

**PERAN PUBLIK PEREMPUAN DALAM PEMIKIRAN
MUHAMMAD SA'ĪD RAMADLĀN AL-BŪṬĪ
PERSPEKTIF KESETARAAN GENDER**

Tesis

ZAINAL FANANI
NIM 15780033



**PROGRAM STUDI MAGISTER AL-AHWAL AL-SYAKHSHIYYAH
PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
2020**

**PERAN PUBLIK PEREMPUAN DALAM PEMIKIRAN
MUHAMMAD SA'ĪD RAMADLĀN AL-BŪṬĪ
PERSPEKTIF KESETARAAN GENDER**

Tesis
Diajukan kepada
Pascasarjana Universitas Islam Maulana Malik Ibrahim
Malang untuk memenuhi salah satu persyaratan dalam
menyelesaikan Program Magister
Al-Ahwal Al-Syakhshiyah

OLEH
ZAINAL FANANI
NIM 1578003

**PROGRAM STUDI MAGISTER AL-AHWAL AL-SYAKHSHIYYAH
PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
2020**

LEMBAR PERSETUJUAN



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG
PASCASARJANA

Jl. Ir. Soekarno No.1 Dadaprejo Kota Batu 65323, Telp. (0341) 531133 Fax. (0341) 531130
Website : <http://pasca.uin-malang.ac.id>, email : pps@uin-malang.ac.id

No. Dokumen UIN-QA/PM/14/05	PERSETUJUAN UJIAN PROPOSAL TESIS	Tanggal Terbit 5 Januari 2015
Revisi 0.00		Halaman: 12 dari 41

Nama : Zainal Fanani
NIM : 15780033
Program Studi : Al-Ahwal Al-Syakhriyyah
Judul Proposal : PERAN PUBLIK PEREMPUAN DALAM
PEMIKIRAN MUHAMMAD SAID RAMADLAN
AL-BUTI PERSPEKTIF FEMINISME

Setelah diperiksa dan dilakukan perbaikan seperlunya, Proposal Tesis dengan judul sebagaimana di atas disetujui untuk diajukan ke Sidang Ujian Proposal Tesis

Pembimbing I,

Dr. Zaenul Mahmudi, M.A.
NIP. 197306031999031001

Pembimbing II,

Dr. Moh. Thoriquddin, M.H.I.
NIP. 197303062006041001

Mengetahui:
Ketua Program Studi

Dr. H. Fadil S., M.Ag.
NIP. 196512311992031046

PENGESAHAN TESIS

Tesis dengan judul:

PERAN PUBLIK PEREMPUAN DALAM PEMIKIRAN MUHAMMAD SA'ID RAMADLĀN AL-BŪṬĪ PERSPEKTIF KESETARAAN GENDER

Telah diujikan dan dipertahankan di depan dewan penguji pada hari Selasa tanggal 5 Juni 2018 dan dinyatakan lulus.

Dengan penguji :

1. Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag

NIP. 195904231986032003

2. Dr. H. Badruddin, M.H.I

NIP. 196411272000031001

3. Dr. Zaenul Mahmudi, M.A.

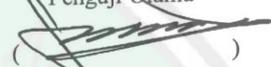
NIP. 197306031999031001

4. Dr. Moh. Toriquddin, M.H.I

NIP. 197303062006041001

()

Penguji Utama

()

Ketua Penguji

()

Pembimbing Pertama

()

Pembimbing Kedua

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana



Sumbulah, M.Ag.
NIP. 197108261998032002

SURAT PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Zainal Fanani
NIM : 1578003
Program Studi : Al-Ahwal Al-Syakhshiyah
Judul Penelitian : Peran Publik Perempuan dalam Pemikiran
Muhammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī Perspektif Kesetaraan Gender.

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa dalam hasil penelitian saya ini tidak terdapat unsur-unsur penjiplakan karya penelitian atau karya ilmiah yang pernah dilakukan atau dibuat oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis dikutip dalam naskah ini dan disebutkan dalam sumber kutipan dan daftar pustaka.

Apabila di kemudian hari ternyata hasil penelitian ini terbukti terdapat unsur-unsur penjiplakan dan ada klaim dari pihak lain, maka saya bersedia untuk diproses sesuai peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya dan tanpa paksaan dari siapapun

Batu, 2 Maret 2020

Hormat saya



ZAINAL FANANI
NIM 157800



Scanned with
CamScanner

KATA PENGANTAR

Segala puji syukur hanya milik Allah Swt., yang telah memberikan rahmat dan hidayah-Nya sehingga penulis mampu menyelesaikan penulisan tesis dengan judul “*Peran Publik Perempuan dalam Pemikiran Muhammad Sa’id Ramadlān al-Būṭī Perspektif Kesetaraan Gender*” ini. Ṣalawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Rasulullah Saw., yang telah membimbing manusia ke arah kebenaran dan kebaikan.

Dengan selesainya penyusunan tesis ini, penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya dengan ucapan *jazākumullāh ahsanal jazā’* kepada semua pihak yang selalu memberikan bimbingan, arahan dan motivasi, khususnya kepada:

1. Rektor UIN Malang, Bapak. Prof. Dr. H. Abd Haris, M.Ag. dan para pembantu rektor. Direktur Pascasarjana UIN Batu, Prof. Dr. Hj. Umi Sumbulah, M.Ag. atas segala layanan dan fasilitas yang telah diberikan selama penulis menempuh studi.
2. Ketua Program Studi Al-Ahwal Al-Syakhshiyah Bapak Dr. Zaenal Mahmudi, MA. atas motivasi, koreksi dan kemudahan pelayanan selama studi.
3. Dosen Pembimbing I, Bapak Dr. Zaenul Mahmudi, MA. penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya atas waktu yang telah beliau luangkan untuk bimbingan, arahan, serta motivasi dalam menyelesaikan penulisan tesis.
4. Dosen Pembimbing II, Bapak Dr. Moh. Thoriquddin, M.H.I. penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya atas waktu yang telah beliau luangkan untuk bimbingan, arahan, serta motivasi dalam menyelesaikan penulisan tesis.
5. Segenap Dosen Prodi Al-Ahwal Al-Syakhshiyah Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang yang telah dengan ikhlas dan sabar memberikan pendidikan dan pengajaran. Semoga Allah Swt. memberikan balasan yang sepadan kepada beliau semua. Amin.
6. Staf serta karyawan Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, penulis ucapkan terima kasih atas partisipasinya baik secara langsung maupun tidak langsung terhadap penyusunan tesis ini.

7. Kedua orang tua, ayahanda H. Marjuni dan ibunda Hj. Marjonah, serta mertua H. Dam Malhudji As'ari dan Hj. Iswatun Hasanah yang tidak henti-hentinya mendoakan, mendukung dan memotivasi sehingga menjadi penyemangat dalam menyelesaikan studi ini, semoga menjadi amal yang diterima di sisi Allah Swt.
8. Istriku tercinta, Ning Alya Raviqa yang telah hadir di tengah-tengah kehidupan penulis yang tanpanya mungkin tesis ini tidak akan dilanjutkan sampai selesai.
9. Seluruh pihak baik langsung maupun tidak langsung yang telah membantu dalam proses penulisan tesis ini.

Semoga adanya tesis ini bisa memberikan manfaat. Penulis menyadari sebagai manusia biasa yang tidak akan pernah luput dari salah dan lupa, khususnya dalam penulisan tesis ini yang masih jauh dari kata sempurna. Oleh karena itu, penulis mengharap kritik konstruktif dan saran dari semua pihak demi kesempurnaan tesis ini.

Tulungagung, 5 Maret 2020

Penulis,

Zainal Fanani

DAFTAR ISI

Halaman Sampul	i
Halaman Judul.....	ii
Lembar Persetujuan.....	ii
Lembar Pengesahan	iv
Lembar Pernyataan Orisinalitas	v
Kata Pengantar	vi
Daftar Isi.....	viii
Motto.....	x
Abstrak	xi
 BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah Penelitian	5
C. Tujuan Penelitian	5
D. Manfaat Penelitian	6
E. Originalitas Penelitian.....	6
 BAB II KAJIAN TEORI	
A. Peran Perempuan di Ruang Publik	18
1. Peran Perempuan di Ruang Publik dalam Al-Quran.....	18
2. Peran Perempuan di Ruang Publik dalam Hadith	22
3. Peran Perempuan di Ruang Publik dalam Lintasan Sejarah	25
B. Biografi Muhammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī.....	29
1. Kelahiran dan Latar Belakang al-Būṭī	29
2. Pengembaraan Intelektual al-Būṭī.....	30
3. Karya Ilmiah al-Būṭī.....	32
4. Peristiwa Wafatnya al-Būṭī.....	32
5. Sekilas Pemikiran Gender al-Būṭī	33
C. Kesetaraan Gender.....	36
1. Sejarah	36
2. Konsep Kesetaraan Gender	38
D. Kerangka Berpikir	42

BAB III METODE PENELITIAN

A. Pendekatan dan Jenis Penelitian	44
B. Data dan Sumber Data Penelitian	45
C. Teknik Pengumpulan Data	46
D. Teknik Analisis Data	47

BAB IV METODE ISTINBAṬ HUKUM AL-BŪṬĪ

A. Konsep Masalah sebagai Pertimbangan Hukum	48
B. Metode Tahqiq al-Manaṭ sebagai Alternatif	54
C. Kaidah Uṣūliyyah dan Fiqhiyyah	59

BAB V PEMIKIRAN AL-BŪṬĪ PERSPEKTIF KESETARAAN GENDER

A. Konsep Kesetaraan Gender al-Būṭī	65
1. Perempuan dan Hak Hidup	65
2. Perempuan dan Hak Milik	69
3. Perempuan dan Kebebasan	73
a. Kebebasan Bekerja	74
b. Kebebasan Berpolitik	76
1) Perempuan menjadi Presiden	76
2) Hak Pilih Perempuan dalam Pemilu	84
3) Perempuan menjadi Anggota Dewan	86
4) Perempuan menjadi Menteri	90
5) Perempuan menjadi Hakim	92
4. Perempuan dan Hak-hak Sosial	94
a. Shalat bersama Kaum Lelaki di Masjid	95
b. Partisipasi Perempuan dalam Dunia pendidikan	96
c. Partisipasi Perempuan dalam Dunia Seni Kebudayaan	98
B. Analisa Pemikiran al-Būṭī Perspektif Kesetaraan Gender	100

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan	102
B. Implikasi Penelitian	103

DAFTAR PUSTAKA	104
-----------------------------	------------

MOTTO

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 ﴿١﴾

Artinya, “Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.”

QS Al-Nisā [4]: 1

ABSTRAK

Zainal Fanani. 2018. *Peran Publik Perempuan dalam Pemikiran Muhammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī Perspektif Kesetaraan Gender*. Tesis, Program Studi Al-Ahwal Al-Syakhshiyah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Malang. Pembimbing: (1) Dr. Zaenul Mahmudi, MA. (2) Dr. Moh. Thoriquddin, M.H.I.

Kata Kunci : peran publik, perempuan, al-Būṭī, kesetaraan gender

Latar belakang tesis ini adalah adanya kesenjangan realitas antara laki-laki dan perempuan di ruang publik. Dimana perempuan selalu dipersepsikan dengan urusan rumah tangga (domestik). Sedangkan laki-laki bisa bebas aktif dalam ranah publik. Tidak jarang hal ini mendapat legitimasi dari dalil-dalil agama dan mengakarnya struktur masyarakat yang *patriarkal*. Penelitian ini akan mengkaji seputar peran perempuan di ruang publik dalam pemikiran Muhammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī, seorang pakar hukum Islam kontemporer dari Suriah.

Adapun masalah yang akan ditelaah dalam tesis ini, adalah: bagaimanakah metodologi al-Būṭī dalam merespon isu-isu seputar peran publik perempuan dan bagaimanakah peran publik perempuan dalam pemikiran al-Būṭī. Teori kesetaraan gender digunakan untuk melihat seberapa jauh pemikiran-pemikiran al-Būṭī dalam memperjuangkan hak-hak kaum perempuan di ruang publik.

Penelitian ini menggunakan pendekatan historis-kritis, dan jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang berupa studi komprehensif terhadap pemikiran Muhammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī yang terkodifikasi di dalam beberapa karyanya.

Hasil penelitian ini menunjukkan dua kesimpulan. *Pertama*, ada tiga metodologi *istinbāt* hukum yang digunakan oleh al-Būṭī dalam menyikapi peran perempuan di ruang publik, (1) dengan menggunakan konsep *maṣlahah*; (2) menggunakan konsep *tahqīq al-manāṭ*, yaitu memastikan keberadaan kausa hukum (yang telah disepakati sebelumnya) pada kasus-kasus baru, dan (3) menggunakan kaidah fikih dan kaidah *uṣūl* fikih. *Kedua*, perempuan bisa berperan aktif di ruang publik sebagaimana laki-laki. Dalam hal ini, al-Būṭī mengecualikan satu jabatan yang tidak bisa diduduki oleh seorang perempuan, yaitu kepala negara atau presiden. Selain jabatan ini, perempuan boleh berpartisipasi aktif dalam bidang politik, sosial, budaya dan pendidikan.

ABSTRACT

Zainal Fanani. 2018. Women's Public Role in Thought Muḥammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī Perspective Gender Equality. Thesis. Study Program Al-Ahwal Al-Syakhshiyah Graduate Islamic University of Malang. Advisor: (1) Dr. Zaenul Mahmudi, MA. (2) Dr. Moh. Thoriquddin, M.H.I.

Keywords : public role, women, thought al-Būṭī.

The background of this thesis is the existence of a reality gap between men and women in the public sphere. Where women are always perceived by domestic affairs (domestic). While men can be freely active in the public sphere. Not infrequently this gets the legitimacy of the religious postulates and entrenched the patriarchal structure of society. This study will examine the role of women in the public sphere in the mind of Muḥammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī, a contemporary scholar of Islamic law from Syria.

The problem to be examined in this thesis is: how is al-Būṭī methodology in responding to the issues surrounding the public role of women and how is the public role of women in al-Būṭī feminist thinking. Feminist theory is used to see how far al-Būṭī thoughts are in fighting for women's rights in the public sphere.

This study uses a historical-critical approach, and this type of research is a library research which is a comprehensive study of Muḥammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī modified ideas in some of his works.

The results of this study show two conclusions. *First*, there are three legal *istinbāt* methodologies used by al-Būṭī in addressing the role of women in the public sphere, (1) by using the concept of *maṣlahah*; (2) using the concept of *tahqīq al-manāṭ*, ie ensuring the existence of the law (previously agreed upon) in new cases, and (3) using the juristic and fiqh fiqh rules. *Second*, women can play an active role in the public space as men. In this case, al-Būṭī excludes a position that can not be occupied by a woman, the head of state or president. In addition to this position, women may actively participate in politics, social, culture and education.

ملخص البحث

زين الفنائي. 2018. الدور العام للمرأة في أفكار الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي في ضوء نظرية المساواة بين الجنسين. رسالة الماجستير، قسم الأحوال الشخصية، كلية الدراسات العليا جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج. المشرف: 1. د. زين المحمودي. 2. د. طريق الدين.

الكلمة الأساسية: الدور العام، المرأة، أفكار البوطي، المساواة

خلفية هذه الرسالة هي وجود فجوة بين الرجال والنساء في المجال العام. حيث ينظر إلى المرأة دائماً من الشؤون الداخلية (المحلية). بينما يمكن أن يكون الرجال نشطاء بحرية في المجال العام. ليس من النادر أن يحصل هذا على شرعية الفرضيات الدينية وبترسخ البنية الأبوية للمجتمع. ستدرس هذه الدراسة دور المرأة في المجال العام في أفكار محمد سعيد رمضان البوطي، الباحث المعاصر في الشريعة الإسلامية من سوريا.

تكمن المشكلة التي يجب دراستها في هذه الرسالة هي: كيف يكون منهج الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي في مواجهة القضايا المحيطة بالدور العام للمرأة وكيف يكون الدور العام للمرأة في فلسفة المساواة بين الرجال والنساء للشيخ البوطي. تستخدم النظرية المساوية لمعرفة إلى أي مدى تفكر أفكار البوطي من أجل حقوق المرأة في المجال العام.

تستخدم هذه الدراسة منهجاً تاريخياً نقدياً، وهذا النوع من الأبحاث عبارة عن دراسة مكتبية وهي تعد دراسة شاملة لأفكار محمد سعيد رمضان البوطي في بعض مؤلفاته الرائعة.

نتائج هذه الدراسة تظهر في قسمين. أولاً، هناك ثلاث منهجيات استقلالية قانونية تستخدمها البوطي في معالجة دور المرأة في المجال العام، (1) باستخدام مفهوم المصلحة؛ (2) باستخدام مفهوم "تحقيق المناط"، أي التأكد من وجود القانون (المتفق عليه سابقاً) في القضايا الجديدة، و (3) استخدام قواعد الفقه وأصوله. ثانياً، يمكن للمرأة أن تلعب دوراً فعالاً في الفضاء العام مثل الرجال. في هذه الحالة، يستثني البوطي موقفاً لا يمكن أن تشغله المرأة، ألا وهو منصب رئيس الدولة. بالإضافة إلى هذا الموقف، قد تشارك المرأة بفاعلية في السياسة، والثقافة، والثقافة الاجتماعية.



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Peranan perempuan di Indonesia belakangan ini cenderung mengalami peningkatan yang cukup signifikan. Hal ini dapat dilihat dari komposisi dan kontribusi dalam lembaga-lembaga strategis, salah satunya parlemen. Akses perempuan dalam bidang politik yang tercermin dari keterwakilan perempuan di parlemen menunjukkan nilai yang tinggi. Hasil Pemilu tahun 2019 mencatat ada sekitar 20,87 persen perempuan di parlemen, meningkat drastis dari pemilu lima tahun sebelumnya yang hanya sebesar 17,32 persen.¹

Selama ini, parlemen di Indonesia masih didominasi oleh kaum laki-laki. Upaya untuk meningkatkan partisipasi perempuan dalam politik dilakukan dengan ditetapkannya Undang-undang No 10 Tahun 2008. Dalam UU tersebut, dijelaskan bahwa sekurang-kurangnya harus ada 30 persen keterwakilan perempuan pada kepengurusan partai politik tingkat pusat dan bakal calon anggota DPR/DPRD lembaga legislatif. Meski belum mampu memenuhi target yang diharapkan, tapi dengan tren keterwakilan perempuan di parlemen yang cenderung meningkat telah menimbulkan optimisme bahwa peran perempuan di bidang politik semakin nyata terlihat dan berpotensi untuk terus ditingkatkan.²

¹Siti Nurhayati, "Perempuan Dalam Pemilu 2019, Antara Harapan dan Kenyataan", Website KPU Republik Indonesia, diakses tanggal 1 Maret 2020.

²Dina Nur Rahmawati, *Pembangunan Manusia Berbasis Gender*, (Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, 2019), hlm. 57-8.

Rendahnya partisipasi perempuan di ruang publik disebabkan oleh budaya patriarki yang masih mengakar kuat di Indonesia. Budaya ini sejak dulu telah membatasi gerak kaum perempuan khususnya di ruang publik. Hal ini merupakan akar masalah yang menimbulkan diskriminasi terhadap perempuan, dan kemudian muncul ketidaksetaraan dan ketidakadilan gender yang termanifestasi dalam bentuk *stereotype*, marjinalisasi, subordinasi, tindak kekerasan dan beban kerja terhadap perempuan.

Strereotype merupakan pencitraan mengenai individu atau kelompok yang tidak sesuai dengan kenyataan empiris yang ada. Sebagai contoh tugas perempuan dianggap hanya melaksanakan pekerjaan yang berkaitan dengan wilayah domestik atau rumah tangga. Laki-laki dianggap sebagai pencari nafkah utama, sehingga pendapatan yang dihasilkan oleh perempuan dianggap sebagai tambahan saja.³

Dalam relasi antara laki-laki dan perempuan, kesadaran akan perlunya reformasi pola hubungan antar laki-laki dan perempuan ke arah yang lebih adil dan bernuansa kesetaraan terus berlanjut serta tetap menjadi isu yang menarik dan penting untuk dibahas.⁴ Sebab, secara historis telah terjadi dominasi laki-laki dalam semua masyarakat di sepanjang zaman dan selama ini perempuan mengalami perlakuan yang tidak adil dalam berbagai aspek kehidupan, kecuali dalam

³Dina Nur Rahmawati, *Pembangunan Manusia Berbasis Gender*, (Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, 2016), hlm. 9-10.

⁴Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita*, (Yogyakarta: Tazzafa dan Accademika, 2002), hlm. 2.

masyarakat *matriarkal*⁵ yang jumlahnya tidak seberapa, di mana perempuan dianggap lebih rendah dari laki-laki.

Perempuan telah termakan oleh pola berpikir bahwa peran perempuan terbatas pada dapur, sumur, dan tempat tidur, sehingga pada akhirnya hal di luar menjadi tidak penting. Sosok perempuan yang berprestasi dan menyeimbangkan antara keluarga dan karir kerja menjadi sangat langka ditemukan. Perempuan seringkali takut berprestasi karena tuntutan pekerjaan sebagai ibu rumah tangga yang tidak bergaji dan tidak pernah berhenti, atau perempuan lainnya yang terlalu fokus untuk urusan luar rumah dan terbengkalai untuk keharmonisan keluarga. Keseimbangan untuk urusan internal keluarga dan pencapaian diri yang terus meningkat semakin sulit untuk dicapai.

Besarnya animo terhadap wacana pembebasan dan pemberdayaan terhadap kaum perempuan dewasa ini memunculkan fenomena isu kesetaraan gender, bahkan isu ini telah menjadi isu penting dalam setiap agama, termasuk Islam. Di tengah-tengah suasana domestikasi perempuan dan dominasi patriarki, kalangan feminis berusaha mengeluarkan perempuan dari pusat laki-laki yang dalam bahasa Budhy Munawar-Rahman *ex-sentralisme*.⁶

Perdebatan tentang status dan posisi perempuan dalam Islam memang selalu hangat untuk dibahas. Karena itu, persepsi elit Muslim terhadap posisi perempuan sangat beragam dan tidak dapat diidentifikasi dalam *clear-cut dichotomy*. Hal ini

⁵Matriarkal dapat dipahami sebagai suatu sistem masyarakat di mana kaum perempuan yang menjadi kepala keluarga atau kepala suku. Lihat A.S. Hornby dan E.C Parnwell, *An English Reader's Dictionary*, (Jakarta: PT. Pustaka Ilmu, 1992), hlm. 201.

⁶Budhy Munawar-Rahman, "Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Konteks Perubahan Zaman", dalam M. Hajar Dewantoro dan Asmawi (ed.), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan*, (Yogyakarta: Penerbit Ababil, 1996), hlm. 24-25.

membuktikan bahwa perempuan adalah makhluk yang luar biasa. Sayangnya, perempuan seringkali dianggap dengan *stereotype* yang lemah dan menjadi sosok pelengkap. Tidak hanya kaum laki-laki yang memiliki pandangan demikian, tetapi perempuan yang tidak percaya diri dan kurang menyakini bahwa sebenarnya perempuan tidak diciptakan berbeda dengan kaum laki-laki. Ada beberapa alasan yang memicu bangkitnya perempuan, di antaranya kesadaran posisi yang tersubordinasikan atau terinspirasi oleh gerakan feminisme yang menyuarakan *equality* dengan laki-laki atau pemahaman keagamaan dan kesadaran sejarah mereka cenderung membaik.⁷

Muhammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī (selanjutnya disingkat al-Būṭī) adalah sosok pemikir kontemporer yang mempunyai perhatian besar terhadap isu-isu kebangkitan kaum perempuan. Menurut al-Būṭī, Islam tidak mengenal istilah penindasan terhadap kaum perempuan. Alih-alih menindas, kehadiran Islam justru mengangkat derajat perempuan dari kehinaan menuju kemuliaan. Masih menurut al-Būṭī, hukum Islam yang membahas tentang perempuan tidaklah terlahir dari sebuah revolusi sebagaimana yang terjadi di Barat. Barat yang selama ini dielukan sebagai negara yang memperjuangkan kemerdekaan kaum perempuan, akan tetapi pada saat yang sama justru menodai kemuliaan perempuan.⁸

Al-Būṭī merupakan salah satu pemikir yang berpengaruh di Suriah modern.⁹

Beliau adalah tokoh utama kelas dunia dari kalangan Sunni. Beliau tidak hanya

⁷Sukanti Suryocondro, "Timbulnya Perkembangan Gerakan Wanita Indonesia" dalam *Kajian Wanita dalam Pembangunan*, ed. TO Ihrom (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), hlm. 30.

⁸Muhammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī, *al-Mar'ah baina Ṭughyān al-Niḍām al-Gharbī wa Laṭā'if al-Tashrī' al-Rabbāni*, (Damaskus: Dar Fikr, 2010), hlm. 11.

⁹Pada tahun 2012, Kerajaan Islam Urdun, melalui Pusat Studi Strategi Keislaman menempatkan nama al-Būṭī pada ranking ke 27 dari 500 tokoh Muslim paling berpengaruh di dunia Islam.

dikenal sebagai seorang sufi, namun juga ahli syariat sekaligus ahli hakikat, dan argumentator Sunni terhadap serangan-serangan non-Sunni. Selain itu, sebagaimana dikatakan oleh Hasyim Muzadi, al-Būṭī bisa disebut sebagai Imam Ghazali kedua baik di dalam mengutarakan argumentasi maupun mengutuhkannya kembali ilmu-ilmu Islam itu yang selama ini pecah: fikih jauh dari tarekat, tarekat jauh dari ilmu kalam, teknologi jauh dari tauhid, dan seterusnya.¹⁰

Melalui karya-karyanya, ia ingin menegaskan secara komprehensif tentang kedudukan perempuan di dalam Islam. Selanjutnya, penelitian ini dimaksudkan untuk melihat pemikiran al-Būṭī yang berkaitan dengan peran perempuan di ruang publik, kemudian metodologi yang digunakan al-Būṭī dalam membangun pemikirannya tersebut.

B. Rumusan Masalah Penelitian

Dari latar belakang di atas, setidaknya penulis dapat merumuskan masalah untuk penelitian lebih lanjut. Masalah utama dalam penelitian ini adalah sebagaimana berikut:

1. Bagaimanakah metodologi al-Būṭī dalam merespon isu-isu seputar peran publik perempuan?
2. Bagaimanakah peran publik perempuan dalam pemikiran al-Būṭī?

C. Tujuan Penelitian

1. Mengetahui metodologi al-Būṭī dalam merespon isu-isu seputar peran publik perempuan?

¹⁰<http://www.nu.or.id/post/read/43458/awalnya-syekh-buthi-membuat-quotgerahquot-salafi-wahabi> . Diakses pada tanggal 28 Februari 2017.

2. Mengetahui peran publik perempuan dalam pemikiran al-Būṭī.

D. Manfaat Penelitian

1. Teoritis: menemukan konsepsi baru tentang peran publik perempuan dalam pemikiran al-Būṭī.
2. Praktis:
 - a. Institusi Pendidikan: menemukan pemahaman yang baru tentang peran publik perempuan dalam Islam.
 - b. Institusi Pemerintah: bahan pertimbangan dan kebijakan pemerintah dalam melihat sistem hukum keluarga di Indonesia.

E. Originalitas Penelitian

Kajian yang mengulas seputar peran perempuan di ruang publik sebenarnya sudah banyak dilakukan. Hal ini bisa dilihat di berbagai karya ilmiah, tesis dan disertasi yang telah dipublikasikan. Secara umum, dalam karya tulis ilmiah tersebut, pembahasan seputar peran publik perempuan diteliti dari multi perspektif, seperti tafsir Al-Quran dan ḥadīth—baik yang tradisional maupun yang kontemporer dan sosiologi hukum Islam.

