

A. Kedudukan dan Peran Perempuan dalam Ruang Domestik dan Publik

Kedudukan adalah tingkat atau martabat /status tingkatan seseorang,¹ maksudnya posisi atau keadaan seseorang dalam suatu kelompok sosial atau kelompok masyarakat yang berkaitan dengan hak dan kewajibannya. Setiap individu dalam masyarakat memiliki status sosial masing-masing. Oleh karena itu status merupakan perwujudan atau pencerminan dari hak dan kewajiban individu dalam tingkah lakunya. Status sosial sering pula disebut sebagai kedudukan atau posisi, peringkat seseorang dalam masyarakat.² Dalam teori sosiologi, unsur-unsur dalam sistem pelapisan masyarakat adalah kedudukan (status) dan peran (*role*).

Adapun sebuah peran merupakan aspek dinamis dari status tersebut. Apabila seseorang melaksanakan hak dan kewajibannya sesuai dengan kedudukannya, maka dia dianggap telah menjalankan suatu peran. Peran sendiri adalah bagian yang dimainkan seseorang pada setiap keadaan dan

² Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 239-240.

disertai dengan cara tingkah laku untuk menyelaraskan diri dengan keadaan tersebut.³

Dalam kamus sosiologi disebutkan bahwa peranan adalah:⁴

- Aspek dinamis dari kedudukan;
- Perangkat hak-hak dan kewajiban;
- Perilaku aktual dari pemegang kedudukan;
- Bagian dari aktivitas yang dimainkan oleh seseorang.

Horton dan Hunt mengemukakan bahwa peran adalah perilaku yang diharapkan dari seseorang yang mempunyai status. Bahkan dalam suatu status tunggal pun orang dihadapkan dengan sekelompok peran yang disebut perangkat peran. Istilah seperangkat peran (*role set*) digunakan untuk menunjukkan bahwa satu status tidak hanya mempunyai satu peran tunggal, akan tetapi sejumlah peran yang saling berhubungan dan cocok.⁵

Gross, Mason, dan McEachern mendefinisikan peranan sebagai seperangkat harapan-harapan yang dikenakan pada individu yang menempati kedudukan sosial tertentu. Harapan-harapan tersebut merupakan imbalan dari norma-norma sosial. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa peranan-peranan itu ditentukan oleh norma-norma dalam masyarakat, maksudnya kita diwajibkan untuk melakukan hal-hal yang diharapkan oleh masyarakat di

³ Brunette R. Wolfman, *Peran Kaum Wanita*, Cet.V (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 10.

⁴ Soeriono Soekanto, *Kamus Sosiologi* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1993), 440.

⁵<http://id.shvoong.com/humanities/theory-criticism/2165744-definisi-peran-atau-peranan> (Maret 2014).

dalam pekerjaan kita, di dalam keluarga dan di dalam peranan-peranan lainnya.⁶

publik). Pembakuan peran suami dan istri secara dikotomis publik-produktif diperankan oleh suami, sedangkan peran domestik-reproduktif merupakan peran istri telah mengakar di masyarakat.

Peran-peran di wilayah publik mempunyai karakteristik menantang, dinamis, leluasa, independen, diatur dengan jam kerja, prestasi, gaji, jenjang karier, kemudian dikenal dengan peran produksi yang langsung menghasilkan uang. Sebaliknya karakteristik peran pada ranah domestik antara lain: statis, sempit, tergantung, tidak ada jenjang karier dan penghargaan, tidak menghasilkan uang, tidak mengenal jadwal kerja, yang kemudian dikenal dengan peran reproduksi.⁹

Pembagian kerja tersebut oleh kaum feminis sering disebut dengan istilah pembagian kerja seksual, yaitu suatu proses kerja yang diatur secara hirarkhis, yang menciptakan kategori-kategori pekerjaan subordinat yang dikelompokkan berdasarkan jenis kelamin dan stereotipe jenis kelamin tertentu. Kerja-kerja khas untuk tiap jenis kelamin umumnya dikaitkan dengan peran seksualnya, sehingga dikenal dengan istilah kerja produktif untuk laki-laki dan kerja reproduktif untuk perempuan.¹⁰

Kerja produktif adalah suatu proses kerja yang menghasilkan sesuatu.

Dalam masyarakat kapitalis biasanya sesuatu yang dihasilkan itu diartikan

⁹ Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender* (Malang: UIN Malang Press, 2008), 142- 143.

¹⁰ Rustiani, F., "Istilah-Istilah Umum dalam Wacana Gender", dalam *Jurnal Analisis Sosial: Analisis Gender dalam Memahami Persoalan Perempuan*, Edisi 4 November 1996 (Bandung: Yayasan Akatiga, 1996), 59-60.

