaah Matan Hadis Sebuah Tawaran Metodologi*, (Yogyakarta:LESFI, 2003) H. 62-63

diaplikasikan di masa sekarang.

2. Pendekatan Sosiologis

Mayor Polak menyatakan ilmu sosiologi adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari masyarakat secara keseluruhan, yaitu hubungan antara manusia satu dengan manusia lain, manusia dengan kelompok, kelompok dengan kelompok, baik kelompok formal maupun kelompok informal atau baik kelompok statis maupun kelompok dinamis. Pendekatan sosiologi dalam hadis mengacu pada berbagai aspek kehidupan masyarakat yang hidup ketika hadis Nabi disabdakan.¹⁰

Dari segi sosiologis, suatu pendekatan dengan mengetahui keadaan sosial masyarakat, realitas sosial menjadi pertimbangan yang sangat penting, sebab hadis pada umumnya adalah respons terhadap situasi yang dihadapi Rasulullah dalam ruang dan waktu tertentu, baik dalam situasi umum (sosial budaya) maupun situasi khusus (terhadap seseorang atau beberapa sahabat).

Memahami hadis dengan pendekatan sosiologi tentunya akan membahas tentang keadaan manusia baik itu dari sudut perilaku, pola-pola interaksi masyarakat pada waktu itu dan sebagainya. Menurut Fridiche, seorang Nabi dari satu agama sebenarnya hadir sebagai tokoh Reformasi, para Nabi muncul dengan mengkritik keadaan sosial dan menyampaikan perlunya perubahan (Reformasi) untuk mencegah mala petaka dimasa yang akan datang. Hal ini memberikan isyarat bahwa hadis-hadis yang disebabkan Nabi SAW. Dimaksudkan untuk memajukan dan merubah tatanan sosial masyarakat agar menjadi lebih baik. Dengan demikian harapan memahami hadis dengan pendekatan ini mampu memecahkan masalah sosial masyarakat kontemporer seperti saat

¹⁰ Ja'far Assagaf, *Studi Hadis dengan Pendekatan Sosiologis*, (Jurnal Holistik; Vol.01, No.02) H. 294

ini.¹¹

B. Deskripsi Muhammadiyah

Secara etimologis, Muhammadiyah berasal dari Bahasa Arab, dari kata “محمد” yaitu nama Nabi dan Rasul Allah yang terakhir. Muhammad itu sendiri berarti “yang terpuji”. Kemudian mendapatkan tambahan *yā’ nisbah* yang berfungsi menjeniskan atau membangun atau bermakna pengikut. Jadi Muhammadiyah berarti sejenis dari Muhammad. Tegasnya golongan yang berkemauan mengikuti Sunnah Nabi Muhammad SAW.¹²

Secara terminologi, menurut sumber-sumber primer dijelaskan bahwa Muhammadiyah adalah Gerakan Islam yang melaksanakan dakwah *amar ma’ruf nahi munkar* dengan maksud dan tujuan menegakkan dan menjunjung tinggi Agama Islam sehingga terwujud masyarakat Islam yang sebenar-benarnya. Muhammadiyah berpandangan bahwa Agama Islam menyangkut seluruh aspek kehidupan meliputi aqidah, ibadah, akhlaq, dan mu’amalat duniawiyah yang merupakan satu kesatuan yang utuh dan harus dilaksanakan dalam kehidupan perseorangan maupun kolektif. Dengan mengemban misi gerakan tersebut Muhammadiyah dapat mewujudkan atau mengaktualisasikan Agama Islam menjadi *rahmatan lil-’alamin* dalam kehidupan di muka bumi ini.¹³

Muhammadiyah adalah organisasi Islam yang didirikan oleh K.H. Ahmad Dahlan, pada tanggal 8 Dzulhijjah tahun 1330 H., bertepatan dengan tanggal 18 November tahun 1912 M. di Yogyakarta yang didirikan untuk mendukung usaha KH Ahmad Dahlan untuk memurnikan ajaran

¹¹ Ahmad Junizar, *Pemahaman Hadis Tentang Perintah Memerangi Non-Muslim (Analisis Melalui Pendekatan Historis – Sosiologis)*, (Bengkulu: UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu, 2022), H. 38

¹² Fachruddin, *Mengenal dan Menjadi Muhammadiyah* (Malang: Umm Press, 2005), H. 7.

