

ALHURRIYAH

JURNAL HUKUM ISLAM

eISSN: 2549-4198

pISSN: 2549-3809

Menangkap Pesan-pesan Hukum Dalam Alquran
(Alternatif Solutif Penggunaan Metode Tafsir Kontekstual
Dalam Menghadapi Kasus-kasus Kontemporer)

Arsal

Pengarusutamaan Gender Dalam Pemikiran Hukum Imâm Abû Hanifah
Dan Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam

Busyro

Legislasi Hukum Di Indonesia
(Sejarah dan Relevansi Praktis Pembaharuan Hukum Nasional)

Edi Rosman

Eksistensi *Rakhyu* Dalam Pengembangan Hukum Islam

Ismail

Penerapan Nilai-nilai Akhlak Dalam Peraturan Dan Hukum Formal:
Studi Terhadap Kode Etik Mahasiswa STAIN Bukittinggi Tahun 2014

Nuraisyah & Syafwan Rozi

Sistem Ekonomi Syari'ah Dalam Bingkai Fiqh Muamalah
Menghadapi Tantangan Masyarakat Ekonomi ASEAN

Nofiardi

Small Claim Court Dalam Sistem Peradilan Perdata Di Indonesia
Dan Peluang Penerapannya Dalam Penyelesaian
Sengketa Ekonomi Syari'ah Pada Peradilan Agama

Bustamar

Pemahaman Hadis-hadis Rukyat Hilal
Dan Relevansinya Dengan Realita *Isbat* Ramadhan Di Indonesia

Muhamad Rezi

PENGARUSUTAMAAN GENDER DALAM PEMIKIRAN HUKUM IMÂM ABŪ HANĪFAH DAN RELEVANSINYA DENGAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM

Busyro

Fakultas Syariah IAIN Bukittinggi, abusyafiq_alsyabani@yahoo.com

Diterima: 23 Februari 2016	Direvisi : 3 Mei 2016	Diterbitkan: 15 Juni 2016
----------------------------	-----------------------	---------------------------

Abstract

Imam Abu Hanifa is the founder of the Hanafi school of law which is famous for rational thought. In his periode discussion the regarding by gender haven't known as the contemporary era, but in his ijthabds that related with women, indirectly he has given a strong position for a woman as a subject of law. This is different from the ulama majority who often place women as objects of law. Consequences of legal thinking, among others, making women as human beings that will determine the issue of marriage, other social relations and also in matters of worship. In relation to the position of women in politics and government, Imâm Abû Hanîfab already gives the right to women to be judges in civil matters. As for the head of state, it looks like the traditions about the ban on women becoming head of state, understood the same as the scholarly opinions. Understanding it seems not prohibit absolutely, but the circumstances of women who exist in his time that causes such ijthab. When linked with the present condition of women, presumably Imâm Abû Hanîfab will interpret the tradition in accordance with contemporary gender studies.

Keywords: *Imâm Abû Hanîfab, gender, women, and islamic law.*

Abstrak

Imam Abu Hanifah adalah pendiri mazhab fikih Hanafi yang terkenal dengan pemikiran rasionalnya. Dalam periode itu, diskusi tentang gender belum sepopuler sebagaimana era kontemporer ini, namun dalam proses ijtihadnya yang terkait dengan perempuan, secara tidak langsung telah memberikan posisi yang kuat untuk seorang wanita sebagai subjek hukum. Hal ini berbeda dari mayoritas ulama yang sering menempatkan perempuan sebagai obyek hukum. Sebagai Konsekuensi dari pemikiran fikih ini, menjadikan perempuan sebagai manusia yang akan menentukan persoalan pernikahan, hubungan sosial lain termasuk dalam hal ibadah. Sehubungan dengan posisi perempuan dalam politik dan pemerintahan, Imam Abu Hanifah, sudah memberikan hak kepada perempuan untuk menjadi hakim. Adapun dalam persoalan kepala negara, seperti tradisi tentang larangan perempuan menjadi kepala negara, terlihat sama dengan pendapat para ilmuwan. Kalau dipahami tampaknya tidak melarang mutlak, tetapi tergantung pada keadaan perempuan pada zamannya saat ijtihad tersebut. Ketika dikaitkan dengan kondisi perempuan sekarang, mungkin Imam Abu Hanifah, akan menafsirkan tradisi sesuai dengan studi gender kontemporer.

Kata kunci: *Imam Abu Hanifah, gender, perempuan, dan hukum Islam.*

PENDAHULUAN

Perbincangan tentang hak-hak perempuan dalam seluruh persoalan kehidupan, termasuk hukum dan politik, sudah dilakukan sejak lama. Pada saat ini pembicaraan tentang masalah itu dihubungkan dengan pengkajian khusus yang

dikenal dengan kajian gender. Hal-hal yang dibicarakan dalam kajian gender ini antara lain tentang hak perempuan dalam politik, yaitu hak menjadi kepala negara dan pejabat negara lainnya. Dilihat dalam kajian klasik, salah satu syarat yang diperselisihkan oleh ulama dalam hal pengangkatan

kepala negara dan hakim adalah kebolehan perempuan menduduki jabatan tersebut. Jumhur ulama mengatakan bahwa laki-laki merupakan syarat sah (utama) bagi seorang kepala negara dan hakim, dan karena itu perempuan tidak sah mendudukinya. Abû Hanîfah (w.150H) membolehkan perempuan menjadi hakim terhadap semua kasus selain hudud dan qishas, dan tidak merekomendasikan sebagai kepala negara, sedangkan ibn Jarîr al-Thabarî (w.310H) membolehkan perempuan menjadi hakim secara mutlak, dan sepertinya juga setuju jika perempuan menjadi kepala negara.