Masyarakat cenderung beranggapan bahwa perbedaan atau pembagian kerja secara seksual adalah sesuatu yang alamiah. Stereotipe yang dianggap kodrat tersebut melahirkan ketidakadilan gender bagi perempuan dan laki-laki. Laki-laki mendapat porsi yang lebih menguntungkan daripada perempuan. Anggapan-anggapan budaya seperti ini dengan sendirinya memberikan peran yang lebih luas kepada laki-laki, sehingga laki-laki memperoleh status sosial yang lebih tinggi daripada perempuan.¹²

Dalam kehidupan sehari-hari, antara laki-laki dan perempuan senantiasa terjadi konflik dan ketegangan gender. Perempuan tetap memiliki keinginan

¹²Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), 75.

Pada abad ke-19 perempuan semakin menyadari kenyataan bahwa di luar sektor domestik telah terjadi perkembangan yang sangat pesat. Pada saat yang sama mereka juga menyadari bahwa norma-norma di sektor domestik membatasi perempuan untuk melakukan peran ganda. Pembatasan-pembatasan ini menjadi basis tumbuhnya keinginan baru bagi perempuan untuk ikut serta terlibat di sektor publik. Mereka menuntut hak-hak yang sama dengan kaum laki-laki, seperti memperoleh pengetahuan keterampilan, pendidikan tinggi dan lain sebagainya.¹⁴

Selain hidup di lingkungan domestik, tidak bisa dinafikan bahwa wanita adalah anggota masyarakat. Karena posisinya sebagai anggota masyarakat inilah, maka keterlibatannya dalam kehidupan umum (publik) juga diperlukan dalam rangka memajukan masyarakat. Dalam hal ini, tugas pokok wanita sebagai ibu dan pengatur rumah tangga yang sering disebut sebagai peran domestik tidak berarti membatasi wanita pada peran pokok itu

¹⁴ Nasaruddin Umar, *Arqumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, 85.

saja, karena pada saat yang sama, wanita juga dibutuhkan untuk dapat berperan di sektor publik.¹⁵

Mansour Faqih mengatakan bahwa hakikat pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan adalah setara. Pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan tidak seharusnya didasarkan atas jenis kelamin. Laki-laki bisa mengasuh anak, mencuci dan memasak, sedangkan perempuan bisa bekerja di luar rumah. Konstruksi kerja keduanya didasarkan atas konstruksi budaya yang berlaku di masyarakat. Anggapan yang keliru yang selama ini menjadi paradigma masyarakat adalah laki-laki memiliki kewenangan pada pekerjaan publik, sedangkan perempuan berada dalam pada ranah domestik. Dengan demikian, ketika membicarakan persoalan relasi kerja laki-laki dan perempuan, ia menegaskan bahwa hal itu bukan kodrat Tuhan tetapi merupakan konstruksi budaya.¹⁶

Konstruksi gender bukanlah kodrati, melainkan bentukan sosial sehingga konsep ini dapat berubah dari waktu ke waktu dan dapat juga berbeda antara satu daerah dan daerah lain, dengan demikian Masyarakat yang membentuk maskulinitas dan feminitas pada diri seseorang. Bentuk ini dibakukan sedemikian rupa melalui berbagai macam norma tradisi, adat, budaya dan hukum, bahkan juga agama sehingga seolah-olah semuanya ini

¹⁵ Siti Muslikhati, *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), 131.

¹⁶ Mansour Faqih, *Analisis gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 27.

merupakan kodrat atau pemberian Tuhan yang harus diterima apa adanya dan tidak boleh dipertanyakan lagi.¹⁷

Dengan memahami persoalan perbedaan gender ini, diharapkan muncul pandangan-pandangan yang lebih manusiawi dan lebih adil. Perempuan berhak memiliki akses sepenuhnya untuk berpartisipasi di bidang politik, ekonomi, sosial dan intelektual serta dihargai sebagaimana kaum laki-laki, juga bisa atau terbuka kemungkinan untuk berpartisipasi penuh di rumah dan ikut merawat anak-anaknya.¹⁸

B. Keterlibatan Perempuan di Ruang Publik dalam Pandangan Islam

Aktifitas perempuan dalam domain publik dan penempatannya pada jabatan-jabatan publik otoritatif, dalam buku-buku fiqh klasik masih terus menjadi perdebatan para ahli. Mayoritas ulama menginterpretasi teks-teks shari'ah dengan satu kesimpulan bahwa kaum perempuan tidak sah menduduki jabatan-jabatan dalam hal menentukan kebijakan umum/publik (*al-wilayah al-'ammah*). Argumen yang sering dikemukakan adalah bahwa teks yang berbicara mengenai keunggulan laki-laki atas perempuan diyakini sebagai valid dan autentik. Sebab realitas sosial yang diamatinya

¹⁷ Abdul Halim (ed), *Menembus Batas Tradisi, Menuju Masa Depan yang Membebaskan Refleksi atas Pemikiran Nucholish Madiid* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006), 27.