¹³ PP Muhammadiyah, *AD dan ART Muhammadiyah*, Hasil Mukhtamar Muhammadiyah Ke 45 Di (Malang: 2005), Bab I Pasal 2, Dan Bab II Pasal 4

Islam yang dianggap banyak dipengaruhi hal-hal mistik. Kegiatan ini pada awalnya juga memiliki basis dakwah untuk perempuan dan kaum muda berupa pengajian Sidratul Muntaha. Selain itu peran dalam pendidikan diwujudkan dalam pendirian sekolah dasar dan sekolah lanjutan, yang dikenal sebagai *Hooge School Muhammadiyah* dan selanjutnya berganti nama menjadi *Kweek School Muhammadiyah*.¹⁴

Latar belakang berdirinya Muhammadiyah yaitu memurnikan ajaran agama Islam yang dianggap terkena pengaruh ajaran mistik. Jaringan kelembagaan organisasi Muhammadiyah meliputi pemimpin pusat, wilayah, daerah, cabang, ranting dan cabang istimewa di luar negeri. Pemberian nama Muhammadiyah oleh Ahmad Dahlan diharapkan warga Muhammadiyah dapat mengikuti Nabi Muhammad saw dalam segala tindakannya. Sedangkan organisasi itu merupakan alat atau wadah dalam usaha melancarkan kegiatan sesuai tujuan. Hal ini dijelaskan Ahmad Dahlan yang terkenal dengan wasiatnya kepada organisasi Muhammadiyah yaitu bahwa: “Hidup-hiduplah Muhammadiyah dan Tidak mencari penghidupan dalam Muhammadiyah”.¹⁵ Artinya ideologi Muhammadiyah yang *Ber-amar Ma'ruf Nahi Mungkar* harus murni dilakukan.

Pada awal berdiri, pengaruh Muhammadiyah hanya mencakup wilayah seperti Yogyakarta, Surakarta, Pekalongan dan Pekalongan. Namun setelah tiga tahun kemudian, tokoh Muhammadiyah bernama Abdul Karim Amrullah berhasil membawa cabang Muhammadiyah ke

¹⁴ Academia, Cs, *Organisasi Muhammadiyah Dan Perkembangannya*, https://www.academia.edu/13524218/organisasi_muhammadiyah_dan_perkembangannya Di Akses Pada 11 Maret 2024 Pada Pukul 21.00 WIB

¹⁵ Daoed Sampoerno, *Membina Sumber Daya Manusia Muhammadiyah Yang Berkualitas, Dalam Edy Suandi Hamid (Ed.), Rekonstruksi Gerakan Muhammadiyah Pada Era Multi Peradaban*, (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2001). H. 176.

Sumatera Utara, tepatnya daerah Sungai Batang, Agam. Selain jaringan kelembagaan yang sudah disebutkan diatas, Muhammadiyah juga mempunyai beberapa Organisasi Otonom, meliputi:

- a) Aisyiyah (Wanita Muhammadiyah)
- b) Nasyiatul Aisyiyah (Putri Muhammadiyah)
- c) Pemuda Muhammadiyah
- d) Hizbul Wathan (Gerakan Pramuka)
- e) Perguruan Silat Tapak Sucu Putra Muhammadiyah
- f) IMM (Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah)
- g) IPM (Ikatan Pelajar Muhammadiyah)

Berikut ini pemimpin pusat atau ketua umum Organisasi Muhammadiyah dari tahun ke tahun, antara lain:

- a) K.H. Ahmad Dahlan : 1912-1923
- b) K.H. Ibrahim : 1923-1932
- c) K.H. Hisyam : 1934-1936
- d) K.H. Mas Mansur 1937-1942
- e) Ki Bagoes Hadikoesoemo : 1944-1953
- f) Buya A.R. Sutan Mansur : 1953-1959
- g) K.H. M. Yunus Anis : 1959-1962
- h) K.H. Ahmad Badawi : 1962-1968
- i) KH Faqih Usman : 1968-1968
- j) K.H. A.R. Fachruddin : 1968-1990
- k) K.H. Ahmad Azhar Basyir : 1990-1995
- l) Prof. Dr. H. Amien Rais : 1995-1998
- m) Ahmad Syafii Maarif : 1998-2005
- n) Prof. Dr. KH. Din Syamsuddin, MA : 2005-2015
- o) Haedar Nashir: 2015-2020

Adapun visi Muhammadiyah adalah “tertatanya manajemen dan

jaringan guna meningkatkan efektifitas kinerja Majelis menuju gerakan *tarjih* dan *tajdid* yang lebih maju, profesional, modern dan otoritatif sebagai landasan yang kokoh bagi peningkatan kualitas Persyarikatan dan amal usaha.” Sedangkan misi dari Muhammadiyah yaitu sebagai berikut :

- a) Mewujudkan landasan kerja Majelis yang mampu memberikan ruang gerak yang dinamis dan berwawasan ke depan.
- b) Revitalisasi peran dan fungsi seluruh sumber daya majelis.
- c) Mendorong lahirnya ulama *tarjih* yang terorganisasi dalam sebuah institusi yang lebih memadai.
- d) Membangun model jaringan kemitraan yang mendukung terwujudnya gerakan *tarjih* dan *tajdid* yang lebih maju, profesional, modern, dan otoritatif.
- e) Menyelenggarakan kajian terhadap norma-norma Islam guna mendapatkan kemurniannya, dan menemukan substansinya agar didapatkan pemahaman baru sesuai dengan dinamika perkembangan zaman.
- f) Menggali dan mengembangkan nilai-nilai Islam, serta menyebarkannya melalui berbagai sarana publikasi.¹⁶

