



MODUL KURSUS ISLAM DAN GENDER

الثالثة اشترط الزوج أو المحرم أو النسوة الثلاث، وفي قول تكفي امرأة واحدة نفة. وفي قول نطفة الكرابسي وصحة في المهلب تسالم وحدها إذا كان الطريق آمناً، وهذا كله في الواجب من حج لو حرة. وأتوب الففال فطرده في الأسفار كلها، واستحبه الروياتي قال: إلا أنه خلاف النص.

DAWRAH FIQH PEREMPUAN

KH. HUSEIN MUHAMMAD - FAQIHUDDIN ABDUL KODIR
LIES MARCOES NATSIR - MARZUKI WAHID

MODUL KURSUS ISLAM DAN GENDER



DAWRAH FIQH PEREMPUAN

KH. HUSEIN MUHAMMAD - FAQIHUDDIN ABDUL KODIR
LIES MARCOES NATSIR - MARZUKI WAHID

DAWRAH FIQH PEREMPUAN

Modul Kursus Islam dan Gender

Penulis:

KH. Husein Muhammad
Faqihuddin Abdul Kodir
Lies Marcoes-Natsir
Marzuki Wahid

Kontributor:

Siti Musdah Mulia
M. Nur Kholis Setiawan
Badriyah Fayyumi
Abd. Moqsith Ghazali
Mahsun Fuad

Penyelaras Akhir Edisi Ketiga:

Marzuki Wahid

Penerbit:

fahmina institute
Jl. Suratno No. 37 Cirebon 45124
Telp./Fax. (62) (231) (203789)
website: www.fahmina.or.id
E-mail: fahmina@fahmina.or.id

Dicetak oleh:

noktah publishing
Cirebon - Jawa Barat
Telp. (0231) 201162

Cetakan ke-1:

Mei 2006

Cetakan ke-2:

September 2007

Cetakan ke-3:

Agustus 2011

ISBN: 97-25-9100-2

fahmina institute adalah organisasi nirlaba dan non-pemerintah yang bergerak pada wilayah kajian agama, sosial, dan penguatan masyarakat. Didirikan pada tahun 2000 oleh anak-anak muda pesantren Cirebon yang memiliki semangat untuk mengembangkan tradisi intelektual pesantren yang memberdayakan dan etos sosial yang toleran dan memihak pada rakyat lemah.

Nama "fahmina" berasal dari bahasa Arab "*fahmun*" yang berarti pemahaman, nalar, atau perspektif, dengan imbuhan kata *nâ* (*nahnu*) berarti kita. Fahmina berarti pemahaman kita, nalar kita, atau perspektif kita, baik tentang teks keagamaan maupun realitas sosial. Penamaan fahmina juga bisa berarti perspektif atau kerangka pandang terhadap realitas masyarakat Indonesia [*fahm*=kerangka pandang, *ina*=Indonesia], yang pluralistik, berbhineka tunggal ika, dan terus melakukan transformasi untuk mencapai cita-cita keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan dalam bingkai kemanusiaan dan kebangsaan berdasarkan Pancasila.

PENGANTAR EDISI KETIGA

Barat berlabuh di lautan bebas, semakin masuk ke tengah lautan tampak semakin luas dan tak bertepi. Itulah pengalaman kami dalam mendesiminasikan dan mendiskusikan wacana Islam dan gender melalui buku *Modul Dawrah Fiqh Perempuan* yang sekarang dalam genggamannya Anda. Semakin jauh dan semakin luas kami menyelenggarakan “Pelatihan/Kursus Islam dan Gender”, ternyata tidak semakin berkurang, malah tampak semakin banyak pihak yang membutuhkan sentuhan perspektif Islam dan gender ini.

Perjuangan menyadarkan dan mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender di negeri yang berpenduduk lebih dari 200 juta ini memang tidak bisa *simsalabim*. Ini perjuangan jangka panjang yang harus dilakukan secara terus menerus dan simultan, karena generasi manusia dalam kenyataannya terus berganti dan berbeda dari waktu ke waktu.

Sebagaimana disebutkan dalam pengantar edisi kedua bahwa buku ini—*alhamdulillah*—telah digunakan dalam pelatihan Islam dan gender di berbagai daerah di Indonesia, bahkan di sejumlah negara. Beberapa waktu lalu, sebelum buku ini diterbitkan ulang, tepatnya pada Januari 2011, Fahmina kembali menyelenggarakan Kursus Islam dan Gender (KIJ) yang ke-6. Kursus ini sedikit unik, karena diikuti oleh peserta lintas generasi, mulai dari Julia Suryakusuma, generasi senior feminis dan aktivis perempuan Indonesia, hingga aktivis perempuan generasi tahun 2000an. Selain itu, Kursus ini tidak saja diikuti oleh aktivis perempuan dari kalangan Muslim, tetapi juga dari kalangan non-Muslim, bahkan dari kalangan yang sempat ‘lari’ dari agamanya karena agamanya dipandang tidak ramah terhadap perempuan. Sungguh banyak inspirasi dan pelajaran yang bisa kami peroleh dari keunikan ini.

“Saya melihat dengan gamblang maksud besar di balik kegiatan kursus ini. Ini mungkin hanya kursus kecil-kecilan. Tapi, inilah revolusioner yang luar biasa. Implikasinya adalah perubahan masyarakat yang luas dan mendasar. Saya dukung sekali kursus ini dengan cara apapun. Saya kira kita semua memiliki tujuan ini,” kesan Julia Suryakusuma pada akhir Kursus Islam dan Gender (KIJ) ke-6 di Cirebon.

Pengantar

Tentu saja semua ini menjadi kebanggaan dan kebahagiaan kami, karena karya teman-teman Fahmina-institute bermanfaat secara luas bagi gerakan keadilan dan kesetaraan gender, dan bisa memberikan sumbangan bagi gerakan ini dalam perspektif Islam, suatu perspektif yang penting dipertimbangkan dalam melakukan transformasi sosial di Indonesia.

Atas pengalaman dan usulan dari teman-teman, Fahmina-institute berkeputusan untuk menerbitkan ulang buku ini dengan revisi dan tambahan beberapa studi kasus yang muncul sebagai kebutuhan teman-teman pada saat Kursus. Harapan kami, penerbitan edisi ini bisa membantu teman-teman dalam menjawab tantangan yang dihadapi di lapangan.

Dengan terbitnya buku edisi ketiga ini, secara khusus kami ingin menyampaikan terima kasih yang tiada henti kepada para penulis, KH. Husein Muhammad, Faqihuddin Abdul Kodir, Lies Marcoes-Natsir, dan Marzuki Wahid, yang masih terus bersemangat meng-*update* isi modul ini, dan juga kepada Iklilah Muzayyanah Dini Fajriyah, Rozikoh Sukardi, Alifatul Arifiati, Satori, Maemunah Mudjahid, dan Muhammad Zaenal Fanani yang telah membantu dengan tekun seluruh proses penerbitan buku edisi ketiga ini. Tidak lupa juga kepada Robin Bush, Hana A. Satriyo, dan Sandra Hamid, yang terus memberikan dukungan dan mengobarkan api semangat kepada kami untuk tidak berhenti berjihad dalam mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender dan memperjuangkan kaum perempuan Indonesia.

Akhirnya, kami berharap kepada para pembaca budiman untuk tidak lelah memberikan kritik, masukan, dan saran kepada kami demi penyempurnaan buku ini. Kritik dan saran pembaca budiman adalah bukti peduli atas pentingnya wacana Islam dan gender bagi transformasi sosial. Kiranya Allah SWT membalas semua kebaikan dan kebaktian kita semua, *jazâkumullâh ahsanal jazâ*. Selamat membaca!

Kampus Swasembada Cirebon, 13 Juli 2011

Marzuki Wahid
Direktur Fahmina-institute

PENGANTAR EDISI KEDUA

Alhamdulillah, Modul *Dawrah Fiqh Perempuan* yang sedang Anda baca ini ternyata memperoleh sambutan luar biasa, baik dari kalangan aktivis perempuan, aktivis sosial, pengkaji Islam di Perguruan Tinggi, maupun komunitas pesantren. Edisi pertama modul ini terus terang saja kami kerjakan dengan *editing* apa adanya karena kebutuhan yang mendesak untuk digunakan sebagai manual pelatihan. Hasilnya tentu saja terdapat sejumlah kekurangan dan kesalahan penulisan di sana-sini yang mungkin mengganggu kenikmatan Anda membaca. Untuk itu, kami mohon maaf.

Meski begitu, pada kenyataannya Modul ini telah dimanfaatkan oleh banyak kalangan di sejumlah tempat. Di antaranya adalah komunitas perguruan tinggi, aktivis perempuan, aktivis HAM, aktivis organisasi keagamaan, dan komunitas pesantren. Modul ini juga telah digunakan untuk pelatihan bagi *community organizers*, hakim pengadilan agama, pegawai KUA, 'perpolisian masyarakat' Mabes Polri, dan lain-lain.

Terus terang, kami tidak menyangka bahwa Modul ini juga menarik minat sejumlah pihak di luar negeri. Oleh karenanya, kami juga telah menerbitkan Modul ini dalam versi bahasa Inggris. Karya terjemahan itu kini telah didistribusikan ke sejumlah negara, antara lain melalui jaringan *Sisters in Islam* Malaysia dan Komisi Nasional Perempuan Indonesia. Meski dengan jumlah terbatas, Modul dalam versi Inggris itu telah dapat dijumpai di beberapa universitas atau NGO's perempuan di manca negara; antara lain di Amerika, Belanda, Pakistan, Banglades, India, Srilanka, Philipina, Malaysia, Thailand, dan lain-lain.

Atas permintaan sejumlah kalangan untuk memperbanyak dan hendak menggunakan Modul ini, kami berusaha menerbitkan kembali Modul ini dengan perbaikan-perbaikan yang kami pandang perlu. Edisi kedua Modul ini secara substantif sebetulnya tidak jauh berbeda dengan edisi pertama. Masukan dari berbagai pihak mengenai isi, keredaksian, ilustrasi gambar, dan metode pembelajaran kami jadikan dasar untuk perbaikan-perbaikan edisi kedua ini. Untuk itu, kami menyampaikan

Pengantar

terima kasih kepada semua pihak, terutama kepada mereka yang telah memberikan masukan, kritik, dan dukungan sehingga *Modul Dawrah Fiqh Perempuan* edisi kedua ini terbit. Selamat membaca.

Cirebon, 05 September 2007

Penerbit



PENGANTAR EDISI PERTAMA

Buku ini merupakan rekaman pengalaman Fahmina-*institute* dalam menyelenggarakan kegiatan pelatihan bagi para aktivis perempuan senior. Gagasan penyelenggaraan pelatihan tersebut berawal dari adanya kebutuhan kalangan aktivis untuk memahami isu “Islam dan Gender” secara lebih utuh. Sebagai aktivis, hampir tidak mungkin mereka menghindari perbincangan soal agama manakala membahas isu perempuan. Seperti ketika mengupayakan jalan keluar dari persoalan-persoalan yang dihadapi perempuan: persoalan politik yang berkaitan dengan partisipasi perempuan di ruang publik, kepemimpinan perempuan sampai pada hak mereka dalam mengambil keputusan, isu-isu perkawinan dari soal perwalian, hak dan kewajiban suami isteri sampai isu warisan, persoalan kesehatan reproduksi, dan persoalan lain yang sangat berkaitan dengan agama.

Pelatihan yang diselenggarakan Fahmina-*institute* ternyata diminati banyak aktivis senior dari seluruh Indonesia. Beberapa nama tercatat sebagai partisipan pelatihan perdana: Ibu Saparintah Sadli, Kamala Chandrakirana, Tati Krisnawati dari Komnas Perempuan, Ninuk Widyantoro dari Yayasan Kesehatan Perempuan, Budi Wahyuni, Hambali dari PKBI, Debra Yatim dari Komsen, Siti Hidayati dari UI. Setelah itu, beberapa kali Fahmina-*institute* diminta lagi untuk menggelar pelatihan serupa, seperti di Nangroe Aceh Darussalam.

Agar segenap pengalaman di atas dapat dimanfaatkan berbagai pihak, Fahmina-*institute* kemudian mendokumentasikannya sembari memodifikasi di sana-sini. Hasilnya adalah sebuah manual yang dilengkapi dengan bahan bacaan dan sejumlah daftar rujukan yang dinilai bermanfaat bagi mereka yang berminat melakukan pendalaman.


Atas terbitnya buku ini, kami para penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu. Secara lebih khusus kami mengucapkan terima kasih kepada para peserta, baik secara pribadi maupun institusi, karena telah bersedia membagi pengalaman yang memungkinkan manual ini menjadi sebuah dokumentasi yang sangat kaya. Demikian juga ucapan terima kasih kami sampaikan kepada para narasumber pelatihan yang telah mengizinkan makalah mereka kami sertakan dalam

Pengantar

manual ini sebagai referensi: Ibu Siti Musdah Mulia, Badriyah Fayyumi, Nurkholis Setiawan, Abd. Moqsith Ghazali, dan Mahsun Fuad.

Kemudian, beranjak dari kesadaran bahwa manual semacam ini juga dibutuhkan oleh banyak aktivis gerakan perempuan di luar Indonesia, kami juga menerbitkan versi bahasa Inggris. Agar manual tersebut relevan bagi para pembaca di luar konteks Indonesia, kami mendiskusikannya dengan teman-teman dari *Sisters in Islam* Malaysia. Seperti dapat dilihat dalam buku ini, beberapa kegiatan telah kami adaptasi dari pengalaman *Sisters in Islam* Malaysia. Untuk izin yang diberikan serta masukan yang disumbangkan, kami para penulis menyampaikan terima kasih.

Akhirnya, kepada Allah jualah kami kembalikan semua amal kami ini. Mudah mudahan dicatat oleh Allah SWT sebagai perbuatan yang tulus dan bermanfaat.



Cirebon, 20 April 2006

Penulis

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	a	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dl	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	dh	ه	h
د	d	ع	'	ء	'
ذ	dz	غ	gh	ي	y
ر	r	ف	f		

a. Tanda *madd* (vokal panjang)

â = a dengan nada panjang.

î = i dengan nada panjang.

û = u dengan nada panjang.

b. Kata sandang *alif + lam* (ال)

- c. Apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Apabila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya الرجال ditulis *ar-rijâl*.**

DAFTAR ISI

Pengantar Edisi Ketiga	iii
Pengantar Edisi Kedua	v
Pengantar Edisi Pertama	vii
Pedoman Transliterasi	ix
Daftar Isi	xi
Pendahuluan	1
1. PERKENALAN DAN IDENTIFIKASI PERSOALAN	13
2. HARAPAN DAN KEKUATIRAN	19
3. KONSEP DASAR AJARAN ISLAM	29
4. LATAR SOSIAL UMAT ISLAM AWAL	67
5. MENAFSIRKAN AL-QUR'ÂN	91
6. MEMAKNAI HADITS	131
7. FIQH PERSPEKTIF PEREMPUAN	165
8. SIKLUS KEHIDUPAN PEREMPUAN DALAM PANDANGAN FIQH	221
9. HUKUM ISLAM TERAPAN DI INDONESIA	269
10. EVALUASI DAN TINDAK LANJUT	323
Daftar Kosa Kata	329
Daftar Pustaka	333
Indeks	341
Riwayat Hidup Penulis	349

PENDAHULUAN

Gerakan perempuan di manapun memiliki keunikannya tersendiri. Tak terkecuali di Indonesia. Salah satu keunikannya adalah bertemunya kelompok perempuan tak berbasis agama dengan kelompok perempuan berbasis agama. Sinergi ini, seperti dikatakan Zainah Anwar—aktivis perempuan Muslim dari Malaysia, telah menempatkan gerakan perempuan Islam di Indonesia pada posisi penting bahkan menjadi ‘tolok ukur’ dalam diskursus Islam dan perempuan.

Di Indonesia, isu perempuan menjadi isu penting dan masuk dalam wacana keislaman yang didiskusikan dalam institusi-institusi pendidikan Islam dari lembaga keagamaan formal seperti madrasah, STAIN, IAIN, UIN sampai lembaga keagamaan tradisional-informal seperti pesantren, majlis ta’lim dan kelompok pengajian. Dari institusi-institusi ini lahir para pejuang gerakan perempuan, sembari mereka menjadi aktivis organisasi-organisasi muslim di Indonesia. Pejuang gerakan perempuan bahkan juga lahir dari pesantren, sebuah institusi pendidikan Islam paling tua dan konvensional. Hal ini sulit ditemui di negara muslim lain, termasuk di Mesir yang menjadi lumbung intelektual muslim dunia.

Pada saat ini, wacana Islam dan pemberdayaan perempuan secara intensif disosialisasikan lembaga-lembaga keislaman yang peduli pada pemberdayaan perempuan. Antara lain dilakukan Muslimat dan Fatayat NU, Aisyiyah dan Nasyi’atul Aisyiyah Muhammadiyah, PSW-PSW Perguruan Tinggi Islam se-Indonesia, Yayasan Rahima, dan Fahmina-*institute* untuk menyebutkan beberapa. Semua institusi tersebut menggunakan pendekatan yang mirip; pemberdayaan perempuan dengan argumentasi keagamaan.

Bila ditelusuri, kita bisa menemukan bahwa pendekatan ini berkembang menjelang Konferensi Kependudukan di Kairo tahun 1994. Pelopornya adalah Perhimpunan Pesantren dan Masyarakat (P3M) melalui Program *Fiqh Annisa*. Program ini dikembangkan di 6 kantong pesantren di Jawa dan Madura. Penggerak utamanya adalah Lies Marcoes Natsir dan Masdar F. Mas’udi¹.

¹ Lihat Jajat Burhanuddi et.al., *Tentang Perempuan Islam; Wacana dan Gerakan*, (Gramedia, Jakarta: 2004), hlm. 113-152.

Pendahuluan

Namun, sejauh ini sosialisasi atau pendidikan 'Islam dan pemberdayaan perempuan' yang dilakukan institusi Islam lebih ditujukan kepada kalangan mereka sendiri. Atau tepatnya, bagi mereka yang memiliki latar belakang pendidikan Islam secara memadai. Antara lain komunitas pesantren, atau komunitas organisasi-organisasi Islam. Para peserta pendidikan ini antara lain kyai/nyai dan tokoh masyarakat, kyai/nyai, guru dan ustadz pesantren, dosen-dosen perguruan tinggi Islam, aktivis organisasi Islam, para *muballigh/muballighah* atau penyelenggara negara urusan keagamaan seperti pegawai pencatatan nikah dan penyuluh di KUA.

Akibatnya, tidak semua aktivis perempuan akrab dengan pengetahuan dasar tentang Islam dan isu-isu perempuan. Padahal, hampir tidak mungkin membahas isu perempuan tanpa mengaitkan dengan persoalan keagamaan.

Untuk itulah, agar kesenjangan ini bisa diatasi, Fahmina-institute Cirebon mengawali inisiatif mengenalkan 'Islam perspektif perempuan' kepada mereka yang bukan dari latar belakang pendidikan Islam. *Wa bil khushûsh*, para aktivis perempuan yang memperjuangkan gerakan sosial keadilan gender.

Mengapa Aktivis Perempuan?

Islam di Indonesia memiliki kekuatan strategis. *Pertama*, jumlah penduduknya mayoritas Muslim dan terbesar di dunia. *Kedua*, Islam diyakini mampu menjadi alternatif jawaban atas segala persoalan masyarakat. *Ketiga*, Islam juga diyakini sebagai kesatuan sistem ajaran yang dapat membangun tatanan peradaban dunia yang manusiawi dan berkeadilan. Pendek kata, Islam menjadi faktor penting yang harus dipertimbangkan untuk sebuah proses perubahan di Indonesia. Perubahan yang dimaksud tentu bukan saja perubahan pada tingkat politik struktural, melainkan yang lebih penting dan mendasar adalah perubahan sosial-kebudayaan, yang menyangkut paradigma, nilai, norma, dan ajaran-ajaran yang selama ini memandu alur pikir dan gerak masyarakat.



Dalam konteks ini, para aktivis perempuan yang kebetulan tidak berlatar belakang pendidikan Islam tampaknya seringkali mengalami kesulitan tatkala berhadapan dengan komunitas Muslim. Apalagi saat ini ketika Islam sedang mengalami pasang naik. Situasi ini menuntut para aktivis untuk sedikit banyak mengenali isu-isu keislaman, terutama isu perempuan dan keadilan gender. Di sinilah pentingnya penguatan wawasan keislaman bagi para aktivis perempuan. Hal demikian diharapkan menjadi bekal untuk menciptakan “bangunan pengetahuan dan tafsir keislaman” yang memihak pada keadilan gender. Di dalam pendidikan ini akan diperkenalkan penelusuran terhadap fiqh (hukum Islam), sumber-sumber utama fiqh, pemikiran fiqh awal dan pemikiran fiqh terapan. Juga diperkenalkan metode pemaknaan yang adil gender dan pada tingkat tertentu dekonstruksi terhadap tafsir-tafsir dan pemahaman keislaman yang bias gender.

Apa itu Dawrah Fiqh Perempuan?

Fahmina-institute menamakan model pendidikan ini dengan istilah *Dawrah Fiqh Perempuan*. Sebagai pendidikan atau kursus Islam dan gender; *Dawrah* ini ingin mengajak para pesertanya bisa membaca Islam dengan perspektif perempuan dan pada saat yang sama mengenalkan keadilan gender dengan perspektif bacaan Islam.

Dawrah secara literal berarti putaran, atau lingkaran. Dalam bahasa Arab, kata ini biasa digunakan untuk kegiatan belajar semacam kursus-kursus di luar model pendidikan sekolahan yang konvensional. Dalam *Dawrah* ini, kita bisa mengenalkan model pendidikan, metode, teknik, cara, kurikulum dan para peserta yang berbeda dari yang ada pada pendidikan model sekolahan. *Dawrah Fiqh Perempuan*, berarti kursus mengenai ajaran Islam dengan perspektif perempuan. Disebut fiqh, karena apa yang dikenal kebanyakan orang sebagai ajaran Islam, pada awalnya sebenarnya adalah merupakan fiqh, atau ijtihad ulama dari sumber-sumber otoritatifnya. Fiqh yang dimaksud ini, termasuk juga tafsir terhadap ayat-ayat al-Qur’ân dan teks-teks hadits, serta ijtihad dari gabungan antara teks-teks tersebut dengan tuntutan-tuntutan rasionalitas dan kontekstualitas.

Fiqh Perempuan sebenarnya bisa berarti tiga hal; *pertama* fiqh yang membahas isu-isu perempuan (fiqh tentang perempuan), *kedua* fiqh yang membela dan menguatkan pemberdayaan perempuan (fiqh berperspektif perempuan) dan *ketiga* fiqh yang ditulis perempuan. Dalam *Dawrah* ini, Fiqh Perempuan lebih ditekankan pada makna yang kedua, yaitu fiqh yang berspektif pemberdayaan perempuan. Namun begitu, modul ini tetap mengakomodasi makna yang pertama yaitu fiqh perempuan, dan makna ketiga karena beberapa penulis modul ini juga perempuan. *Dawrah Fiqh Perempuan* bisa juga disebut sebagai Kursus Islam dan Gender.

Pendahuluan

Untuk menyebarkan manfaat dari *Dawrah* ini kepada masyarakat lebih luas, terutama para aktivis yang tidak sempat mengikuti kursus tersebut perlu diterbitkan modul yang menjelaskan gagasan, metode, langkah-langkah, alat-alat bantu dan makalah-makalah yang mendukung penguatan wacana 'Islam dan perspektif perempuan'. *Modul Dawrah Fiqh Perempuan* ini bertujuan untuk memberikan panduan bagi mereka yang ingin menyelenggarakan kursus 'fiqh perspektif perempuan' bagi para aktivis yang tidak berlatar belakang pendidikan Islam. Melalui modul ini, para peserta *Dawrah Fiqh Perempuan* diharapkan dapat memahami prinsip dasar Islam yang adil gender dan metodologi penafsiran untuk pemahaman keislaman yang adil gender. Lebih lanjut, mereka diharapkan memiliki keterampilan menggunakan metode tersebut untuk kepentingan aktivitas sehari-hari.

Modul Dawrah Fiqh Perempuan ini mencakup seluruh persoalan-persoalan teologis yang dihadapi gerakan perempuan, khususnya di Indonesia, yang didasarkan pada basis pengetahuan keagamaan pesantren. Digunakannya basis pengetahuan keagamaan pesantren, karena pesantren sampai saat ini masih menjadi rujukan strategis pengetahuan keagamaan masyarakat di Indonesia. Dengan model ini rancangan modul diklasifikasikan mengikuti basis pengetahuan pesantren. Mulai dari al-Qur'an, hadits, fiqh, baru kemudian kondisi sosial politik di dunia Arab pada saat itu, dan pada saat ini, serta konteks politik di Indonesia sendiri dalam kaitannya dengan perkembangan wacana Islam dan gender.

Untuk tujuan tersebut, materi dalam modul ini disusun dalam tiga kerangka kurikulum. *Pertama*, yang terkait dengan prinsip dan sumber utama fiqh; yaitu mengenai konsep dasar Islam, penafsiran al-Qur'an, dan pemaknaan teks-teks hadits. *Kedua*, yang terkait dengan pemikiran-pemikiran fiqh awal; di dalamnya dijelaskan tentang relasi antara tradisi umat Islam awal dengan bangunan keislaman, fiqh sebagai disiplin keilmuan dan siklus kehidupan perempuan dalam ijtihad ulama fiqh. *Ketiga*, materi yang terkait dengan pemikiran-pemikiran fiqh terapan di Indonesia. Di dalamnya dibahas mengenai sejarah kodifikasi hukum Islam di Indonesia, hukum perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam Indonesia.

Metode Apa yang Digunakan?

Kursus dalam *Dawrah Fiqh Perempuan* ini menggunakan pendekatan pendidikan orang dewasa. Setiap peserta dianggap memiliki pengalaman dan karenanya layak menjadi narasumber. Dengan metode tertentu seperti curah pengalaman, bermain peran (*role play*), diskusi kelompok, pengalaman dan pengetahuan peserta digali. Dengan cara itu peserta saling berinteraksi, berbagi gagasan, bacaan, pengetahuan dan pengalaman. Pendekatan ini didasarkan pada sebuah prinsip pendidikan yang

dapat membangun kesadaran kritis peserta. Cara ini terbukti dapat membangun kesetaraan, sekaligus menghilangkan dominasi, baik fasilitator, narasumber maupun peserta yang mungkin memiliki posisi sosial tinggi.

Dawrah atau kursus ini didasarkan pada filsafat pendidikan yang mencerminkan suasana pendidikan yang bebas dan demokratis. Inilah yang dikenal dengan istilah pendidikan untuk pembebasan. Secara teoritis, pendidikan untuk pembebasan ini didasarkan pada kritik atas model dan sistem pendidikan yang telah menciptakan satu pola penindasan di mana peserta didik dituntut hanya patuh buta kepada guru tanpa sikap kritis.



Dalam kursus ini fungsi fasilitator lebih sebagai penyedia fasilitas. Tujuannya agar tercipta suasana pendidikan yang bebas dan mandiri. Selain itu, fasilitator juga menjadi motivator agar peserta bersedia membagi pengalaman yang relevan. Bersama peserta, fasilitator bertugas menyusun kembali cara pandang peserta untuk mencapai cara pandang yang lebih kritis. Dalam konteks kursus gender dan Islam ini, tentu saja fasilitator harus mampu membangun cara pandang yang lebih kritis tentang pentingnya kesetaraan lelaki dan perempuan. Sebagai patokan untuk mengembangkan pendidikan yang memungkinkan tumbuhnya sikap kritis peserta, ada tiga asas pendidikan kritis yang dapat menjadi pedoman fasilitator yakni:

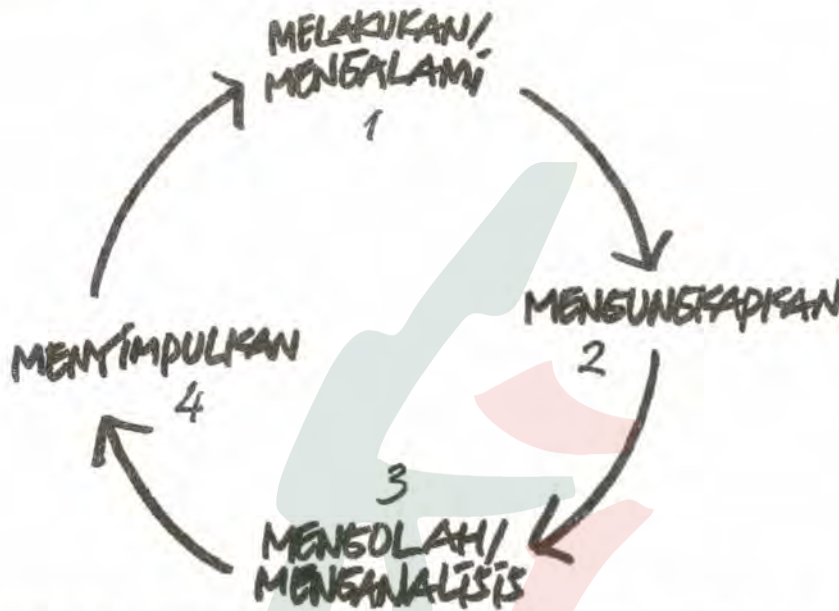
- 1) Belajar dari kenyataan dan pengalaman;
- 2) Tidak mengajari dan tidak menggurui;
- 3) Mengedepankan prinsip dialog bukan monolog.

Bagian terpenting dari model pelatihan untuk orang dewasa adalah dalam teknik memproses pelatihan/kursus. Cara pandang tentang konsep pendidikan dengan sendirinya berpengaruh pada teknik memproses kursus ini. Kursus yang didasarkan pada prinsip pendidikan andragogi dan dikelola secara partisipatoris ini membutuhkan cara mendaur proses belajar secara terstruktur. Daur belajar ini secara konsisten

Pendahuluan

diterapkan dalam tiap kegiatan sepanjang kursus atau pelatihan. Tahapan daur belajar ini digambarkan sebagai berikut:

Langkah pertama, peserta dan fasilitator melakukan kegiatan bersama untuk mencapai pengalaman bersama. Bentuk kegiatan ini bisa berupa permainan peran, diskusi, nonton film, dengar ceramah atau *ice-breaker* dan lain-lain. Langkah ini bertujuan untuk mengumpulkan data.



Langkah kedua, pengungkapan data. Setiap peserta diusahakan untuk dapat mengungkapkan pengalaman mereka. Fasilitator memberi kesempatan kepada peserta yang banyak diam untuk juga mengungkapkan perasaan mereka selama terlibat dalam kegiatan itu, kemudian mencatat semua pendapat peserta itu dan menjadikannya sebagai bahan untuk analisis. Setelah data terkumpul, fasilitator mulai mengungkapkan dan mengelompokkan data-data yang telah dikumpulkan sesuai dengan tujuan yang ingin digali dari kegiatan itu. Dalam langkah kedua ini fasilitator dan peserta dapat turut menambah data baru, baik sebagai tambahan informasi atau sebagai pembandingan didasarkan pada pengalaman peserta sendiri.

Langkah ketiga, menganalisis data didasarkan pada apa yang peserta ungkapkan. Pada tahap ini, teknik fasilitator untuk menganalisis data menjadi sangat penting. Untuk menguatkan, fasilitator dapat mengaitkan data yang tersedia dengan dengan informasi atau pengalaman di luar arena pelatihan, baik pengalaman fasilitator sendiri maupun para peserta. Atau bisa juga dengan menghadirkan narasumber yang memiliki pengalaman serupa, atau menguasai pengetahuan terkait.

Langkah keempat adalah menyimpulkan. Bagian ini merupakan rangkuman, baik berupa kesimpulan umum maupun hal-hal lain yang harus digarisbawahi sebagai sebuah kesepakatan pendapat di antara peserta. Pada bagian ini, fasilitator disarankan membuat rangkuman dengan mengambil kata kunci dari kalimat-kalimat yang diungkapkan peserta pada langkah-langkah sebelumnya.

Dalam kursus gender dan Islam yang dikelola dengan mengikuti daur belajar yang terstruktur ini, kesimpulan-kesimpulan tidak diambil oleh narasumber atau fasilitator melainkan oleh dan dari peserta. Inilah salah satu bentuk interaksi yang berusaha memberdayakan peserta. Cara ini memang tidak gampang. Apalagi bagi mereka yang dibesarkan dalam tradisi 'mendikte' atau 'didikte'. Untuk itu dibutuhkan kesabaran agar tidak menjadi 'pendikte' pendapat peserta, melainkan membantu agar mampu menjadi 'penyimpul' dari pendapat peserta sendiri.

Kegiatan ini berangkat dari suatu konsep bahwa pada dasarnya semua peserta memiliki pengetahuan, pengalaman, dan pendapat sendiri tentang persoalan perempuan. Pengetahuan itu bisa didasarkan atas pemahaman agamanya terutama *fiqh*, ataupun pada pengalaman konkritnya sebagai perempuan.

Pengetahuan dan pengalaman masing-masing peserta ini tentu tidak sama. Meskipun dibesarkan dalam agama yang sama, daerah yang sama, atau bahkan dalam satu keluarga. Masing-masing akan memiliki pengetahuan dan pengalaman yang berbeda-beda. Oleh karena itu, pengungkapan pengetahuan dan pengalaman dari setiap peserta, pastilah akan memperkaya kursus ini.

Dialog yang terjadi selama kursus Islam dan gender ini berangkat dari keyakinan bahwa yang paling mengetahui persoalan perempuan adalah kaum perempuan sendiri. Sebab pada dasarnya perempuanlah yang memiliki pengalaman, baik dengan tubuhnya maupun interaksinya dengan pihak-pihak di luar tubuhnya.

Meskipun dalam kursus ini dihadirkan narasumber yang menguasai ilmu di bidangnya, namun tugas mereka lebih sebagai pemberi asupan dan bukan penguasa fatwa atas kebenaran. Itu sebabnya proses diskusi dan klarifikasi menjadi sangat dipentingkan dalam kursus ini. Kemudian, fungsi fasilitator di sini adalah mengatur lalu lintas diskusi; ia bertugas untuk mengatur jalannya diskusi dan mengarahkan pokok pembicaraan. Dalam proses dialog ini, juga sebaiknya disediakan sejumlah bahan bacaan, meliputi soal yang dibahas dalam diskusi itu, seperti isu-isu perempuan dan kaitannya dengan kajian-kajian agama, serta studi kasus yang diharapkan dapat memudahkan para peserta untuk mendalami lebih lanjut. Dengan tersedianya bahan bacaan, sumber pengetahuan tidak lagi hanya ada pada narasumber dan fasilitator tetapi juga dimiliki oleh peserta sendiri. Penyediaan referensi ini didasarkan dari kenyataan bahwa bahan bacaan, khususnya mengenai Islam yang berkeadilan gender,

Pendahuluan

masih sangat terbatas.

Modul ini menganggap penting untuk tidak memulai pembahasan dari pendekatan teoritis dan konsep yang abstrak melainkan dari fakta fakta yang kongkrit. Terutama fakta-fakta yang didasarkan pada pengalaman peserta. Selanjutnya dianalisis secara makro untuk mengikat pengalaman kolektif para peserta. Di sini, fasilitator dapat menyimpulkan kesamaan-kesamaan atau perbedaan-perbedaan dari ungkapan pengalaman tersebut. Fakta yang disajikan tentu bersifat personal. Karenanya sering kali tidak berjarak dan cenderung melibatkan emosi peserta. Namun hal itu tak jadi soal. Bahkan seringkali bisa menumbuhkan pemahaman baru pada peserta lain. Karenanya, kemampuan fasilitator untuk menarik pengalaman personal menjadi pengalaman bersama sangat penting. Hal terpenting lain adalah penyajian data yang dapat menunjang argumentasi; *ntah* itu soal poligami, kekerasan terhadap perempuan atau soal kepemimpinan perempuan.

Modul ini juga menganggap penting untuk memberikan kesempatan seluruh peserta dalam mengungkapkan segala harapan dan kekuatiran yang dihadapi. Biasanya ada kemungkinan tidak semua harapan dan kekuatiran bisa diungkapkan secara terbuka. Karena itu, sebaiknya disediakan 'kotak khusus' tempat penampungan semua catatan dari peserta yang mungkin sulit diungkapkan secara terbuka. Catatan itu bisa mengenai harapan-harapan, kekuatiran, keghundahan, keinginan mengenai tema, isu, metode atau mengenai hal-hal teknis kursus. Fasilitator bisa membaca catatan-catatan ini sebagai bahan pengelolaan kursus dan bahan interaksi dengan para peserta juga bisa menjadi masukan bagi narasumber.