¹⁸Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKis, 2001), 9.

sampai kini masih tetap didominasi oleh laki-laki dengan segenap keunggulannya.¹⁹

Secara garis besar, dalam membicarakan keberadaan hak-hak politik perempuan biasanya ada tiga pendapat yang berkembang. *Pertama*, pendapat konservatif yang mengatakan bahwa Islam, sejak kemunculannya di Mekkah dan Madinah tidak pernah memperkenankan perempuan untuk terjun dalam ruang politik. *Kedua*, pendapat liberal-progresif yang menyatakan bahwa Islam sejak awal telah memperkenalkan konsep keterlibatan perempuan dalam bidang politik. *Ketiga*, pendapat apologetis yang menyatakan bahwa ada bagian wilayah politik tertentu yang dapat dimasuki perempuan dan ada bagian wilayah tertentu yang sama sekali tidak boleh dijamah oleh perempuan. Menurut kelompok ini yang menjadi wilayah politik perempuan adalah menjadi ibu.²⁰

Kelompok pertama berpendapat bahwa Islam tidak mengakui persamaan antara laki-laki dan perempuan dalam praktik politik. Menurut paham konservatif, Islam telah menentukan peran perempuan di wilayah khusus (*domestic role*). Menurut mereka, secara historis sejak kelahirannya, Islam tidak pernah menyandarkan urusan publik kepada perempuan. Sejak masa kenabian, tidak satupun perempuan yang terlibat secara langsung dalam kegiatan-kegiatan politik.²¹

¹⁹Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: LkiS: 2004). 69.

²⁰ Syafiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, 190.

²¹ Ibid., 190-191.

²² Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, 168-169.

[illegible]

Laki-laki dan perempuan juga setara dalam hak-hak dan kewajiban di dalam memberikan peran dan partisipasi sosial dan politik, sebagaimana terdapat dalam QS. At-Tawbah ayat 71 :

၁၂၃၄၅၆၇၈၉၁၀၁၁၂၁၃၁၄၁၅၁၆၁၇၁၈၁၉၂၀၂၁၂၂၂၃၂၄၂၅၂၆၂၇၂၈၂၉၃၀၃၁၃၂၃၃၃၄၃၅၃၆၃၇၃၈၃၉၄၀၄၁၄၂၄၃၄၄၄၅၄၆၄၇၄၈၄၉၅၀၅၁၅၂၅၃၅၄၅၅၅၆၅၇၅၈၅၉၆၀၆၁၆၂၆၃၆၄၆၅၆၆၆၇၆၈၆၉၇၀၇၁၇၂၇၃၇၄၇၅၇၆၇၇၇၈၇၉၈၀၈၁၈၂၈၃၈၄၈၅၈၆၈၇၈၈၈၉၉၀၉၁၉၂၉၃၉၄၉၅၉၆၉၇၉၈၉၉၁၀၁၁၀၁၂၁၃၁၄၁၅၁၆၁၇၁၈၁၉၂၀၂၁၂၂၂၃၂၄၂၅၂၆၂၇၂၈၂၉၃၀၃၁၃၂၃၃၃၄၃၅၃၆၃၇၃၈၃၉၄၀၄၁၄၂၄၃၄၄၄၅၄၆၄၇၄၈၄၉၅၀၅၁၅၂၅၃၅၄၅၅၅၆၅၇၅၈၅၉၆၀၆၁၆၂၆၃၆၄၆၅၆၆၆၇၆၈၆၉၇၀၇၁၇၂၇၃၇၄၇၅၇၆၇၇၇၈၇၉၈၀၈၁၈၂၈၃၈၄၈၅၈၆၈၇၈၈၈၉၉၀၉၁၉၂၉၃၉၄၉၅၉၆၉၇၉၈၉၉၁၀၁၁၀၁၂၁၃၁၄၁၅၁၆၁၇၁၈၁၉၂၀၂၁၂၂၂၃၂၄၂၅၂၆၂၇၂၈၂၉၃၀၃၁၃၂၃၃၃၄၃၅၃၆၃၇၃၈၃၉၄၀၄၁၄၂၄၃၄၄၄၅၄၆၄၇၄၈၄၉၅၀၅၁၅၂၅၃၅၄၅၅၅၆၅၇၅၈၅၉၆၀၆၁၆၂၆၃၆၄၆၅၆၆၆၇၆၈၆၉၇၀၇၁၇၂၇၃၇၄၇၅၇၆၇၇၇၈၇၉၈၀၈၁၈၂၈၃၈၄၈၅၈၆၈၇၈၈၈၉၉၀၉၁၉၂၉၃၉၄၉၅၉၆၉၇၉၈၉၉

Kata *awliya*>' dalam QS. At-Tawbah ayat 71 di atas menurut Quraish Shiha>b mencakup kerjasama, bantuan, dan penguasaan. Demikian juga hal-hal yang menyuruh yang *ma'ru>f* dan mencegah yang *munkar* mencakup segala jenis kebaikan, termasuk memberi masukan dan kritik terhadap penguasa.²⁶ Dengan demikian, baik laki-laki maupun perempuan memiliki fungsi yang sama di dalam tugas-tugas '*amar ma'ru>f nahi>munkar*.