Maksud dan tujuan Muhammadiyah dijelaskan dalam Anggaran Dasar Muhammadiyah Bab III pasal 6 (enam), sebagai berikut: “Maksud dan tujuan Muhammadiyah ialah menegakkan dan menjunjung tinggi Agama Islam sehingga terwujud masyarakat Islam yang sebenar-

¹⁶ Muhammad Yusuf Amin Nugroho, *Fiqh al-Ikhtilaf: NU-Muhammadiyah*, (Wonosobo: E-Book Free, 2012), H. 25.

benarnya”.¹⁷ Penjelasan mengenai masyarakat Islam yang sebenarnya sebagaimana yang tertera dalam maksud dan tujuan Muhammadiyah di atas, oleh Pimpinan Pusat Muhammadiyah dimaknai sebagai masyarakat tauhid yang moderat, teladan, inklusif dan toleran, solid dan peduli sesama serta mempunyai kesadaran mengemban amanah sebagai wakil Allah di bumi yang bertugas menciptakan kemakmuran, keamanan, kenyamanan dan keharmonisan serta cepat menyadari kesalahan dan kekhilafan untuk kemudian meminta maaf, sehingga *ummah* terhindar dari dosa dan durhaka yang berkepanjangan sebagai upaya mendapatkan kebahagiaan di akhirat.

Majelis Tarjih didirikan pada tahun 1928 sebagai hasil Kongres Muhammadiyah XVII pada tahun 1928 di Yogyakarta. Majelis ini dibentuk atas prakarsa KH Mas Mansur dan beberapa orang lainnya kemudian dipercaya sebagai ketua pertamanya. Adapun faktor yang menjadi latar belakang dibentuknya majelis ini adalah adanya persoalan-persoalan khilafiyah yang dihadapi oleh warga Muhammadiyah dalam amaliah sehari-hari. Jika dibiarkan, hal tersebut dikhawatirkan dapat menimbulkan perselisihan dan bahkan perpecahan di kalangan umat Islam termasuk warga Muhammadiyah.

Majelis Tarjih mempunyai kedudukan yang istimewa di dalam Persyarikatan karena selain berfungsi sebagai “Pembantu Pimpinan Persyarikatan”, majelis ini juga memiliki tugas untuk memberikan bimbingan keagamaan dan pemikiran di kalangan umat Islam Indonesia pada umumnya dan warga persyarikatan Muhammadiyah khususnya.

Secara lebih lengkap tugas Majelis Tarjih itu ada lima, sebagaimana yang tertulis dalam *Qa'idah* Majelis Tarjih 1961 dan

¹⁷ PP Muhammadiyah, *AD Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Toko Buku Suara Muhammadiyah, 2005), H. 2.

diperbaharui lewat keputusan Pimpinan Pusat Muhammadiyah No. 08/SK-PP/LA/8.c/2000. Pada Bab II pasal 4 adalah sebagai berikut :

1. Mempergiat pengkajian ajaran Islam dalam rangka tajdid danantisipasi perkembangan zaman;
2. Menyampaikan fatwa dan pertimbangan kepada pimpinan persyarikatan;
3. Membantu pimpinan persyarikatan dalam membimbing anggota mengamalkan ajaran Islam;
4. Membantu persyarikatan dalam menyiapkan ulama; dan
5. Mengarahkan perbedaan pendapat ke arah yang lebih maslahat.¹⁸

C. Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam

kepemimpinan perempuan dalam Islam merupakan persoalan yang masih kontroversial. Hal tersebut disebabkan beberapa faktor antara lain :

1. Adanya nash (Alquran dan hadis) yang secara tekstual mengisyaratkan keutamaan bagi laki-laki untuk menjadi pemimpin. Akan tetapi, secara realitas tidak dapat dipungkiri adanya sejumlah perempuan yang secara obyektif memenuhi kriteria sebagai seorang pemimpin dan acceptable ditengah masyarakat.
2. Sebagian masyarakat belum bisa menerima perempuan untuk tampil sebagai pemimpin berdasarkan pemahaman terhadap sejumlah ayat dan hadis yang mengisyaratkan larangan bagi perempuan untuk diangkat menjadi pemimpin. Dilain pihak, muncul wacana yang dalam memahami teks nash tersebut berdasarkan paradigma berpikir yang lebih “longgar” dengan

¹⁸ Sopa, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah dan Implementasinya dalam Hisab Arah Kiblat dan Waktu-Waktu Salat*, (Jakarta ; Universitas Muhammadiyah Jakarta), H. 2.

mengedepankan substansi atau esensi ajaran Alquran dan hadis tersebut seperti persamaan (justice) dan keadilan (equality) tanpa melihat jender (jenis kelamin).