Dari ketiga pendapat yang berkembang ini nampaknya ulama Jumhur tidak sedikit pun memberi kesempatan kepada perempuan menduduki jabatan kepala negara dan hakim, bahkan menurut pendapatnya pengangkatan tersebut tidak sah. Tentunya pendapat ini didukung oleh dalil-dalil Alquran dan Sunnah karena mereka adalah ahl al-hadîts. Sebaliknya ibn Jarîr al-Thabarî (w.310H) memberikan kebebasan mutlak bagi perempuan untuk menduduki jabatan kenegaraan tersebut, dan tentunya pemahaman yang dilakukan bukan pemahaman tekstual, tetapi kontekstual. Berbeda dengan itu, ulama yang terkenal dengan kerasionalannya dalam melahirkan hukum-hukum fiqh, Imâm Abû Hanîfah (w.150H), agaknya berada di tengah-tengah antara dua pendapat sebelumnya. Sebagai seorang ahl al-ra`yu dan hidup pada abad-abad pertama Hijriyah (dua abad sebelum kelahiran al-Thabarî) ia lebih membolehkan perempuan menjadi pejabat negara, dalam hal ini hakim, dan membatasi hak perempuan menjadi hakim dalam masalah-masalah keperdataan saja. Tentunya ini berdasarkan kemampuannya dalam memahami Alquran dan hadis dan kemampuannya sebagai imam ahl al-ra`yu. Agaknya inilah sebabnya mengapa kajian dalam tulisan ini lebih difokuskan meneliti fiqh Imâm Abû Hanîfah ini karena pendapatnya telah memberikan harapan bagi perempuan-perempuan Islam untuk berkiprah dalam dunia peradilan, dan khusus untuk Indonesia, pendapatnya ini sesuai dengan wewenang dan tugas yang diemban oleh peradilan khusus umat Islam, yaitu peradilan agama. Akan tetapi pengarusutamaan jender dalam fiqhnya sepertinya belum memberi kesempatan kepada perempuan [minimal pada zamannya] untuk

menjadi kepala negara. Akan tetapi apabila alasan pendapatnya ini ditemukan, bisa saja sesuai dengan kerasionalannya yang meletakkan illat (alasan hukum) sebagai faktor utama dalam menetapkan hukum, perempuan dengan kondisi ke-kini-annya berpeluang menjadi kepala negara. Inilah sebenarnya yang menarik dari Imâm Abû Hanîfah ini.

SEKILAS TENTANG ABU HANIFAH

Imâm Abû Hanîfah dilahirkan di kota Kufah pada tahun 80 H (699 M) pada masa pemerintahan Abdul Malik bin Marwan dari dinasti Umayyah¹ yang berkuasa tahun 65-66 H, khalifah kelima dari dinasti Umayyah. Shabhi Mahmassani mengatakan, bahwa Kufah sebagai tempat kelahiran Imâm Abû Hanîfah adalah kota ilmu dan banyak melahirkan ulama, karena ibn Mas'ûd (w. 32 H) pernah diutus oleh 'Umar ibn al-Khathâb (w. 23 H) ke sana untuk menjadi guru. Dari ibn Mas'ûd inilah para ulama Kufah menimba ilmu dan pada akhirnya murid-murid ibn Mas'ûd inilah yang menjadi guru Imâm Abû Hanîfah.² Dengan demikian tidaklah mengherankan jika dikemudian hari Imâm Abû Hanîfah, bahkan ulama Kufah secara umum, dikenal dengan ahl al-ra`yu (berpikiran rasional) karena mereka mewarisi pemikiran hukum ibn Mas'ûd (w. 32 H) yang terkenal dengan kerasionalannya.

Mengenai aktifitasnya dalam bidang fiqh Imâm Abû Hanîfah berguru kepada tokoh-tokoh fiqh yang ada di daerahnya sendiri dan juga di tempat-tempat lain seperti Makkah dan Madinah, baik dari kelompok Ahlus Sunnah maupun kelompok Syi'ah. Hasbi Ash Shiddiqy mengatakan bahwa di antara guru Imâm Abû Hanîfah adalah Hammâd bin Sulaimân (w.120 H), pemuka ulama fiqh di Irak. Ketika ia melakukan perjalanan ilmiah ke Makkah ia juga belajar dari ulama Syi'ah Zaidiyah, Syi'ah Isma'iliyah dan Syi'ah Imamiyah. Dapat dikatakan bahwa Imâm Abû Hanîfah belajar dari murid-murid 'Umar ibn al-Khathâb (w.23 H), 'Âli ibn Abî Thâlib (w.40 H), dan ibn Mas'ûd

¹Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 79.

²Shabhi Mahmassani, *Filsafat Hukum Dalam Islam*, terj. Ahmad Soedjono, (Bandung: Al-Ma'arif, 1981), 41.

(w.32 H).³ Dari jalur ini pemikiran kedua sahabat itu diwarisinya melalui gurunya Hammâd bin Sulaimân. Hammâd merupakan murid dari dua tokoh fiqh yang berbeda aliran, yaitu al-Sya'bi (w.104 H) dari aliran fiqh hadis (ahl al-hadis) dan Ibrâhîm al-Nakha'i (w.96 H), dari aliran fiqh ahl al-ra'yu. Kedua ulama yang disebutkan terakhir adalah murid dari Syuraih ibn al-Harîts al-Qadhî (w.82 H), al-Qamah bin Qais al-Nakhâ'i (w.62 H), dan Masruq ibn al-Ajda' (w.63 H) (murid dari 'Âli ibn Abî Thâlib dan ibn Mas'ûd). Kedua, jalur 'Abdullâh ibn 'Abbâs (w.68 H) dan 'Abdullah ibn 'Umar (w.74 H). Pemikiran hukum Islam (fiqh) dari kedua sahabat ini diwarisi oleh Imâm Abû Hanîfah lewat 'Athâ' bin Rabâh (w. 115 H) dan 'Ikrimah (w.107 H) di Makkah, sedangkan pemikiran hukum 'Umar ibn al-Khathâb (w.23 H) dan 'Abdullah ibn 'Umar (w.74 H) diwarisinya melalui gurunya Nâfi' Maula ibn 'Umar (w.117 H) yang juga terhimpun di sana pemikiran hukum ibn Mas'ûd dan 'Âli ibn Abî Thâlib di madrasah Kufah, di samping ia juga menyerap pemikiran hukum ibn Abbas dan 'Umar ibn al-Khathâb melalui murid-murid mereka yang pernah menjadi guru Imâm Abû Hanîfah.⁴ Selain nama-nama yang disebutkan di atas, metodologi pemikiran hukum Islam juga dipelajarinya kepada Muhammad al-Bâqir [tokoh ulama Syi'ah (w.114 H)], 'Adi ibn Tsâbit, 'Abd al-Rahmân ibn Harmûz (w.117 H), 'Amr ibn Dinâr (w.116 H), Manshûr bin Muktamir, Syu'bah bin al-Hajjâj, 'Âshim ibn Abi Najwad, Salâmah ibn Kuhail, Qatâdah, Rabî'ah Abdirrahman [Rabî'ah al-Ra'yu], dan lain-lain.⁵

Beberapa muridnya yang sangat berjasa dalam mempopulerkan pemikiran hukumnya, yaitu: Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Ibrâhîm al-Anshârî (w.182 H) yang dilahirkan pada tahun 113 H, Zufar bin Hudzail ibn Qais al-Kûfi (w.157 H), Muhammad ibn Hasan bin Farqad al-Syaibânî (w.179H), dan⁶ Hasan ibn Zayâd al-Lu'lu'i al-Kûfi Maulâ Anshâr (w. 204H).