²⁶ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), 271.

Pada masa kenabian, tidak sedikit para sahabat perempuan yang ikut berpartisipasi dalam peran-peran politik yang cukup penting. Misalnya mereka tidak ketinggalan ikut baiat bersama mitranya laki-laki di hadapan Rasulullah saw, mereka ikut serta hijrah ke Madinah dalam rangka mencari suaka politik, bersama-sama ikut membentuk komunitas dan Ans{a>r. Contoh tersebut merupakan kenyataan dalam catatan sejarah yang mempertegas bahwa wilayah publik bagi kaum perempuan tidak terlarang, tidak haram. Bahkan justru dengan keterlibatan perempuan di dalam pengambilan kebijakan publik, diharapkan akan menciptakan nilai-nilai keadilan dan kesetaraan dalam pembangunan.²⁹

Kaum perempuan di masa Rasulullah digambarkan sebagai perempuan yang aktif, sopan dan bebas, tetapi tetap terpelihara akhlaknya. Bahkan dalam al-Qur'an, figur ideal seorang muslimah disimbolkan sebagai pribadi yang mempunyai kompetensi di bidang politik atau *istiqlal al-siya>si>* (QS. al-Mumtahanah:12), seperti figur Ratu Bilqis yang mengepalai sebuah kerajaan adikuasa (QS. an-Naml: 23), mempunyai kompetensi di bidang ekonomi atau *al-istiqlal al-iqtis}a>di>* (QS. Qas{a>s{: 23),

²⁹ Zaitunah Subhan, *Mengqagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*, 109.

³¹Muhammad Tolhah Hasan, *Islam dalam Perspektif Sosio Kultural* (Jakarta: Lantabora Press, 2005), 311.

- ³² Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, 24-25.

Para ahli fiqh siyasah menyebutkan beberapa alasan pentingnya pelebagaan majelis syura ini, yaitu: *Pertama*, rakyat secara keseluruhan tidak mungkin dilibatkan untuk dimintai pendapatnya tentang masalah kenegaraan dan pembentukan undang-undang. *Kedua*, rakyat secara individual tidak mungkin dikumpulkan untuk melaksanakan musyawarah di suatu tempat, apalagi di antara mereka pasti ada yang tidak mempunyai pandangan tajam dan tidak mampu berpikir kritis. *Ketiga*, musyawarah hanya bisa dilakukan apabila jumlah pesertanya terbatas, kalau seluruh rakyat dikumpulkan di suatu tempat untuk melaksanakan musyawarah, dipastikan

³⁶ Abdul Hamid Isma'il al-Ans}ari, *Al}-Shura> wa Atsaruh> fi al-Dinuqrat}iyah* (Kairo: Matba'ah al-Salafiyah, 1980), 233-234.

- Dalam konsep Trias Politika, DPR berperan sebagai lembaga legislatif yang berfungsi untuk membuat undang-undang dan mengawasi jalannya pelaksanaan undang-undang yang dilakukan oleh pemerintah sebagai lembaga eksekutif. Fungsi pengawasan dapat dikatakan telah berjalan dengan baik apabila DPR dapat melakukan tugas kontrol secara kritis atas kebijakan yang dikeluarkan oleh pemerintah yang tidak sesuai dengan kepentingan rakyat. Sementara itu, fungsi legislasi dapat dikatakan berjalan dengan baik apabila produk hukum yang dikeluarkan oleh DPR dapat memenuhi aspirasi dan kepentingan seluruh rakyat.⁴¹

⁴¹ https://id.wikipedia.org/wiki/Dewan_Perwakilan_Rakyat_Republik_Indonesia (04 Januari 2016).

[illegible]

Tidak ada satupun indikasi langsung baik dalam al-Qur'an maupun Hadith Nabi SAW yang menyebutkan tentang ketidakbolehan perempuan menjadi anggota parlemen/legislatif. Oleh karena tidak ada larangan, menurut Abd Al-Hali>m Abu Shuqqah perempuan diperbolehkan menjadi anggota

⁴⁴Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Surabaya: Mekar Surabaya, 2004), 266.

1. Biografi KH. Sahal Mahfudh

KH. Sahal Mahfudh lahir di desa Kajen-Pati, Jawa Tengah, tanggal 17 Desember 1937. Nama lengkap beliau adalah Muhammad Ahmad Sahal bin Mahfudh bin Abd. Salam al-Hajaini. Ibunya bernama Nyai Badi'ah dan ayahnya bernama Kiai Mahfudh bin Abd. Salam. Keluarga ini memiliki jalur nasab dengan KH. Ahmad Mutamakin, seorang perintis agama Islam yang sangat terkenal di desa Kajen.⁴⁶

Secara nasab dari jalur ayah maupun ibu, KH. Sahal Mahfudh berasal dari lingkungan kiai yang mendalami khazanah Islam klasik (kitab kuning) yang mengedepankan harmoni sosial dan sopan santun (*tawadju*), serta jauh dari kesan menonjolkan diri. Kiai Mahfudh bin Abd. Salam adalah adik sepupu KH. Bisri Sansuri yang merupakan salah satu

⁴⁵ Syafiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, 208-209.