Bagaimana Menggunakan Modul Dawrah?

Telah dikemukakan bahwa penulisan modul ini didasarkan pada pengalaman kursus yang telah diselenggarakan untuk para aktivis perempuan. Kursus ini pada awalnya didesain sebagai ajang refleksi teologis-praksis; antara mereka yang sehari-hari bergelut dalam gerakan perempuan dan mereka yang sehari-hari bergelut dalam tradisi pesantren. Karena itu, akan lebih baik jika para penyelenggara, terutama fasilitator dan narasumber adalah mereka yang memiliki latar belakang keilmuan pesantren yang cukup. Sekalipun demikian, penulisan modul ini telah diupayakan agar mudah dibaca dan bisa dimanfaatkan siapapun. Terutama untuk mereka yang ingin menyelenggarakan kursus Islam dan gender, atau *dawrah* fiqh perempuan.

Uraian proses dalam modul ini disusun berdasarkan kerangka kerja pendidikan orang dewasa, dengan penguatan pada materi dan isu Islam dan gender. Untuk mempermudah proses alur materi, satuan acara disusun dengan urutan sebagai

berikut:



Judul;

Yaitu tema satuan acara. Misalnya, konsep dasar Islam. Di dalam modul ini, ada tujuh judul materi yang ditawarkan. Sebaiknya, alur materi diikuti untuk mencapai tujuan yang optimal. Materi-materi ini sudah disusun sedemikian rupa, agar berurutan dan mengalir dengan lancar. Seperti yang telah dijelaskan, ketujuh judul ini bisa diklasifikasi dalam tiga kerangka kurikulum; sumber fiqh, pemikiran fiqh awal, dan pemikiran fiqh terapan. Untuk sumber-sumber fiqh, ada tiga judul materi; konsep dasar Islam, al-Qur'ân dan tafsir tentang perempuan, dan ketiga pemaknaan hadits dengan perspektif perempuan. Untuk pemikiran fiqh awal, dijelaskan tentang latar sosial Arab masa Islam awal, fiqh dengan perspektif perempuan dan siklus kehidupan perempuan dalam pandangan fiqh. Sementara pemikiran fiqh terapan berisi satu judul materi, yaitu hukum Islam Indonesia dalam perspektif perempuan.



Tujuan;

Adalah sasaran hasil yang hendak dicapai atau diharapkan terjadi pada para peserta. Modul ini lebih banyak menekankan pada wilayah pemahaman. Tetapi pemahaman yang empatik dan berpihak pada keadilan gender.



Pokok Bahasan;

Adalah uraian rinci tema satuan materi sesuai dengan tujuan yang dicapai.



Metode;

Adalah bentuk atau cara belajar yang dipilih untuk melaksanakan proses pembelajaran. Metode ini sebisa mungkin ditawarkan secara variatif, menyenangkan dan bisa menggali pengalaman para peserta. Semua materi modul, masih menekankan pada asupan narasumber yang ahli pada materi-materi terkait. Karena itu, jika narasumber tidak bisa dihadirkan, fasilitator sebaiknya merujuk dengan seksama pada makalah referensi atau bahan bacaan yang sudah disediakan, dengan tetap mengikuti tahapan-tahapan dalam modul ini. Tetapi pada prinsipnya, fasilitator memiliki keleluasaan untuk menebarkan kreasinya memodifikasi modul, dengan mendasarkan

Pendahuluan

pada pengalaman peserta dan pengalamannya sendiri, untuk menegaskan keberpihakan Islam pada keadilan gender.



Media;

Adalah peralatan yang diperlukan untuk memperlancar proses pembelajaran. Ada yang standar; seperti kertas metaplan, *sticky cloth* atau kain lengket, spidol, kertas plano, dan lakban kertas. Tetapi ada juga bahan-bahan bacaan yang perlu disediakan, lembar kasus, lembar contoh, matriks dan gambar.



Waktu;

Adalah jumlah satuan jam efektif yang dibutuhkan bagi pelaksanaan seluruh proses.



Langkah-langkah;

Adalah urutan satuan proses yang sebaiknya diikuti fasilitator dalam mengelola seluruh proses pembelajaran di setiap satuan materi. Dalam langkah-langkah ada beberapa pertanyaan-pertanyaan yang bisa diajukan fasilitator kepada para peserta, sebagai panduan untuk membuat alur materi menjadi lancar dan sampai pada tujuan yang ingin dicapai.

Modul Dawrah Fiqh Perempuan ini tentu saja hanya merupakan panduan, bukan sesuatu yang final. Diharapkan fasilitator dan narasumber dapat mengembangkan sesuai kebutuhan dan kondisi peserta. Jika mengikuti alur dan proses yang dimuat dalam modul ini, waktu yang diperlukan sekitar 36-40 jam efektif. Dengan alokasi waktu seperti ini, kursus atau *dawrah* harus diselenggarakan dalam rentang waktu antara 4-5 hari efektif. Untuk memperoleh hasil maksimal dari dinamika pembelajaran, sebaiknya jumlah peserta tidak lebih dari 25 orang. Kalaupun terpaksa, hanya pada batas 30 orang.

Modul ini tentu saja bukan sesuatu yang baku untuk kursus Islam dan Gender. Semua yang termuat di sini dapat dimodifikasi dengan menyesuaikan kondisi peserta dan fasilitator. Bahkan bisa diubah dan diganti, dengan syarat tetap mengacu pada substansi materi Islam yang adil gender dan substansi metodologi pendidikan orang dewasa.

Wallâhu A'lam.



وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ

مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

“Dan dari tanda-tanda (keagungan)-Nya, Dia menciptakan untuk kamu pasangan kamu, dari jenis yang sama dengan kamu, agar kamu bisa memperoleh ketentraman di sisinya, dan Dia menjadikan di antara kamu (pasangan-pasangan) rasa saling cinta dan sayang. Sesungguhnya pada (semua) hal itu, ada tanda-tanda (keagungan Tuhan) bagi orang-orang yang berfikir”.

(Q.S. ar-Rûm [30]: 21)

Perkenalan dan Identifikasi Persoalan

1



Acara perkenalan, selain bertujuan untuk saling mengenal satu sama lain, juga bermanfaat untuk mencairkan suasana. Selain itu perkenalan dapat digunakan untuk titik masuk ke tema yang akan dibicarakan, merelatifkan hubungan hirarkis yang terbawa dari luar arena pelatihan dan mengajak peserta masuk ke dalam suasana kursus Islam dan Gender. Acara perkenalan juga bermanfaat untuk membangun suasana dialogis. Melalui acara perkenalan, peserta terdorong untuk aktif mengemukakan pendapat atau mengajukan pertanyaan. Dengan cara seperti ini, proses komunikasi sepanjang pelatihan bukan hanya satu arah dari penceramah kepada peserta, bukan juga hanya dua arah antara penceramah dan peserta secara timbal balik, tetapi multi arah seperti mata angin.



Untuk membangun suasana kursus yang partisipatoris, fasilitator harus dapat membangun suasana belajar yang dapat menumbuhkan minat para peserta untuk bersikap terbuka, mau mendengar pendapat orang lain dan berani mengemukakan pendapat. Salah satu kegiatannya adalah dengan acara perkenalan.

Meskipun tampaknya sepele, acara perkenalan sebenarnya sangat penting. Sebab jika kita tidak berhasil mengembangkan acara perkenalan, suasana akan menjadi kaku, formal bahkan tegang. Bila hal itu terjadi tak mustahil jalannya kursus akan terhambat. Ini artinya, prinsip pelatihan yang partisipatoris tidak akan terlaksana dengan baik.

1 - Perkenalan dan Identifikasi Persoalan



TUJUAN

1. Terbangunnya suasana kursus yang akrab, komunikatif, dan partisipatif.
2. Tumbuhnya rasa setara antarpeserta.
3. Terbangunnya dinamika kelompok.
4. Teridentifikasinya isu dan persoalan yang akan dibahas sepanjang kursus, terutama hal-hal teologis yang dihadapi para peserta.



POKOK BAHASAN

1. Persiapan suasana pelatihan.
2. Isu/tema pelatihan.
3. Identifikasi persoalan teologis didasarkan pengalaman peserta, baik sebagai anggota keluarga maupun sebagai aktivis perempuan yang berhadapan dengan pandangan keagamaan di masyarakat.



METODE

1. Curah pendapat
2. Diskusi



MEDIA

Metaplan, *sticky cloth*, spidol sejumlah peserta, kertas plano, lakban.



WAKTU

120 menit



LANGKAH-LANGKAH

1. Tawarkan untuk melakukan perkenalan.
2. Tanyakan apa manfaat perkenalan dan apa saja yang perlu dikenalkan. Usahakan perkenalan hanya menyangkut hal-hal pokok: nama, asal lembaga, latar belakang pendidikan, *hobby*, dan asal daerah.
3. Lakukan acara perkenalan.

4. Setelah selesai, simpulkan persamaan dan perbedaan antarpeserta.
5. Lanjutkan perkenalan dengan pendekatan persoalan. Tanyakan persoalan apa saja yang mereka hadapi yang mereka duga disebabkan oleh ajaran Islam?
6. Mintalah mereka berkelompok untuk mengidentifikasi isu-isu yang mereka hadapi di komunitas yang dianggap berkaitan dengan ajaran Islam.
7. Presentasikan oleh masing-masing kelompok.
8. Fasilitator mencatat isu-isu yang dianggap sebagai persoalan yang dihadapi peserta yang berkaitan dengan persoalan teologis.
9. Catat kesimpulan-kesimpulan penting dari sesi ini untuk digunakan pada sesi berikutnya. (Isu-isu yang dianggap persoalan dalam *Dawrah Fiqh Perempuan*, atau kursus "Islam dan Gender", antara lain dikelompokkan ke dalam empat isu, yaitu [1] Kekerasan, [2] Reproduksi, [3] Seksualitas, [4] Kepemimpinan atau politik.

Catatan untuk Fasilitator

- ✓ *Acara perkenalan bisa dilakukan dengan teknik-teknik lain untuk mencapai tujuan perkenalan, yaitu mencairkan suasana dan mengaitkannya dengan isu-isu teologis yang dihadapi peserta.*



وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ
عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
أَلَيْسَ سِيرَ حَمْدِهِمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾

"Orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan (adalah) saling mendukung, saling menjadi penolong. Mereka menyerukan kebaikan dan mencegah kemunkaran, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa Maha Bijaksana".

(Q.S. at-Tawbah [9]: 71)

Harapan dan Kekhawatiran 2



Permulaan seringkali menjadi sesuatu yang penting dan menentukan. Dalam dawrah ini, hal-hal yang bersifat teknis sebaiknya disepakati di awal pertemuan. Misalnya mengenai jadual, aturan main dan tema-tema pokok serta alur yang akan menjadi acuan. Sekalipun terlihat teknis, tapi dalam pembelajaran orang dewasa, penggalan kebutuhan menjadi sesuatu yang prinsip. Sebab pembelajaran harus disesuaikan dengan kebutuhan partisipan sebagai subyek pembelajaran.



Pembelajaran model ini, tidak merekomendasikan fasilitator dan panitia untuk secara sepihak merumuskan sepenuhnya kebutuhan dan proses kursus. Namun fasilitator bersama penyelenggara tetap merancang rumusan awal kebutuhan-kebutuhan yang terkait dengan kursus, lalu disepakati bersama dengan para partisipan dengan metode yang ingin dicapai dari kursus ini. Sekaligus juga menanyakan kekuatiran-kekuatiran yang harus dihindari dalam kursus atau dawrah. Harapan dan kekuatiran yang bersifat teknis, kemudian bisa disepakati menjadi rumusan aturan atau tata tertib kursus. Sementara yang menyangkut materi, bisa disepakati menjadi rumusan topik, meteri, sekaligus metode dan alur yang akan ditempuh.

Jika waktu kurang tersedia, fasilitator bisa menawarkan jadual yang telah dirancang. Biasanya, jadual yang sudah teruji berkali-kali tidak akan banyak jauh dari kebutuhan para partisipan. Tetapi jika waktu cukup luang, lebih baik kebutuhan materi benar-benar digali dari pengalaman partisipan dalam kehidupan sehari-hari, terkait persoalan teologis pada isu Islam dan Gender.

2 - Harapan dan Kekuatiran



TUJUAN

1. Teridentifikasinya kebutuhan peserta.
2. Tercapainya kesepakatan materi, waktu, jadual, dan aturan main.
3. Peserta terkondisikan dalam suasana pelatihan yang partisipatif.



POKOK BAHASAN

1. Daftar kebutuhan dan harapan peserta.
2. Daftar kekuatiran peserta.
3. Kesepakatan materi, waktu, jadual, dan aturan main.



METODE

Brainstorming (curah pendapat), diskusi kelompok, diskusi pleno.



MEDIA/ALAT BANTU

Metaplan, *sticky cloth*, spidol sejumlah peserta, kertas plano, lakban.



WAKTU

60 menit efektif



LANGKAH-LANGKAH

UNTUK MENGETAHUI HARAPAN PESERTA:

1. Bagikan kartu/potongan kertas kepada peserta.
2. Mintalah peserta menuliskan tiga kebutuhan yang ingin diperoleh dari pelatihan ini. Tiap kebutuhan dituliskan pada satu lembar kartu/potongan kertas.
3. Mintalah peserta menempelkan kartu harapan mereka di tempat yang telah disediakan, atau langsung pada langkah ke-4.
4. Bagi peserta menjadi 2 kelompok.
5. Minta masing-masing kelompok mengklasifikasikan dan menyusun kartu sesuai dengan klasifikasi sekaligus mempresentasikannya.
6. Fasilitator bersama peserta menyimpulkan.

UNTUK MENGETAHUI KEKUATIRAN

1. Lakukan kegiatan ini setelah memproses HARAPAN PESERTA.
2. Mintalah peserta untuk membuat lingkaran dan fasilitator berdiri di tengah lingkaran.
3. Jelaskan bahwa kegiatan ini bertujuan untuk mengidentifikasi kekuatiran peserta.
4. Fasilitator akan membacakan daftar persoalan atau isu-isu mengenai gender dan Islam, kemudian meminta masing-masing peserta menentukan posisi mereka sesuai dengan perasaan kekuatiran mereka terhadap isu yang dibacakan.
5. Misalnya, fasilitator menyatakan siapa yang merasa nyaman dan tidak kuatir untuk membicarakan –sebagai pembicara atau sebagai pendengar- mengenai isu kepemimpinan perempuan dalam Islam; bagi yang nyaman dan merasa mampu dipersilakan maju lebih dekat dengan fasilitator dan bagi yang kurang atau tidak nyaman diminta berdiri menjauh dari fasilitator. Jauh-dekat ini relatif, berdasarkan perasaan masing-masing peserta terhadap isu yang dibacakan.
6. Fasilitator bisa membacakan satu per satu isu yang diperkirakan akan menjadi kekuatiran peserta, atau bisa meminta perwakilan peserta mengidentifikasi isu apa yang dikuatirkan.
7. Setelah selesai, tanyakan kepada peserta dalam isu apa mereka merasa nyaman dan dalam isu apa tidak merasa nyaman, serta mengapa?
8. Simpulkan bahwa isu agama seringkali tidak nyaman untuk dibicarakan dan kita harus membuat kesepakatan-kesepakatan bagaimana sebaiknya agar peserta menjadi nyaman dan agar isu-isu tersebut dapat dibahas tanpa ada kekuatiran.
9. Jelaskan bahwa adalah hal yang biasa dalam membahas isu agama selalu ada kekuatiran. Oleh karena itu agar seluruh kekuatiran peserta selama proses pelatihan dapat tertampung, panitia menyediakan KOTAK KEKUATIRAN di mana peserta dapat menyampaikan kekuatiran mereka secara anonim.
10. Kegiatan selesai.

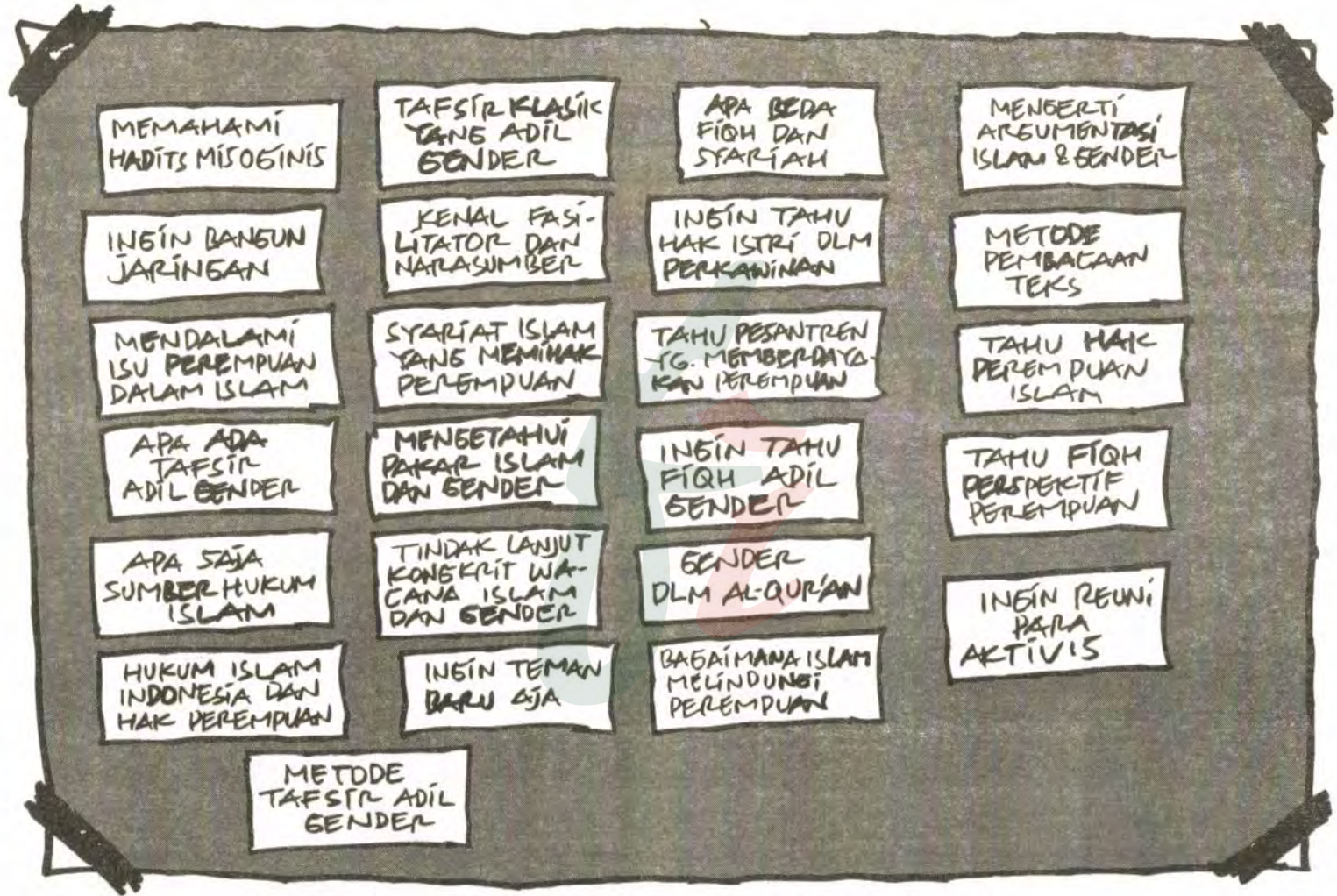
(Metode ini diadaptasi dari manual *Workshop Advanced Training on Syariah Law, Gender and Human Rights, Sister in Islam*. December 2005).

Catatan untuk Fasilitator/Narasumber



- ✓ Kegiatan ini sering diselenggarakan secara sambil lalu karena ada kekuatiran malah akan menjauhkan keinginan penyelenggara dengan keinginan peserta. Namun, sebenarnya hal semacam itu seharusnya tidak terjadi kalau dari pihak penyelenggara atau fasilitator tidak memaksakan pendapatnya sendiri.
- ✓ Untuk menghindari hal demikian, sebaiknya dilakukan peninjauan awal, baik melalui angket maupun melalui kunjungan langsung. Oleh karena itu, satu hal yang cukup penting dalam tahap persiapan adalah menjelaskan tujuan kegiatan pelatihan. Itulah pentingnya membuat kerangka acuan, yaitu sebuah kerangka yang dapat dijadikan acuan bersama untuk menyelenggarakan sebuah kegiatan.
- ✓ Dengan adanya kerangka acuan itu, setidaknya peserta telah mempunyai bayangan masalah/topik yang akan dibicarakan dalam pelatihan. Dengan demikian, tujuan antara fasilitator dan peserta sebenarnya telah "bertemu" sejak sebelum acara ini dimulai. Jika pun ada persoalan biasanya menyangkut pengaturan waktu. Pertaruhannya tinggal pada seberapa penting acara ini buat mereka. Jika mereka menganggap bahwa kegiatan kursus ini begitu penting tentu mereka dapat mengatur jadwal agar dapat mengikuti training/kursus ini sampai selesai.





Gambar 1: Contoh Metaplan Harapan dan Keinginan Peserta (sebelum diklasifikasi)

2 - Harapan dan Kekuatiran

METODE DAN SUMBER UTAMA ISLAM	AJARAN ISLAM DAN HAK-HAK PEREMPUAN	PERKENALAN DAN TINDAK LANJUT
1	2	3
MEMAHAMI HADITS MISDGINIS	MENDALAMI ISU PEREMPUAN DALAM ISLAM	INGIN BANGUN JARINGAN
TAFSIR KLASIK YANG ADIL GENDER	SYARIAH ISLAM YANG MEMILIKI PEREMPUAN	TAHU PESANTREN TS. MEMBEDAYAKAN PEREMPUAN
APA BEDA FIQH DAN SYARIAH	INGIN TAHU HAK ISTRI DLM PERKAHWINAN	KENAL FASILITATOR DAN NARASUMBER
METODE PEMBACAAN TEKS	TAHU HAK PEREMPUAN ISLAM	MENGETAHUI PAKAR ISLAM DAN GENDER
GENDER DLM AL-QURAN	HUKUM ISLAM INDONESIA DAN HAK PEREMPUAN	TINDAK LANJUT KONEKRIT WACANA ISLAM DAN GENDER
METODE TAFSIR ADIL GENDER	INGIN TAHU FIQH ADIL GENDER	INGIN TEMAN BAKU AJA
APA JAJA SUMBER HUKUM ISLAM	DAGAIMANA ISLAM MELINDUNGI PEREMPUAN	INGIN REUNI PARA ARTIVIS
APA ADA TAFSIR ADIL GENDER	TAHU FIQH PERSPEKTIF PEREMPUAN	

Gambar 2: Contoh Metaplan Harapan dan Keinginan Peserta (setelah diklasifikasi)

**DAFTAR BEBERAPA CONTOH PERTANYAAN
UNTUK MENGETAHUI KEKUATIRAN PESERTA**

- Nyamankah Anda untuk membahas sejarah al-Qur'ân?
- Nyamankah Anda untuk membedah penulisan Hadits?
- Nyamankah Anda untuk membahas konstruksi fiqh?
- Nyamankah Anda jika mengetahui fiqh adalah hasil pemikiran manusia dan karenanya hukum fiqh bersifat relatif?
- Nyamankah Anda membicarakan isu hak dan kewajiban suami isteri?
- Nyamankah Anda membahas isu kekerasan perempuan atas nama agama?
- Nyamankah Anda untuk membahas isu seksualitas perempuan?
- Nyamankah Anda berada di ruangan ini membahas feminisme?
- Nyamankah Anda berada di ruangan ini membahas isu kawin antaragama?
- Nyamankah Anda berada di ruangan ini membahas dekonstruksi ajaran agama?
- Nyamankah Anda berada di ruangan ini membahas isu lesbian dan gay?
- Nyamankah Anda berada di ruangan ini membahas isu AIDS?

(Selanjutnya dapat disusun sendiri disesuaikan dengan kebutuhan peserta.....)

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ
 وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَٰلِكُمْ يُوعِظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴿٢﴾
 وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ
 لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴿٣﴾

Apabila mereka (perempuan yang dicerai) telah mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikianlah pengajaran diberikan terhadap orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barangsiapa yang bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan membukakan baginya jalan keluar. (2) Dan memberinya rezki dari arah yang tidak diperkirakan. Dan barangsiapa yang bertawakkal kepada Allah niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya. Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan (yang dikehendaki) Nya. Sesungguhnya Allah telah menetapkan ketentuan bagi segala sesuatu.(3)

(Q.S. ath-Thalâq [65]: 2-3)

**DAFTAR BEBERAPA CONTOH PERTANYAAN
UNTUK MENGETAHUI KEKUATIRAN PESERTA**

- Nyamankah Anda untuk membahas sejarah al-Qur'ân?
- Nyamankah Anda untuk membedah penulisan Hadits?
- Nyamankah Anda untuk membahas konstruksi fiqh?
- Nyamankah Anda jika mengetahui fiqh adalah hasil pemikiran manusia dan karenanya hukum fiqh bersifat relatif?
- Nyamankah Anda membicarakan isu hak dan kewajiban suami isteri?
- Nyamankah Anda membahas isu kekerasan perempuan atas nama agama?
- Nyamankah Anda untuk membahas isu seksualitas perempuan?
- Nyamankah Anda berada di ruangan ini membahas feminisme?
- Nyamankah Anda berada di ruangan ini membahas isu kawin antaragama?
- Nyamankah Anda berada di ruangan ini membahas dekonstruksi ajaran agama?
- Nyamankah Anda berada di ruangan ini membahas isu lesbian dan gay?
- Nyamankah Anda berada di ruangan ini membahas isu AIDS?

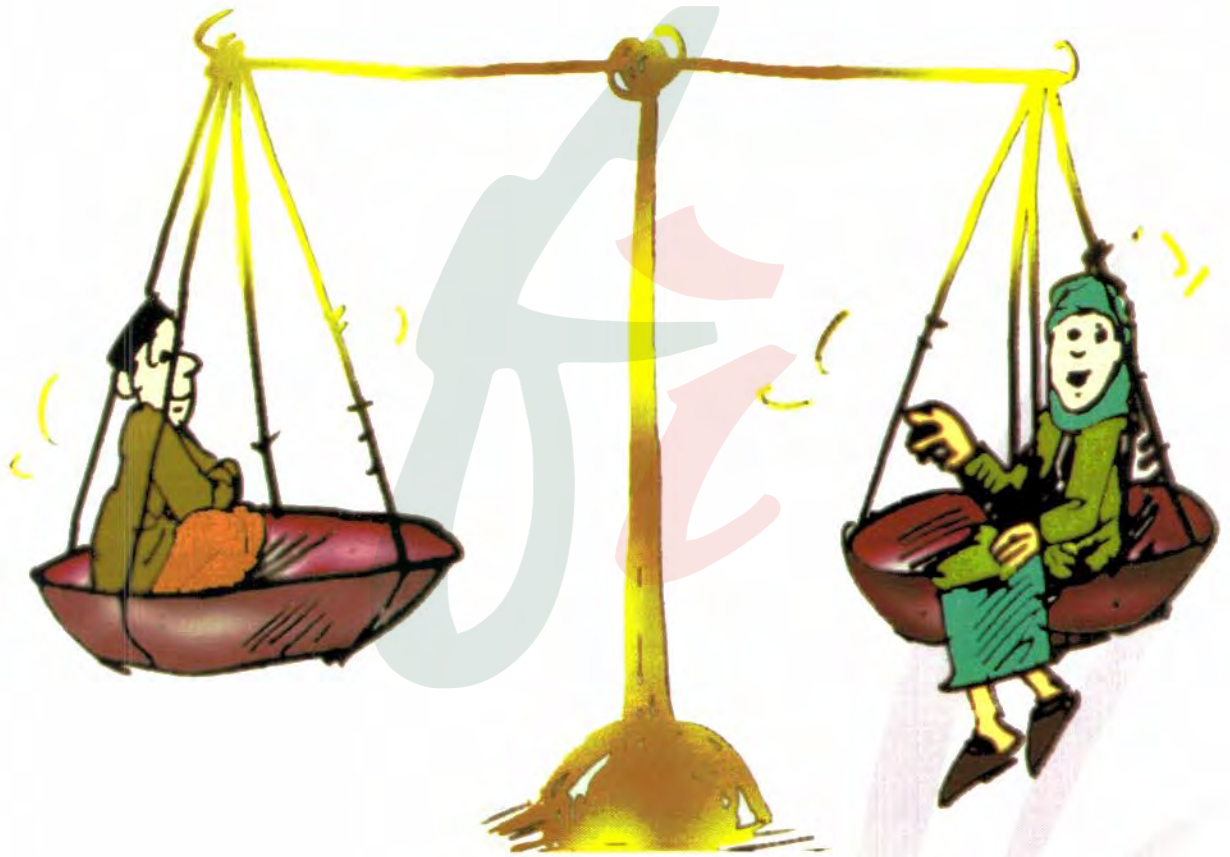
(Selanjutnya dapat disusun sendiri disesuaikan dengan kebutuhan peserta.....)

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ
 وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوَفِّقُكُمْ لِقَاءِ اللَّهِ بِرِضْوَانِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا
 وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ
 لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴿٢﴾

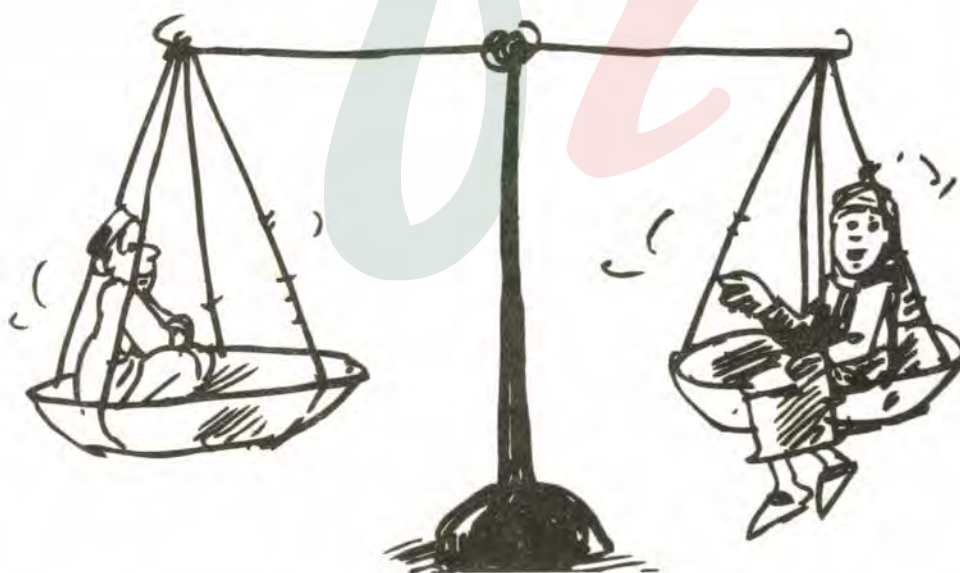
Apabila mereka (perempuan yang dicerai) telah mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikianlah pengajaran diberikan terhadap orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barangsiapa yang bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan membukakan baginya jalan keluar. (2) Dan memberinya rezki dari arah yang tidak diperkirakan. Dan barangsiapa yang bertawakkal kepada Allah niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya. Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan (yang dikehendaki) Nya. Sesungguhnya Allah telah menetapkan ketentuan bagi segala sesuatu.(3)

(Q.S. ath-Thalâq [65]: 2-3)

Konsep Dasar Ajaran Islam 3



Di dalam materi ini ditegaskan bahwa Islam bukan semata-mata ritual formal. Islam juga bukan sekedar kumpulan teks suci atau sejumlah aturan-aturan yang terpisah dari konteksnya. Materi ini juga menjelaskan bahwa Islam adalah agama yang di dalamnya menegaskan aspek kemanusiaan, pembebasan dan penegakkan keadilan. Itulah inti ajaran Islam. Ajaran sosial Islam ini bisa ditemukan dalam tiga konsep dasar Islam: kenabian, ketauhidan dan kekhilafahan.



3 - Konsep Dasar Ajaran Islam



TUJUAN

Setelah mengikuti materi ini, peserta mampu:

1. Mengenal dan memahami istilah-istilah dasar dalam Islam (*islâm, imân, ihsân, nabî, wahyu, rasûl, hanifiyyah*, dan lain-lain).
2. Menjelaskan misi-misi dasar Islam: ketauhidan, keadilan, persaudaraan, kesetaraan, kerahmatan, dan kemaslahatan.
3. Memahami konsep tauhid dalam Islam sebagai basis transformasi menuju keadilan sosial.
4. Memahami makna konsep kekhilafahan manusia dalam Islam (*khalîfatullâh fi al-ardl*).
5. Mengaitkan prinsip keadilan *gender* dengan konsep tauhid, kenabian, dan kekhilafahan (*khalîfatullâh fi al-ardl*) dalam Islam.
6. Memahami bahwa perjuangan keadilan *gender* adalah bagian dari misi kenabian dan risalah ketauhidan.



POKOK BAHASAN

1. Makna *islâm, imân, ihsân, nabî, wahyu, rasûl, hanifiyyah*, dan lain-lain.
2. Misi dasar ajaran Islam: ketauhidan, keadilan, persaudaraan, kesetaraan, kerahmatan, dan kemaslahatan.
3. Tauhid dan pembebasan manusia: jaminan keadilan, persaudaraan, kesetaraan dan kemaslahatan.
4. Konsep kekhilafahan manusia dalam Islam (peran dasar manusia di muka bumi).
5. Prinsip keadilan *gender* dalam konsep tauhid dan kekhilafahan.



METODE

Curah pendapat dan masukan dari narasumber.



MEDIA

Sticky cloth, spidol, kertas plano, kertas metaplan dan lakban.



WAKTU

5 jam (300 menit).



LANGKAH-LANGKAH

Langkah pertama (1 jam)

Fasilitator menghidupkan suasana pelatihan dengan langkah-langkah berikut ini:

1. Fasilitator mengelompokkan seluruh peserta ke dalam kelompok kecil; misalnya dua-dua, dan meminta mereka untuk menuliskan pada meta plan yang tersedia, kosa kata penting dalam ajaran Islam, yang sering ditemui sehari-hari.
2. Fasilitator merekapitulasi dan mengelompokkan kosa kata-kosa kata tersebut di kertas plano. Pengelompokkan didasarkan pada tiga konsep dasar, yaitu kenabian, ketauhidan dan kekhilafahan. Jika ada kosa kata yang tidak relevan dengan kategori ini, sisihkan pada kelompok tersendiri, dan janjikan kepada peserta kosa kata tersebut akan dibahas dalam sesi yang lain.
3. Fasilitator menggarisbawahi kosa kata-kosa kata penting, sebagai titik tolak/fokus dari materi prinsip-prinsip dasar dalam ajaran Islam. Jika masukan dari peserta belum lengkap, fasilitator bisa menambahkan dengan kosakata yang dianggap relevan dan penting.

Langkah kedua (1 jam)

Fasilitator memberikan kesempatan kepada narasumber untuk menyampaikan masukan, dengan langkah-langkah berikut :

1. Narasumber berangkat dari salah satu, atau beberapa kata kunci yang sudah dikenal para peserta untuk menjelaskan konsep-konsep dasar dalam Islam; ketauhidan, kenabian dan kekhilafahan.
2. Narasumber mengawali pembicaraan dengan sejarah awal kenabian dan kewahyuan yang terkait dengan penguatan prinsip pembebasan, persaudaraan dan kemanusiaan.
3. Setelah itu, narasumber mengungkapkan ayat-ayat yang pertama turun dan nama-nama orang yang pertama kali masuk dan bergabung dalam gerakan ke-islam-an masa awal Mekkah; sebagai contoh kongkrit gerakan sosial Islam. Misalnya, nama *Bilal bin Rabah*, *Sumayyah ibu Yasir*, *Abu Dzarr al-Ghiffari*, adalah nama-nama yang menjadi basis gerakan

3 - Konsep Dasar Ajaran Islam

persaudaraan dan kesederajatan dalam Islam.

4. Menjelaskan dan mengaitkan konsep "*khilâfah fi al-ardl*" dengan prinsip-prinsip dasar Islam pada ranah sosial-politik. Penjelasan ini merujuk pada ayat-ayat yang membicarakan mengenai kekhilafahan manusia di muka bumi.

Langkah ketiga (1 jam)

Fasilitator/moderator, mempersilahkan peserta untuk mengajukan pertanyaan, komentar dan tanggapan.