3. Adanya nash Alquran (QS. 4 : 34) yang mengindikasikan keutamaan laki-laki menjadi pemimpin dan hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Sahabat Abiy Bakrah,¹⁹ yang secara lahiriah menunjukkan bahwa suatu kaum tidak akan sejahtera jika dipimpin oleh seorang perempuan. Akan tetapi, sebagian pakar (ulama) membolehkan perempuan untuk aktif dalam urusan publik seperti dalam bidang politik, bahkan hingga menjadi kepala negara atau kepala pemerintahan sekalipun. Persoalan ini menarik untuk dikaji lebih lanjut dalam rangka mendapatkan informasi mengapa ulama tersebut “menantang” nash di atas dan membolehkan kepemimpinan seorang perempuan. Untuk itu, tulisan ini akan menyoroti dari tinjauan falsafi (filsafat hukum Islam) dengan pendekatan sosio-historis dan jender.

Posisi perempuan pada masa pra Islam sama sekali tidak berdaya bahkan mungkin dapat dimisalkan sebagai harta benda yang bisa diperjualbelikan dan diwariskan. Sementara laki-laki menguasai seluruh hak-hak yang sebenarnya milik perempuan. Setelah Islam datang, kedudukan perempuan diangkat setara dengan laki-laki. Namun ironisnya, keadaan kaum perempuan tidak jauh berbeda dengan sebelumnya, yakni masih merupakan subordinat laki-laki. Hal itu barangkali disebabkan oleh persepsi masyarakat terhadap mereka masih bersifat skeptis atau bias interpretation terhadap nash-nash (Alquran dan hadis) yang berbicara tentang perempuan.

¹⁹ Muhammad ibn Isa Abu Isa al-Tirmiziy, *al-Jami' al-Shahih Sunan al-Tirmiziy*, Juz IV (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-„Arabi, t.th.), h. 524, hadis no. 2262

Masyarakat Islam klasik kelihatannya belum bisa menerima kesetaraan jender dalam arti yang sebenarnya, misalnya kurang diberdayakannya perempuan dalam aktivitas sosial apalagi dalam kancah politik. Umumnya ulama klasik tidak mengizinkan perempuan untuk diangkat sebagai pemimpin pada semua lini. Hanya Abu Hanifah (700-767 M) yang membolehkan perempuan menjadi hakim dalam menangani perkara-perkara perdata dan perkara lain yang menyangkut harta. Demikian juga al-Thabariy (839-923 M) lebih longgar mengizinkan perempuan menjadi hakim dalam segala perkara.²⁰

Meskipun dikatakan bahwa pada umumnya pakar hukum Islam era klasik tidak memberi peluang kepada kaum perempuan untuk berperan aktif dalam mengatur masyarakat atau dalam kancah politik, tetapi tidak menutup kemungkinan ide semacam itu juga masih dijumpai dalam masyarakat kontemporer. Di antara ulama kontemporer yang tidak membolehkan perempuan diangkat sebagai pemimpin adalah Muhammad Abduh (1849-1905). Menurutny, klausa ayat yang terdapat dalam QS. 4 : 34 menunjukkan kelebihan jenis laki-laki atas jenis perempuan secara umum, bukan secara perorangan. Karenanya, bila ada seorang perempuan melebihi kemampuan kebanyakan laki-laki, maka hal tersebut tidak dapat dijadikan argumen untuk membenarkan alasan perempuan boleh menjadi pemimpin atas laki-laki secara umum, misalnya menjadi pemimpin pemerintahan atau negara.²¹

Seiring dengan perkembangan hidup masyarakat yang ditandai dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, tampaknya

²⁰ M. Atho Mudzhar, *Studi Hukum Islam Dengan Pendekatan Sosiologi (Pidato Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Sosiologi Hukum Islam di Hadapan Rapat Senat Terbuka, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tanggal, 15 September 1999)*, h. 52-53.

²¹ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Juz V (Kairo: Dar al-Manar, 1367 H), h. 68-69.

berimplikasi pada corak pemahaman umat Islam terhadap teks nash khususnya menyangkut eksistensi perempuan sebagai 'ibad Allah (hamba Allah) dan khalifat Allah fi al-ardl (wakil Tuhan di dunia). Para ulama yang mentolerir kebolehan wanita diangkat sebagai pemimpin memahami bahwa menurut kaedah Ushul Fiqh, suatu nash baru dapat dikatakan menunjukkan larangan (keharaman) bila memuat setidaknya 4 hal yakni:

1. Secara redaksional, nash dengan tegas mengatakan haram.
2. Larangan tersebut diungkapkan dalam bentuk nahi.
3. Nash mengandung ancaman (uqubah).