⁴⁶Asrori S. Karni, *Pandu Ulama Ayomi Umat: Kiprah Sosial 70 Tahun Kiai Sahal* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2007), 1.

pendiri NU. Sedangkan istri KH. Sahal Mahfudh bernama Hj. Nafisah adalah cucu KH. Bisri Sansuri.⁴⁷

Sebagaimana lazimnya putra kiai, KH. Sahal Mahfudh pertama kali belajar ilmu agama kepada ayahnya sendiri. Ketika berusia 6 tahun (1943), beliau belajar di Madrasah Ibtidaiyah Kajen-Pati, lulus tahun 1949. Kemudian melanjutkan belajar di Tsanawiyah Matha'li'ul Fala'h juga di Kajen-Pati, lulus tahun 1953. Setelah itu beliau belajar di pesantren Bendo-Kediri, sampai tahun 1957 di bawah asuhan Kiai Muha'jir. Selanjutnya tahun 1957-1960 belajar di pesantren Sarang-Rembang di bawah bimbingan Kiai Zubair. Pada pertengahan tahun 1960-an, beliau belajar ke Mekah di bawah bimbingan langsung Syaikh Yasin al-Fadani. Sementara itu, pendidikan umum hanya diperoleh dari kursus ilmu umum di Kajen yang berlangsung dari tahun 1951 sampai dengan tahun 1953.⁴⁸ Pemikiran beliau banyak dipengaruhi oleh Imam Syafii, Imam Asy'ari dan Imam Ghazali, tetapi tidak ada satupun tokoh yang diidolakan karena semua tokoh mempunyai kelebihan dan kekurangan masing-masing

Disiplin ilmu yang dikuasai oleh KH. Sahal Mahfudh cukup beragam, mulai dari bahasa Arab, tafsir, fiqh, Hadith, us{ul al-fiqh, tauhid, tasawuf, mantiq, balaghah dan disiplin ilmu lain. Di samping itu, melalui kursus

⁴⁷ Ibid., 2.

⁴⁸Mujamil Qomar, *NU Liberal dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, 238.

tetap di majalah Aula, dan mulai tahun 1991 menjadi kolumnis tetap di Harian Suara Merdeka (Jateng).⁵¹

KH. Sahal Mahfudh tercatat aktif mengabdikan di lingkungan NU. Antara tahun 1967-1975 beliau menjadi *Katib Shuriyah* partai NU cabang Pati, pada tahun 1968-1975 menjadi ketua II Lembaga Pendidikan Ma'arif Cabang Pati, pada tahun 1975-1985 beliau menjadi wakil *Rais* NU Cabang Pati, pada tahun 1988-1990 menjadi koordinator keresidenan LP. Ma'arif cabang Pati. Di *Rabitah Ma'ahid Islamiyyah* wilayah Jawa Tengah beliau menjadi wakil ketua pada tahun 1977-1978. Pada tahun 1980-1982 beliau menjadi *Katib Shuriyah* NU wilayah Jawa Tengah, kemudian tahun 1982-1985 menjadi *Rais Shuriyah* NU wilayah Jawa Tengah. Mulai tahun 1984 menjadi *Rais Shuriyah* PBNU. Kemudian dalam muktamar NU ke-30 di pesantren Lirboyo Kediri beliau terpilih menjadi *Rais 'Am* PBNU. Mulai tahun 1990 beliau menjadi ketua MUI Jawa Tengah. Sejak tahun 2000 beliau menjadi ketua umum MUI pusat. Di luar NU beliau telah memegang berbagai jabatan. Meski demikian, beliau masih tetap sebagai pengasuh pesantren Maslahul Huda.⁵²

Dalam risetnya, Sumanto al-Qurthubi memposisikan KH. Sahal Mahfudh sebagai neo modernisme yang mencakup tiga unsur sekaligus, yaitu, *pertama*, Islam rasional, karena penguasaan yang mendalam terhadap us\ul al-fiqh, sehingga pemikirannya bercorak rasiohanalistik.

⁵¹ Mujamil Qomar, *NU Liberal dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, 238.

⁵² Ibid., 240.