³ Hasbi Ash-Shiddiqy, *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 205.

⁴ Muhammad Abû Zahrah, *Imâm Abû Hanîfah Hayatuh wa 'Asrûh wa Fiqhuh*, (Kairo: Dar al-Fikr, 1947), 68-69.

⁵ Ibid., 65-66.

⁶ Baca Khudari Beik, *Tarikh Tasiri' al-Islâmi*, terj. M. Zuhri, (Indonesia: Darul Ihya), 412-413.

PEREMPUAN DALAM PEMIKIRAN FIQH IMÂM ABÛ HANÎFAH.

Sebelum melihat pemikiran hukumnya dalam fokus masalah yang dibicarakan, terlebih dahulu perlu dikemukakan pemikiran hukumnya secara umum tentang perempuan. Dalam literatur fiqh yang diwariskannya kepada murid-muridnya, Imâm Abû Hanîfah terkesan berbeda dengan ulama Jumhur dalam memposisikan perempuan sebagai subjek hukum. Hal ini salah satunya dapat dilihat ketika ia membolehkan perempuan menikahkan dirinya sendiri tanpa wali, baik gadis mapun janda,⁷ atau setidaknya mempersyaratkan kerelaan perempuan yang akan dinikahkan. Jika wali tetap menikahkan tanpa kerelaannya, maka hakim berhak membatalkan pernikahan itu. Berbeda dengan itu, ulama Syâfi'iyah mempersyaratkan wali dalam pernikahan, dan wali adalah satu-satunya orang yang berhak untuk melakukan aqad nikah di samping sulthan (penguasa jika wali tidak ada atau enggan untuk menikahkan). Oleh karena itu perempuan tidak boleh menikahkan dirinya sendiri walaupun dalam hal ini sudah disetujui oleh walinya.⁸ Walaupun kedua kelompok ulama ini mempunyai dalil masing-masing, bahkan dalil yang dipakai banyak yang sama, tetapi interpretasi dalil-dalil itu membuahkan kesimpulan yang berbeda.

Pemikiran hukum lainnya terkait dengan perempuan sebagai subjek hukum di antaranya juga ditemukan dalam membahas kewajiban memberikan nafkah keluarga. Di sini perempuan tidak hanya ditempatkan oleh Imâm Abû Hanîfah sebagai penerima hak nafkah, tetapi sekaligus juga mempunyai kewajiban yang sama dengan suami. Pembahasan ini berangkat dari surat al-Baqarah ayat 233 dan al-Thalaq ayat 6 yang mengatur nafkah keluarga, dan pada dasarnya kedua ayat itu menyatakan kewajiban suami dalam memberikan nafkah terhadap istrinya. Masalahnya timbul ketika suami tidak mampu memberi nafkah kepada istrinya, apakah dalam kondisi ini seorang istri dibolehkan menuntut cerai dari suaminya. Jumhur ulama (Mâlikiyah, Syâfi'iyah, dan Hanâbilah)

⁷ Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Sahal al-Sarakhsî, *al-Mabsûth*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), VI/52.

⁸ Muhammad al-Khâtib Al-Syarbini, *Mughni' al-Mubtâj Ilâ Ma'rifah Ma'âni Alfâzh al-Minhâj*, (Beirut: Dâr al-Fikr), XII/125-126.

berpendapat bahwa dalam kondisi itu istri boleh menuntut cerai dari suaminya, dan pengadilan harus mengabulkan gugatan cerai istri dengan alasan tersebut.⁹ Dari sisi ini terlihat bahwa istri ditempatkan sebagai objek, yang khusus dalam masalah ini, posisinya tidak sama dengan suami dalam keluarga. Akan tetapi kesimpulan hukum yang dilahirkan oleh Jumhur ulama juga tidak bisa dianggap meremehkan kaum perempuan, tetapi justru melindungi perempuan dari hal-hal yang tidak diinginkan dalam menjalani kehidupan sesudah menikah. Di samping itu secara tekstual ayat-ayat Alquran yang berkenaan dengan itu memang diarahkan kepada kewajiban suami.

Berbeda dengan itu, Imâm Abû Hanîfah mengatakan bahwa istri tidak boleh menuntut cerai kepada suaminya jika suami dalam keadaan miskin. Dalam kondisi seperti ini kewajiban memberi nafkah berpindah ke tangan istri.¹⁰ Pendapat senada juga dikemukakan oleh ibn Hazm (w. 456 H/1064 M), tokoh ulama Zhahiriyyah. Memperhatikan kesimpulan hukum ini dapat dikatakan bahwa Imâm Abû Hanîfah tidak hanya membicarakan gender dalam kaitannya dengan hak yang akan diterima perempuan, tetapi juga melihat persamaan itu dari segi kewajiban yang mesti ditunaikan. Ketika suami tidak mampu dalam menafkahi keluarganya, maka peran itu mesti diambil oleh istri. Perceraian yang disebabkan oleh kasus di atas sepertinya tidak layak terjadi menurut pemikiran Imâm Abû Hanîfah dan ibn Hazm. Di samping itu juga dapat dikemukakan bahwa Imâm Abû Hanîfah mencoba menginterpretasi ayat yang sama untuk maksud yang berbeda ketika aturan itu tidak bisa dijalankan sebagaimana mestinya karena sebab-sebab tertentu.

Dalam persoalan ibadah juga terdapat contoh-contoh yang mengarah kepada bias gender. Misalnya ketika membicarakan salah satu penyebab batalnya wudhuk seseorang karena bersintuhan

dengan perempuan. Masalah ini bermula dari pemahaman surat al-Mâidah ayat 6 dan al-Nisa` ayat 42 yang mengatur tentang wudhuk, mandi, tayammum, dan sebab-sebab yang membatalkannya.