Di sini akan dibuat dua kategori untuk mengetahui sekilas tentang isi dari penelitian-penelitian terdahulu yang berasal dari jurnal ilmiah, tesis dan disertasi. *Pertama*, penelitian yang membahas seputar peran perempuan di ruang publik, baik itu menggunakan perspektif Al-Quran, ḥadīth, maupun perspektif organisasi tertentu. *Kedua*, penelitian yang membahas tentang pemikiran Muḥammad Saʿīd Ramadlān al-Būṭī dalam permasalahan tertentu, akan tetapi tidak membahas peran perempuan di ruang publik.

Dalam kategori pertama, setidaknya ada lima artikel jurnal ilmiah, empat judul tesis dan satu disertasi yang membahas peran perempuan di ruang publik. Untuk artikel jurnal ilmiah adalah sebagaimana berikut.

Pertama, artikel jurnal berjudul “*Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Al-Quran*” yang ditulis oleh Siti Fatimah. Jenis penelitian dalam tulisan ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Menurut Siti Fatimah, Al-Quran memberikan hak kepada kaum perempuan untuk menjadi pemimpin, sebagaimana hak kepada laki-laki. Pertimbangan yang dijadikan acuan dalam hal ini hanyalah kemampuannya dan terpenuhinya kriteria untuk menjadi pemimpin. Jadi, pemimpin itu bukan monopoli kaum laki-laki, tetapi bisa diduduki dan dijabat oleh kaum perempuan bahkan jika perempuan itu mampu dan memenuhi kriteria maka ia boleh menjadi hakim dan *top leader* (perdana menteri atau kepala negara).

Meskipun Al-Quran tidak melarang perempuan untuk memasuki berbagai profesi sesuai dengan keahliannya, seperti menjadi guru, dosen, pengusaha, menteri, hakim bahkan kepala negara, akan tetapi dalam tugasnya tetaplah memperhatikan hukum-hukum atau aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh Al-Quran dan *hadith*, misalnya tidak terbengkalai urusan rumah tangganya, harus ada izin dari suaminya bila ia sudah bersuami, guna menghindari efek negative terhadap diri dan agama.¹¹

Kedua, tulisan Umi Khoiriyah yang berjudul “*Kontroversi Kepemimpinan Kaum Hawa Perspektif Hadith dalam al-Kutub al-Sittah*.” Menurut Umi, yang

¹¹Siti Fatimah, “Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Al-Quran,” *Al-Hikmah; Jurnal Studi Keislaman*, 1 (Maret, 2015), hlm. 1.

menjadi pemicu terjadinya kontroversi kepemimpinan perempuan di ranah publik adalah adanya multi-tafsir terhadap sebuah ḥadīth Nabi yang menyatakan “tidaklah beruntung sekelompok kaum yang menyerahkan urusannya pada perempuan.” Sebagian kalangan menjadikan ḥadīth ini sebagai larangan bagi perempuan untuk tampil di ruang publik. Padahal, jika diteliti dari segi *asbāb al-nuzūl*, ḥadīth ini mengisahkan kasus yang sangat spesifik. Dalam konteks negara demokrasi dengan perkembangan sistem ketatanegaraan yang cukup pesat saat ini, tentunya ḥadīth di atas perlu pemberian konteks makna yang relevan sehingga tidak bergeser dari substansi ajaran syariat yang paripurna dan abadi.¹²

Ketiga, tulisan yang berjudul “*Kepemimpinan Perempuan: Pergulatan Wacana di Nahdlatul Ulama (NU)*” karya Jamal Ma’mur Asmani. Menurut Jamal, penelitian ini bertujuan untuk mengkaji legalitas kepemimpinan perempuan dari perspektif Nahdlatul Ulama (NU). Jenis penelitian dalam tulisan ini adalah penelitian sosiologi hukum karena mengkaji perubahan hukum yang dipengaruhi oleh realitas sosial yang digerakkan oleh para aktor. Teori yang digunakan adalah teori konflik, determinisme inklusif, dan gender. Pengumpulan data dilakukan secara triangulasi dengan data primer, yaitu hasil wawancara dengan para aktor dan data sekunder, yaitu hasil resmi organisasi. Analisis data menggunakan analisis isi, wacana kritis, dan gender.

Hasilnya dari penelitian ini menunjukkan bahwa sebelum Munas NU di Lampung tahun 1992, NU selalu konsisten melarang perempuan menjadi

¹²Umi Khoiriyah, “Kontroversi Kepemimpinan Kaum Hawa Perspektif Ḥadīth dalam al-Kutub al-Sittah,” *Jurnal Lisan Al-Hal*, 2 (Juni, 2012), hlm. 1.

pemimpin, namun setelah NU mengeluarkan metodologi ijtihad baru, ada pergeseran paradigma NU dalam menyikapi kepemimpinan perempuan. Lewat Munas NU di Nusa Tenggara Barat (NTB) tahun 1997 dan Muktamar ke-30 di Lirboyo tahun 1999, NU meneguhkan kebolehan perempuan menjadi pemimpin dengan syarat ada kapabilitas, integritas, dan tetap menjaga keseimbangan dengan peran domestiknya.¹³

Keempat, karya tulis yang berjudul “*Membaca Kepemimpinan Perempuan dalam RUU Kesetaraan dan Keadilan Gender dengan Perspektif Muhammadiyah*” karya Wawan Gunawan Abdul Wahid. Menurut hasil analisis Wawan, wawasan Muhammadiyah tentang kepemimpinan perempuan menampilkan keberpihakan pada kesetaraan gender. Keberpihakan itu tampak pada putusan, fatwa serta wacana yang disajikan yang memberikan kesempatan bagi perempuan untuk tampil menjadi pemimpin dalam berbagai tingkatannya di ruang publik. Bahkan, memperhatikan waktu kemunculannya, kajian Majelis Tarjih tentang hukum perempuan dalam dunia politik serta menjadi hakim dapat dipandang sebagai pioner dalam bidangnya.¹⁴

Kemudian untuk tesis dan disertasi, ada lima judul penelitian. *Pertama*, tesis yang berjudul “*Menggagas Kepemimpinan Perempuan dalam Urusan Politik: Studi Kasus Hadith Abū Bakrah*” karya Drs. Sulaemang L. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan historis (*tarīkhī*), dan pendekatan

¹³Jamal Ma'mur Asmani, “Kepemimpinan Perempuan: Pergulatan Wacana di Nahdlatul Ulama (NU),” *Jurnal ADDIN*, 1 (Februari, 2015), hlm. 1.

¹⁴Wawan Gunawan Abdul Wahid, “Membaca Kepemimpinan Perempuan dalam RUU Kesetaraan dan Keadilan Gender dengan Perspektif Muhammadiyah,” *Jurnal Musawa*, 2 (Juli, 2012), hlm. 243.

sosiologis-fungsional. Kemudian dianalisis dengan menggunakan metode deduktif, induktif dan komparatif.

Dalam penelitian ini, Sulaemang ingin mengetahui bagaimana proses *takhrīj al-ḥadīth* diaplikasikan untuk menemukan eksistensi ḥadīth Abū Bakrah, selanjutnya membuktikan kualitas dan kejujuran serta pemaknaan tekstual dan kontekstual terhadap ḥadīth tersebut untuk memungkinkan hadirnya gagasan baru terhadap konsep kepemimpinan perempuan.¹⁵

Kedua, tesis karya Jumiatil Huda yang berjudul “*Peran Wanita dalam Ranah Domestik dan Publik dalam Pandangan Islam: Studi Pandangan Aktivis Pusat Studi Wanita-UIN Yogyakarta dan Aktivis HTI.*” Model penelitian dalam tulisan ini masuk kategori penelitian kualitatif yang berjenis penelitian lapangan (*field research*). Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan historis dan normatif hukum Islam. Kemudian metode analisisnya menggunakan teori fungsionalis struktural. Adapun hasil dari penelitian ini adalah adanya kesamaan dari kedua kelompok tersebut dalam ranah domestik, yaitu bahwa peran mendidik anak adalah tugas bersama, suami dan istri. Sedangkan perbedaannya adalah pada penggunaan istilah *qawwām*, hak dan kewajiban. Para aktivis PSW berpandangan bahwa *qawwām* tidak hanya diperankan kepada suami tapi juga pada istri, dengan alasan bahwa kaum perempuan sudah bisa mengakses pendidikan secara mudah atau kondisi ekonomi suami sedang lemah. Hal demikian mampu mempengaruhi kewenangan rumah tangga. Sedangkan menurut para aktivis HTI, bahwa *qawwām*

¹⁵Sulaemang L., *Menggagas Kepemimpinan Perempuan dalam Urusan Politik: Studi Kasus Ḥadīth Abū Bakrah*, Tesis (Makassar: UIN Alauddin, 2005), hlm. XIII.

tetap berada pada pundak suami. Dan kewajiban mengurus rumah tangga menurut aktivis PSW adalah menjadi tanggung jawab bersama. Berkebalikan dengan pandangan para aktivis HTI bahwa tugas mengurus urusan rumah tangga adalah jatuh pada istri. Suami hanya membantu saja.

Adapun hasil dari peran publik perempuan, juga memiliki kesamaan dan perbedaan. Persamaannya terletak pada kebolehan perempuan bekerja di luar rumah. Perbedaannya, menurut aktivis PSW perempuan berperan aktif di seluruh bidang tanpa kecuali. Sedangkan menurut para aktivis HTI bahwa peran penting perempuan di publik adalah dalam dakwah dan menuntut ilmu. Perempuan boleh bekerja akan tetapi tidak boleh menduduki kursi penentuan kebijakan.¹⁶

Ketiga, tesis yang berjudul “*Partisipasi Politik Perempuan: Perspektif Tradisi Islam Lokal Kudus*” karya M. Zainuri. Metode penelitian yang digunakan dalam tulisan ini adalah deskripsi. Proses pengambilan data dilakukan melalui kajian pustaka, hasil penelitian dan wawancara mendalam kepada tokoh agama, politisi perempuan, dan masyarakat pemilih (perempuan) melalui teknik *purposive sampling*, mengelola dan menganalisis data hasil dengan teknik diskriptif kualitatif.

Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan konstruksi tradisi Islam lokal Kudus tentang partisipasi politik perempuan pada pemilu 2004 dan mendeskripsikan implikasi pemikiran tradisi Islam lokal Kudus terhadap kehidupan berpolitik perempuan di Kudus. Hasilnya, terjadi proses sosial masyarakat Kudus berupa pelanggaran kitab kuning terhadap peran perempuan dalam berpolitik, tetapi

¹⁶Jumiati Huda, *Peran Wanita dalam Ranah Domestik dan Publik dalam Pandangan Islam: Studi Pandangan Aktivis Pusat Studi Wanita-UIN Yogyakarta dan Aktivis HTI*, Tesis (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijogo, 2015), hlm. VI.

dengan syarat tetap memegang komitmen pada ajaran Islam untuk tetap menjaga etika Islam dalam bergaul dan berinteraksi dengan kaum laki-laki baik, dalam etika berbicara, berpakaian atau lobi-lobi ataupun dalam melakukan bentuk-bentuk partisipasi politik lainnya.¹⁷

Keempat, tesis karya Dina Anggita Lubis yang berjudul “*Partisipasi Politik Perempuan di DPD PKS Kota Medan: Persoalan, Hambatan dan Strategi.*” Jenis penelitian yang terdapat dalam tesis ini adalah deskriptif dengan pendekatan kualitatif. Sedangkan teknik pengumpulan data berupa wawancara dengan informan dan studi kepustakaan. Dari hasil penelitian ini diketahui bahwa keterlibatan atau partisipasi politik perempuan di PKS cukup tinggi. Akan tetapi, hal tersebut tidak diikuti dengan keterwakilan mereka di DPRD Kota Medan. Ini disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya yang paling dominan adalah faktor budaya, dan faktor kurang dikenalnya perempuan-perempuan dari PKS. Untuk mengejar ketertinggalan tersebut harus dipahami peran dan wewenang yang dimiliki dan digunakan untuk kemajuan kaum perempuan. Karena pada prinsipnya perempuan Indonesia secara hukum mempunyai hak, kewajiban dan kesempatan yang sama dengan laki-laki berkiprah di bidang politik. Selain itu, pemerintah juga telah memberi akses pada perempuan duduk di Parlemen melalui pelaksanaan kuota 30%. Mengingat kualitas perempuan di PKS secara intelegensia dan potensi lainnya pada dasarnya sama dengan laki-laki, diharapkan di masa mendatang

¹⁷M. Zainuri, *Partisipasi Politik Perempuan: Perspektif Tradisi Islam Lokal Kudus*, Tesis (Semarang: Universitas Diponegoro, 2007).

jumlah perempuan yang memasuki panggung politik dan menduduki posisi strategis di bidang legislatif, eksekutif, maupun yudikatif semakin meningkat.¹⁸

Kelima, disertasi Mariatul Qibtiyah Harun AR yang berjudul “*Kepemimpinan Perempuan: Peran Perempuan Dalam Jejaring Kekuasaan di Pondok Pesantren Aqidah Usymuni Terate Pandian Sumenep*” membahas tentang tampilnya perempuan yang berperan dalam memimpin jejaring kekuasaan di Pondok Pesantren. Jenis penelitian dalam disertasi ini adalah penelitian kualitatif dengan pendekatan perspektif gender dan *Life History*. Adapun metode pengumpulan data adalah pengamatan berperan (*participant observation*), wawancara mendalam (*in-depth interview*) dan studi dokumentasi. Penelitian ini menggunakan kerangka teori ilmu-ilmu sosial, gender dan Islam, diawali dengan menggunakan teori feminis kultural, yang dikembangkan Caroll Gilligan.

Dari hasil penelitiannya, Mariatul Qibtiyah mendapatkan tiga kesimpulan. *Pertama*, perempuan memiliki peluang untuk menjadi pemimpin pesantren dengan dukungan kemampuan, sistem kekerabatan dan matrilokal. *Kedua*, peran perempuan di pesantren meliputi: mengembangkan manajemen pesantren, mengembangkan pendidikan formal dan non formal, pemberdayaan perempuan melalui NGO dan politik praktis. *Ketiga*, kepemimpinan perempuan dalam pesantren telah berhasil menyadarkan masyarakat tentang kesetaraan gender,

¹⁸Dina Anggita Lubis, *Partisipasi Politik Perempuan di DPD PKS Kota Medan: Persoalan, Hambatan dan Strategi*, Tesis (Medan: Universitas Sumatera Utara, 2009).

membentuk sikap dan perilaku mandiri dan membentuk keharmonisan sosial masyarakat.¹⁹

Sementara itu, untuk kategori kedua hanya memuat tiga penelitian tesis yang semuanya membahas pemikiran al-Būṭī. *Pertama*, Arif Rahman Hakim menulis tesis tentang “*Pemikiran Politik Muḥammad Sa’id Ramadlān al-Būṭī*.” Jenis penelitian tesis ini adalah penelitian pustaka (*library research*). Sedangkan metode yang digunakan adalah metode deskriptif dan analisis sintesis. Kemudian teori yang digunakan adalah teori pembentukan nalar (*sinā’at al-aql*) dan teori fanatisme (*‘aṣābiyyah*), yang keduanya milik Ibn Khaldūn.

Kesimpulan yang dihasilkan dari tesis ini menyatakan bahwa pemikiran politik al-Būṭī banyak dipengaruhi oleh konsep-konsep politik ulama tradisional, semisal al-Māwardī. Dalam pandangan al-Būṭī, masih menurut Arif Rahman Hakim, substansi pemikiran Islam yang sesungguhnya terletak pada pepaduan antara moralitas dan spiritualitas, bukan pada simbol.²⁰

Kedua, Bazro Jamhar meneliti pemikiran al-Būṭī dari aspek yang lain. Di mana ia menulis tesis dengan judul “*Konsep Maslahat dan Aplikasinya dalam Penetapan Hukum Islam: Studi Pemikiran Uṣūl Fiqh Muḥammad Sa’id Ramadlān al-Būṭī*.” Penelitian ini terfokus kepada konsep maslahat menurut al-Būṭī dan aplikasi dari konsep tersebut dalam penetapan hukum Islam. Bazro berkesimpulan bahwa maslahat menurut pemikiran al-Būṭī dapat dijadikan dalil untuk menetapkan

¹⁹Mariatul Qibtiyah AR, *Kepemimpinan Perempuan: Peran Perempuan Dalam Jejaring Kekuasaan di Pondok Pesantren Aqidah Usmuni Terate Pandian Sumenep*, Disertasi Doktor (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2014), hlm. VII.

²⁰Arif Rahman Hakim, *Pemikiran Politik Muḥammad Sa’id Ramadlān al-Būṭī*, Tesis (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2014), hlm. XV.

hukum dengan syarat harus mendapatkan dukungan dari *shara'*, atau tidak bertentangan dengan Al-Quran, *ḥadith*, *ijma'* atau *qiyās ṣahīh* dan tidak mengesampingkan masalah yang lebih penting. penerapan hukum *qiyās* dan *had* merupakan bentuk dari perwujudan pemeliharaan *maqāṣid sharī'ah*, dan kedua hukum tersebut layak diterapkan di manapun dan kapanpun dan merupakan hukuman yang sesuai dengan tindak pidana yang dilakukan. Semakin besar tindak pidana yang diperbuat, maka semakin besar pula bahaya yang akan ditimbulkan. Dan semakin besar bahaya yang ditimbulkan maka semakin berat pula hukuman yang akan ditanggung.²¹

Ketiga, Mohammad Mufid juga menulis buku yang berjudul “*Nalar Ijtihad Fiqh Muḥammad Sa’īd Ramadlān al-Būṭī*”. Mufid, dalam buku ini—yang merupakan hasil tesis di IAIN Antasari Banjarmasin—meneliti tentang konsep ijtihad kontemper dalam pandangan al-Būṭī, implementasi konsep tersebut dan kontribusi al-Būṭī dalam pemikiran hukum Islam.

Menurut hasil penelitiannya, nalar ijtihad yang digagas oleh al-Būṭī bukanlah sesuatu yang baru. Al-Būṭī dalam hal ini hanya memaksimalkan konsep ijtihad fikih yang telah dirumuskan oleh para ahli fikih klasik. Menurut al-Būṭī, implementasi ijtihad di abad modern ini adalah melalui ijtihad kolektif (*ijtihād jamā’i*) yang termanifestasi di dalam forum-forum diskusi fikih, seperti forum *Majma’ al-Buḥūth al-Islāmiyyah* (Mesir), *al-Majma’ al-Fiqhī* (Mekkah) dan *Majma’ al-Fiqh al-Islāmī* (Jeddah).²²

²¹Bazro Jamhar, *Konsep Maslahat dan Aplikasinya dalam Penetapan Hukum Islam: Studi Pemikiran Ushul Fiqh Muḥammad Sa’īd Ramadlān al-Būṭī*, Tesis (Semarang: IAIN Walisongo, 2012).

²²Mohammad Mufid, *Nalar Ijtihad Fiqh Muḥammad Sa’īd Ramadlān al-Būṭī* (Banjarmasin: Antasari Press, tt), hlm. 11 dan 169-171.

Berdasarkan studi berbagai literatur—jurnal, tesis dan disertasi—yang telah disebutkan di atas, belum ditemukan penelitian yang membahas secara spesifik pemikiran al-Būṭī yang berkaitan dengan peran perempuan di ruang publik. Meski sudah banyak penelitian seputar peran publik perempuan dalam Islam, maka hadirnya penelitian ini tentu untuk melengkapi studi-studi tentang peran publik perempuan yang sudah ada.

No.	Nama Peneliti, Judul dan Tahun Penelitian	Persamaan	Perbedaan	Orisinalitas Penelitian
1	Siti Fatimah, <i>Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Al-Quran</i> , 2015.	Membahas peran perempuan di ruang publik	Hanya menggunakan perspektif Al-Quran	Membahas pemikiran al-Būṭī tentang peran publik perempuan
2	Umi Khoiriyah, <i>Kontroversi Kepemimpinan Kaum Hawa Perspektif Ḥadith dalam al-Kutub al-Sittah</i> , 2012.	Membahas peran perempuan di ruang publik	Hanya menggunakan perspektif Ḥadith	Membahas pemikiran al-Būṭī tentang peran publik perempuan
4	Jamal Ma'mur, <i>Kepemimpinan Perempuan: Pergulatan Wacana di Nahdlatul Ulama (NU)</i> , 2015.	Membahas peran perempuan di ruang publik	Objek kajian hasil bahtsul masail NU	Membahas pemikiran al-Būṭī tentang peran publik perempuan
5	Sulaemang, <i>Menggagas Kepemimpinan Perempuan dalam Urusan Politik: Studi Kasus Ḥadith Abū Bakrah</i> , 2005.	Membahas peran perempuan di ruang publik	Objek kajian ḥadith Abū Bakrah	Membahas pemikiran al-Būṭī tentang peran publik perempuan
6	Mariatul Qibtiyah Harun AR, <i>Kepemimpinan Perempuan: Peran Perempuan Dalam Jejaring Kekuasaan di Pondok Pesantren Aqidah Usumuni Terate Pandian Sumenep</i> , 2014.	Membahas kepemimpinan perempuan	Fokus kajian di pondok pesantren	Membahas pemikiran al-Būṭī tentang peran publik perempuan
7	Arif Rahman Hakim, <i>Pemikiran Politik</i>	Membahas pemikiran al-Būṭī	Objek kajian masalah politik	Membahas peran publik perempuan

	<i>Muhammad Sa'id Ramadlān al-Būṭī, 2014.</i>			
8	Mohammad Mufid, <i>Nalar Ijtihad Fiqh Muhammad Sa'id Ramadlān al-Būṭī, tt.</i>	Membahas pemikiran al- Būṭī	Objek kajian fatwa al-Būṭī secara umum	Membahas peran publik perempuan



BAB II

KAJIAN TEORI

A. Peran Perempuan di Ruang Publik

1. Peran Publik Perempuan dalam Al-Quran

Allah telah memberikan kepada perempuan hak untuk memilih baik dalam akidah, pernikahan, dan semua sisi kehidupan lainnya. Bahkan mereka diberi kebebasan dalam memiliki harta benda, melakukan transaksi jual beli, hibah dan lainnya. Islam yang telah mengakhiri perbudakan terhadap kaum perempuan, secara tidak langsung telah memberikan kesempatan bagi mereka untuk mendapatkan kembali kehormatan, kemudian memiliki suami dan anak dalam sebuah naungan keluarga yang utuh.²³

Secara kodrat, memang diakui adanya perbedaan (*distinction*), bukan pembedaan (*discrimination*) antara laki-laki dengan perempuan, misalnya dalam aspek biologis, masing-masing mempunyai kekurangan dan kelebihan yang selanjutnya bersifat komplementer, saling mengisi dan melengkapi, tidak kompetitif seperti yang tersebut dalam QS Al-Taubah [9]: 71 sebagai 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 ﴿٧١﴾

Artinya, “Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang makruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat,

²³Shaikh Mutawallī al-Sha'rāwī, *Fiqh al-Mar'ah al-Muslimah*, terj. Yessi HM. Basyaruddin (Jakarta: Penerbit AMZAH, 2009), hlm. 109.

menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

Ayat ini mengisyaratkan bahwa laki-laki dan perempuan seyogyanya melakukan kerja sama dalam amar makruf dan nahi munkar. Maka sesuai dengan ayat itu, Islam tidak memisahkan antara kerja publik dengan domestik.²⁴

Dalam QS Al-Nisā [4]: 1 Allah juga berfirman yang artinya:

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 ﴿١﴾

Artinya, “Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.”

Surat di atas ini menetapkan adanya persamaan antara kaum perempuan dengan kaum laki-laki, dalam hal-hal yang termasuk dalam kekhususan umat manusia. Kaum perempuan disyariatkan untuk mendapatkan mata pencarian sebagaimana laki-laki. Keduanya dibimbing pada pencarian karunia dan kebaikan yang berupa harta, dengan jalan beramal, dan tanpa merasa iri hati. Kaum laki-laki tidak diperbolehkan merampas pekerjaan perempuan yang telah diciptakan untuknya. Begitu juga perempuan, tidak diperbolehkan tamak terhadap apa-apa yang berada di luar keahlian kodratnya.²⁵

²⁴Istibsyaroh, *Hak-Hak Perempuan: Relasi Jender Menurut Tafsir al-Sha'rawī* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 2-3.

²⁵Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 9.

Nasaruddin Umar mengemukakan bahwa ada beberapa variabel yang dapat digunakan sebagai standar dalam menganalisa prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam Al-Quran. Variabel-variabel tersebut antara lain sebagai berikut²⁶:

a. Laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba

Salah satu tujuan penciptaan manusia adalah untuk menyembah kepada Tuhan, sebagaimana disebutkan dalam QS Al-Dhāriyat [51]: 56 berikut:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Artinya, “Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.”

Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba ideal. Hamba ideal dalam Al-Quran biasa diistilahkan dengan orang-orang bertaqwa (*muttaqūn*), dan untuk mencapai derajat *muttaqūn* ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok etnis tertentu, sebagaimana disebutkan dalam QS Al-Hujurāt [49]: 13.

b. Laki-laki dan perempuan sebagai khalīfah di bumi

Maksud dan tujuan penciptaan manusia di muka bumi ini, di samping untuk menjadi hamba (*ābid*) yang tunduk dan patuh serta mengabdikan kepada Allah Swt., juga untuk menjadi khalīfah di bumi (*khalīfah fī al-ardl*). Kapasitas manusia sebagai khalīfah di bumi ditegaskan dalam QS Al-An’ām [6]: 165 sebagai berikut:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ
وَإِنَّهُ لَعَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٦٥﴾

²⁶Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Quran* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 248-264.

Artinya, “Dan Dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Kata khalifah dalam ayat tersebut tidak menunjuk kepada salah satu jenis kelamin atau kelompok etnis tertentu. Laki-laki dan perempuan mempunyai fungsi yang sama sebagai khalifah, yang akan mempertanggungjawabkan tugas-tugas kekhalifahannya di bumi, sebagaimana halnya mereka harus bertanggung jawab sebagai hamba Tuhan.

c. Laki-laki dan perempuan menerima perjanjian primordial

Laki-laki dan perempuan sama-sama mengemban amanah dan menerima perjanjian primordial dengan Tuhan. Seperti diketahui, menjelang seorang anak manusia keluar dari rahim ibunya, ia terlebih dahulu harus menerima perjanjian dengan Tuhannya, sebagaimana disebutkan dalam QS Al-A’rāf [7]: 172 yang artinya:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢)

Artinya, “Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab: “Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi”. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: “Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan).”

Menurut Fakhr al-Rāzī, tidak ada seorang pun anak manusia lahir di muka bumi ini yang tidak berikrar akan keberadaan Tuhan, dan ikrar mereka disaksikan

oleh para malaikat. Tidak ada seorang pun yang mengatakan “tidak”. Dalam Islam, tanggung jawab individual dan kemandirian berlangsung sejak dini, yaitu semenjak dalam kandungan sejak awal sejarah manusia. Dengan demikian dalam Islam tidak dikenal adanya diskriminasi jenis kelamin. Laki-laki dan perempuan sama-sama menyatakan ikrar ketuhanan yang sama.

d. Adam dan Hawa, terlibat secara aktif dalam drama kosmis.

Semua ayat yang menceritakan tentang drama kosmis, yakni cerita tentang keadaan Adam dan Hawa di surga sampai ke luar ke bumi, selalu menekankan keterlibatan keduanya secara aktif, dengan penggunaan kata ganti untuk dua orang (*humā*), yakni kata ganti untuk Adam dan Hawa.

e. Perempuan dan laki-laki sama-sama berpotensi meraih prestasi

Peluang untuk meraih prestasi maksimum tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, ditegaskan secara khusus dalam tiga ayat, yakni Ali Imrān [3]:195, Al-Nisā’ [4]: 124, Al-Nahl [16]: 97. Ketiganya mengisyaratkan konsep kesetaraan gender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual maupun karier profesional, tidak mesti didominasi oleh satu jenis kelamin saja.