Menggunakan redaksi lain yang menurut gramatika bahasa Arab menunjukkan Tuntutan yang harus dilaksanakan.²² Dengan demikian hadis Abiy Bakrah tersebut kurang tepat untuk dijadikan hujjah dalam menolak kepemimpinan perempuan. Selain itu, maksud kalimat “Tidak akan sejahtera suatu kaum yang menyerahkan urusan (pemerintahan) kepada perempuan”, adalah penyerahan seluruh urusan pemerintahan kepada perempuan. Kata *amr* (urusan) dalam hadis ini bersifat total atau menyeluruh. Pengendalian pemerintahan secara total hanya dikenal dalam sistem diktator absolut, yang sudah barang tentu tidak sesuai dengan syari'at atau hukum formal.

Oleh karena itu, kepemimpinan perempuan yang dimaksud dalam hadis ini adalah kepemimpinan yang memegang kekuasaan sepenuhnya atas semua urusan negara dan memerintah sewenang-wenang. Sebaliknya, jika seorang perempuan memimpin suatu negara dengan melibatkan berbagai unsur yang lain sesuai asas demokrasi dan syura“, maka hal itu

²² Tajuddin Abd. Wahhab bin al-Subkiy, *Matn Jam' al-Jawami' dalam Hasyiah al-'Allamah alBannaniy Syarh al-Jalal Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, 1402 H/1982 M), h. 80; Wahbah al-Zuhailiy, *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, 1406 H/1998 M), h. 46; Abd Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Falah, 1397 H/1987 M), h. 113.

tidak dapat dikategorikan sebagai madlul dari hadis di atas. Islam telah memberi berbagai hak, kehormatan, dan kewajiban kepada perempuan sesuai dengan harkat dan martabat mereka sebagai makhluk yang bertanggungjawab di hadirat Allah baik terhadap diri, keluarga, masyarakat, maupun negara.²³

Jika Allah saja telah memberikan hak dan tanggungjawab kepada kaum perempuan, apatah lagi “manusia” sebagai hamba-Nya. Karena itu, tidak ada alasan bagi kaum laki-laki untuk merasa superior terhadap jender perempuan. Mereka adalah sama-sama makhluk Allah yang akan mempertanggungjawabkan segala aktivitasnya di hadapan Allah Rabbul „Alamin. Selain itu, menolak perempuan untuk tampil dipentas politik berarti mendiskreditkan mereka yang berarti melanggar Hak-Hak Asasi Manusia (HAM).

Dalam pembukaan Piagam PBB disebutkan hal-hal yang menunjukkan urgensi persamaan universal antara laki-laki dan perempuan. Diktum itu berbunyi : “Kita, sebagai warga Perserikatan Bangsa Bangsa, menjamin penetapan kembali atas pengakuan hak-hak politik manusia, harkat dan martabat individu, dan persamaan hak-hak antara laki-laki dan perempuan, tua dan muda.” Selanjutnya, pasal 13 Piagam PBB tersebut merekomendir Sidang Umum untuk melakukan penelitian-penelitian dan mengeluarkan rekomendasirekomendasi dalam rangka membantu mewujudkan hak-hak asasi manusia, kebebasan asasi individu, tanpa diskriminasi golongan, bahasa, agama, maupun perbedaan jenis kelamin. Prinsip-prinsip yang sama juga terdapat dalam pasal 1 dan 2 yang berbunyi :

²³ Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah* (Kairo: Dar al-Ma“arif, t.th.), h. 25-28.

- 1) Seluruh anak manusia dilahirkan bebas dan sama martabat dan haknya. Mereka semua diberi akal dan persamaan yang sama; mereka wajib saling berinteraksi dengan semangat persaudaraan.
- 2) Setiap manusia berhak menikmati hak-hak dan kebebasan yang tercantum dalam deklarasi ini tanpa diskriminasi dan tanpa perbedaan gender. Demikian halnya dalam pasal 21 disebutkan bahwa setiap individu memiliki hak untuk ikut terlibat dalam pengelolaan urusan-urusan publik negaranya, baik secara langsung maupun tidak langsung, yakni melalui wakil-wakil yang dipilih secara bebas.

Berdasarkan butir-butir yang tertuang dalam Universal Declaration of Human Rights seperti di atas, menunjukkan adanya persamaan hak antar semua orang tanpa melihat perbedaan gender (jenis kelamin), warna kulit, bangsa, bahasa, agama dan golongan. Pada prinsipnya, setiap orang memiliki hak dan martabat yang perlu dihormati dalam menjaga keharmonisan interaksi sosial kemasyarakatan. Seiring dengan laju perkembangan hidup manusia akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, kondisi obyektif perempuan turut pula berubah.