Imâm Abû Hanîfah memahami ayat di atas secara tekstual, karena dalam tata bahasa Arab kata *لَمَسْتُمْ* berarti "saling menyintuh". Mengingat Alquran adalah bahasa Allah SWT, maka untuk mengemukakan suatu hal yang mungkin tabu untuk dibicarakan secara terang-terangan dipergunakan kata "saling menyintuh" untuk maksud jima' (bersetubuh). Selanjutnya persetubuhan tidak mungkin dibicarakan dalam Alquran kecuali terhadap laki-laki dan perempuan yang sudah terikat tali pernikahan. Oleh karena itu penyebab batalnya wudhuk merupakan aktifitas yang "saling" dilakukan oleh dua orang suami istri dalam bentuk persetubuhan.¹¹ Tentunya pemikiran ini juga didukung oleh dalil-dalil lain, baik dari hadis-hadis Nabi SAW maupun dalil aqli lainnya. Di sini terlihat bahwa Imâm Abû Hanîfah telah melibatkan perempuan sebagai pelaku sesuatu yang posisinya sama dengan laki-laki. Secara sederhana pemikiran hukum Imâm Abû Hanîfah dalam kasus ini setidaknya dapat dipahami seperti itu. Demikian sekelumit contoh pemikiran hukum Imâm Abû Hanîfah dalam masalah yang berhubungan dengan gender, yang dalam hal ini dimaksudkan untuk mengantarkan kepada fokus kajian yang menjadi tema sentral dalam tulisan ini tentang hak-hak politik kaum perempuan.

POSISI PEREMPUAN DALAM FIQH POLITIK IMÂM ABÛ HANÎFAH.

Mengenai eksistensi hakim perempuan, Imâm Abû Hanîfah mengatakan bahwa perempuan boleh menjadi hakim, akan tetapi kewenangannya dalam mengadili perkara terbatas, yaitu hanya dalam kasus-kasus selain hudud dan qisas. Kedua bentuk kasus ini hanya dapat diselesaikan oleh hakim laki-laki saja. Lebih jelas ibn al-Humâm al-Hanafi mengatakan bahwa

⁹ Abu Ishâq Al-Syirazi, *al-Muhadzdzab*, (Kairo: Al-Tijâriyah al-Kubrâ), II/163; juga ibn Qudâmah al-Maqdisî, *al-Mughni*, (Kairo: Musthafa al-Bâbi al-Halabi), VII/572; Ahmad al-Syarbinî, *Mughni al-Mubtâj...*, III/442; Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad al-Ramlî, *Nihâyah al-Mubtâj*, (Kairo: al-Muniriyyah), VII/202.

¹⁰Kamal al-Dîn Muhammad ibn Abd al-Wahid Sayûsî ibn al-Humâm al-Hanafi, *Syarb Fath al-Qadîr*, (Beirut: Dâr al-Fikr), VII/297.

¹¹ 'Alâ al-Dîn Abu Bakr ibn Mas'ud al-Kasânî al-Hanafi, *Badâ'i' al-Shanâ'i' fî Tartîb al-Syarâ'i'*, (Mesir: Syirkah al-Ilmiyyah, 1327 H), I/29-30; juga Abu Muhammad ibn Sa'id Ibn Hazm, *al-Muhallâ*, (Beirut: Dâr al-Fikr), I/240.

perempuan boleh menjadi hakim dalam semua kasus hukum selain hudud dan qishas.¹²

Imâm Abû Hanîfah menghubungkan pendapatnya dengan hukum kesaksian perempuan (qiyas). Menurutnya setiap orang yang dapat diterima kesaksiannya dalam kasus tertentu, maka orang tersebut bisa menjadi hakim dalam kasus tersebut, demikian pula sebaliknya. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa dalam masalah kesaksian, Imâm Abû Hanîfah tidak membolehkan perempuan menjadi saksi dalam kasus-kasus yang berhubungan dengan hudud dan qishas. Tentunya ketentuan ini berangkat dari ketentuan ayat Alquran, misalnya kasus pidana hudud yang berkenaan dengan qazaf (menuduh seseorang melakukan zina) dan zina itu sendiri, di mana ayat Alquran mewajibkan pembuktiannya dengan menghadirkan empat orang saksi laki-laki, dan tidak disebutkan adanya kemungkinan perempuan diikuti dalam kesaksian tersebut.¹³

Relevansi yang erat antara kebolehan perempuan menjadi hakim yang dihubungkan dengan diterimanya kesaksian perempuan dalam pandangan Imâm Abû Hanîfah karena ia mempersamakan ketentuan keduanya, hal ini secara lebih jelas diungkapkan oleh ibn al-Humâm yang mengatakan bahwa peradilan itu adalah bagian pemerintahan, sama dengan kesaksian. Dan perempuan mempunyai *abliyah* (kecakapan hukum) dalam hal kesaksian, oleh karena itu ia juga *abliyah* (cakap hukum) dalam bidang pemerintahan,¹⁴ dan yang dimaksud dengan pemerintahan di sini secara khusus adalah kehakiman.

Apabila ditarik ke belakang, dalam kepemimpinan Rasulullah SAW dan khulafa` al-rasyidin, hakim dalam masalah pidana ini memang sangat ketat, hal ini terbukti dengan tetapnya kewenangan mengadili masalah pidana itu di tangan khalifah,¹⁵ walaupun khalifah telah menunjuk hakim, dalam hal ini hakim laki-laki, di berbagai daerah. Oleh karena itu pada tahap awal pemerintahan Islam, seorang hakim, walaupun laki-laki, hanya diberi wewenang mengadili masalah

keperdataan saja. Ini menunjukkan bahwa kepidanaan merupakan tugas berat yang tidak bisa diserahkan begitu saja kepada hakim karena berhubungan dengan hukuman fisik yang akan diterima oleh si pelaku pidana. Ruh atau jiwa kehati-hatian khalifah-khalifah Islam sebelumnya sepertinya ikut mewarnai pemikiran hukum Imâm Abû Hanîfah dalam membatasi kewenangan hakim perempuan.

Untuk melihat lebih jelas hubungan antara hakim dengan kesaksian perempuan Imâm Abû Hanîfah mengemukakan firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah ayat 282, artinya: “*dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu), jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka yang lain mengingatkannya...*”

Berdasarkan ayat ini Imâm Abû Hanîfah membahas ketentuan saksi perempuan sebagai berikut:

Pertama, perempuan boleh menjadi saksi. Hal ini dipahami dari teks ayat yang menyatakan “*bolehnya seorang laki-laki atau dua orang perempuan.*” Secara tekstual ayat ini mengatakan perempuan dapat menjadi saksi bila terdiri dari dua orang. Kebolehan dua orang perempuan menjadi saksi bersama dengan satu orang laki-laki menunjukkan bahwa perempuan dipandang sebagai orang yang memiliki kemungkinan untuk ikut dalam bidang kesaksian. Hal ini juga ditegaskan oleh ulama Hanafiyah, al-Sarakhsî dalam kitab *al-Mabsûth*.¹⁶

Kedua, ayat ini menceritakan tentang masalah hutang piutang, dan Allah SWT memerintahkan untuk ditulis dan dipersaksikan. Beranjak dari ketentuan ini al-Sarakhsî mengatakan bahwa selain dari kasus hutang piutang yang disebutkan, ayat ini juga dapat dipahami dengan diterimanya kesaksian perempuan pada masalah-masalah harta benda secara umum, bahkan juga termasuk masalah nikah, thalaq, memerdekakan budak, iddah, *hivâlah*, waqaf, *al-shulb* (arbitrase), *wikâlah* (perwakilan), wasiat, hibah, ikrar (janji), *ibra`* (kebersihan rahim), melahirkan, nasab, dan sebagainya.¹⁷

¹² Ibn al-Humâm al-Hanafî, *Syarh...*, III/324.