Sebagai sebuah wacana pemikiran, keberadaan fiqh sosial memang belum terdefiniskan secara jelas. Pemakaian istilah fiqh sosial (*al-fiqh al-ijtima*>'i>) secara bahasa akan menjadi tepat apabila disandingkan dengan *term* lain, yakni fiqh individu (*al-fiqh al-infira*>dji>). Jika *al-fiqh al-infira*>dji> lebih menekankan pada aspek ajaran tentang hubungan individu dengan Tuhan (ibadah *mahd*}>a>h) dan hubungan manusia dengan manusia dalam bentuk personal, maka fiqh sosial (*al-fiqh al-ijtima*>'i>) lebih menekankan kajiannya pada aspek ajaran tentang hubungan antar sesama manusia, individu dengan masyarakat dan masyarakat dengan masyarakat lainnya. Dengan pendekatan bahasa ini, fiqh sosial bertujuan untuk membentuk satu konsep fiqh yang berdimensi

[illegible]

Fiqh sosial adalah sebuah ikhtiar aktualisasi fiqh madhhab (tradisional) melalui upaya aktualisasi nilai-nilai yang ada di dalamnya untuk dioptimalkan pelaksanaan dan diserasikan dengan tuntunan makna sosial yang terus berkembang. Dengan demikian wacana fiqh sosial dipahami sebagai upaya hukum (politik hukum) fiqh tradisional dalam konteks transformasi sosial, sebuah ikhtiar tentang bagaimana mengaplikasikan dan mengharmonikan ajaran-ajaran fiqh dengan persoalan-persoalan yang muncul dan berkembang.

Munculnya istilah fiqh sosial secara formal diawali dengan terbitnya dua buku yang berjudul “*Wacana Fiqh Sosial*” karya KH. Ali Yafie dan “*Nuansa Fiqh Sosial*” karya KH. Sahal Mahfudh pada tahun 1994. Walaupun buku ini tidak secara definitif berbicara tentang makna fiqh sosial, namun kehadirannya menggambarkan makna, teori dan orientasi wacana fiqh sosial, sekaligus mengindikasikan adanya kegelisahan para pemegang teguh ortodoksi ini.⁵⁵

Pemikiran KH. Sahal Mahfudh yang dikenal dengan fiqh sosial tidak lepas dari dua faktor, *pertama*, kemiskinan, keterbelakangan dan kemunduran ekonomi masyarakat Kajen (Pati) dan sekitarnya. Realitas negatif ini menggerakkan panggilan nurani KH. Sahal Mahfudh untuk

⁵⁵ Ibid., 111.

Jurang lebar antara idealisme doktrin yang ada dalam kitab fiqh dengan realitas riil di masyarakat membuat KH. Sahal Mahfudh terpanggil untuk mendekatkannya dengan kerja-kerja pemberdayaan secara sistematis dan konsisten. KH. Sahal Mahfudh mempunyai keyakinan kuat bahwa fiqh yang selama ini dikaji di pesantren mampu menjawab kemiskinan dan kemunduran tersebut, jika tidak dilakukan, maka fiqh akan mengalami disfungsi dan disorientasi sehingga masyarakat akan semakin sekuler karena jauh dari bimbingan fiqh sebagai manifestasi paling riil wahyu Tuhan dalam kehidupan manusia di bumi.⁵⁷

Keyakinan kuat inilah yang membawa KH. Sahal Mahfudh pada pergulatan intensif dalam memaknai fiqh dengan interpretasi baru yang mampu menyadarkan masyarakat akan pentingnya sebuah transformasi menuju tata dunia yang lebih sejahtera, adil dan berperikemanusiaan. Lahirnya “kontektualisasi” dan “aktualisasi” selalu muncul dalam

⁵⁷Sahal Mahfudh, *Pesantren Mencari Makna* (Jakarta: Pustaka Ciganjur dan KMF Jakarta, 1999), 89-90.

KH. Sahal Mahfudh selalu menjelaskan secara detail definisi fiqh untuk dijadikan *entry point* gagasan fiqh sosialnya. Definisi fiqh adalah:

“Fiqh adalah ilmu hukum-hukum shara‘ yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalilnya yang terperinci.”

Dari definisi di atas, mengandung tiga substansi dasar yang sangat krusial. *Pertama*, ilmu fiqh adalah ilmu yang paling dinamis karena ia menjadi petunjuk moral bagi dinamika sosial (*af'aul mukallifi>n*) yang selalu berubah dan kompetitif. *Kedua*, ilmu fiqh sangat rasional, mengingat ia adalah ilmu *iktisabi* (ilmu hasil kajian, analisis, penelitian, generalisasi, konklusasi). Di sini terjadi kontak sinergis antara sumber transendental (*'adillah*) dan rasionalitas (mujtahid). *Ketiga*, fiqh adalah ilmu yang menekankan pada aktualisasi, atau yang biasa dikatakan *'amaliyyah*, bersifat praktis sehari-hari.⁵⁹

Fiqh sosial merupakan formulasi kajian ulama atau fuqaha' tentang persoalan hukum yang bersifat praktis (*'amali*) yang diambil dari dalil shar'iyah yang berorientasi pada persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan.⁶⁰ Menurut Kiai Sahal Mahfudh, Fiqh sosial bukan

⁶⁰ Ahmad Rofiq, *Fiqh Kontekstual: Dari Normatif ke Pemaknaan Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 8.

