

KONTROVERSI HAKIM PEREMPUAN DI INDONESIA

Muaidi, M.HI¹ Badarudin, M. HI²

Institut Agama Islam Qamarul Huda Bagu, STIS Darul Falah

Pagutan Kota Mataram

muaididaster@gmail.com, badarudinbajur74@gmail.com

Abstrak: Perempuan menjadi hakim di Indonesia menjadi kontroversi di kalangan elit politik, ulama, ada yang membolehkan dan tidak membolehkan dengan berbagai argumentasi, dapat dikatakan sama-sama kuat dan tak terbantahkan. Dokumentasi hasil ijtihad para ulama masa lalu (beraneka ragam fiqh) termasuk ketetapan wanita tidak boleh menjadi pemimpin publik diubah dan direlevansikan dengan kondisi real saat ini, seperti yang telah dicontohkan oleh ijtihad kreatif Umar bin Khatthab, dan Imam Syafi'i. Teks al-Qur'an dan hadis senantiasa terbuka untuk dipahami dan diinterpretasikan sepanjang masa, sepanjang para mufassir dan mujtahid berkompeten untuk itu. Kehadiran wanita sebagai pemimpin bangsa di tengah-tengah masyarakat Indonesia menjadi permasalahan kontroversial. Sebagian politisi partai politik yang berasaskan Islam (kasus Pemilu 1999 dan 2004) melarang wanita menjadi pemimpin bangsa (Presiden). Sejalan dengan kondisi dan peta politik nasional di Indonesia, maka pendapat yang membolehkan wanita menjadi pemimpin public seperti presiden termasuk juga menjadi hakim. Dengan semangat *shalih likulli zaman wamakan*, bahkan secara etis, dianjurkan untuk ke luar dari perbedaan pendapat itu (*al-khuru'j min al-khilaf mustahab*) sebagai bentuk implementasi dari al quran dan hadist.

Kata Kunci: *Kontroversi, Hakim Perempuan, Indonesia*

A. Pendahuluan

Dalam rangka menghadapi dan mensukseskan Pemilihan Umum (Pemilu) 2024 yang akan datang, sekarang telah banyak terlihat dari kalangan politisi partai politik, pengamat politik, akademisi perguruan tinggi, organisasi-organisasi keagamaan, lembaga-lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dan pusat-pusat studi wanita terutama dari divisi-divisi pemberdayaan perempuan mengkampanyekan kesetaraan gender dengan mendiskusikan, menyeminarkan, dan mengangkat isu-isu terkini di antaranya mengenai wanita menjadi pemimpin. Permasalahan ini ternyata diaktualisasikan kembali oleh orang-orang yang mempunyai kepentingan ke depan, dan karena itu sangat menarik untuk dikaji ulang dan dianalisis secara metodologis berpikir sistematis (*ushul al-fiqh*) dalam konteks legislasi pemikiran hukum Islam.

Muhammad al-Bahi menegaskan pandangannya ketika mendeskripsikan persamaan antara wanita dan pria bahwa dibidang kekuasaan, persamaan tidak hanya terbatas tradisi dan

¹ . Dosen Tetap Fakultas Syariah Institut Agama Islam Qamarul Huda Bagu Jl. TGH. Badaruddin No. 4-5, Bagu Lombok Tengah, 83562 Nusa Tenggara Barat, Indonesia.

² . Dosen Tetap Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Darul Falah Pagutan Mataram Jl. Banda Sraya. No. 47 Pagutan Mataram Nusa Tenggara Barat, Indonesia

adat istiadat, bahkan harus mencapai wawasan yang lebih luas, seperti di dalam kabinet, perwakilan diplomatik, politik luar negeri, dan keputusan-keputusan yuridis formal.³ Permasalahan ini ternyata diaktualisasikan kembali oleh orang-orang yang mempunyai kepentingan ke depan, dan karena itu sangat menarik untuk dikaji ulang dan dianalisis secara metodologis berpikir sistematis (*ushul al-fiqh*) dalam konteks legislasi pemikiran hukum Islam. Bahkan lebih jauh John Naisbitt bersama isterinya Patricia Aburdene dalam bukunya yang sangat terkenal *Megatrends 2000* menyebut satu dari sepuluh kecenderungan besar dasawarsa 90-an sebagai dasawarsa wanita dalam kepemimpinan.⁴

Untuk itu, Pemerintah Indonesia telah mengkomodir keterlibatan dan peran wanita dalam dunia politik dan pemerintahan dalam berbagai perundang-undangan yang berkaitan dengan partai politik, dan pemilihan umum sebagai manifestasi pengaturan keterwakilan 30 % kaum wanita menjadi calon anggota legislatif,⁵ yang pengaturannya secara teknis ditetapkan oleh Komisi Pemilihan Umum (KPU), Pusat dan Daerah.

Namun demikian, kehadiran wanita sebagai pemimpin bangsa di tengah-tengah masyarakat Indonesia menjadi permasalahan kontroversial. Sebagian politisi partai politik yang berasaskan Islam (kasus Pemilu 1999 dan 2004) melarang wanita menjadi pemimpin bangsa (Presiden), dan sebagian politisi partai politik yang berasaskan Pancasila, mereka membolehkannya. Demikian juga di kalangan ulama Indonesia, sebagian ulama mengharamkan wanita menjadi pemimpin bangsa (Presiden), dan sebagian ulama yang lain membolehkannya.⁶

³ Muhammad al-Bahi, *Langkah Wanita Islam Masakini*, Jakarta: Gema Insan Press, 1988, hal. 13

⁴Lihat, ramalan John Naisbitt itu dalam Ibnu Ahmad Dahri, *Peran Ganda Wanita Modern*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1993, hal. 15

⁵ Lihat, UU No. 12 Tahun 2003 tentang Pemilihan Umum, pasal 65 (1) yang mengatur tentang keterwakilan perempuan 30%, UU No. 1 Tahun 2006 tentang Perubahan Kedua atas UU No. 12 Tahun 2003, UU No. 22 Tahun 2007 tentang Penyelenggaraan Pemilihan Umum, dan diperkuat lagi dengan UU No. 10 Tahun 2008 tentang Pemilihan Umum Anggota Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), Dewan Perwakilan Daerah (DPD) dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) yang lebih mewajibkan lagi memberdayakan perempuan 30% sebagai calon anggota legislatif (Baca, pasal 55-58 UU tersebut). Demikian juga untuk menunjang kiprah mereka (kaum perempuan) sebagai politikus, Pemerintah telah mengundang UU No. 2 Tahun 2008 tentang Partai Politik, dan UU No. 12 Tahun 2008 tentang Perubahan Kedua atas UU No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah, yang inklud di dalamnya telah mengatur mengenai Pemilihan Kepala Daerah untuk Provinsi, dan Kabupaten/Kota (Baca, perubahan pasal 26, 42 dan seterusnya).