2. Peran Publik Perempuan dalam Ḥadith

Ketika ditelusuri dalam sejarah Islam, maka sejak awal Rasulullah Saw. sebagai pembawa risalah telah memerintahkan kepada umat Islam untuk memperlakukan perempuan secara baik dan siapapun yang memperlakukan perempuan secara buruk akan mendapatkan ganjaran berupa dosa. Melalui wahyu Allah Swt. yang disampaikan oleh Nabi Muhammad Saw. telah mengecam keras

tradisi penguburan hidup-hidup anak perempuan, mengatur hak dan tanggung jawab suami istri, mengatur tata cara pernikahan secara jelas, mengatur hak perempuan untuk mendapatkan harta warisan, membolehkan perempuan terlibat dalam politik, menempatkan ibu dalam posisi yang sangat mulia, melarang kekerasan terhadap perempuan, membolehkan perempuan untuk salat berjamaah.

Rasulullah menempatkan perempuan setara dengan laki-laki sebagaimana dua orang yang bersaudara kandung. Hal ini sebagaimana dalam ḥadith Nabi, “Sesungguhnya perempuan itu adalah saudara kandung laki-laki.” Segala bentuk tindakan yang menistakan perempuan dilarang keras oleh Rasulullah Saw. sebagai bentuk penghargaan yang tinggi terhadap keberadaan perempuan.²⁷ Ḥadith di bawah ini menjelaskan bahwa perempuan juga berhak mengikuti salat berjamaah bersama Rasulullah Saw. yang berarti bahwa salat berjamaah bukan hanya didominasi oleh kaum laki-laki saja.

حدثنا يحيى بن بكير عن ابن شهاب قال أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة أخبرته قالت كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر متلفعات بمروطهن ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة لا يعرفهن أحد من الغلس.

Artinya, “Dari Yaḥyā bin Bakīr memberitahukan kepada kami dari Ali Ibnu Syihab, Aisyah berkata: “Perempuan-perempuan mukmin ikut hadir bersama Rasulullah untuk melaksanakan Salat Subuh dengan menyelimutkan pakaian-pakaian mereka. Kemudian mereka kembali ke rumahnya setelah mengerjakan salat. Sementara tidak seorang pun yang bisa mengenali mereka karena gelapnya suasana.”²⁸

²⁷Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīth; Ulūmuh wa Muṣṭalahuh*, (Beirut: Dar al Fikr, 1989), hlm. 27.

²⁸Muhammad bin Ismail al-Bukhori, *Ṣaḥīh Bukhārī*, Juz I (Cet. I; Mesir: Dār Tuq al-Najāh, 2000), hlm. 120.

Selain ḥadith di atas, berikut ḥadith yang berbicara tentang kebolehan perempuan terlibat dalam bidang politik.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّجِيمِ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ حَفْصَةَ بِنْتِ سِيرِينَ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ الْأَنْصَارِيَّةِ، قَالَتْ: “عَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعَ عَزَوَاتٍ: أَخْلَفُهُمْ فِي رَحَالِهِمْ، فَأَصْنَعُ لَهُمُ الطَّعَامَ وَأَدَاوِي الْجَرْحَى وَأَقْرُبُ عَلَى الْمَرْضَى.”

Artinya, “Diberitahukan oleh Abu Bakar ibn Abī Shaibah dari ‘Abdurrahim ibn Sulaiman dari Hisham dari Hafsan ibn Sirrin dari Ummu Aṭīyyah al-Anṣāriyyah berkata: “Aku ikut berperang bersama Rasulullah sebanyak tujuh kali peperangan. Aku selalu ditempatkan di bagian belakang pasukan. Akulah yang membuatkan makanan untuk mereka, mengobati yang luka-luka dan membantu yang sakit.”²⁹

Dalam masalah pendidikan, Rasulullah sangat memperhatikan pendidikan perempuan, sebagaimana tercantum dalam ḥadith yang diriwayatkan Imam Bukhārī, dari Ibnu Abbās, Nabi Saw. merasa belum memperdengarkan kepada kaum perempuan (belum menyampaikan nasihat). Maka beliau pergi kepada kaum perempuan untuk memberi mereka nasihat dan menyuruh mereka bersedekah. Ibnu Juraij berkata: “Apakah seorang imam berhak melakukan yang demikian itu dalam memberi peringatan kepada kaum perempuan?” ‘Atha berkata: “Hal itu adalah hak mereka, jadi mengapa mereka tidak berhak untuk melakukannya.”³⁰

Ḥadith ini mencerminkan sikap Nabi Saw. yang sangat adil terhadap perempuan, bahkan dalam pendidikan sekalipun perempuan tidak boleh didiskriminasikan. Lalu jika sekarang ada anggapan yang muncul bahwa Islam tidak

²⁹Muslim bin al-Hujjaj al-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz III (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turath al-‘Arabī, tt), hlm. 1447.

³⁰Kartika Pemilia Lestari dan Rica Noviyanti, “Studi Kritis Terhadap Tafsir Feminis,” *Jurnal ISLAMIA*, 5 (2010), hlm. 110.

memihak kepada perempuan, pernyataan tersebut tidak dilandasi oleh bukti-bukti konkrit yang bersumber pada Al-Quran dan ḥadīth. Ayat-ayat dalam Al-Quran dan ḥadīth-ḥadīth Nabi Saw. telah dengan terang menyebutkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang setara. Keduanya (laki-laki dan perempuan) berhak mendapatkan pendidikan, penghargaan, bahkan pahala yang sama apabila keduanya melaksanakan amal saleh dan beriman kepada Allah Swt. tanpa dikurangi sedikitpun hanya karena perbedaan jenis kelamin.³¹

3. Peran Publik Perempuan dalam Lintasan Sejarah

Kesetaraan gender yang termanifestasikan dalam keterlibatan perempuan dalam ruang publik bila ditinjau dari aspek kesejarahan setidaknya dapat dikategorikan dalam tiga periode yakni, periode klasik, pertengahan, dan modern.

a. Periode Klasik

Pada masa Rasulullah, kaum perempuan muslimah tampak dalam sosok perempuan yang dinamis, sopan, dan terpelihara akhlaknya. Bahkan dalam Al-Quran, figur ideal seorang muslimah disimbolkan sebagai pribadi yang memiliki kemandirian politik (*al-istiqlāl al-siyāsah*) seperti dalam QS Al-Mumtahanah [60]: 12), seperti figur Ratu Bilqis yang mempunyai kerajaan *‘arshun ‘aḍīm (super power)*, dan figur-figur yang lain.³²

Gambaran yang demikian ideal ini tidak ditemukan dalam kitab-kitab suci agama lain. Tidaklah mengherankan jika pada masa Nabi ditemukan sejumlah perempuan yang memiliki prestasi cemerlang sebagaimana yang diraih kaum laki-

³¹Ernita Dewi, “Kesetaraan Gender dalam Islam: Sudut Pandang Al-Quran dan Ḥadīth,” *Jurnal Substantia*, 2 (Oktober, 2012), hlm. 277.

³²Siti Musdah Mulia, “Kekerasan terhadap Perempuan: Mencari Akar Kekerasan dalam Teologi”, *SAWWA Jurnal Studi Gender*, PSG IAIN Walisongo, Semarang, Vol. 3, No. 1, 2008, hlm. 14.

laki. Dalam jaminan Al-Quran, perempuan dengan leluasa memasuki semua sektor kehidupan masyarakat, termasuk politik dan ekonomi.³³

Dalam sejarah Islam, peran perempuan dalam sektor publik dapat dibuktikan dalam kisah istri-istri Nabi. Kita menemukan di dalam Ṣaḥīḥ Bukhārī, salah satu kumpulan ḥadīth yang otentik, menyebutkan bahwa perempuan Muslim secara aktif membantu mereka yang luka dalam perang Uhud, termasuk di dalam kaum perempuan ini adalah para istri Nabi sendiri. Satu orang menggambarkan bahwa ia melihat Aisyah dan istri Nabi yang lain membawa air untuk kaum laki-laki di medan perang.³⁴ Aisyah meriwayatkan ḥadīth bahwa dia (Aisyah) menemani Nabi dalam sebuah perang, dan ini terjadi setelah turunnya ayat tentang cadar.³⁵ Azyumardi Azra menyebutkan bahwa, pada zaman Nabi Muhammad Saw., belum ada larangan perempuan menjadi pemimpin. Bahkan Aisyah (istri Nabi) saja pernah menjadi pemimpin perang.³⁶

Oleh karena itu tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa gerakan emansipasi perempuan dalam sejarah peradaban manusia sebenarnya dipelopori oleh risalah yang dibawa Nabi Muhammad Saw. Kedatangan Islam telah mengeliminasi budaya-budaya jahiliyyah dan dihapuskan untuk selama-lamanya.³⁷

b. Periode Pertengahan

Pada periode pertengahan ini membahas peran perempuan pada masa dinasti-dinasti Islam. Dalam buku berjudul *History of Arabs* karya Philip K. Hitti

³³Siti Musdah Mulia, “Kekerasan terhadap Perempuan”, hlm. 15.

³⁴Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 267.

³⁵Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, hlm. 270.

³⁶Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Jadi Buih*, (Jakarta: Mizan, 2000), hlm. 121.

³⁷Syamsuddin Arif, “Wanita dan Keluarga Citra Sebuah Peradaban” dalam *Al Insan, Jurnal Kajian Islam*, Lembaga Kajian dan Pengembangan Al Insan, Jakarta, NO. 3, Vol. 2, 2006, hlm. 95-96.

menjelaskan bahwa dalam sejarah kehidupan masyarakat Dinasti Abbāsiyah, ada budak yakni ibu Harun yang dikenal sebagai al-Khayzuran, perempuan pertama yang memiliki pengaruh penting dalam urusan kenegaraan Dinasti Abbasiyah.³⁸

Pada masa awal Dinasti Ababasiyah, kaum wanita cenderung menikmati tingkat kebebasan yang sama dengan kaum wanita pada masa Dinasti Umayyah; tapi menjelang akhir abad ke-10, pada masa Dinasti Buwayhi, system pemingitan yang ketat berdasarkan jenis kelamin menjadi fenomena umum. Pada masa itu, banyak perempuan yang berhasil mengukir prestasi dan berpengaruh di pemerintahan, baik dari kalangan atas, seperti Khayzuran, istri al-Mahdi dan ibu al-Rasyid; ‘Ulayyah, anak perempuan al-Mahdi; Zubaydah, istri al-Rasyid dan ibu al-Amin; dan Buran, istri al-Ma’mun, atau dari kalangan awam, seperti wanita-wanita muda Arab yang pergi berperang dan memimpin pasukan, menggubah puisi dan bersaing dengan laki-laki di bidang sastra, atau mencerahkan masyarakat dengan kecerdasan, musik dan keindahan suara mereka. Di antaranya adalah Ubaydah al-Thunburiyah yang kondang di seluruh negeri pada masa al-Mu’tasim sebagai biduanita dan musisi yang cantik.³⁹

Pada masa kemundurannya, yang ditandai dengan praktik perseliran yang berlebihan, merosotnya moralitas seksual dan berfoya-foya dalam kemewahan, posisi perempuan menukik tajam seperti yang disebutkan dalam kisah Seribu Satu Malam. Pada masa itu, perempuan ditampilkan sebagai perwujudan dari sikap licik

³⁸Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), hlm. 414.

³⁹Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, hlm. 415.

dan khianat, serta wadah bagi semua perilaku tercela dan pemikiran yang tidak berguna.⁴⁰

c. Periode Modern

Periode modern yang dimaksud adalah zaman kemerdekaan. Dalam pendahuluan buku berjudul “Perempuan dan Politik dalam Islam”, dikatakan bahwa saat ini gerakan perempuan sudah melewati fase kedua, yaitu dari fase pembebasan menuju fase kepemimpinan.⁴¹ Buktinya, dalam konteks kesejarahan perempuan dan politik di Indonesia masa kini, keberadaan organisasi Pusat Reformasi Pemilu (*Cetro-Centre for Electoral reform*) pada tahun 1999, yang dipimpin seorang perempuan antara lain penulis buku, Ani Soetjipto, telah membuktikan bahwa perempuan Indonesia telah menunjukkan keberadaannya secara konsisten sebagai “agen pembaharu” di berbagai aspek kehidupan bermasyarakat, termasuk di bidang politik. Lebih jauh lagi Ani mengungkapkan bahwa pemilu langsung 2004 merupakan kontribusi dari pemerintahan (mantan) Presiden Megawati Soekarno Putri yang merupakan presiden perempuan pertama di Indonesia.⁴²

Di lingkungan NU, perhatian besar terhadap hak-hak perempuan sudah lama bergulir. Dalam organisasi massa Islam terbesar di kawasan Asia Tenggara ini, lahirlah organisasi Muslimat, Fatayat, serta IPPNU jelas diproyeksikan untuk lebih memberikan peran kepada kaum perempuan. Sebelumnya di era pra-kemerdekaan hingga awal kemerdekaan, perempuan dianggap tidak lebih sebagai “*konco*

⁴⁰Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, hlm. 416.

⁴¹Zaitunah Subhan, *Perempuan dan Politik dalam Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004), hlm. 1.

⁴²Saparinah Sadli, *Berbeda tetapi Setara: Pemikiran tentang Kajian Perempuan* (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2010), hlm. 108.

wingking” (teman belakang). Keberadaan badan-badan otonom NU itu bagi kaum perempuan secara ikhlas menunjukkan dinamisasi organisasi tersebut.

Perkembangan menggembirakan tentang hak-hak perempuan dalam NU muncul dalam kesempatan Konferensi Besar Syuriah NU pada Sya’ban 1376 H/19 Maret 1957 M di Surabaya. Salah satu keputusannya menyebutkan bahwa kaum perempuan diperbolehkan menjadi anggota DPR/DPRD. Apalagi kemudian, keputusan Syuriah tersebut dikuatkan lagi oleh keputusan Mukthamar NU 1961 di Salatiga, Jawa Tengah, bahwa seorang perempuan diperkenankan menjadi kepala desa. Bahkan, NU sudah memberikan lampu hijau atas peran serta perempuan dalam berbagai sektor kehidupan, sekalipun untuk posisi kepala Negara atau presiden.⁴³

B. Biografi Muḥammad Sa’id Ramadlān al-Būṭī

1. Kelahiran dan Latar Belakang Keluarga

Muḥammad Sa’id Ramadlān al-Būṭī lahir pada tahun 1929 di Desa Jilka, Pulau Buthan, sebuah kampung yang terletak di bagian utara perbatasan antara Turki dan Irak. Ia berasal dari suku Kurdi, yang hidup dalam berbagai tekanan kekuasaan Arab Irak selama berabad-abad.

Bersama ayahnya, Syaikh Mulā Ramadlān, dan anggota keluarganya yang lain, al-Būṭī hijrah ke Damaskus pada saat umurnya baru empat tahun. Ayahnya adalah sosok yang amat dikaguminya. Pendidikan sang ayah sangat membekas dalam sisi kehidupan intelektualnya. Ayahnya memang dikenal sebagai seorang ulama besar di Damaskus. Bukan saja pandai mengajar murid-murid dan

⁴³Said Aqil Siraj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 247-248.

masyarakat di kota Damaskus, Syaikh Mulā juga sosok ayah yang penuh perhatian dan tanggung jawab bagi pendidikan anak-anaknya.

Dalam karyanya yang mengupas biografi kehidupan sang ayah, *al-Fiqh al-Kāmilah li Ḥayāh al-Syaikh Mulā al-Būṭī Min Wilādatih ilā Wafātih*, al-Būṭī mengurai awal perkembangan Syaikh Mulā dari masa kanak-kanak hingga masa remaja saat turut berperang dalam Perang Dunia pertama. Kemudian menceritakan pernikahan ayahnya, berangkat haji, hingga alasan berhijrah ke Damaskus, yang dikemudian hari menjadi awal kehidupan baru bagi keluarga asal Kurdi itu.

Masih dalam karyanya ini, al-Būṭī menceritakan kesibukan ayahnya dalam belajar dan mengajar, menjadi imam dan berdakwah, pola pendidikan yang diterapkannya bagi anak-anaknya, ibadah dan kezuhudannya, kecintaannya kepada orang-orang ṣālih yang masih hidup maupun yang telah wafat, hubungan baik ayahnya dengan para ulama Damaskus di masa itu, seperti Syaikh Abu al-Khair al-Madanī, Syaikh Badruddīn al-Ḥasanī, Syaikh Ibrahīm al-Ghalayayni, Syaikh Ḥasan Jabnakah, dan lainnya, yang menjadi mata rantai *tabarruk* bagi al-Būṭī. Begitu besarnya *atsar* (pengaruh) dan kecintaan sang ayah, hingga al-Būṭī begitu terpacu untuk menulis karyanya tersebut.

2. Pengembaraan Intelektual al-Būṭī

Muḥammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī muda menyelesaikan pendidikan menengahnya di Institut *al-Tawjīh al-Islāmī* di Damaskus. Kemudian pada tahun 1953 ia meninggalkan Damaskus untuk menuju Mesir demi melanjutkan studinya di Universitas Al-Azhar. Dalam tempo dua tahun, ia berhasil menyelesaikan pendidikan sarjana S1 di bidang shariah. Pada tahun berikutnya di universitas yang

sama, ia mengambil kuliah di Fakultas Bahasa Arab hingga lulus dalam waktu yang cukup singkat dengan sangat memuaskan dan mendapat izin mengajar bahasa Arab.

Kemahiran al-Būṭī dalam bahasa Arab tak diragukan. Sekalipun bahasa ini adalah bahasa ibu orang-orang Arab seperti dirinya, sebagaimana bahasa-bahasa terkemuka dalam khazanah peradaban dunia, ada orang-orang yang memang dikenal kepakarannya dalam bidang bahasa, dan al-Būṭī adalah salah satunya yang menguasai bahasa ibunya tersebut. Di samping itu, kecenderungan kepada bahasa dan budaya membuatnya senang untuk menekuni bahasa selain bahasa Arab, seperti bahasa Turki, Kurdi, bahkan bahasa Inggris.

Selulusnya dari Al-Azhar, al-Būṭī kembali ke Damaskus. Ia pun diminta untuk membantu mengajar di Fakultas Syariah pada tahun 1960, hingga berturut-turut menduduki jabatan struktural, dimulai dari pengajar tetap, menjadi wakil dekan, hingga menjadi dekan di fakultas tersebut pada tahun 1960.

Lantaran keluasan pengetahuannya, ia dipercaya untuk memimpin sebuah lembaga penelitian teologi dan agama-agama di universitas bergengsi di Timur Tengah itu. Tak lama kemudian, al-Būṭī diutus pimpinan rektorat kampusnya untuk melanjutkan program doktoral bidang *uṣūl shari'ah* di Al-Azhar hingga lulus dan berhak mendapatkan gelar doktor di bidang ilmu-ilmu syariah.

Aktivitasnya sangat padat. Ia aktif mengikuti berbagai seminar dan konferensi tingkat dunia di berbagai negara di Timur Tengah, Amerika, maupun Eropa. Bahkan Hingga ia pernah menjabat sebagai salah seorang anggota di lembaga penelitian kebudayaan Islam Kerajaan Yordania, anggota Majelis Tinggi Penasihat

Yayasan Thabah Abu Dhabi, dan anggota di Majelis Tinggi Senat di Universitas Oxford Inggris.

3. Karya Ilmiah al-Būṭī

Al-Būṭī adalah seorang penulis yang sangat produktif. Karyanya mencapai lebih dari 60 buah, meliputi bidang syariah, sastra, filsafat, sosial, masalah-masalah kebudayaan dan lain-lain. Karya-karyanya juga banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Misalnya, *al-Hub fī Al-Quran* (Al-Quran Kitab Cinta), *Lā Ya’ṭih al-Bāṭil* (Tak Akan Datang Kebatilan terhadap Al-Quran), *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyah* (Sirah Nabawiyah: Analisis Ilmiah Manhajiah Sejarah Pergerakan Islam di Masa Rasul Saw) dan masih banyak yang lainnya. Dalam konteks kepesantrenan, terutama pesantren salaf, bukunya yang berjudul *Dlawābiṭ al-Maṣlaḥah* merupakan referensi primer dalam kajian *Bahtsul Masail* (BM).

Gaya bahasa al-Būṭī istimewa dan menarik. Tulisannya proporsional dengan tema-tema yang diusungnya. Tulisannya tidak melenceng dan keluar dari akar permasalahan dan kaya akan sumber-sumber rujukan, terutama dari sumber-sumber rujukan yang juga diambil lawan-lawan debatnya.

4. Peristiwa Wafatnya al-Būṭī

Pada saat prahara Revolusi Musim Semi Suriah 2011 hingga kini untuk menggulingkan pemerintahan Bashar al-Asad, secara mengejutkan ia mengambil sikap yang berseberangan dengan kelompok Islamis lainnya. Secara politis ia mendukung rezim Basyar al-Assad dan sekutunya Ḥizbullāh Lebanon. Salah seorang murid beliau menjelaskan bahwa keputusan al-Būṭī tidak mendukung revolusi adalah karena ia tidak menyetujui cara-cara kekerasan atau perang yang

dilakukan aktivis Islam dan mujahidin dari Ikhwanul Muslimin, Salafi, al-Qaidah dan lainnya. Ia memandang bahwa revolusi berdarah memiliki mudarat yang lebih besar daripada menanggung kezhaliman rezim Bashar al-Asad. Ia menyetujui perubahan rezim dan perbaikan pemerintahan Suriah yang dilakukan secara damai melalui reformasi dan bukan revolusi. Atas sikapnya tersebut ia mendapat kritikan tajam dari berbagai kalangan dan mendapat dukungan dari kalangan yang lain.

Kamis 22 Maret 2013 malam, seperti biasanya Syaikh al-Būṭī mengisi kajian tafsir Al-Quran pekanan di Masjid Al-Iman, Mazra'a, Damaskus. Kajian ini dilaksanakan selepas shalat Maghrib. Namun, saat kajian berlangsung seorang pelaku bom bunuh diri meledakkan bom di tengah-tengah majelis ilmu yang sedang diampunya. Dalam kejadian tersebut al-Būṭī meninggal dunia bersama 42 muridnya, sedangkan 84 lainnya mengalami luka-luka, termasuk cucu al-Būṭī.⁴⁴

5. Pemikiran al-Būṭī Seputar Gender

Dalam perspektif al-Būṭī, Islam hakikatnya tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan dalam masalah hak dan kewajiban. Hal itu disebabkan karena laki-laki maupun perempuan adalah sama-sama hamba Allah yang wajib untuk taat kepada-Nya. Dari sini maka akan tampak bahwa kewajiban yang dibebankan kepada laki-laki juga dibebankan kepada perempuan.⁴⁵ Dalil yang melegitimasi masalah ini antara lain ḥadith Nabi yang artinya: “hak Allah atas hamba-hamba-Nya adalah untuk disembah dan tidak disekutukan. Dan hak hamba atas Allah

⁴⁴<http://www.fimadani.com/biografi-syaikh-muhammad-said-ramadhan-al-buthi/>. Diakses pada tanggal 1 Maret 2017.

⁴⁵Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 20.

ketika sudah menyembah-Nya dan tidak menyekutukan-Nya adalah tidak mendapat siksa dari Allah.”

Dalam ḥadith di atas, setidaknya bisa diambil dua kesimpulan. *Pertama*, secara tekstual ada dua macam hak, yaitu hak Allah dan hak manusia. Dari sini, maka prinsip-prinsip dan semua hukum shariat dalam Islam, muaranya pasti akan kembali kepada hak Allah atau hak manusia. *Kedua*, dalam kaidah bahasa Arab bahwa kata al-*‘ibād* (hamba-hamba) tidak hanya terkhusus pada laki-laki saja, tetapi juga mencakup perempuan. Hal ini semakin meneguhkan tidak adanya tebang pilih dalam menjalankan kewajiban antara laki-laki dan perempuan.⁴⁶

Sebagai misal, masalah kewajiban berjihad, dalam perspektif al-Būṭī tidak ada sangkut pautnya dengan sifat laki-laki atau perempuan. Mengapa bisa demikian? Hal itu karena syarat utama dalam jidad adalah “keluarnya seseorang di medan tempur tidak menjadi penyebab untuk meninggalkan kewajiban yang ‘sama penting dengan jihad’ atau bahkan ‘lebih penting lagi dari jihad.’” Pengertian dari adanya syarat ini, apabila ada orang yang ingin berjihad akan tetapi dengan keluar jihad justru meninggalkan kewajiban yang lebih besar, maka gugurlah kewajiban berjihad terhadap orang tersebut, baik laki-laki maupun perempuan.⁴⁷

Untuk memperjelas gugurnya kewajiban jihad untuk orang laki-laki karena ada perkara lain yang lebih penting sebagaimana keterangan dalam ḥadith riwayat Imam Bukhārī dan Imam Muslim. Dalam ḥadith itu disebutkan bahwa suatu hari ada seseorang yang menghadap kepada Rasulullah Saw. untuk minta izin ikut

⁴⁶Al-Būṭī, *al-Mar’ah*, hlm. 20-21.

⁴⁷Al-Būṭī, *al-Mar’ah*, hlm. 23.

berjihad. Kemudian Rasulullah bertanya: “Apakah kedua orang tuamu masih hidup?” Laki-laki tersebut menjawab: “Iya.” Setelah itu Rasulullah berkata: “jihadmu adalah merawat kedua orang tuamu.”

Sedangkan gugurnya kewajiban jihad bagi perempuan juga dikarenakan masalah yang lebih utama dari perang di medan tempur. Karena dengan keikutsertaan kaum hawa dalam berperang justru akan mencederai kewajibannya yang sangat urgen, yaitu merawat dan mendidik anak, karena ibu adalah madrasah pertama bagi anak-anak. Pun demikian, jika negara dalam kondisi bahaya dari ancaman luar, maka semua wajib berjihad, baik laki-laki maupun perempuan.⁴⁸

Dari uraian di atas dapat sedikit disimpulkan terkait dengan pemikiran feminisme al-Būṭī sebagai berikut:

- a. Kesetaraan antara laki-laki dan perempuan terletak pada hakikat kemanusiaan.
- b. Tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam memikul kewajiban yang dibebankan oleh Allah.
- c. Sedangkan perbedaan yang tampak secara kasat mata dalam penerimaan hak-hak itu lebih karena tingkat keahlian yang berbeda-beda antara laki-laki dengan perempuan. Selain itu, karena adanya suatu hikmah atau masalah disyariatkannya sebuah hukum.
- d. Sifat ‘perempuan’ *an sich* tidak bisa menjadi penghalang bagi wanita untuk berkarir di ruang publik.

⁴⁸Al-Būṭī, *al-Mar’ah*, hlm. 23.

C. Kesetaraan Gender

1. Sejarah

Perjuangan perempuan pada tingkat global tidak pernah surut. Setelah Perang Dunia pertama dan kedua, perjuangan perempuan semakin gencar dengan ditetapkannya *The Universal Declaration of Human Rights* (Deklarasi Hak-Hak Asasi Manusia) PBB tahun 1948. Meskipun deklarasi tersebut tidak mengikat, namun menjadi dasar dari berbagai aturan yang dapat mengikat dan melindungi kaum perempuan di tingkat global.

Pada tahun 1975 dihasilkan deklarasi kesamaan antara perempuan dan laki-laki pada *World Conference International Year of Women* PBB yang diselenggarakan di Mexico City. Isi dari deklarasi tersebut adalah kesamaan dalam hal:

- Pendidikan dan pekerjaan,
- Prioritas pembangunan bagi kaum perempuan
- Perluasan partisipasi perempuan dan pembangunan
- Penyediaan data dan informasi perempuan
- Pelaksanaan analisis perbedaan peran berdasarkan jenis kelamin.

Implementasi dari deklarasi tersebut adalah dikembangkannya berbagai program untuk pemberdayaan perempuan (*Women Empowerment Programs*). Guna mewadahi aktivitas tersebut diperkenalkan era perempuan dalam pembangunan (*Women in Development*) yang ditujukan untuk mengintegrasikan perempuan di dalam pembangunan.

Dalam perkembangannya PBB membentuk komisi yang secara khusus menangani masalah perempuan yaitu *Commission on the Statue of Women (CSW)*. Komisi ini membentuk suatu konvensi penghapusan diskriminasi terhadap perempuan yaitu *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW)*. Pada akhirnya konvensi ini diadopsi oleh Majelis Umum PBB pada tanggal 1 Desember 1979 dengan nama Konvensi Perempuan atau Konvensi CEDAW.