Fiqh sosial memiliki lima ciri pokok yang menonjol, *pertama*, Interpretasi teks-teks fiqh secara kontekstual. *Kedua*, Perubahan pola bermadhab dari bermadhab secara tekstual (madhab *qawli*>) ke bermadhab secara metodologis (madhab *manhaji*>). *Ketiga*, Verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok (*us{u>l*) dan mana yang cabang (*furu>‘*). *Keempat*, Fiqh dihadirkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara dan *Kelima*, pengenalan metodologi pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial.⁶³

⁶³ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, xxxv.

Menurut KH. Sahal Mahfudh, yang lebih ditekankan bahwa fiqh adalah ilmu yang rasional-analitis, oleh sebab itu para pengkaji fiqh harus mengoptimalkan rasio dan analisisnya, tidak menjadikan fiqh hanya sebagai doktrin yang bersifat dogmatik, tidak bisa berubah, rigid dan eksklusif. Fiqh tidak hanya terbatas pada ibadah mahdah, tetapi juga mencakup aspek ekonomi, pendidikan, kesehatan, lingkungan hidup, kependudukan dan kebudayaan. Fiqh harus tampil menjadi solusi berbagai problem sosial tersebut. Dengan demikian, fiqh menjadi aktual dan relevan dengan kebutuhan dan tantangan zaman. Fiqh selalu menjumpai konteks dengan kehidupan nyata, sehingga bersifat dinamis.⁶⁵

⁶⁴ Umdatul Baroroh, et al., *Epistemologi Fiqh Sosial*, 39.

[illegible]

Kemaslahatan umum (*al-mas}lahah al-ammah*) dalam terminologi KH. Sahal Mahfudh adalah kebutuhan nyata masyarakat, dalam kawasan tertentu untuk menunjang kesejahteraan lahiriahnya. Kebutuhan itu mencakup kebutuhan dasar (*d}aruriyah*) yang menjadi sarana pokok untuk mencapai keselamatan agama, akal pikiran, jiwa, nasab, dan harta benda, maupun kebutuhan sekunder (*hajiyah*) dan kebutuhan pelengkap (*tahsiniyah*). Dengan demikian, parameter kemaslahatan menurut KH. Sahal Mahfudh adalah terpenuhinya kebutuhan manusia atau masyarakat secara umum.⁶⁶

⁶⁶ Sumanto al-Qurthubi, *Era Baru Fiqih Indonesia*, 160.

mengaplikasikan kaidah *us'ul* *al-fiqh* dan kaidah *fiqh*, sehingga lebih kontekstual dan lebih aktual dalam menjawab suatu persoalan baru.

Islam sebagai agama transendental mempunyai pandangan khusus tentang emansipasi perempuan tetapi jelas ada batasannya, bukan menganut liberalisme absolut seperti Barat. Salah satu misi besar Nabi Muhammad adalah menempatkan perempuan pada posisi terhormat, setara dan terbebaskan dari belenggu doktrin dan budaya. al-Qur'an telah meneguhkan visi kesetaraan laki-laki dan perempuan secara jelas dan gamblang.⁶⁸

Fiqh sosial yang digagas oleh KH. Sahal Mahfudh dengan indah merespons isu emansipasi wanita dengan ide progresifnya, yaitu keseimbangan peran perempuan antara ruang privat dan ruang publik. Menurut KH. Sahal Mahfudh fungsi perempuan ada lima macam, yaitu:⁶⁹

Pertama, sebagai istri. Wanita tidak hanya sekedar sebagai pasangan hidup atau sebagai perhiasan semata yang hanya untuk memenuhi kebutuhan biologis, namun lebih dari itu ia merupakan pendamping, tempat membagi suka dan duka, tempat bermusyawarah dalam memecahkan berbagai masalah rumit yang sedang dihadapi suaminya, serta memberikan spirit pada suami dalam mengembangkan karir. *Kedua*, sebagai ibu rumah tangga yang bertanggung jawab untuk mewujudkan keluarga yang bahagia, mendidik anak-anak sebagai kader generasi masa depan bangsa.

Ketiga, sebagai pendidik. Sikap perilaku seorang ibu menjadi cermin dan teladan bagi anak-anaknya, suami dan lingkungan sekitar, juga dalam

⁶⁸ Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh Antara Konsep dan Implementasi*, 149.

⁶⁹Sahal Mahfudh, *Pesantren Mencari Makna* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), 32-36.



Kelima, sebagai penggerak sosial. Wanita mempunyai peran ganda, yaitu sebagai ibu rumah tangga dan penggerak sosial. Sebagai aktifis sosial, wanita dituntut untuk mampu berperan sebagai pelayan masyarakat yang harus mengetahui secara persis segala permasalahan yang terjadi, bahkan mampu mengantisipasi korelasi tiap-tiap masalah dengan masalah yang akan terjadi di kemudian hari. Dari sinilah wanita sebagai penggerak sosial yang harus mampu berperan sebagaimana tersebut di atas sesuai dengan kodrat dan kemampuannya.