¹³ Di antaranya terdapat dalam QS al-Nur: 4 dan QS al-Nisa` : 15

¹⁴ Ibn al-Humâm al-Hanafî, *Syarh...*, VII/298.

¹⁵ Athiyah Mustafa Musyarrafah, *Al-Qadhâ` fî al-Islâm*, 94-96.

¹⁶ Al-Sarakhsî, *al-Mabsûth*, XVI/115.

¹⁷ Ibid., juga Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatub*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), VI/12-13.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Imâm Abû Hanîfah melihat kasus tersebut sebagai bagian dari *haq al-'ibâd* (hak-hak manusia). Atas dasar inilah ia membolehkan perempuan menjadi saksi dalam semua masalah yang berhubungan dengan *haq al-'ibâd*, seperti nikah, thalaq, jual beli, dan muamalah secara umum, dan tidak dibolehkan menjadi saksi dalam masalah-masalah yang berhubungan dengan *haq Allah* (hudud dan qishas). Konsekwensinya dari analogi (qiyas) yang dipergunakannya, perempuan hanya boleh menjadi hakim dalam kasus-kasus yang berhubungan dengan *haq al-'ibâd* dan tidak dibolehkan menjadi hakim dalam kasus-kasus yang berhubungan dengan *haq Allah*.

Adanya pembatasan terhadap *ahliyah al-syahâdah* (kecakapan hukum dalam kesaksian) bagi perempuan hanya dalam masalah keperdataan saja timbul berdasarkan anggapan bahwa kesaksian perempuan dipandang lebih rendah dari laki-laki. Hal ini terlihat dalam dua hal: *Pertama*, mengenai kuantitas jumlah perempuan yang menjadi saksi, di mana Imâm Abû Hanîfah tidak menerima kesaksian satu orang perempuan karena akan menghasilkan berita yang meragukan (zhanny).¹⁸ Agaknya pendapat ini secara umum juga dipengaruhi oleh sikap Imâm Abû Hanîfah yang menolak hadis ahad yang juga diberitakan oleh seseorang secara mandiri. Penolakannya terhadap hadis ahad salah satunya disebabkan oleh keraguannya terhadap kebenaran berita yang disampaikan, dan hal ini sudah merupakan satu sikap dalam mazhabnya dan sekaligus yang membedakannya dengan mazhab Jumhur ulama. Sikap ini pulalah yang dalam banyak hal telah menyebabkan perbedaan pendapat dalam masalah fiqh yang dibicarakan antara dia dan Jumhur ulama. Di samping itu al-Tarabalis al-Hanafî menambahkan bahwa kesaksian satu orang perempuan dalam syariat Islam tidak bernilai hujjah karena mereka (kaum perempuan) dilarang keluar rumah sendirian sebab akan mengundang fitnah dan kerusakan.¹⁹ Oleh karena itu, tampaknya bukan hanya tidak dibolehkan satu orang saksi perempuan, tetapi juga tidak mungkin ada karena

mereka tidak pernah keluar rumah sendirian. Jika ini alasannya, kemungkinan pendapat ini masih bisa ditinjau ulang mengingat saat ini sudah ada kebebasan bagi perempuan untuk keluar rumah sendirian dan tidak menimbulkan fitnah ketika itu mereka lakukan. *Kedua*, kasus yang dapat mereka saksikan terbatas pada kasus selain hudud dan qishas. Hal ini berangkat dari pengalaman masa Rasul SAW dan Khulafâ` al-Râsyidîn yang diketahui tidak pernah memutuskan perkara hudud dan qishas berdasarkan kepada kesaksian perempuan. Penetapan hukum seperti ini cukup beralasan karena dipandang dari segi kapasitas intelektual saat itu bisa dikatakan perempuan kurang mendapatkannya atau justru kekuatan intelektual perempuan (*dhâbith*) dipandang sangat lemah. Hal ini tergambar dalam ungkapan al-Sarakhsî yang menyatakan kesaksian perempuan menghasilkan syubhat (keraguan) dan integritas kedhabitannya lebih rendah, hal ini disebabkan oleh sifat “*unutsab*” (keperempuanannya).²⁰

Dari ungkapan di atas yang menilai kesaksian perempuan dalam masalah hudud dan qishas menghasilkan syubhat, pada akhirnya disimpulkan bahwa perempuan tidak boleh menjadi saksi dalam masalah itu, karena ketika terjadi syubhat, hukum hudud tidak bisa ditegakkan sebagaimana kaidah fiqh mengatakan *al-budûd tusqat bi al-syubhat*²¹ (hukuman hudud gugur karena ada syubhat). Dalam hal ini ada dua kemungkinan makna; pertama syubhat yang ditimbulkan oleh ketidaklengkapan unsur-unsur tindak pidana yang dilakukan; kedua syubhat yang timbul akibat lemahnya kesaksian, dan di sinilah posisi kesaksian perempuan ditempatkan oleh kelompok ulama Hanafiyah.

Rendahnya tingkat kesaksian perempuan dibandingkan laki-laki menurut al-Sarakhsî telah diisyaratkan oleh Allah SWT dalam QS al-Baqarah ayat 282²² yang artinya: “*Jika salah seorang dari keduanya sesat (lupa), maka yang lain mengingatkannya.*” Selain itu kesimpulan itu juga didasarkan kepada hadis Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Syurairi yang tidak membolehkan kesaksian perempuan

¹⁸ Al-Tarabalis al-Hanafî, *Mu'in al-Hukûkâh fî Ma Yataraddad al-Khasmâni min al-Abkâm*, (Mesir: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, 1973), 92.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Al-Sarkhsî, *al-Mabsûth*, 114.

²¹ Jalal al-Dîn Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyûthî, *al-Aybah wa al-Nazhâ'ir fî al-Furû'*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, 1987), 188.