Pemerintah Indonesia sendiri telah menandatangani konvensi CEDAW dalam Konferensi Sedunia Dasawarsa PBB bagi perempuan yang diselenggarakan di Kopenhagen pada tanggal 29 Juli 1980. Hal ini merupakan penegasan sikap Indonesia untuk menegakkan keadilan tanpa adanya diskriminasi. Termasuk di dalamnya adalah keadilan gender. Sebagai tindak lanjutnya Indonesia meratifikasi hasil konvensi tersebut dengan dikeluarkannya Undang-undang No. 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita pada tanggal 24 Juli 1984.

Dengan diakuinya Hak Asasi Perempuan sebagai Hak Asasi Manusia, maka dilaksanakan Konferensi Dunia ke-IV mengenai Perempuan di Beijing tahun 1995. Konferensi tersebut mengangkat 12 bidang yang menjadi keprihatinan negara-negara di dunia diantaranya hak asasi perempuan dalam berbagai bidang (ekonomi, sosial, politik, pengambilan keputusan, lingkungan hidup, dll).

Selanjutnya pada tahun 2000, 189 negara anggota PBB telah menyepakati tentang Deklarasi Milenium (*Millennium Declaration*) untuk melaksanakan Tujuan Pembangunan Milenium (*Millennium Development Goals*) atau MDGs dengan

menetapkan target keberhasilannya pada tahun 2015. Terdapat delapan komitmen kunci yang ditetapkan dan disepakati dalam MDGs. Salah satu tujuan MDGs adalah mendorong tercapainya kesetaraan dan keadilan gender dan pemberdayaan perempuan. Sebagai kelanjutan dari MDGs yang berakhir pada September 2015, telah ditetapkan *Sustainable Development Goals* (SDGs) yang merupakan agenda pembangunan setelah MDGs. SDGs memiliki 17 program yang berlaku bagi negara-negara maju dan juga berkembang, termasuk Indonesia. SDGs direncanakan untuk 15 tahun ke depan atau sering dikenal dengan Agenda 2030.

Dalam SDGs isu gender masuk dalam agenda pembangunan tujuan 5. Adapun tujuan pembangunan gender yang ingin dicapai adalah mencapai kesetaraan gender dan memberdayakan perempuan dan anak perempuan, dengan beberapa target yang ingin dicapai, diantaranya:

- 5.1 Mengakhiri segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan dan anak perempuan dimanapun,
- 5.2 Menghapuskan segala bentuk kekerasan terhadap perempuan dan gadis di ruang publik dan swasta, termasuk perdagangan manusia, kekerasan seksual, dan berbagai jenis eksploitasi,
- 5.3 Menghilangkan semua praktek-praktek berbahaya, seperti pernikahan dini dan pernikahan paksa serta sunat perempuan,
- 5.4 Mengenal dan menilai pekerjaan rumah tangga melalui penyediaan pelayanan publik, infrastruktur dan kebijakan perlindungan sosial, dan promosi tanggung jawab bersama dalam rumah tangga dan keluarga secara tepat,

- 5.5 Menjamin partisipasi penuh dan efektif dari perempuan, dan kesempatan yang sama untuk kepemimpinan di semua tingkat pengambilan keputusan di kehidupan politik, ekonomi, dan publik,
- 5.6 Memastikan akses universal terhadap kesehatan seksual dan reproduksi, dan hak reproduksi,
- 5.a Melakukan reformasi untuk memberikan hak yang sama kepada perempuan terhadap sumber daya ekonomi, akses ke kepemilikan dan kontrol atas tanah dan bentuk-bentuk lain dari properti, jasa keuangan, warisan dan sumber daya alam, sesuai dengan hukum nasional,
- 5.c Meningkatkan penggunaan teknologi yang memadai, khususnya teknologi informasi dan komunikasi untuk mempromosikan pemberdayaan perempuan,
- 5.c Mengadopsi dan memperkuat kebijakan dan perundangundangan berlaku untuk promosi kesetaraan gender dan pemberdayaan semua perempuan dan anak perempuan di semua tingkatan.⁴⁹

2. Konsep Kesetaraan Gender

Kata gender diidentikkan dengan jenis kelamin dan dipahami sebagai pemberian dari Tuhan yang bersifat kodrati. Secara etimologis kata gender berasal dari bahasa Inggris yang berarti jenis kelamin. Gender juga diartikan sebagai perbedaan nilai dan perilaku yang tampak antara laki-laki dan perempuan. Dari kedua literatur tersebut kata gender diartikan sebagai perbedaan fisik dan perilaku.

⁴⁹Dina Nur Rahmawati, *Pembangunan Manusia Berbasis Gender*, hlm. 22-3.

Terkait dengan konsep jenis kelamin dan gender, sosiolog dari Inggris bernama Ann Oakley pertama kali yang membedakan antara konsep jenis kelamin dan gender pada tahun 1972.⁵⁰ Menurut Oakley, jenis kelamin merujuk pada perbedaan atas dasar ciri-ciri biologis, sementara gender merupakan perbedaan simbolis atau sosial yang berpangkal pada perbedaan jenis kelamin. Sehingga gender diartikan sebagai konstruksi sosial atau atribut yang dikenakan pada manusia yang dibangun oleh kebudayaan. Perbedaan ini menjadi sangat penting, sehingga konsep manusia terkait kodrati mengacu pada jenis kelamin, sedangkan perbedaan manusia yang bukan kodrati mengacu pada konsep gender.

Pembedaan lainnya juga dikemukakan oleh Caplan, yang mengemukakan bahwa gender adalah perbedaan perlakuan antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial. Senada dengan Caplan, Elaine Showalter mengemukakan bahwa gender adalah perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari konstruksi sosial budaya. Dengan kata lain gender dapat bervariasi antar waktu maupun antar tempat. Secara tegas pembedaan lain dikemukakan oleh *Women's Studies Encyclopedia* yang menyatakan bahwa gender merupakan konsep kultural untuk membedakan peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.

Dari beberapa literatur dan definisi yang dikemukakan di atas, dapat disimpulkan bahwa gender mengacu pada perbedaan peran, perilaku, fungsi, dan status pada laki-laki dan perempuan sebagai hasil dari konstruksi sosial dan budaya.

⁵⁰Harmona Daulay, *Perempuan Dalam Kemelut Gender*, (Medan: Universitas Sumatera Utara Press, 2009), hlm. 87

Konsep ini kemudian disosialisasikan secara turun temurun. Dengan demikian gender merupakan hasil kesepakatan manusia dan tidak bersifat kodrati. Gender dapat berubah tergantung waktu dan budaya suatu wilayah.

Terkait konsep gender, tidak terlepas dari konsep kesetaraan dan keadilan gender. Tujuan dari merekonstruksi konsep gender adalah untuk mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender. Menurut Muawanah,⁵¹ kesetaraan gender merupakan kesamaan kondisi bagi laki-laki dan perempuan untuk memperoleh kesempatan dan hak-haknya sebagai manusia. Tujuannya agar berperan dan berpartisipasi dalam kegiatan politik, ekonomi, sosial budaya, pertahanan dan keamanan nasional dan kesamaan dalam menikmati hasil pembangunan tersebut. Hal senada juga dikemukakan oleh Puspitawati⁵², bahwa kesetaraan gender adalah kondisi perempuan dan laki-laki untuk menikmati status yang setara dan memiliki kondisi yang sama untuk mewujudkan secara penuh hak-hak asasi dan potensinya bagi pembangunan di segala bidang kehidupan. Dapat disimpulkan bahwa kesetaraan gender merupakan hak yang semestinya didapatkan agar laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama untuk berperan dan ikut berpartisipasi dalam bidang kehidupan.

Sementara itu kesetaraan gender didefinisikan oleh Nurhasanah sebagai suatu kondisi yang sama antara laki-laki dan perempuan dalam mencapai hak-hak dasar dalam lingkup keluarga, masyarakat, negara dan dunia internasional.⁵³ Sedangkan

⁵¹Elfi Muawanah, *Pendidikan Gender dan Hak Asasi Manusia*, (Yogyakarta: Teras, 2009), hlm. 143.

⁵²Herien Puspitawati, *Konsep, Teori dan Analisis Gender*, (Bogor: Departemen Ilmu Keluarga dan Konsumen, Fakultas Ekologi Manusia- IPB, 2013), hlm. 78.

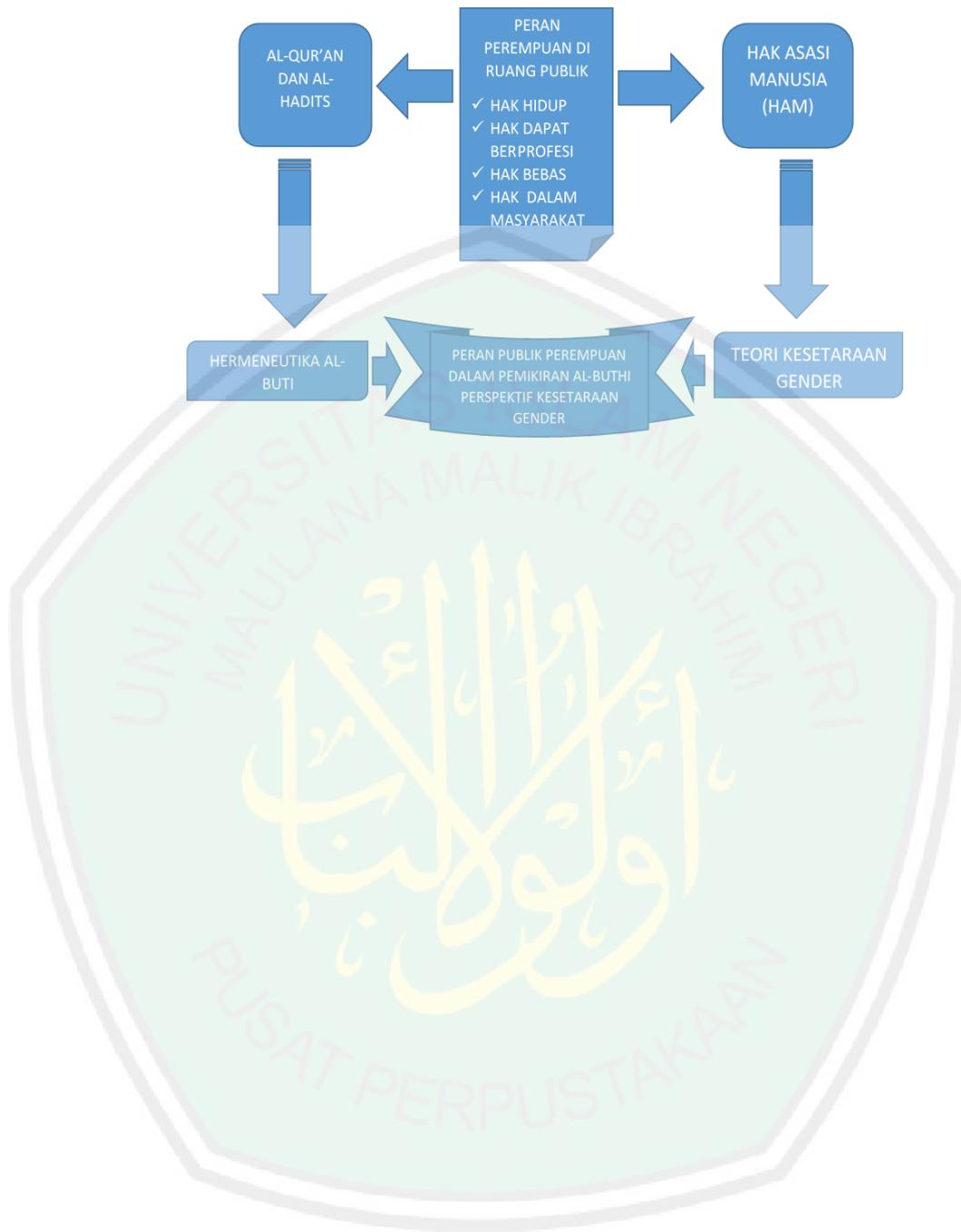
⁵³Nurhasanah dan Mufidah Ch., "Rekonstruksi Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Konteks Sosial Budaya dan Agama," *Jurnal Kesetaraan dan Keadilan Gender*, 1 (2008), hlm. 30

Puspitawati mendefinisikan gender sebagai suatu kondisi adil untuk perempuan dan laki-laki melalui proses budaya dan kebijakan yang menghilangkan hambatan-hambatan berperan bagi perempuan dan laki-laki.⁵⁴ Dari kedua definisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa kesetaraan gender merupakan hak yang semestinya didapatkan agar laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama untuk berperan dan ikut berpartisipasi dalam bidang kehidupan. Dengan demikian, terwujudnya kesetaraan dan keadilan gender ditandai dengan tidak adanya diskriminasi antara perempuan dan laki-laki. Keduanya mempunyai hak yang sama dalam memiliki akses, kesempatan berpartisipasi, dan kontrol atas pembangunan. Pada akhirnya laki-laki dan perempuan akan memperoleh manfaat yang setara dan adil dari pembangunan tersebut.

D. Kerangka Berpikir

Kerangka berpikir dalam penelitian ini berawal dari kajian mendalam terhadap pemikiran al-Būṭī yang terdapat dalam karya-karyanya yang berhubungan dengan peran publik perempuan. Setelah melakukan kajian teks, kemudian berusaha menemukan metodologi yang dipakai oleh al-Būṭī dalam merumuskan konsepnya yang terkait dengan permasalahan yang sedang dibahas. Setelah mengetahui metodologi yang digunakan, langkah selanjutnya adalah melakukan studi komparasi antara konsep al-Būṭī tentang peran publik perempuan beserta metodologi yang dipakai dengan teori kesetaraan gender. Adapun kerangkanya sebagaimana digambarkan dalam bagan berikut:

⁵⁴Herien Puspitawati, *Konsep, Teori dan Analisis Gender...*, hlm. 78.



BAB III

METODE PENELITIAN

A. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan historis-kritis. Pendekatan historis didasarkan pada argumen bahwa salah satu penelitian sejarah adalah penelitian biografi seseorang, yaitu tentang kehidupan seseorang dalam hubungannya dengan masyarakat, sifat, watak, pengaruh pemikiran, dan idenya, lalu menganalisis karya-karya intelektual dan biografinya.⁵⁵

Sedangkan pendekatan kritis terwujud dalam bentuk refleksi diri yang meliputi langkah memahami, membela, dan sekaligus memberikan kritik agar manusia tidak terjatuh dalam belenggu ideologi beku atau kungkungan struktur politik. Hal ini penting untuk mengungkapkan faktor-faktor ideologis yang menjadi penghambat komunikasi, dan kemudian mencari solusi yang mampu melahirkan emansipasi sosial dengan cara menghilangkan hambatan-hambatan tersebut.⁵⁶

Untuk memperoleh pemahaman yang mendalam tentang peran publik perempuan dalam pemikiran Muḥammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī perspektif kesetaraan gender, penulis juga menggunakan pendekatan komparatif. Pendekatan ini merupakan salah satu cara yang digunakan dalam penelitian normatif untuk mengungkap persamaan dan perbedaan antara obyek kajian pemikiran al-Būṭī

⁵⁵Ahmad Hasan, *Dasar-dasar Epistemologi Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2011), hlm. 122.

⁵⁶Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm.14-16.

dengan pemikir lainnya. Dari sini, maka akan diketahui orisinalitas pemikiran al-Būṭī.

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian kepustakaan (*library research*), dengan pendekatan kualitatif yang bersifat induktif, yaitu penelitian yang berangkat dari kenyataan-kenyataan khusus, kemudian diabstraksikan dalam bentuk kesimpulan yang umum. Jenis data merupakan literer, maka penelitian ini mengkaji pustaka yakni dengan cara menuliskan, mengklasifikasi, mereduksi, dan menyajikan data. Adapun teknik pengumpulan datanya, diambil dari berbagai sumber. Sumber tertulis yang diterbitkan di antaranya berupa buku-buku rujukan, bahan-bahan dokumentasi, jurnal, majalah ilmiah dan sebagainya. Adapun sumber tertulis yang tidak diterbitkan di antaranya skripsi, tesis, disertasi, makalah, dan sebagainya.⁵⁷

B. Data dan Sumber Data Penelitian

Penelitian ini menggunakan sumber data kepustakaan yang bersumber dari dua bahan hukum, yaitu bahan hukum primer dan skunder.

1. Bahan Hukum Primer

Penelitian ini menggunakan sumber data kepustakaan yang bersumber dari dua bahan hukum, yaitu bahan hukum primer dan sekunder. Bahan hukum primer adalah bahan pokok penelitian tesis ini. Adapun bahan hukum primer dalam penelitian ini adalah buku karya Muḥammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī dengan judul-judul sebagai berikut: (a) *al-Mar'ah bayna Ṭughyān al-Niḍām al-Gharbī wa*

⁵⁷Mardalis, *Metode Penelitian Suatu Pendekatan Proposal* (Jakarta: Bina Aksara, 1996), hlm. 28.

Lathāif al-Tasyrī' al-Islāmī; (b) *Huqūq al-Mar'ah, al-Tanāqudl Bainaha wa Baina al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*; (c) *Qadlāyā Fiqhiyyah Mu'āshirah*; (d) *La Ya'fīhi al-Bāṭil*; (e) *Ilā Kulli Fatāh Tu'minu Billāh*; dan (f) *al-Būṭī: al-Dakwah wa al-Jihād wa al-Islām al-Siyāsi*.

2. Bahan Hukum Sekunder

Sumber hukum sekunder dalam tesis ini selain yang telah dipaparkan penulis pada kajian pustaka sebelumnya, maka buku-buku, kamus, jurnal, dan karya lain yang relevan dengan pembahasan kesetaraan gender dijadikan referensi penunjang pada penelitian ini.

C. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang berupa studi komprehensif terhadap pemikiran Muḥammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī yang terkodifikasikan di dalam karya-karyanya sebagaimana telah disebutkan di bagian sumber data. Oleh karena itu, metode pengumpulan data yang tepat adalah dokumentasi. Menurut Suharsimi, metode dokumentasi yaitu mencari data mengenai hal-hal atau variabel yang berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti, notulen rapat, lengger, agenda, dan sebagainya.⁵⁸

Dokumen yang dijadikan bahan penelitian adalah buku-buku karya al-Būṭī yang berkaitan dengan isu-isu seputar peran perempuan di ruang publik. Untuk mendapatkan pemahaman yang holistik atas isu yang sedang dibahas, peneliti juga

⁵⁸Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2013), hlm. 274.

menelaah berbagai referensi dari jurnal, buku, internet dan literatur Islam klasik, seperti tafsir Al-Quran, kitab-kitab ḥadith, fikih dan ushul fikih.

D. Teknik Analisis Data

Untuk menganalisis pemikiran al-Būṭī terkait peran perempuan di ruang publik, maka dalam penelitian ini akan menggunakan metode hermeneutis. Metode ini digunakan dalam rangka memahami dan menafsirkan pemikiran al-Būṭī, sehingga dapat disarikan dan dipahami dengan mudah oleh orang lain.⁵⁹ Dengan metode ini, maka karya-karya al-Būṭī ditelaah dan dipahami secara mendalam, komprehensif dan holistik, sehingga penelitian ini dapat menghasilkan pemikiran yang khas terutama jika dihubungkan dengan pandangan al-Būṭī mengenai peran perempuan di ruang publik.

Setelah mendeskripsikan pemikiran al-Būṭī, maka langkah selanjutnya adalah tahap penyimpulan data. Penarikan kesimpulan ini, menggunakan metode deduktif, induktif dan komparatif. Metode deduktif digunakan dalam menganalisis prinsip-prinsip konsep al-Būṭī tentang peran publik perempuan. Metode induktif digunakan untuk melacak metodologi pemikiran al-Būṭī, yang tersebar di beberapa karyanya untuk saling melengkapi supaya pemikirannya bisa diketahui secara utuh dan jelas. Sedangkan metode komparatif digunakan untuk melakukan perbandingan antara pemikiran al-Būṭī dengan cendekiawan Muslim lainnya.

⁵⁹Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh*, vol. I (Jakarta: Prenada Media, 2003), hlm. 220. Menurut Komaruddin Hidayat, metode hermeneutis itu menjadi upaya yang lazim digunakan untuk mengungkapkan makna yang terkandung dalam sebuah teks yang pada dasarnya muncul dari pertautan antara tiga subyek, yakni teks, pikiran pengarang dan benak pembaca (peneliti). Lihat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 14.

BAB IV

METODE ISTINBAṬ HUKUM AL-BŪṬĪ

A. Konsep Maṣlahah sebagai Pertimbangan Hukum

Pendekatan maṣlahah adalah satu *term* yang populer dalam kajian mengenai hukum Islam. Hal tersebut disebabkan maṣlahah merupakan tujuan shariat (*maqāṣid al-sharī'ah*) dari ditetapkannya hukum Islam.⁶⁰ *Maqāṣid al-sharī'ah* telah menjadi pertimbangan sebagai landasan dalam menetapkan hukum sejak masa Nabi. Upaya seperti itu dilakukan pula oleh para sahabat, misalnya terlihat dalam beberapa ketetapan hukum yang dilakukan oleh Umar Ibn al-Khaṭṭāb. Setelah itu, *maqāṣid al-sharī'ah* mendapat tempat dalam uṣul fikih, yang dikembangkan oleh para *uṣūlī* dalam penerapan *qiyās* ketika berbicara tentang *masālik al-illah*. Terlihat, misalnya, dalam beberapa karya uṣul fikih, seperti *al-Risālah* oleh al-Syāfi'ī, *al-Mustaṣfā* karya al-Ghazālī, *al-Mu'tamad* karya Abu al-Hasan al-Baṣrī dan lain-lain. *Maqāṣid al-sharī'ah* baru berkembang secara luas dan sistematis pada masa al-Syāṭibī.⁶¹

Secara etimologi maṣlahah merupakan derivasi dari akar kata *ṣalāh* yang bermakna manfaat. Bisa juga merupakan bentuk tunggal dari kata plural *al-maṣālih*. Maka setiap sesuatu yang mengandung kemanfaatan, baik dengan cara menghasilkan ataupun menjauhi bisa disebut maṣlahah.

⁶⁰Hasbi As-Shiddiqi, *Falsafah Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hlm. 171.

⁶¹Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Shaukānī: Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 42-43.

Sedangkan secara terminologi para pakar usul fikih memiliki pengungkapan definisi yang berbeda-beda, namun semuanya kembali kepada maksud yang sama. Menurut al-‘Iz al-Dīn ibn Abdu al-Salām (w. 660 H.), maṣlahah adalah kenikmatan dan kebahagiaan serta segala jalan menuju pada keduanya. Sedangkan mafsadah adalah rasa sakit dan kesusahan dan semua yang menghantarkan pada keduanya.⁶² Menurut Al-Ghazālī (w. 505 H.), maṣlahah adalah menarik manfaat dan menolak mafsadah. Namun yang dimaksud dalam pendefinisian maṣlahah di sini adalah pelestarian terhadap tujuan-tujuan syariah yang mencakup lima hal, memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta kekayaan.⁶³

Al-Būṭī kemudian menyimpulkan bahwa maṣlahah dalam istilah ulama syariah adalah manfaat yang dituju *shāri’* (pemegang otoritas syariah) untuk hamba-Nya, yaitu mencakup lima hal, memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta kekayaan. Sementara manfaat adalah kenikmatan dan yang menjadi jalannya dan menolak rasa sakit dan yang menjadi penghantarnya.

Berdasarkan keterangan ini, maka dapat kita simpulkan bahwa maṣlahah yang dikehendaki oleh para pakar usul fikih adalah maṣlahah yang kembali kepada maksud *shāri’* bukan kepada maksud manusia. Hal ini, karena manusia memiliki standar yang berbeda-beda dalam menilai suatu kemaslahatan dan manusia memiliki kecenderungan memenuhi kepentingan pribadinya tanpa mempertimbangkan kemaslahatan umum. Bahkan terkadang suatu yang dinilai masfsadah oleh *shāri’* dinilai maṣlahah oleh sebagian manusia.

⁶²Izz ad-Dīn Abdul Azīz Ibn Abdu al-Salām al-Sullamī, *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), hlm. 12.

⁶³Abu Hāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustasfā min Ilmi al-Uṣūl*, (Muassasah ar-Risalah, 2007), hlm. 417.

Maṣlahah, menurut al-Būṭī bukanlah dalil mandiri sebagaimana Al-Quran, ḥadith, ijmā' dan qiyās. Maṣlahah adalah makna universal yang diperoleh dari penelitian terhadap hukum-hukum partikular yang digali dari dalil-dalil shariah secara spesifik. Artinya ketika melakukan penelitian terhadap hukum-hukum partikular maka akan ditemukan bahwa di antara hukum-hukum tersebut terdapat satu titik temu yaitu tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.

Dengan demikian, tujuan mewujudkan kemaslahatan adalah makna universal sementara hukum-hukum partikular tersebut adalah *juz'iyah-juz'iyah*-nya. Makna universal tersebut tentu saja tidak wujud tanpa *juz'iyah-juz'iyah* itu. Karena itu, masalah yang dapat dinilai sebagai maṣlahah hakiki haruslah maṣlahah yang ditopang dengan dalil-dalil *shara'* atau minimal tidak berlawanan dengan dalil *shara'*. Berdasarkan ini maka maṣlahah tersebut haruslah memiliki batasan-batasan (*dlawābiṭ*) yang dapat membatasi maknanya secara universal dari satu sisi, dan bisa menghubungkannya dengan dalil-dalil *shara'* secara spesifik dari sisi yang lain. Sehingga dengan ini terjadi sinkronisasi antara makna universal tersebut dengan *juz'iyah-juz'iyah*-nya.⁶⁴

Secara sistematis al-Būṭī mengajukan kesimpulan bahwa sebuah maṣlahah bisa dinilai sebagai maṣlahah yang hakiki jika memenuhi lima batasan (*dlawābiṭ*), yang pertama berkaitan dengan penyingkapan makna universal maṣlahah tersebut, sementara empat yang lain membatasinya dengan cara dihubungkan dengan dalil-dalil *shar'i* yang spesifik.

⁶⁴Muḥammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī, *Dlawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus: Dār Fikr, 2009), hlm. 65.

1. Masalah Harus Berkisar dalam Lingkup Tujuan *Shāri'*

Maṣlahah harus relevan dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Shariat Islam diciptakan untuk menjaga lima hal penting, yaitu agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*māl*). Maka segala aktivitas yang mengandung unsur menjaga lima hal di atas disebut *maṣlahah*, sebaliknya segala aktivitas yang menyebabkan sia-sianya lima hal atau sebagiannya disebut *mafsadah*. Sementara itu, semua yang menjadi perantara terpeliharanya lima hal di atas terangkum dalam tiga rangkaian hierarki sesuai urgensinya, yaitu apa yang dirumuskan oleh ulama usul sebagai *dlarūriyat*, *hājīyat*, dan *tahsīniyāt*.⁶⁵

Kalau diperhatikan lebih jauh, menurut al-Būṭī kemaslahatan yang asasi dengan memelihara atau menjaga lima perkara di atas merupakan jalan untuk mencapai satu tujuan yang menyeluruh, yaitu penghambaan seseorang hamba terhadap Tuhannya. Memelihara agama dengan akidah dan ibadah, jiwa dengan sandang, pangan, dan papan, harta dengan melalui akad dan muamalat, nasab melalui pernikahan, dan akal, semua itu digariskan untuk dapat dijadikan sebagai upaya melindungi satu tujuan akhir dan puncak dari berbagai puncak, yaitu makrifat Allah Swt. yang dapat mengantarkannya ke dalam surga-Nya, dan naungan ridla-Nya. Inilah keterpautan antara kehidupan akhirat dengan kehidupan dunia.⁶⁶

⁶⁵Al-Būṭī, *Dlawābiṭ al-Maṣlahah*, hlm. 119-120.