⁶ Pemilihan Umum 1999 ketika itu merupakan pesta demokrasi yang cukup kontroversial di kalangan para elite politik dan ulama, karena sebagian mereka ada yang melarang wanita menjadi pemimpin, dan sebagian mereka yang lain justru membolehkan wanita menjadi pemimpin. Dari kondisi kontroversi ini pada akhirnya muncullah suatu gerakan cerdas apa yang disebut dengan “Poros Tengah.” yang kemudian terpilihlah KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur).

B. Wanita dalam Sekilas Perspektif Sejarah

Pemikiran dan pandangan pro-kontra boleh tidaknya wanita menjadi pemimpin bangsa (Presiden) di kalangan para elite politik dan ulama sesungguhnya tampak terlihat disebabkan oleh di satu sisi perubahan situasi dan kondisi bangsa Indonesia (dari era ordebaru ke era reformasi) serta suhu perpolitikan yang terus berkembang, dan di sisi lain terjadi pergeseran fiksi hukum (*illat hukum*) diakibatkan berubahnya situasi dan kondisi itu sendiri. Bertolak dari kondisi inilah muncul persoalan yang menjadi fokus kajian ini, bagaimana sebenarnya wanita menjadi pemimpin tertinggi menurut konsepsi pemikiran hukum Islam, yang sekarang ini di Indonesia menyongsong Pemilihan Umum 2014 banyak dari berbagai kalangan mempermasalahkan dan mengaktualisasikan kembali wanita menjadi pemimpin bangsa. Eksistensi kaum wanita dalam kehidupan dan problematika yang dihadapinya sepanjang masa pada prinsipnya berkisar pada tiga persoalan pokok, yaitu sifat pembawaan wanita (karakter kudrati), hak-hak dan tugas-tugas wanita, baik di lingkungan keluarga, ataupun di tengah-tengah kehidupan masyarakat luas, dan pergaulan yang berbasis sopan santun dan etika, terutama hal-hal yang berkaitan dengan tradisi, dan adat kebiasaan.⁷

Dalam beberapa periode sejarah Islam, dalam hal hak-hak dan tugas-tugas wanita di tengah-tengah kehidupan masyarakat luas termasuk dalam dunia politik dan pemerintahan, banyak wanita muslimah yang aktif dalam pentas politik praktis dan menduduki jabatan strategis dalam pemerintahan, seperti Syajaratuddur dan Zubaidah isteri Khalifah Harun al-Rasyid. Tetapi peristiwa ini jarang sekali terjadi pada kurun waktu berikutnya. Bahkan jauh sebelum ini seperti dikemukakan oleh M. Quraish Shihab dalam bukunya “Membumikan al-Qur’an” bahwa kenyataan sejarah menunjukkan sekian banyak di antara kaum wanita yang terlibat dalam soal-soal politik praktis. Ummu Hani misalnya, dibenarkan sikapnya oleh Nabi Muhammad Saw. ketika memberi jaminan keamanan kepada sementara orang musyrik (jaminan keamanan merupakan salah satu aspek bidang politik). Bahkan isteri Nabi

sebagai Presiden RI keempat dan Megawati Soekarnoputri sebagai Wakil Presiden. Akan tetapi ketika Presiden Gus Dur diduga kuat tidak mampu menjalankan roda pemerintahan dengan baik, kemudian muncul *impeachment*, maka Presiden diturunkan oleh sidang paripurna MPR/DPR dari kursi kepresidenan. Dengan peristiwa ini, para elite politik dan ulama yang sebelumnya melarang wanita menjadi pemimpin bangsa (Presiden), maka pasca *impeachment* mereka membolehkan wanita menjadi Presiden. Pengganti antar Waktu (PAW), naiklah Megawati Soekarnoputri dari Wakil Presiden menjadi Presiden.

⁷ Lihat, Abbas Mahmoud al-Akkad, *Wanita dalam al-Qur’an*, Alih Bahasa, Chadidjah Nasution, Jakarta: Bulan Bintang, 1976, hal. 5.

Muhammad saw. sendiri, yakni Aisyah r.a. memimpin langsung peperangan melawan Ali bin Abi Thalib yang ketika itu menduduki jabatan Khalifah (Kepala Negara). Isu terbesar dalam peperangan tersebut adalah soal suksesi setelah terbunuhnya Khalifah ketiga, Usman bin Affan. Peperangan itu dikenal dengan nama perang unta (656 M). Keterlibatan Aisyah r.a. bersama sekian banyak sahabat Nabi dan kepemimpinannya dalam peperangan itu, menunjukkan bahwa beliau bersama para pengikutnya itu menganut paham kebolehan keterlibatan perempuan dalam politik praktis sekalipun.⁸

Kedudukan dan peranan wanita dalam Islam sejatinya sangat terhormat dan tinggi, karena mereka diberikan derajat yang hampir sama dengan pria. Mahmud Syaltut dalam M. Quraish Shihab menegaskan bahwa tabiat kemanusiaan antara lelaki dan perempuan hampir dapat dikatakan sama. Allah telah menganugrahkan kepada perempuan sebagaimana menganugrahkan kepada lelaki. Kepada mereka berdua dianugrahkan Tuhan potensi dan kemampuan yang cukup untuk memikul tanggung jawab dan yang menjadikan dua jenis kelamin ini dapat melaksanakan aktivitas-aktivitas yang bersifat umum dan khusus.⁹

Namun demikian, berdasarkan teks-teks al-Qur'an dan Sunnah-sunnah Rasulullah ternyata kedudukan dan tugas wanita dalam rumah tangga lebih dominan (menjadi skala prioritas utama) daripada tugas dan kewajiban yang bersifat umum, sosial kemasyarakatan dan pemerintahan. Allah telah berfirman bahwa "*Hendaklah kamu tetap di rumahmu, dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah.*"¹⁰ Ayat ini menurut pemahaman al-Qurthubi merupakan perintah kepada isteri-isteri Nabi Muhammad untuk tetap berada di rumah, yang berarti secara umum berlaku juga untuk isteri-isteri umatnya.¹¹

Begitu pula Nabi Muhammad Saw. dalam beberapa pernyataannya menegaskan di antaranya bahwa "*Janganlah kamu melarang isteri-isterimu pergi mendatangi masjid (untuk beribadah) dan rumah mereka sebenarnya lebih baik baginya.*"¹² "*Bertakwalah kepada Allah dan kembalikanlah wanita itu ke rumahnya.*"¹³

⁸ M. Quraish Shihab, "*Membumikan al-Qur'an*", Bandung: Penerbit Mizan, 1995, hal. 274.

⁹ *Ibid*, hal. 269-270.

¹⁰ Q.S. al-Ahzab: 33.

¹¹ Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jld. Ke 14, Bairut: Dar al-Kuub, t.t., hal. 16.

¹² Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad ibn Hanbal*, Jld. Ke 2, Bairut: Dar al-Fikr, 1982, hal. 70.