Langkah keempat (2 jam)

Fasilitator mengarahkan konsentrasi peserta pada tahap analisis dan kesimpulan dengan langkah-langkah sebagai berikut:

1. Fasilitator mengelompokkan peserta ke dalam kelompok besar, dan meminta mereka mendiskusikan pertanyaan berikut: *Prinsip-prinsip kemanusiaan apakah yang Anda temukan dalam tiga konsep dasar di atas (30 menit).*
2. Peserta mempresentasikan hasil kerja kelompok, dan fasilitator menggarisbawahi jawaban-jawaban yang menunjukkan keadilan *gender* sebagai prinsip dasar Islam. Ini adalah kesimpulan dari sesi konsep dasar Islam.



REFERENSI

Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryanto, (2003: LKiS, Yogyakarta)

-----, *Islam dan Pembebasan*, (1993: LKiS, Yogyakarta)

Farid Essack, *al-Qur'ân dan Pembebasan*, (2001: Mizan, Bandung).

Hiba Rauf Izzat, *Wanita dan Politik; Pandangan Islam*, terj. Bahruddin Fannani, (1997: Remaja Rosdakarya, Bandung)

Siti Musdah Mulia, *Pemikiran Politik Husain Haikal*, (2001: Paramadina, Jakarta)

-----, *Muslimah Reformis*, (2005: Mizan, Bandung)

-----, (et. al), *Keadilan dan Kesetaraan Gender; Perspektif Islam*, (2003: Lembaga Kajian Agama dan Jender, Jakarta)

Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi*, terj. E. Setiawaty al-Khattab, (2000: LKiS, Yogyakarta)



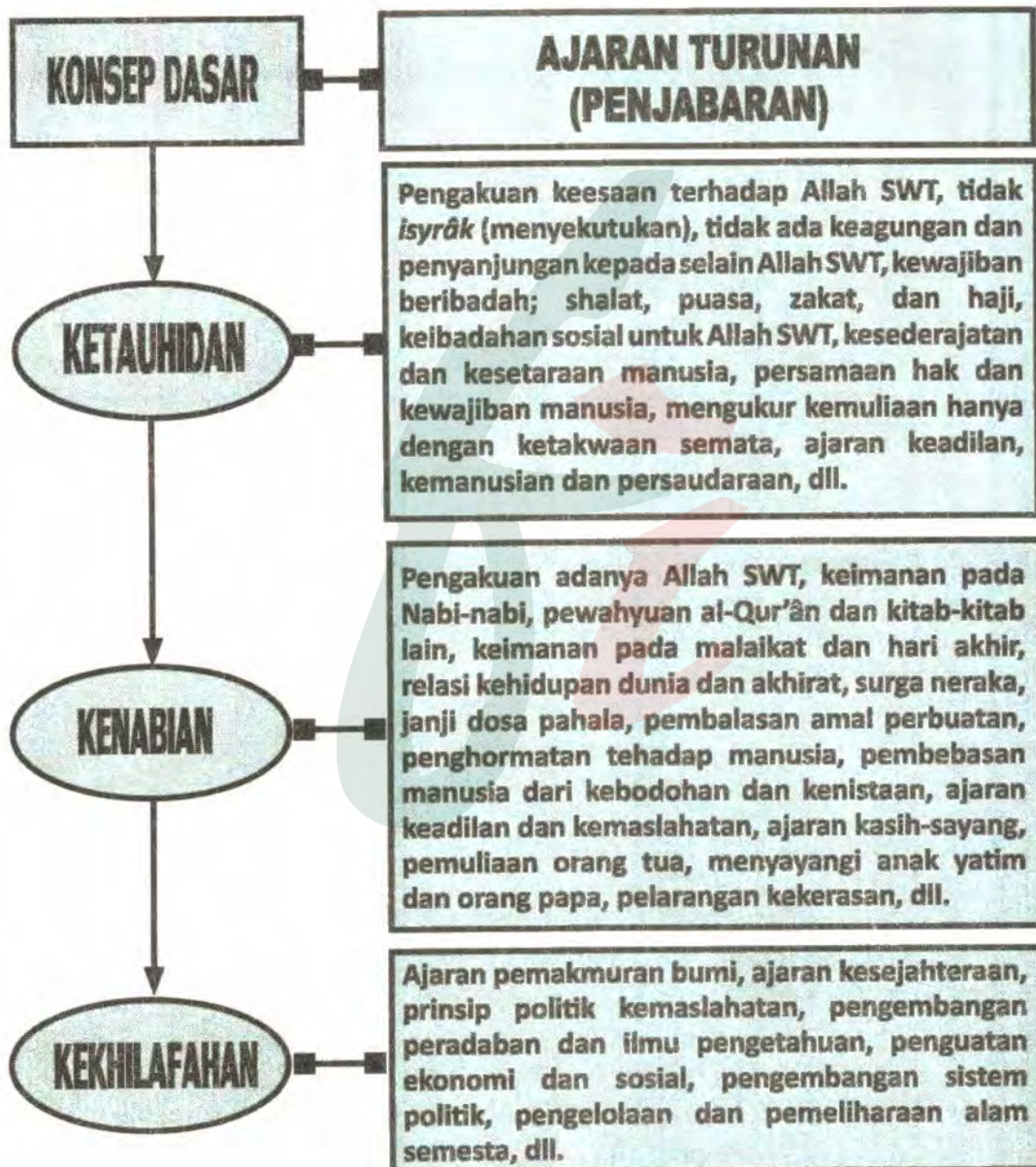
Catatan untuk Fasilitator/Narasumber

- ✓ Konsep kunci yang harus tersampaikan oleh narasumber adalah konsep kenabian, ketauhidan dan kekhilafahan dan relasinya dengan prinsip-prinsip kemanusiaan.
- ✓ Yang dimaksud kenabian adalah misi-misi yang diemban nabi-nabi, terutama Nabi Muhammad SAW; misalnya pembebasan dari perbudakan manusia, persaudaraan dan kesetaraan manusia. Yang dimaksud ketauhidan adalah sistim kepercayaan kepada Tuhan, Allah SWT yang pasti berimplikasi terhadap perilaku manusia dalam relasi antar mereka. Sementara yang dimaksud kekhilafahan adalah misi utama kemanusiaan untuk hidup di bumi, seperti yang digambarkan al-Qur'ân; untuk menyejahterakan, memakmurkan dan melanjutkan kehidupan di muka bumi ini.
- ✓ Ketika melaksanakan langkah pertama; fasilitator bisa melakukan pengelompokan dengan mengajak bersama para peserta meletakkan 'kosa kata-kosa kata' tersebut ke dalam tiga konsep dasar: ketauhidan, kenabian dan kekhilafahan. Ada kemungkinan para peserta hanya akan terpaku pada hal-hal yang bersifat ritual. Jika ini terjadi, bisa digunakan sebagai pintu masuk untuk menegaskan bahwa kebanyakan orang hanya melihat 'Islam' sebagai agama ritual, tanpa memberi perhatian yang cukup terhadap persoalan sosial. Persepsi demikian tidaklah benar, karena itu perlu mengenal lebih jauh ajaran dasar Islam. Terutama dalam tiga konsep dasar: ketauhidan, kenabian dan kekhilafahan.



Gambar 3:

Klasifikasi Tiga Konsep Kunci dalam Ajaran Islam



Pohon Islam

KH. Husein Muhammad

Al-Syeikh al-Akbar (*Grand Syeikh*), Universitas al-Azhar Kairo, Mahmood Syaltut, menulis buku terkenal berjudul "*al-Islâm, 'Aqîdah wa Syari'ah*." Saya ingin menambahkan kata "*Akhlâq*". Jadi, Islam adalah aqidah, syari'ah, dan akhlaq. Tiga kata ini merupakan komponen-komponen konstruksi bangunan atau sistem agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Saya ingin menyebutnya sebagai "Pohon Islam".

Pohon Islam ini memperoleh rujukan dari sumber Islam yang digambarkan dalam sebuah hadits Nabi yang sangat terkenal. Para ulama acap menyebutnya sebagai Hadits Jibril. Ia disebut demikian, karena hadits ini berisi dialog antara Nabi dan Malaikat Jibril. Di situ, Jibril menanyakan tiga hal: *îmân*, *islâm*, dan *ihsân*.¹ Para ulama menyebut hadits ini sebagai "*ushûl al-dîn*", pokok-pokok agama. Meskipun ketiganya berbeda, tetapi satu sama lain saling berkaitan.

Komponen pertama adalah '*aqîdah* (akidah--Ind), secara literal berarti ikatan, transaksi, atau komitmen. Iman disebut akidah, karena ia mengikat hati orang yang mempercayai atau meyakininya. Aqidah adalah basis, fondasi, dan akar agama. Intinya adalah keyakinan atau kepercayaan kepada Tuhan, kepada kitab-kitab yang diturunkan-Nya, kepada utusan-utusan-Nya, hari akhirat, para malaikat dan keputusan-Nya (takdir).

Kepercayaan kepada Tuhan merupakan masalah personal, individual, pribadi. Ia ada dalam hati sanubari masing-masing orang. Tuhan melalui al-Qur'ân dan Nabi Muhammad SAW dalam hal ini hanya menyampaikan kabar akan adanya hal-hal di

¹ Umar bin al-Khaththab, Khalifah kedua, mengatakan: "Pada suatu hari, ketika kami bersama Nabi. Tiba-tiba muncul seseorang dengan pakaian yang sangat putih dan rambut yang sangat hitam. Tidak tampak jejaknya sebagai pengembara. Tidak seorang pun di antara kami mengenali identitasnya. Dia langsung duduk di depan Nabi meletakkan kedua lututnya di depan lutut beliau dan kedua tangannya di atas kedua pahanya. Lalu dia berkata, "*Wabai Mubammad, ceritakan kepadaku tentang Islam?*" Nabi menjawab, "*Islam itu adalah kamu bersaksi bahwa tidak ada sesembahan selain Allah dan bahwa Mubammad adalah utusan Allah, kamu mendirikan sholat, menunaikan zakat, berpuasa Ramadhan dan menunaikan haji jika kamu mampu melakukan perjalanan ke sana.*" Lelaki asing itu berkata, "*Kamu benar.*" Umar mengatakan; "*Kami pun terberan-beran terhadap ulahnya. Dia yang bertanya kepada Nabi, namun di saat yang sama dia juga yang membenarkan jawabannya.*" Lalu, laki-laki asing bertanya lagi: "*Ceritakan kepadaku tentang iman.*" Nabi menjawab: "*Kamu percaya kepada Allah, para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, hari akhir, dan kamu juga percaya kepada takdir yang baik ataupun yang buruk.*" Dia berkata, "*Kamu benar.*" Lalu, dia bertanya lagi: "*Ceritakan kepadaku tentang ihsan.*" Beliau menjawab, "*Kamu menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya. Kalau kamu tidak bisa seolah-olah melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu.*" Dia menjawab: "*kamu benar*". Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim.

3 - Bahan Bacaan

atas dan memberikan pelajaran untuk dipikirkan dan direnungkan. Dengan akal dan hati nurani yang diberikan Tuhan, setiap orang diberikan kebebasan untuk percaya atau tidak. Kepercayaan ini sangat eksklusif, ada di dalam hati masing-masing orang dan tak dapat diintervensi siapapun, kecuali Tuhan sendiri. Dengan kata lain, orang tidak bisa memaksakan keyakinannya kepada orang lain. "*Lâ ikrâha fi ad-dîn, qad tabayyana ar-rusyd min al-ghay*" (Tidak ada paksaan dalam hal keyakinan agama, sebab sesungguhnya yang benar dan yang menyimpang telah benar-benar jelas). Nabi Muhammad dikatakan oleh Tuhan tidak punya hak memaksakan kehendaknya terhadap keyakinan orang lain: "*lasta 'alaihîm bi musaithir*" (kamu bukan orang yang bisa memaksa), kata al-Qur'ân. Allah juga menyatakan: "*Andaikata Tuhanmu menghendaki niscaya semua orang di muka bumi akan beriman. Apakah kamu akan memaksa orang sehingga mereka beriman?*" (Q.S. Yûnus [10]: 99). Di tempat lain dinyatakan: "*Andaikata bukan karena pembelaan Tuhan terhadap apa yang diyakini orang satu atas yang lain, niscaya biara-biara, kuil-kuil, rumah-rumah ibadah orang Yahudi dan masjid-masjid yang di dalamnya banyak disebut Nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang-orang yang menolong Agama-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa.*" (Q.S. al-Hajj [22]:40).

Komponen kedua adalah *syari'ah* (syari'ah—Ind.). Syari'ah secara literal adalah tempat yang menghubungkan ke mata air. Dalam terminologi Islam, syari'ah adalah cara, jalan, atau metode mendekati Tuhan dalam bentuknya yang lahiriyah. Al-Qurthubi mengatakan: "*asy-syir'ah wa asy-syari'ah al-thariqah al-dhâhirah allatî yatawasshalu bihâ ilâ an-najâh*" (Syari'ah adalah jalan yang bersifat lahiriyah yang dapat mengantarkan kepada keselamatan).²

Islam yang oleh Nabi SAW diurai dalam lima hal pokok (*rukun*) merupakan jalan, cara, atau metode bagi manusia yang telah percaya atau beriman kepada Tuhan. Nabi memang hanya menyebutkan lima hal saja, karena lima hal itu adalah pokok atau fondasi. Akan tetapi, pembuktian kesetiaan dan ketundukan kepadaNya, tentu jauh lebih banyak dari itu. Seluruh bentuk kesetiaan dan pengabdian kepada Tuhan yang berdimensi lahiriah adalah syari'ah. Semuanya pada akhirnya harus mengacu pada "*syahâdat tauhîd*", atau *kalimah ikhlâsh*, yakni "*lâ ilâha illallâh*".

Syahâdat, kesaksian kepada Tuhan Yang Esa, sesungguhnya merupakan sesuatu yang intrinsik pada setiap diri manusia. Ia bersifat primordial dan telah tertanam dalam relung-relung hati manusia yang paling dalam. Ia telah ada sebelum manusia pertama dilahirkan. Ketika manusia masih dalam bentuk potensi untuk mewujudkan menjadi manusia faktual dan eksistensial, Tuhan bertanya: "*Alastu bi rabbikum*" (Bukankah Aku Tuhanmu?). Potensi manusia itu menjawab: "*Balâ*" (Benar sekali, Engkaulah satu-satunya Tuhanku).

² Abu Abd Allah al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, vol. VI, (Kairo: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1967), hlm. 211.

Ikrar perjanjian primordial tersebut mengandung implikasi-implikasi dan refleksi-refleksi besar dan luas: moral, intelektual, dan spiritual.

Ikrar kesaksian bahwa Tuhan (Allah) adalah satu dan tidak ada sesuatu apapun yang lain yang menyekutui-Nya bukanlah sekadar pernyataan verbal individual semata, melainkan juga seruan untuk menjadikan ke-Esa-an itu sebagai basis utama bagi pembentukan tatanan sosial-ekonomi-politik-kebudayaan masyarakat manusia. Pada dimensi individual, *Syahâdat Tauhîd* berarti doktrin pembebasan manusia dari segala bentuk belenggu perbudakan dalam artinya yang luas; perbudakan manusia atas manusia, perbudakan diri atas benda-benda dan atas segala bentuk kesenangan-kesenangan diri, kebanggaan diri, kebesaran diri, kebenaran diri, dan kesombongan diri. Sikap-sikap dan tindakan tersebut sama dengan menyaingi, menyekutukan dan menantang Tuhan.

Kalimat '*lâ ilâha*' (tidak ada tuhan) merupakan pernyataan penolakan atau penegasian terhadap segala hal yang diagungkan, dipuja atau disembah. Semua bentuk pengagungan terhadap diri sendiri atau terhadap benda-benda dan yang lain sama artinya dengan menuhankan diri sendiri atau benda-benda atau yang lain itu. Cara-cara seperti ini oleh al-Qur'ân dinyatakan sebagai kesesatan dan menyesatkan. Ia juga dinyatakan sebagai bentuk penyekutuan terhadap Tuhan. Dalam waktu yang sama kesaksian Tauhid: "*illa Allah*" (kecuali Allah) berarti mengukuhkan bahwa hanya Allah sendiri dan satu-satunya yang memiliki kebesaran, kekuasaan, dan kebenaran itu. Sebuah hadits *qudsi* menyebutkan: "*al-'Izz izâri wa al-kibriyâ ridâiy fa man naza'ani minhuma syai'an 'adzdabtuhu*" (Kebesaran dan kekuatan adalah pakaian-Ku dan kesombongan adalah selendang-Ku. Siapa yang menantang-Ku, Aku akan menghukumnya).

Di sinilah, kita dapat mengatakan bahwa dalam sistem *Syahâdat Tauhîd*, semua manusia adalah makhluk yang setara di hadapan Tuhan, sama-sama harus merendahkan diri di hadapan-Nya dan bukan kepada selain-Nya. Karena hanya Dialah Yang Maha Absolut.

Dalam sejarah peradaban Islam, syari'ah kemudian mengalami pemaknaan yang beragam yang pada intinya adalah hukum-hukum atau aturan-aturan yang diambil, digali, dan diinspirasi oleh teks-teks keagamaan, terutama al-Qur'ân dan Hadits (Sunnah) Nabi SAW. Karena itu, Fakultas Hukum sering disebut *Kulliyat al-Syari'ah*. Sebagian ulama mengkatagorisasikan hukum-hukum ini dalam dua katagori; syari'ah sendiri dan fiqh. Ketika hukum diputuskan oleh Nabi, ia bermakna syari'ah, dan ketika ia diinterpretasikan oleh orang-orang sesudahnya ia disebut fiqh. Fiqh sendiri secara literal bermakna paham atau pemahaman atas sesuatu. Secara terminologis, fiqh adalah hukum-hukum yang diambil (digali) dari dalil-dalil agama.

Dari uraian sederhana di atas tampak bahwa aqidah dan syari'ah tidaklah

3 - Bahan Bacaan

identik. Al-Qur'ân, surah *al-Mâ'idah* Ayat 48, menyatakan: "*Li kullin ja'alnâ minkum syir'atan wa minhajan*" (Untuk masing-masing kamu Kami buat syir'ah dan minhaj). Guru para ahli tafsir: Imam Ibnu Jarir ath-Thabari, ketika menjelaskan/menafsirkan ayat ini mengatakan: "Masing-masing umat ditetapkan/dibuatkan *sabîl* (jalan/aturan) dan *sunnah* (tradisi) yang berbeda-beda. Kitab Taurat menetapkan syari'at sendiri. Injil menetapkan syari'at sendiri. Di dalamnya Allah menghalalkan apa yang dikehendaki-Nya dan mengharamkan apa yang dikehendaki-Nya. Hal ini dimaksudkan agar Dia mengetahui siapa yang mentaati dan siapa yang mendurhakai-Nya. Tetapi "*dîn*" yang diterima Tuhan adalah keyakinan yang meng-Esa-kan Tuhan sebagaimana keyakinan yang dibawa para utusan Tuhan.³

Pernyataan Ibnu Jarir ath-Thabari di atas disampaikan ketika mengafirmasi dan mengapresiasi ucapan ahli tafsir generasi tabi'in, Imam Qatadah bin Di'amah as-Sadusi (w. 117 H): "*ad-dîn wâhid wa asy-syarî'ah mukhtalifah*" (*Dîn* itu satu dan syari'at itu beragam). Ucapan Qatadah ini memperlihatkan kepada kita dua hal; *pertama* bahwa syari'ah berbeda maknanya dari makna *ad-dîn*. *Kedua* bahwa syari'ah tidak tunggal, berbeda-beda. Sementara *ad-dîn* adalah satu, yakni keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Jadi, kata "*dîn*"--yang secara populer diterjemahkan dalam bahasa Indonesia sebagai "agama"--menurut Qatadah adalah keyakinan Tauhid (Monoteis), yakni pengakuan terhadap Ke-Esa-an Tuhan. Pernyataan ini jelas mengandung arti bahwa "*dîn*" atau keyakinan atau kepercayaan kepada Tuhan yang Maha Esa yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW dan para utusan Tuhan sebelumnya sesungguhnya satu dan sama. Yang membedakan antara satu agama dengan agama lain adalah jalan atau aturan dan tradisinya.

Asy-Syihristani (w. 548 H), seorang ahli ilmu perbandingan agama terkemuka dalam bukunya yang terkenal, "*al-Milal wa al-Nihal*", menyampaikan bahwa "*ad-dîn*" berarti ketaatan/kepatuhan dan ketundukan (*ath-thâ'ah wa al-inqiyâd*), pembalasan (*al-jazâ*), dan perhitungan pada hari akhirat (*al-hisâb yawm al-ma'âd*). Dengan demikian, menurutnya "*al-mutadayyin*" (orang yang beragama) adalah orang Islam yang taat dan mengakui adanya balasan dan perhitungan amal pada hari akhirat.⁴

Tafsir serupa atas ayat ini juga dikemukakan oleh ahli tafsir terkemuka lainnya, Ibnu Katsir (w. 774 H). Ia mengutip sebuah hadits (pernyataan) otentik (*shahîh*) Nabi Muhammad SAW yang mengatakan: "*Nahnu ma'âsyir al-anbiyâ' ikhwah li 'alat*.

³ Ibnu Jarir at-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl Ayyi al-Qur'ân*, cet. III, vol. VI, (Mesir: Mustahafa al-Babi al-Halabi, 1968), hlm. 269-272.

⁴ Al-Syihristani, *Al-Milal wa an-Nihal*, Juz I, hlm. 1. Pengertian *Dîn* sebagai Tauhid, lihat juga dalam Muqatil bin Sulaiman (150 H/204 M), *Al-Aybah wa an-Nadhâ'ir fi al-Qur'ân al-Karîm*, (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1994), hlm. 133-134.

Dînunâ wâḥid" (Kami para Nabi adalah saudara. Agama kami satu). Hadits ini sahih, diriwayatkan oleh Imam Bukhari. Menurut Ibnu Katsir, agama yang satu itu adalah "*Tauḥîd*", sebuah prinsip ke-Esa-an Tuhan yang dibawa semua nabi-nabi dan semua kitab-kitab suci. Sementara syari'at mereka adalah berbeda-beda. Boleh jadi satu hal diharamkan oleh satu syari'at, tetapi dihalalkan oleh syari'at yang lain. Keberbedaan syari'at (aturan) ini merupakan kemahabijakan Tuhan.⁵

Jika syari'ah diumpamakan sebagai bagian dari komponen pohon, maka ia adalah batang dan ranting-rantingnya. Ia bagaikan pilar-pilar dan tembok-tembok sebuah bangunan. Ia lahir dari akarnya, lalu tumbuh berkembang setahap demi setahap. Di dalamnya, terdapat urat-urat yang berbeda-beda dan masing-masing berjalan ke atas menghasilkan bunga dan buah.

Dimensi ketiga dari pohon Islam adalah akhlaq. Dalam hadits Jibril, ia adalah "*iḥsân*" yang secara literal berarti "memberi kebaikan". Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata "akhlaq" diartikan sebagai budi pekerti, kelakuan.⁶ Sebagai bahasa Arab, *akhlâq* diartikan ke dalam bahasa Indonesia sebagai perangai, tabiat.⁷ Akhlak sebenarnya adalah kata plural; kata "*mufrad*" atau *singular*-nya adalah "*khalq*" yang berarti ciptaan. Yakni, sesuatu yang diciptakan oleh Tuhan. Karena itu, ia melekat dalam setiap diri manusia, dari manapun ia berasal, apapun warna kulit, jenis kelamin, suku, kebangsaan, agama, dan sebagainya.

Ibnu Miskawaih (w. 421 H/1030 M) mengatakan bahwa akhlak adalah sifat yang tertanam dalam jiwa yang mendorongnya untuk melakukan perbuatan tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan. Imam al-Ghazali (1015-1111 M) mendukung definisi Ibnu Miskawaih. Ia mengatakan bahwa akhlak adalah sifat yang tertanam dalam jiwa yang menimbulkan macam-macam perbuatan mudah, tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan.⁸

Meski akhlak bisa berarti perilaku atau sikap yang baik dan buruk atau positif dan negatif, akan tetapi dalam banyak perbincangan kata "akhlaq" hampir selalu memiliki konotasi baik dan positif, seperti kejujuran, ketulusan, kesabaran, kasih, keberanian, ramah, santun, bertindak adil, menghargai orang lain, dan sebagainya. Dalam teks-teks Islam, akhlak yang baik disebut *al-akhlâq al-karîmah* (budi pekerti mulia).

Al-Akhlâq al-karîmah adalah tujuan utama Islam, *al-ḥadaf al-asmâ li ba'ts al-anbiyâ'* (tujuan tertinggi kehadiran para Nabi). Kepada Nabi Muhammad SAW, Tuhan mengatakan: "*Engkau, sungguh, berdiri dan berjalan di atas akhlak yang luhur*" (Q.S. *al-Qalam* [68:4]). Nabi mengatakan bahwa kehadirannya di muka bumi dalam kerangka

⁵ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, vol. II, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1969), hlm. 66.

⁶ <http://pusatbahasa.diknas.go.id/kbbi/index.php>

⁷ *Kamus al-Mufid*

⁸ <http://wizanies.blogspot.com/2007/08/akhlaq-etika-moral.html>

3 - Bahan Bacaan

menegakkan dan menyempurnakan akhlaq yang mulia/luhur. Semua nilai-nilai luhur ini akan menjadi rahmat bagi alam semesta (*rahmatan li al-'âlamîn*). Akhlak karimah dengan begitu berisi nilai-nilai luhur kemanusiaan universal yang kepadanya semua sikap, perilaku, kebijakan, aturan-aturan kehidupan, baik secara individu maupun dalam relasi sosial diarahkan dan berpijak.

Terkait dengan tujuan Islam ini, Imam Abu Hamid al-Ghazali merumuskannya dalam lima prinsip perlindungan. Yakni, perlindungan terhadap (1) hak beragama (berkeyakinan) (*hifdh ad-dîn*); (2) hak hidup (*hifdh an-nafs*); (3) hak berpendapat dan berekspresi (*hifdh al-'aql*), (4) hak kehormatan diri (*hifdh an-nasl wa al-'irdl*); dan (5) hak kepemilikan (*hifdh al-mâl*). Abu Ishaq al-Syathibi, ahli hukum Islam dari Cordova, menyebutkan lima prinsip perlindungan atas hak-hak ini sebagai "*al-maqâshid asy-syarî'ah*". Dengan demikian, *al-akhlâq al-karîmah* pada dasarnya sejalan dengan dan berisi lima prinsip perlindungan ini. Inilah buah pohon Islam.[]



Tauhid dan Risalah Keadilan Gender

Siti Musdah Mulia

Pendahuluan

Islam sebagai agama, pada hakikatnya terlihat pada aspek nilai-nilai kemanusiaan yang terkandung di dalamnya. Salah satu bentuk elaborasi dari nilai-nilai kemanusiaan itu adalah pengakuan yang tulus terhadap kesamaan dan kesatuan manusia. Semua manusia adalah sama dan berasal dari sumber yang satu, yaitu Tuhan. Yang membedakan hanyalah prestasi dan kualitas takwa. Bicara soal takwa, hanya Tuhan semata yang berhak melakukan penilaian.

Tujuan hakiki dari semua agama adalah membina manusia agar menjadi baik dalam semua aspek: fisik, mental, moral, spiritual, dan aspek sosialnya. Intisari dari semua ajaran agama berkisar pada penjelasan tentang masalah baik dan buruk. Yakni menjelaskan mana perbuatan yang masuk dalam kategori perbuatan baik yang membawa kepada kebahagiaan, dan mana perbuatan buruk yang membawa kepada bencana dan kesengsaraan. Agama memberikan seperangkat tuntunan kepada manusia agar mengerjakan perbuatan baik dan menghindari perbuatan buruk demi kebahagiaan dan ketenteraman manusia itu sendiri. Tuhan, Sang Pencipta, sama sekali tidak merasa untung jika manusia mengikuti aturan yang diwahyukan, sebaliknya juga tidak merasa rugi jika manusia mengabaikan tuntunan-Nya.

Salah satu tuntunan agama yang mendasar adalah keharusan menghormati sesama manusia tanpa melihat jenis kelamin, gender, orientasi seksual, ras, suku bangsa, dan bahkan agama. Karena itu, setiap agama mempunyai dua aspek ajaran: ajaran tentang ketuhanan dan kemanusiaan. Islam, misalnya, memiliki ajaran yang menekankan pada dua aspek sekaligus: aspek vertikal dan aspek horizontal. Yang pertama berisi seperangkat kewajiban manusia kepada Tuhan, sementara yang terakhir berisi seperangkat tuntunan yang mengatur hubungan antarsesama manusia dan hubungan manusia dengan alam sekitarnya. Sayangnya, dimensi horizontal ini tidak terwujud dengan baik dalam kehidupan penganutnya, khususnya dalam interaksi dengan sesamanya.

Tauhid adalah inti ajaran Islam yang mengajarkan bagaimana berketuhanan, dan

juga menuntun manusia bagaimana berkemanusiaan dengan benar. Dalam kehidupan sehari-hari, tauhid menjadi pegangan pokok yang membimbing dan mengarahkan manusia untuk bertindak benar, baik dalam hubungannya dengan Allah, sesama manusia, maupun dengan alam semesta. Bertauhid yang benar akan mengantarkan manusia kepada kehidupan yang baik di dunia dan kebahagiaan hakiki di akhirat.

Pengetahuan awal mengenai tauhid adalah mengakui keesaan Allah, yang menciptakan alam semesta, mengenal *asmâ* (nama) dan sifat-Nya, serta mengetahui bukti-bukti rasional tentang kebenaran wujud-Nya. Tapi, pengertian tauhid lebih dari sekadar itu. Pasalnya, kalau tauhid hanya berupa pengakuan akan keesaan dan kekuasaan Tuhan, maka makhluk serendah iblis pun bisa melakukan hal serupa. Iblis mempercayai bahwa Tuhannya adalah Allah. Namun, pengakuan itu tidak diiringi dengan ketaatan kepada perintah-Nya, yakni agar bersujud kepada Adam. Sebaliknya, dengan mengakui kemahabesaran Allah, dia malah memohon agar diizinkan untuk menjerumuskan anak cucu Adam (Q.S. *Shâd* [38]: 82 dan *al-Hijr* [15]: 36-40):

Iblis menjawab: "Demi kekuasaan Engkau aku akan menyesatkan mereka semuanya". (Q.S. Shâd [38]:82)

Berkata iblis: "Ya Tuhanku (kalau begitu) maka beri tanggunglah kepadaku sampai hari (manusia) dibangkitkan" (36); Allah berfirman: "(Kalau begitu) maka sesungguhnya kamu termasuk orang-orang yang diberi tanggung (37); sampai hari (suatu) waktu yang telah ditentukan" (38); Iblis berkata: "Ya Tuhanku, oleh sebab Engkau telah memutuskan bahwa aku sesat pasti aku akan menjadikan mereka memandang baik (perbuatan maksiat) di muka bumi, dan pasti aku akan menyesatkan mereka semuanya (39); kecuali hamba-hamba Engkau yang mukhlis di antara mereka" (40) (Q.S. al-Hijr [15]: 36-40).

Masyarakat Arab jahiliyyah, tempat Rasulullah Muhammad SAW diutus, juga meyakini bahwa pencipta, pengatur, pemelihara, dan penguasa alam ini adalah Allah, seperti dalam ayat berikut:

Katakanlah: "Kepunyaan sipakah bumi ini, dan semua yang ada padanya, jika kamu mengetahui?" (84); Mereka akan menjawab: "Kepunyaan Allah." Katakanlah: "Maka apakah kamu tidak ingat?" (85); Katakanlah: "Siapakah Yang Empunya langit yang tujuh dan yang Empunya 'Arsy yang besar?" (86); Mereka akan menjawab: "Kepunyaan Allah" Katakanlah: "Maka apakah kamu tidak bertakwa?" (87); Katakanlah: "Siapakah yang di tangan-Nya berada kekuasaan atas segala sesuatu sedang Dia melindungi, tetapi tidak ada yang dapat dilindungi dari (azab-Nya), jika kamu mengetahui?" (88); Mereka akan menjawab: "Kepunyaan Allah" Katakanlah: "Kalau demikian, maka dari jalan manakah kamu ditipu?" (89) (Q.S. al-Mu'minûn [23]: 84-89)

Dan sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka: "Siapakah yang menciptakan langit dan bumi?" Tentu mereka akan menjawab: "Allah". Katakanlah: "Segala puji bagi Allah"; tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui (Q.S. Luqmân [31]: 25)

Namun, kepercayaan dan keyakinan mereka itu belum menjadikan mereka sebagai makhluk yang berpredikat *muslim* dan *mu'min*, yang berserah diri dan beriman kepada Allah SWT. Karena dalam kenyataan, pengakuan itu tidak menjadikan mereka sebagai "*muwahhid*" (orang yang bertauhid) yang sebenarnya, baik secara vertikal, yakni dengan Sang Khalik, maupun secara horizontal, yakni dengan sesama makhluk.

Jika demikian, patut kita bertanya, apakah hakikat tauhid itu? Asumsi dasarnya, dengan melihat hakikat Islam pada aspek nilai-nilai kemanusiaannya, bertauhid tidak bisa dilepaskan dari kehidupan horizontal sehari-hari umat manusia, terutama dalam relasi laki-laki dan perempuan. Pertanyaan yang muncul kemudian, bagaimanakah bertauhid dalam konteks ini?

Pertanyaan ini mengarahkan kita untuk mendalami makna tauhid, khususnya berkenaan dengan kehidupan sehari-hari. Ini penting, mengingat tauhid dalam praktiknya sering kali direndahkan maknanya sedemikian rupa sehingga tauhid menjadi doktrin yang seolah-olah tidak berkaitan dengan masalah-masalah kemanusiaan kontemporer. Tauhid sering kali dipahami hanya sebatas mengetahui sifat-sifat Allah, mengetahui rukun iman atau yang semacam itu. Tauhid tidak lagi tampak sebagai kekuatan pencerahan dan pembebasan manusia dari ketidakadilan, ketertindasan, dan penistaan-penistaan lainnya, sebagaimana yang diajarkan dan dipraktikkan oleh Rasulullah Muhammad SAW.

Tauhid secara bahasa adalah mengetahui dengan sebenar-benarnya bahwa sesuatu itu satu. Secara terminologis, tauhid adalah penghambaan diri hanya kepada Allah SWT dengan menaati segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya dengan penuh rasa *tawâdlu'*, cinta, harap, dan takut hanya kepada-Nya.

Banyak sekali ayat al-Qur'ân yang berbicara tentang tauhid. Di antara sekian banyak ayat tentang tauhid, Surah *al-Ikhlâsh* bisa disebut sebagai inti ajaran tauhid. Surah ini mengandung beberapa ajaran penting tentang tauhid, yakni Allah adalah Esa, Allah adalah tempat bergantung, Allah tidak beranak dan tidak pula diperanakkan, serta tidak ada satu pun makhluk di alam semesta ini yang menyamai Allah.

Ajaran-ajaran pokok ini kemudian direalisasikan oleh Rasulullah Muhammad SAW dalam kehidupan individual maupun sosial. Dengan ajaran ini, Rasulullah melakukan perubahan di segala bidang, dari tingkat ideologis hingga ke tingkat praktis. Keyakinan akan keesaan Allah membuat Rasulullah dengan tegas melarang praktik mempertuhankan apa pun selain Allah, seperti berhala, kebesaran suku, pemimpin,

penguasa; termasuk hawa nafsu dan ego yang ada dalam diri. Keyakinan bahwa hanya Allah tempat bergantung menjadikan Rasulullah memiliki kekuatan moral yang luar biasa dalam melapangkan jalan menuju revolusi sosial, yang dihadap dengan sangat keras oleh para pembesar Quraisy dan suku-suku Arab lainnya. Kebesaran musuh-musuh ini tidak membuat Rasulullah gentar, karena dia memiliki tempat bergantung dan bersandar yang jauh lebih kuasa dan perkasa, yakni Allah Yang Maha Agung. Tidak ada ketakutan terbadap kekuatan apa pun selain Allah, dan tidak ada pengharapan apapun yang patut digantungkan selain kepada Allah. Keyakinan bahwa Allah tidak beranak dan tidak diperanakkan menafikan semua pengistimewaan sebagian manusia atas manusia lainnya. Tidak ada manusia yang dianggap sebagai anak Allah, seperti anggapan kaum Yahudi terhadap Nabi Uzair dan kaum Nasrani terhadap Nabi Isa. Semua manusia adalah hamba Allah, tak terkecuali Nabi Muhammad SAW. Keyakinan bahwa tidak ada sesuatu yang setara dan sepadan dengan Allah menjadikan semua selain Allah tidak bisa dipertuhankan.