⁶⁶Al-Būṭī, *Dlawābiṭ al-Maṣlahah*, hlm. 121.

2. Tidak Bertentangan dengan Al-Quran.

Maşlahah tidak boleh bertentangan dengan Al-Quran. Dalam hal menetapkan dalil hukum, al-Būṭī membaginya menjadi dua, yaitu dalil *aqlī* dan *naqlī*. Jika maşlahah yang diperoleh dengan dalil *aqlī* ini bertentangan dengan *shari'ah* dan Al-Quran, berarti dalil *aqlī* tersebut salah (*bāṭil*). Sementara pada dalil *naqlī*, yaitu apa yang ditetapkan dengan ketegasan Al-Quran, tentang kewajiban berpegang teguh pada hukum-hukumnya, dan menyelenggarakan perintah serta menjauhi larangannya, seperti pada QS Al-Māidah [5]: 49 yang berbunyi:

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ

Artinya, “Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu.”

Di sisi lain, al-Būṭī melihat adanya pertentangan antara maşlahah dengan Al-Quran dalam dua kategori. *Pertama*, maşlahah yang diragukan (*mauhūmah*), yaitu jika maşlahah *mauhūmah* bertentangan dengan *naş* yang *qaṭ'ī*, atau jelas (*dāhir*). *Kedua*, maşlahah yang disandarkan kepada asal dengan cara mengumpulkan keduanya (*aşl* dan *far*).⁶⁷

3. Tidak Bertentangan dengan Ḥadith

Maşlahah tidak boleh bertentangan dengan ḥadith. Ḥadith yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah ḥadith yang sanadnya telah dinyatakan bersambung sampai kepada Rasulullah baik ḥadith *mutawātir* maupun *ahād*.⁶⁸ Untuk kategori

⁶⁷Al-Būṭī, *Dlawābiṭ al-Maşlahah*, hlm. 139.

⁶⁸Al-Būṭī, *Dlawābiṭ al-Maşlahah*, hlm. 161.

ḥadīth yang diriwayatkan secara *mutawātir*, maka tidak perlu dibahas lagi, karena keberadaannya pasti (*qaṭ'ī al-thubūt*). Sementara terhadap ḥadīth yang termasuk kategori *ahād*, maka perlu diperhatikan berbagai hal untuk dapat digunakan sebagai *hujjah*, antara lain, misalnya, ḥadīth *ahād* yang mendapat legitimasi dari mayoritas ulama—selain ulama *shī'ah*—adanya penjelasan dari dalil yang lebih kuat bahwa sunnah *ahād* ini dapat digunakan, dan sebagainya.⁶⁹

4. Tidak Bertentangan dengan Qiyas

Maṣlahah tidak boleh bertentangan dengan qiyās. Qiyās yang dimaksud di sini adalah *qiyās ṣahīh*, artinya qiyās yang dihasilkan melalui proses yang melewati syarat dan rukunnya. Seperti diketahui, bahwa rukun qiyās yang dirumuskan oleh para ulama ada empat, *aṣl*, *far'u*, *hukm al-aṣl*, dan *'illat al-hukm*.

5. Tidak Mengabaikan Maṣlahah yang Lebih Urgen

Tidak bertentangan dengan maṣlahah yang lebih penting (kuat) atau sama pentingnya. Shariat Allah berada di atas dasar-dasar kemaslahatan hamba-Nya, begitu juga pemeliharaan shariat terhadap kemaslahatan mereka, telah ditentukan untuk mendahulukan kemaslahatan yang lebih urgen di antara yang lainnya. Dan ini merupakan ketentuan dan standar yang telah ditetapkan oleh *shāri'*. Standar urgensi maṣlahah dapat diperhatikan dalam beberapa langkah, yaitu: (1) Dengan cara memperhatikan nilai dzatnya dan urutan kebutuhannya; (2) dengan cara memperhatikan ukuran ketercakupannya; (3) dengan cara dipandang dari sudut kekuatan berhasil atau tidaknya jika *maṣlahah*-nya terjadi pada masa akan datang.

⁶⁹Al-Būṭī, *Dlawābiṭ al-Maṣlahah*, hlm. 162-3.

Jadi, jika ada dua masalah yang bertentangan dan harus dipilih salah satu, maka harus diperhatikan beberapa standar di atas.

Jika diperhatikan lima batasan masalah yang telah dipaparkan di atas, al-Būfī sebenarnya memaparkan dua hal yang keluar dari kriteria masalah, yaitu (1) segala hal yang keluar dari substansi masalah dengan tujuan penjagaan lima hal. Contoh melepaskan ketentuan diri dari ketentuan ibadah, menginginkan kenikmatan berzina, melampaui batas penjagaan diri tanpa ketentuan yang dibenarkan *shara'* dan lain-lain; (2) Segala sesuatu yang tidak bertentangan dengan substansi masalah tetapi menjadi berubah karena tujuan yang tidak baik berdasar hadits: “*innamā al-a'mālu bi al-niyyāt.*”

B. Metode *Tahqīq al-Manāṭ* sebagai Alternatif

Para ahli fikih mengemukakan ada berapa hal yang menjadi sumber perbedaan dalam masalah *furū'* fikih. Shaikh Mustafā al-Khin, misalnya, menyebut ada delapan faktor, mulai dari perbedaan *qirā'at*, perbedaan riwayat *naṣ*, perbedaan teori *istinbāt*, sampai perbedaan kualitas pemahaman para ahli fikih.⁷⁰

Namun secara garis besar, sebagaimana dikatakan oleh Dr. Abdurrahman al-Seggaf, faktor-faktor yang mendasari munculnya perbedaan di dalam fikih dapat disederhanakan menjadi dua poin. *Pertama*, perbedaan yang bermuara pada argumentasi hukum (*al-adillah*). *Kedua*, perbedaan yang bermuara pada *tahqīq al-manāṭ* yang lebih didominasi perbedaan dalam mendeskripsikan *furū'*.⁷¹

⁷⁰Muṣṭafā Sa'īd al-Khin, *Athar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā*, (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1982), hlm. 76.

⁷¹Beliau adalah kepala bidang fikih dan usul fikih di Universitas Al-Ahgaff. Dikutip dari salah satu pengantar kuliah beliau saat menyampaikan materi “*al-qawā'id al-fiqhiyyah*” untuk mahasiswa tingkat 4.

Sebagaimana diketahui, jumlah dalil sangatlah terbatas, sedangkan jumlah realitas adalah tidak terbatas. Untuk menentukan berlaku atau tidaknya hukum yang dikandung oleh dalil pada realitas, diperlukan *tahqīq al-manāṭ*. Perubahan-perubahan yang terjadi pada realitas harus selalu dikaji dan diamati, jika masih layak untuk dihukumi seperti sedia kala maka dilanjutkan pemberlakuan hukum yang sebelumnya. Namun jika telah terjadi perubahan yang signifikan dan menuntut perubahan hukum, maka hukum harus diubah dan disesuaikan.

Penelitian terhadap alasan-alasan berlaku dan tidaknya hukum inilah yang disebut *tahqīq al-manāṭ*. Ketika muncul realitas baru, maka umat Islam dituntut untuk mengkaji dan menghukuminya menurut keterangan dari dalil-dalil *shara'*. Dengan demikian, tidak ada satu realitas pun yang terjadi di muka bumi ini kecuali bisa dihukumi dengan dalil-dalil yang jumlahnya terbatas tersebut. Al-Syāṭibi berkata, "*Tahqīq al-manāṭ* adalah satu-satunya cara untuk membuktikan keabadian shariat hingga hari kiamat, hal tersebut hanya bisa dibuktikan dengan menerapkan naṣ-naṣ dan aturan-aturan universalnya pada realitas atau partikularitas yang senantiasa terjadi pada kehidupan sosial tiap masa dan lokasi yang memiliki situasi dan kondisi yang memiliki dinamika yang tak terbatas."⁷²

Dilihat dari asal usul katanya, *tahqīq al-manāṭ* tersusun dari dua kata, "*tahqīq*" dan "*al-manāṭ*." Untuk mengetahui arti dasar dari term tersebut, kita harus melacak arti etimologis dua kata tersebut berdasarkan pendapat para pakar linguistik, sebab arti linguistik merupakan pengertian dasar yang memiliki

⁷²Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muhammad al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl Sharī'ah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, tt), hlm. 362.

hubungan erat dengan pengertian terminologis, terlebih lagi, pengertian etimologis secara signifikan memberikan bekas pada istilah-istilah terminologis.

Menurut Ibn Mandūr dan al-Fayyūmī, “*tahqīq*” berasal dari kata “*haqqa*” yang berarti benar dan pasti.⁷³ Sedangkan bentuk transitifnya adalah “*haqqaqayuhāqqiqū*” yang berarti memastikan, meyakinkan dan membuktikan.”⁷⁴ Sedangkan “*al-manāṭ*” merupakan keterangan tempat dari kata “*naṭa-yanūṭu*” yang berarti tempat menggantungkan sesuatu atau gantungan. Dengan demikian, arti etimologis dari *tahqīq al-manāṭ* adalah memastikan, membuktikan, dan merealisasikan gantungan (hukum).

Adapun secara terminologis, para ulama memberikan definisi yang berbeda-beda terhadap *tahqīq al-manāṭ*. Al-Qarāfī memandang bahwa *tahqīq al-manāṭ* adalah, “memastikan keberadaan kausa hukum (yang telah disepakati sebelumnya) pada kasus-kasus baru.”⁷⁵ Dengan ungkapan yang agak berbeda, Ibn Jauzī memandang bahwa secara kronologis *tahqīq al-manāṭ* terjadi apabila shariat menggariskan hukum bagi sebuah kasus disertai penjelasan tentang kausa *illat*-nya, kemudian mujtahid berupaya memastikan keberadaan kausa yang sama pada kasus-kasus baru supaya bisa disamakan hukumnya dengan kasus sebelumnya. Ibnu Hammām al-Ḥanafī berkata, “*tahqīq al-manāṭ* adalah sebuah analisa yang dilakukan terhadap setiap kasus guna melacak ada atau tidaknya kausa hukum (yang sebelumnya diperoleh dari naṣ atau ijma).”⁷⁶ Fungsi dari analisa tersebut

⁷³Jamāluddīn Ibn Mandūr, *Lisān Arab*, Juz X (Beirut: Dār Ṣādir, 1414), hlm. 49.

⁷⁴Ahmad ibn Fāris ibn Zakaria al-Rāzī, *Muʿjam Luḡhah*, (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Halbī, 1969), hlm. 19.

⁷⁵Ahmad ibn Idrīs al-Mālikī al-Qarāfī, *Sharh Tanqīh al-Fuṣul*, (Shirkah al-Ṭibāʿah al-Fanniyah, 1973), hlm. 389.

⁷⁶Ibn Najjār al-Hanbalī, *Sharh al-Kukab al-Mūnir*, (Maktabah al-Abīkan, 1997), hlm. 200.

adalah supaya kasus-kasus yang baru bisa disamakan hukumnya dengan kasus yang lama dikarenakan adanya persamaan kausa (*illat*).

Adapun al-Syāṭibi, beliau mendefinisikan *tahqīq al-manāṭ*, ketika sebuah hukum telah berhasil ditemukan melalui dalil-dalil *shara'*, namun masih memerlukan kajian lebih lanjut untuk menentukan objek hukum yang sesuai.⁷⁷ Secara substansial, definisi yang diberikan oleh al-Syāṭibi adalah yang paling komprehensif meskipun terkesan sangat sederhana. Sebab meskipun definisi tersebut bersifat kontekstual, namun jangkauannya sangat luas, mencakup penerapan segala jenis hukum Islam, baik yang bersifat legalistis (*taklīfī*) maupun yang bersifat kausalistis (*wad'ī*).

Berdasarkan definisi yang diberikan al-Syāṭibi tersebut dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan ijtihad dalam *tahqīq al-manāṭ* adalah upaya melacak berlaku atau tidaknya suatu hukum pada suatu objek atau layak tidaknya suatu objek untuk dihukumi dengan sebuah hukum.

Tahqīq al-manāṭ memiliki pengaruh yang cukup kuat dalam melahirkan perbedaan (*khilāfiyyah*) di antara para ahli fikih. Hal itu karena adanya objek-objek yang masih samar statusnya, apakah masuk dalam kausa hukum atau tidak? Berkaitan dengan objek kausa hukum, al-Ghazālī membaginya menjadi tiga kategori. *Pertama*, objek yang jelas masuk dalam kausa hukum, *kedua*, objek yang jelas keluar dari kausa hukum, *ketiga*, objek yang masih samar, apakah masuk dalam kausa hukum atau tidak?⁷⁸ Artinya objek ini memiliki kriteria yang sangat

⁷⁷Al-Shāṭibi, *al-Muwāfaqāt*, hlm. 65.

⁷⁸Abu Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās*, (Riyād: Maktabah al-Abīkan, 1993), hlm. 41.

sulit untuk disinkronkan dengan kriteria yang diinginkan oleh suatu hukum atau dalil, masih ada sisi-sisi gelap yang sulit ditelusuri di dalamnya sehingga ketika seorang mujtahid hendak menghukumi perlu usaha keras dalam menilai objek tersebut. Kategori objek yang terakhir ini sangat berpotensi memunculkan *khilāfiyyah* di antara para ahli fikih ketika merumuskan hukum. Hal ini sebenarnya dipicu dari perbedaan mereka dalam mempersepsikan sebuah realita atau problematika yang menjadi objeknya, karena konsentrasi kajian mereka di dalam *tahqīq al-manāṭ* adalah objek hukum.

Lebih lanjut Dr. Abdurrahman al-Kailāni menegaskan secara spesifik, perbedaan ahli fikih dalam menerapkan hukum bersumber dari dua hal. *Pertama*, kesamaran yang timbul dari realita yang dihadapi, karena terjadinya kesamaran dalam struktur, komponen, atau komposisi obyek hukumnya, terutama pada realita-realita baru yang belum pernah terjadi sebelumnya. maka untuk mendeskripsikannya membutuhkan kajian yang menyeluruh pada setiap rincian realitas, agar tidak terjadi kesalahan dalam penerapan hukum, seperti transaksi yang ada pada kartu ATM atau kartu kredit, termasuk akad apakah transaksi itu?⁷⁹

Kedua, objek hukumnya memiliki kriteria ganda atau lebih, artinya objek tersebut condong kepada beberapa kausa hukum, sehingga membuat seorang mujtahid kebingungan dalam menentukan hukum yang paling tepat dan paling mendekati kepada beberapa kausa hukum yang ada.⁸⁰ Dari sini, maka akan muncul persepsi yang berbeda dalam memandang objek hukum yang sedang dihadapi. Dari

⁷⁹Abdurrahman al-Kailāni, *Athar al-Ihktilāf fī Tahqīq al-Manāṭ*, hlm. 9.

⁸⁰Al-Kailāni, *Athar al-Ihktilāf*, hlm. 9.

dua faktor ini, akhirnya timbul perbedaan di antara ahli fikih, bahkan pengaruh *khilāf* di atas hampir ada dalam semua pembahasan fikih.

C. Kaidah *Ushuliyah* dan Kaidah *Fihiyyah* sebagai Pendekatan Hukum

1. Urgensi *Qowaid Ushuliyah* dalam Penggalan Hukum

Hukum Islam adalah *divine law* (hukum Tuhan). Ia bukan hanya semata abstraksi manusia atas realitas masyarakat untuk terjadinya keteraturan bagi manusia itu sendiri, namun lebih sebagai sapaan (*khitāb*) yang ditarik dari kehendak Allah Swt. untuk manusia. Sapaan Allah tersebut terwujud dalam Al-Quran dan diejawantahkan dalam ḥadith Nabi Muhammad Saw.

Al-Quran dan ḥadith merupakan sumber hukum Islam (*maṣādir al-ahkām*). Perangkat untuk dapat menarik hukum dari sumber hukum tersebut disebut ijtihad. Melalui ijtihad, kehendak Allah yang termaktub dalam Al-Quran dan penjelasannya oleh Rasulullah melalui ḥadithnya dianalisis untuk dapat mengetahui aturan tentang suatu masalah hukum tertentu.

Menurut al-Būṭī, banyaknya ijtihad kontemporer yang menyeleweng dari jalan yang benar dikarenakan terlepasnya seorang peneliti (*mubāhith*) dari teori kaidah uṣūl fikih dan kaidah-kaidah penafsiran teks. Jika seandainya para peneliti tersebut mau berpegang dengan hal itu, pasti produk ijtihadnya akan diterima dalam tataran akademis.⁸¹ Dengan demikian, dapatlah dipahami bahwa sesungguhnya pendekatan kaidah uṣūl fikih dalam memahami masalah yang berkaitan dengan perintah, baik sunnah maupun wajib, kadang-kadang dapat

⁸¹Muḥammad Sa'īd Ramadlān al-Būṭī, *Qadlāyā al-fiqh al-Mu'aṣirah*, (Damaskus: Dār al-Fārābī, 2009), hlm. 269.

ditinjau dari sejauh mana urgensinya dalam kehidupan. Hal ini merupakan pendekatan yang dilakukan oleh ulama-ulama uṣūl fikih agar memudahkan umat Islam menjalankan shariat agamanya.

Dalam pembahasan uṣūl fikih ada sebuah kaidah terkenal yang berbunyi (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) yang berarti, “*hukum ditetapkan berdasarkan keumuman ungkapan, bukan kekhususan penyebabnya.*” Maksud dari kaidah ini menyatakan bahwa naṣ-naṣ umum yang diturunkan karena sebab-sebab tertentu, hukumnya berlaku secara umum. Menurut al-Sabt, ungkapan umum ayat yang diturunkan karena sebab tertentu (khusus) dapat dikategorikan kepada tiga bentuk, antara lain; *pertama*, *qarīnah* atau indikasinya menunjukkan makna umum, maka ia berlaku umum secara keseluruhan; *kedua*, *qarīnah*-nya menunjukkan makna khusus, maka ia berlaku khusus secara keseluruhan; dan *ketiga*, tidak ada *qarīnah* yang menunjukan umum atau khusus, maka ia kembali kepada kaidah dasar, yaitu hukum didasarkan kepada keumuman lafaḍ, bukan kepada kekhususan sebab.⁸²

Sejalan dengan pendapat al-Sabt di atas, al-Sa’dī menjelaskan bahwa *asbāb al-nuzūl* (sebab-sebab turunnya ayat) yang dikemukakan oleh para mufasir hanya sebuah perumpamaan untuk menjelaskan lafaḍ, bukan makna lafaḍ dan terbatas pada sebab tersebut. Bila dinyatakan bahwa ayat ini diturunkan karena ini dan itu, maka maksudnya adalah hal tersebut termasuk ke dalam maksud ayat itu dan merupakan sebagian maksud ayat.⁸³

⁸²Khālid Uthmān al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr Jam'an wa Dirāsatan*, (Madinah: Dār ibn al-Affān, 1421), hlm. 593.

⁸³Abdu al-Rahmān ibn Naṣir al-Sa'adī, *Tafsīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, (Damaskus: Muassisah al-Risalah, 2000), hlm. 64.

Kaidah di atas selain disepakati oleh para ahli tafsir, juga disepakati oleh para ahli uşul. Dalam hal ini dikecualikan ulama-ulama dari kalangan madhhāb Syāfi'iyah. Mereka justru sebaliknya, berpegang pada kaidah berikut (بخصوص العبرة) (السبب لا بعموم اللفظ) yang artinya, “*Suatu ungkapan dimaknai dengan kekhususan sebab, bukan kepada keumuman lafad.*”

Bagi Syāfi'iyah, tidak boleh beramal dengan naş umum selama tidak ditemukan naş khusus. Mereka menggunakan metodologi *qiyās* dalam pemberlakuan hukum karena sebab khusus (*khusūs al-sabab*) kepada yang lainnya. Sedangkan menurut ulama lain, pemberlakuan hukum pada kasus-kasus yang disebutkan Al-Quran termasuk kepada hukum *qaṭ'ī*, sedangkan pemberlakuannya kepada yang lain termasuk kepada hukum *ḍannī*. Di sinilah diberlakukannya *qiyās*.⁸⁴

2. Relevansi *Qawāid Fiqhiyyah* dalam *Istinbat* Hukum

Kaidah fikih sebagai salah satu disiplin ilmu tidak berdiri sendiri dalam tema dan kajiannya. Sebagai derivasi dari fikih atau hukum Islam, kaidah fikih merupakan simpul-simpul umum dari beberapa permasalahan hukum Islam yang dapat digunakan oleh kalangan awam maupun ahli fikih dalam mencari solusi permasalahan hukum yang muncul di tengah masyarakat dalam berbagai tema, baik ibadah, muamalah, maupun isu-isu kontemporer.

Al-Qarāfi secara garis besar berpendapat tentang urgensi kaidah fikih ada tiga. *Pertama*, kaidah fikih mempunyai kedudukan istimewa dalam khazanah keilmuan Islam karena kepakaran seorang *faqīh* sangat terkait erat dengan

⁸⁴Abdu al-Rahmān ibn Naşir al-Sa'adī, *Tafsīr al-Karīm*, hlm. 8.

penguasaan kaidah fikih. *Kedua*, dapat menjadi landasan berfatwa. *Ketiga*, menjadikan ilmu fikih lebih teratur sehingga mempermudah seseorang untuk mengidentifikasi fikih yang jumlahnya sangat banyak.⁸⁵

Secara leksikal, kaidah fikih berasal dari dua kata: yang berarti: dasar, asas, pondasi, atau fundamen segala sesuatu,⁸⁶ baik yang kongkrit, materi atau inderawi seperti pondasi rumah maupun yang abstrak baik yang bukan materi dan bukan inderawi seperti dasar-dasar agama.⁸⁷ Sedangkan kata (فقهية) berasal dari kata فقهه ditambah *yā' nisbah* yang berfungsi sebagai makna penjenisan dan pembangsaan, sehingga berarti hal-hal yang terkait dengan fikih.

Secara terminologi, kaidah fikih adalah ketentuan hukum yang bersifat umum yang mencakup hukum-hukum derifasinya karena sifat keumumannya dan atau totalitasnya. Adapun secara umum, para ahli fikih terbagi kepada dua kelompok pendapat berdasarkan pada penggunaan kata *kullī* di satu sisi dan kata *aghlabī* atau *aktharī* di sisi lain. *Pertama*, para ahli fikih yang berpendapat bahwa kaidah fikih adalah bersifat *kullī* mendasarkan argumennya pada realitas bahwa kaidah yang terdapat pengecualian cakupannya berjumlah sedikit dan sesuatu yang sedikit atau langka tidak mempunyai hukum. *Kedua*, para ahli fikih berpendapat bahwa karakteristik kaidah fikih bersifat *aghlabiyah* atau *akthariyah*, karena realitasnya kaidah fikih mempunyai keterbatasan cakupannya atau mempunyai pengecualian cakupannya sehingga penyebutan *kullī* dari kaidah fikih kurang tepat.⁸⁸

⁸⁵Ahmad ibn Idrīs al-Mālikī al-Qarāfi, *Anwār al-Burūq fī Anwā al-Furūq*, Juz 3, (Bairūt: Dār al-Ma'rifat, 1990), hlm. 3.

⁸⁶Al-Rāghib al-Asfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*, (Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabī, 1997), hlm. 409.

⁸⁷Alī Ahmad al-Nadwī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2000), hlm. 5.

⁸⁸Abdul Haq, dkk, *Formalisasi Nalar Fikih*, (Surabaya: Khalista, 2009), hlm. 8-11.

Adapun urgensitas kaidah fikih terlihat dari paparan Abū Zahrah tentang batasan ijtihad:

استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما في استنباط الأحكام الشرعية وإما في تطبيقها

Artinya, “Pengerahan kesungguhan dan pencurahan daya upaya, baik dalam mengeluarkan hukum shara’ maupun penerapannya.”⁸⁹

Abū Zahrah membagi ranah ijtihad pada dua bidang. *Pertama*, ijtihad yang terkait dengan penggalian hukum dan penjelasannya, dan *kedua*, ijtihad yang berkaitan dengan penerapan hukum.

Ijtihad model pertama versi Abū Zahrah adalah ijtihad yang sempurna dan khusus bagi kelompok ulama yang berusaha mengetahui hukum-hukum cabang yang bersifat praktis dari dalil-dalil yang rinci. Menurut *jumhūr* ulama, ijtihad seperti ini dapat terputus pada suatu zaman meskipun kalangan Hanābilah berpendapat bahwa suatu zaman tidak mungkin kosong dari ijtihad ini. Ijtihad model kedua, ulama sepakat bahwa suatu zaman tidak mungkin kosong dari model ijtihad kedua. Mereka adalah mujtahid yang men-*takhrīj* dan menerapkan *illat-illat* hukum yang digali dari persoalan-persoalan cabang yang telah digali oleh ulama terdahulu. Dengan metode *taṭbīq* (aplikasi) ini, akan tampak hukum berbagai masalah yang belum diketahui oleh mujtahid model pertama di atas. Pola ijtihad mujtahid model kedua ini lazim disebut dengan *tahqīq al-manāṭ* (penetapan dan penerapan *illat*).⁹⁰

Dari beberapa pendapat ahli fikih di atas dapat disimpulkan bahwa:

⁸⁹Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, (Dār al-Fikr al-Arābī, tt), hlm. 379.

⁹⁰Abū Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, hlm. 379.

- a. Kaidah fikih adalah ranah ijtihad dalam menerapkan *'illat* hukum yang digali dari permasalahan-permasalahan hukum cabang berdasarkan hasil ijtihad mujtahid mutlak⁹¹;
- b. Kaidah fikih mempunyai peran penting dalam rangka mempermudah pemahaman tentang hukum Islam, di mana berbagai hukum cabang yang banyak tersusun menjadi satu kaidah;
- c. Pengkajian kaidah fikih dapat membantu memelihara dan mengikat berbagai masalah yang banyak dan saling bertentangan, menjadi jalan untuk menghadirkan berbagai hukum;
- d. Kaidah fikih dapat mengembangkan *malakah ḍihniyah* (daya rasa) fikih seseorang, sehingga mampu men-*takhrīj* berbagai hukum fikih yang tak terbatas sesuai dengan kaidah madhhab imamnya;
- e. Mengikat berbagai hukum dalam satu ikatan menunjukkan bahwa hukum-hukum ini mempunyai kemaslahatan yang saling berdekatan atau mempunyai kemaslahatan yang besar.

⁹¹*Mujtahid muthlaq* adalah tingkatan pertama (tertinggi). Mereka memenuhi persyaratan-persyaratan ijtihad. Mereka mengeluarkan hukum-hukum dari al-Quran dan al-Sunnah, menjalani seluruh jalan untuk mencari dalil tanpa mengikut orang lain, dan mereka menentukan *manhaj* (pola) untuk diri mereka sendiri, dan menentukan cabang-cabangnya. Mereka adalah para *fuqahā* sahabat semuanya, *fuqahā* tabi'īn seperti Sa'īd bin al-Musayyib, dan Ibrāhīm al-Nakhā'ī; para *fuqahā* Mujtahidin seperti, Ja'far Ṣādiq dan ayahnya Muhammad al-Bāqir, Abū Hanīfah, Mālik, Syafī'ī, Ahmad, al-Auzā'ī, al-Laits bin Sa'īd, Sufyan al-Tsaurī, Abū Tsaur dan banyak lagi yang lainnya. Walaupun pendapat-pendapat mereka tidak sampai kepada kita secara kumpulan yang dibukukan, tetapi dalam pujian-pujian kitab berbagai *fuqahā* terdapat pendapat-pendapat mereka yang dikutip dengan riwayat yang tidak ada bukti kebohongannya dan bisa dipercaya kebenarannya. Lihat Abū Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, hlm. 389-398.