Berdasarkan fakta sejarah, diketahui bahwa sejak zaman pra Islam hingga era klasik sangat jarang ditemukan sosok perempuan yang bisa tampil dipanggun politik. Hal itu dapat dimaklumi karena hingga akhir abad ke-18 M perempuan belum mendapat hak-hak yang diakui secara yuridis.²⁴ Perempuan hanya dipandang sebagai makhluk yang tunduk kepada laki-laki, senantiasa menjadi subordinat laki-laki. Barangkali

²⁴ Muhammad Anas Qasim Ja'far, *al-Huquq al-Siyasiyat li al-Mar'at fi al-Islam wa al-Fikr wa al-Tasyri'* diterjemahkan oleh Mu'taba Hamdi dengan judul : *Mengembalikan Hak-Hak Politik Perempuan Sebuah Perspektif Islam* (Cet. I; Jakarta: Azan, 2001), h. 87.

faktor penyebabnya adalah pemahaman orang terhadap perempuan sebagai the second class atau subordinat dari kaum lelaki. Selain itu, mungkin juga oleh faktor pemahaman keagamaan yang “kaku” sehingga menempatkan perempuan pada posisi marginal.

Penyebab yang kedua ini yang bagi penulis menarik untuk dikaji dalam rangka mengungkap misteri keterbelakangan kaum perempuan khususnya dalam bidang politik di masa lampau. Dampak keterbelakangan tersebut hingga sekarang ini masih dirasakan, terutama di kawasan muslim countries yang notabene menganut agama yang sangat menjunjung tinggi harkat dan martabat perempuan. Selanjutnya akan dikemukakan beberapa contoh perubahan pandangan ulama terhadap kepemimpinan perempuan khususnya di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, sebagai dampak dari pengaruh perkembangan hidup masyarakat.

Mesir misalnya, merupakan negara yang mayoritas penduduknya menganut agama Islam. Pada awalnya, sangat menentang pengangkatan seorang perempuan sebagai top leader berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh ulama al-Azhar al-Syarif sebagai representasi dari komunitas muslim Mesir. Pada bulan juni 1952 M bertepatan Ramadhan 1371 H, al-Azhar al-Syarif mengeluarkan fatwa yang memuat masalah hak dan kewenangan perempuan.²⁵ Kewenangan tersebut dibagi dua yakni kewenangan publik (*al-walayah al-‘ammah*) dan kewenangan privat (*al-walayah al-khassah*)

Menurut fatwa tersebut, syari‘at Islam memberi kelonggaran kepada perempuan dalam hal-hal yang termasuk kewenangan privat (*al-walayah al-khassah*), misalnya hak mengelola harta miliknya : menjual,

²⁵ *Ibid.*, h. 33.

menghibahkan, menggadaikan, menyewakan, dan melakukan transaksi-transaksi lainnya. Tidak ada orang lain baik suami ataupun anggota keluarga lainnya yang berhak mencampuri dalam urusan-urusan tersebut. Adapun menyangkut kewenangan publik (*al-walayāt al-‘ammah*) terutama segi fungsi keanggotaan parlemen seperti menetapkan undang-undang dan mengawasi proses pelaksanaannya, masih diserahkan sepenuhnya hanya kepada laki-laki, itu pun yang memenuhi syarat-syarat tertentu.

Akan tetapi, dalam perkembangan berikutnya ternyata ulama Mesir berpandangan lain, yakni menerima kehadiran perempuan di pentas politik. Hal tersebut dapat dilihat misalnya dalam pasal 1 Undang-Undang Pengaturan Pemilikan Hak-Hak Politik No. 13 Tahun 1956 mencantumkan bahwa setiap warga negara Mesir, laki-laki maupun perempuan yang telah mencapai usia 18 tahun hitungan Masehi, dengan sendirinya telah memiliki hak-hak politik.²⁶ Bahkan dalam aturan-aturan keanggotaan Majelis Umat, tidak mencantumkan lagi syarat-syarat yang berkaitan dengan soal jender (jenis kelamin).

Ini berbeda dengan peraturan sebelumnya yang mensyaratkan anggotanya hanya terdiri dari laki-laki dan tidak menerima perempuan. Dalam Undang-Undang Dasar Mesir sekarang, secara umum mencantumkan prinsip persamaan jender, misalnya pasal 11 ditetapkan bahwa negara wajib menjamin keselarasan antara tugas-tugas perempuan terhadap keluarganya dan aktivitas-aktivitas sosialnya dan wajib menjamin persamaannya dengan laki-laki di berbagai bidang kehidupan politik, sosial, budaya, dan ekonomi tanpa harus melanggar syari‘at Islam.

²⁶ Muhammad Anas Qasim Ja‘far, *al-Huquq al-Siyasiyat li al-Mar‘at fi al-Islam wa al-Fikr wa al-Tasyrī‘* diterjemahkan oleh Muḥtaba Hamdi dengan judul : *Mengembalikan Hak-Hak Politik Perempuan Sebuah Perspektif Islam* (Cet. I; Jakarta: Azan, 2001), h. 131.