Keyakinan bahwa tidak ada manusia yang setara dengan Allah dan tidak ada anak dan titisan Tuhan pada gilirannya melahirkan pandangan kesetaraan manusia sebagai sesama makhluk Allah. Tidak ada manusia nomor satu dan manusia nomor dua. Manusia pada hakikatnya sama. Tidak ada manusia yang boleh dipertuhankan dalam arti dijadikan tujuan hidup dan tempat bergantung, ditakuti, disembah, dan seluruh tindakannya dianggap benar tanpa syarat. Raja bukanlah tuhan bagi rakyat, suami bukanlah tuhan bagi isteri, orang kaya bukanlah tuhan bagi orang miskin. Oleh karena mereka bukan tuhan, maka rakyat tidak boleh mempertuhankan raja mereka dan pemimpin mereka, bawahan tidak boleh mempertuhankan atasan, dan isteri tidak boleh mempertuhankan suami. Ketakutan dan ketaatan tanpa syarat kepada raja, pemimpin, atasan atau suami yang melebihi ketaatan dan ketakutan kepada Allah merupakan pengingkaran terhadap tauhid.

Pada tataran sosial, kekuatan tauhid pada diri Rasulullah SAW membuatnya berani membela mereka yang direndahkan, teraniaya, dan terlemahkan secara struktural dan sistemik (*mustadl'afin*), seperti kaum perempuan, budak, dan anakanak yang diperlakukan oleh para penguasa dan pembesar masyarakat yang menutupi kezalimannya di balik nama Tuhan.

Dengan demikian, tampak bahwa tauhid tidak sekadar doktrin keagamaan yang statis. Ia adalah energi aktif yang membuat manusia mampu menempatkan Tuhan sebagai Tuhan dan manusia sebagai manusia. Penjiwaan terhadap makna tauhid tidak saja membawa kemaslahatan dan keselamatan individual, melainkan juga melahirkan tatanan masyarakat yang bermoral, santun, manusiawi, bebas dari diskriminasi, ketidakadilan, kezaliman, rasa takut, penindasan individu atau kelompok yang lebih kuat, dan sebagainya. Itulah yang telah dilakukan oleh Rasulullah Muhammad SAW

Tauhid Membebaskan Manusia

Al-Qur'ân menyebut semua hal yang bisa memalingkan manusia dari tauhid dan keimanan kepada Allah sebagai *thâghûl*. Hanya mereka yang bisa mengingkari *thâghûl*-lah yang bisa dikatakan sebagai manusia yang benar-benar beriman kepada Allah dan berpegang pada tali yang sangat kuat:

"Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Karena itu, barang siapa yang ingkar kepada thâghûl dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui." (Q.S. al-Baqarah [2]: 256).

Thâghûl adalah sebutan untuk setiap yang diagungkan, yang disembah, ditaati, dan dipatuhi selain Allah, baik itu berupa batu, manusia, ataupun setan. Demikian dinyatakan oleh para *mufassir*, seperti Ibn Jarir ath-Thabari dan Ibn al-Katsir dalam kitab tafsirnya masing-masing. Keyakinan terhadap *thâghûl* membuat manusia menjadi zalim dan dibelenggu oleh kezaliman. Oleh sebab itu, manusia yang beriman harus kembali kepada Allah dan berlepas tangan dari *thâghûl* agar bisa keluar dari kezaliman dan kegelapan. Allah SWT berfirman:

"Allah Pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). Dan orang-orang kafir, pelindung-pelindungnya adalah thâghûl (setan) yang mengeluarkan mereka dari cahaya kepada kegelapan (kekafiran). Mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya." (Q.S. al-Baqarah [2]: 257).

Dengan tauhid, Allah membebaskan manusia dari belenggu *thâghûl* dan kezaliman yang mengungkungnya, baik yang diciptakan oleh kelompok manusia lain yang lebih kuat maupun yang secara tidak sadar telah diciptakannya sendiri. Agama tauhid sejak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad selalu hadir di tengah kezaliman seperti itu. Islam juga hadir ketika sebagian besar manusia berada di bawah kezaliman kelompok manusia lainnya. Mereka menjadikan pengaruh, kekuasaan, kekayaan, dan kekuatan yang dimilikinya sebagai alat untuk menindas yang kecil dan lemah tak berdaya (*mustadl'afin*). Para budak, kaum miskin, rakyat jelata, perempuan, dan anak-anak adalah kelompok yang paling rentan terhadap kezaliman kelompok manusia yang kuat.

Pada saat yang sama, Islam juga hadir di tengah kezaliman yang diciptakan manusia itu sendiri akibat keyakinan, tata nilai, dan tradisi yang salah. Masyarakat

jahiliah terzalimi oleh keyakinan mereka sendiri ketika menjadikan berhala sebagai tuhan dan kebesaran suku sebagai kehormatan. Akibatnya, mereka menjadi hamba dari benda ciptaan mereka sendiri. Darah pun tumpah ketika sedikit saja rasa kesukuan terluka. Perasaan malu mempunyai anak perempuan mengakibatkan bayi perempuan tak berdosa dikubur hidup-hidup. Ini merupakan kezaliman akibat kesalahan tradisi. Perlakuan terhadap perempuan yang tidak ada bedanya dengan benda warisan juga merupakan sebuah kezaliman akibat tradisi dan tata nilai yang menganggap perempuan tidak memiliki hak seperti laki-laki. Demikianlah, keyakinan, tradisi, dan tata nilai yang salah tidak saja membuat manusia terzalimi, melainkan juga merenggut korban yang lemah dan tak berdaya.

Dalam situasi timpang dan membelenggu seperti itu, tauhid memberikan secercah sinar pembebasan. Dengan hadirnya Islam, manusia dibebaskan dari belenggu kemusyrikan, fanatisme kesukuan, dan hawa nafsu yang menjadikannya diperbudak oleh keinginan-keinginan yang tidak benar. Hadirnya Islam juga berarti lepasnya belenggu yang menjerat kelompok-kelompok manusia lemah, seperti para budak, rakyat jelata, kaum miskin papa, perempuan, dan anak-anak. Pembebasan mereka yang biasa disebut kaum *mustadh'afin* ini membuktikan bahwa Islam sebagai agama tauhid tidaklah netral dalam memandang tatanan sosial yang penuh ketimpangan.

Kalau kecenderungan sebagian besar manusia tidak menghendaki terusiknya kemapanan yang mereka rasakan, maka Islam justru datang untuk mengusik dan mempertanyakan apa yang dianggap sebagai sesuatu yang mapan. Kenyataannya, kemapanan yang dipersepsikan sekelompok manusia adalah sebuah kezaliman yang dirasakan oleh kelompok yang lain, seperti kemapanan yang terdapat dalam sistem kasta sosial. Bagi kasta tertinggi, kemapanan sistem itu adalah anugerah. Sebaliknya, bagi kasta terendah kemapanan itu adalah kezaliman. Demikian juga kemapanan yang diciptakan dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan.

Sejarah mencatat sejak zaman Mesir kuno, Yunani kuno, Romawi kuno, Hindu, dan Cina kuno, hingga masa turunnya Islam, perempuan tidak dianggap sebagai manusia yang setara dengan laki-laki. Bahkan haknya pun ditentukan oleh laki-laki. Selama berabad-abad, hal itu dianggap sebagai sesuatu yang mapan. Sebagian lagi justru menganggap hal itu sebagai takdir Tuhan. Begitu kuatnya pandangan ini, sehingga sisa-sisa pengaruhnya masih ada hingga sekarang. Kenyataan ini membuat laki-laki menjadi pihak yang diuntungkan. Sebaliknya, perempuan menjadi pihak yang terzalimi. Demikianlah, kemapanan yang diciptakan oleh manusia sering kali merupakan bencana bagi manusia lainnya.

Sebagai ilustrasi, pada masyarakat Mesir kuno dan beberapa masyarakat lain, ketaatan mereka terhadap Dewa pada waktu tertentu dibarengi dengan upacara

pengorbanan perempuan sebagai sesaji untuk Dewa. Dalam tradisi Hindu kuno, juga ada keyakinan bahwa wujud kesetiaan isteri kepada suami adalah membakar diri hidup-hidup ketika sang suami yang meninggal dibakar. Ilustrasi ini menunjukkan bahwa penghambaan diri kepada selain Allah akan membuat manusia menjadi kehilangan nilai-nilai kemanusiaannya sendiri. Dia menjadi budak dari pikiran, tradisi, dan kreasi mereka sendiri.

Pembebasan manusia dari kezaliman ada kalanya dilakukan Islam secara total dan sekaligus, kadang bertahap, dan ada kalanya terus-menerus. Dari tiga cara ini, tampak bahwa pembebasan total dilakukan untuk hal-hal yang menyangkut prinsip-prinsip tauhid dan berkaitan dengan nyawa manusia. Pembebasan bertahap dilakukan untuk hal-hal yang menyangkut tradisi dan pranata sosial. Sedangkan pembebasan terus-menerus, yang sering digunakan, dilakukan untuk segala bentuk kezaliman dan pengingkaran tauhid yang selalu muncul di segala ruang dan waktu dalam bentuknya yang berbeda-beda.

Pembebasan Total

Dalam konteks menegakkan prinsip-prinsip dasar tauhid, tawar-menawar tidak berlaku sama sekali. Pembebasan manusia dari kezaliman syirik adalah pembebasan total. Banyak sekali ayat al-Qur'ân yang dengan tegas melarang syirik. Bahkan dikatakan, syirik adalah dosa besar yang tak terampuni:

“Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barang siapa yang mempersekutukan Allah, maka sungguh ia telah berbuat dosa yang besar” (Q.S. an-Nisâ’ [4]: 48).

“Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa mempersekutukan (sesuatu) dengan Dia, dan Dia mengampuni dosa yang selain dari syirik itu bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barang siapa yang mempersekutukan (sesuatu) dengan Allah, maka sesungguhnya dia telah tersesat sejauh-jauhnya” (Q.S. an-Nisâ’ [4]: 116).

Dengan larangan ini, Allah sesungguhnya membebaskan manusia dari pemujaan yang tidak proporsional. Sebagai makhluk, manusia hanya boleh menyembah Sang Khalik, dan bukan sesama makhluk, apalagi benda ciptaannya sendiri. Sebab, tujuan utama penciptaan manusia dan jin adalah untuk menyembah kepada Allah semata:

“Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku” (Q.S. adz-Dzâriyât [51]: 56).

Dalam konteks hubungan antarmanusia, larangan tegas melakukan syirik ini mengandung ajaran bahwa tidak boleh ada manusia atau sekelompok manusia yang memperlakukan dirinya seperti tuhan yang berkuasa. Raja dan penguasa, tidak boleh menguasai dan mendominasi rakyatnya dan memperlakukan mereka seperti sapi perah. Golongan kuat tidak boleh mengisap golongan lemah. Kulit putih tidak boleh menganggap dirinya lebih tinggi daripada kulit berwarna dan kulit hitam. Satu suku tidak boleh merasa lebih unggul daripada suku lainnya. Demikian pula laki-laki tidak boleh menganggap dirinya sebagai pemilik hak mutlak atas perempuan. Sebaliknya, kelompok yang dianggap lebih rendah, seperti rakyat jelata, kelompok lemah, dan perempuan juga tidak boleh menjadikan dirinya seperti hamba. Karena, dengan penghambaan diri seperti itu, secara tidak sadar, kemurnian tauhid tercemari.

Pembebasan secara langsung juga terjadi pada hal-hal yang menyangkut penghormatan terhadap nyawa manusia. Sebagai contoh, Islam dengan tegas melarang praktik pembunuhan anak perempuan karena menurut Islam perempuan sebagai manusia mempunyai nilai yang sama dengan laki-laki di hadapan Allah. Tidak seorang pun berhak untuk menghilangkan nyawanya, bahkan orang tua atas anak kandungnya sendiri. Baik karena alasan malu maupun alasan ekonomi atau alasan apa pun.

“Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah (58); Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak; disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu (59)” (Q.S. an-Nahl [16]: 58-59).

Katakanlah: “Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu, yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu-bapak, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan. Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka; dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang tampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar. “Demikian itu yang diperintahkan oleh Tuhanmu kepadamu supaya kamu memahami (nya) (Q.S. an-An’ân [6]: 151).

“Dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kamilah yang akan memberi rezeki kepada mereka dan juga kepadamu” (Q.S. al-Isrâ’ [17]: 31)

Dalam ayat-ayat ini, Allah mengemukakan keras praktik pembunuhan bayi, yang lazimnya bayi perempuan. Allah juga melarang pembunuhan anak karena kemiskinan, baik kemiskinan itu sudah ada dan menimpa orang tua si anak (sebagai tafsiran atas Q.S. *al-An'âm* [6]: 151 di atas) atau ketakutan akan kemiskinan di masa mendatang (sebagai tafsiran atas Q.S. *al-Isrâ'* [17]: 31 di atas). Allah berjanji bahwa Dia yang akan memberi rezeki. Larangan yang tegas ini menyadarkan masyarakat Islam akan kekeliruan besar yang pernah dilakukan masyarakat jahiliah. Seperti ucapan Sayyidina 'Umar ibn al-Khattab yang terkenal: *"Kami semua sama sekali tidak menganggap kaum perempuan (sebagai sesuatu yang berharga). Ketika Islam datang dan Tuhan menyebut mereka, kami menyadari bahwa ternyata mereka juga memiliki hak atas kami."*

Dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa tauhid yang benar akan menuntun manusia pada prinsip dan nilai-nilai kemanusiaan yang benar pula. Tauhid menghindarkan manusia dari penghambaan kepada selain Allah. Tauhid juga menghentikan tindak kesewenangan dan kezaliman suatu kelompok terhadap kelompok yang lain yang lemah. Semua itu karena tauhid menempatkan makhluk sebagai makhluk dan Khalik sebagai Khalik, yakni memanusiaikan manusia dan menuhankan Tuhan.

Pembebasan Bertahap

Pembebasan manusia secara bertahap dari sistem sosial yang tidak adil merupakan anugerah yang besar bagi kelompok yang lemah, seperti budak, perempuan, dan anak-anak, khususnya kelompok anak-anak yatim. Misalnya, pemerdakaan budak. Banyak cara yang dilakukan Islam agar perbudakan yang sebetulnya tidak sesuai dengan prinsip kesetaraan manusia, bisa hilang di permukaan bumi. Perubahan total dan sekaligus tidak mungkin dilakukan, karena perbudakan merupakan sistem yang dianggap sah dan berlaku di berbagai belahan bumi pada waktu itu. Cara yang bijaksana adalah dengan melakukan pembebasan secara bertahap. Seperti anjuran memerdekakan budak sebagai *kafârat* (tebusan) bagi beberapa pelanggaran hukum, seperti pembunuhan tidak sengaja (Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 92), suami yang men-*dhihâr* isterinya (Q.S. *al-Mujâdilah* [58]: 3) dan orang yang tidak menepati sumpah (Q.S. *al-Mâ'idah* [5]: 89).

"Dan tidak layak bagi seorang Mukmin membunuh seorang Mukmin (yang lain), kecuali karena tersalah (tidak sengaja), dan barang siapa membunuh seorang Mukmin karena tersalah (hendaklah) dia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah. Jika dia (si terbunuh) dari kaurn yang memusuhiimu, padahal dia Mukmin, maka (hendaklah si pembunuh) memerdekakan hamba sahaya yang Mukmin. Dan jika dia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada perjanjian (damai) antara

mereka dan kamu, maka (hendaklah si pembunuh) membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) serta memerdekakan hamba sahaya yang Mukmin. Barang siapa yang tidak memperolehnya, maka hendaklah dia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai cara tobat kepada Allah. Dan adalah Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana” (Q.S. an-Nisâ’ [4]: 92).

“Orang-orang yang mendhihar isteri mereka, kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami isteri itu bercampur. Demikianlah yang diajarkan kepada kamu, dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan (Q.S. al-Mujâdilah [58]: 3).

Pembebasan budak juga dilakukan melalui pernikahan. Al-Qur’ân memandang bahwa menikah budak Mukmin dan Mukminat lebih baik daripada menikahi orang merdeka yang musyrik:

“Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik daripada wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita Mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang Mukmin lebih baik daripada orang musyrik walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran” (Q.S. al-Baqarah [2]: 221).

Cara lain adalah pemberian status merdeka buat anak yang lahir dari hubungan budak perempuan dengan tuannya, dan status *ummu al-walad* (ibu anak merdeka) untuk perempuan budak yang melahirkan anak tuannya. Dengan berbagai cara seperti ini, perlahan-lahan derajat kemanusiaan budak diangkat dan pada akhirnya perbudakan terhapus sama sekali dari muka bumi.

Pembebasan secara bertahap juga berlaku bagi kaum perempuan. Sebagai contoh, perempuan yang pada masa pra-Islam dijadikan sebagai benda warisan, dalam Islam diperlakukan sebagai subyek yang menerima warisan. Ini adalah pembebasan yang fantastis, dari obyek menjadi subyek. Namun, untuk meredam gejala dan mempertimbangkan struktur sosial yang membebaskan pemenuhan kebutuhan keluarga pada pihak laki-laki, maka ditetapkanlah ketentuan bagian perempuan setengah dari bagian laki-laki.

Dengan pertimbangan seperti itu, akan sangat keliru jika proporsi 2:1 (dalam pembagian warisan) dikatakan sebagai bentuk diskriminasi terhadap perempuan. Soalnya, keadilanlah yang justru menjadi pesan utama di balik angka pembagian ini, dan

bukanlah penetapan harga perempuan setengah laki-laki. Jika diteliti dengan cermat, justru bagian perempuan lebih banyak. Bagian satu baginya adalah bersih dan tidak terbagi, sedangkan jatah dua untuk laki-laki adalah "jatah kotor". Karena dia harus berbagi lagi dengan keluarga dan orang-orang yang berada di bawah tanggungannya. Dengan memerhatikan faktor kondisi sosial seperti itu, sesungguhnya Islam telah memberikan hak yang adil kepada perempuan dengan hak waris yang diberikan.

Oleh karena substansi hukum kewarisan adalah keadilan, maka proporsi 2:1 (ini pun tidak berlaku dalam semua bentuk pembagian) jelas bukan merupakan tujuan hukum waris. Ia hanyalah instrumen untuk menjamin keadilan bagi perempuan.

Tidak heran, kalau Islam juga memberikan alternatif lain bagi perempuan untuk mendapatkan keadilan dalam memperoleh harta peninggalan keluarga selain melalui hukum waris, yakni dengan *hibah* dan *washiyat* yang diucapkan saat anggota keluarga yang bersangkutan masih hidup. Dengan cara ini, perempuan dimungkinkan mendapatkan hak yang sama atau bahkan lebih dari yang dimiliki laki-laki. Semua ulama membolehkan kedua hal ini sebagai cara pengalihan hak milik yang sah. Ini berarti ada pengakuan umum bahwa inti dari semuanya adalah keadilan. Manusia diberi pilihan hukum untuk menjamin terwujudnya keadilan bagi perempuan. Dalam kondisi di mana perempuan ikut serta dalam kegiatan ekonomi, seperti sekarang, maka pembagian harta waris perlu dibaca ulang untuk disesuaikan dengan tujuan dasar Islam, yakni untuk kemaslahatan umat manusia.

Contoh lain adalah proses transformasi dari perkawinan poligami menuju monogami. Di tengah tradisi yang membolehkan kawin tak terbatas, pembatasan isteri maksimal empat adalah terobosan yang luar biasa. Itu disertai dengan catatan bahwa yang paling dekat kepada keadilan ialah perkawinan monogami, beristeri satu, seperti yang dinyatakan al-Qur'an:

"Kemudian jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya" (Q.S. an-Nisâ' [4]: 3).

Lebih dari itu, pada ayat lainnya, dinyatakan bahwa manusia tidak akan mampu berbuat adil terhadap isteri-isterinya meskipun berusaha keras. Allah berfirman:

"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung kepada yang kamu cintai sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang" (Q.S. an-Nisâ' [4]: 129).

Kedua ayat tersebut secara tegas menekankan bahwa keadilan merupakan prinsip mendasar yang diajarkan al-Qur'ân untuk dipakai dalam seluruh aspek kehidupan, tak terkecuali dalam kehidupan perkawinan. Kedua ayat itu bukan melegitimasi poligami sebagaimana dipahami banyak orang. Poligami hanyalah solusi sementara bagi umat Islam pada masa-masa awal, sehingga mereka terbebas dari perkawinan tak terbatas yang dikutuk karena sarat dengan ketidakadilan, menuju perkawinan monogami yang lebih menjamin keadilan.

Dari contoh-contoh di atas, perlu digarisbawahi bahwa ayat-ayat yang berkaitan dengan sistem sosial memiliki maksud dan tujuan pembebasan manusia secara bertahap dari belenggu yang ada atau sesuatu yang tidak dikatakan secara eksplisit oleh ayat itu sendiri. Oleh karena itu, pembacaan ayat-ayat al-Qur'ân secara tekstual sangat berpotensi menimbulkan pemahaman yang keliru. Ketika ayat-ayat tentang perbudakan, misalnya, dibaca sebagai pembenaran Islam akan perbudakan, maka yang timbul adalah pemahaman bahwa Islam bertentangan dengan Hak Asasi Manusia (HAM). Demikian pula halnya dengan hukum waris, jika yang dilihat angkanya saja, maka yang tampak adalah ketidakadilan. Hal yang sama juga terjadi pada poligami. Jika poligami diartikan anjuran kawin sampai empat, maka tatanan sosial yang pincang akan muncul dengan korban utama perempuan dan anak-anak. Oleh karena itu, cara pembacaan yang kontekstual--dengan memerhatikan latar belakang sosial dan konteks yang ada saat turun ayat--sangat diperlukan agar pesan moral yang terkandung dalam ayat dapat dipahami. Ini penting, karena pesan moral yang universal itulah yang akan selalu membimbing manusia di mana pun dan kapan pun mereka berada menuju keselamatan dunia dan akhirat.

Pembebasan Terus-menerus

Setelah Adam diciptakan, Allah menyuruh malaikat bersujud kepadanya. Semua malaikat bersujud, kecuali iblis yang membangkang karena merasa dirinya lebih mulia dibanding Adam. Sikap sombong iblis yang memandang dirinya lebih tinggi inilah yang membuat Allah murka kepadanya dan sejak saat itu iblis dikutuk oleh Allah. Namun, atas kemurahan Allah, pada saat yang sama dia juga diberi kesempatan untuk menyesatkan dan menjerumuskan anak cucu Adam selama dunia masih berputar, kecuali orang-orang yang *mukhlisîn* yakni mereka yang diberi taufik dan hidayah untuk menaati segala perintah Allah (Q.S. *Shâd* [38]: 71-83).

Banyak cara yang dilakukan iblis untuk memalingkan manusia dari tauhid, antara lain dengan menciptakan *ilâh-ilâh* atau tuhan-tuhan selain Allah. Seiring dengan perjalanan waktu dan peradaban manusia, *ilâh* mewujud dalam bentuk yang berbeda-beda. Pada zaman Mesir Kuno, misalnya, *ilâh* muncul dalam bentuk dewa-dewa

dan menitis pada sang raja. Semua aktivitas manusia diarahkan kepada pemenuhan keinginan mereka. Pada zaman Arab pra-Islam, *ilâh* yang disembah adalah berhala Latta, 'Uzza, Manat (paganisme). Pada zaman pra-Hindu dan Buddha di Indonesia, *ilâh* dipersonifikasikan oleh pohon-pohon besar, benda-benda keramat (dinamisme) dan arwah para leluhur (animisme). Kini, di era modern yang serba-canggih, *ilâh* tidak lagi berupa berhala atau pohon besar, tetapi lebih banyak berupa keinginan dan obsesi yang membuat hidup manusia selalu terpusat untuk meraihnya dengan cara apapun, seperti kekayaan, status, jabatan, gaya hidup, dan sebagainya. Materialisme, konsumerisme, hedonisme, dan isme-isme lain yang membuat manusia tercerabut dari fitrahnya telah menjelma menjadi "tuhan-tuhan" baru dalam kehidupan manusia modern.

Tauhid Menjamin Keadilan

Sebagai agama tauhid, Islam diturunkan oleh Zat Yang Maha Adil. Oleh karena itu, keadilan merupakan salah satu ajaran Islam yang prinsipil dan mendasar. Prinsip keadilan dinyatakan secara tegas dalam banyak ayat al-Qur'ân. Di antaranya, prinsip keadilan dalam kehidupan keluarga: berupa perintah menegakkan keadilan, kebaikan, berbuat baik kepada keluarga (Q.S. *an-Nahl* [16]: 90). Secara khusus, Allah SWT menekankan pentingnya berbuat adil dalam lingkup keluarga, sebuah lembaga di mana praktik ketidakadilan terselubung seringkali terjadi dengan korban utama isteri dan anak-anak perempuan.

Sebagai contoh, ketika berbicara mengenai perkawinan, al-Qur'ân dengan tegas menyatakan bahwa, monogami adalah bentuk perkawinan yang paling adil (Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 3). Hal ini juga dikuatkan oleh ayat lain yang menyatakan bahwa suami yang beristeri lebih dari satu tidak akan mungkin bisa berbuat adil (Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 129). Ini berarti bahwa keadilan menjadi prinsip utama dalam perkawinan dan juga dalam kehidupan keluarga.

Kedua, prinsip keadilan dalam memutuskan suatu perkara (Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 58), menegakkan keadilan sekalipun terhadap diri sendiri, keluarga maupun orang-orang dekat (Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 135 dan Q.S. *al-An'âm* [6]: 152).

Ketiga, prinsip keadilan tanpa rasa dendam. ketika harus menegakkan keadilan di hadapan orang atau kelompok yang tidak disukai (Q.S. *al-Mâ'idah* [5]: 8).

Keempat, prinsip keadilan dalam memelihara anak-anak yatim dan mengelola harta mereka, khususnya terhadap anak-anak yatim perempuan. Al-Qur'ân sama sekali tidak membenarkan praktik ketidakadilan terhadap mereka, seperti mengawini mereka tanpa memberikan hak-haknya. Sebaliknya, al-Qur'ân dengan tandas menyatakan bahwa mereka, anak-anak yatim perempuan itu, perempuan-perempuan dewasa lainnya dan mereka yang terlemahkan oleh struktur sosial, harus mendapatkan

perlakuan yang adil (Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 127).

Perintah Allah untuk berbuat adil memang sangat tegas dan tandas. Keadilan mesti ditegakkan. Untuk itu, Allah SWT sendiri dengan tegas menyatakan bahwa Dia adalah Zat Yang Maha Adil (Q.S. *Âli 'Imrân* [3]: 18) dan di akhirat nanti Dia adalah Tuhan yang akan menilai manusia dengan keadilan yang sejati (Q.S. *al-Anbiyâ'* [21]: 47).

Demikian tegasnya pernyataan Allah mengenai keadilan, sehingga Dia menggarisbawahi bahwa ajaran-ajaran-Nya dijamin kebenaran dan keadilannya. Allah berfirman:

"Telah sempurnalah kalimat Tuhanmu (al-Qur'ân) sebagai kalimat yang benar dan adil. Tidak ada yang dapat mengubah-ngubah kalimat-kalimat-Nya dan Dia-lah yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui" (Q.S. *al-An'âm* [6]: 115).

Demikianlah, keadilan merupakan prinsip ajaran Islam yang mesti ditegakkan dalam menata kehidupan manusia. Prinsip itu harus selalu ada dalam setiap norma, tata nilai, dan perilaku umat manusia di manapun dan kapanpun. Tanpa keadilan, agama yang diajarkan oleh Zat Yang Maha Adil dan dinyatakan oleh-Nya sebagai ajaran yang dijamin kebenaran dan keadilannya akan menjadi slogan belaka, seperti jasad yang kehilangan ruhnya.

Keadilan untuk *Mustadl'afin* (Yang Tertindas)

Keadilan yang diajarkan oleh agama selalu memuat prinsip membela yang benar, melindungi yang tertindas, serta menghentikan kezaliman dan kesewenang-wenangan. Dengan keadilan, yang benar akan dibela meskipun merupakan kelompok minoritas. Dengan keadilan, yang tertindas terlindungi hak-haknya dari pihak-pihak yang berkuasa dan menguasai dengan zalim dan sewenang-wenang. Keadilan menjadikan agama sebagai tumpuan harapan.

Kehadiran Islam dengan nilai-nilai keadilan yang dibawanya telah membuat kaum *mustadl'afin* memiliki secercah harapan. Para budak yang dipandang sebagai setengah manusia mendapat tempat yang lebih tinggi daripada orang merdeka yang musyrik (Q.S. *al-Baqarah* [2]: 221), orang-orang miskin dan mereka yang lemah secara ekonomi dan sosial berhak menikmati harta yang dimiliki oleh orang kaya melalui zakat, infak, dan sedekah (Q.S. *at-Tawbah* [9]: 60, dan Q.S. *al-Baqarah* [2]: 177), demikian pula anak-anak yatim dilindungi hartanya (Q.S. *al-An'âm* [6]: 152; Q.S. *al-Isrâ'* [17]: 34; Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 2, 6, 10), dan bahkan orang kafir dijamin keselamatan jiwanya (Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 90) serta dijamin kebebasannya dalam beragama (Q.S. *al-Baqarah* [2]: 256, dan Q.S. *al-Kafirûn* [109]: 6).

Keadilan untuk Perempuan

Di antara kelompok masyarakat *mustadl'afin* yang paling beruntung dengan kehadiran Islam adalah kaum perempuan. Dalam Islam, kaum perempuan dimanusiakan seperti layaknya manusia laki-laki. Praktik pembunuhan bayi perempuan, yang lazim terjadi di kalangan masyarakat pra-Islam, oleh Islam dibasmi total. Bahkan al-Qur'an menyebut bayi perempuan yang lahir sebagai berita gembira dari Allah, dan oleh karena itu tidak pantas kehadirannya disambut dengan rasa malu seperti yang terjadi sebelumnya:

"Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukarnya, dan dia sangat marah (58) Dia menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu (59)" (Q.S. an-Nahl [16]: 58-59)

Lebih dari sekadar diberi hak hidup, bayi perempuan juga disambut kehadirannya dengan *'aqiqah*, suatu tradisi syukuran setelah kelahiran bayi, yang sebelumnya hanya berlaku buat bayi laki-laki. Kalaupun dalam *hadits* Nabi yang sahih dinyatakan bahwa *'aqiqah* bayi laki-laki adalah dua kambing dan bayi perempuan satu kambing (seperti dalam *hadits* riwayat Tirmidzi dan 'A'isyah), hal itu tidaklah berarti bahwa nilai anak perempuan setengah atau separuh dari laki-laki. Jika kita melihat konteks sosial masyarakat pada waktu itu, perintah *'aqiqah* sudah merupakan terobosan yang luar biasa. Bayi perempuan yang sebelumnya dibunuh kini menjadi bayi yang dirayakan kehadirannya. Oleh karena itu, agar tidak terkesan terlalu revolusioner, ditetapkanlah ketentuan *'aqiqah* sebagaimana tersebut di atas.

Namun, perlu dicatat bahwa Rasulullah SAW seperti pada saat melaksanakan *'aqiqah* terhadap cucunya, Hasan dan Husain, bukanlah dua ekor kambing yang dipotong untuk masing-masing bayi, melainkan hanya satu ekor kambing untuk setiap bayi. Apa yang dilakukan Nabi ini juga tertera, dalam *hadits* yang sahih, seperti *hadits* riwayat Abu Dawud dari Ibn 'Abbas r.a. yang dinilai sahih oleh Ibn Khuzaimah, dan riwayat Al-Baihaqi, Ibn Hibban, dan al-Hakim dari Aisyah r.a. Dengan demikian, dalam soal *'aqiqah* ini, ada *hadits qouli* (yang berupa ucapan Nabi) yang isinya berupa ketentuan *'aqiqah* dua kambing untuk anak laki-laki dan satu untuk perempuan. Ada juga *hadits fi'li* (yang dilakukan secara riil oleh Nabi) yang menyatakan *'aqiqah* satu kambing sudah cukup untuk satu anak laki-laki. Maka ketentuan 2:1 dalam tradisi *'aqiqah* sama sekali tidak untuk menunjukkan bahwa harga perempuan setengah dari laki-laki.

Selanjutnya, ketika anak perempuan mulai beranjak remaja dan dewasa, Islam dengan tegas melarang memperlakukan perempuan seperti benda yang dikendalikan

oleh orang tuanya atau keluarganya yang laki-laki. Perempuan harus dimintai pendapat berkaitan dengan pernikahan yang akan dialaminya. Ketentuan ini berlaku untuk semua perempuan baik gadis maupun janda.

Dalam literatur *hadits* terdapat jumlah riwayat yang menunjukkan bahwa Rasulullah sangat menghargai hak perempuan untuk memilih jodoh yang dia sukai. Sebagai ayah, beliau selalu meminta pendapat putrinya ketika hendak dilamar seseorang. Dalam *Musnad Ahmad Ibn Hanbal* disebutkan:

Rasulullah berkata kepada para putrinya, "Sesungguhnya si fulan kerap menyebut namamu". Kemudian beliau melihat reaksi mereka. Jika mereka diam, itu pertanda mereka setuju dan pernikahan bisa segera dilangsungkan. Namun, jika mereka menutup tirai kamarnya, itu pertanda mereka tidak suka dan Rasul pun tidak memaksakan kehendaknya.

Selain putri-putri Nabi, perempuan sahabat juga merasakan kebebasan menentukan pasangan. Di antara mereka tercatat nama Khansa' binti Khidam dan Barirah. Kedua perempuan ini menyatakan ketidaksetujuan mereka dinikahkan dengan laki-laki yang tidak mereka sukai. Nabi menerima keberatan mereka dan membatalkan pernikahan mereka. Dengan demikian, dalam pandangan Nabi, perempuan adalah manusia yang mempunyai hak pilih sebagaimana yang dimiliki laki-laki.

Hak untuk menentukan maskawin juga diberikan kepada perempuan yang hendak menikah. Dia boleh menentukan maskawin sesuai dengan keinginannya, tanpa ada batasan maksimum. Maskawin dalam Islam diakui sebagai hak milik pribadi perempuan, baik dalam status sebagai isteri maupun mantan isteri. Al-Qur'an melarang tegas laki-laki mengutak-atik atau menyerobot hak ini:

"Dan jika kamu ingin mengganti isterimu dengan isteri yang lain, sedang kamu telah memberikan kepada seseorang di antara mereka harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil kembali daripadanya barang sedikitpun. Apakah kamu akan mengambilnya kembali dengan jalan tuduhan yang dusta dan dengan (menanggung) dosa yang nyata?" (Q.S. an-Nisâ' [4]: 20)

Hak prerogatif perempuan ini suatu saat pernah mengemuka sebagai bahan perdebatan. Itu terjadi ketika Khalifah 'Umar ibn Al Khathab berpidato di depan publik agar kaum laki-laki tidak memberi maskawin lebih dari 500 dirham sebagaimana sudah menjadi kebiasaan para sahabat pada waktu itu. Mendengar hal ini, seorang perempuan berdiri, memprotes dan menyebut ayat di atas, sambil mengingatkan agar Khalifah tidak membatasi hak yang tidak dibatasi oleh Allah. Khalifah 'Umar segera

meralat ucapannya, dan hak perempuan untuk menentukan maskawin tidak lagi dibatasi. Ketika menjadi isteri, hak perempuan juga dijamin. Pangan, sandang, dan papan adalah hak-hak primer yang dijamin.

Lebih dari itu, perempuan juga dijamin haknya untuk memperoleh perlakuan yang baik (*ma'rûf*), (Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 19). Perempuan berhak tidak dipukul seperti keledai, tidak dilecehkan, tidak ditinggal begitu saja (hadits riwayat Bukhari, Muslim dan imam-imam yang lain), serta tidak dibiarkan terkatung-katung (Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 129).

Kehadiran Islam juga memberikan keadilan kepada perempuan yang ditinggal mati suaminya. Sebelum Islam, perempuan jahiliah diperlakukan sebagai barang warisan. Pihak keluarga mending suami berhak atas diri perempuan itu, apakah mau dikawini oleh salah satu anggota keluarga mending suami ataukah diharuskan menebus dirinya kepada pihak keluarga mending suami agar bisa kawin dengan orang lain. Praktik demikian biasa disebut dengan *'adhal* (menyia-nyiakan, menyakiti, dan menelantarkan).