¹³ Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bary*, Juz ke 16, Mesir: al-Babi al-Halabi wa Auladuh, 1959, hal. 166.

Berdasarkan pada teks-teks al-Qur'an dan sunnah Rasulullah Saw. tersebut secara tersurat (*dzahir al-nash*) jelaslah bahwa kedudukan dan tugas utama (primer) kaum wanita sejatinya berada di dalam rumah tangga, sedangkan tugas di luar rumah tampaknya hanya sebagai tugas sekunder sepanjang tidak mengganggu tugas primer. Karena itu, Islam telah membebaskan tugas primer mencari nafkah kepada kepala rumah tangga (suami).¹⁴ Dalam konteks ini bukan berarti wanita tidak boleh beraktivitas dan bekerja di luar rumah misalnya menjadi guru, dosen, politikus, direktis, muballighah, presiden, dan lain-lain, tetapi harus disesuaikan dengan karakter kudratinya; Karena antara pria dan wanita baik secara normatif tekstual maupun realitas kontekstual telah banyak diketahui terdapat persamaan di samping perbedaan dalam hal-hal tertentu,¹⁵ meskipun antara keduanya sesungguhnya saling melengkapi dalam rana kehidupan. Hamka mengatakan bahwa baik di dalam rumah tangga atau dalam masyarakat umumnya, sangatlah terasa bahwa laki-laki dengan perempuan adalah lengkap melengkapi.¹⁶

C. Pandangan Para Ahli Ilmu Tentang Wanita Menjadi Pemimpin

Wanita menjadi pemimpin tertinggi di kalangan para ahli ilmu (ulama, cendikiawan, politisi, dan praktisi) ternyata menjadi permasalahan kontroversial (*debat table*) sejak dahulu hingga sekarang. Hal ini terjadi secara metodologis berpikir sistematis (*ushul al-fiqh*) terlihat disebabkan berbeda pendekatan dalam pemahaman dan interpretasi terhadap teks-teks al-Qur'an dan sunnah Rasulullah, dan penilaian terhadap eksistensi ijma' ulama sebagai sumber dan dalil hukum atau sebagai metode istinbat hukum, sehingga implikasi dari padanya menghasilkan konklusi hukum yang berbeda pula. Karena itu dapat dikatakan bahwa permasalahan wanita menjadi pemimpin termasuk dalam rana ijtihadiyah yang dinamis sepanjang masa. Logis kiranya kalau para ahli ilmu berbeda pandangan dalam mensikapi permasalahan tersebut. Para ahli ilmu yang berbeda pandangan ini dapat dikelompokkan pada dua golongan pendapat sebagai berikut:

¹⁴ Q.S. al-Nisa': 34 "Kaum pria itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (pria) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (pria) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka."

¹⁵ Lihat, beberapa ayat al-Qur'an yang menggambarkan kesetaraan gender, misalnya Q.S. al-Baqarah: 35-36, 187, 228, al-Nisa: 124, al-A'raf: 19-23, al-Nahl: 97, al-Hujurat: 13.

¹⁶ Hamka. *Kedudukan Perempuan dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam. 1979. hal. 13.

Golongan pendapat pertama berpandangan bahwa wanita tidak boleh menjadi pemimpin (seperti Presiden, menteri, perdana menteri, dan yang sederajatnya). Demikian di antaranya menurut al-Bassam,¹⁷ Ibnu Qudamah,¹⁸ Yusuf al-Qaradhawi,¹⁹ Musthafa al-Siba'y,²⁰ dan Abdul Hakim bin Amir Abdat.²¹ Sedangkan pendapat kedua berpandangan bahwa boleh wanita menjadi pemimpin (Presiden). Demikian di antaranya menurut M. Quraish Shihab,²² Said Agiel Siraj,²³ Matori Abdul Djilil,²⁴ dan Amina Wadud.²⁵

¹⁷ Setelah mengkritisi hadis Abi Bakrah dia mengatakan bahwa tidak sah kepemimpinan seorang wanita, dan suatu bangsa yang mengangkat seorang wanita sebagai pemimpin tidak akan bahagia, baik dalam urusan duniawi maupun urusan ukhrawi. Demikian pendapat Jumhur ulama, madzhab Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Kecuali Abu Hanifah membolehkan mengangkat wanita sebagai pemimpin dalam masalah hukum, kecuali hukum-hukum had. Lihat, al-Bassam, *Taudhih al-Ahkam*, Juz ke 6, Bairut: Dar al-Fikr, t.t., hal 142.

¹⁸ Seorang ulama bermadzhab Hanbali yang menegaskan bahwa wanita tidak boleh menjadi hakim dan atau pemimpin. Lihat, *al-Mughni*, Juz ke 10, Bairut: Dar al-Fikr, 1405 H., hal. 92.

¹⁹ Seorang ulama kontemporer yang pandangan-pandangannya menjadi rujukan umumnya umat Islam di dunia. Pada masalah ini ia tidak menegaskan pendapatnya ketika memberikan uraian dalam tulisannya tentang suatu kaum tidak akan sukses bila urusannya dipimpin oleh perempuan. Tetapi secara tersirat penulis dapat menilai bahwa ia lebih cenderung tidak membolehkan wanita menjadi pemimpin. Lihat, Yusuf al-Qaradhawi, *Hadyu al-Islam: Fatawa Mu'ashirah*, Terj. Hamid al-Husain, "Fatwa-fatwa Mutakhir," Jakarta: Yayasan al-Hamidy, 1994, hal. 89-90.

²⁰ Dalam konteks ini ia mengatakan bahwa "kami berpendapat bahwa bukanlah masalah khutbah dan imam atau menghadapi kesulitan-kesulitan itu yang merupakan sebab utama tentang tidak bolehnya wanita menjadi kepala negara, tetapi sebenarnya ia bahwa jabatan kepala negara itu membutuhkan keadaan jasmaniyah dan rohaniyah yang kuat dan kemampuan untuk mendahulukan kesejahteraan daripada perasaan, dan menumpahkan segala perhatian dan mengkonsentrasikan pikiran untuk mengemban kepentingan negara, dan semua ini sangat jauh dari tabiat jasmaniah wanita, dan tugasnya di dalam hidup ini." Musthafa al-Siba'y, *Wanita di antara Hukum Islam dan Perundang-undangan*, Terj. Chadidjah Nasution, Jakarta: Bulan Bintang, 1977, hal. 65.