BAB V

PEMIKIRAN AL-BŪṬI PERSPEKTIF KESETARAAN GENDER

A. Konsep Kesetaraan Gender al-Būṭi

1. Perempuan dan Hak Hidup

Perempuan sepanjang zaman telah memperoleh perhatian dari para cendekiawan dan para peneliti sesuai dengan kecenderungan dan bidang mereka masing-masing. Hanya saja kajian dan penelitian tersebut menghasilkan kesimpulan yang berbeda, sehingga berbeda pula dalam menjabarkan hak dan kewajibannya. Sebagian kajian mengakui hak perempuan sama dengan hak laki-laki, akan tetapi kajian lainnya menjatuhkan perempuan dengan suatu kesimpulan bahwa perempuan diciptakan untuk kemaslahatan laki-laki. Ketika sebagian undang-undang memberikan hak kepada perempuan maka undang-undang lainnya menghalangi hak perempuan, sehingga nasib perempuan seolah-olah tergadaikan oleh kekuasaan laki-laki dan terabaikan dengan kehendak laki-laki.⁹²

Dalam pandangan Al-Quran, laki-laki dan perempuan sama dalam esensi kemanusiannya. Maka dilihat dari aspek ini tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Kedua jenis manusia itu sama-sama mendapatkan kemuliaan yang Allah berikan kepada seluruh umat manusia tanpa ada pembedaan.⁹³ Allah telah memberikan kepada keduanya hak untuk hidup. Di mana hak hidup ini adalah hak yang paling agung, sebab hak hidup ini adalah sumber bagi keseluruhan hak

⁹²Said Agil Husin al-Munawar, *al-Quran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, (Cet. IV; Jakarta: PT. Ciputat Press, 2009), hlm. 200.

⁹³Mahmud Hamdi Zaquq, *Haqā'iq Islāmiyah fī Muwājahat Hamalat al-Tashkik*, (Cet. V; Kairo: Wizārāt al-Auqāf al-Majlis al-A'lā lī al-Shu'ūn al-Islāmiyah, 2005), hlm. 92.

lainnya. Kaitannya dengan masalah hak hidup ini, Allah berfirman dalam QS Al-Māidah [5]: 32 yang berbunyi:

مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا

Artinya, “Oleh karena itu kami tetapkan (suatu hukum) bagi bani Israel, bahwa: barang siapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh seluruhnya.”

Menurut al-Būṭī, Allah mempergunakan kata “*nafs*” atau jiwa untuk menghancurkan pemisah antara kaum laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, kesucian hak hidup merupakan hak bagi kedua jenis kelamin tadi. Eksistensi ini—hak hidup bagi laki-laki dan perempuan—juga mendapat penegasan dari Rasulullah Saw. saat terjadi perang Hunain. Saat itu, beliau melihat seorang perempuan mushrik mati terbunuh.⁹⁴ Di sekelilingnya banyak orang tengah berkumpul mengerumuni. Kemudian Rasulullah Saw. Bersabda:

مَا كَانَتْ هَذِهِ تُقَاتِلَ فِيمَنْ يِقَاتِلُ فَمَا قَاتَلْتُمْ؟ ثُمَّ قَالَ الرَّجُلُ: انْطَلَقَ إِلَىٰ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ يَأْمُرُكَ يَقُولُ: لَا تُقْتُلَنَّ ذُرِّيَّةً وَلَا عَسِيفًا.

Artinya, “Perempuan ini tidak berperang pada pihak yang berperang. Untuk membela manakah dia terbunuh? Salah seorang dari mereka berkata, “Temuilah Khālid ibn Walīd,” lalu katakan kepadanya bahwa Rasulullah Saw. berpesan, “Jangan sekali-kali membunuh keturunan dan tawanan.”

Hadith di atas mengafirmasi bahwa “atribut shirik” tidak menggugurkan kesucian hak hidupnya. Apalagi sifat keperempuanan. Dengan melihat adanya persamaan antara kaum laki-laki dan perempuan dalam mendapatkan hak hidup ini,

⁹⁴Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 42.

maka hukuman *qiṣāṣ* berlaku sama atas laki-laki dan perempuan. Dalam QS Al-Māidah [5]: 45 Allah Swt. berfirman:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Artinya, “Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada kisasnya. Barang siapa yang melepaskan (hak *qiṣāṣ*) nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barang siapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang lalim.”

Kaitannya dengan penafsiran ayat ini, Ibn Kathīr di dalam tafsirnya mengatakan: “seluruh ulama berpendapat bahwa seorang laki-laki dikenakan hukum *qiṣāṣ* karena membunuh seorang perempuan. Hal ini berdasarkan keumuman ayat tersebut.⁹⁵ Begitu juga dalam hadith Nabi yang diriwayatkan oleh Nasā’ī dan yang lain bahwa Rasulullah Saw. menulis surat yang ditujukan kepada Amru ibn Hazm yang berbunyi:

أن الرجل يقتل بالمرأة

Artinya, “Seorang lelaki dihukum *qiṣāṣ* karena membunuh seorang perempuan.”

Dalam hadith lain juga dikatakan,

المسلمون تتكافأ دماهم

Artinya, “Darah orang Islam itu sekufu atau sederajat.”

Sebagian kalangan ada yang mempermasalahkan terkait hukuman mati (*qiṣāṣ*) yang beralih menjadi membayar denda (*diyāt*), sebab keluarga korban

⁹⁵Al-Būṭī, *al-Mar’ah*, hlm. 43.

memberikan maaf atau pembunuhan tadi tanpa unsur kesengajaan (*ghoiru amd*), kenapa dendannya tidak disamakan antara laki-laki dan perempuan? Justru untuk perempuan hanya setengah laki-laki.

Menurut analisis al-Būṭī, kewajiban membayar denda pada permasalahan ini bukan dinilai dari hak hidup seorang manusia, akan tetapi sekadar kompensasi hak yang dimaksudkan sebagai pengganti kerugian materi yang menimpa keluarga terbunuh. Dengan demikian, kompensasi materi harus seimbang dengan kadar kerugian yang diderita pihak keluarga terbunuh. Dari sisi ini, kerugian akibat kematian seorang ayah yang menjadi sumber nafkah anak-anak lebih besar daripada kerugian akibat kematian seorang ibu. Demikian juga perbedaan antara yang terbunuh adalah suami dengan seorang istri karena kesalahan pembunuhan. singkatnya, kerugian materi akibat terbunuhnya seorang suami lebih besar daripada kerugian materi akibat terbunuhnya seorang istri.⁹⁶

Dalam kondisi-kondisi semacam ini, nilai kemanusiaan hanya satu. Jika tindakan pidana—yakni membunuh—itu disengaja, maka hukumannya adalah *qisās* tanpa perbedaan antara lelaki dan perempuan. Tetapi, jika ahli waris terbunuh memaafkan terdakwa, atau pembunuhan itu tidak sengaja dan hanya kekeliruan saja, maka hukumannya menjadi agak ringan. Sebagai ganti kerugian materi, dikenakan diyat. Diyat ini sebagai kompensasi kerugian materi yang diderita pihak terbunuh akibat kehilangan pilar utama keluarga, yang menjamin kehidupan keluarganya. Diyat ini bisa berbeda-beda sebagaimana telah dijelaskan.

⁹⁶Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 44.

Di antara argumentasi lain yang menjelaskan makna ini adalah pandangan Ustād Mustafā al-Sibā'ī dalam bukunya *al-Mar'ah: baina al-Fiqh wa al-Qānūn* sebagai berikut.

“Undang-undang modern kita telah menetapkan kadar *diyāt* menjadi dua jenis. Ada kadar minimal dan maksimal. Undang-undang ini memberikan ruang gerak kepada para hakim untuk menentukan kadar *diyāt* tersebut, sesuai dengan realitas, sehingga tidak akan melebihi kadar maksimal dan tidak pula kurang di bawah kadar minimal. Hal itu dimaksudkan untuk memberikan keleluasaan kepada hakim dalam menentukan kadar bahaya atau kerugian yang menimpa keluarga korban. Kadar *diyāt* ini berbeda-beda antara satu orang dengan orang lain. Bagaimana tidak berbeda antara orang yang bekerja dan membiayai seluruh kehidupan keluarga dengan orang yang tidak bekerja dan tidak menanggung beban kehidupan keluarga. Bahkan ia sendiri termasuk tanggungan korban.”⁹⁷

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa kesetaraan hak antara lelaki dan perempuan ini bersumber dari mata air yang sama, yakni realitas kemanusiaannya. Inilah yang menjadi sumber dari keseluruhan hak antara lelaki dan perempuan sebagaimana telah dijelaskan di muka.⁹⁸

2. Perempuan dan Hak Milik

Sebagaimana diketahui, bahwa bangsa-bangsa terdahulu tidak mengakui hak kepemilikan bagi kaum perempuan. Oleh sebab itu, mereka—kaum perempuan—tidak pernah menikmati hak-hak sipil mereka atau hak kepemilikan apa pun. Bangsa-bangsa terdahulu menganggap bahwa kaum lelaki adalah raja atau tuan bagi kaum perempuan. Oleh sebab itu, kaum lelaki berhak memperlakukan kaum

⁹⁷Mustafā al-Sibā'ī, *al-Mar'ah baina al-Fiqh wa al-Qānūn*, (Beirūt: Dār al-Warāq, 1999), hlm. 39.

⁹⁸Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 44.

perempuan sesuka hatinya. Pada akhirnya, kaum perempuan dianggap sebagai budak belaka, dan segala kekayaan yang dimilikinya menjadi milik kaum lelaki.

India Brahmana, Cina, Jerman, dan Barbar Eropa tidak memberikan hak kepemilikan kepada kaum perempuan, dan tidak memberikan hak warisan. Yunani juga tidak mengakui hak kepemilikan kaum perempuan, dan tidak memberikan hak warisan, kecuali tidak ada ahli waris lelaki. Bahkan, pandangan naif terhadap perempuan ini tetap dipertahankan oleh banyak peradaban modern sampai saat ini.⁹⁹

Islam adalah agama universal. Ia merupakan penerus dan penyempurna risalah langit terdahulu. Islam datang untuk memperkuat independensi kaum perempuan dari kaum lelaki dalam berbagai hak kepemilikan atau hak sipilnya. Islam juga menegaskan bahwa kaum perempuan memiliki kemerdekaan penuh terhadap kekayaannya, sehingga dia bebas mempergunakannya tanpa halangan apa pun, selama tidak terikat oleh perjanjian atau ikatan apa pun—seperti wasiat dan sejenisnya. Bahkan Islam juga menegaskan bahwa kaum perempuan berhak menikmati hak-hak sebagaimana kaum lelaki. Seperti hak untuk sewa-menyewa, tanggungan, dan sejenisnya.

Tuhan juga menshariatkan mahar atau mas kawin kepada kaum lelaki ketika hendak menikahi seorang perempuan. Mahar ini memiliki beberapa fungsi. *Pertama*, sebagai pemberian bagi kaum perempuan. *Kedua*, realisasi dari fitrah kemanusiaan—khususnya perempuan—untuk memiliki sesuatu. *Ketiga*, sebagai kompensasi kesempatan bekerja yang tidak dimilikinya lagi, yang bagi kaum

⁹⁹Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 49.

lelaki—khususnya suami—kesempatan untuk bekerja lebih banyak daripada kaum perempuan. Padahal, bekerja merupakan sumber kepemilikan. Allah Swt. dalam QS An-Nisa [4]: 4 berfirman:

وَأْتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً

Artinya, “Berikanlah mahar (mas kawin) kepada kaum perempuan (yang kalian nikahi) sebagai pemberian dengan sukarela.”

Allah juga melarang ayah, paman, kakek, saudara, atau lainnya mempergunakan mahar itu untuk kepentingannya, kecuali atas izin perempuan tadi.¹⁰⁰

Konsekuensi paling spesifik dan paling penting dari adanya kepemilikan adalah adanya hak mempergunakan kepemilikannya, selama tidak ada sebab yang menghalanginya mempergunakan hak tersebut. Jika ada sebab-sebab yang menghalangi mempergunakan hak kepemilikan, maka laki-laki dan perempuan sama-sama tidak boleh mempergunakan hak milik mereka. Bab muamalah dalam buku-buku fiqih telah membahas masalah hak milik dan penggunaan oleh pemiliknya secara luas, baik lelaki maupun perempuan.

Allah menegaskan bahwa perempuan memiliki hak independen dalam hak-hak sipil atau hak-hak kepemilikan, sebagaimana kaum lelaki. Oleh sebab itu, kaum perempuan juga memiliki hak independen untuk mempergunakan dan menikmati hak miliknya. Di antara independensi perempuan dalam hak-hak sipil adalah kemerdekaan kaum perempuan dalam pernikahan. Wali seorang perempuan tidak memiliki hak menentukan pernikahan anaknya, selain menyerahkan pilihan

¹⁰⁰Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 51.

tersebut kepada anaknya. Hal itu berjalan selama pilihannya tidak membahayakan. Dengan kata lain, pilihan dalam pemikahan itu diserahkan kepada anak atau perempuan itu jika dia sudah *bāligh* dan berakal. Indikasinya adalah adanya *kafā'ah* atau keseimbangan atau kesetaraan antara dia dengan calonnya.

Pandangan ini dianut oleh madhhab Māliki, Hanafī, Hadawi, dan *jumhūr* ulama fikih dari kalangan sahabat dan *tabī'in*. Argumentasi yang mereka pakai adalah QS Al-Baqarah [2]: 231 yang berbunyi:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَ حَوْهِنَّ بِمَعْرُوفٍ

Artinya, “Jika kalian menceraikan istri-istri kalian, lalu habis masa idahnya, maka janganlah kalian menghalangi mereka menikah kembali dengan calon suaminya. Mereka telah saling merelakan dengan cara yang baik.”

Sedangkan argumentasi dari hadith sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ahmad, Abū Daud, dan Ibnu Majah dari hadith Abdullah ibn Abbās. Abdullah bin Abbās berkata, “seorang budak perawan datang kepada Nabi Muhammad dan mengatakan bahwa ayahnya telah menikahkannya dengan seseorang, padahal dia tidak menyukainya. Maka Rasulullah memberikan kemerdekaan—berupa pilihan—kepada budak itu.¹⁰¹

Jika memperhatikan dan mencermati undang-undang atau hukum positif, baik yang kuno maupun modern, maka tidak ada hak yang telah diberikan Al-Quran kepada kaum perempuan dalam undang-undang positif tersebut. Dengan kata lain, undang-undang positif itu telah melakukan tindakan diskriminatif terhadap kaum perempuan. Ini terlihat jelas dari masalah pemberian hak kepemilikan atau hak sipil terhadap kaum lelaki dan perempuan. Hukum positif tersebut tidak mengakui

¹⁰¹Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 52-3.

adanya hak kepemilikan bagi kaum perempuan. Andai ada pengakuan, itu hanya sekadar retorika dan slogan kosong. Karena hak kepemilikan perempuan tidak diakui, atau diakui namun sekadar retorika dan slogan semata, maka kaum perempuan otomatis tidak memiliki hak-hak sipil lainnya.¹⁰²

Dengan demikian, aplikasi hak kepemilikan atau hak sipil yang telah dianugerahkan shariat Islam kepada kaum perempuan—sebagaimana telah dikemukakan—bukan merupakan produk pembaharuan atau modifikasi terhadap shariat Islam, sebagaimana ungkapan orang-orang yang berpandangan distortif terhadap Islam. Akan tetapi, hal ini adalah bentuk implementasi dari hakikat shariat Islam yang diturunkan oleh Allah Swt.

3. Perempuan dan Kebebasan

Banyak peneliti yang menulis atau berbicara masalah hak-hak manusia, membagi hak dalam kebebasan menjadi beberapa cabang, misalnya, kebebasan politik, kebebasan melakukan tindakan ekonomi, kebebasan sosial-kemasyarakatan, atau bahkan kebebasan beragama atau berkeyakinan.

Dalam hal ini, menurut al-Būṭī, jika mau memahami hakikat dari kebebasan tersebut, dan faham kaitannya dengan manusia, maka akan tampak jelas bahwa Allah Swt. memberikan kebebasan yang sama rata antara laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, tidak perlu membagi kebebasan dalam urusan politik, ekonomi dan kemasyarakatan.¹⁰³

¹⁰²Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 55.

¹⁰³Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 60-3.

Pada dasarnya, jika dilihat dari segi hubungan antara manusia dengan tuhan, maka sejatinya manusia tidak mempunyai kebebasan yang mutlak. Hal itu karena manusia merupakan hamba Allah Swt. Sedangkan hamba sendiri tidak bisa bebas di depan tuannya. Inilah sebenarnya makna dari insan yang *mukallaf*, yaitu bertanggung jawab atas pekerjaan yang dibebankan Allah Swt. kepadanya.

a. Kebebasan Bekerja

Segala bentuk profesi yang diperkenankan oleh Islam untuk laki-laki, sebenarnya juga diperkenankan untuk kaum perempuan. Meski demikian, mereka tetap harus menjaga etika yang diajarkan dalam Islam, seperti larangan berduaan dengan laki-laki yang bukan mahram, sebagaimana hal serupa juga dilarang bagi kaum laki-laki. Artinya, baik laki-laki ataupun perempuan bisa bekerja sesuai profesinya dengan catatan pekerjaan tersebut tidak menjadikan mereka terjerumus dalam lubang kehinaan, berupa *khalwat* ataupun hal-hal yang bisa menimbulkan fitnah. Apabila hal-hal yang dilarang ini tidak ada, maka perempuan boleh bekerja dalam berbagai bidang, seperti pabrik, tani, dagang dan selainnya.¹⁰⁴

Akan tetapi, jika terdapat benturan antara tuntutan keluarga dan masyarakat, maka—sebagaimana solusi alternatif al-Būṭī—tidak ada jalan keluar kecuali mengedepankan prinsip prioritas utama (*sullam al-alawiyat*), yaitu mendahulukan yang lebih penting dari pada yang penting. Dengan kata lain, mana kemaslahatan yang sifatnya primer, sekunder, tersier dari kemaslahatan dalam masyarakat.

Sebagai contoh, misalnya, seorang perempuan yang sudah bersuami memiliki anak yang masih kecil, di satu sisi. Kemudian karena ia mempunyai kemahiran

¹⁰⁴Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 64-5.

dalam bidang tertentu yang dibutuhkan oleh masyarakat, ia juga dituntut untuk mengabdikan kepada masyarakat, di sisi yang lain. Akan tetapi, apabila semua ini dikerjakan jelas ia tidak akan mampu. Lalu bagaimana solusinya?

Di sini pentingnya fikih prioritas, sebagai jalan keluar dalam menyikapi problem-problem kontemporer. Menurut fikih prioritas, sebagaimana dikatakan oleh pakar sosiolog, penunaian tugas oleh seorang istri kepada suami dan mendidik anak agar menjadi anak yang sholeh merupakan tingkatan kemaslahatan yang paling tinggi dalam konteks kemaslahatan masyarakat. Dikatakan demikian, karena lingkungan keluarga yang baik merupakan modal utama bagi kemaslahatan masyarakat. Sebaliknya, jika lingkungan keluarga rusak, maka seluruh sektor pendidikan, kebudayaan bahkan ekonomi juga akan hancur. Bagaimanapun keluarga mempunyai peranan yang sangat urgen bagi maju dan mundurnya suatu masyarakat. Dengan pertimbangan semacam ini, maka yang harus didahulukan adalah menunaikan tugas dan kewajiban rumah tangga, meski hal itu akan mengorbankan kepentingan lain.¹⁰⁵

Adapun hikmah diterapkannya skala prioritas ini, bahwa seorang istri dalam kondisi bagaimanapun bertanggung jawab mengurus dan memelihara keluarga dari berbagai faktor yang dapat merusak tatanan kehidupan keluarga. Meski sebenarnya hal itu merupakan tugas bersama, akan tetapi ada tugas-tugas substantif yang hanya dapat ditunaikan oleh istri.

¹⁰⁵Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 66.

b. Kebebasan Berpolitik

1) Perempuan menjadi Presiden

Kepala negara atau presiden merupakan jabatan tertinggi dalam suatu negara. Oleh sebab itu, banyak orang ingin mendapatkan jabatan tersebut. Dengan jabatan ini, suatu negara akan maju apabila pemimpinnya adalah orang yang benar-benar ahli dalam masalah pemerintahan. Akan tetapi, jabatan tersebut bisa mendatangkan mudarat apabila dipegang oleh orang-orang yang tidak mumpuni di bidangnya.

Dalam literatur fikih klasik, syarat untuk menjadi kepala negara harus seorang laki-laki. Para ulama fikih telah sepakat dengan syarat ini dan tidak ada perbedaan pendapat tentang masalah ini. Akan tetapi, akhir-akhir ini ada sebagian perempuan yang menjadi kepala negara, seperti Benazir Bhutto di Pakistan, Tansu Ciller di Turki dan Khaleda Zia di Bangladesh. Dari sini akhirnya menimbulkan pro dan kontra di antara pemikir Islam kontemporer dalam menyikapi masalah itu.¹⁰⁶

Dalam menyikapi masalah ini, setidaknya ada dua pandangan fikih yang mengemuka, yaitu antara yang melarang dan membolehkan. Baik kelompok yang melarang maupun yang membolehkan semuanya mempunyai landasan argumentasi masing-masing. Adanya perbedaan pendapat ini disebabkan oleh berbedanya pendekatan dalam interpretasi terhadap teks-teks Al-Quran dan ḥadīth Rasulullah Saw., serta penilaian terhadap eksistensi ijma ulama sebagai sumber hukum. Pada akhirnya akan menghasilkan konklusi hukum yang berbeda pula. Karena itu, dapat dikatakan bahwa permasalahan wanita menjadi pemimpin termasuk dalam ranah

¹⁰⁶Hāfiq Muhammad Anwar, *Wilāyah al-Mar'ah fī Fiqh al-Islāmī*, (Riyadl: Dār Balansiyah, 1420), hlm. 82.

ijtihādiyah yang dinamis sepanjang masa. Logis kiranya kalau para ahli ilmu berbeda pandangan dalam menyikapi permasalahan tersebut.

Para pemikir kontemporer yang berpandangan bahwa perempuan tidak boleh menjadi presiden antara lain al-Bassam, Yusūf al-Qardlāwī, Mustafā al-Sibā’ī, Hakim bin Amir Abdat dan al-Būṭī.

Kelompok yang melarang perempuan menjadi presiden menandakan argumentasinya dari Al-Quran, ḥadith dan ijma. Dalil Al-Quran yang dijadikan untuk menjustifikasi larangan presiden perempuan antara lain QS An-Nisa [4]: 34 yang berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ (النساء: ٣٤).

Artinya, “Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.”

Pengertian dari *al-qowāmah* dalam ayat di atas, sebagaimana pendapat para ulama ahli tafsir seperti Ibn Jarīr al-Ṭabarī, al-Rāzī, al-Qurṭubī, Ibn Katsīr dan al-Shaukānī yang menyatakan bahwa *al-qowāmah* bermakna pemimpin. Maksudnya, laki-laki adalah pemimpin kaum perempuan, baik dalam urusan domestik maupun urusan publik.¹⁰⁷

Sedangkan dalil pendukung dari hadith adalah sabda Rasulullah Saw. berikut:

لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ

Artinya, “tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada perempuan.”

¹⁰⁷Hāfiq Muhammad Anwar, *Wilāyah al-Mar’ah*, hlm. 85.

Hadith ini menjadi dalil yang sangat jelas atas tidak diperbolehkannya perempuan menduduki jabatan kepala negara. Hal ini lantaran Rasulullah Saw. memberikan kabar bahwa kaum yang menyerahkan urusannya kepada perempuan tidak akan beruntung. Sudah tidak diragukan lagi bahwa tidak adanya keberuntungan ini adalah sebuah mudarat. Di mana mudarat tersebut harus dihindari. Oleh karena itu, kewajiban menghindari pemimpin perempuan sama halnya dengan kewajiban menghindari mudarat. Hal itu sesuai dengan kaidah fikih yang menyatakan, “segala sesuatu yang mana sebuah kewajiban tidak bisa sempurna kecuali dengan melakukannya, maka sesuatu tersebut wajib dikerjakan.”

Kemudian hadith di atas juga masuk kategori umum yang mencakup semua kaum, semua perempuan, di setiap waktu dan negara. Lebih dari pada itu, yang menjadi *illat (ratio legis)* larangan tersebut adalah ‘kepemimpinan perempuan terhadap umat.’ Dikatakan demikian, karena Nabi menggantungkan tidak adanya keberuntungan itu dengan posisi perempuan yang menjadi pemimpin sebuah kaum, dalam redaksi hadith tidak ada sifat lain kecuali dua hal tersebut.¹⁰⁸

Selain dalil Al-Quran dan hadith, kelompok yang melarang perempuan menjadi presiden juga berargumen dengan dalil ijma. Para ulama fikih mulai dari zaman dahulu bersepakat bahwasannya tidak diperkenankan bagi perempuan untuk menjadi presiden atau kepala negara. Imam Haramain menyatakan, “para ulama sepakat bahwa perempuan tidak boleh menjadi pemimpin.” Begitu juga Imam al-

¹⁰⁸Hāfiq Muhammad Anwar, *Wilāyah al-Mar’ah*, hlm. 101.

Qurtubī menyatakan hal yang senada bahwa telah terjadi ijma di antara para ulama tentang larangan pemimpin perempuan.¹⁰⁹

Sementara itu, kelompok kedua yang memperbolehkan perempuan menjadi presiden di antaranya adalah Hibbah Rauf ‘Izzat. Sebagaimana kelompok pertama, kelompok kedua pun juga mendasarkan pemikirannya dari Al-Quran dan ḥadith. Dalil Al-Quran yang dijadikan pijakan kelompok kedua ini adalah QS An-Naml [27]: 23 yang berbunyi:

إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ

Artinya, “Sesungguhnya aku menjumpai seorang wanita yang memerintah mereka, dan dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar.”

Ayat ini menggugat pemikiran yang mendasarkan pada tidak adanya preseden historis kepemimpinan perempuan. Sedangkan surat An-Nisaa [4]: 34 yang dijadikan dalil paling kuat oleh para ahli fikih ditafsirkan secara lain. Ayat ini menurut mereka memiliki konteks domestik (rumah tangga). Oleh karenanya, tidak boleh digebyah-uyah menjadi kepemimpinan dalam seluruh aspek kehidupan termasuk kepemimpinan publik. Kepemimpinan publik memiliki kualifikasi tertentu, dan pada kenyataannya sebagian perempuan, sebagaimana laki-laki, memiliki kualifikasi tersebut baik kapasitas keilmuan, leadership, maupun kekuatan (pengaruh/kekuasaan).¹¹⁰

¹⁰⁹Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubī, *al-Jāmi’ lī Ahkām al-Quran*, Juz I (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), hlm. 270.

¹¹⁰Tamyiz, “Presiden Perempuan: Menimbang Perspektif Ulama dan Feminis Muslim Kontemporer,” *Jurnal Hukum Islam Al-Mawarid*, hlm. 68.