Islam hadir untuk memberangus praktik mewariskan perempuan dan *'adlal*, sekaligus memberikan jaminan perlakuan yang baik. Allah berfirman:

"Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepada mereka, terkecuali bila mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak" (Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 19).

Perempuan dalam Islam juga dihargai hak-hak reproduksinya. Allah SWT sangat menghargai perjuangan seorang ibu yang sedang mengandung. Demikian juga saat melahirkan dan menyusui. Oleh karena itu Allah mewajibkan setiap anak manusia untuk menghormati kedua orang tuanya (Q.S. *Luqmân* [31]: 14), khususnya ibu (Q.S. *al-Ahqâf* [46]: 15).

"Kami perintahkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua orang ibu bapaknya. Ibunya mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkannya dengan susah payah pula. Mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan, sehingga apabila dia telah dewasa dan umurnya sampai empat puluh tahun, ia berdoa: "Ya Tuhanku, tunjukilah aku untuk mensyukuri nikmat Engkau yang telah Engkau berikan kepadaku dan kepada ibu bapakku dan supaya aku dapat berbuat amal yang saleh yang Engkau"

ridlai; berikanlah kebaikan kepadaku (dengan memberikan kebaikan) kepada anak cucuku. Sesungguhnya aku bertobat kepada Engkau dan sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang berserah diri”.

Demikian tingginya nilai ibu di mata Tuhan, sampai-sampai dinyatakan dalam banyak *hadits* Nabi bahwa ibu memiliki hak penghormatan anak tiga kali lebih lipat daripada penghormatan terhadap ayah. Dan juga ada penegasan bahwa surga ada di bawah telapak kaki ibu.

Ibu yang menyusui juga mendapat perlindungan kesehatan, gizi, dan lainnya. Ayah diharuskan memenuhi kebutuhan ibu yang menyusui. Jika terjadi sesuatu yang mengakibatkan si ibu tidak bisa atau tidak mau menyusui, sang ayahlah yang harus mencarikan ibu penyusu (Q.S. *al-Baqarah* [2]: 233 dan Q.S. *at-Thalâq* [65]: 6).

Penghormatan terhadap reproduksi juga diberikan agama terhadap perempuan yang sedang *haidl* dan *nifâs*. Berbeda dengan tradisi Yahudi yang memandang perempuan *haidl* sebagai najis dan harus diasingkan dari kampung halaman, Islam tidak memperlakukan perempuan demikian. *Haidl* dipandang sebagai siklus bulanan yang sifatnya alami. Bahkan *haidl* bulanan yang teratur merupakan hal yang positif, yakni sebagai salah satu pertanda bahwa perempuan itu sehat dan normal. Oleh karena itu, perempuan *haidl* boleh bergaul dengan semua orang dan bebas berhubungan dengan suami selain hubungan seksual. Yang najis hanyalah darah *haidl*, dan bukan perempuan itu sendiri. Konsekuensinya, yang dilarang hanya bersetubuh, dan bukan yang lain (Q.S. *al-Baqarah* [2]: 222).

Rasulullah sendiri dalam banyak *hadits* sahih yang diriwayatkan oleh ‘A’isyah r.a. tetap berhubungan biasa dengan isterinya yang *haidl*. Tidur seranjang, makan sepiring, dan minum segelas. Tidak ada perilaku diskriminatif terhadap perempuan yang sedang *haidl*. Kalaupun ada larangan bersetubuh, hal ini pada hakikatnya demi menjaga organ reproduksi perempuan itu sendiri. Karena secara klinis terbukti bahwa berhubungan intim ketika *haidl* sangat merugikan kesehatan, baik bagi perempuan maupun laki-laki. Selanjutnya, jika dalam ibadah-ibadah tertentu, perempuan, yang sedang *haidl* dan *nifâs* tidak diperbolehkan, seperti shalat, puasa, tawaf, dan i’tifikaf, hal itu tidak berarti perempuan didiskriminasikan. Menaati perintah Allah sama nilainya dengan menjauhi larangan Allah. Jadi, jika dalam kondisi suci dan normal perempuan berhak mendapat pahala karena menjalankan perintah-Nya, dalam kondisi *haidl* dan *nifâs*, dia pun berhak memperoleh pahala karena secara sadar mematuhi larangan-Nya. Inilah keadilan Tuhan, yang mempertimbangkan keadaan fisik dan mental perempuan ketika menjalani proses-proses reproduksinya.

Keadilan yang dibawa Islam juga bisa dirasakan oleh perempuan yang bercerai dan pisah dari suaminya. Tidak seperti pepatah *habis manis, sepah dibuang*, perempuan

yang diceraikan masih berhak atas nafkah dan tempat tinggal, serta tidak boleh disakiti, baik fisik maupun psikis (*Q.S. at-Thalâq* [65]: 6).

Di ranah publik, Islam juga membuka akses yang lebar dan adil bagi perempuan. Aktivitas mencari ilmu, mencari nafkah, melakukan transaksi, kegiatan sosial, dan bahkan aktivitas politik juga dibuka untuk perempuan. Sama seperti laki-laki, semua itu harus dilakukan oleh perempuan secara terhormat dan bermartabat.

Di masa Nabi, tercatat ada 1.232 perempuan yang menerima dan meriwayatkan *hadits*. Bahkan *ummul mu'minîn* 'Aisyah r.a., isteri Nabi, tercatat sebagai salah satu dari tujuh bendaharawan *hadits*. Beliau meriwayatkan 2.210 *hadits*. Khadijah binti Khuwailid, isteri Nabi yang pertama, dikenal sebagai perempuan yang sukses dalam dunia bisnis. *Asy-Syifâ'* tercatat sebagai perempuan yang ditunjuk Khalifah 'Umar sebagai manajer pasar di Madinah, sebuah pasar besar di ibu kota pada waktu itu. Zainab, isteri Nabi, menyamak kulit dan hasilnya disedekahkan. Zainab isteri Ibn Masud dan Asma' binti Abu Bakar keluar rumah mencari nafkah untuk keluarga. Di medan perang, banyak nama sahabat perempuan yang tercatat sebagai pejuang, baik di garis belakang seperti mengobati prajurit yang luka dan menyediakan logistik maupun di garis depan memegang senjata berhadapan dengan lawan. Nusaibah binti Ka'ab tercatat sebagai perempuan yang memanggul senjata melindungi Rasulullah dalam Perang Uhud. Al-Rabi' binti al-Mu'awwidz, Ummu Sinan, Ummu Sulaim, Ummu 'Athiyah, dan sekelompok perempuan lain juga beberapa kali ikut turun ke medan laga. Catatan mengenai keberanian mereka dapat kita jumpai dalam banyak *hadits* sahih dan buku-buku sejarah yang terkenal.

Uraian singkat ini menunjukkan bahwa di masa Nabi, keadilan untuk semua manusia dan khususnya perempuan bukan sekadar kata, melainkan terwujud dalam realitas di masyarakat. Keadilan untuk perempuan justru merupakan komitmen Nabi sejak awal melalui upaya-upaya serius untuk membuka akses dan peluang yang sama bagi kaum perempuan dalam berbagai bidang kehidupan.

Kita semua sepakat bahwa praktik kehidupan pada masa Rasulullah adalah implementasi dari ajaran tauhid. Oleh karena itu, keadilan bagi perempuan sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'ân dan diwujudkan oleh Nabi dalam realitas sehari-hari masyarakat Islam yang dibangunnya adalah bagian yang paling mendasar dari ajaran tauhid itu sendiri. Dengan tauhid itu pula, perempuan sebagai bagian kelompok *mustadl'afin* dimanusiakan dan diberikan hak-haknya secara adil oleh Islam.

Dalam konteks hubungan laki-laki dan perempuan, keadilan meniscayakan tidak adanya diskriminasi, tidak adanya kecondongan ke arah jenis kelamin tertentu dan pengabaian jenis kelamin yang lain. Keadilan juga memberikan bobot yang sepadan antara hak dan kewajiban di antara laki-laki dan perempuan. Keadilan tidak meletakkan

perempuan pada pihak yang lebih rendah dan berada di bawah dominasi dan kekuatannya laki-laki. Pada saat yang sama, keadilan juga tidak memberi kesempatan laki-laki untuk berbuat seperti penguasa yang mempunyai hak penuh atas diri perempuan. Keadilan memang tidak menafikan perbedaan antara keduanya, namun keadilan sama sekali tidak menghendaki perbedaan itu, dijadikan alasan untuk membeda-bedakan. Inilah prinsip-prinsip keadilan dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan yang bisa kita baca dari ajaran al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

Tauhid Menjadikan Manusia Setara

Di samping membebaskan manusia dari belenggu *thâghûl* dan kezaliman, tauhid menghapuskan semua sekat diskriminasi dan subordinasi. Keyakinan bahwa hanya Allah yang patut dipertuhankan dan tidak ada siapa pun dan apa pun yang setara dengan Allah, meniscayakan kesamaan dan kesetaraan semua manusia di hadapan Allah, baik sebagai hamba Allah maupun sebagai khalifah. Manusia, baik laki-laki maupun perempuan, mengemban tugas ketauhidan yang sama, yakni menyembah hanya kepada Allah SWT, sesuai, fiman-Nya:

"Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembah-Ku" (Q.S. adz-Dzâriyât [51]: 56)

Sebagai hamba Allah, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya berpotensi untuk menjadi hamba ideal yang dalam al-Qur'an diistilahkan dengan orang-orang yang bertaqwa (*muttaqûn*) seperti yang tertera dalam Q.S. *al-Hujurât* [49]: 13:

"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa di antara kamu dan sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dan lagi Maha Mengenal.

Al-Qur'an menyebutkan, ketika Allah mengeluarkan perintah kepada hamba-Nya, Adam, perintah yang sama diberikan pula kepada Hawa. Ketika Allah mengeluarkan larangan, hal itu juga ditujukan kepada keduanya. Dalam al-Qur'an hal ini dinyatakan dengan jelas:

"Kami berfirman: Wahai Adam, diamlah kamu dan isteri kamu di surga ini, dan makanlah makanan-makanan yang banyak lagi baik, mana saja kalian suka. Tetapi, janganlah kalian

dekati pohon ini yang menyebabkan kalian menjadi orang-orang zalim” (Q.S. Al-Baqarah [2]: 35).

Adanya tugas tauhid yang sama ini melahirkan kewajiban yang sama pula. Perintah shalat, zakat, puasa, dan haji sebagai rukun Islam ditujukan kepada laki-laki dan perempuan, tanpa ada perbedaan. Demikian juga larangan syirik, membunuh, berzina, mencuri, mengkonsumsi minuman keras dan narkoba. Semua hal yang buruk dan berdosa, berlaku untuk laki-laki dan perempuan tanpa kecuali. Oleh karena laki-laki dan perempuan mengemban tugas yang sama, Allah juga memberikan peluang yang sama kepada kedua jenis makhluk ini untuk mendapatkan pahala, ampunan, dan surga. Banyak ayat al-Qur’ân yang secara tegas menyatakan hal ini, antara lain:

“Laki-laki dan perempuan yang berserah diri kepada Allah, laki-laki dan perempuan yang beriman, laki-laki dan perempuan yang tulus, laki-laki dan perempuan yang jujur, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang takut kepada Allah, laki-laki dan perempuan yang memberikan sedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang menutup aurat mereka, laki-laki dan perempuan yang berzikir kepada Allah, untuk mereka Allah menyediakan ampunan dan pahala yang besar” (Q.S. al-Ahzâb [33]: 35).

Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), “Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakkan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka, orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Kuhapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah Aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya sebagai pahala di sisi Allah. Dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik” (Q.S. Âli ‘Imrân [3]: 195).

“Barang siapa mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik. Dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan” (Q.S. an-Nahl [16]: 97).

“Barang siapa mengerjakan perbuatan jahat, maka dia tidak akan dibalas melainkan sebanding dengan kejahatannya itu. Dan barang siapa mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan, sedangkan dia dalam keadaan beriman maka mereka akan masuk surga. Mereka diberi rezeki di dalamnya tanpa hisab” (Q.S. Ghâfir [40]:40).

Sebagai khalifah di muka bumi, tugas manusia adalah membawa kemakmuran, kesejahteraan, kedamaian, dan kemuliaan di alam semesta (*rahmatan lil-‘alamîn*).

Satu hal yang paling penting untuk menuju ke sana adalah adanya kesadaran untuk menegakkan kebenaran, mendorong terwujudnya hal-hal yang baik dan mencegah terjadinya hal yang tidak benar (*amar ma'rûf* dan *nahy munkar*). Tugas ini tidak mungkin dilakukan oleh satu jenis manusia, sementara satu jenis yang lain melakukan hal yang sebaliknya. Sebagai manusia yang sama-sama mengemban tugas kekhalifahan, laki-laki dan perempuan diperintahkan oleh Tuhan untuk saling bekerja sama, bahu-membahu dan saling mendukung dalam melakukan *amar ma'rûf* dan *nahy munkar* demi menciptakan tatanan dunia yang benar, baik, dan indah dalam ridla Allah. Dia berfirman:

"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 mungkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat kepada Allah dan rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana" (Q.S. at-Tawbah [9]: 71).

Demikianlah, perempuan dan laki-laki memiliki peran dan tanggung jawab sosial yang sama. Hal ini masuk akal karena tugas kekhalifahan tidak hanya dibebankan al-Qur'ân ke pundak laki-laki, tetapi juga ke pundak perempuan. Allah SWT berfirman:

"Dan Dialah yang menjadikan kalian para khalifah (khala'if) di bumi dan Dia meninggikan sebagian kalian atas sebagian yang lain beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepada kalian. Sesungguhnya Tuhan kalian amat cepat siksaan-Nya, dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang" (Q.S. al-An'âm [6]-165).

Dalam ayat di atas terdapat kata *khalâ'if* (bentuk jamak dari *khalîfah*) yang berarti penguasa. Dalam tata bahasa Arab, kata *khalîfah* tidak menunjuk pada jenis kelamin atau kelompok tertentu. Dengan demikian, perempuan dan laki-laki mempunyai fungsi yang sama dan akan mempertanggungjawabkan kekhalifahannya di hadapan Allah SWT.

Hanya satu kata kunci yang memungkinkan manusia bisa mempertanggung jawabkan segala peran dan fungsinya, baik sebagai hamba maupun sebagai khalifah. Kata kunci itu adalah ketakwaan, bukan keutamaan nasab, bukan jenis kelamin tertentu, dan bukan pula kemuliaan suku, sebagaimana dinyatakan oleh Allah SWT:

"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kalian dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kalian saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kalian di sisi Allah

adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengetahui” (Q.S. al-Hujarât [49]: 13).

Oleh karena kemuliaan seseorang dibedakan dari tingkat ketakwaannya, dan bukan jenis kelaminnya, tidaklah mengherankan jika di panggung sejarah banyak tercatat perempuan-perempuan yang menduduki derajat tinggi di mata Allah dan di mata manusia. Sekadar menyebut contoh, di masa sebelum Rasulullah, al-Qur’ân menyebutkan nama ‘Aisyah binti Muzahim, isteri Fir’aun yang zalim, sebagai simbol perempuan yang teguh memegang keyakinannya dan tidak terpengaruh oleh gemerlap kekuasaan suaminya (Q.S. at-Tahrîm [66]: 11). Al-Qur’ân juga menengahkan kisah Maryam binti Imrân sebagai simbol kekuatan perempuan yang menjaga kesucian diri (Q.S. at-Tahrîm [66]: 12). Maryam bahkan disebut menerima wahyu dari malaikat yang memberitahukan kepadanya bahwa dia adalah perempuan terpilih (Q.S. Âli ‘Imrân [3]: 42-43).

Pada masa Rasulullah, perempuan yang mencapai derajat ketakwaan yang tinggi juga tidak sedikit. Sejarah mencatat, yang pertama kali mati syahid adalah seorang perempuan bernama Sumayyah. Demikian pula, yang pertama kali beriman kepada kenabian Muhammad juga seorang perempuan, yakni Khadijah binti Khuwailid, isteri beliau. Rasulullah juga tidak pernah ragu untuk menjadikan *ummul mu’minîn* ‘Aisyah sebagai penyambung lidah bagi kaum perempuan, karena beliau mengakui kecerdasan dan keteguhannya dalam beragama. Ketika Rasulullah dan sahabatnya, Abu Bakar, bersembunyi di dalam Gua Tsur dari kejaran kafir Quraisy yang bernafsu membunuhnya, tampil seorang Asma’ binti Abu Bakar yang berani mengantarkan makanan sampai ke mulut gua. Dan ketika Rasulullah dilanda kebingungan karena menghadapi para sahabat yang enggan mengikuti perintah *ber-tahallul* (memotong rambut) dalam konteks peristiwa Umrah Hudaibiyah, *ummul mu’minîn* Ummu Salamah tampil memberikan solusi jitu, yakni meminta Nabi untuk bertahallul di depan mereka tanpa mengucapkan sepatah katapun. Dengan demikian, perintah Rasul segera diikuti oleh para sahabat.

Demikianlah sekelumit cuplikan sejarah mengenai perempuan-perempuan yang mencapai derajat tinggi dalam agama Islam. Ini semua menjadi bukti bahwa Islam tidak pernah membeda-bedakan manusia dari jenis kelaminnya, melainkan dari kualitas pribadinya yang tersimpul dalam kata “takwa”.

Tauhid Menjadikan Manusia Bersaudara

Atas dasar keadilan dan kesetaraan, semua manusia dipersaudarakan dalam tauhid. Sejarah mencatat, kehadiran Islam meruntuhkan fanatisme kesukuan masyarakat Arab yang membuat mereka terpecah belah dan saling menumpahkan darah. Perseteruan

antara suku Aus dan Khazraj yang berlangsung turun-temurun, misalnya, luhur dan lebur bersamaan dengan masuknya tauhid di dalam hati mereka. Tidak ada lagi perasaan lebih tinggi dan lebih mulia di antara mereka. Jika pada masa lalu kemuliaan diukur dengan kemenangan dalam persaingan dan peperangan antar suku, tauhid telah mengubah pandangan tentang arti kemuliaan itu. Kemuliaan dalam tauhid adalah kemuliaan di mata Allah dan Rasul-Nya yang dicapai dengan ketakwaan. Oleh karena itu, persaingan yang mereka lakukan bukan lagi untuk meraih kemuliaan suku, melainkan untuk meraih predikat "paling bertakwa". Demikianlah, mereka dipersatukan dan dipersaudarakan oleh satu tali yang jauh lebih kuat daripada tali kesukuan yang pernah mereka pegang, yakni tali Allah.

Di samping mempersaudarakan suku, tauhid juga mempersaudarakan individu. Tercatat beberapa nama dari kelompok Muhajirin yang dipersaudarakan dengan kelompok Anshar, seperti Abdurrahman bin 'Auf dengan Sa'ad bin Rabi. Persaudaraan itu berlangsung atas dasar saling menolong, menghargai, dan menghormati.

Tidak kalah penting, tauhid juga mempersaudarakan laki-laki dan perempuan ibarat saudara kandung. Mereka tidak boleh saling menyakiti dan merendahkan. Mereka harus bekerja sama, saling menolong, dan bahu-membahu demi tercapainya cita-cita bersama. Rasulullah SAW bersabda, "*Kaum perempuan adalah saudara kandung kaum laki-laki*" (HR. Abu Dawud dan at-Tirmidzi).

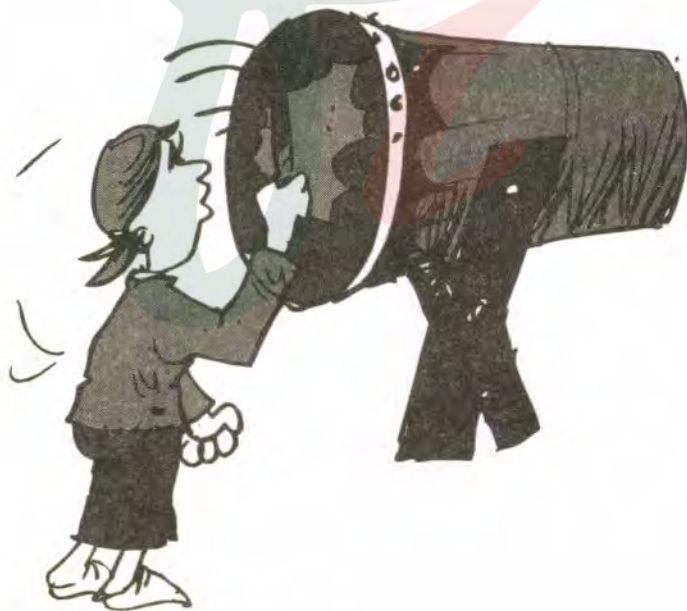
Ucapan ini memiliki makna yang mendalam. Kata "saudara" mengandung arti kesetaraan, kebersamaan, kasih sayang, penghormatan atas hak, pembelaan atas orang-orang yang mengalami kezaliman, serta rasa senasib dan sepenanggungan. Persaudaraan juga menghapuskan kata "aku", sehingga setiap orang yang bersaudara akan bergerak bersama dengan semangat dan jiwa "kita" demi kemaslahatan bersama.

Makna mendalam dari sabda Nabi di atas merupakan semangat yang harus mendasari setiap gerak langkah masyarakat yang terdiri atas laki-laki dan perempuan. Ini berarti bahwa ibarat saudara, laki-laki dan perempuan, harus bekerja sama dalam seluruh aspek kehidupan agar cita-cita masyarakat bisa tercapai dan dirasakan manfaatnya oleh semua. Laki-laki tidak boleh meninggalkan atau memandang sebelah mata kepada saudaranya yang perempuan. Demikian juga perempuan tidak boleh apatis dan asyik dengan dirinya sendiri, sehingga tidak tahu apa yang dilakukan oleh saudaranya yang laki-laki. Dalam semangat persaudaraan ini, laki-laki dan perempuan didorong untuk bersama-sama dan bekerja sama menciptakan tatanan masyarakat yang adil dan makmur dalam ridla Allah, *baladun thayyibatun wa rabbun ghafur* (Q.S. Saba' [34]: 15).[]

Latar Sosial Umat Islam Awal 4



Di dalam materi ini dijelaskan konteks kemunculan ajaran Islam pada periode awal. Lebih khusus lagi faktor-faktor sosial-budaya dan politik yang berkaitan dengan perempuan, posisi dan persepsi mengenai perempuan dan kiprah mereka dalam periode awal. Materi ini mempertegas bahwa Islam hadir bukan sekadar transmisi wahyu kepada Nabi Muhammad SAW, melainkan sepanjang prosesnya telah terjadi pergulatan, resistensi dan akomodasi antara ajaran Islam dan tradisi kebudayaan yang telah mapan saat itu.



4 - Latar Sosial Umat Islam Awal



TUJUAN

Setelah mempelajari materi ini, peserta mampu:

1. Memahami bekerjanya ideologi kebudayaan pada masa pra-Islam, zaman Nabi SAW, dan periode *khulafâ'ur râsyidîn*.
2. Memahami relasi gender dan kuasa pada zaman Nabi SAW dan *khulafâ'ur râsyidîn*.
3. Memahami pengaruh budaya dan ideologi masyarakat Arab terhadap konsep Islam tentang perempuan.
4. Memahami keterlibatan kaum perempuan dan kontribusi mereka pada masa Nabi SAW dan *khulafâ'ur râsyidîn*.
5. Mengerti konsep sosial-kebudayaan Islam yang adil gender.



POKOK BAHASAN

1. Ideologi Arab Quraisy pra-Islam, masa Nabi SAW, dan periode *khulafâ'ur râsyidîn*.
2. Konstruksi sosial budaya (relasi gender dan kuasa) pada masa Nabi SAW dan *khulafâ'ur râsyidîn*.
3. Pengaruh budaya dan ideologi dalam konsep Islam tentang perempuan.
4. Peran perempuan pada masa Nabi dan *khulafâ'ur râsyidîn*.
5. Konsep sosial-kebudayaan Islam yang adil gender.



METODE

Ceramah dan Tanya Jawab.



MEDIA

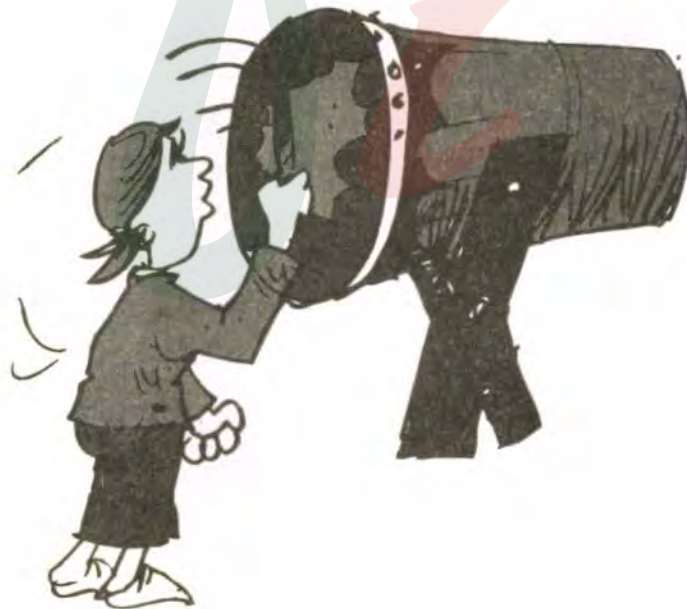
Sticky cloth, spidol, kertas plano, lakban.



WAKTU

4 jam (240 menit).

Di dalam materi ini dijelaskan konteks kemunculan ajaran Islam pada periode awal. Lebih khusus lagi faktor-faktor sosial-budaya dan politik yang berkaitan dengan perempuan, posisi dan persepsi mengenai perempuan dan kiprah mereka dalam periode awal. Materi ini mempertegas bahwa Islam hadir bukan sekadar transmini wahyu kepada Nabi Muhammad SAW, melainkan sepanjang prosesnya telah terjadi pergulatan, resistensi dan akomodasi antara ajaran Islam dan tradisi kebudayaan yang telah mapan saat itu.



4 - Latar Sosial Umat Islam Awal



TUJUAN

Setelah mempelajari materi ini, peserta mampu:

1. Memahami bekerjanya ideologi kebudayaan pada masa pra-Islam, zaman Nabi SAW, dan periode *khulafâ'ur râsyidîn*.
2. Memahami relasi gender dan kuasa pada zaman Nabi SAW dan *khulafâ'ur râsyidîn*.
3. Memahami pengaruh budaya dan ideologi masyarakat Arab terhadap konsep Islam tentang perempuan.
4. Memahami keterlibatan kaum perempuan dan kontribusi mereka pada masa Nabi SAW dan *khulafâ'ur râsyidîn*.
5. Mengerti konsep sosial-kebudayaan Islam yang adil gender.



POKOK BAHASAN

1. Ideologi Arab Quraisy pra-Islam, masa Nabi SAW, dan periode *khulafâ'ur râsyidîn*.
2. Konstruksi sosial budaya (relasi gender dan kuasa) pada masa Nabi SAW dan *khulafâ'ur râsyidîn*.
3. Pengaruh budaya dan ideologi dalam konsep Islam tentang perempuan.
4. Peran perempuan pada masa Nabi dan *khulafâ'ur râsyidîn*.
5. Konsep sosial-kebudayaan Islam yang adil gender.



METODE

Ceramah dan Tanya Jawab.



MEDIA

Sticky cloth, spidol, kertas plano, lakban.



WAKTU

4 jam (240 menit).



LANGKAH-LANGKAH

Langkah pertama (1 jam):

1. Peserta dibagi ke dalam empat kelompok (jika peserta terdiri dari laki-laki dan perempuan, bagilah peserta berdasarkan jenis kelamin tersebut).
2. Masing-masing kelompok mengambil paket amplop yang berisi gambar-gambar orang berpakaian dari budaya yang berbeda (misalnya *galabiya* dan *igal* [biasa dipakai laki-laki Arab]); kebaya dan kerudung panjang; sarung dan kebaya minang; sarung, baju koko dan kopiyah hitam; baju Afganistan burka; salwar kamez; sorban; dan baju muslim Indonesia kontemporer; baju Aceh).
3. Mintalah peserta untuk mendiskusikan isi amplop tersebut (selama 20 menit), dengan panduan pertanyaan, "Manakah di antara pakaian itu yang Islami dan apa alasannya?"
4. Presentasikan secara singkat hasil diskusi kelompok, fasilitator menggarisbawahi inti dari diskusi ini. Yaitu tentang adanya hubungan timbal balik antara agama dan budaya.



Langkah kedua (1 jam):

5. Berangkat dari jawaban peserta, fasilitator meminta narasumber untuk menyampaikan presentasinya dengan fokus pada kondisi sosio-budaya Arab dan pengaruhnya pada formasi keagamaan, yang berkaitan dengan isu perempuan.
6. Narasumber menyajikan materi mengenai relasi Islam dan budaya dengan fokus pada kisi-kisi: sistem ritual (haji, shalat, qurban, puasa), sistem politik (*syura*, kepemimpinan laki-laki, perang kabilah, penerapan hukum), sistem sosial budaya (kewarisan, perkawinan, *misogini* terhadap



4 - Latar Sosial Umat Islam Awal

perempuan), dan sistem ekonomi (zakat, infaq, jual beli, dll).

7. Narasumber membandingkan kisi-kisi di atas antara tradisi pra-Islam dan masa Islam. Intinya, banyak di antara sistem itu merupakan kelanjutan dari tradisi sebelumnya. Yang membedakan adalah substansi ketauhidan dan misi pembebasan yang ditawarkan Islam.



Langkah ketiga (1 jam)

8. Fasilitator/moderator memberikan kesempatan kepada peserta untuk menanyakan, menanggapi, atau memberi komentar atas presentasi narasumber.

Langkah keempat (1 jam)

9. Setelah narasumber selesai presentasi dan dialog dengan peserta, fasilitator menanyakan kepada peserta poin-poin apa yang kita peroleh dari presentasi tadi. Sembari peserta berbicara mengemukakan pendapatnya, fasilitator mencatat semua poin-poin yang diperoleh peserta dari materi ini di kertas plano.
10. Fasilitator bersama peserta menyimpulkan dan mengaitkan beberapa poin tadi dengan teks al-Quran dan al-Hadits sesuai dengan pengetahuan peserta. Teks-teks ini menjadi materi berikutnya.



REFERENSI

- Asghar Ali Engineer, *Asal Usul dan Perkembangan Islam*, diterjemahkan Imam Baehaqi, (1999: Insist, Yogyakarta)
- Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, diterjemahkan menjadi *Sejarah Sosial Ummat Islam*, cetakan kedua, (2000: Rajawali Pers, Jakarta)
- Kaukab Siddique, *Menggugat Tuhan yang Maskulin*, diterjemahkan Arif Maftuhin, (2002, Paramadina, Jakarta)
- Khalil Abdul Karim, *al-Judzûr al-Târîkhiyyah li asy-Syarî'at al-Islâmiyyah*, diterjemahkan menjadi *Syarî'ah: Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan*, (2003: LKiS, Yogyakarta)

- Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabîlah ilâ al-Daulah al-Markaziyyah*, diterjemahkan menjadi *Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan*, (2002: LKiS, Yogyakarta)
- Nashr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender; Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, diterj. Moch. Nur Ikhwan dan Syamsul Hadi, (2003: Samha dan PSW IAIN Suka, Yogyakarta)
- Ruth Roded, *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Para Penulis Biografi Muslim*, (1995: Mizan, Bandung).



Catatan Untuk Fasilitator/Narasumber

- ✓ *Isi amplop bisa dimodifikasi dengan gambar-gambar ilustrasi atau diubah dengan subyek sejenis yang menjelaskan relasi antara budaya dan agama.*
- ✓ *Diskusi tentang isi amplop tidak mengarah kepada argumen tekstual (naqliyyah), tetapi lebih pada eksplorasi keragaman budaya Muslim dan penegasan adanya pengaruh budaya terhadap perilaku keberagamaan. Oleh karena itu, diskusi dilakukan maksimum 15 menit saja.*
- ✓ *Narasumber atau fasilitator bisa membuat daftar ajaran Islam dan asal-usulnya, baik dari tradisi Arab setempat, atau dari tradisi kenabian masa lalu: Yahudi dan Nasrani. Sekaligus menjelaskan persamaan dan perbedaan di antara ajaran-ajaran itu. (Lihat Tabel Perbandingan Ajaran, hlm. 74-79)*



PERBANDINGAN AJARAN DALAM KEBUDAYAAN ARAB sebelum dan sesudah Islam

(Dikutip dari Khalil Abdul Karim, *Syari'ah: Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan*, 2003: LKiS, Yogyakarta)

A. Ritus Peribadatan

No	Ajaran	Sebelum Islam	Saat & Sesudah Islam
1	Pengagungan Ka'bah, Tanah Haram dan Suku Quraisy.	<ul style="list-style-type: none"> Meski terdapat 21 Ka'bah di Semenanjung Arab, tetapi seluruh suku Arab sepakat untuk menyucikan Ka'bah yang ada di Mekah. Semua suku berusaha melakukan ibadah haji di Ka'bah Mekah Sebagian penganut Yahudi dan Nasrani ikut serta melaksanakan ibadah haji. Pengagungan Ka'bah, beribadah haji dan umrah mengikuti jejak nenek moyangnya, Ismail. Bangsa Arab juga sangat mengagungkan penduduk Mekah (suku Quraisy) sebagai <i>Ahlul Harâm</i> (penduduk tanah suci). 	<ul style="list-style-type: none"> Islam mengabadikan pengagungan Ka'bah dan Mekah. Al-Qur'an menyebut Mekah sebagai tempat yang aman dan damai, barangsiapa memasukinya maka ia akan aman (Q.S. <i>Âl Imrân</i> [3]:97). Suku Quraisy adalah prestise tertinggi dibanding suku lain di Arab. Nabi SAW bersabda: "Kepemimpinan (<i>harus</i>) berasal dari suku Quraisy" Nabi SAW juga pernah bersabda bahwa etnis Arab tidak selevel dengan suku Quraisy, dan etnis non-Arab (<i>Mawali</i>) tidak selevel dengan etnis Arab.
2	Haji dan Umrah	<ul style="list-style-type: none"> Jauh sebelum Islam datang, bangsa Arab dari segala penjuru setiap tahun menunaikan ibadah haji pada bulan Dzulhijjah sebagai kewajiban. Dalam berhaji, bangsa Arab mengucapkan <i>talbiyyah</i>, memakai pakaian khas <i>ihram</i>, membawa hewan kurban dan mengumumkannya, wukuf di Arafah, menuju Muzdalifah, melontar jumrah di Mina, menyembelih kurban, thawaf (mengelilingi 	<ul style="list-style-type: none"> Islam mewarisi ritual haji sama persis dengan pengistilahan yang digunakan, misalnya thawaf tetap 7 putaran mengelilingi Ka'bah. Islam membersihkan ibadah haji dari laku syirik seperti terungkap dalam <i>talbiyyah</i> bangsa Arab.

No	Ajaran	Sebelum Islam	Saat & Sesudah Islam
		<p>Ka'bah sebanyak 7 putaran), mencium <i>hajar aswad</i>, <i>sa'i</i> antara bukit <i>shafa</i> dan <i>marwah</i>.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Menamai 8 Dzulhijjah sebagai <i>yaum at-tarwiyyah</i>. • Sebagian mereka thawaf telanjang sebagai pengagungan mereka yang berlebihan terhadap Ka'bah dan hajar aswad. 	<ul style="list-style-type: none"> • Islam melarang thawaf dengan telanjang (tanpa busana). • Islam mengukuhkan tradisi ini sebagai tradisi Ibrahim yang diberi makna baru, yaitu tauhid dan kesamaan antar umat manusia.
3	Pertemuan umum pada hari Jum'at	<ul style="list-style-type: none"> • Ka'ab bin Lu'ai adalah orang yang pertama kali menyebut hari Jum'at dengan nama Jum'at. • Pada hari ini bangsa Arab biasa melakukan perkumpulan. 	<ul style="list-style-type: none"> • Tradisi pertemuan pada hari Jum'at dilanjutkan Rasul pada saat hijrah dan membangun masjid di tengah-tengah oase. • Rasul mengumpulkan umatnya untuk menunaikan shalat Jum'at dan untuk pertama kalinya Rasul berkhotbah. • Al-Qur'an mengabadikan pertemuan Jum'at "<i>Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli</i>". (Q.S. Al-Jumu'ah, 62: 9).
4	Poligami	<ul style="list-style-type: none"> • Bangsa Arab membolehkan praktik poligami tanpa batasan maksimum dan mereka juga tidak memperkenankan pembatasan jumlah isteri. • Suami disebut juga <i>ba'al</i>, sementara isteri disebut <i>mab'ul</i> yang dimiliki, dikuasai, dipelihara oleh <i>ba'al</i> yang memberi rizki dan melindungi <i>mab'ul</i>. Isteri juga disebut dengan <i>haram</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> • Islam datang masih melegitimasi praktik poligami dengan pembatasan. • Al-Qur'an menyebutkan "<i>Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi; dua, tiga atau empat</i>" (Q.S. an-Nisâ', 4: 3)

No	Ajaran	Sebelum Islam	Saat & Sesudah Islam
			<ul style="list-style-type: none"> Menurut ahli tafsir bilangan empat ini tidak berarti keterpakuan, tetapi konsensus yang disepakati bersama oleh umat merekomendasikan sebaliknya, dan memutuskan empat sebagai ketentuan maksimum. Seorang muslim berhak menceraikan isterinya dan mengawini wanita (merdeka) lain dengan syarat dalam satu waktu ia memiliki tidak lebih dari empat isteri, tidak termasuk <i>amat</i>, <i>jâriyah</i>, <i>sariyyah</i> atau <i>malak yamin</i> yang boleh dimiliki seseorang berapapun jumlahnya.