²¹ Adalah seorang yang beraliran keras dan pemberantas praktik-praktik taklid buta kepada kaum *kuffar* di barat dan di timur, pengikis berbagai kemusyrikan, bid'ah, khurafat, tahayyul, dan lain-lain, baca, di antara bukunya yang berjudul "*al-Masail*," Jld. Ke 1-3, yang diterbitkan oleh Darul Qalam, jakarta, 2001. Dia termasuk seorang ahli ilmu yang mengkritik terhadap pandangan Said Agiel Siraj (Ketika itu sebagai Katib 'Am PB NU, dan kini sebagai Ketua Umum PB NU) yang membolehkan wanita menjadi presiden. Lihat dalam bukunya yang berjudul "*Menanti Buah Hati dan Hadiah untuk yang Dinanti*," Jakarta: Darul Qalam, 2002, hal. 224.

²² Seorang pakar ilmu tafsir Indonesia yang cenderung membolehkan wanita menjadi Presiden, hal ini bisa kita baca dalam tulisannya ketika beliau mendeskripsikan kedudukan wanita dalam Islam dalam bukunya "*Membumikan al-Qur'an*," hal. 273.

²³ Seorang ilmuwan dan guru besar Ilmu tasawuf, yang membolehkan wanita menjadi pemimpin (presiden) dalam tulisannya berjudul "*Pro dan Kontra Presiden Wanita*" yang pernah dimuat di Jawa Pos terbitan Sabtu 21 November 1998, yang kemudian dikritik pandangan-pandangannya oleh Abdul Hakim bin Amir Abdat, terutama dari argumentasi-argumentasi yang dibangunnya.

²⁴ Seorang politisi yang ketika itu (Pemilu 1999) mendukung Megawati Soekarnoputri sebagai Capres RI ke 4. Sebagai argumentasi dukungannya dia berdasarkan pada pertimbangan ushul fiqh dengan dua kaidah, yaitu *al-hukmu yaduru ma'a al-illah wujudan wa'adaman* (ada atau tidak adanya hukum tergantung kepada ada atau tidak adanya illat hukum), dan *dar'u al-mafasid muqaddamun ala jalb al-mashalih* (menolak kemafsadatan lebih diutamakan dari meraih kemaslahatan). Lihat, *Republika*, Rabu, 22 September 1999, hal 6.

²⁵ Seorang asisten profesor studi Islam di Verginia Commonwealth University, yang menggugat dan mendobrak fikih laki-laki, dia berkeyakinan bahwa kesetaraan gender antara pria dan wanita mempunyai kedudukan yang sama dalam Islam. Pandangannya ini bukan sekedar pemikiran dalam wacana agenda feminisme tetapi telah dibuktikan dalam aksi nyata bahwa pada tanggal 1 April 2005 dilangsungkan shalat jum'at yang khatib dan imamnya langsung dipimpin oleh Amina Wadud, dengan makmum campuran antara pria dan wanita, bertempat di Gereja Italian Unity, Morgantown, West Virginia, Amerika Serikat. Dalam konteks ini secara tersirat dapat dikatakan bahwa dia juga

1. Firman Allah, yang artinya: “*Kaum pria itu pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (pria) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (pria) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.*” Kedua golongan pendapat tersebut mempunyai argumentasi masing-masing; Golongan pendapat pertama pada prinsipnya berargumenasikan pada:²⁶

Cara mengambil dalil (*wajah al-dilalah*) ayat ini mereka pahami secara tekstual (*dzahir al-nash*) bahwa kepemimpinan dalam rumah tangga itu dipimpin oleh kaum pria (suami). Artinya di dalam rumah tangga saja kaum wanita (sebagai isteri dan ibu) tidak boleh memimpin kaum pria (suami), apatah lagi dalam kepemimpinan negara (menjadi Presiden) lebih tidak diperbolehkan.

2. Hadis Nabi Saw. berkualitas shahih,²⁷ yang artinya: “*Sungguh Allah telah memberi manfaat kepadaku sebuah kalimat pada hari perang jamal, ketika sampai informasi kepada Nabi Saw. bahwa kerajaan Persia telah mengangkat anak wanitanya menjadi Kaisar (Ratu), kemudian beliau berkomentar: Sebuah bangsa (kaum) tidak akan bahagia (sejahtera) yang urusan kebangsaan (kepemimpinannya) diserahkan kepada wanita.*”²⁸

Hadis ini kelihatannya dipahami oleh mereka: *Pertama*, bahwa Nabi Saw. telah melarang wanita menjadi pemimpin, karena beliau setelah mendengar informasi atas pengangkatan anak perempuan raja Persia sangat menyayangkan pengangkatan tersebut. *Kedua*, hadis ini diriwayatkan oleh banyak perawi yang terpercaya (*tsiqah*), tidak ada kejanggalaan, kecacatan yang merusak keshahihannya, dan sanadnyapun tidak ada yang terputus (*munqathi*). Bahkan hasil analisis Syaikh Muhammad al-Ghazali hadis tersebut berkualitas shahih, baik sanad maupun matannya.²⁹

3. Ijma’ ulama, bahwa mayoritas ulama (*jumhur al-ulama*) telah sepakat seorang imam (pemimpin) itu harus laki-laki, dan tidak boleh perempuan. *Ketiga*, kata wanita (*imra’ah*)

membolehkan wanita menjadi pemimpin tertinggi. Lihat, *Majalah Gatra*, 9 April 2005, dan Amina Wadud, *Qur’an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.

²⁶ Q.S. al-Nisa’: 34.

²⁷ Hadis ini terdokumentasi pada *Kutubus-Sittah*, dan kitab hadis al-Musnad Imam Ahmad, Shahih Bukhari, Sunan al-Nasa’y, dan Sunan al-Tirmidzy, mereka riwayatkan yang sanadnya dari Abi Bakrah. Para perawinya terpercaya (*tsiqah*), meskipun penempatannya berbeda-beda, ada yang memasukkan dalam bab *fitan* (fitnah), ada yang memasukkan pada bab *al-qudhat* (hakim), dan ada yang menjadi bagian bab *al-maghazi* (peperangan).

²⁸ Bisa dilihat pada keempat kitab hadis tersebut di atas.

²⁹ Syaikh Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa al-Hadits*, diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul “Studi Kritis atas Hadis Nabi Saw. antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual,” Terj. Muhammad al-Bagir. Bandung: Penerbit Mizan. 1991. hal. 65.

pada hadis tersebut menunjukkan kepada keumuman (*nakirah*). Artinya wanita mana saja tidak boleh menjadi pemimpin.³⁰

Sedangkan golongan pendapat kedua berargumentasikan pada:

1. Q.S. al-Nisa: 34. *Wajah dilalah* pada ayat ini menurut mereka tidak bersifat umum, akan tetapi bersifat khusus; Juga tidak dengan lafadz suruhan (*amar*) tetapi dengan lafadz informatif (*khbari*). Hal ini berarti kaum wanita boleh menjadi pemimpin suatu bangsa.
2. Hadis dari Abi Bakrah seperti di atas kelihatannya dipahami oleh mereka secara kasuistik kontekstual bahwa saat itu ketika Nabi Saw. mendengar informasi atas kematian raja Persia yang dibunuh oleh teroris negeri itu, pasca kematian kemudian anak puterinya bernama Buran dinobatkan menjadi penggantinya memimpin negara. Hal ini sebenarnya kekhawatiran Nabi kalau-kalau dia tidak mampu memimpin, artinya secara *mafhum mukhalafah*, kalau dia mampu memimpin berarti boleh wanita menjadi pemimpin, dan memang saat itu situasi dan kondisilah yang memungkinkan anak puterinya dinobatkan menjadi pemimpin.
3. Sejarah Islam telah mencatatnya bahwa kepemimpinan Aisyah r.a. dalam perang jamal bersama para sahabat Nabi yang lain menjadi bukti keabsahan kepemimpinan kaum wanita. Kemudian jauh sebelum Aisyah tampil di dunia politik praktis, al-Qur'an telah melegitimasi keabsahan kepemimpinan wanita Ratu Bilqis, seorang penguasa negeri Saba (kini termasuk wilayah Yaman) yang hidup sezaman dengan Nabi Sulaiman a.s. yang dikenal dalam sejarah sebagai seorang penguasa yang adil, bijaksana dan penuh tanggung jawab dalam kepemimpinannya.³¹ Terlebih lagi dalam kondisi yang sangat menentukan (*dharurat*) dan demi untuk kemaslahatan bangsa dan negara, maka kaum wanita dibenarkan menjadi pemimpin bangsa.

D. Analisis Metodologis Terhadap Pandangan Para Ahli tentang Wanita Menjadi Pemimpin

³⁰ Wahbah Zuhaili, ketika mendeskripsikan pandangannya tentang wanita tidak boleh menjadi imam shalat yang makmumnya pria, dengan mengedepankan argumentasi bahwa para fuqaha telah sepakat seorang imam mesti seorang pria, termasuk Abdurrahman al-Jaziri sama pandangannya. Dalam konteks ini bisa dijadikan sebagai bahan bandingan bahwa ternyata wanita dalam bidang *ibadah mahdhah* dan *ghair mahdhah* jika posisinya menjadi imam (pemimpin publik) tidak diperbolehkan. Lihat, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Juz ke 2, Cet. Ke 4, Damaskus-Suriya: Dar al-Fikr, 1425 H./2004 M., hal. 1192. Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh ala al-Mazahib al-Arba'ah*, Juz ke 1, Bairut: Dar al-Ilmiyyah, t.t., hal. 371-372.

³¹ Baca: Q.S. al-Naml: 22-44.

Perbincangan sekitar diskursus wanita menjadi pemimpin tertinggi (Presiden) pada sebuah negara sesungguhnya merupakan suatu permasalahan *ijtihadiah* yang telah lama dikaji oleh para ahli ilmu, hanya sepanjang kehidupan dan zaman hingga kini masih tetap aktual untuk didiskusikan, dibahas, dikritisi dan pada akhirnya disimpulkan menjadi suatu temuan boleh tidaknya wanita menjadi pemimpin tertinggi suatu bangsa. Terlebih lagi menjelang pesta demokrasi 2014 yang akan datang hampir semua elemen masyarakat dari pusat-pusat studi wanita telah mulai mempersiapkan calon-calon pilihannya. Apabila kita kritisi argumentasi-argumentasi yang dibangun oleh kedua golongan pendapat tersebut di atas pada dasarnya berkuat disekitar pemahaman dan interpretasi pada dua sumber dan dalil hukum Q.S. al-Nisa': 34 dan hadis Abi Bakrah. Dilihat dari segi metodologi berpikir yang digunakannya terlihat bahwa, Golongan pendapat pertama, dalam memahami dan menginterpretasikan Q.S. al-Nisa: 34 dan hadis dari Abi Bakrah tampaknya dilakukan secara *dzahir al-nash* dengan menitik-beratkan pada tekstualitas normatifnya ketimbang kontekstualitas aplikatifnya. Karena pada akhir kesimpulan hasil istinbat hukumnya menegaskan bahwa wanita manapun tidak boleh menjadi pemimpin tertinggi, baik di dalam intern rumah tangga maupun di luar rumah tangga. Sementara bila dikaitkan dengan setting sosial antara masa lalu (zaman Nabi dan sahabat) dengan masa sekarang (abad ke 21) sudah jauh berbeda. Dengan berkembangnya paham emansipasi wanita, dan dalam realitas kehidupan wanita kini ternyata banyak yang melebihi kemampuan kaum pria dalam bidang sosial, politik, pendidikan, dan lain-lain, sulit kiranya untuk tidak menerima wanita menjadi pemimpin. Ibn Qayyim menegaskan dalam teori hukumnya bahwa "perubahan dan keragaman fatwa terjadi karena perubahan waktu, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan".³² Teori ini sejalan juga dengan yang dikemukakan oleh Subhi Mahmassani bahwa "hukum itu berubah karena perkembangan peradaban manusia,"³³

Argumentasi berikutnya mereka berpegang pada *ijma'* ulama. Kelihatannya mereka menjadikan *ijma'* sebagai dalil hukum yang setara dengan al-Qur'an dan hadis, bukan *ijma'* sebagai metode istinbat hukum. Sehingga konsekuensi hukumnya tidak dinamis dan terkesan kaku. Secara historis, pada awalnya (masa sahabat dan tabi'in) *ijma'* sangat mirip dengan sunnah yang hidup dan diamalkan oleh umat dengan terus menerus. Misalnya Imam Malik

³² Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in an Rabb al-Alamin*, juz ke 3, Bairut: Dar al-Fikr, hal. 4.

³³ Subhi Mahmassani, *Falsafah al-Tasyri' al-Islamy*, Bairut: Dar al-Mulayyin, 1961, hal. 198.

mengakui ijma' ahli Madinah; Istilah sunnah yang hidup dan ijma' begitu dekat, sehingga kedua istilah ini dapat saling dipertukarkan penggunaannya, bahkan terkadang diidentikkan. meskipun dalam praktiknya dibatasi pada hukum yang dibentuk atas dasar maslahat, qiyas dan urf. Bertolak pada dua teori (kaidah) ini menunjukkan bahwa perubahan hukum dan fatwa itu terjadi disebabkan perubahan situasi dan kondisi sosial, perkembangan budaya dan tradisi masyarakat. Namun demikian mereka tetap lebih cenderung tidak membolehkan wanita menjadi pemimpin tertinggi, karena memang secara tekstualitas normatif ayat dan hadis di atas sangat kuat (*qath'i al-tsubut*) dan berkualitas shahih (*qath'i al-wurud*).³⁴ Tetapi ketika masa Imam Syafi'i (masa tabi'it tabi'in), ijma' bergeser menjadi formal dan total. Pergeseran lebih jauh lagi pasca Imam Syafi'i (masa klasik), konsep dan fungsi ijma' semakin formal, statis, kaku dan hanya bersifat teoritis semata, sehingga diduga kuat tidak mungkin akan terjadi ijma' dalam praktik. Karena itu, Fazlur Rahman mengatakan bahwa Imam Syafi'i telah berhasil menghilangkan perbedaan konsep ijma' sebelumnya, telah merusak hubungan yang hidup dan organis antara ijtihad dan ijma'. Ijma' tidak lagi merupakan sebuah proses menghadap ke masa depan sebagai produk dari ijtihad secara bebas. Ijma' menjadi statis dan menghadap ke masa lampau. Dengan demikian segala sesuatu yang harus dilaksanakan pada saat ini, seolah-olah telah terlaksana di masa lampau.³⁵