Pada pasal 75 yang mengatur tentang syarat kandidat presidenpun tidak mencantumkan lagi jenis kelamin. Syarat-syarat yang dimaksud adalah :

1. Warga negara Mesir;
2. Keturunan dari pasangan warga negara Mesir;
3. Tidak sedang dicabut hak politik dan hak sipilnya; dan
4. Umur minimal 40 tahun hitungan Masehi.²⁷

Perubahan pola pikir ulama Mesir terhadap keikutsertaan perempuan dalam berbagai lini kehidupan khususnya aspek politik tidaklah muncul dengan sendirinya. Akan tetapi, melalui proses yang panjang dengan perjuangan yang gigih dilalukukan oleh sejumlah pemikir-pemikir pembaharu Mesir seperti Rifa‘ah al-Thahtawiy, Qasim Amin, Malak Hefni Nashif, Huda Sya‘rawi dan Munirah Tsabit Musa.²⁸ Mereka benar-benar melakukan aksi dalam berbagai bentuk dan gerakan demi memperjuangkan harkat dan martabat kaum perempuana yang lebih dikenal dengan istilah “emansipasi” atau “kesetaraan jender”. Al-Thahtawiy (1801-1877 M) misalnya, telah mencurahkan waktu, tenaga, dan pikirannya untuk memperjuangkan hak-hak perempuan.

Ia menulis buku berjudul : *al-Mursyid al-Amin li al-Banat wa al-Banin* pada tahun 1872 M. Dalam buku tersebut, ia menggambarkan betapa pentingnya emansipasi perempuan, namun ia tidak sepakat dengan kebebasan perempuan ala Barat. Kebebasan yang ia maksudkan adalah kebebasan dalam kerangka ajaran-ajaran Islam yang hanif.²⁹ Tokoh

²⁷ Muhammad Anas Qasim Ja‘far, *al-Huquq al-Siyasiyat li al-Mar’at fi al-Islam wa al-Fikr wa al-Tasyri’* diterjemahkan oleh Muhtaba Hamdi dengan judul : *Mengembalikan Hak-Hak Politik Perempuan Sebuah Perspektif Islam* (Cet. I; Jakarta: Azan, 2001), h. 135.

²⁸ Untuk memperoleh informasi selengkapnya tentang upaya dan gerakan emansipasi yang mereka lakukan dalam rangka merubah image masyarakat Mesir terhadap eksistensi perempuan dapat dilihat pada uraian yang dikemukakan oleh Muhammad Anas Qasim Ja‘far. Lihat *ibid.*, h. 108-126.

²⁹ *Ibid.*, h. 111-112.

emansipasi perempuan lainnya adalah Qasim Amin. Ia sangat gigih memperjuangkan kesetaraan jender melalui beberapa karya tulisnya antara lain : Tahrir al-Mar'ah, al-Mar'at al-Jadidah, dan Halat al-Mar'at fi al-Hay'at al-Ijtima'iyat Tabi'at li Halat al-Adab fi al-Ummah.

Khusus buku Tahrir al-Mar'ah, telah menimbulkan kontroversial di kalangan masyarakat Mesir ketika itu karena dianggap sebagai propaganda penanggalan kerudung perempuan. Demikian halnya dengan para ulama di Pakistan. Pada awalnya, pandangan mereka tentang kedudukan perempuan tidak jauh berbeda dengan pandangan ulama di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Dalam artian, pada umumnya para ulama dahulu tidak menerima keikutsertaan kaum perempuan dalam berbagai aktivitas kemasyarakatan apalagi untuk diberi kesempatan menduduki jabatan-jabatan strategis dalam pemerintahan teristimewa sebagai kepala negara atau kepala pemerintahan.

Akan tetapi, persepsi ulama Pakistan benar-benar telah berubah pasca presiden Zia-ul-Haq. Hal itu ditandai dengan terpilihnya Benazir Bhutto sebagai Perdana Menteri (kepala pemerintahan). Perubahan pandangan ulama Pakistan tentang posisi wanita tersebut tentunya tidak dapat dipisahkan dari perkembangan dan kemajuan yang dialami oleh kaum perempuan sebagai dampak dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, terutama gerakan emansipasi wanita yang merambah dari negara-negara maju. Tidak dapat dipungkiri bahwa kemajuan yang telah dicapai oleh perempuan tersebut telah berperan bahkan menentukan perubahan persepsi ulama Pakistan terhadap aplikasi hukum Islam khususnya mengenai kepemimpinan perempuan.

Apa yang terjadi di Pakistan, juga terjadi di negara Bangladesh yang penduduknya mayoritas beragama Islam. Pada awalnya, ulama dan

masyarakat Banglades memposisikan kaum perempuan di sana pada keadaan yang marginal. Mereka (wanita) kurang mendapatkan apresiasi (kesetaraan jender) dari ulama dan masyarakat terutama dalam mengisi posisi strategis di pemerintahan. Akan tetapi, situasinya telah berubah seiring dengan perubahan perkembangan hidup masyarakat yang semakin maju sebagai dampak dari era globalisasi dunia.