²² Al-Sarakhsî, *al-Mabsûth*, 114.

dalam masalah hudud.²³ Al-Zuhri menerangkan bahwa pada masa Rasulullah SAW dan dua khalifah sesudahnya, kesaksian perempuan tidak diterima dalam masalah hudud dan qishas karena dianggap meragukan. Hal ini berdasarkan kebiasaan perempuan saat itu yang suka pelupa.²⁴ Setelah tuntas pembicaraan mengenai ketentuan perempuan menjadi saksi dalam hanya dalam masalah keperdataan, Imâm Abû Hanîfah berpendapat demikian pula ketentuan hukum perempuan menjadi hakim.²⁵

Terlepas dari itu, sepertinya Imâm Abû Hanîfah tidak memandang perempuan dari segi kuantitas, tetapi dilihat sebagai individu yang memiliki ahliyah dalam hal kesaksian. Penetapan jumlah perempuan dalam hal kesaksian hanya untuk memberi gambaran kekurangan (*naqs*) perempuan dari sisi *ahliyah* dibandingkan dengan laki-laki. Kekurangan itulah yang membatasi hak-hak perempuan dalam masalah kehakiman hanya dalam masalah keperdataan saja.

Dilihat dari konsep gender yang dipakai oleh Imâm Abû Hanîfah, sepertinya aliran *gender role* agak tepat disandarkan terhadap pemikiran hukumnya. *Gender role*, yaitu peran perempuan atau peran laki-laki yang diaplikasikan dalam bentuk yang nyata menurut kondisi setempat yang dianut dan diterima. Dengan demikian peran gender akan berbeda dari masyarakat ke masyarakat lain. Hal ini dipahami dari kondisi zaman yang dialami oleh Imâm Abû Hanîfah yang memang kurang menempatkan perempuan untuk menduduki posisi-posisi tertentu dalam pemerintahan, dan konsep ini akan berubah sesuai dengan perubahan zaman dan perubahan perilaku masyarakat.

Apabila pemikiran hukum Imâm Abû Hanîfah di atas dihubungkan dengan kenyataan yang ada di Indonesia, maka pendapatnya itu sekaligus dapat melegalisasi eksistensi hakim perempuan yang ada di lembaga peradilan agama. Dikatakan demikian karena kompetensi absolut Pengadilan Agama saat ini hanya terbatas dalam mengadili kasus-kasus perkawinan, kewarisan, wasiat, hibah, wakaf, shadaqah, dan juga tata niaga syari'ah. Sebaliknya, pendapatnya ini sepertinya belum menjangkau lembaga peradilan umum

lainnya, karena kompetensi peradilan umum tidak hanya mencakup persoalan keperdataan, tetapi juga masalah-masalah pidana. Di sini terlihat bahwa pengaplikasian pemikiran hukumnya memang lebih cocok diterapkan di Pengadilan Agama.

Pemikiran ulama tentang perempuan, secara umum memandang bahwa konsep pasangan (laki-laki dan perempuan) tidak dalam arti mempersamakan posisi laki-laki dan perempuan secara keseluruhan.

Anggapan ini bukan dalam arti mendiskriditkan perempuan, karena walau bagaimana pun perempuan mempunyai eksistensi sebagai seseorang yang mempunyai peluang untuk menjadi pemimpin. Hal ini salah satunya ditegaskan oleh Allah SWT dalam surat al-Taubah ayat 71 yang artinya: "*Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong (auliyah) bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya, mereka akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.*"

Dalam ayat di atas, kata *auliyah* bukan ditujukan kepada laki-laki saja, tetapi juga kepada perempuan. Dengan demikian perempuan juga bisa dan berhak menjadi *abl al-walayah* (cakap dan pantas menjadi pemimpin). Ahmad Musthafâ al-Marâghî menjelaskan dalam kitab tafsirnya bahwa ayat tersebut mengandung arti wali penolong, wali solidaritas, wali kasih sayang, dan wali pengampu, selain peperangan fisik.²⁶ Dengan demikian perempuan bisa ikut aktif dalam semua aspek kehidupan, kecuali peperangan fisik. Mengenai keikutsertaan perempuan dalam peperangan ini, lebih lanjut al-Marâghî mengatakan bahwa istri-istri Nabi SAW dan sahabat ikut aktif dalam peperangan, namun mereka tidak mengadu fisik sebagaimana kaum laki-laki. Mereka lebih banyak membantu untuk mengambil air dan memberi minum pasukan, mengobati yang terluka, memberi semangat, dan lain-lain.²⁷

Pendapat ini juga disokong oleh Musthafâ al-Sibâ'î yang mengatakan bahwa perbedaan antara laki-laki dan perempuan tidak dapat dijadikan

²³ Ibid., 113.

²⁴ Ibid., 95.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ahmad Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1974), IV/159.

²⁷ Ibid.

alasan untuk tidak mempersamakan keduanya. Laki-laki dan perempuan tetap sama, baik dari sisi kemanusiaannya (*al-insāniyah*), kemuliaan (*al-karāmah*), begitu juga dalam kecakapan hukum (*al-abliyah*).²⁸

Pembatasan *abliyah* perempuan dalam hal kesaksian secara umum dipahami oleh ulama sebagai bentuk adanya kekurangan pada diri perempuan jika dibandingkan dengan kaum laki-laki, dan hal ini nampak dari sisi intelektual dan keagamaan, walaupun alasan ini untuk konteks modern kurang bisa dipertanggungjawabkan. Dilihat dari sisi psikologis, secara umum perempuan mempunyai sifat dasar yang feminim, artinya cenderung menggunakan emosi daripada rasio, berwatak kasih sayang yang lebih tinggi dari kaum laki-laki, lemah lembut, serta lebih suka mengalah daripada membuat masalah. Sebaliknya laki-laki pada umumnya memiliki sifat maskulin yang cenderung menggunakan rasio daripada emosi, berwatak menguasai, keras dan tegas, dan tidak mau dikalahkan.

Sudah menjadi tradisi ilmiah, bahwa penetapan hukum berdasarkan konsep-konsep umum yang diketahui tentang sesuatu. Jika konsep umum pengetahuan tentang laki-laki dan perempuan sebagaimana yang dikemukakan di atas, maka agaknya tidak ada yang keliru dari penetapan hukum yang dilakukan oleh Imâm Abû Hanîfah. Akan tetapi, hukum Islam juga mengenal hukum pengecualian ketika konsep-konsep umum itu tidak dapat diaplikasikan. Dalam hal ini apabila dihubungkan dengan konsep maskulin dan feminim, laki-laki yang mempunyai sifat feminim tidak bisa diangkat menjadi hakim kecuali dalam masalah perdata, sebaliknya perempuan yang mempunyai sifat maskulin tentunya dapat diangkat menjadi hakim dalam semua kasus hukum, termasuk pidana.