B. Ritus Sosial-Kebudayaan

5	Pembedaan Arab dan non Arab	<ul style="list-style-type: none"> Orang Arab menyebut siapa saja yang tidak mengetahui dan tidak bisa bahasa mereka dengan <i>a'jami</i>. Istilah ini juga diberikan kepada perempuan dan binatang. Superioritas bangsa Arab dengan ras dan elitismenya dalam memandang bangsa-bangsa lain mencapai batas penolakan menjalin hubungan perkawinan dengan non-Arab, sekalipun ia adalah seorang raja. 	<ul style="list-style-type: none"> Dalam sebuah <i>atsar</i> disebutkan "<i>Sesungguhnya para mawali (keturunan selain Arab) tidaklah setingkat dengan Arab</i>". Kalangan terdidik masih mengusung perspektif diskriminatif warisan suku-suku Arab dalam memandang Arab dan non-Arab. Mereka mengarang kitab-kitab yang memuji-muji bangsa Arab dan menjelek-jelekkan bangsa non-Arab. Di antaranya adalah Ibnu Qutaibah dalam kitabnya <i>Tafdhil al-Arab</i>.
6	Kehormatan Nasab	<ul style="list-style-type: none"> Bangsa Arab sangat memperhatikan nasab agar bisa saling tolong-menolong di antara mereka. 	<ul style="list-style-type: none"> Islam menempatkan penghapusan nasab sebagai sebuah tindakan kriminal yang bisa divonis hukum sebagaimana telah ditentukan dalam sebuah ayat al-Qur'an yang pada perkembangannya kemudian di-<i>nasakh</i>: "<i>Jangan kalian benci bapak-bapak kalian sebab hal itu adalah kekufuran</i>". Atau: "<i>Sesungguhnya kekufuran adalah membenci bapak kalian</i>".

No	Ajaran	Sebelum Islam	Saat & Sesudah Islam
		<ul style="list-style-type: none"> • Geneologi bangsa Arab tersusun dalam enam tingkatan: <i>asy-sya'b</i> (bangsa); <i>al-Qabilah</i> (suku); <i>al-imârah</i> (sub suku); <i>al-Bathn</i> (klan atau marga); <i>al-Fakhz</i> (moiety); <i>al-Fashilah</i> (faksi). • Dianggap cacian yang paling menyakitkan jika seseorang dipanggil <i>ad-Da'iyu</i> (orang yang bernasab pada selain ayah/tidak dikenal nasabnya). <i>Ad-Da'iyu</i> juga dipandang lebih buruk dari pada orang bejat yang dikenal nasabnya. 	<ul style="list-style-type: none"> • Nabi bersabda, "<i>Barang siapa yang mengklaim nasab selain ayahnya, maka ia tidak akan mencium aroma sorga, dan aromanya baru dijumpainya setelah berjalan 70 tahun</i>". • Nabi bersabda, "<i>Anak laki-laki adalah kepunyaan pemilik ranjang dan pezina (laki-laki)</i>".
7	Perbudakan	<ul style="list-style-type: none"> • Perbudakan merupakan tradisi yang ada pada masyarakat Arab. Budak biasanya terjadi bagi mereka/suku yang kalah dalam peperangan atau karena miskin. • Orang dapat terbebas dari perbudakan jika dia bisa membayar tebusan bagi dirinya. 	<ul style="list-style-type: none"> • Syari'at Islam mengenal sistem budak-belian. Sebab model perbudakan ini merupakan konsekuensi logis dari model perbudakan tawanan perang. • Islam memang tidak mensyari'atkan perbudakan, akan tetapi tetap membolehkannya, dan tidak tegas-tegas mengharamkannya. • Islam secara gradual melakukan pembebasan budak; setiap kesalahan atau perbuatan dosa, dibayar dengan pembebasan budak.

C. Ritus-ritus Politik

No	Ajaran	Sebelum Islam	Saat & Sesudah Islam
8	Khilafah	<ul style="list-style-type: none"> Telah menjadi tradisi di kalangan suku-suku Arab bahwa pemimpin suku dipilih dari kalangan elit, atau yang memiliki pengaruh dan kekuasaan (dalam masyarakat). Di antaranya ia haruslah orang yang paling tua usianya di antara anggota-anggota suku, memiliki keberanian sekaligus pengalaman serta yang paling banyak hartanya, sekaligus kemurahannya. Pemilihan kepala suku ditangani Majelis Suku (parlemen suku) yang terdiri dari orang-orang yang berpengaruh dan kepala-kepala keluarga di lingkungan suku, juga setiap anggota yang telah mencapai usia 40 tahun dan memperoleh hak keanggotaan dengan kebebasan penuh untuk berbicara di tingkat pertemuan-pertemuan majelis. 	<ul style="list-style-type: none"> Model pemerintahan seperti ini pada masa Islam masih terus berlanjut. Menurut an-Najjar <i>"Nabi tidak pernah mengisyaratkan sesuatu yang harus diikuti oleh kaum muslimin dalam memerintah masyarakat Islam yang telah berkembang pesat dan menyebar luas. Nabi juga tidak meletakkan prinsip-prinsip baku bagi sebuah sistem pemerintahan. Beliau tidak mengubah sedikitpun apa yang telah berlaku dan dipegang oleh suatu kaum dalam mengelola urusan-urusan profan mereka"</i>. Oleh karena itu saat pemilihan kepemimpinan pasca Nabi SAW wafat dilakukan dengan mekanisme musyawarah yang dipresentasikan dalam majelis permusyawaratan kaum muslimin yang kala itu terdiri dari kaum muhajirin dan anshar. Demikian ini terus berlangsung sampai <i>khulafaurrasyidin</i> Ali bin Abi Thalib. Tradisi ini kemudian berubah menjadi monarki di mana seorang khalifah bebas mewariskan tahta kekhalifahannya kepada orang yang dikehendakinya sendiri, baik anak maupun saudaranya. Mekanisme ini bergeser pada saat kekhalifahan dipimpin Muawiyah, yang merebut dari Ali dan kemudian mewariskan kepada Yazid, anaknya.

No	Ajaran	Sebelum Islam	Saat & Sesudah Islam
9	Syura	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Syurâ</i> adalah sistem bermusyawarah dalam tradisi Arab original dan merupakan salah satu tradisi suku-suku Arab tribal yang sudah membumi dan turun temurun hingga sekarang. Ia muncul dan tumbuh bukan untuk menguasai kepala atau pemimpin suku, melainkan lebih merupakan mekanisme penjarangan ide-ide terbaik yang berlangsung di lembaga Majelis Permusyawaratan Suku. • Bangsa Arab telah mengenal mekanisme <i>syurâ</i> jauh sebelum Islam, bahkan merekalah yang secara kreatif menciptakannya, atau dengan bahasa lain mereka yang dikenal dengan sebutan tribal itulah yang melahirkan <i>syura</i>. • <i>Mala'</i> adalah kaum laki-laki yang telah berusia 40 tahun lebih, juga tokoh-tokoh terkemuka suku dan jajaran birokrat, serta <i>dzawil ahliâm</i> (intelektual). Merekalah yang memilih seorang kepala suku atau pemimpinnya, kemudian juga duduk sejajar dengannya dalam bermusyawarah menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi oleh suatu suku, menyangkut persoalan perang, politik, ekonomi, dan sosial. Kebalikannya adalah <i>qabil</i>. • Dalam melakukan <i>syurâ'</i>, warga <i>mala'</i> berkumpul di sebuah gedung yang disebut <i>Darun Nadwah</i>, sebuah gedung serbaguna yang dibangun Qushai, kakek Nabi. 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Syurâ</i> dalam Islam memiliki kesamaan karakter dalam formulasi dan substansinya. Jika pada era pra-Islam, majelis permusyawaratan suku terdiri dari kaum elite, tokoh terkemuka, pembesar, dan birokrat, maka pada masa <i>khulafaurrasyidin</i> majelis permusyawaratan kaum muslimin terdiri dari pembesar-pembesar kaum Muhajirin dan Anshar. Setelah berkonsultasi dengan majelis, khalifah masih berdiskusi lagi dengan penasihat pribadinya, juga hulu balang dan birokrat istana yang kemudian dalam fiqh Islam disebut dengan istilah <i>ahlul halli wal aqdi</i>, atau <i>ahlul ikhtiyâr</i>. • Al-Qur'an menjelaskan "Sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antar mereka". (Q.S. <i>Asy-Syurâ</i>, 42: 38). "Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu". (Q.S. <i>Ali Imrân</i>, 3: 159).

**Bahwa
keputusan akhir
tentang pilihan
pasangan hidup
ada di tangan
perempuan,
bukan ayahnya**

*(Khonsa binti Khidam ra.,
diucapkan di hadapan Rasulullah SAW)*



PEREMPUAN ISLAM AWAL

KH. Husein Muhammad

Makkah, tempat kelahiran Islam terletak di wilayah gurun pasir yang membentang luas. Gurun ini dihuni oleh penduduk yang biasa disebut suku Badui. Al-Qur'ân menyebutnya al-A'râb. Suku ini berwatak keras dan primitif pada satu sisi, tetapi juga ulet dan tabah pada sisi yang lain. Hal ini lebih disebabkan oleh keadaan gurun pasir yang tidak ramah, cuaca panas yang panjang dan kurangnya sumber daya alam yang dapat menghidupi mereka. Mereka hidup di tenda-tenda sambil menggembala ternak, terutama unta, sapi, kambing/domba dengan cara berpindah-pindah (mengembara) untuk mencari padang rumput bagi ternak mereka. Dasar hidup pengembaraan adalah kabilah (kesukuan) dengan kehidupan yang sangat bebas. Mereka tidak mengenal aturan atau tata cara kehidupan yang tertib sebagaimana kehidupan orang kota. Karakter lain yang melekat pada sistem kabilah ini adalah kesukaan mereka berperang melawan kabilah yang lain agar bisa tetap bertahan (*survive*). Perang adalah jalan yang paling mudah bagi kabilah-kabilah ini bila timbul perselisihan yang tidak mudah diselesaikan dengan cara yang terhormat. Walaupun begitu, masyarakat *nomaden* mempunyai kesetiaan yang sangat kuat kepada suku mereka masing-masing. Mereka hanya mau hidup dalam persamaan yang penuh dengan anggota-anggota kabilahnya¹.

Gambaran karakteristik ini bisa ditemukan sebagian pada pernyataan al-Qur'ân: “Orang-orang Badui itu sangat kafir dan munafik dan lebih wajar tidak mengenal hukum-hukum yang diturunkan Tuhan kepada utusan-Nya”. (Q.S. At-Taubah [9]: 97-98)

Disebabkan oleh kesulitan-kesulitan hidup, krisis-krisis ekonomi yang akut dan musim kemarau yang panjang, mereka kemudian mencari tempat tinggal di kawasan kota atau mencari daerah-daerah yang subur. Proses ini berlanjut secara terus menerus bahkan sampai setelah berdirinya kerajaan-kerajaan Islam di berbagai wilayah.

Kota-kota seperti Makkah, Thaif dan Yatsrib (Madinah) adalah kota-kota yang umumnya menjadi tujuan mereka dalam pencarian kehidupan yang lebih baik. Dalam keadaan demikian tradisi-tradisi dan kebiasaan-kebiasaan kultural mereka ikut serta mempengaruhi daerah-daerah tersebut. Dari sinilah kita kemudian melihat penduduk Makkah terbagi menjadi masyarakat *urban* dan *nomad*. Penduduk Makkah yang berasal

¹ Lihat Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hlm. 141-185.

dari suku *nomad* ketika bermigrasi ke pusat kota tetap mempunyai watak loyalitas kesukuan mereka sendiri, sebagaimana sudah disebutkan. Nabi Muhammad adalah penduduk Makkah bagian kota yang relatif sudah maju. Istilah kota dalam hal ini menunjuk pada cara kehidupan yang menetap dan menunjuk pada situasi keramaian manusia yang lebih heterogen. Ini karena Makkah sendiri terletak di sepanjang rute perdagangan yang membentang dari Arabia Selatan sampai Utara. Ia menjadi jalur lalu-lintas perdagangan mulai dari Mediterrenian, Teluk Persia, Laut Merah melalui Jeddah dan keluar ke perbatasan dengan Afrika.

Agama

Karena letaknya yang demikian, Makkah di samping menjadi pusat lalu lintas perdagangan juga merupakan pusat keagamaan yang penting. Di tempat ini terdapat Ka'bah, sebuah tempat peribadatan masyarakat. Bangunan kubus ini pertama kali dibangun oleh Nabi Ibrahim as dan anaknya Ismail as. Ibrahim as sebagaimana dikenal adalah bapak para Nabi-nabi, yang mengajarkan kepercayaan monoteisme. Pada masa Ibrahim as dan Ismail as, penduduk di daerah ini menganut kepercayaan monoteisme. Akan tetapi akibat perjalanan waktu dan kekosongan yang panjang dari nabi-nabi, sistem kepercayaan itu kemudian berubah. Pada saat Nabi Muhammad SAW lahir, di sekitar Ka'bah sudah terdapat puluhan tuhan-tuhan yang terbuat dari batu yang mereka sembah. Ibnu Hisyam, seorang sejarawan Islam terkemuka mengungkapkan bahwa pemujaan terhadap berhala-berhala (*idolatry*), yakni patung-patung yang dipahat mirip manusia, masuk ke Makkah dari Syiria². Beberapa sejarawan muslim tidak memberikan predikat kepada orang-orang Arab yang ingkar dengan sebutan penyembah berhala tetapi sebagai orang-orang yang menyekutukan, yaitu menyekutukan roh-roh yang diyakini terdapat dalam patung-patung tersebut dengan Tuhan, Allah.

Meskipun demikian, berhala-berhala yang disembah di Makkah dan sekitarnya tidaklah menjadi bagian penting bagi masyarakat Makkah terutama sekali bagi para penguasa dan orang-orang kaya mereka, karena berhala-berhala tersebut didatangkan dari daerah pertanian Syria. Demikian juga masyarakat nomad mereka pada dasarnya tidak begitu peduli dengan berhala-berhala itu, karena mereka lebih menghargai sistem ketaatan suku, sebagian orang menyebutnya sebagai humanisme kesukuan (*ashabiyah*).

Dari sinilah kita agaknya lebih mengerti mengenai pendapat para sejarawan bahwa penolakan penduduk Makkah kepada sosok Nabi Muhammad SAW dan upaya mereka mempertahankan berhala-berhala itu, bukan karena Nabi Muhammad SAW

² Lihat: Ibn Hisyam, *as-Sīrah an-Nabawīyyah*, ed. Musthofa as-Saqqa, Ibrahim al-Abyari, 'Abd al-Hafidz Syalaby, 1999: Dar al-Khair, Beirut, Libanon, jilid 1, hlm. 64-67.

menyebarkan teologi monoteistik. Mereka tidak yakin dengan berhala-berhala itu dan menyembahnya hanya untuk permainan saja. Sebaliknya mereka memanfaatkan sesembahan tersebut untuk kepentingan ekonomi dan politik. Sistem monoteisme itu oleh mereka akan berarti penghancuran aset ekonomi yang mereka kuasai, di samping berpotensi mereduksi kekuasaan politik mereka.

Sebetulnya bukan hanya Nabi Muhammad SAW, Nabi-nabi lain juga mengajarkan hal yang sama. Mereka hadir dalam ruang sosial-ekonomi kapitalisme dan materialisme yang tinggi. Melalui monoteisme, Muhammad dan para nabi sebelumnya, mengkritik secara keras kekuasaan dan sistem feodalisme dan ketidakadilan sosial ekonomi.

Nabi Muhammad SAW lahir untuk membawa pesan kemanusiaan universal. Termasuk menyangkut relasi kemanusiaan. Sistem relasi kemanusiaan ini bagaimanapun adalah konsekuensi paling logis dari teologi monoteisme.

Status Perempuan

Sekarang kita fokuskan perhatian pada persoalan status perempuan. Sebagaimana sudah dikemukakan, masyarakat Arab pada dasarnya adalah masyarakat suku. Perempuan dalam masyarakat seperti ini sesungguhnya mempunyai status yang cukup baik. Meskipun begitu bukan berarti mereka mempunyai derajat yang sama dengan laki-laki. Sistem patriarkhis telah lama ada dalam masyarakat ini. Umar bin Khattab pernah mengemukakan bahwa perempuan sebelum kelahiran Islam tidak memiliki hak otonom atas tubuh mereka sendiri. Mereka baru mempunyai kemandirian sesudah Islam datang³. Pernyataan Umar ini boleh jadi merupakan gambaran atas praktik yang dominan. Sebab fakta lain juga menunjukkan adanya kemandirian perempuan. Laela Ahmad menginformasikan bahwa:

“Pada abad keenam Masehi, boleh dikata Arabia adalah sebuah pulau di Timur Tengah, kawasan terakhir yang menyisakan sistem perkawinan patrilineal. Tetapi segera ditambahkan bahwa sistem ini sebenarnya bukan sebagai satu-satunya bentuk perkawinan yang sah; sekalipun bahkan di sana hal itu mungkin merupakan jenis perkawinan yang dominan. Fakta-fakta sosiologis menunjukkan bahwa di antara jenis-jenis perkawinan yang dipraktikkan juga adalah perkawinan matrilineal, *uksorilokal* (sangat menggandrungi perempuan), yang dijumpai di Arabia, termasuk Makkah. Sekitar masa kelahiran Nabi Muhammad SAW (kira-kira pada 570 M), perempuan tetap tinggal bersama sukunya, di mana laki-

³ Umar bin Khattab ra berkata dalam hal ini: “Kami semula sama sekali tidak menganggap (terhormat, penting) kaum perempuan. Ketika Islam datang dan Tuhan menyebut mereka, kami baru menyadari bahwa ternyata mereka juga memiliki hak-haknya secara otonom di mana kami tidak bisa lagi mengintervensi”. Lihat: Ibn Hajar al-‘Asqallani, *Fath al Bari*, jilid X, hlm. 314.

laki bisa mengunjungi atau tinggal bersamanya, dan anak-anak yang dilahirkan menjadi milik suku ibunya, serta perkawinan bersifat poliandri dan poligami”⁴.

Keragaman berbagai praktik perkawinan di Arabia para-Islam dan adanya adat istiadat matrilineal, termasuk bergabungnya anak-anak bersama suku sang ibu, tidak mesti berarti bahwa perempuan mempunyai kekuasaan lebih besar dalam masyarakat atau akses lebih besar pada sumber-sumber ekonomi. Dari sumber Islam didapatkan informasi struktur patriarkhis. Satu ayat dalam al-Qur’ân menunjukkan hal tersebut: *“Kaum laki-laki adalah ‘qawwam’ (pemimpin) atas kaum perempuan karena Tuhan telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena laki-laki menafkahi sebagian hartanya (untuk perempuan)”* (Q.S. an-Nisâ’ [4]:34).

Pada ayat yang lain al-Qur’ân mengakui kenyataan adanya otoritas laki-laki dalam perkawinan atau struktur keluarga: *“Dan perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma’rûf (baik). Akan tetapi kaum laki-laki mempunyai satu tingkat lebih tinggi dari kaum perempuan”*. (Q.S. Al-Baqarah [2]:228).

Pernyataan beberapa ayat al-Qur’ân tersebut menunjukkan bahwa realitas sosial Arabia ketika itu lebih memberikan peran otoritatif kepada kaum laki-laki. Tetapi ini tidaklah berarti bahwa tidak ada perempuan yang memiliki otoritas atas laki-laki. Isteri pertama Nabi Muhammad SAW, Khadijah, sebelum perkawinannya dengan Nabi adalah perempuan yang mandiri dan memiliki bisnis yang dikelolanya sendiri. Sejumlah perempuan lain juga memainkan peran sosial dan ekonomi yang cukup signifikan. Tetapi sekali lagi, ini bukan situasi yang dominan.

Laela Ahmad mengungkapkan kenyataan yang beragam tersebut. Menurutnya, bukti tentang praktik-praktik perkawinan di Arabia pra-Islam cukup jarang dan implikasi-implikasinya pun tidak pasti. Hanya saja, bukti tentang matrilineal dan adat-istiadat seksual yang selaras dengan matrilineal, termasuk poliandri, tidak bisa diabaikan. Hal ini kemudian diambil kesimpulan secara general oleh sebagian sarjana, antara lain Robertson Smith atau Montgomery Watt untuk berpandangan bahwa masyarakat itu bercorak matriarkal dan bahwa Islam, karenanya, menggantikan tatanan matriarkal dengan tatanan patriarkal⁵.

Pandangan Robertson Smith atau Watt di atas adalah sesuatu yang mungkin sebagaimana juga terjadi dalam berbagai masyarakat. Keberagaman tradisi adalah niscaya. Di wilayah manapun selalu ada realitas yang lain. Tetapi Maxim Rodinson, sambil mengkritik pandangan keduanya sebagai tidak benar, mengatakan bahwa “hal

⁴ Leila Ahmed, *Wanita dan Gender dalam Islam; Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, terj. MS. Nasrullah, 2000: Lentera, Jakarta, hlm. 45.

⁵ *Ibid*, hlm. 47

itu hanya ada pada daerah-daerah tertentu, seperti Madinah”⁶. Ini menunjukkan bahwa struktur demikian tidaklah sesuatu yang dominan. Sistem ini telah ada bersama-sama dengan beberapa kebiasaan poliandri dan adanya pengakuan akan peran perempuan jauh sebelum Islam hadir, sisa peradaban lama. Sementara sumber-sumber Islam menunjukkan bahwa ketika Nabi Muhammad SAW lahir, struktur keluarga yang berlaku pada umumnya adalah bersifat patriarkhal. Dari sini kita dapat mengatakan bahwa Islam yang dibawa Nabi Muhammad bukanlah agama yang memperkenalkan sistem patriarkhal.

Perceraian dan perkawinan kembali tampak sudah lazim bagi laki-laki maupun perempuan, yang masing-masing pihak bisa berprakarsa membubarkan perkawinan. Kitab al-Maraghi melaporkan, *“Kaum perempuan di zaman Jahiliyah, atau sebagian dari mereka, menceraikan laki-laki, dan cara perceraian adalah bahwa bila mereka tinggal di sebuah tenda, mereka pun memutarinya, sehingga bila pintu tadinya menghadap ke timur dan kini menghadap ke barat... dan ketika laki-laki melihat hal ini, ia tahu bahwa sang perempuan telah menceraikannya dan tidak akan mengunjunginya”*.

Jenis perkawinan yang dipandang sah oleh Islam, sangatlah sesuai dengan sistem-sistem sosio-kultural yang sudah berlaku di seluruh Timur Tengah. Di Arabia, perkawinan yang bercorak patriarkhal, patrilineal, dan poligami sama sekali tidak inovatif. Alih-alih, Islam secara selektif membolehkan adat-istiadat yang sudah berlaku di kalangan sebagian masyarakat kesukuan Arab sambil menolak yang lain. Yang sangat penting bagi pranata yang dibangunnya adalah keunggulan yang diberikan pada paternitas dan pemberian hak-hak kepemilikan kepada laki-laki atas seksualitas perempuan berikut isunya. Berbagai adat-istiadat yang sesuai, seperti poligami, dipungut, sementara berbagai adat-istiadat yang tidak sesuai atau bertentangan pun diharamkan. Melalui perubahan-perubahan ini, Islam secara mendasar merumuskan ulang hubungan seksualitas dan kekuasaan antara laki-laki dan perempuan. Konseptualisasi ulang tentang perkawinan yang disiratkan oleh hukum-hukum Islam bisa secara adil dipandang sebagai bersifat kritis atas berbagai perubahan dalam posisi perempuan dan atas batasan-batasan sangat korektif yang dikenakan pada mereka menyusul ditegakkannya Islam.

Perang adalah sebuah aktivitas yang di dalamnya perempuan-perempuan Arabia pra-Islam dan kurun awal Islam berpartisipasi secara penuh. Mereka hadir di medan perang terutama untuk merawat orang-orang yang terluka dan membakar semangat kaum laki-laki, seringkali dengan lagu dan syair. Sejumlah perempuan menjadi terkenal karena syair-syair mereka yang mendorong para prajurit untuk bertempur lebih bersemangat lagi, dengan mengancam kematian dan kekalahan, atau

⁶ Lihat: Ali Ashghar Engineer, *Asal Usul dan Perkembangan Islam; Analisis Pertumbuhan Sosio-Ekonomi*, terj. Imam Baehaqi, 1999: Pustaka Pelajar, Yogyakarta, hlm. 46.

merayakan kemenangan. Beberapa perempuan juga turut bertempur. Ummu 'Athiyah al-Anshariyah pernah tujuh kali ikut dalam peperangan bersama Nabi. Al-Rabi' bint al-Mu'awwidz juga pernah ikut peperangan bersama Nabi. Ia memberi minum kepada para pejuang dan melayani mereka. Bahkan ia pernah memulangkan pejuang yang terluka dan yang gugur ke Madinah. Demikian pula Ummu Sulaim dan beberapa perempuan lainnya. Bahkan Nusaibah binti Ka'ab ikut memanggul senjata dalam perang Uhud bersama Rasulullah SAW.⁷ Dalam berbagai perang kaum Muslim semasa Nabi Muhammad SAW masih hidup, perempuan-perempuan memainkan tiga peran, pada kedua kubu-bahkan juga isteri-isteri Muhammad.

Dalam kurun awal Islam, partisipasi perempuan dalam pertempuran dianggap cukup lumrah menurut banyak pandangan Islam. Beberapa sekte Islam yang kemudian lahir juga memiliki pandangan untuk memformalisasikan peran itu dan melembagakan jihad sebagai kewajiban agama, berikut shalat, haji, puasa dan zakat, atas kaum laki-laki maupun perempuan.

Secara umum, bukti tentang perempuan dalam masyarakat Muslim kurun awal mengisyaratkan bahwa secara khas mereka berpartisipasi dan diharapkan berkiprah dalam berbagai aktivitas yang menyibukkan masyarakat mereka, termasuk agama dan perang. Para perempuan dalam masyarakat muslim kurun awal datang ke mesjid, berperan dalam ibadah-ibadah keagamaan pada hari-hari besar, dan mendengarkan ceramah-ceramah Nabi Muhammad SAW. Mereka bukanlah pengikut yang pasif dan penurut, melainkan mitra-bicara yang aktif dalam bidang keimanan dan juga dalam masalah-masalah lainnya.

Riwayat-riwayat hadis memperlihatkan perempuan-perempuan yang bertindak dan berbicara, dengan pengertian mereka telah berpartisipasi dalam kehidupan pemikiran dan praktik keagamaan. Mereka mengomentari secara jujur topik apapun, bahkan al-Qur'an. Mereka berbuat demikian dengan harapan pandangan-pandangan mereka didengar. Hadits-hadits juga menunjukkan apa yang sama-sama penting, bahwa Muhammad menerima hak perempuan untuk berbicara dan segera menjawab komentar-komentar mereka. Misalnya saja, para pengikutnya yang perempuan, yang seperti kaum lelaki mempelajari al-Qur'an, dilaporkan mengadu pada suatu ketika. Bahwa kaum laki-laki mengungguli mereka dan meminta Nabi Muhammad SAW untuk memberikan waktu tambahan guna mengajar mereka agar bisa menyamai kaum laki-laki. Nabi Muhammad SAW pun mengabulkan permintaan mereka. Rupanya, ia mengajar kaum laki-laki sementara kaum perempuan mengerjakan tugas-tugas rumah tangga, bukan hanya di waktu-waktu salat berjama'ah.

⁷ Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru Relasi Suami-Isteri Telaah Kitab 'Uqud al-Lujayn* (2001, Yogyakarta, kerjasama LKIS, FK3 dan Ford Foundation) hlm. 55.

Pertanyaan paling penting yang dilontarkan kaum perempuan kepada Nabi Muhammad SAW tentang al-Qur'ân adalah mengapa al-Qur'ân hanya menyeru kaum laki-laki dan pada saat yang sama kaum perempuan juga harus memenuhi seruan Allah dan Rasul-Nya. Pertanyaan itu menjadi sebab turunnya (*sababun nuzûl*) wahyu berupa ayat-ayat al-Qur'ân yang secara eksplisit menyeru kaum perempuan dan juga laki-laki (Q.S. *al-Ahzab* [33]: 35). Ini adalah suatu tanggapan yang dengan tegas menunjukkan kesediaan Muhammad (dan Allah) untuk mendengar aspirasi dan suara perempuan. Sesudah itu, al-Qur'ân secara eksplisit menyeru kaum perempuan beberapa kali untuk melakukan partisipasi sosial dan publik.

Kebiasaan mendengar dan mempertimbangkan berbagai ekspresi pandangan dan pikiran perempuan yang tampak jelas dalam sikap Nabi Muhammad SAW, tak diragukan lagi, mencerminkan sikap yang menjadi bagian dari masyarakat secara lebih luas. Bahwa kata-kata perempuan memiliki bobot, bahkan menyangkut masalah-masalah yang mengandung makna spiritual dan sosial, terus menjadi ciri masyarakat Muslim dalam tahun-tahun berikutnya menyusul wafatnya Muhammad. Hal itu dengan jelas ditunjukkan oleh penerimaan kontribusi perempuan pada hadis. Sejak awal, dipeliharanya riwayat-riwayat ini adalah sebuah latihan dalam regulasi perilaku sosial, alih-alih sekadar ekspresi dari dorongan untuk menghimpun dan memelihara memori-memori suci.

Menerima kesaksian perempuan atas ucapan dan perbuatan Nabi sama artinya dengan menerima otoritas mereka dalam berbagai masalah yang dimaksudkan mempunyai hubungan yang bersifat preskriptif dan mengatur dengan adat-istiadat dan hukum.

Demikianlah, maka secara tegas kita dapat menyimpulkan bahwa Nabi Muhammad SAW secara pasti adalah tokoh pembaruan sistem sosial. Ide-idenya yang besar, sesuai dengan pesan Tuhan, adalah menciptakan kehidupan sosial yang egaliter termasuk dalam relasi laki-laki dan perempuan. Ini adalah ide spektakuler yang mendahului zamannya. Akan tetapi beliau juga harus bertindak realistis. Ide-ide tersebut tidak mungkin diwujudkan dalam tempo singkat. Bagaimanapun ketika Nabi Muhammad SAW tampil, sisa-sisa kehidupan pra Islam masih cukup subur. Untuk merealisasikan tatanan sosial baru diperlukan satu aturan yang dapat mereduksi tradisi-tradisi yang tidak sejalan. Hukum-hukum yang disampaikan al-Qur'ân selalu memperlihatkan alasan-alasan historis dan sosiologis. Ini sebenarnya cukup membekali para pengikutnya untuk melanjutkan cita-cita Nabi.

Namun perlu dicatat bahwa ketika Islam sepeninggal Nabi, dan meluas ke berbagai kawasan yang masih menganut sistem feodalistik, terutama Persia, hukum-hukum tersebut kemudian ditafsirkan menurut tatanan sosial yang ada pada masyarakat

setempat.

Sebagian orang mengkritik pemerintah Umar (634-644 M). Kekuasaannya dipandang sebagai periode di mana banyak institusi utama Islam dilahirkan. Umar menyebarkan serangkaian aturan keagamaan, kewarganegaraan, dan hukum pidana. Ia dianggap keras pada kaum perempuan dan membatasi kehidupan pribadi dan publik mereka. Ia gampang marah pada isteri-isterinya dan secara fisik menyerang mereka, dan ia berusaha memasukkan kembali kaum perempuan ke rumah-rumah mereka dan mencegah mereka menghadiri shalat berjama'ah di masjid. Tak berhasil dalam usaha terakhir ini, ia menyelenggarakan shalat terpisah, dengan mengangkat seorang imam tersendiri untuk kaum laki-laki dan perempuan. Ia memilih seorang imam laki-laki untuk kaum perempuan, sebuah titik tolak lain dari sebelumnya, sebab diketahui bahwa Nabi Muhammad SAW mengangkat seorang perempuan, Umm Waraqah, untuk bertindak sebagai imam bagi seluruh anggota keluarganya, yang meliputi, sejauh bisa dipastikan, kaum laki-laki dan juga kaum perempuan.⁸

Akan tetapi para ahli Islam memberikan penilaian yang lebih adil bagi Umar. Tindakan Umar demikian lebih karena dia melihat adanya perubahan-perubahan sosial yang mengarah pada kebebasan yang tak terkontrol. Dekandensi kembali menyebar. Umar tidak sepenuhnya merendahkan perempuan sebagaimana dikesankan sebagian orang. Dalam beberapa kasus Umar bahkan besikap sangat terbuka, ia memberikan respons positif dan apresiasi terhadap perempuan-perempuan yang mengkritiknya.

Kenyataan bahwa perempuan di berbagai wilayah Islam dalam perkembangannya menunjukkan arah mundur kebelakang, lebih karena pengaruh kebudayaan masyarakat feodalistik dan bukan karena kehendak Islam. Perempuan dalam kebudayaan tersebut kembali menjadi tubuh yang harus selalu dikontrol dan diawasi oleh kaum laki-laki. Kehendak Islam yang sebenarnya ingin membangun relasi manusia berdasarkan nilai-nilai utama dan bukan berdasarkan jenis kelamin, ditafsirkan dalam konteks sosiologisnya masing-masing secara sangat sempit, reduksionis dan seringkali mengingkari nilai-nilai utama tersebut. Kenyataan sosial seperti ini pernah diungkapkan oleh Al-Jâhizh. Kaum perempuan, menurutnya, diposisikan kembali sebagai tubuh yang tersubordinasi, termarginalisasi dan sasaran emosi laki-laki.

Al-Jâhizh menyatakan:

"Aku tidak pernah berpendapat, begitu pula mereka yang berakal dan berfikir, bahwa kaum perempuan berada di bawah atau di atas laki-laki satu atau dua tingkat atau lebih. Namun realitas yang aku lihat mempertontonkan begitu banyak kaum perempuan dijadikan komoditas, dieskplotasi seenaknya, direndahkan demikian hina dan dirampas hak-haknya begitu besar. Menurut mereka, laki-laki yang lemah adalah mereka yang tidak

⁸ Lihat: Ibn Sa'd, *at-Thabaqât*, jilid 8, hlm. 335.

bisa memenuhi kepentingan para bapak dan para paman. Sebaliknya laki-laki dipandang hebat jika mereka mengingkari hak-hak para ibu dan para bibi”.

Selanjutnya dia juga menyatakan: *“Meskipun realitas sosial menunjukkan mayoritas laki-laki lebih unggul dari perempuan, tetapi kita tidak berhak mengurangi hak-hak mereka dan tidak selayaknya mereka yang menghormati ayah harus merendahkan hak-hak ibu”.*⁹ []



⁹ Baca: *Rasâ`il al-Jâhizh*, jilid III, hlm. 116-120. Dikutip dari: Husein Muhammad, *Spiritualitas Kemusiaan; Perspektif Islam Pesantren*, 2006: Fahmina-institute dan Pustaka Rihlah, Yogyakarta, hlm. 277.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا
وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

**"Hai manusia,
Kami telah menciptakan kamu
dari laki-laki dan perempuan, dan
Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan
bersuku-suku, supaya kamu saling mengenal.
Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu
di sisi Allah adalah yang paling taqwa".**

(Q.S. al-Hujurât [49]: 13)

Menafsirkan Al-Qur'an 5



Materi ini menjelaskan mengenai konsep pewahyuan al-Qur'ân dan kaitannya dengan misi pembebasan manusia di muka bumi. Materi ini juga menjelaskan model-model penafsiran al-Qur'ân yang telah lahir, tumbuh dan berkembang dengan berbagai ragam metode dan bagaimana dari ragam metode ini bisa melahirkan metode penafsiran yang dapat memberdayakan perempuan.