[illegible]

terkandung dalam maklumat tersebut dapat disimpulkan dalam lima poin berikut:⁷⁰

- 1) Islam mengakui eksistensi perempuan sebagai manusia yang utuh dan karenanya patut dihormati.
- 2) Islam mengakui hak perempuan sama dengan hak laki-laki dalam hal pengabdian kepada agama, nusa dan bangsa.
- 3) Islam mengakui adanya perbedaan fungsi antara laki-laki dan perempuan yang disebabkan karena perbedaan kodrati.
- 4) Islam mengakui peran publik perempuan di samping peran domestikny.
- 5) Ajaran Islam yang menempatkan perempuan pada posisi yang setara dengan laki-laki itu dalam realitasnya telah mengalami distorsi akibat pengaruh kondisi sosial budaya.

Fiqh sosial yang digagas oleh KH. Sahal Mahfudh sangat mengapresiasi aktualisasi perempuan di ruang publik. Beliau tidak hanya mengucapkan, tetapi juga membuktikan dalam bentuk nyata. Istri beliau yaitu Nyai Nafisah adalah seorang aktivis perempuan yang tidak hanya aktif dalam kegiatan kemasyarakatan, bahkan juga dalam kegiatan politik. Nyai Nafisah pernah menjadi anggota DPRD Pati, Ketua Muslimat NU wilayah Jawa Tengah, anggota DPD (Dewan Perwakilan Daerah) perwakilan Jawa Tengah, serta membawahi lembaga Darul Hadhanah yang fokus pada pemberdayaan anak yatim.⁷¹

⁷⁰ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis* (Bandung: Mizan, 2005), 521.

⁷¹ Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh Antara Konsep dan Implementasi*, 154.

Pertama, basis pemikiran KH. Sahal Mahfudh adalah kemaslahatan, baik dari Imam Syafi'i yang populer, dari Imam Maliki dan lain-lain. Kemaslahatan berarti mencegah kerusakan. Berkaitan dengan diperbolehkan perempuan menjadi anggota legislatif, KH. Sahal menggunakan kaidah us}u}l al-fiqh:

Ketika sesuatu menjadi sempit, maka hukumnya menjadi luas (ringan) dan ketika keadaan lapang, maka hukumnya menjadi sempit (ketat).

Maksud dari kaidah kaidah us}u> al-fiqh di atas apabila dikaitkan dengan peran perempuan sebagai anggota legislatif adalah ketika perempuan

[illegible]

Dengan demikian KH. Sahal Mahfudh memperbolehkan perempuan menjadi anggota legislatif, dengan syarat harus tetap menjaga etika-etika agama misalnya menutup aurat, menjaga pergaulan dengan lawan jenis dan lain sebagainya, sehingga tidak sampai menimbulkan fitnah atau menimbulkan kerusakan bagi perempuan tersebut.

Kedua, dalil al-Qur'an yang digunakan oleh KH. Sahal Mahfudh antara lain:

Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam (QS. al-Anbiya': 107).

[illegible]

[illegible]

Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain, Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar.

Kemaslahatan umum (*al-maslahah al-amma*) dalam terminologi KH. Sahal Mahfudh adalah kebutuhan nyata masyarakat, dalam kawasan tertentu untuk menunjang kesejahteraan lahiriahnya. Kebutuhan itu mencakup kebutuhan dasar (*dharuriyah*) yang menjadi sarana pokok untuk mencapai keselamatan agama, akal pikiran, jiwa, nasab, dan harta benda, maupun kebutuhan sekunder (*hajiyah*) dan kebutuhan pelengkap (*tahsiniah*). Dengan demikian, parameter kemaslahatan menurut KH. Sahal Mahfudh adalah terpenuhinya kebutuhan manusia atau masyarakat secara umum.⁷³

Jika diperhatikan lima komponen dasar itu merupakan perpaduan dari dimensi ketuhanan (transendensi) dan kemanusiaan (humanistik). Inilah yang dimaksud dengan masyarakat tengah (*ummah wasat*) atau masyarakat seimbang sebagaimana tertuang dalam QS. Al-Baqarah ayat 143. Masyarakat etik yang menjadi tujuan fiqh sosial, sebagaimana yang digagas oleh KH. Sahal Mahfudh merupakan salah satu bentuk masyarakat ideal yang terbebas

[illegible]

Dengan demikian, KH. Sahal Mahfudh sangat mendorong perempuan untuk ikut berkiprah di ruang publik, termasuk juga dengan menjadi anggota legislatif sebagaimana yang dicontohkan oleh istri beliau. Aktivitas di ruang publik sangat penting diperankan oleh kaum perempuan untuk mewujudkan salah satu fungsinya sebagai penggerak sosial. Dengan adanya keterlibatan perempuan sebagai anggota legislatif, maka aspirasi dan kepentingan kaum perempuan akan lebih terakomodir dengan baik. Perempuan tidak hanya dianggap pelengkap dan pendamping laki-laki, tetapi juga ikut terlibat melakukan perubahan-perubahan ke arah yang lebih baik, sehingga akan

⁷⁵ Ibid., 204-205.