Dilihat dari alasan-alasan Imâm Abû Hanîfah dalam mengomentari sisi keperempuan-an seseorang dalam hubungannya dengan pengangkatannya sebagai hakim, sepertinya ia juga memberi peluang bagi perempuan untuk menjadi hakim dalam masalah pidana. Hal ini disimpulkan dari alasan-alasan “sifat keperempuan-an” (unutsah) yang terjadi pada masanya yang

²⁸ Musthafâ al-Sibâ'î, *al-Mar'at Bain al-Fiqh wa al-Qânûn*, (Damaskus: Maktabah al-'Arabiyah), 30.

dimungkinkan hanya mampu mengurus hal-hal yang ringan. Apabila dihubungkan dengan konteks modern alasan-alasan “sifat keperempuan-an” tempo dulu sudah banyak yang berubah, bahkan sebagian sudah dapat mengungguli kaum laki-laki dari berbagai sisi, termasuk intelektual dan keagamaan yang dijadikan alasan utama. Tanpa bermaksud mendahului pemikirannya, penulis beranggapan bahwa pada dasarnya Imâm Abû Hanîfah juga akan menyetujui pengangkatan perempuan menjadi hakim pidana dalam konteks kemodernan, dan bahkan ulama yang sebelumnya menolak keberadaan hakim perempuan dalam masalah apapun, akan berpikir ulang jika dihadapkan kepada situasi sekarang. Hal ini sejalan dengan kaidah yang mereka lahirkan bahwa “*hukum atau fatwa itu akan berubah menyesuaikan dengan perubahan zaman, kondisi, dan tempat di mana hukum itu akan diterapkan.*”²⁹ Apalagi hal ini termasuk bidang muamalah yang mempunyai potensi besar untuk melakukan perubahan, bukan termasuk kategori ibadah mahdah yang tidak bisa diusik-usik lagi.

Dari pemikiran hukum Imâm Abû Hanîfah tentang hakim perempuan ini, sepertinya pendapatnya tentang kepala negara perempuan juga sudah nampak dengan agak jelas. Walaupun tidak ditemui pembahasan khusus dalam kitab-kitab fiqh Hanafi tentang kepala negara perempuan, akan tetapi dilihat dari sisi posisi seorang hakim yang merupakan bagian dari tugas pemerintah memerlukan persyaratan-persyaratan yang amat banyak, dan walaupun perempuan mendapat prioritas untuk itu tapi dengan catatan-catatan khusus dan kompetensi absolutnya dibatasi dalam bidang keperdataan saja. Tentunya kekuasaan yang lebih besar dari hakim, tepatnya untuk menjadi kepala negara, agaknya Imâm Abû Hanîfah berpendapat sama dengan ulama-ulama lainnya.

Wahbah al-Zuhailî, ulama kontemporer yang disinyalir bermazhab Hanafi, membahas soal pemerintahan ini dalam kitab *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh* mengemukakan 7 (tujuh) syarat yang harus dipenuhi oleh calon kepala negara, dan salah

²⁹ Ibn Qayyim al-Jauziyah, ditahqiq oleh Muhammad 'Abd al-Salam Ibrahim, *Ilâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamîn*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), III/11.

satunya adalah laki-laki.³⁰ Berkenaan dengan persyaratan bagi seorang kepala negara tersebut, Wahbah al-Zuhaili menyebutkan bahwa teori umum dari persyaratan ini adalah bagi mereka yang memiliki *abliyah al-syabâdah* (dipandang cakap secara hukum menjadi saksi). Hal ini terutama dikemukakannya ketika mengemukakan syarat Islam sebagai kepala negara, dan tidak membolehkan orang kafir karena mereka tidak memiliki *abliyah al-syabâdah*.³¹ Oleh karena itu patokan dasar yang dipegang dalam menentukan siapa yang boleh diangkat menjadi kepala negara atau tidak dilihat dari kecakapannya dalam bidang kesaksian.

Dengan demikian, walaupun tidak ada pembahasan khusus tentang itu, agaknya Imâm Abû Hanîfah tidak membolehkan perempuan menjadi kepala negara, karena berdasarkan informasi dari Wahbah al-Zuhailî, hadis yang melarang perempuan menjadi pemimpin disepakati berlakunya oleh ulama mazhab.³² Apalagi posisi tersebut merupakan *walâyah al-'ammah* yang membutuhkan persyaratan-persyaratan yang lebih berat.

Hadis riwayat Abû Bakrah yang berbunyi “*tidak beruntung suatu kaum jika menyerahkan urusan kepemimpinan mereka kepada perempuan*”, dan secara *ijma'* dijadikan pegangan oleh para imam mazhab, dikritik habis-habisan oleh pemikir-pemikir Islam modern, di antaranya Fatima Mernissi. Di samping melakukan kritikan terhadap si pembawa berita, Abû Bakrah, yang disebut-sebut sebagai seseorang yang mencari-cari keuntungan di balik pertikaian antara 'Âli ibn Abî Thâlib dan 'Aisyah dalam perang unta, hadis ini juga dipahami berdasarkan *asbabul wurud* (sebab keluarnya) hadis. Menurutny, hadis ini disampaikan Rasulullah SAW setelah mendengar adanya pertikaian dua anak perempuan Kisra Persia dalam perebutan tahta setelah Kisra tewas terbunuh dalam peperangan dengan Romawi. Diketahui bahwa anak perempuan Kisra ini tidak memiliki modal kemampuan yang baik untuk diangkat menjadi Kisra Persia. Kasus inilah yang ditanggapi oleh Rasulullah, sebagaimana riwayat Abi Bakrah, dengan melarang perempuan

menjadi kepala negara.³³ Kritik-kritik lainnya juga datang dari Aminah Wadud, Muhammad Shahrour, dan lain-lain yang umumnya adalah kelompok feminisme. Akan tetapi begitulah konsep penafsiran yang diakui atau tidak selalu dipengaruhi oleh zaman dan kondisi yang dilalui. Tidak hanya hadis di atas, umumnya hadis-hadis Nabi SAW yang berkenaan dengan masalah sosial kemasyarakatan, juga ayat-ayat Alquran dalam persoalan yang sama, sudah diupayakan menafsirkannya agar dapat disesuaikan dengan konteks kekinian, dan usaha itu merupakan sebuah gejala pembaruan pemikiran yang perlu dipertimbangkan. Tapi satu hal yang perlu diperhatikan, apapun bentuk dan hasil penafsiran, semuanya mesti didahului oleh metodologi yang jelas sehingga penafsiran itu dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, sebagaimana yang dilakukan oleh ulama-ulama sekaliber Imâm Abû Hanîfah (w.150 H), Imâm Mâlik (w.179 H), Imâm al-Syâfi'i (w.204 H), dan Imâm Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H).