TUJUAN

Setelah mengikuti materi ini, peserta mampu:

1. Memahami makna dari istilah-istilah penting dalam sejarah pewahyuan al-Qur'ân.
2. Memahami konteks Arab saat pewahyuan al-Qur'ân dan kaitannya dengan risalah kemanusiaan Islam dalam pewahyuan al-Qur'ân, terutama misi pembebasan perempuan.
3. Mengetahui ayat-ayat al-Qur'ân yang berkaitan dengan perempuan.
4. Mengenal ayat-ayat al-Qur'ân yang turun karena tuntutan perempuan.
5. Mengetahui berbagai prinsip dan metode dalam penafsiran al-Qur'ân serta keterkaitannya dengan produk tafsir yang dihasilkan.
6. Memahami keterkaitan faktor-faktor sosial historis terhadap metodologi dan tafsir relasi gender.
7. Menjelaskan prinsip-prinsip keadilan gender dalam al-Qur'ân.
8. Mengetahui isu-isu bias gender yang secara eksplisit disebutkan dalam al-Qur'ân secara literal, dan ditafsirkan secara tidak adil gender.
9. Mengenal tafsir-tafsir adil gender dari tradisi klasik dan kontemporer.
10. Memahami metodologi yang efektif untuk memastikan tafsir adil gender.



POKOK BAHASAN

1. Istilah-istilah dasar dalam *ulûm al-Qur'ân*: *al-Qur'ân*, *al-mushhaf*, *wahyu*, *Jibrîl*, *tanjîm*, *tafsîr* dan *ta'wîl*, *makkiyah-madaniyyah*, *nâsikh-mansûkh*, *asbâb al-nuzûl*, dan *al-ahruf as-sab'ah*.
2. Misi pewahyuan al-Qur'ân untuk kemanusiaan; terutama yang terkait dengan kesetaraan dan pembebasan perempuan.
3. Isu-isu perempuan dalam ayat al-Qur'ân: penciptaan manusia, kepemimpinan keluarga, pemukulan, kesaksian, warisan, talak-rujuk, seksualitas, independensi perempuan dalam hal keimanan, kepribadian dan harta kekayaan.
4. Ayat-ayat yang turun karena tuntutan perempuan, seperti: Surat *Ali Imrân*: 195, *an-Nisâ'*: 32 dan 34, *al-Ahzâb*: 35, *an-Nahl*: 97 dan ayat-ayat lain-lain.
5. Metode penafsiran al-Qur'ân: metode *bil-ma'tsûr/bir-ra'yi*, *muhkam/*

mutasyâbih, qath'iiyy/dhanny, kulliyât/juz'iiyyât, dengan tekanan pada konsep tekstual-intertekstual-kontekstual ayat-ayat al-Qur'an.

6. Prinsip dan kaidah penafsiran al-Qur'an; seperti *munâsabah al-âyyât, marji'iiyyat al-hidâyah, at-tanjîm, 'adam at-ta'ârudl, al-'ibrah bil-'illah, asbâb al-wurûd, lâ ijtihâda fi mawrid an-nash, taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah*, dll.
7. Faktor sosio-historis dalam penafsiran al-Qur'an; seperti pada tema-tema seputar *isrâ'iliyyât*, pengaruh politik kekuasaan pada penafsiran, pengaruh fanatisme madzhab, suku, atau golongan, pengaruh waktu dan peradaban terhadap penafsiran, dll.
8. Prinsip-prinsip keadilan gender dalam al-Qur'an.
9. Isu-isu bias gender dalam tafsir al-Qur'an.
10. Tafsir adil gender dalam tradisi klasik dan kontemporer.
11. Metode tafsir adil gender: sebuah tawaran.



METODE

Kerja kelompok, diskusi, masukan narasumber.



MEDIA/ALAT BANTU

Sticky cloth, spidol, kertas plano, kertas metaplan, lakban.



WAKTU

4 Jam (240 menit).



LANGKAH-LANGKAH

Langkah pertama, (1 jam)

1. Fasilitator meminta peserta berdiskusi dalam kelompok, untuk membahas tema-tema tertentu dalam al-Qur'an yang berkaitan dengan isu perempuan. Setiap kelompok memilih tema/isu perempuan, yang berbeda dengan pilihan kelompok lain.
2. Diskusi ini dipandu dengan pertanyaan:
 - a. kumpulkan ayat-ayat (terjemahan) mengenai tema yang dipilih,
 - b. persoalan krusial apa yang terkandung di dalam ayat dimaksud.

5 - Menafsirkan al-Qur'ân

- c. sebagai pembaca ayat, apa kesan yang dirasakan terhadap ayat dimaksud.

(catatan: gunakan navigator indeks ayat yang tersedia di hlm. 99-100).

3. Tuliskan hasil kerja kelompok ke dalam kertas plano.
4. Presentasikan hasil kerja kelompok dan diskusikan bersama-sama.
5. Fasilitator menggaris-bawahi kesan-kesan yang disampaikan peserta, bahwa teks itu tidak terbebas dari subyektifitas pembacanya.



Langkah kedua (1 ½ jam)

6. Fasilitator mengantarkan pembicaraan yang akan disampaikan narasumber, dari hasil kerja kelompok tentang ayat-ayat krusial yang berkaitan dengan perempuan.
7. Narasumber mengawali pembicaraan dengan istilah-istilah dasar dalam disiplin ilmu al-Qur'ân; misalnya definisi al-Qur'ân, berapa jumlah juz, surat dan ayat, kapan diturunkan, bagaimana diturunkan, melalui apa, bagaimana dihafal, dituliskan dan diberi harakat, posisi dan kedudukan al-Qur'ân sebagai sumber hukum, karakteristik al-Qur'ân, dll.
8. Bersamaan dengan penjelasan pada langkah no. 7, narasumber sekaligus menyisipkan analisis tentang kondisi masyarakat Arab pada masa turun al-Qur'ân, kondisi perempuan, ayat-ayat yang turun karena diminta perempuan; sebagai penjelasan bahwa ayat turun atas tuntutan situasi dan kondisi. Seperti surat *Âli Imrân*: 195, *an-Nisâ*: 32 dan 34, *al-Ahzâb*: 35, *an-Nahl*: 97, surat *al-Mujâdilah* dan lain-lain.
9. Narasumber melanjutkan penjelasan mengenai dasar-dasar ilmu tafsir dan *ta'wîl* al-Qur'ân dalam tradisi klasik Islam;

10. Narasumber menjelaskan mengenai beberapa faktor yang menyebabkan perbedaan penafsiran al-Qur'an, mencontohkan dan menggambarkan betapa beragamnya penafsiran al-Qur'an dalam tradisi klasik Islam. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an itu kitab terbuka terhadap penafsiran sesuai dengan tuntutan zaman setiap penafsir.
11. Narasumber mengenalkan tawaran metode untuk menafsirkan al-Qur'an yang selaras dengan perspektif perempuan. Yang harus ditekankan pada penjelasan ini adalah misi utama penurunan al-Qur'an; sebagai *risâlah al-hudâ* (petunjuk) untuk kemanusiaan. Narasumber sebisa mungkin mencontohkan penafsiran dari tradisi klasik Islam yang sudah memiliki misi pembebasan; atau tafsir yang sudah agak kemudian. Di sini narasumber bisa menuntaskan persoalan metodologis dalam penafsiran al-Qur'an yang memihak pada perempuan.
12. Narasumber mendaftarkan isu-isu perempuan yang ada di dalam al-Qur'an; seperti penciptaan manusia, kepemimpinan keluarga, pemukulan, kesaksian, warisan, talak-rujuk, seksualitas, independensi (iman dan ekonomi), dan lain-lain. Kemudian narasumber mengambil salah satu isu krusial untuk membandingkan antara penafsiran yang bias gender dan penafsiran yang adil gender; baik dari tradisi klasik maupun dari tulisan-tulisan kontemporer.
13. Narasumber menegaskan kembali mengenai metodologi yang bisa diaplikasikan untuk penafsiran yang adil gender terhadap ayat-ayat al-Qur'an.

Langkah ketiga (1 ½ jam)

14. Fasilitator mempersilahkan peserta mengajukan pertanyaan, komentar, dan tanggapan.
15. Fasilitator menyimpulkan bahwa pembacaan al-Qur'an tidak cukup hanya terpaku pada apa yang tertulis dalam teks, melainkan harus dikaitkan dengan berbagai hal; ayat-ayat atau *hadîts-hadîts* lain dan alat bantu ilmu-ilmu lain. Landasan berfikirnya adalah bahwa misi utama al-Qur'an adalah '*al-hudâ*'; menunjukkan manusia pada ketauhidan, kerahmatan semesta, pembebasan manusia dan keadilan sosial. Landasan berfikir ini mengantarkan pada pentingnya keadilan gender sebagai cara pandang dalam persoalan-persoalan sosial.



REFERENSI

- Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan; Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*, terj. Abdullah Ali, (2001: Serambi, Jakarta)
- Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, terj. Cecep Lukman Yasin, (2005: Serambi, Jakarta).
- Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif al-Qur'an*, (2001: Paramadina, Jakarta)
- Nashr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an; Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, (2001: LKiS, Yogyakarta)
- Nurjannah Isma'il, *Perempuan dalam Pasungan; Bias Laki-laki dalam Penafsiran*, (2003: LKiS)
- Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, (2001: FKBA, Yogyakarta)
- Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian; Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, (1999: LKiS, Yogyakarta)

Catatan untuk Fasilitator/narasumber



- ✓ Sediakan navigator tematik isu perempuan dalam al-Qur'an. Yaitu indeks al-Qur'an, khusus untuk tema-tema mengenai perempuan dalam al-Qur'an. Indeks ini bisa menjadi alat bantu bagi para peserta untuk menemukan ayat-ayat dan surat-surat al-Qur'an yang membicarakan perempuan. Contoh navigator lihat di lampiran
- ✓ Upayakan para peserta bisa menemukan sendiri ayat-ayat beserta terjemahan tafsirnya, yang membahas mengenai perempuan, juga ayat-ayat yang bisa menjadi basis paradigma tafsir yang adil gender.
- ✓ Peserta diminta agar mempersiapkan diri dengan al-Qur'an dan terjemahannya. Semakin beragam terjemahan al-Qur'an yang dibawa peserta semakin bagus untuk menganalisis perbedaan tafsir antarmufassir.

NAVIGATOR AYAT AL-QUR'ÂN YANG BERKAITAN DENGAN ISU PEREMPUAN

Cerai: 2: 102, 229, 230, 231, 236, 237, 241; 3:103, 105; 4: 23, 130; 6:91, 159; 8:57; 9:25; 16:92; 33: 28, 37, 49, 51; 65: 1, 2; 66: 5.

Gadis: 56:36; 66:5; 78:33.

Isteri: 2:35, 102, 187, 223, 226, 229, 231, 232, 234, 236, 237, 240; 3:15, 61; 4: 1, 12, 20, 23, 24, 35, 57, 128, 129; 6:101; 7:19, 83, 189; 9:24; 11:71, 81; 12:21, 25, 29, 30, 51; 13:23, 38; 15:60; 16:72; 19:5, 8; 20:117; 21:90; 23:6; 24:6, 8; 25:74; 26:166, 177; 27:57; 28:9; 29:32, 33; 30:21; 33:4, 6, 28, 30, 31, 32, 37, 50, 51, 52, 53, 55, 59; 36:56; 37:135; 39:6; 40:8; 65:1.

Ber- lebih dari satu: 4:3.

Cara Menggauli -: 4:19.

~ adalah ladang bagi suami: 2: 223.

~ Fir'aun yang beriman: 66:11.

~ Nabi Luth dan Nuh yang berkhianat: 66:10.

Kemaluan ~ hanya untuk suami: 24:31.

Kemaluan suami hanya untuk -: 23:6; 70:30.

Suami menjadi pemimpin bagi -: 4: 34.

Nafkah kepada ~ yang dicerai: 2:241.

Nusyuz -: 4: 34, 128.

Tidak boleh mengambil harta yang sudah diberikan kepada -: 4:20.

Wasiat untuk -: 2:240.

Tidak ada iddah untuk ~ yang dicerai sebelum dicampuri: 33:49.

Kawin: 2:230, 232, 235; 4:3, 6, 20, 21, 22, 24, 25, 127; 15:71; 20:40; 24:32, 33, 60; 33: 37.

Anjuran ber-: 24: 32, 33.

Beberapa hukum -: 4: 22, 23.

Halal meng-i wanita ahli kitab: 5: 6.

Maskawin: 33:55.

Mengawini: 2:235; 5:5; 24:3; 33:49, 52; 60:10.

Perempuan: (3: 195; 4: 1, 3, 11, 12, 23, 35, 35, 47, 75, 176; 5:6, 38; 6:100; 7: 128; 9:67, 68, 71, 72; 11: 72; 13:8; 14:6; 16:57, 58, 92, 97; 17:40; 19:28; 24:2, 3, 32, 58, 60; 28:11, 12, 25, 26; 33:35, 36, 49, 50, 51, 52, 55, 73; 35:135, 150; 40:40; 41:47; 42:49, 50; 43:19; 48:6, 25; 49:13; 71:28; 75:39; 86:7; 92: 3).

Iddah ~ hamil: 65:4, 6.

Sikap ~ yang baik: 33:32.

~ tukang sihir: 113:4.

Pernikahan: anjuran untuk melaksanakan -: 24: 32.

Pernikahan dengan wanita musyrik: 2: 221,

5 - Menafsirkan al-Qur'an

pokok hukum ~: 2: 221 ; 4:24, 25 ; 33:49.

~ sebagai pengikat: 4:21.

Ratu Saba berserah diri: 27: 44.

Suami: ~ berhak merujuk isteri yang dicerai sedang hamil: 2:228.

~ hendaknya memberi mut'ah kpd isteri yang dicerai, 2:241.

isteri adalah ladang bagi ~: 2: 223.

Hukum ~ menuduh isteri berzina: 24:6-9.

pengembalian mahar kepada ~: 60:10, 11.

permintaan cerai kepada ~ dengan membayar : 2:229.

~ tidak dapat menolak azab yang menimpa isterinya: 66:10.

Talak: beberapa ketentuan tentang ~ dan iddah: 65:1-7.

kedudukan harta pada waktu ber~: 4:20.

~ yang tidak boleh rujuk: 2:230.

Wanita: (2:178 ; 4:25, 75, 98, 127, 128 ; 3:14 ; 6: 139 ; 12:24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 50, 51 ; 24:26, 33 ; 27:23 ; 28:23, 25, 26 ; 33:32 ; 52:39 ; 53:21, 27 ; 57:13, 18 ; 65:4).

Meminang ~ dalam masa iddah: 2: 235.

boleh mengawini ~ ahli kitab: 5:5.

~ dan laki-laki yang beriman dan beramal shalih akan masuk surga: 4:124.

dilarang mempusakai ~ dengan paksa: 4:19.

dilarang menikahi ~ musyrik: 2:221.

iddah ~ yang dicerai: 2:228.

Islam melindungi hak laki-laki dan ~: 4:32.

kaum laki-laki pemimpin bagi ~: 4:34.

keharusan memberi mahar kepada ~ yang dinikahi: 4:4.

ketentuan ~ memperoleh harta waris: 4:7.

larangan mengadakan hubungan seks dengan ~ haidh: 2:222.

larangan mengambil kembali harta yang sudah diberikan kepada ~: 4:20.

pergaulan antara ~ dan laki-laki yang bukan muhrim 24:30, 31.




~ yang dicerai berhak mendapat mut'ah dari mantan suaminya: 2:241.

~ yang dilarang dinikahi 4:22, 23, 24.

~ yang mengajukan gugatan: 58:1, 2.

~ yang sudah ditalak tiga tidak boleh dirujuki sebelum kawin dengan lelaki lain: 2: 230.

MATRIKS
Prinsip Adil Gender dalam Ayat-ayat al-Qur'an

PRINSIP	AYAT/ TERJEMAHAN
<p>1. Persamaan penciptaan asal-usul manusia.</p> 	<p>يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا رُوحَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (١)</p> <p>“Wahai manusia (lelaki dan perempuan), bertaqwalah kamu sekalian kepada Tuhan kalian, yang menciptakan kalian semua (lelaki dan perempuan) dari jiwa yang satu (living entity) dan menciptakan sama sepertinya pasangannya, kemudian dari kedua pasang itu Dia menyebarkan lelaki dan perempuan dalam jumlah yang banyak”. Q.S. an-Nisâ’ [4]: 1.</p>
<p>2. Kesetaraan gender (laki-laki dan perempuan) kecuali karena kualitas takwanya.</p> 	<p>يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١٣)</p> <p>“Hai manusia, Kami telah menciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan, dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah yang paling takwa”. Q.S. al-Hujurât [49]: 13.</p>
<p>3. Persamaan beban dan tanggungjawab untuk mewujudkan kehidupan yang baik (hayâtan thayyibab) dengan melakukan kerja-kerja positif ('amalan shalihan).</p> 	<p>مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّاهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٧)</p> <p>“Siapa saja, laki-laki atau perempuan yang beramal saleh dan dia beriman, niscaya Kami berikan kehidupan yang baik”. Q.S. an-Nahl, [16]: 97.</p>

5 - Menafsirkan al-Qur'an

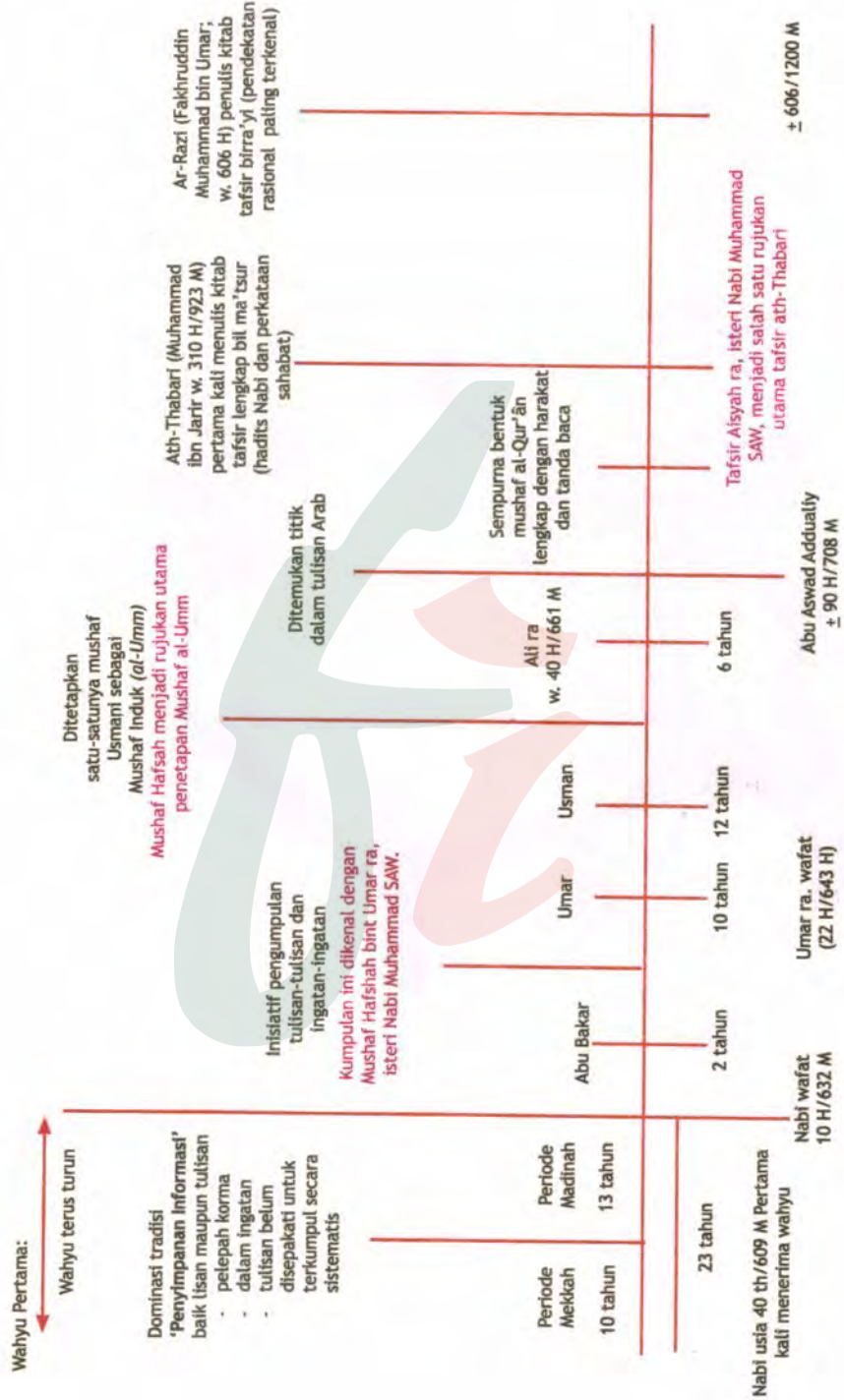
PRINSIP	AYAT/ TERJEMAHAN
<p>4. Kemitraan yang setara</p> 	<p>وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٧١)</p> <p>"Orang-orang yang beriman; lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain; (dalam) mereka menyuruh (mengerjakan) kebaikan, mencegah dari yang mungkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (Q.S. at-Taubah [9]: 71)</p>
<p>5. Persamaan penghargaan di hadapan Allah.</p> 	<p>إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَّصِدِّقِينَ وَالْمُتَّصِدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (٣٥)</p> <p>"Sesungguhnya laki-laki atau perempuan yang muslim, laki-laki atau perempuan yang beriman, laki-laki atau perempuan yang taat, laki-laki atau perempuan yang jujur, laki-laki atau perempuan yang sabar, laki-laki atau perempuan yang khusyu', laki-laki atau perempuan yang bersedekah, laki-laki atau perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang menjaga kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak mengingat Allah, Allah menyediakan bagi mereka ampunan dan pahala yang besar". (Q.S. al-Ahzâb [33]: 35).</p>

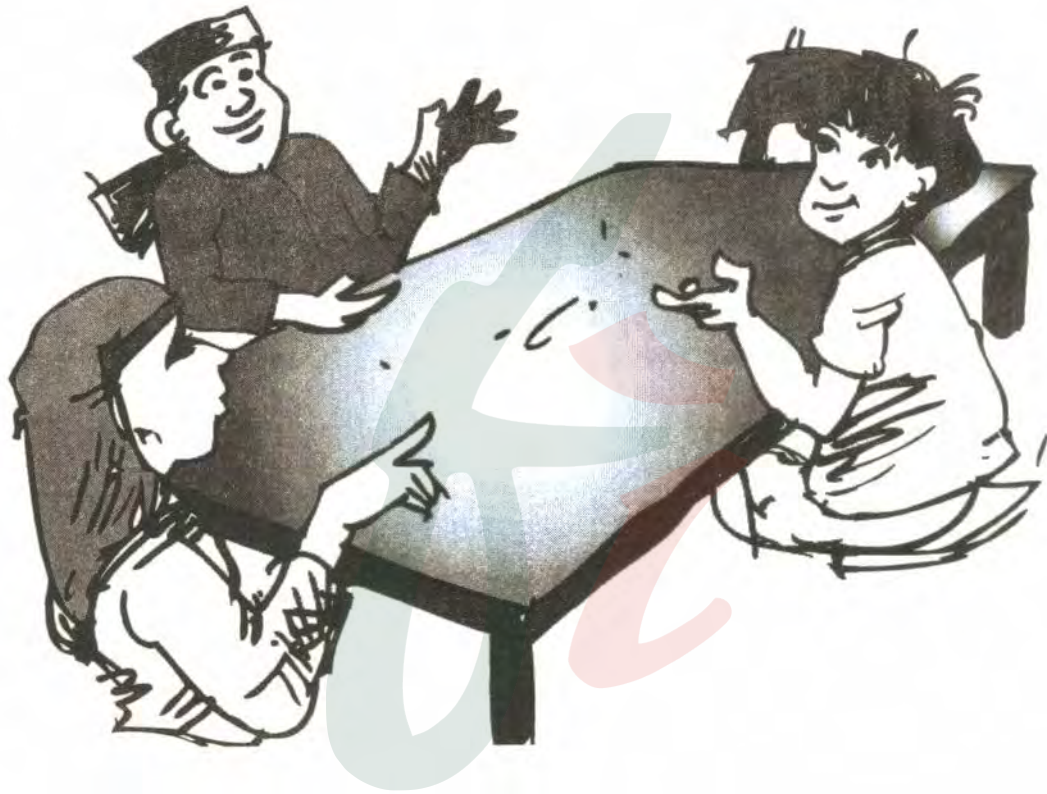
PRINSIP	AYAT/ TERJEMAHAN
<p>6. Saling menjadi pelindung</p> 	<p>أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ</p> <p>“Dihalalkan bagi kamu sekalian pada malam hari (bulan) puasa, berhubungan intim dengan isteri-isteri. Mereka adalah pakaian bagi kamu sekalian, dan kamu juga pakain bagi mereka”. (Q.S. al-Baqarah [2]: 187).</p>
<p>7. Independensi ekonomi perempuan.</p> 	<p>وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا (٢١)</p> <p>“Bagaimana kamu (tega) mengambilnya (harta isteri dari mahar), padahal di antara kamu sudah berhubungan intim, dan mereka (isteri-isteri) telah menerimanya (mahar) dari kamu sekalian melalui perjanjian (pernikahan) yang kokoh”. (Q.S. an-Nisâ' [4]: 21)</p>
<p>8. Prinsip 'Kerelaan' dalam relasi suami isteri.</p> 	<p>وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَرْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢٣٢)</p> <p>“Dan apabila kamu semua menceraikan isteri-isteri kamu, maka janganlah kamu halangi mereka untuk menikah (orang-orang yang akan menjadi) suami-suami mereka, apabila di antara mereka ada kerelaan dengan (komitmen untuk) kebaikan. Yang demikian itu adalah nasehat bagi orang beriman dari kamu sekalian, yang beriman kepada Allah dan hari akhir. Yang demikian itu lebih murni bagi kamu dan lebih suci. Dan Allah Maha Mengetahui, sedangkan kamu sekalian tidak mengetahui”. (Q.S. al-Baqarah [2]: 232).</p>

5 - Menafsirkan al-Qur'an

PRINSIP	AYAT/ TERJEMAHAN
<p>9. Saling berbuat/ memperlakukan dengan baik</p> 	<p>يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتَبُوا النِّسَاءَ كَرَاهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِدَهُنَّ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ</p> <p>“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mewarisi (dengan menikahi) perempuan secara paksa. Dan janganlah kamu halangi mereka (untuk menikah dengan yang lain), dengan tujuan agar kamu bisa membawa pergi sebagian dari (mahar atau nafakah) yang kamu berikan kepada mereka, kecuali jika mereka melakukan kekejian yang jelas. Dan bergaullah dengan mereka secara baik..” (Q.S. an-Nisâ’ [4]: 19).</p>
<p>10. Kerelaan dan musyawarah dalam keluarga</p> 	<p>فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا</p> <p>“..... Maka apabila mereka (ayah dan ibu, atau suami dan isteri) menghendaki (untuk) menyapih (anak mereka), dengan kerelaan mereka kedua-duanya, dan atas dasar musyawarah, maka tidak ada dosa bagi mereka berdua (melakukan hal itu).....” (Q.S. al-Baqarah [2]: 233).</p>
<p>11. Perwujudan kedamaian dan cinta kasih dalam keluarga</p> 	<p>وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (٢١)</p> <p>“Dan dari tanda-tanda (keagungan)-Nya, Dia menciptakan untuk kamu pasangan kamu, dari jenis yang sama dengan kamu, agar kamu bisa memperoleh ketentraman di sisinya, dan Dia menjadikan di antara kamu (pasangan-pasangan) rasa saling cinta dan sayang. Sesungguhnya pada (semua) hal itu, ada tanda-tanda (keagungan Tuhan) bagi orang-orang yang berfikir”. (Q.S. ar-Rûm [30]:21).</p>

Gambar 3
Bagan Periodisasi Perkembangan al-Qur'an dan Tafsirnya





TAFSIR AL-QUR'ÂN dalam Perspektif Perempuan

KH. Husein Muhammad

Secara definitif, para ahli tafsir pada umumnya menyebut al-Qur'ân sebagai "kalâmullâh (perkataan Allah) yang diturunkan melalui Malaikat Jibrîl kepada Nabi Muhammad SAW, yang disampaikan kepada kita melalui rangkaian yang terpercaya (*mutawâtir*), tertulis dalam *mushhaf*. Membacanya dinilai sebagai ibadah (berpahala). Al-Qur'ân juga sebuah *mu'jizat*, yakni sesuatu yang luar biasa, di luar kemampuan manusia, dan bahasanya tidak bisa ditandingi (*i'jâz*)" (Baca Q.S. *al-Baqarah* [2]:23). Adalah keyakinan kaum muslimin bahwa al-Qur'ân adalah wahyu Allah, Kitab Suci dan sumber paling utama dan otoritatif bagi aktifitas kehidupan sehari-hari. Di dalamnya terkandung seluruh aspek yang dibutuhkan bagi kehidupan kaum muslimin yang akan mengantarkannya pada kesejahteraan hidup di dunia dan kebahagiaan di akhirat. Al-Qur'ân sendiri menyatakan diri sebagai kitab yang menjelaskan segala hal (*tibyân li kulli syai'*) (Baca Q.S. *al-An'âm* [6]: 38, *an-Nahl* [16]:89). Tetapi pernyataan al-Qur'ân ini segera harus dipahami secara kritis. Menjelaskan segala hal tidak berarti bahwa al-Qur'ân menjelaskan detail-detail masalah kehidupan, sebab dalam kenyataannya memang tidak demikian. Al-Qur'ân sebagai kitab yang abadi tidak mungkin menjelaskan secara rinci persoalan-persoalan kehidupan yang berkembang dan berubah secara terus menerus sampai dunia berakhir.

Al-Qur'ân menjelaskan segala hal berarti Kitab Suci ini mengemukakan prinsip-prinsip dasar, nilai-nilai moral, dan ketentuan-ketentuan umum. Sebagian besar menyampaikan kisah-kisah atau sejarah kehidupan masyarakat sebelumnya. Ini semua dimaksudkan sebagai pelajaran, contoh, bahan pemikiran (*'ibrah*) bagi manusia. Ayat-ayat yang terkait dengan persoalan-persoalan hukum, menurut Imam al-Ghazali, hanya dijelaskan dalam 500 ayat. Sementara persoalan-persoalan dan kasus-kasus hukum tentu saja jutaan bahkan tak terhitung. Imam Haramain mengatakan bahwa ayat-ayat hukum dibandingkan dengan peristiwa-peristiwa kehidupan bagaikan satu ciduk air di antara air lautan.¹ Di sinilah, penjelasan secara detail pertama-tama dilakukan oleh hadits Nabi Muhammad SAW yang biasa disebut *as-Sunnah* (tradisi Nabi). Al Qur'ân sendiri menyatakan fungsi Nabi ini. "Dan Kami menurunkan kepada engkau (Muhammad) al-Qur'ân agar engkau menjelaskannya kepada mereka." (Q.S. *an-Nahl* [16]: 44).

¹ Imam Haramain, *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*, Juz II, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), hlm. 162.

Teks-teks *sunnah* (*hadits*) juga terbatas jumlahnya. Sesudah Nabi wafat, teks-teks suci ini selanjutnya dipahami oleh kaum muslimin. Ini yang kemudian dikenal dengan sebutan *ijtihad*. Dalam keyakinan kaum muslimin pula, al-Qur'an merupakan Kitab Suci yang tidak mungkin mengandung kontradiksi-kontradiksi antara satu teks dengan teks yang lain, karena ia merupakan kata-kata Tuhan yang Maha Benar (Q.S. *an-Nisâ* [4]:82). "Tidak ada yang salah (batal) di dalamnya, semuanya diturunkan dari Tuhan Yang Maha Bijaksana dan Maha Terpuji" (Q.S. *Fushshilât* [41]:42). Al-Qur'an adalah firman Tuhan yang terakhir dan dibawa oleh Nabi yang terakhir pula, dan karena itu berlaku untuk masa yang panjang, abadi, dan untuk seluruh umat manusia.

Risalah (Misi) Al-Qur'an

Al-Qur'an memberikan pernyataan yang sangat eksplisit bahwa ia adalah buku petunjuk, penuntun, dan pembimbing bagi manusia (*hudan li an-nâs*) dan untuk menebarkan kerahmatan universal (*rahmatan li al-'âlamîn*) (Q.S. *al-An'âm* [6]:157). Pernyataan ini menjelaskan kepada kita bahwa al-Qur'an adalah kitab (bacaan) yang terbuka bagi setiap akses manusia untuk mengusahakan terwujudnya sistem kehidupan yang memberi rahmat dan menyejahterakan. Pada umumnya kesejahteraan itu kemudian diartikan sebagai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Terma kerahmatan mengandung di dalamnya seluruh makna kebaikan. Ini tentu saja meniscayakan berlakunya nilai-nilai dan norma-norma kemanusiaan, seperti kasih-sayang, cinta, keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan sosial. Nilai-nilai dan norma-norma kemanusiaan ini pada dasarnya adalah wujud dan ekspresi dari keyakinan atau keimanan kepada kemahaesaan Allah sebagai satu-satunya otoritas tertinggi atas alam semesta.

Keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an yang berjumlah lebih dari 6000 ayat dan dibagi dalam 114 surah, diturunkan kepada masyarakat Arabia akhir abad ke-6 M dan awal abad ke-7 M, dalam kurun waktu sekitar 23 tahun melalui proses bertahap, gradual, dan tidak sekaligus. Tetapi dalam waktu yang bersamaan ia bersifat transformatif dan progresif. Ayat-ayat al-Qur'an diturunkan dalam dalam dua fase sejarah sosial yang berbeda. Dua fase ini dikenal dalam terminologi *ulûm al-Qur'an* sebagai Makkiah dan Madaniyyah. Para ahli tafsir merumuskan Makkiah adalah ayat-ayat yang diturunkan ketika Nabi masih berada di Makkah atau ketika Nabi belum hijrah, pindah ke Madinah. Sementara Madaniyyah adalah ayat-ayat yang diterima Nabi ketika berada di Madinah atau sesudah hijrah.

Kenyataan sejarah al-Qur'an ini penting dikemukakan untuk memungkinkan kita dapat memahami bahwa Kitab Suci ini tengah berdialog secara dinamis dan interaktif dengan akal dan budaya Arabia abad itu dalam konteks sosial-budaya yang berbeda. Salah satu hal yang sangat menarik dari al-Qur'an adalah bahwa ia hadir tidak dalam

kerangka meruntuhkan seluruh dan total atas bangunan tradisi, adat istiadat, dan budaya masyarakat waktu itu. Al-Qur'an memberikan respon positif bahkan pandangan-pandangan yang apresiatif terhadap tradisi dan budaya lokal, tetapi dalam waktu yang bersamaan ia juga mengemukakan pandangan-pandangan yang sangat kritis sambil mengarahkannya pada konstruksi kebudayaan baru yang didasari oleh cita-cita besar kemanusiaan sebagaimana sudah disebutkan. Dalam bahasa lain, teks-teks al-Qur'an hadir untuk melakukan proses-proses transformasi terhadap kebudayaan masyarakat Arab tanpa merusaknya secara total dan revolusioner menuju terwujudnya konstruksi sosial baru yang lebih baik. Gambaran secara umum kandungan al-Qur'an memuat hal-hal atau persoalan-persoalan yang berkaitan dengan ketauhidan (kemahaesaan Tuhan), kehidupan akhirat (*eskatologis*), dan hal-hal yang ghaib (*metafisika*) lainnya, sejarah sosial bangsa-bangsa sebelumnya, peribadatan (ritus-ritus personal) yang meliputi shalat, puasa, zakat, dan haji, hubungan antarmanusia baik dalam lingkup keluarga (hukum keluarga) maupun dalam lingkup sosial-ekonomi-politik, etika sosial (*akhlâq moral*) dan relasi kemanusiaan lainnya.