Selanjutnya, menurut kelompok kedua yang memperbolehkan perempuan menjadi presiden menyatakan bahwa ḥadith yang menyebutkan resiko suatu pemerintahan dipegang oleh perempuan dipahami secara kontekstual. *Asbāb al-wurūd* ḥadith itu adalah kisah raja Persia, Kisra, yang digantikan oleh anak perempuannya yang bernama Buran. Buran secara obyektif belum memiliki pengalaman politik (urusan pemerintahan) dan leadership yang memadai. “Analisis” Nabi Muhammad Saw. ini di kemudian hari terbukti, Persia di bawah kepemimpinan Buran runtuh. Di samping itu, ḥadith ini secara teoritis merupakan ḥadith berita, yang tidak dituntut pelaksanaannya. Rawi ḥadith tersebut (Abū Bakrah) jika diuji dengan *ta’dīlul naḥī* imam Malik, tidak dapat diterima sebagaimana penelitian Fatima Mernissi. Walaupun terdapat kaidah usul yang menyatakan *al-ibrah bī umūmi al-laḥḍi lā bī khusūs al-sabab*, terdapat *qarīnah* (indikasi) yang mengharuskan ḥadith itu dimaknai dengan mempertimbangkan konteks sosio-historis seperti kisah Ratu Balqis pada kerajaan Saba yang direkam Al-Quran.¹¹¹

Fakta historis bahwa sejarah Islam telah mencatat kepemimpinan Aishah r.a. dalam perang Jamal bersama para sahabat Nabi yang lain menjadi bukti keabsahan kepemimpinan kaum wanita. Kemudian jauh sebelum Aishah tampil di dunia politik praktis, Al-Quran telah melegitimasi keabsahan kepemimpinan wanita Ratu Balqis, seorang penguasa negeri Saba (kini termasuk wilayah Yaman) yang hidup sezaman dengan Nabi Sulaiman a.s. yang dikenal dalam sejarah sebagai seorang

¹¹¹Tamyiz, Presiden Perempuan, hlm. 68.

penguasa yang adil, bijaksana dan penuh tanggung jawab dalam kepemimpinannya.¹¹²

Argumentasi kelompok yang kedua ini jika dikaji secara epistemologis, terdapat beberapa kelemahan. *Pertama*, QS An-Naml [27]: 23 tidak dapat dijadikan argumen untuk melegitimasi keabsahan presiden perempuan. Hal itu, karena penduduk Saba—baik ratu maupun rakyatnya—menyembah kepada matahari. Dengan demikian, maka tidak diperkenankan dalam tradisi Islam berargumentasi dengan amalan orang non Muslim. Seandainya disepakati bahwa kerajaan Saba pasca Ratu Balqis masuk Islam masih tetap ada dan diakui oleh Nabi Sulaiman, akan tetapi sebagaimana dalam kajian usul fikih, shariat para Nabi sebelum Rasulullah Saw. bukan bagian dari shariat kita, apabila melanggar aturan ajaran Islam.¹¹³

Kedua, kelompok kedua menyatakan bahwa QS An-Nisa [4]: 34 ini tidak pantas dijadikan sebagai dalil larangan presiden perempuan. Alasannya karena ayat itu hanya menjelaskan kepemimpinan laki-laki dalam urusan rumah tangga dan tidak mencakup urusan publik. Selain itu, QS An-Nisa [4]: 34 turun untuk merespon suatu kejadian tertentu. Akan tetapi kritikan ini tertolak dengan adanya pendapat mayoritas pakar tafsir yang menyatakan bahwa konsep *al-qowāmah* mencakup kepemimpinan domestik dan publik. Selanjutnya, dalam kaidah usul fikih dikatakan, “*sebuah hukum ditetapkan berdasarkan keumuman ungkapan, bukan kekhususan penyebabnya.*” Dengan demikian, meski ayat itu turun untuk merespon

¹¹²Hāfiq Muhammad Anwar, *Wilāyah al-Mar’ah*, hlm. 143-6.

¹¹³Jaudat Abd Ṭaha al-Maḍlum, (*Haq al-Mar’ah fī al-Wilāyah al-Ammāh fī Dlaw’i al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, Thesis MA, Gaza: Jāmea al-Islāmea Gaza, 2006), hlm. 36.

kejadian tertentu, akan tetapi yang dijadikan sandaran hukum adalah keumuman ungkapan, bukan kekhususan sebab.¹¹⁴

Ketiga, meski dalam ḥadīth tersebut masuk dalam kategori ḥadīth berita, akan tetapi secara makna mengandung arti ‘larangan.’ Kemudian terkait dengan keabsahan ḥadīth Abu Bakrah, bahwa ḥadīth ini diriwayatkan dalam Ṣaḥīḥ Bukhārī. Sebagaimana dikatakan oleh para ulama, bila suatu ḥadīth telah disebutkan dalam Ṣaḥīḥ Bukhārī atau Ṣaḥīḥ Muslim maka tidak perlu melakukan uji kesahihan ḥadīth tersebut. Demikian itu karena Imam Bukhārī tidak meriwayatkan sebuah ḥadīth kecuali yang saḥīḥ, dan kitab Ṣaḥīḥ Bukhārī atau Ṣaḥīḥ Muslim adalah kitab yang paling saḥīḥ setelah Al-Quran dan ḥadīth.¹¹⁵

Keempat, adapun keluarnya Aishah ke medan perang tidak semata-mata karena ingin meraih kekuasaan, atau berurusan dengan masalah kepemimpinan kaum Muslim, dan tidak pula dalam kapasitas sebagai panglima perang. Akan tetapi, keluarnya Aishah itu hanya untuk mendamaikan kubu yang bertikai, meski hal tersebut tidak tergapai karena disebabkan adanya tukang fitnah dari penduduk Iraq dan lainnya. Oleh karena itu, Aishah ketika teringat dengan insiden itu selalu menangis sampai *khimar* (kerudung) yang beliau pakai basah terkena air matanya. Ringkasnya, keluarnya Aishah tidak ada sangkut pautnya dengan masalah kepemimpinan perempuan.¹¹⁶

Dalam menyikapi pro-kontra keabsahan presiden perempuan ini, al-Būṭī tampak mengamini pendapat para ulama yang melarang perempuan menduduki

¹¹⁴Jaudat Abd Taha al-Maḍlūm, *Haq al-Mar'ah*, hlm. 36.

¹¹⁵Hāfiḍ Muhammad Anwar, *Wilāyah al-Mar'ah*, hlm. 104.

¹¹⁶Ibn Hajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Juz 13 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379), hlm. 60.

jabatan kepala negara. Selain menyandarkan argumentasinya pada ḥadith yang diriwayatkan oleh Bukhāri, Ahmad, Turmudhī dan al-Nasā'ī, al-Būṭī juga memberikan hikmah di balik larangan perempuan menjadi kepala negara. Hikmah itu antara lain bahwa amanat yang diemban oleh presiden sangat berat, termasuk yang berhubungan dengan stabilitas keamanan negara seperti mengumumkan perang terhadap kelompok-kelompok yang wajib diperangi dan sekaligus memimpin peperangan tersebut. Sebagaimana diketahui, bahwa perempuan tidak wajib berjihad di medan tempur kecuali dalam keadaan yang sangat darurat. Selain memimpin peperangan, tugas presiden adalah mengumumkan tawanan dan membuat perjanjian damai, yang keduanya menjadi cabang dari jihad.¹¹⁷

Menurut hemat penulis, dalam dinamika perpolitikan seperti di Indonesia sekarang ini, kiranya perlu mengambil pendapat yang relevan terkait dengan masalah presiden perempuan. Dalam hal ini, penulis ingin menengahkan pendapat Shaikh Muḥammad al-Ghazālī sebagai solusi dari dua kubu yang berseberangan sebagaimana telah diulas di atas. Dalam menyikapi masalah ini, meskipun Shaikh Muḥammad al-Ghazālī menyatakan bahwa ḥadith Abū Bakrah—yang menjadi sumber perbedaan ulama dalam pengambilan hukum—ṣahīḥ matan dan sanadnya, akan tetapi beliau mempunyai interpretasi yang berbeda dengan kalangan *mainstream* ulama ketika mengomentari ḥadith tersebut.

Menurutnya, saat itu Persia menganut aliran paganisme, keluarga kerajaan tidak mengenal prinsip mushawarah (*shūrā*), tidak menghormati pendapat *liyan*, dan hubungan antar keluarga kerajaan sangat jelek. Sampai dikatakan, terkadang

¹¹⁷Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 69-70.

anak membunuh ayah atau saudaranya sendiri demi mendapatkan kekuasaan yang diinginkannya. Begitu juga dengan keadaan rakyatnya. Dengan kondisi yang semacam ini dan pasca meninggalnya raja Persia yang dibunuh oleh teroris, tentara ingin mengambil alih kekuasaan dengan tujuan mengendalikan stabilitas keamanan negara, akan tetapi kalangan politisi dari aliran Paganisme malah memberikan kekuasaan kepada Buran (puteri sang raja) yang tidak mengetahui strategi memimpin sebuah negara. Maka, hal ini secara tidak langsung memberikan sinyal kehancuran negara tersebut.

Masih menurut Muḥammad al-Ghazālī, atas kondisi negara Persia yang seperti itu Rasulullah Saw. memberikan komentarnya melalui ḥadīth yang diriwayatkan oleh Abū Bakrah. Selain itu, menurut Muhammad al-Ghazālī, seandainya Persia saat itu menerapkan konsep *shūrā* dalam pemerintahannya, dan perempuan yang memerintah itu seperti Golda Meir seorang perdana Menteri Israel, dan stabilitas militer aman terkendali, pastinya Rasulullah Saw. mempunyai komentar lain terhadap negara Persia.¹¹⁸

2) Hak Pilih Perempuan dalam Pemilu

Hak memilih dan dipilih dalam politik adalah hak dasar manusia, baik laki-laki dan perempuan. Namun, pada kenyataannya, hak dasar ini diperoleh kaum perempuan melalui perjuangan panjang dan penuh pengorbanan. Sebagai contoh di Indonesia, perjuangan untuk hak pilih perempuan juga sangat panjang. Semenjak zaman kolonial. Di tahun 1918, pemerintah kolonial membentuk lembaga

¹¹⁸Muḥammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl Fiqh wa Ahl al-Hadīth*, (Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣriyyah, 2011), hlm. 48-49.

perwakilan bernama Volksraad (Dewan Rakyat). Namun, pada saat itu, kaum perempuan tidak punya hak memilih dan dipilih. Menurut I Gusti Agung Ayu Ratih, sejarawan dari Institut Sejarah Sosial Indonesia (ISSI), “hanya laki-laki yang punya hak pilih dan dipilih (terbatas). Perempuan Belanda yang tinggal di Hindia Belanda baru mendapat hak pilih pada 1930-an.”

Memang, di Belanda sendiri, hingga tahun 1919, kaum perempuan belum punya hak pilih. Karena itu, pada tahun 1908, gerakan hak pilih perempuan di Belanda, yang tergabung dalam *Asosiasi Hak Pilih Perempuan Belanda* (*Vereeniging voor Vrouwenkiesrecht/VVV*), membentuk cabangnya di Hindia-Belanda. Itupun, seperti diungkapkan Susan Blackburn, kendati VVV mendukung hak pilih bagi perempuan pribumi, itu hanya berlaku bagi perempuan pribumi yang terdidik, yakni minoritas kecil perempuan pribumi yang mendapat pendidikan Barat.

Istilah pemilihan umum (pemilu) meski baru dikenal akhir-akhir ini, akan tetapi secara substansi, ia telah ada dan absah mulai dari era kenabian dahulu, meskipun mekanismenya berbeda antara dahulu dan sekarang.

Pemilu atau dalam literatur fikih klasik sering disebut dengan *bai'at* masuk dalam aktivitas politik bukan kewajiban agama. Hal itu karena orang-orang yang masuk Islam saat penaklukan Kota Makkah sudah bisa dikatakan Muslim hanya dengan ikrar kepasrahan dan ketundukan terhadap rukun Islam. Sedangkan berbaiatnya mereka kepada Rasulullah tidak menjadi syarat keabsahan Islam mereka.¹¹⁹

¹¹⁹Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 72.

Lalu apa urgensi baiat itu sendiri pada saat itu? Adanya pembaiatan ini berfungsi untuk memperlihatkan loyalitas umat Islam terhadap kepemimpinan politik yang dipikul oleh Rasulullah Saw. Hal itu dikarenakan hubungan umat Islam dengan Rasulullah sebagai rasul dan pengemban misi Allah Swt. dibangun atas dasar keimanan dan keislamannya. Sedangkan hubungan umat Islam dengan rasul dalam konteks sebagai pemimpin umat dan panglima dibangun atas dasar baiat untuk mendengar dan menaatinya dalam berbagai situasi dan kondisi. Dari sinilah urgensi legitimasi dari umat.

Dalil yang menjadi landasan baiat ini adalah ḥadīth yang diriwayatkan oleh Bukhārī dan Muslim dari Aishah bahwa, “Rasulullah Saw. membaiat kaum perempuan dengan perkataan, tanpa jabat tangan.” Dari sini dapat diketahui bahwa ucapan sebagai bentuk baiat sama dengan format pemilihan kaum perempuan terhadap anggota dewan. Ketika hak memilih anggota dewan diserahkan kepada rakyat, maka seluruh warga negara memiliki hak untuk memberikan suaranya, baik laki-laki maupun perempuan.¹²⁰

3) Perempuan Menjadi Anggota Dewan

Keterwakilan perempuan dalam parlemen menjadi sebuah kebutuhan yang tak terelakkan, sebab berbagai problematika mengenai perempuan harus dan bisa diatasi oleh perempuan itu sendiri. Selain itu, keterwakilan perempuan yang memadai setidaknya dapat memberikan, melengkapi dan menyeimbangkan visi, misi dan operasionalisasi suatu pemerintahan.

¹²⁰Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 73.

Sebagaimana masalah-masalah sebelumnya, keberadaan perempuan menjadi anggota dewan pun menjadi bahan perdebatan antar pemikir Muslim kontemporer. Mereka terbagi menjadi dua kubu, ada yang melarang dan ada yang memperbolehkan. Adanya perbedaan ini disebabkan oleh perbedaan sudut pandang para ahli hukum Islam dalam melihat masalah tersebut. Kelompok yang melarang menganggap masalah ini sudah masuk kepada urusan publik. Sedangkan kelompok yang memperbolehkan menganggapnya sebagai bagian dari *mushawarah*.¹²¹

Ada beberapa dalil yang dijadikan argumentasi untuk melarang perempuan menjadi anggota dewan. *Pertama*, posisi anggota dewan masuk dalam kategori wilayah publik yang dilarang bagi perempuan. *Kedua*, tidak adanya perempuan yang mencalonkan diri sebagai anggota dewan dari masa ke masa, terutama tiga kurun awal yang oleh Nabi disaksikan kebaikannya. *Ketiga*, konsep *saddu al-dharī'ah* sebagai piranti hukum. Dengan memakai konsep ini, perempuan tidak boleh mencalonkan diri menjadi sebagai anggota dewan. Karena hal itu menyebabkan perempuan keluar dari rumah dan pada akhirnya akan meninggalkan kewajiban mengurus rumah tangga. Padahal, kewajiban mengurus rumah tangga ini bagi perempuan termasuk *wajib ain*, bukan *wajib kifayah*. Selain itu, dengan keikutsertaan perempuan dalam parlemen bisa mendatangkan mudarat yang lebih besar seperti bercampurnya antara laki-laki dan perempuan.¹²²

Sealin dalil-dalil yang melarang, ada juga beberapa dalil yang memperbolehkan perempuan menjadi anggota dewan. *Pertama*, baik di dalam Al-

¹²¹Jaudat Abd Ṭaha al-Maḍlum, *Haq al-Mar'ah*, hlm. 48.

¹²²

Quran maupun ḥadith Nabi tidak ditemukan dalil yang spesifik melarang perempuan menjadi anggota dewan dan hukum asal segala sesuatu adalah boleh (*mubah*).¹²³ Kedua, di Hudaibiyah Rasulullah Saw. bermusyawarah dengan Ummu Salamah ketika para sahabatnya tidak mau ber-*tahallul* dari ihram, di mana beliau masuk menemui Ummu Salamah, beliau berkata, “Manusia telah binasa, aku menyuruh mereka namun mereka tidak taat kepadaku, mereka merasa berat untuk segera ber-*tahallul* dari umrah yang telah mereka persiapkan sebelumnya.” Kemudian Ummu Salamah mengusulkan agar beliau ber-*tahallul* dan keluar kepada mereka, dan beliau pun melaksanakan usulannya. Begitu melihat Rasulullah Saw. ber-*tahallul*, mereka langsung segera berebut mengikuti beliau.¹²⁴ Ketiga, bahwa hukum berubah sesuai dengan perubahan zaman dan tempat. Rasulullah Saw. mencegah perempuan untuk masuk ke dalam wilayah publik dan sabda beliau untuk bangsa Persia yang menyerahkan urusan kepemimpinan kepada perempuan itu dalam kondisi perpolitikan yang tidak sama dengan zaman sekarang. Untuk sekarang, hak politik antara laki-laki dan perempuan sudah setara. Perempuan kadang justru lebih hebat dari laki-laki. Oleh sebab itu, ḥadith riwayat Abū Bakrah tentang larangan kepemimpinan perempuan lebih tepat diarahkan saat zaman Nabi saja.¹²⁵

Posisi al-Būṭī dalam menanggapi masalah ini selaras dengan kubu kedua, yang memperbolehkan perempuan duduk menjadi anggota dewan meski dengan

¹²³Abdurrahman Abdul Khāliq al-Yusuf, “Hukm Tawalli al-Mar’ah al-Wilayāh al-Ammāh,” Makalah, hlm. 12.

¹²⁴Mahmūd ibn Ahmad al-Hanafī al-Ainī, *Umdah al-Qārī Sharh Ṣaḥīh al-Bukhārī*, Juz V (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth), hlm. 197.

¹²⁵Abdurrahman Abdul Khāliq al-Yusuf, *Hukm Tawalli al-Mar’ah*, hlm. 13.

argumentasi yang berbeda. Al-Būṭī menyandarkan pendapatnya pada QS Ali Imrān [3]: 159 dan QS. Al-Syūra [42]: 38 yang berbunyi:

فَمَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَأَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

Artinya, “Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.”

Menurut hasil analisis al-Būṭī, Allah Swt. tidak hanya membebankan kewajiban bermusyawarah ini kepada seorang khalifah saja, akan tetapi kepada semua umat. Oleh karena dalam suatu negara yang rakyatnya terdiri dari laki-laki dan perempuan, maka hak untuk musyawarah, dengan hukum Allah Swt, juga meliputi laki-laki dan perempuan. Penerapan hukum seperti ini telah berlaku mulai era Nabi yang tidak meninggalkan keraguan sama sekali.

Dalam kajian yurisprudensi hukum Islam, para ulama ahli fikih telah menyamakan antara konsep shura dengan fatwa. Demikian itu karena keduanya mempunyai alasan hukum yang sama, yaitu tidak mensyaratkan harus laki-laki demi keabsahan sebuah fatwa. Jadi, setiap orang yang boleh memberikan fatwa—karena memiliki kualifikasi untuk itu—bisa diajak musyawarah atau dimintai pendapat atau pandangannya.¹²⁶

¹²⁶Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 72.

4) Perempuan menjadi Menteri

Kata menteri dalam bahasa Arab sering disebut dengan *wazīr*, yang secara etimologi berarti “berat.” Dinamakan demikian karena tugas menteri adalah membantu tugas-tugas presiden yang berat.¹²⁷ Sedangkan secara terminologi, *wazīr* (menteri) adalah orang yang dipilih oleh presiden (*khalīfah*) untuk membantunya, baik dengan pikiran maupun tenaganya untuk menyelesaikan urusan kenegaraan. Sebagaimana dikatakan oleh Ibn Khaldūn, pada dasarnya seorang presiden itu tidak mampu jika harus menanggung semua kewajiban yang dibebankan kepadanya. Oleh karenanya, ada dorongan untuk meminta bantuan kepada pihak lain yang diimplementasikan dalam wadah kementerian.¹²⁸

Terkait status perempuan menjadi menteri ini, terdapat dua pendapat. Ada yang memperbolehkan dan ada yang melarang. Pendapat yang melarang, seperti al-Māwardī dan al-Farrā’, bahwa perempuan tidak boleh menjadi menteri dengan beberapa alasan. *Pertama*, jabatan kementerian masuk dalam wilayah publik (*ammah*) yang disharatkan harus seorang laki-laki. *Kedua*, seorang menteri diharuskan mempunyai kecakapan dalam berdiplomasi, visioner, dan mempunyai ketetapan dalam berpendapat, sedangkan hal-hal ini dirasa berat bagi perempuan. *Ketiga*, adanya konsensus ulama yang menyatakan larangan mengangkat perempuan dalam wilayah publik, dan jabatan menteri termasuk dalam wilayah publik.¹²⁹

¹²⁷Jaudat Abd Taha al-Maḍlum, *Haq al-Mar’ah*, hlm. 42.

¹²⁸Abdurrahman ibn Muhammad ibn Khaldūn al-Maghrabī, *Muqaddimah*, (Dār Ya’rub, 2004), hlm. 257-9.

¹²⁹Muhammad ibn al-Hasan al-Farrā’, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), hlm. 31. Lihat juga Alī ibn Muhammad ibn Ḥabīb al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyat al-Dīniyyah*, (Beirut: Dār Kutub al-‘Alamiyah), hlm. 28-9.

Adapun kelompok yang memperbolehkan perempuan menjadi menteri, seperti Yusūf al-Qardlāwī dan Muḥammad al-‘Ashqar, berpendapat bahwa dalil yang melarang tersebut hanya untuk wilayah publik, sedangkan kementerian tidak termasuk wilayah publik. Dikatakan demikian, karena seorang menteri tidak bisa memutus suatu perkara tanpa merujuk kepada orang yang berkompetensi dalam bidangnya.¹³⁰

Menurut pandangan al-Būṭī, siapa pun boleh saja menduduki jabatan menteri, baik laki-laki ataupun perempuan, selama dia memiliki kualifikasi untuk mendudukinya. Islam sama sekali tidak melarang perempuan duduk dalam jabatan politik hanya karena dia perempuan. Adapun ḥadith Nabi yang menyatakan, “tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan kepemimpinan mereka kepada perempuan” hanya berkenaan dengan masalah kepemimpinan negara. Masih menurut al-Būṭī, saat ḥadith ini diucapkan kerajaan Persia tengah dipimpin oleh seorang ratu yang bernama Buran. Jadi, jabatan-jabatan politik selanjutnya senantiasa terbuka bagi siapa pun—laki-laki dan perempuan.¹³¹

Untuk melegitimasi pandangannya, al-Būṭī menggunakan kaidah fikih yang menyatakan bahwa hukum asal segala sesuatu adalah *mubāh* atau boleh, selama tidak ada *naṣ* yang menjelaskan keharamannya. Maka dari sini dapat dipahami bahwa seluruh aktivitas politik—selain jabatan kepala negara—boleh diduduki kaum perempuan, dengan syarat ia memiliki kualifikasi.

¹³⁰Yusuf al-Qardlāwī, *Fatāwā Muāṣirah*, Jus II (Darul Wafa’, 1994), hlm. 389.

¹³¹Al-Būṭī, *al-Mar’ah*, hlm.

Al-Būṭī juga melakukan koreksi terhadap kitab *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah* karangan Imām al-Māwardī. Dalam kitab itu disebutkan bahwa syarat menjadi menteri harus seorang laki-laki. Sedangkan untuk menjadi kepala negara tidak disyaratkan laki-laki. Menurut hasil analisa al-Būṭī, hal itu boleh jadi hanya kesalahan dan kekeliruan al-Māwardī.¹³²

Selain itu, bila al-Māwardī membedakan antara *wizārah al-tafwīd* dan *wizārah al-tanfīdz*, di mana untuk yang pertama seorang menteri disyaratkan harus dari laki-laki, sedangkan yang kedua tidak harus laki-laki atau boleh perempuan, maka al-Būṭī tidak membedakan antara *wizārah al-tafwīd* dan *wizārah al-tanfīdz*. Jika memakai nalar al-Māwardī ini, maka *wizārah al-tafwīd* (kementerian delegatori) itu dalam segi hukum sama dengan kepala negara. Demikian itu karena sama-sama harus laki-laki, di satu sisi, dan fungsi kementerian ini adalah untuk membantu kepala negara, di sisi yang lain. Akan tetapi, dalam konsep negara republik, yang demikian itu disebut dengan wakil kepala negara bukan menteri.

5) Perempuan Menjadi Hakim

Hakim merupakan salah satu profesi yang penting, karena hakim adalah salah satu jabatan tinggi dalam Islam. kedudukan ini lebih tinggi jika dibandingkan dengan mufti, karena tugas hakim bukan hanya sekedar menyatakan hukum, melainkan juga menjatuhkan suatu hukuman yang mana hasil dari putusan hukum tersebut wajib dilaksanakan dan dipatuhi. Sehingga, syarat-syarat dan uji kelayakan

¹³²Mungkin yang dikehendaki oleh Imam Mawardi bahwa persyaratan laki-laki dalam jabatan kementerian itu dimaksudkan untuk jabatan kepala negara, sedangkan tidak adanya syarat laki-laki atau perempuan untuk kepala negara dimaksudkan untuk jabatan kementerian. Hal ini berdasarkan ḥadīth Nabi di atas. Kita berpikir positif, bahwa Imam Mawardi tentu mengetahui dan membaca ḥadīth itu.

untuk menjadi hakim harus ditegakkan secara adil dan jujur. Terkait wacana syarat-syarat dan keabsahan status perempuan menjabat sebagai hakim, dalam Islam terjadi perbedaan pendapat dan menimbulkan kontroversi di kalangan imam madhhab.

Setidaknya, ada lima pendapat dalam menyikapi masalah hakim perempuan. *Pertama*, menurut kalangan *mainstream* ulama, perempuan tidak diperkenankan menjadi hakim secara mutlak. *Kedua*, pendapat Ibn Hazm al-Dāhirī dan Hasan al-Baṣri, sebagaimana diceritakan oleh Ibn Jarīr al-Ṭabarī menyatakan perempuan boleh menjadi hakim secara mutlak. *Ketiga*, pendapat Ḥanafiyah dan Ibn Qāsim al-Mālikī mengatakan bahwa perempuan boleh menjadi hakim secara mutlak selain dalam urusan *hudūd* dan *jināyāt*. *Keempat*, pendapat kalangan Syāfi'iyah memperbolehkan hakim perempuan secara mutlak ketika dalam kondisi darurat. *Kelima*, pendapat sebagian Hanafiyah menyatakan boleh dengan disertai dosa selain urusan *hudūd* dan *jināyāt*.¹³³

Dalam pandangan al-Būtī, jabatan hakim termasuk dalam wilayah politik. Meski jabatan ini dimaksudkan untuk menetapkan hukum di antara dua kubu yang berperkara, akan tetapi dari sisi tatanan hukum Islam, jabatan ini termasuk ke dalam bangunan politik sebuah negara.

Para ulama telah berbeda pendapat terkait status perempuan yang menduduki jabatan hakim. Mayoritas ahli fikih menyatakan bahwa syarat hakim haruslah seorang laki-laki. Lain dengan pandangan mayoritas, kelompok Ḥanafiyah tidak mensyaratkan harus laki-laki selama menyangkut urusan perdata (*madanī*), bukan

¹³³Alī Abū al-Baṣol, *Dirāsāt fī al-Fiqh Muqāran*, (Dubai: Dār al-Qalam, 2001), hlm. 320.

pidana (*jināyāt*). Demikian itu karena Ḥanafiyah memandang bahwa kesaksian perempuan dapat diterima dalam masalah perdata. Sedangkan yang terkait dengan *hudūd* dan *jināyāt*, Ḥanafiyah sepakat dengan mayoritas yang mensyaratkan hakim harus laki-laki, karena kesaksian tidak diterima dalam dua hal tersebut.¹³⁴

Imam Ibn Jarīr al-Ṭabarī mengemukakan pandangan yang sangat progresif, di mana seorang perempuan bisa menduduki posisi hakim secara mutlak. Menurut al-Ṭabarī, *qadlā'* itu seperti fatwa. Ketika telah disepakati bahwa menyandarkan fatwa boleh kepada perempuan, maka menyandarkan *qadlā'* kepada perempuan pun juga boleh dan hasil keputusannya berlaku sah.

Al-Būtī memberi dua catatan yang berkaitan dengan perempuan yang terjun di dunia politik, apa pun jabatannya—selain jabatan kepala negara—sebagai berikut. *Pertama*, perempuan yang terjun di dunia politik harus memiliki kualifikasi, sehingga tugas dan jabatan yang diembannya bisa bisa mewujudkan kemaslahatan dan kebaikan bagi umat. *Kedua*, hendaknya perempuan yang berkecimpung dalam urusan politik tidak memalingkan dia dari berbagai etika agama yang harus dipegang.¹³⁵

4. Perempuan dan Hak-hak Sosial

Hak-hak sosial yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah hak untuk bisa melaksanakan berbagai aktivitas, pekerjaan, dan profesi yang bermanfaat bagi masyarakatnya. Menurut al-Būtī, jika melihat betapa pentingnya perempuan untuk berpegang pada etika yang telah diperintahkan oleh Allah, maka Islam sejatinya

¹³⁴Al-Būtī, *al-Mar'ah*, hlm. 79.