Metodologi berpikir dalam yang dimaksud dalam tulisan ini meliputi metodologi tafsir dan ushul fiqh yang berbeda dengan ulama sebelumnya, karena dengan metodologi yang lama dimungkinkan menghasilkan kesimpulan hukum yang sama dengan ulama sebelumnya. Oleh karena itu para pemikir hukum Islam di era modern ini mesti melakukan format ulang atau menciptakan metodologi dan kaidah-kaidah baru yang dapat diterima secara ilmiah. Jika penemuan hukum yang ditampilkan, walaupun terkesan “mengobrak-abrik” penemuan hukum klasik, agaknya tokoh-tokoh ahli ushul fiqh dapat menerima penemuan baru itu. Sebaliknya dengan tetap memakai metode lama “yang sudah baku” tapi “menghantam” penemu metodologi tersebut, tentunya ada ketidakrelaan dari pengkaji-pengkaji hukum Islam yang berpegang kepada “metode baku” itu. Oleh karena itu, berpikir ke arah pembaruan hukum tidak hanya dalam bidang fiqhnya saja, tetapi juga dalam bidang ushul fiqhnya.

³³ Lebih lengkap baca; Fatima Mernissi, “Penafsiran Feminis Tentang Hak-hak Perempuan Dalam Islam”, dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, (Jakarta: Paramadina, 2001), 156-184.

³⁰ Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh...*, VIII/301-306.

³¹ *Ibid.*, 301.

³² *Ibid.*, 302.

KESIMPULAN

Berdasarkan pembahasan sebelumnya dapat disimpulkan hal-hal sebagai berikut:

1. Pemikiran hukum Imâm Abû Hanîfah tentang kedudukan perempuan dalam Islam pada dasarnya sudah menjawab sebagian dari apa yang dibicarakan oleh pemerhati-pemerhati gender masa kini. Hal ini dapat dibuktikan dengan pendapat-pendapatnya dalam fiqh yang sudah menempatkan perempuan sebagai subjek hukum yang mempunyai hak yang sama dengan laki-laki.
2. Pemikiran hukumnya tentang perempuan dalam masalah politik sejalan dengan kondisi yang ada pada masanya, di mana hak perempuan dalam persoalan politik yang terbatas. Namun apabila dihubungkan dengan perkembangan masa kini, dan dari gaya berpikirnya yang rasional, sepertinya Imâm Abû Hanîfah dapat dijadikan rujukan oleh pengkaji-pengkaji gender masa kini.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Ahmad, Jamil, *Seratus Muslim Terkemuka*, terjemahan dari *Hundred Great Muslims*, Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet. IV, 1994.
- al-Hanafî, al-Tarabalis, *Mu'în al-Hukukâm fî Ma Yataraddad al-Khasmaini min al-Abkâm*. Mesir: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, 1973.
- al-Jauziyah, ibn Qayyim, ditahqiq oleh Muhammad 'Abd al-Salam Ibrahim, *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Cet. I, 1991.
- al-Kahlânî, Muhammad ibn Ismâ'îl, *Subul al-Salâm*, Bandung: Dahlan.
- al-Kasânî al-Hanafî, 'Alâ al-Dîn Abu Bakr ibn Mas'ud, *Badâ'î' al-Shanâ'î' fî Tartîb al-Syarâ'î'*, Mesir: Syirkah al-'Ilmiyah, 1327 H.
- al-Maqdisî, ibn Qudâmah, *al-Mughni*, Kairo: Musthafa al-Bâbi al-Halabi.
- al-Marâghî, Ahmad Musthafa, *Tafsîr al-Marâghî*, Beirut: Dâr al-Fikr, Cet. II, 1974.
- al-Qaththân, Mannâ', *Tarîkh al-Tasyrî' al-Islâmî*. Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1992.
- al-Ramlî, Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad, *Nihâyah al-Muhtâj*, Kairo: al-Muniriyah.
- al-Sarkhisî, Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Sahal, *al-Mabsûth*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.
- al-Sibâ'î, Musthafâ, *al-Mar`at Bain al-Fiqh wa al-Qânûn*, Damaskus: Maktabah al-'Arabiyah, Cet. II.
- al-Suyûthî, Jalal al-Dîn Abd al-Rahman ibn Abi Bakr, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir fî al-Furû'*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, 1987.
- al-Syarbini, Muhammad al-Khâtib, *Mughnî al-Muhtâj Ilâ Ma'rifah Ma'ânî Alfâzh al-Minhâj*, Beirut: Dâr al-Fikr.
- al-Syirazî, Abu Ishâq, *al-Muhadzdzab*, Kairo: Al-Tijâriyah al-Kubrâ.
- al-Zuhailî, Wahbah, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Beirut: Dâr al-Fikr, Cet. III, 1989.
- Ash Shiddiqy, Hasbi, *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab*, Jakarta: Bulan Bintang, Cet. I, 1974.
- Beik, Khudari, *Tarikh Tasyri' al-Islâmi*, terj. M. Zuhri, Indonesia: Darul Ihya.
- Ibn al-Humâm al-Hanafî, Kamal al-Dîn Muhammad ibn Abd al-Wahid Sayûsî, *Syarb Fath al-Qadîr*, Beirut: Dâr al-Fikr.
- ibn al-Humâm al-Hanafî, Kamâl al-Dîn Muhammad ibn Abu al-Wâhid al-Sayûsi, *Syarb Fath al-Qadîr*, Beirut: Dâr al-Fikr.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad ibn Sa'id, *al-Muhallâ*, Beirut: Dâr al-Fikr.

- Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Semarang: Pustaka Keluarga.
- Ismâ'îl, Sya'bân Muhammad, *Tasyrî' al-Islâmî Mashâdiruh wa Athwâruh*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, Cet. II, 1985.
- Mahmassani, Shabhi, *Filsafat Hukum Dalam Islam*, terj. Ahmad Soedjono, SH, Bandung: Al-Ma'arif, Cet. II, 1981.
- Mernissi, Fatima, "Penafsiran Feminis Tentang Hak-hak Perempuan Dalam Islam", dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, Jakarta: Paramadina, Cet. I, 2001.
- Musyarrifah, Athiyah Mustafa, *al-Qadhâ` fî al-Islâm*.