Keberhasilan pergeseran konsep dan fungsi ijma' tersebut terlihat pada pola pikir dan pemahaman para pengikutnya. Seperti al-Bazdawi (w. 428 H.) mengatakan bahwa orang yang menolak doktrin ijma' berarti menolak agama seluruhnya, hal ini karena orbit dari semua dasar-dasar agama fokus kembalinya kepada ijma' kaum muslimin.³⁶ Demikian juga al-Sarakhsi mengatakan bahwa orang yang menolak ijma' berarti secara tidak langsung berusaha merusak agama.³⁷

Argumentasi pertama mengacu pada Q.S. al-Nisa': 34. Ayat ini kelihatannya oleh mereka dilihat dari pendekatan teori *'am-khash*. Dalam teori ini, ada kategori lafad *'am* dalam penggunaannya untuk *khash*, lafad *khash* dalam penggunaan dimaksudkan untuk *'am*, dan

³⁴ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1984, hal. 169.

³⁵ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Alih Bahasa, Anas Mahyuddin, "Membuka Pintu Ijtihad," Bandung: Penerbit Pustaka, 1984, hal. 32-33.

³⁶ Al-Bazdawi, *Kanz al-Wushul ila Ma'rifah al-Ushul*, Karachi, 1966, hal. 247. ³⁶

³⁷ Al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi*, Juz ke 1, Kairo: Dar al-Fikr, 1372 H., hal.296.

lafad ‘am dalam penggunaan dimaksudkan untuk ‘am itu sendiri. Dalam konteks ini mereka menilai ayat itu sebagai lafad ‘am dimaksudkan untuk khash. Dengan pendekatan pemahaman demikian, logis kiranya jika mereka berpandangan bahwa pria (suami) sebagai pemimpin bagi wanita (isteri) yang konotasinya ketika berada di dalam intern rumah tangga. Berarti kalau di luar rumah tangga sangat memungkinkan wanita boleh menjadi pemimpin publik. Mukhtar Yahya dan Fathurrahman mengatakan bahwa fungsi takhsish itu pada dasarnya memberikan penjelasan bagi Oleh karena demikian pola pikir dan pemahaman mereka, maka berkesimpulan wanita tidak boleh menjadi pemimpin tertinggi. Sedangkan golongan pendapat kedua, mereka dalam memahami dan menginterpretasikan teks-teks al-Qur’an dan hadis yang dijadikan argumentasi kelihatannya di samping pemahaman secara tekstualitas normatif dengan pendekatan *bayani* atau hermeneutika (*qawa'id al-lughawiyah*) juga secara kontekstualitas aplikatif dengan pendekatan *istishlahi* (*ma'nawiyah*).

arti yang dikehendaki oleh *Syari'* dari lafad ‘am itu sejak semula hanyalah sebagian saja dari satuan-satuan yang ada, bukan keseluruhan satuan-satuannya.³⁸

Dalam praktik, sarana *takhshish* bagi lafad ‘am bisa digunakan berupa rasio (*al-aql*), dan adat kebiasaan (*al-'urf/al-'adat*).³⁹ Dimaksudkan dengan adat kebiasaan di sini yaitu adat kebiasaan yang dianut oleh masyarakat dan dijadikan dasar dalam menetapkan suatu ketentuan hukum (*al-'adah al-muhakkamah*) untuk mewujudkan kepentingan mereka. Karena itu, di kalangan para teoritis hukum Islam (*ushuliyin*) menyatakan bahwa *al-'urf/al-'adat* dapat dijadikan sarana/alat *takhshish* lafad ‘am. Madzhab Maliki seperti dikemukakan oleh Abdul Karim Zaedan bahwa adat kebiasaan yang baik dapat dijadikan *mukhashish* bagi keumuman lafad teks (*nash*).⁴⁰

Argumentasi berikutnya mereka berpegang pada hadis Abi Bakrah sebagaimana yang dijadikan argumentasi juga oleh golongan pendapat pertama, tapi mereka berbeda dalam pemahaman dan interpretasinya. Secara *mushthalah al-hadits*, golongan pendapat kedua ini tidak membantah dan bahkan mengakui hadis tersebut berkualitas shahih, karena sanad-nya bersambung (*muttashil*) dan rawinya terpercaya (*tsiqah*) seperti Imam Bukhari, Ahmad,

³⁸ Mukhar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islam*, Bandung: PT Alma'arif, 1986, hal. 234.

³⁹ Zakiyuddin Sya'ban, *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Mesir: Dar al-Ta'lif al-Araby, 1965, hal. 325.

⁴⁰ Abdul Karim Zaedan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Bagdad: Dar al-Arabiyyah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1977, hal. 313.

Turmudzi dan Nasa'i. Namun demikian, secara rasional obyektif dan realitas kehidupan saat ini dan yang akan datang mereka dalam konteks ini menggunakan pendekatan kontekstualitas aplikatif, yaitu bahwa aplikasi hukum Islam dalam praktiknya sangat terkait dengan kondisi riil setting sosial yang ada, dan *siyasah syar'iyah* menjadi bahan pertimbangan dalam menetapkan ketentuan hukum terhadap masalah-masalah baru yang belum ada ketentuan hukumnya, atau menetapkan hukum baru untuk menggantikan ketentuan hukum lama yang dipandang tidak relevan lagi dengan kondisi dan kemaslahatan manusia sekarang. Dengan pola pemahaman demikian, mereka berpandangan boleh wanita menjadi pemimpin publik.⁴¹

Tidak bisa disangkal lagi di era sekarang masalah-masalah baru terus bermunculan di antaranya permasalahan wanita menjadi pemimpin publik (Presiden). Hasil ijtihad para ulama masa lalu menetapkan wanita tidak boleh menjadi pemimpin publik dengan berdasar pada pemahaman Q.S. al-Nisa: 34 dan hadis Abi bakrah yang berkualitas shahih, sudah barang pasti dipengaruhi oleh setting sosial saat itu, misalnya pengaruh *al-'urf/al-'adat* setempat,⁴²

⁴¹ Dimaksudkan ketentuan hukum di sini yaitu ketentuan hukum kategori fiqh, yang merupakan hasil ijtihad para ulama, bukan ketentuan hukum kategori syariat, seperti ditegaskan oleh Satria Effendi M. Zein, bahwa fiqh dalam istilah ushul fiqh yaitu pemahaman, yang dipahami dari *al-nushush al-muqaddasah*. Fiqh apabila diartikan sebagai pemahaman, berarti merupakan proses terbentuknya hukum melalui nalar, baik secara langsung dari wahyu yang memerlukan daya pemahaman maupun secara tidak langsung. Fiqh dalam istilah ini sama dengan ijtihad. Lihat, Satria Effendi M. Zein, "Madzhab-madzhab Fiqh sebagai Alternatif" dalam *Ibrahim Hosen dan Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: CV Putra Harapan, 1990, hal. 312.