Perubahan pemikiran ulama Banglades tentang kepemimpinan perempuan dari tidak boleh menjadi boleh ditandai dengan naiknya seorang perempuan bernama Khalidah Ahmad menduduki pucuk pimpinan sebagai Perdana Menteri. Peristiwa seperti ini menunjukkan bahwa ulama Banglades telah menerima kepemimpinan perempuan sehingga dengan demikian, kesetaraan jender di Banglades benar-benar telah teraplikasikan. Perempuan tidak lagi dipandang sebagai makhluk yang rendah derajatnya dan subordinat laki-laki sehingga mengantarkan mereka pada posisi marginal dalam kehidupan masyarakat.

Mereka (perempuan) telah menjadi partner laki-laki yang kedudukannya setara tanpa adanya diskriminasi terhadap salah satu pihak. Kesetaraan tersebut mengajarkan nilai-nilai persamaan (equality) dan keadilan (justice) yang sangat dijunjung tinggi dalam ajaran Islam. Nilai-nilai seperti inilah yang tampaknya “terlupakan” dalam kebanyakan komunitas muslim (islamic society), sehingga menempatkan perempuan sebagai subordinat laki-laki. Prilaku seperti ini dapat dikatakan bukan hanya tidak sejalan dengan ajaran Islam bahkan justru bertentangan dengan nilai dasar ajaran Islam.

Selanjutnya, ulama di Indonesia pada awalnya sebenarnya juga menolak keberadaan perempuan pada urusan publik, apalagi lagi sebagai pemimpin baik dalam skala kecil maupun skala besar seperti presiden. Padahal bila dilihat dari hasil sensus penduduk yang terakhir

menunjukkan sekitar lebih dari 50 % penduduk Indonesia terdiri dari kaum perempuan. Hanya saja mereka mayoritas dalam kuantitas tetapi minoritas dalam kualitas. Barangkali itulah salah satu penyebabnya sehingga ulama Indonesia tidak menerima kepemimpinan perempuan (kepala negara). Selain faktor pendidikan yang menyebabkan ketertinggalan perempuan, juga adanya pandangan masyarakat yang menganggap kedudukan perempuan berada di bawah laki-laki. Persepsi seperti ini sangat berpengaruh dalam kehidupan bermasyarakat, sehingga tidak mengherankan jika jarang sekali ditemukan perempuan yang diangkat menjadi pemimpin publik khususnya era paca kemerdekaan.

Di kalangan masyarakat muslim, tampaknya telah terbangun suatu opini bahwa perempuan tidak pantas menjadi pemimpin berdasarkan teks Al-Qur'an dan hadis.³⁰ Pemahaman semacam ini sangat literal tekstual dan diskriminatif terhadap kaum perempuan, padahal Tuhan sendiri mengakui persamaan derajat antara laki-laki dan perempuan. Itulah sebabnya Benazir Bhutto mengatakan bahwa bukan Islam yang menolak kepemimpinan perempuan tetapi kaum pria lah yang menolaknya.³¹

Pernyataan Bhutto tersebut mungkin juga ada benarnya, sebab cukup banyak teks nash yang dipahami oleh ulama khususnya era klasik yang tidak steril dari bias-bias jender. Salah satunya adalah penafsiran terhadap ayat 34 surat al-Nisa" yang menyatakan laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan. Pandangan ulama Indonesia terhadap kepemimpinan perempuan ternyata berubah seiring dengan kemajuan

³⁰ Lihat misalnya QS. (4) :34 dan hadis yang diriwayatkan dari Abi Bakrah yang telah disinggung pada pembahasan sebelumnya.

³¹ Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam : A Sourcebook* diterjemahkan oleh Bahrul Ulum dengan judul : *Wacana Islam Liberal : Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 2001), h. 155.

dan perkembangan kehidupan bangsa Indonesia. Bahkan dapat dikatakan bahwa perubahan itu sangat drastis di zaman reformasi, karena sebelumnya ulama tidak mengizinkan seorang perempuan untuk duduk sebagai kepala negara (presiden).

Namun dengan naiknya Megawati Soekarnoputri sebagai presiden RI ke-5, maka dengan sendirinya kepemimpinan perempuan sudah dianggap sah-sah saja di mata ulama. Mengamati peristiwa demi peristiwa yang terjadi sehubungan dengan kepemimpinan perempuan, dapat dikatakan bahwa kemungkinan perubahan pandangan ulama tentang hal tersebut disebabkan karena kemajuan yang telah dicapai oleh wanita dalam berbagai hal. Selain itu, barangkali juga karena tuntutan zaman yang menghendaki kesetaraan jender sehingga “memaksa” ulama untuk menerima perempuan menjadi presiden.