¹³⁵Al-Būtī, *al-Mar'ah*, hlm. 80.

tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan dalam melakukan aktivitas-aktivitas yang bisa memberikan kontribusi bagi masyarakat. Sebagaimana juga telah maklum, bahwa periode para sahabat Nabi telah memberikan pedoman yang gamblang untuk generasi selanjutnya. Terlebih Nabi hadir di tengah-tengah mereka. Berikut ini adalah beberapa kegiatan sosial kemasyarakatan kaum perempuan pada era Rasulullah Saw.¹³⁶

a. Shalat bersama Kaum Lelaki di Masjid

Aktivitas kemasyarakatan paling menonjol yang dilakukan oleh kaum perempuan pada era Rasulullah Saw. dahulu adalah shalat berjamaah di masjid bersama kaum laki-laki. Untuk menguatkan eksistensi ini, al-Būtī kemudian menyebutkan beberapa hadith yang berkenaan dengan masalah ini. *Pertama*, hadith sahīh yang diriwayatkan oleh Bukhārī, Muslim, Abū Daud, Turmuzī dan Ahmad yang berbunyi:

عن عائشة رضي الله عنه أنها قالت: إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي الصبح فينصرف النساء متلفعات بمروطهن, لا يعرفن من الغلس.

Artinya, “Jika Rasulullah hendak shalat subuh, maka kaum perempuan pergi ke masjid sambil mengenakan pakaian bulu mereka yang berwarna putih, sehingga mereka tidak dapat dikenali karena gelap.”

Setelah menyebutkan dua hadith di atas, kemudian al-Būtī memberikan komentar bahwa sesungguhnya masjid pada era Rasulullah Saw. tidak hanya dikhususkan bagi kaum laki-laki *an sich* seperti yang dipahami secara salah oleh banyak orang selama ini. Alih-alih hanya untuk laki-laki, justru kaum laki-laki dan perempuan mempunyai kesempatan yang sama untuk ke masjid. Bahkan barisan

¹³⁶Al-Būtī, *al-Mar’ah*, hlm. 82.

kaum perempuan saat itu juga sama banyaknya dengan barisan kaum laki-laki. Al-Būṭī kemudian menambahkan bahwa kongregasi umat Islam untuk melaksanakan shalat berjamaah di masjid merupakan titik tolak berbagai aktivitas sosial lainnya.¹³⁷

b. Partisipasi Perempuan dalam Dunia Pendidikan

Pada era Rasulullah Saw. halaqah-halaqah ilmiah tempat mengais ilmu agama tidak hanya dimonopoli oleh kaum laki-laki. Akan tetapi, kaum perempuan juga memiliki bagian yang sama untuk mendapatkan ilmu dalam halaqah-halaqah tersebut. Sehingga pada era itu kaum perempuan bersaing dan berlomba dengan kaum laki-laki untuk mempelajari berbagai macam ilmu, pergi ke tempat mejelis taklim dan sebagainya.¹³⁸

Imam Bukhārī meriwayatkan dari ḥadīth Abū Sa’īd al-Khudrī bahwa suatu ketika ada seorang perempuan datang menghadap Rasulullah sembari berkata, “Wahai Rasulullah, kaum lelaki telah mempelajari berbagai ilmu darimu, sudikah kiranya engkau menyisihkan satu hari untuk kami? Di hari itu kami akan datang kepadamu agar engkau mengajari kami tentang apa yang telah Allah Swt. ajarkan kepadamu.” Rasulullah Saw. menjawab, “Tentukanlah hari dan tempatnya. Aku akan datang memenuhi permintaan kalian.” Setelah itu, kaum perempuan tersebut berkumpul pada hari dan tempat yang telah ditentukan. Rasulullah datang dan mengajari mereka tentang apa yang telah diajarkan Allah Swt. kepadanya.¹³⁹

¹³⁷ Al-Būṭī, *al-Mar’ah*, hlm. 83.

¹³⁸ Al-Būṭī, *al-Mar’ah*, hlm. 83.

¹³⁹ Al-Būṭī, *al-Mar’ah*, hlm. 83.

Dalam ḥadith yang lain, Bukhārī meriwayatkan ḥadith dari Abū Mūsā al-Ash'arī. Dia mengatakan bahwa Asmā binti Umais datang kepada Rasulullah Saw. dan berkata, “Wahai Nabi Allah, sesungguhnya Ibnu Umar berkata, ‘Kami telah mendahului kamu berhijrah. Oleh sebab itu, kami lebih berhak kepada Rasulullah daripada kalian.’ Rasulullah bertanya, ‘Apa jawabanmu?’ Asma berkata, ‘Aku katakan kepadanya, demi Tuhan, kalian bersama Rasulullah. Dialah yang memberi makan kepada yang lapar di antaramu, dan mengajari yang bodoh di antara kamu. Sementara waktu itu, kami tengah berada di daerah jauh yang penuh bencana, yakni Habsyi. Semua itu kami lakukan demi Tuhan dan Rasulullah. Kami disiksa, dianiaya, kami dalam keadaan takut. Rasulullah Saw. bersabda, “Tidak ada seorang pun di antara kalian yang lebih berhak kepadaku, sementara dia dan sahabatnya baru hijrah sekali. Sedangkan kalian memiliki perahu dan dua kali hijrah.” Asmā berkata, ‘Aku melihat Abū Mūsā al-Ash'arī dan sahabatnya datang kepadaku menanyakan ḥadith ini. Tak ada sesuatu pun dari dunia ini yang lebih membahagiakan mereka dan lebih agung dalam jiwa mereka selain apa yang dikatakan Rasulullah Saw. kepada mereka.’”¹⁴⁰

Dari beberapa ḥadith ṣahīḥ ini bisa menjadi indikator penting bahwa kaum perempuan pada masa Rasulullah Saw. setara dengan kaum lelaki. Mereka—kaum perempuan—biasa menghadiri majelis-majelis taklim, belajar berbagai ilmu, menerima dan meriwayatkan ḥadith Nabi, dan aktivitas keilmuan lainnya.

¹⁴⁰Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 84.

c. Partisipasi Perempuan dalam Dunia Seni Kebudayaan

Sebagian besar orang yang mendengar tentang etika Islam yang diajarkan kepada kaum perempuan yang berupa perintah hijab, larangan bercampur baur dan larangan berkhawat, berpandangan bahwa perempuan di era Rasulullah Saw. terkungkung di dalam rumah. Lebih lanjut, dalam hayalan mereka, berbagai pertemuan, upacara, dan resepsi atau yang serupa, khusus bagi kaum lelaki saja.¹⁴¹

Dari sini maka mempunyai dua implikasi. *Pertama*, bagi orang Islam sendiri yang terlalu eksklusif—untuk tidak berkata ekstrim—melarang anak-anak putrinya untuk bergaul dengan masyarakat luar dan melarang ikut berpartisipasi dalam berbagai macam even yang mempunyai nilai positif bagi masyarakatnya. *Kedua*, bagi orang yang jauh dari norma agama—terlebih orang di luar Islam—berpandangan bahwa etika Islam itu justru membatasi ruang gerak kaum perempuan. Pada akhirnya, kelompok ke dua ini banyak berpaling dari nilai-nilai etika dalam Islam.¹⁴²

Hanya saja, Islam jauh dari kedua jenis pandangan dan anggapan ini. Pada masa kenabian, kaum perempuan biasa tampil di depan umum dalam berbagai komunitas dan upacara serta pertemuan-pertemuan lainnya, dan mereka tetap teguh memegang kaidah-kaidah yang diturunkan Islam bagi mereka. Mereka—kaum perempuan pada masa Nabi Muhammad—juga memainkan peran yang biasa dimainkan kaum lelaki, selama hal itu mendatangkan kebajikan dan manfaat baik bagi dirinya maupun masyarakatnya.¹⁴³

¹⁴¹Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 85.

¹⁴²Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 85.

¹⁴³Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 86-8.

Pada zaman Rasulullah, kaum perempuan juga ikut pergi berperang bersama kaum lelaki. Mereka—kaum wanita—merawat para prajurit yang terluka, melakukan berbagai kegiatan pengabdian kemanusiaan di tengah medan peperangan. Bahkan, jika diperlukan, mereka juga tidak segan-segan ikut memanggul senjata berperang menentang musuh.

Sementara itu, Ibn Ishāq dan Ibn Sa'd—dengan sanad yang sah—meriwayatkan hadith ini. Dia berkata, “pada peperangan Hunain, Rasulullah Saw. menatap pasukannya. Beliau melihat Ummu Sulaim binti Mulham bersama suaminya—Abu Ṭalhah—berperang. Rasulullah berkata kepada Ummu Sulaim, “engkaukah Ummu Sulaim?” Ummu Sulaim menjawab, “benar, demi ayah dan ibuku—wahai Rasulullah—saya berperang menghancurkan orang-orang yang menggempurmu, sebagaimana engkau mamerangi orang-orang yang memerangimu.” Di kala itu, Ummu Sulaim memegang sebilah belati. Abu Ṭalhah bertanya kepada istrinya, “Mengapa engkau membawa belati segala, wahai Ummu Sulaim?” Ummu Sulaim menjawab, “belati ini aku bawa sebagai penjaga. Jika salah seorang kaum mushrik mendekat untuk mencelakakanku, maka akan aku tusuk dia dengannya.”

Dalam Fath al-Bārī, al-Hafid Ibn Hajar menyebutkan bahwa ada seorang perempuan bernama Rafidah al-Aslamiyah. Dia seorang ahli pengobatan prajurit yang terluka. Dalam peperangan Khandaq, dia mendirikan sebuah tenda yang diberi nama dengan nama dirinya. Dalam tenda itu, dia merawat dan mengobati para

prajurit yang terluka. Ketika Sa'd gugur, beliau berkata, "Letakkan dia dalam tenda Rafīdlah al-Aslamiyah, agar aku bisa menjenguknya sebentar lagi."¹⁴⁴

B. Analisa Pemikiran al-Būṭī Perspektif Kesetaraan Gender

Setelah memaparkan pemikiran al-Būṭī yang terkait dengan peran perempuan di ruang publik, selanjutnya pemikiran tersebut akan dianalisa dalam perspektif kesetaraan gender. Standar yang digunakan untuk menganalisa konsep pemikiran tersebut adalah Undang-undang No. 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita pada tanggal 24 Juli 1984. Selanjutnya kesetaraan dan keadilan gender merupakan komitmen yang disepakati negara-negara anggota PBB sebagai tujuan pembangunan Milenium (*Millennium Development Goals*) atau MDGs dan dilanjutkan dalam *Sustainable Development Goals* (SDGs).

Di Indonesia, isu pengarusutamaan gender juga tertuang dalam visi pembangunan nasional melalui penghapusan diskriminasi gender. Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional 2015-2019 mencantumkan sasaran pembangunan perspektif gender yaitu peningkatan kualitas hidup perempuan, peningkatan peran perempuan di berbagai bidang kehidupan, pengintegrasian perspektif gender di semua tahapan pembangunan, dan penguatan kelembagaan pengarusutamaan gender, baik di level pusat maupun daerah.

Secara garis besar, bahwa pemikiran al-Būṭī terkait peran publik perempuan selaras dengan program *Sustainable Development Goals* (SDGs). Salah satu dari isi program itu menyebutkan: "menjamin partisipasi penuh dan efektif dari

¹⁴⁴Al-Būṭī, *al-Mar'ah*, hlm. 88.

perempuan, dan kesempatan yang sama untuk kepemimpinan di semua tingkat pengambilan keputusan di kehidupan politik, ekonomi, dan publik.” Diperbolehkannya perempuan untuk menduduki jabatan hakim, anggota DPR, menteri dan bekerja di wilayah publik memperlihatkan bahwa al-Būṭī mempunyai pandangan yang inklusif dan tidak kaku (rigid) terkait gender. Hanya saja ada satu jabatan yang tidak boleh dipegang oleh perempuan, yaitu jabatan presiden. Hal ini—dalam pandangan al-Būṭī—karena tidak ada dalil yang memperbolehkannya.



BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari beberapa uraian yang telah dipaparkan dalam bab-bab sebelumnya, dapat ditarik beberapa konklusi sebagai berikut.

1. Metodologi *istinbāt* hukum yang digunakan oleh al-Būṭī untuk menyikapi isu-isu seputar peran publik perempuan ada tiga. *Pertama*, dengan menggunakan konsep *maṣlahah*, yaitu manfaat yang dituju *shāri'* (pemegang otoritas *shari'ah*) untuk hamba-Nya, yaitu mencakup lima hal, memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta kekayaan. Sementara manfaat adalah kenikmatan dan yang menjadi jalannya dan menolak rasa sakit dan yang menjadi penghantarnya. Al-Būṭī berkesimpulan bahwa sebuah *maṣlahah* bisa dinilai sebagai *maṣlahah* yang hakiki jika memenuhi lima *dlawābiṭ* (batasan): (1) *maṣlahah* Harus berkisar dalam lingkup tujuan *shāri'*; (2) tidak bertentangan dengan Al-Quran; (3) tidak bertentangan dengan *sunnah*; (4) tidak bertentangan dengan *qiyās*; dan (5) tidak mengabaikan *maṣlahah* yang lebih urgen. *Kedua*, menggunakan konsep *taḥqīq al-manāf*, yaitu memastikan keberadaan kausa hukum (yang telah disepakati sebelumnya) pada kasus-kasus baru. *Ketiga*, menggunakan kaidah fikih dan kaidah *uṣūl* fikih.
2. Menurut al-Būṭī, perempuan bisa berperan di ruang publik sebagaimana laki-laki. Dalam hal ini, al-Būṭī mengecualikan satu jabatan yang tidak bisa diduduki oleh seorang perempuan, yaitu kepala negara atau presiden. Selain

jabatan ini, perempuan boleh berpartisipasi aktif dalam bidang politik, sosial, budaya dan pendidikan. Adapun larangan dalam ḥadith Abū Bakrah yang menyatakan perempuan tidak boleh menjadi pemimpin, dalam perspektif al-Buti, hanya berlaku untuk jabatan presiden. Sedangkan menurut ulama yang lain, juga berlaku untuk jabatan-jabatan selain presiden, seperti menteri, anggota dewan perwakilan rakyat dan hakim. Perbedaan status hukum ini terjadi karena perbedaan para ulama dalam memandang jabatan selain presiden—menteri, anggota dewan dan hakim—masuk dalam kategori ranah publik atau tidak. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa sejatinya al-Būṭī telah memperjuangkan hak-hak perempuan untuk bisa berpartisipasi di ranah publik.

B. Implikasi Penelitian

Tesis ini membahas tentang peran perempuan di ruang publik, yang di dalamnya telah dikemukakan beberapa pendapat ulama, baik yang pro maupun yang kontra. Mengenai hal tersebut, tampak adanya perbedaan pendapat antara ulama klasik dan ulama kontemporer. Perbedaan itu disebabkan oleh adanya perbedaan perangkat metodologi yang digunakan oleh masing-masing ulama yang bersangkutan.

Dengan mengetahui sebab-sebab perbedaan itu, maka umat Islam diharapkan dapat terlepas dari perbedaan yang berkepanjangan tentang partisipasinya perempuan di ruang publik. Dan memang, dalil-dalil yang membahas tentang hal tersebut masih memberikan peluang yang besar untuk diinterpretasi dan memberikan pemahaman yang berbeda-beda.

Akhirnya, tesis ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang jelas perihal status hukum Islam tentang perempuan di ruang publik dan menambah khasanah ilmu-ilmu keislaman terkhusus mengenai hasil pemikiran para ulama klasik dan kontemporer.



DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- A.S. Hornby dan E.C Parnwell. *An English Reader's Dictionary*. Jakarta: PT. Pustaka Ilmu, 1992.
- Al-Ainī, Mahmūd ibn Ahmad al-Hanafī. *Umdah al-Qārī Sharh Ṣahīh al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ihyā al-Turāth.
- Al-Asfahānī, Rāghib. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*. Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabī, 1997.
- Al-Asqalānī, Ibn Hajar. *Fath al-Bārī Sharh Ṣahīh Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379.
- Al-Başol, Alī Abū. *Dirāsāt fī al-Fiqh Muqāran*. Dubai: Dār al-Qalam, 2001.
- Al-Bukhori, Muhammad bin Ismail. *Sahih Bukhari*. Mesir: Dar Thuq al-Najah, 2000.
- Al-Būṭī, M. Said Ramadhan. *al-Mar'ah baina Thughyān al-Nidzām al-Gharbiy wa Lathāif al-Tasyrī' al-Rabbāni*. Damaskus: Dar Fikr, 2010.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramadlān. *Dlawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Damaskus: Dār Fikr, 2009.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramadlān. *Qadlāyā al-fiqh al-Mu'aṣirah*. Damaskus: Dār al-Fārābī, 2009.
- Al-Farrā, Muhammad ibn al-Hasan. *al-Ahkām al-Sultāniyyah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
- Al-Ghazālī, Abu Hāmid Muḥammad Ibn Muḥammad. *al-Mustaṣfā min Ilmi al-Uṣūl*. Muassasah ar-Risalah, 2007.
- Al-Ghazālī, Abu Hāmid Muḥammad Ibn Muḥammad. *Asās al-Qiyās*. Riyād: Maktabah al-Abīkan, 1993.
- Al-Ghazālī, Muḥammad. *al-Sunnah al-Nabawiyyah baina Ahl Fiqh wa Ahl al-Hadīth*. Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣriyyah, 2011.
- Al-Hanbalī, Ibn Najjār. *Sharh al-Kukab al-Mūnīr*. Maktabah al-Abīkan, 1997.
- Al-Kailānī, Abdurrahman. *Athar al-Ihktilāf fī Tahqīq al-Manāṭ*.
- Al-Khatīb, Muhammad Ajaj. *Ushul al-Hadis Ulūmuh wa Musthalahuh*. Beirut: Dar al Fikr, 1989.

- Al-Khin, Muṣṭafā Sa'īd. *Athar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣuliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā*. Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1982.
- Al-Maḍlum, Jaudat Abd Ṭaha. *Haq al-Mar'ah fī al-Wilāyah al-Ammāh fī Dlaw'i al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Thesis MA, Gaza: Jāmea al-Islāmea Gaza, 2006.
- Al-Maghrabī, Abdurrahman ibn Muhammad ibn Khaldūn. *Muqaddimah*. Dār Ya'rub, 2004.
- Al-Māwardī, Alī ibn Muhammad ibn Habīb. *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyat al-Dīniyyah*. Beirut: Dār Kutub al-Alamiyyah.
- Al-Munawar, Said Agil Husin. *al-Quran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: PT. Ciputat Press, 2009.
- Al-Nadwī, Alī Ahmad. *al-Qawā'id al-Fiḥiyah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2000.
- Al-Naisaburiy, Muslim bin al-Hujjaj. *Ṣaḥīh Muslim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabiyy, tt.
- Al-Qarāfī Ahmad ibn Idrīs al-Mālikī. *Anwār al-Burūq fī Anwā al-Furūq*. Bairūt: Dār al-Ma'rifat, 1990.
- Al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs al-Mālikī. *Sharh Tanqīh al-Fuṣul*. Shirkah al-Ṭibā'ah al-Fanniyah, 1973.
- Al-Qardlāwī, Yusuf. *Fatāwā Muāṣirah*. Darul Wafa', 1994.
- Al-Qurṭubī, Muhammad ibn Ahmad. *al-Jāmi' lī Ahkām al-Quran*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.
- Al-Rāzī, Ahmad ibn Fāris ibn Zakaria. *Mu'jam Lughah*. Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Halbī, 1969.
- Al-Sa'adī, Abdu al-Rahmān ibn Naṣir. *Tafsīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. Damaskus: Muassisah al-Risalah, 2000.
- Al-Sabt, Khālid Uthmān. *Qawā'id al-Tafsīr Jam'an wa Dirāsatan*. Madinah: Dār ibn al-Affān, 1421.
- Al-Shāṭibī, Ibrāhim ibn Mūsā ibn Muhamma. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl Sharī'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Sibā'ī, Muṣṭafā. *al-Mar'ah baina al-Fiḥ wa al-Qānūn*. Beirut: Dār al-Warāq, 1999.

- Al-Sullamī, Izz ad-Dīn Abdul Azīz Ibn Abdu al-Salām. *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.
- Al-Yusuf, Abdurrahman Abdul Khāliq. "*Hukm Tawalli al-Mar'ah al-Wilayāh al-Ammāh.*"
- Anwar, Hāfiḍ Muhammad. *Wilāyah al-Mar'ah fī Fiqh al-Islāmī*. Riyadl: Dār Balansiyah, 1420.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 2013.
- As-Shiddiqi, Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.
- As-Sya'rawi, Syaikh Mutawalli. *Fiqh al-Mar'ah al-Muslimah*. Jakarta: Penerbit AMZAH, 2009.
- Azram, Azyumardi. *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Jadi Buih*. Jakarta: Mizan, 2000.
- Bakker, Anton dan Ahmad Charris Zubair. *Metodelogi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Bashin, Kamla. *Menggugat Patriarki: Pengantar tentang Persoalan Dominasi terhadap Kaum Perempuan*. Yogyakarta: Bentang, 1996.
- Engineer, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Haq, Abdul. *Formalisasi Nalar Fikih*. Surabaya: Khalista, 2009.
- Ibn Mandūr, Jamāluddīn. *Lisān Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1414.
- Ismail, Nurjannah. *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Istibsyaroh. *Hak-Hak Perempuan: Relasi Jender Menurut Tafsir al-Sya'rawī*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Mardalis. *Metode Penelitian Suatu Pendekatan Proposal*. Jakarta: Bina Aksara, 1996.
- Megawangi, Ratna. *Membiarkan Berbeda*. Bandung: Mizan, 1999.
- Mustaqim, Abdul. *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca Al-Qur'an dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*. Yogyakarta: 2008.

- Nasution, Khoiruddin. *Fazlur Rahman tentang Wanita*. Yogyakarta: Tazzafa dan Accademika, 2002.
- Philip K. Hitti. *History of The Arabs*. New York: Palgrave Macmillan, edisi revisi ke-10, 2002. Penerjemah: R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Putra, Nusa. *Metode Penelitian Kualitatif Pendidikan*. Jakarta: Rajawali Press, 2012.
- Rusli, Nasrun. *Konsep Ijtihad al-Shaukānī: Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos, 1999.
- Sadli, Saparinah. *Berbeda tetapi Setara: Pemikiran tentang Kajian Perempuan*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2010.
- Siraj, Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*. Bandung: Mizan, 2006.
- Subhan, Zaitunah. *Perempuan dan Politik dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004.
- Suryocondro, Sukanti. "Timbulnya Perkembangan Gerakan Wanita Indonesia" dalam Kajian Wanita dalam Pembangunan. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Quran*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Whelehan, Jane Pilcher dan Imelda. *Fifty Key Concepts in Gender Studies*. London: Sage Publication, 2004.
- Wood, Julia T. *Gendered Lives Communication, Gender, and Culture*. Boston: Wadsworth, 2009.
- Zahrah, Muhammad Abū. *Uṣūl Fiqh*. Dār al-Fikr al-Arābī.
- Zaqzuq, Mahmud Hamdi. *Haqā'iq Islāmiyah fī Muwājahat Hamalat al-Tashkik*. Kairo: Wizārāt al-Auqāf al-Majlis al-A'lā lī al-Shu'ūn al-Islāmiyah, 2005.

TESIS DAN DISERTASI

- Sulaemang L. Menggagas Kepemimpinan Perempuan dalam Urusan Politik: Studi Kasus Hadith Abi Bakrah. Tesis. Makassar: UIN Alauddin, 2005.

Huda, Jumiatil. Peran Wanita dalam Ranah Domestik dan Publik dalam Pandangan Islam: Studi Pandangan Aktivis Pusat Studi Wanita-UIN Yogyakarta dan Aktivis HTI. Tesis. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijogo, 2015.

Zainuri, M. Partisipasi Politik Perempuan: Perspektif Tradisi Islam Lokal Kudus. Tesis. Semarang: Universitas Diponegoro, 2007.

Lubis, Dina Anggita. Partisipasi Politik Perempuan di DPD PKS Kota Medan: Persoalan, Hambatan dan Strategi. Tesis. Medan: Universitas Sumatera Utara, 2009.

Hakim, Arif Rahman. Pemikiran Politik Muhammad Said Ramadhan al-Būfī. Tesis. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2014.

Jamhar, Bazro. Konsep Maslahat dan Aplikasinya dalam Penetapan Hukum Islam: Studi Pemikiran Ushul Fiqh Muhammad Said Ramadhan al-Būfī. Tesis. Semarang: IAIN Walisongo, 2012.

Mufid, Mohammad. Nalar Ijtihad Fiqh Muhammad Said Ramadhan al-Būfī. Banjarmasin: Antasari Press, tt.

AR, Mariatul Qibtiyah. Kepemimpinan Perempuan: Peran Perempuan Dalam Jejaring Kekuasaan di Pondok Pesantren Aqidah Usymuni Terate Pandian Sumenep. Disertasi Doktor. Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2014.

JURNAL

Arif, Syamsuddin, “Wanita dan Keluarga Citra Sebuah Peradaban” dalam Al Insan, Jurnal Kajian Islam, Lembaga Kajian dan Pengembangan Al Insan, Jakarta, 3 (2006).

Ernita Dewi, “Kesetaraan Gender dalam Islam: Sudut Pandang Al-Qur’an dan Al-Hadith,” 2 (Oktober, 2012).

Hamid Fahmy Zarkasyi “Problem Kesetaraan Gender dalam Studi Islam,” 5 (2010)

Jamal Ma'mur Asmani, “Kepemimpinan Perempuan: Pergulatan Wacana di Nahdlatul Ulama (NU),” Jurnal ADDIN, 1 (Februari, 2015).

Kartika Pemilia Lestari dan Rica Noviyanti, “Studi Kritis Terhadap Tafsir Feminis,” Jurnal ISLAMIA, 5 (2010).

Sheila dalam Dinar Dewi Kania, “Isu Gender: Sejarah dan Perkembangannya” Islamia, 5 (2010).

Siti Fatimah, "Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Al-Qur'an," *Al-Hikmah; Jurnal Studi Keislaman*, 1 (Maret, 2015).

Siti Musdah Mulia, "Kekerasan terhadap Perempuan Mencari Akar Kekerasan dalam Teologi", *SAWWA Jurnal Studi Gender*, PSG IAIN Walisongo, 1 (2008).

Tamyiz, "Presiden Perempuan: Menimbang Perspektif Ulama dan Feminis Muslim Kontemporer," *Jurnal Hukum Islam Al-Mawarid*.

Umi Khoiriyah, "Kontroversi Kepemimpinan Kaum Hawa Perspektif Hadith dalam Al-Kutub Al-Sittah," *Jurnal Lisan Al-Hal*, 2 (Juni, 2012).

Wawan Gunawan Abdul Wahid, "Membaca Kepemimpinan Perempuan dalam RUU Kesetaraan dan Keadilan Gender dengan Perspektif Muhammadiyah," *Jurnal Musawa*, 2 (Juli, 2012).

INTERNET

<http://www.republika.co.id/berita/internasional/timur-tengah/15/09/03/nu3spg366-hanya-16-perempuan-yang-terdaftar-di-pemilu-saudi>. Diakses pada tanggal 19 Oktober 2016.

<http://internasional.republika.co.id/berita/internasional/timur-tengah/15/12/13/nz9z4p282-perempuan-arab-saudi-ikut-pemilu-untuk-pertama-kalinya>.

<http://internasional.republika.co.id/berita/internasional/timur-tengah/15/12/14/nzbvch377-20-wanita-menjadi-anggota-dewan-saudi-untuk-pertama-kali>.

<http://www.nu.or.id/post/read/43458/awalnya-syekh-buthi-membuat-quotgerahquot-salafi-wahabi>. Diakses pada tanggal 28 Februari 2017.

<http://www.fimadani.com/biografi-syaikh-muhammad-said-ramadhan-al-buthi/>.