⁴² Dimaksudkan dengan *al-'urf* yaitu tradisi-tradisi yang sudah menjadi kebiasaan masyarakat, baik berupa perbuatan maupun perkataan. Dilihat dari tradisinya itu sendiri, *'urf* dibedakan pada dua macam: *Pertama*, *'urf* perkataan yaitu kebiasaan penggunaan kata/kalimat tertentu yang berimplikasi hukum, dan telah disepakati bersama oleh masyarakat, seperti kata-kata *haram* untuk konteks perceraian, kata-kata *wajib* untuk konteks membayar fidyah bagi yang tidak berpuasa karena pikun. *Kedua*, *'urf* perbuatan yaitu berupa perbuatan yang telah menjadi kebiasaan dan diterima oleh masyarakat, dan mempunyai konsekuensi hukum, seperti pemakaian kamar mandi atau WC umum dengan membayar tarif tertentu tanpa batas waktu. Lihat, Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' fima la Nasha Fih*, Mesir: Dar al-Qalam, 1970, hal. 145. Dilihat dari segi hukumnya, *'urf* dibedakan pada dua kategori: *Pertama*, *'urf shahihah*, yaitu tradisi masyarakat yang tidak menghalalkan yang haram, atau sebaliknya, seperti tradisi masyarakat tidak memperkenankan anak puterinya di bawah pindah oleh suaminya sebelum maharnya dibayar. *Kedua*, *'urf fasidah*, yaitu kebiasaan masyarakat yang menghalalkan perbuatan-perbuatan haram atau sebaliknya. Seperti mengambil keuntungan melalui jalan riba dalam usaha bisnis, dan yang semacamnya. Lihat, Wahbah Zuhaili, *al-Wasith fi Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Damaskus: Dar al-Kutub, 1978, hal. 381. ⁴¹ Dimaksudkan dengan *al-'urf* yaitu tradisi-tradisi yang sudah menjadi kebiasaan masyarakat, baik berupa perbuatan maupun perkataan. Dilihat dari tradisinya itu sendiri, *'urf* dibedakan pada dua macam: *Pertama*, *'urf* perkataan yaitu kebiasaan penggunaan kata/kalimat tertentu yang berimplikasi hukum, dan telah disepakati bersama oleh masyarakat, seperti kata-kata *haram* untuk konteks perceraian, kata-kata *wajib* untuk konteks membayar fidyah bagi yang tidak berpuasa karena pikun. *Kedua*, *'urf* perbuatan yaitu berupa perbuatan yang telah menjadi kebiasaan dan diterima oleh masyarakat, dan mempunyai konsekuensi hukum, seperti pemakaian kamar mandi atau WC umum dengan membayar tarif tertentu tanpa batas waktu. Lihat, Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' fima la Nasha Fih*, Mesir: Dar al-Qalam, 1970, hal. 145. Dilihat dari segi hukumnya, *'urf* dibedakan pada dua kategori: *Pertama*, *'urf shahihah*, yaitu tradisi masyarakat yang tidak menghalalkan yang haram, atau sebaliknya, seperti tradisi masyarakat tidak memperkenankan anak puterinya di bawah pindah oleh suaminya sebelum maharnya dibayar. *Kedua*, *'urf fasidah*, yaitu kebiasaan masyarakat yang

sebagaimana halnya keberadaan Imam Syafi'i ketika di Irak, Bagdad dan di Mesir merubah beberapa ketentuan hukum yang telah ditetapkan.⁴³

Dalam teori hukum Islam (*ushul al-fiqh*), apabila '*adat/urf*' setempat itu berubah, maka pendapat lamapun dapat berubah dan diubah disesuaikan dengan '*adat/urf*' yang telah berubah.⁴⁴ Dalam konteks ini, hasil ijtihad para ulama masa lalu menetapkan tidak boleh wanita menjadi pemimpin publik, dan memang dalam tradisi orang Arab ketika itu wanita tampil menjadi pemimpin publik termasuk menjadi persoalan yang tabu. Tetapi dengan lajunya kebudayaan dan peradaban manusia semakin berkembang, dan kaum wanita juga semakin menemukan jati dirinya terutama setelah terjadi pembaruan di dunia Islam, maka '*adat/urf*' yang mempengaruhi itu juga berubah. Iskandar Usman menegaskan bahwa hasil ijtihad ulama terdahulu menetapkan wanita tidak boleh menjadi kepala negara, sesuai dengan '*urf*' masyarakat Islam masa itu yang tidak bisa menerima wanita sebagai kepala negara. Dengan berkembangnya paham emansipasi wanita, '*urf*' masyarakat Islam sekarang sudah berubah, mereka sudah dapat menerima wanita sebagai kepala negara. Hasil ijtihad ulama pun menjadi berubah dan sudah menetapkan bahwa wanita boleh menjadi kepala negara.⁴⁵

E. Penutup

Berdasarkan analisis terhadap argumentasi-argumentasi kedua golongan pendapat di atas, dapat dikatakan adalah sama-sama kuat dan tak terbantahkan. Namun dalam konteks ini pendapat yang dipandang aplikatif kontekstual argumentasinya sejalan dengan kondisi dan peta politik nasional bangsa Indonesia saat ini adalah pendapat golongan kedua, yang mengatakan boleh wanita menjadi pemimpin publik (Presiden, menteri, perdana menteri dan lainnya). Sebagai argumentasi adalah: *Pertama*, bahwa sesuai dengan semangat dan fleksibilitas hukum

menghalalkan perbuatan-perbuatan haram atau sebaliknya. Seperti mengambil keuntungan melalui jalan riba dalam usaha bisnis, dan yang semacamnya. Lihat, Wahbah Zuhaili, *al-Wasith fi Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Damaskus: Dar al-Kutub, 1978, hal. 381.

⁴³ Banyak sekali pendapat-pendapatnya dalam bidang fiqh yang diubahnya, sehingga dikenal dengan yang disebut *qaul qadim*, dan *qaul jadid*. *Qaul qadim* yaitu pendapat-pendapat Imam Syafi'i ketika ia berada di Irak, Bagdad, sedangkan *qaul jadid*, pendapat-pendapat Imam Syafi'i ketika ia berada di Mesir. Hal ini terjadi disebabkan kondisi dan tradisi yang berbeda, sehingga secara otomatis menyebabkan perubahan besar pada pendapat-pendapat dan hasil ijtihadnya.

⁴⁴ Cermati teori (kaidah) hukum yang dikemukakan oleh Ibn Qayyim al-Jauziyah dan Subhi Mahmarshani dalam uraian tersebut di atas.

⁴⁵ Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaruan Hukum Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 114-115.

Islam (*ruh al-Syari'ah*) yang harus mampu menjawab segala perubahan dan tantangan zaman (*shalih likulli zaman wamakan*), maka pesan-pesan Islam yang terdokumentasi dalam al-Qur'an dan hadis berkaitan dengan kepemimpinan wanita perlu disosialisasikan dan diaplikasikan secara kontekstual. Karena itu, dokumentasi hasil ijtihad para ulama masa lalu (beraneka ragam fiqh) termasuk ketetapan wanita tidak boleh menjadi pemimpin publik diubah dan direlevansikan dengan kondisi riil saat ini, seperti yang telah dicontohkan oleh ijtihad kreatif Umar bin Khttab, dan Imam Syafi'i. *Kedua*, bahwa teks-teks al-Qur'an dan hadis senantiasa terbuka untuk dipahami dan diinterpretasikan sepanjang masa, sepanjang para mufassir dan mujtahid berkompeten untuk itu. Oleh sebab itu, hukum Islam kategori fiqh harus senantiasa disesuaikan dengan kondisi agar keberadaannya mampu menjawab permasalahan baru yang terus bermunculan, termasuk wanita menjadi pemimpin publik di era saat ini. *Ketiga*, bagi para mufassir dan mujtahid diperlukan berupaya untuk merubah pola berpikir konvensional (paradigma lama) menuju ke pola berpikir metodologis kontemporer (paradigma baru), sehingga dengan perubahan ini pemahaman dan interpretasi terhadap teks-teks Qur'an dan hadis dapat melahirkan pemikiran hukum Islam kontemporer yang mampu menjawab segala tantangan dan perubahan zaman.

Dari uraian-uraian dan analisis terhadap argumentasi-argumentasi kedua golongan pendapat tersebut di atas, maka dapat ditegaskan bahwa permasalahan wanita menjadi pemimpin publik (Presiden) merupakan *masail al-fiqh* kontemporer yang menjadi kontroversial di kalangan para ahli ilmu (*al-ikhtilaf wa al-ijtihadiyah*) sejak dahulu hingga sekarang. Sebagian ahli ilmu berpandangan boleh wanita menjadi pemimpin publik, dan sebagian ahli ilmu yang lainnya tidak membolehkan wanita menjadi pemimpin publik. Kedua pandangan ini masing-masing bertolak dari argumentasi yang dibangunnya. Kita sebagai “mufassir” dan atau “mujtahid” dalam mensikapi persoalan *ijtihadiyah* seperti ini sangat terbuka untuk mengikuti pada pendapat yang paling kuat argumentasinya, tentunya sejauh analisis metodologis yang kita yakini dalam penerapannya. Tetapi secara etis, dianjurkan untuk ke luar dari perbedaan pendapat itu (*al-khuru' min al-khilaf mustahab*).

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.
- Akkad, Abbas Mahmoud, *Wanita dalam al-Qur'an*, Alih Bahasa, Chadidjah Nasution, Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Amir Abdat, Abdul Hakim bin, *Menanti Buah Hati dan Hadiah untuk yang Dinanti*, Jakarta: Dar al-Qalam, 2002.
- Bassam, Abdullah bin Abdurrahman, *Taudhih al-Ahkam*, Juz ke 6, Bairut: Dar al-Fikr, t.t.
- Bukhari, Abi Abdillah Muhammad bin Ismail, *Shahih Bukhari*, Juz ke 3, Bairut: Dar al-Fikr Lithiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1401 H./1981 M.
- Bazdawi, *Kanz al-Wushul ila Ma'rifah al-Ushul*, Karachi, 1966.
- Dahri, Ibn Ahmad, *Peran Ganda Wanita Modern*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1993.
- Ghazali, Muhammad Syaikh, *al-Sunnah al-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa al-Hadits*, Terj. Muhammad al-Bagir, "Studi Kritis atas Hadis Nabi Swa. Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual," Bandung: Penerbit Mizan, 1991.
- Hamka, *Kedudukan Perempuan dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1979.
- Ibnu Qudamah, Muwaffaquddin Abdullah ibn Ahmad, *al-Mughni*, Juz ke 10, Bairut: Dar al-Fikr, 1405 H.
- Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaruan Hukum Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.
- Jaziry, Abdurrahman, *Kitab al-Fiqh ala Madzahib al-Arba'ah*, Jld. Ke 1, Bairut: Dar al-Kutub Ilmiyyah, t.t.
- Khallaf, Abdul Wahab, *Mashadir al-Tasyri' Fima la Nasha Fih*, Mesir: Dar al-Qalam, 1970.
- Muhammad Bahi, *Langkah Wanita Islam Masa Kini*, Penerj. Fathurrahman, Jakarta: Gema Insani Press, 1988.
- Mukhtar Yahya, Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, Bandung: PT al-Ma'arif, 1986.
- Musthafa al-Syiba'y, *Wanita diantara Hukum Islam dan Perundang-undangan*, Penerj. Chadidjah Nasution, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.

- Nawawi, Muhyiddin Abu Zakaria Yahya bin Syaraf, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzab*, Penerbit, al-Imam, t.t.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Metodology in History*, Alih Bahasa, Anas Muhyiddin, “Membuka Pintu Ijtihad,” Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.
- Sarakhsy, *Ushul al-Sarakhsy*, Juz ke 1, Kairo: Dar al-Fikr, 1372 H.
- Suyuti, Jalaluddin, *al-Asybah wa al-Nadzair fi al-Furu'*, Indonesia: Syirkah Nur Asia, t.t.
- Sya'ban, Zakiyuddin, *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Mesir: Dar al-Ta'lif al-Araby, 1965.
- Qaradhawi, Yusuf, *Hadyu al-Islam: Fatawa Mu'ashirah*, Terj. Hamid al-Husaini, “Fatwa-fatwa Mutakhir” Jakarta: Yayasan al-Hamidy, 199.
- Quraish Shihab, M., “*Membumikan al-Qur'an*,” Bandung: Penerbit Mizan, 1995.
- _____, *Fatwa-fatwa Seputar al-Qur'an dan Hadis*, Bandung: Penerbit Mizan, 1999.
- Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuh*, Juz ke 2, Cet. Ke 4, Damaskus-Suriya: Dar al-Fikr, 1425 H./2004 M.
- _____, *al-Wasith fi Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Damaskus: Dar al-Kutub, 1978.
- Zaedan, Abdul Karim, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Bagdad: Dar al-Arabiyyah Lithiba'ah wa al-Nasyr, 1977.