Pada umumnya keseluruhan ayat al-Qur'an itu kemudian dibagi dalam tiga kategori, yakni keimanan (*aqidah*), peribadatan (*ibadah*) dan *mu'âmalah* (pergaulan sosial-kemanusiaan). Bidang ketuhanan, keakhiratan (dimensi *eskatologis*), dan metafisika masuk dalam kategori keimanan atau aqidah. Ini merupakan basis spiritualitas. Bidang ritual personal disebut ibadah. Ini merupakan ekspresi keimanan individual. Bidang hubungan antarmanusia; domestik dan publik, disebut *mu'âmalat*. Ini merupakan ekspresi keimanan dalam relasi antarpersonal. Terhadap kategorisasi tersebut adalah menarik untuk mengemukakan pandangan paradigmatis dari Syekh Muhammad Madani dalam buku '*Mawâthin al-Ijtihâd*'. Menurutnya, ayat-ayat al-Qur'an (dan hadits Nabi) yang membicarakan bidang aqidah disampaikan melalui gaya bahasa *ikhbâr* (pemberitaan). Misalnya, Tuhan itu Esa atau "Tidak ada Tuhan melainkan Allah". Atau "Tuhan telah menyediakan surga untuk orang-orang yang beriman dan beramal saleh". Demikian pula kalimat "Muhammad adalah utusan Tuhan." Ini merupakan kalimat berita yang kita terima melalui jalan yang meyakinkan. Tuhan disebut sebagai *mukhbir* (pembawa berita). Ia menyampaikan segala sesuatu menurut apa yang sebenarnya. al-Qur'an tidak menyuruh kita untuk menyelidiki keesaan Allah, wujud hari akhirat, dan seterusnya. Dalam hal seperti ini, Allah menyerahkan kepada manusia untuk mempercayainya atau tidak, tentu dengan konsekuensi masing-masing.

Di sinilah, persoalan keimanan seseorang dipertaruhkan. Dalam bidang ibadah, al-Qur'an menyampaikannya dalam bahasa *ibtikâri* (kreatifitas) dan Tuhan dan Nabi disebut (*muhtakir, munsiy'*, kreator). Dengan kata lain, teks-teks al-Qur'an menetapkan sendiri aturan-aturan pokoknya. Aturan-aturan pokok dalam bidang ibadah, seperti berdiri, duduk, membaca *al-Fâtiḥah* atau ayat al-Qur'an, dan lain-lain dalam shalat dibuat

sendiri oleh Tuhan dan atau Nabi-Nya (*Syâri'*). *Syâri'* juga menentukan nama-nama shalat, bilangan raka'at, waktu puasa dan cara-caranya, waktu dan cara-cara haji, dan lain-lain. Untuk semua ini, kita hanya bisa menerimanya tanpa perlu mempertanyakan "mengapa".

Sementara dalam bidang *mu'âmalat* (pergaulan sosial kemanusiaan), Tuhan dan Nabi bertindak sebagai *nâqid*, yakni kritikus atau korektor. Di sinilah, ayat-ayat al-Qur'ân tidak menjelaskan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan relasi antarmanusia secara rinci, detail, apalagi yang sangat teknis, melainkan dalam bentuk aturan-aturan umum dan prinsip-prinsip dasar. Fakta-fakta sosial ketika Nabi di Madinah menunjukkan relasi sosial-ekonomi-politik sudah terbentuk dan berjalan lama sesuai dengan tradisi masyarakat di sana. Ayat-ayat al-Qur'ân yang turun maupun keputusan-keputusan Nabi tidaklah membatalkan, menghapus, atau melarang semua bentuk-bentuk hubungan atau transaksi di antara mereka. Sebaliknya, al-Qur'ân maupun hadits Nabi hanya memasukkan etika dan nilai-nilai moral baru yang sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan. Beberapa etika sosial dan nilai kemanusiaan yang disampaikan Nabi, antara lain; '*adam adh-dhulm* (tidak bertidak zalim, menganiaya, tidak adil), '*adam al-gharar* (tidak menipu), '*adam al-maysir* (tidak mengandung perjudian), tidak merusak akal, '*at-tarâdli* (saling menerima), atau '*ittifâq* (kesepakatan), dan lain-lain.²² Terhadap bidang terakhir ini, kita mendapatkan ucapan Nabi SAW yang menyatakan: "*antum a'lamu bi umûr dunyâkum*" (kalian lebih tahu tentang urusan duniamu). Para ulama kemudian menetapkan sebuah kaidah atau prinsip dasar; "*al-ashlu fî al-mu'âmalah al-ibâhah illâ in dalla asy-syar'u 'alâ hurmatihî*" (pada dasarnya dalam urusan *mu'âmalah* (pergaulan kemasyarakatan-kemanusiaan) adalah boleh, kecuali ada dalil (ketentuan yang mengharamkannya). Kaidah lain, "*Al-Ashlu fî al-'uqûd al-ma'âni lâ al-mabâni* (ketentuan dasar dalam transaksi antarmanusia adalah kandungan maknanya, bukan bentuk formalnya).

Memahami Latar Belakang Turun Teks-teks al-Qur'ân (*Asbâb an-Nuzûl*)

Uraian singkat di atas memperlihatkan kepada kita bahwa al-Qur'ân tidak dapat dipahami secara sederhana hanya dengan membaca arti harfiyahnya semata. Pembacaan al-Qur'ân secara harfiyah semata-mata di samping membatasi kehendak Tuhan, juga sangat memungkinkan bagi terjadinya pemahaman-pemahaman yang keliru dan dapat melahirkan kesimpulan-kesimpulan yang tidak relevan dengan prinsip universalitas dan keabadiannya. Bahkan kemungkinan juga tidak relevan dengan proses-proses kehidupan yang secara alamiah berjalan dalam perubahan dan perkembangan

²² Baca Syaikh Muhammad Madani, *Mawâthin al-ijtihâd fî asy-syar'ab al-islâmiyyah*, diterjemahkan Husein Muhammad dalam "Ruang Lingkup Hukum Islam", (Jakarta: Pustaka Fidaus, 1987).

yang terus-menerus. Sebaliknya, kekeliruan dalam memahami teks-teks al-Qur'an sesungguhnya dapat dihindari hanya ketika orang melihatnya dalam konteksnya masing-masing, baik konteks linguistik, konteks ketika ayat diturunkan maupun konteks sosio-kultural yang melingkupinya. Untuk ini adalah menarik mengemukakan pandangan asy-Syathibi (w. 790 H), ahli *ushûl fiqh* Spanyol dalam bukunya yang terkenal "*Al-Muwâfaqât fî Ushûl asy-Sharî'ah*". Ia mengatakan: "Bagi pengkaji al-Qur'an, pengetahuan tentang '*asbâb an-nuzûl*' (latar belakang turun/historical background) adalah sesuatu yang niscaya."³ Menurutnya, "Ketidakmengertian orang mengenai hal ini dapat menjebaknya pada kesalahpahaman, kesulitan-kesulitan, dan kontradiksi-kontradiksi dan perselisihan antarmanusia."⁴ Al-Syathibi menceritakan sebuah kisah menarik mengenai hal ini. Ibrahim at-Taimi menurut Abu Ubaidah pernah mengatakan:

"Suatu hari Umar bin Khattab merenung seorang diri ambil bertanya kepada dirinya sendiri: "Bagaimana umat berselisih pendapat, padahal Nabinya satu, kiblatnya juga satu?". Hal itu kemudian ditanyakan kepada Ibnu Abbas. Sahabat besar ini lalu mengatakan: "Hai Umar, kepada kita al-Qur'an diturunkan, lalu kita membacanya dan kita mengetahui dalam hal apa ia diturunkan. Kelak sesudah kita umat membaca al-Qur'an, tetapi mereka tidak mengetahui dalam hal apa ia (ayat-ayat) diturunkan. Apabila mereka menyampaikan suatu pendapat (menafsiri), mereka akan berbeda pendapat. Jika mereka berselisih, mereka (bisa) saling membunuh." Umar segera memotong ucapannya sambil membentak. Ibnu Abbas kemudian pergi di bawah tatapan mata Umar. Ia merenungi kata-katanya. Tidak lama sesudah itu Umar segera memanggilnya kembali. "Tolong ulangi ucapanmu tadi," kata Umar. Usai Ibnu Abbas mengulangi kembali, Umar langsung memujinya. Ia membenarkan kata-katanya dan perlu dipegang."⁵

Al-Syathibi selanjutnya mengatakan bahwa "untuk memahami teks bahasa Arab dengan mana al-Qur'an diturunkan diperlukan pengetahuan tentang sejumlah kondisi dan konteks (*muqtadlayât al-ahwâl*); kondisi bahasa (*nafs al-khithâb*), konteks *mukhâthib* (author), dan konteks *mukhâthab* (audience)" ... dan untuk memahami ini diperlukan pula konteks-konteks di luarnya yang lebih luas (*al-umûr al-khârijiyyah*)."⁶

Pada halaman lain, al-Syathibi menegaskan mengenai perlunya "memahami tradisi, adat istiadat masyarakat Arab dalam berbahasa, bertingkah laku, dan berinteraksi ketika teks-teks al-Qur'an diturunkan."⁷ Pernyataan ini jelas memperlihatkan kepada

³ Abu Ishaq Asy-Syathibi, *al-Muwâfaqât fî Ushûl asy-Sharî'ah*, Juz III, (Mesir: al-Makatabah at-Tijariyah, t.t.), hlm. 347.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, III/348.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, III/351.

kita betapa pentingnya memahami konteks kesejarahan masyarakat yang menjadi audien al-Qur'an. Jauh sebelumnya, al-Ghazali (w.1111) pernah mengemukakan pandangannya mengenai hal ini. Ia mengatakan bahwa "untuk dapat memahami maksud teks diperlukan pengetahuan makna bahasa yang sengaja dibuat dan digunakan dalam pergaulan masyarakat. Hal ini bisa dilakukan dengan memahami teks itu sendiri atau dengan merujuk pada teks-teks lain yang senada. Pemahaman atas teks juga bisa dengan menggunakan nalar rasional (*ihâlah 'alâ dalîl al-'aql*) dan melalui indikasi-indikasi sejumlah konteks; isyarat-isyarat, simbol-simbol (*rumûz*), perubahan-perubahan (*harakât*), konteks yang mendahuluinya (*sawâbiq*), dan yang menyertainya (*lawâhiq*), serta hal-hal lain yang tidak terbatas."⁸

Makkiyyah dan Madaniyyah

Pengetahuan tentang *asbâb an-nuzûl* dengan begitu menjadi sangat signifikan baik untuk mengetahui peristiwa apa yang terjadi ketika sebuah ayat diturunkan maupun untuk mengetahui latar belakang sosio-historis al-Qur'an. Sebagaimana sudah dikemukakan di atas bahwa al-Qur'an diturunkan dalam dua periode, yaitu periode ketika Nabi di Makkah dan periode ketika Nabi di Madinah.

Teori tentang ayat-ayat Makkiyyah dan Madaniyyah dengan pengertian sebagaimana dikemukakan di awal, memperlihatkan dengan jelas bahwa teks-teks al-Qur'an diarahkan pada dua konteks sosial dan audien yang berbeda pada satu sisi dan pada konteks perkembangan risalah yang terus berjalan pada sisi yang lain. Dari sini mungkin kita perlu lebih dahulu mengemukakan kondisi keagamaan dan sosio-budaya masyarakat Arab pra al-Qur'an turun. Sumber-sumber historis Arabia di Makkah menginformasikan kepada kita bahwa dari sisi keyakinan keagamaan umum masyarakat di sana menganut paham politeisme atau *musyrik* dan pagan (kafir materialistik). Ini berarti bahwa di samping mereka mengenal adanya Tuhan Allah, mereka juga menyembah benda-benda dan apa saja selain Dia. Dalam konteks ini, al-Qur'an turun untuk membebaskan tradisi keyakinan tersebut dengan mengajak kepada keyakinan monoteistik, *tauhid* (menyembah kepada Tuhan yang satu). Keyakinan ini sesungguhnya pernah diajarkan nenek moyang mereka, Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail, pembangun Ka'bah tempat di mana mereka melakukan ritus-ritus keagamaan politeistiknya. Keyakinan tauhid pada intinya menekankan tentang absolutitas Tuhan sebagai pemegang otoritas atas alam semesta, termasuk manusia pada satu sisi, dan relatifitas manusia pada sisi yang lain.

Konsep ketauhidan dengan begitu tidak hanya berorientasi pada dimensi transendensi belaka, melainkan lebih dari itu adalah dimensi pandangan dunia, yakni

⁸ Abu Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, (Mesir: Maktabah al-Jundi, t.t.), hlm. 268.

relasi sosial-kemanusiaan. Dengan kata lain, tauhid mengandung di dalamnya arti pembebasan manusia dari penyembahan, pengagungan, dan pengunggulan manusia atas manusia atau manusia atas kekuasaan lain yang diciptakan manusia. Ayat pertama al-Qur'ân yang diturunkan memperlihatkan kepada kita bagaimana al-Qur'ân mengajak manusia, masyarakat Arab Makkah, untuk memikirkan tentang penciptaan manusia sekaligus menyebutkan Tuhan dan seterusnya. Pada titik inilah manusia seharusnya dapat meyakini bahwa Tuhanlah satu-satunya yang harus diagungkan, disembah, dan mereka adalah makhluk Tuhan yang setara di hadapan-Nya.

Pada aspek sosial-budaya, sejarah Arabia dan teks-teks al-Qur'ân menginformasikan kepada kita tentang praktik-praktik kehidupan yang diliputi oleh kegelapan atau kebodohan (*jâhiliyyah*). Keggelapan dan kebodohan adalah metafora dari makna penindasan, kezaliman, dan ketidakmengertian makna kemanusiaan. Peperangan antarsuku hampir terjadi setiap hari. Praktik minum-minuman keras dan mempermainkan perempuan menjadi kebiasaan. Poligami merupakan fenomena yang lumrah, dan seterusnya. Dalam kaitan relasi laki-laki dengan perempuan secara ringkas dapat dikemukakan bahwa sistem atau struktur sosial Arabia adalah patriarkhis. Di atas sistem ini, segala keputusan dan kebenaran ditentukan oleh laki-laki. Kaum perempuan dalam sistem ini menjadi tidak berharga, dimarginalkan, dan sah untuk diapakan saja oleh kaum laki-laki. Namun perlu dicatat bahwa apa yang diinformasikan al-Qur'ân di atas adalah fenomena sosial-budaya *mainstream*. Dr. Abdullâh Darrâz menyebutnya sebagai "*ath-thâbi' al-ghâlib*" (budaya umum).⁹

Praktik-praktik kehidupan masyarakat Arabia pra-Islam tersebut sesungguhnya warisan dan produk tradisi dan budaya masyarakat Mesopotamia (Irak). Dalam Kode Hammurabi (sekitar tahun 1752 S.M.) tradisi-tradisi misoginis dan subordinasi perempuan tersebut tampak terlihat dengan jelas.¹⁰

Pada periode ini, al-Qur'ân tidak secara langsung dan eksplisit membatalkan praktik-praktik kebudayaan tersebut. Teks-teks al-Qur'ân yang diturunkan lebih banyak berbicara tentang nilai-nilai kemanusiaan universal, seperti kesetaraan manusia, kebebasan, keadilan, dan penghargaan atas martabat manusia. Dengan begitu, kita dapat menyimpulkan bahwa Makkiyyah adalah periode peletakan dasar-dasar (fondasi) untuk membangun struktur masyarakat baru. Pada umumnya teks-teks Makkiyyah menekankan tentang ketauhidan, nilai-nilai kemanusiaan universal, seperti kesetaraan manusia, keadilan, kebebasan, pluralitas, dan penghargaan martabat manusia.

Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika ayat-ayat Makkiyyah juga menyapa manusia dengan istilah-istilah yang terhormat tanpa membedakan ras, warna kulit,

⁹ Baca Abdullah Darrâz, *Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm, 'Ardl Târikhiy*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1980), hlm. 130.

¹⁰ Baca Laela Ahmad, *Wanita dan Gender dalam Islam; Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, Jakarta: Lentera, 1992.

gender, bahkan agama. Para ulama al-Qur'ân mencirikan pesan risalah periode Makkiah, meskipun tidak seluruhnya, dengan, misalnya, penggunaan kata sapa "*yâ ayyuhâ an-nâs*" (wahai manusia) atau "*yâ banî Âdam*" (wahai anak Adam).¹¹ Ini dapat dibaca, misalnya, pada ayat 13 Surah al-Hujurât [4]: "*Wahai manusia, Aku ciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan, dan Aku jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu adalah yang paling bertakwa.*" Ayat ini, walaupun terdapat dalam Surah al-Hujurât yang pada umumnya termasuk surah Madaniyyah, akan tetapi ia sendiri diturunkan di Makkah.¹² Atau "*Kami memuliakan anak-anak Adam. Kami angkut mereka di daratan dan di lautan. Kami beri mereka rizki yang baik-baik. Kami unggul dengan sepenuhnya atas kebanyakan ciptaan Kami.*" (Q.S. al-Isrâ' [17]:70).

Berbeda dengan audien di Makkah, audien (masyarakat) di Madinah (sesudah hijrah), adalah masyarakat yang pada umumnya sudah menganut agama langit, antara lain Yahudi

dan Nasrani di samping mereka yang mengikuti dan beriman kepada Nabi (*muhâjirin*). Dalam perjalanannya kemudian juga terdapat orang-orang *munâfiq*, yakni orang-orang yang mengaku (pura-pura) beriman kepada Nabi, tetapi mengingkarinya dalam hati. Di sinilah, teks-teks Madaniyyah pada umumnya berisi ayat-ayat yang menyatakan aturan-aturan yang lebih rinci tentang hukum-hukum personal dan publik atau aturan-aturan tentang kehidupan bersama dalam masyarakat majemuk yang telah terbentuk. Selain itu, ayat-ayat ini mengandung pesan dan ketentuan-ketentuan terhadap orang-orang munafik dan komunitas lain yang ada di Madinah.

Tegasnya, ayat-ayat Madaniyyah berbicara mengenai aturan-aturan praktis untuk masyarakat Madinah, baik yang sudah beriman maupun yang masih dalam keyakinan agama masing-masing. Ciri-ciri yang mudah kita temukan mengenai ayat-ayat Madaniyyah, antara lain penyebutan kata sapa "*yâ ayyuhalladzîna âmanû*" (wahai orang-orang yang beriman) atau "*inna al-munâfiquna*" (sesungguhnya orang-orang munafik), dan seterusnya. Di sini kita melihat dengan jelas bahwa pesan-pesan yang dikemukakan ayat-ayat Madaniyyah menunjukkan pola-pola yang membedakan identitas-identitas sosial masyarakat meskipun tidak dalam kerangka mendiskriminasi. Al-Qur'ân bagaimanapun selalu harus berbicara kepada realitas kebudayaan masyarakat yang beragam, termasuk di dalamnya kebudayaan yang telah lama mendiskriminasi perempuan. Sebagai contoh, ayat Madaniyyah adalah Q.S. [4]:34 yang dikenal dengan nama Surah *an-Nisâ'* (perempuan) yang menyatakan: "*Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) menafkahkan sebagian dari harta*

¹¹ Baca Badr al-Din az-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Cet. II, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 188.

¹² *Ibid.*, hlm. 195.

mereka untuk mereka (perempuan)". Surat *an-Nisâ'* ini membicarakan secara cukup detail tentang perkawinan, perceraian, waris, dan hal-hal yang berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan. Demikian juga ayat "*Sesungguhnya laki-laki dan perempuan muslim dst*" Q.S. *al-Ahzâb* [33]:35).

Penyebutan ciri-ciri di atas, Makkiyyah dan Madaniyyah, sesungguhnya memang tidak berlaku menyeluruh, melainkan sebagai ciri-ciri umum saja. Karena secara faktual ada ayat-ayat yang menggunakan ciri-ciri di atas, misalnya ciri ayat Makkiyyah, seperti penggunaan kata pesan "*yâ ayyuhâ an-nâs,*" tetapi diturunkan sesudah hijrah (*Madaniyyah*), misalnya ayat 13 Surah *al-Hujurât* [49] di atas. Boleh jadi hal ini terjadi lebih karena berkaitan dengan upaya al-Qur'an mengembalikan kesadaran audien tentang pentingnya mendasarkan aturan-aturan sosial dengan prinsip-prinsip kemanusiaan universal.

Nâsikh-Mansûkh

Berkaitan dengan pembicaraan *asbâb an-nuzûl* dan Makkiyyah-Madaniyyah di atas, muncul teori lain yang disebut teori *naskh* (penghapusan/pembatalan). Ia adalah terminologi yang biasa digunakan oleh para ahli tafsir untuk menunjukkan adanya ayat-ayat yang membatalkan (*nâsikh*) dan ayat-ayat yang dibatalkan (*mansûkh*). Teori ini dimunculkan oleh mayoritas besar para ulama oleh karena adanya ayat-ayat yang dianggap saling bertentangan makna literalnya yang tidak mungkin lagi dapat dikompromikan. Satu-satunya ulama yang diketahui menolak teori ini adalah Abu Muslim al-Ishfahani. Menurut teori ini, ayat-ayat yang menghapus (*nâsikh*) adalah ayat-ayat yang diturunkan belakangan. Sementara ayat-ayat yang dihapus (*mansûkh*) merupakan ayat-ayat yang diturunkan lebih dahulu. Ini secara tidak langsung sesungguhnya menunjukkan pengakuan para ulama akan adanya dimensi historisitas teks-teks al-Qur'an.

Kita sendiri tidak menerima informasi dari Nabi mengenai ayat-ayat yang dihapus dan yang menghapus, namun teori ini secara umum digunakan para ahli hukum berbagai madzhab. Inilah sebabnya mengapa dalam kajian *nâsikh-mansûkh* tidak terdapat kesepakatan para ulama mengenai jumlah maupun bagian-bagiannya. Ini sangat tergantung sejauh mana orang dapat mengkompromikan antara ayat yang dianggap bertolak belakang tersebut.

Pertanyaan paling fundamental mengenai *nâsikh* tersebut adalah apakah ia berarti pembatalan atau penghapusan yang sifatnya permanen dan final atau hanya penghentian sementara dan karenanya masih terbuka kemungkinan untuk dipertimbangkan kembali pemberlakuannya. Sebagai contoh yang biasa dikemukakan adalah persoalan *'iddah* (masa menunggu) perempuan yang bercerai dari suaminya

karena meninggal dunia. Salah satu ayat al-Qur'an menunjukkan bahwa perempuan tersebut harus menunggu untuk bisa bergerak bebas, termasuk untuk kawin lagi adalah satu tahun (Q.S. *al-Baqarah* [2]: 240). Sementara ayat yang lain menyebutkan bahwa masa menunggu (*'iddah*) perempuan tersebut adalah empat bulan sepuluh hari (Q.S. *al-Baqarah* [2]: 234). Para ulama memandang bahwa ayat [2]: 234 ini, yang kedua ini (empat bulan sepuluh hari), meskipun secara urutannya dalam *mushhaf* disebut lebih dahulu, adalah menghapus (*nâsikh*) terhadap ayat [2]: 240 yang kedua (yang pertama) yang menyatakan satu tahun. Para ulama menyebut penghapusan ini sebagai "*naskh al-hukm dûna at-tilâwah*" (menghapus hukumnya, bukan menghapus bacaan/tulisannya).¹³

Contoh lain yang agak sulit dipahami adalah penghapusan hukuman cambuk terhadap perempuan janda (*muhsanah*) yang berzina. Dalam al-Qur'an yang kita baca sampai hari ini hukuman terhadap pezina adalah cambuk seratus kali (Q.S. *an-Nûr* Ayat 1). Akan tetapi, mayoritas ulama berpendapat bahwa perempuan janda yang berzina harus dihukum rajam, sebagaimana yang kita kenal sampai sekarang. Hal ini karena menurut mayoritas ulama, ada ayat al-Qur'an yang pernah diturunkan yang berisi hukuman rajam (dilempari batu sampai mati) bagi mereka. Ayat tersebut berbunyi: "*Laki-laki tua dan perempuan tua (sudah pernah kawin), apabila mereka berzina, rajamlah keduanya sebagai hukuman dari Tuhan.*" Pernyataan bahwa Tuhan pernah menurunkan ayat rajam ini diperoleh berdasarkan keterangan Umar bin Khattab. Khalifah kedua ini mengatakan: "*Andaikata orang-orang tidak mengatakan 'Umar telah menambah ayat dalam Kitabullâh', niscaya aku akan menuliskannya dengan tanganku.*"¹⁴ Penghapusan model ini disebut "*naskh at-tilâwah dûna al-hukm*" (menghapus bacaan/tulisan, bukan menghapus hukumnya). *Naskh* model ini sesungguhnya dikritik sejumlah ulama. As-Sarakhsi dari madzhab Hanafi, misalnya, mengatakan ketidakmungkinan penghapusan model ini karena hukum tidak bisa ditetapkan tanpa tulisan (*tilâwah*).¹⁵

Teori penghapusan (*naskh*) sebagaimana penjelasan di atas belakangan mendapat kritik yang tajam dari sejumlah tokoh modern, seperti Nasr Hamid Abu Zaid dalam bukunya yang terkenal "*Maḥmûm an-Nash, Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân.*" Ia mengatakan bahwa "turunnya ayat-ayat al-Qur'an yang sudah terhimpun secara lengkap di "*Lawḥ Mahfûdh*", kemudian dihapus dan dihilangkan dari al-Qur'an yang ada, berarti menafikan keabadiannya."¹⁶

Sebelumnya, Mahmud Muhammad Toha dari Sudan secara ekstrim menyatakan bahwa ayat-ayat Makkiyyah dapat menasakh ayat-ayat Madaniyyah. Ayat-ayat al-Qur'an

¹³ *Ibid.*, II, hlm. 37-38.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 35.

¹⁵ Badruddin az-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, Cet. I, jilid III (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), hlm. 181.

¹⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmûm an-Nash, Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Cet. IV, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1998), hlm. 131.

sebagaimana sudah dikemukakan tidak mungkin saling bertolak belakang dan semuanya harus tetap bermakna abadi, sehingga seharusnya tidak boleh ada penghapusan satu ayat atas ayat yang lain. Dalam pandangan yang lebih moderat berpendirian bahwa apa yang dikesankan sebagai *naskh* sebenarnya adalah pengecualian (*takhshîsh*) atau pembatasan terhadap ketentuan umum. Pembahasan ini lebih karena tuntutan konteks sosialnya. Kesan adanya dua ayat yang bertentangan dapat diselesaikan melalui cara pandang historisitas teks atau pembacaan kontekstual. Hal ini adalah merupakan pandangan yang wajar dan lebih masuk akal, mengingat bahwa ayat-ayat al-Qur'an diturunkan secara bertahap, dalam ruang dan waktu sosial yang berbeda dan dengan begitu juga audien yang berbeda-beda. Dengan demikian, untuk setiap ruang dan audien yang berbeda bisa diberikan keputusan yang berbeda. Dengan demikian, istilah "*naskh*", penghapusan atau pembatalan, lebih tepat dimaknai sebagai penghentian sementara, tentatif, disebabkan oleh karena konteks yang tidak memungkinkan atau tidak memiliki relevansi untuk diimplementasikan.

Perempuan dalam Konteks Sosial Arab

Informasi yang kita terima dari al-Qur'an menyebutkan bahwa kondisi umum perempuan dalam masyarakat Arab sampai pada masa al-Qur'an diturunkan adalah kondisi yang tidak menguntungkan, bahkan sangat buruk. Perempuan bukan hanya dipandang sebagai makhluk Tuhan yang rendah, melainkan juga dihargai sebagai barang, bisa diwarisi, dan diperlakukan sebagai layaknya budak. (Q.S. *an-Nisâ'* [4]:19). Mereka juga dianggap tidak memiliki hak apa-apa atas kehidupannya sendiri dan dalam relasi-relasi sosial. Peran-peran mereka dibatasi pada wilayah domestik dan dalam kerangka melayani kebutuhan seksual laki-laki. Beberapa ayat al-Qur'an bahkan menyebutkan adanya tradisi pembunuhan bayi-bayi perempuan hidup-hidup. (Q.S. 16:58-59, Q.S. 81:8-9). Alasannya adalah karena kelahiran anak perempuan akan menambah beban ekonomi dan bisa mencoreng muka atau memalukan keluarga. Keadaan ini biasanya berlaku pada keluarga miskin dan marginal. Realitas posisi subordinat perempuan juga diinformasikan oleh ayat 34 Surah *an-Nisâ'*. Ayat ini menjelaskan bahwa kepemimpinan atau kekuasaan domestik, apalagi publik, berada di tangan laki-laki.

Al-Qur'an menyatakan bahwa hal itu karena laki-laki memiliki kelebihan setingkat lebih tinggi dibanding perempuan dan karena fungsi ekonomi ada di tangan laki-laki. Yang menarik adalah bahwa teks tersebut tidak menjelaskan secara eksplisit tentang kelebihan laki-laki atas perempuan.

Apakah kelebihan yang diberikan Tuhan kepada laki-laki tersebut bersifat tetap, tidak berubah-ubah atau sebaliknya. Para ahli tafsir kemudian mengelaborasi lebih lanjut ayat ini dengan menyatakan bahwa kelebihan laki-laki atas perempuan

adalah karena kualitas intelektualnya yang lebih tinggi, di samping karena fungsi penanggungjawab nafkah. Akibat dari ketimpangan relasi kuasa dalam dua hal ini; intelektual dan ekonomi, kaum perempuan tidak memiliki hak untuk dilibatkan sebagai penentu dalam segala urusan penting, baik dalam ruang domestik maupun publik. Umar bin Khattab, seorang tokoh terkemuka dan teman sebaya Nabi Muhammad SAW juga pernah memberikan kesaksian atas kondisi umum kaum perempuan Arab pra-Islam tersebut. Ia mengatakan: *"Kami bangsa Arab sebelum Islam, tidak menganggap apa-apa terhadap perempuan. Tetapi begitu nama mereka disebut-sebut Tuhan (dalam al-Qur'ân), kami baru mengetahui bahwa ternyata mereka mempunyai hak-hak atas kami."*¹⁷

Beberapa penjelasan tentang kondisi perempuan di atas, meskipun tidak merupakan kondisi yang menyeluruh, setidaknya dapat menggambarkan sebuah wajah patriarkhis dalam konstruksi sosial-budaya masyarakat Arab pra Islam. Di atas landasan konstruksi sosial inilah, al-Qur'ân hadir untuk membangun konstruksi sosial-budaya baru ke arah yang lebih beradab dan berkeadilan. Seperti sudah dikemukakan, konstruksi sosial baru yang ingin diwujudkan al-Qur'ân ditempuh melalui cara-cara yang tidak revolusioner, tidak radikal, tidak instan, dan anti kekerasan. Meski demikian, pembaca teks-teks al-Qur'ân yang kritis dan cerdas akan menjumpai bahwa transformasi yang dilancarkan al-Qur'ân sesungguhnya dapat dipandang progresif dan terlalu modern untuk zamannya. Bayangkan, dalam masa kurang dari 23 tahun al-Qur'ân diturunkan, perubahan-perubahan besar telah terjadi, baik dari aspek sosial, budaya, ekonomi, maupun politik. Seratus tahun sesudah itu, peradaban baru berskala dunia muncul. Lebih spektakuler lagi adalah bahwa Nabi Muhammad telah mencanangkan prinsip-prinsip kemanusiaan universal, melalui apa yang kemudian populer disebut "Piagam Madinah". Marshall G.S. Hodgson menyebut keadaan ini dalam ungkapannya yang menarik: *"Pada tingkat literal yang cerdas di mana suara hati dari orang-orang yang berkembang terlibat, kedatangan Islam menandai suatu pelanggaran dalam kesinambungan kultural yang tiada bandingnya di antara peradaban-peradaban besar yang telah kita kenal."*¹⁸

Kita mungkin dapat mengatakan bahwa proses transformasi al-Qur'ân secara umum adalah transformasi kultural; dari tidak ada menjadi ada, dan dalam proses yang terus menerus untuk menjadi. Cara-cara atau pendekatan demikian bukan hanya diberlakukan dalam masalah-masalah perempuan, tetapi juga dalam masalah-masalah yang lain. Contoh kasus perubahan gradual yang biasa dikemukakan para ahli tafsir adalah ayat-ayat tentang *khamr* (minum-minuman keras) atau *ribâ* (bunga, rente).

¹⁷ Hadits Riwayat Imam Bukhari, *asb-Sababih*, V/2197.

¹⁸ Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam, Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia; Masa Klasik*, Buku I, Cet. II, (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 145.

Ayat-ayat Perempuan dalam al-Qur'an

Kehadiran al-Qur'an dalam kultur patriarkal tersebut pada gilirannya membawa implikasi logis terhadap banyaknya wacana dan pesan yang ditujukan kepada audiens laki-laki. Bahkan, meskipun pesan al-Qur'an ditujukan untuk kedua jenis kelamin tersebut, akan tetapi seringkali digunakan bahasa untuk laki-laki. Para ulama menyebut cara ini dengan *li at-taghlîb*. Ini adalah sesuatu yang biasa dalam bahasa manapun. Walaupun begitu, sangat jelas terbaca pula bahwa al-Qur'an mengemukakan tema-tema yang menyangkut dan diarahkan kepada perempuan dalam banyak ayat.

Ayat-ayat ini terbagi dalam dua kategori besar. Yakni, kategori ayat-ayat universal dan ayat-ayat partikular. Ayat-ayat universal adalah ayat-ayat yang menunjukkan pada pola hubungan laki-laki dan perempuan dalam posisi yang setara dan adil, sementara ayat-ayat partikular adalah ayat-ayat yang memperlihatkan pola hubungan yang bias gender dalam mana perempuan diposisikan secara subordinatif. Ayat-ayat ini hadir atau diturunkan berkaitan dengan aturan-aturan praktis dalam kerangka pembagian kerja atau peran antara laki-laki dan perempuan, baik dalam ruang domestik maupun publik. Ayat-ayat ini muncul lebih dalam kerangka mengakomodasi konteks sosio-kultural yang patriarkhis dalam bentuknya yang sudah direduksi atau ditransformasi. Jika semula perempuan dianggap setengah manusia atau tidak dihargai, maka al-Qur'an menyebutkan dan menghargainya sebagai manusia yang utuh. Dari sama sekali tidak mendapatkan bagian waris, al-Qur'an memberinya meskipun masih separoh. Dari semula tidak memiliki hak cerai, al-Qur'an memberinya meskipun melalui proses pengadilan, dan seterusnya.

Ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara mengenai perempuan menyebar dalam sejumlah surah al-Qur'an. Antara lain, *an-Nisâ'*, *al-Hujurât*: 13, *al-Mumtahanah*: 10, *al-Ahzâb*: 58, *al-Burûj*: 10, dan *Muhammad*: 19. Ayat-ayat ini berbicara tentang penciptaan manusia dan keimanan laki-laki dan perempuan. Balasan amal perbuatan personal dan sosial perempuan dikemukakan dalam *an-Nahl*: 97, *al-Mu'min*: 40, *Âli Imrân*: 124 dan 195, *al-Ahzâb*: 35, dan *at-Taubah*: 72. Tentang peran sosial politik perempuan disebutkan dalam *Q.S. at-Taubah*: 71 dan *al-Mumtahanah*: 12. Ayat-ayat tersebut secara eksplisit menegaskan kesetaraan posisi dan peran laki-laki dan perempuan. Ini merupakan apa yang saya sebut sebagai ayat-ayat universal.

Di luar itu, terdapat sejumlah besar ayat al-Qur'an yang juga berbicara tentang perempuan, tetapi dalam bentuknya yang lebih operasional atau praktis mengenai tema-tema dan masalah-masalah tertentu (*partikular*). Misalnya, tentang nikah, rujuk, talak, waris, relasi seksual, dan hal-hal yang terkait dengan semuanya atau yang secara umum dikenal dalam ilmu fiqh sebagai "*al-ahwâl asy-syakhshiyah*" (*family law* atau *personal law*) serta tentang kesaksian perempuan dalam urusan ekonomi. Ayat-ayat

ini membicarakan pembagian kerja, peran, fungsi antara laki-laki dan perempuan. Sebagian besar ayat-ayat ini terdapat dalam surah *an-Nisâ'* (perempuan) dan *ath-Thalâq* (perceraian). Keduanya masuk dalam katagori surah Madaniyyah. Selebihnya, dikemukakan dalam berbagai surah.

Secara singkat dapat kita katakan bahwa pada tema-tema dan persoalan-persoalan ini ayat-ayat al-Qur'an masih memperlihatkan kecenderungan memosisikan perempuan secara subordinat. Misalnya, tentang kepemimpinan (*al-qiwâmah*); laki-laki adalah pemimpin atas kaum perempuan, perempuan dipimpin, karena itu perempuan wajib taat kepada suaminya. Tentang hak waris dan kesaksian perempuan; hak perempuan adalah setengah hak laki-laki. Tentang perceraian; hak ini ada di tangan laki-laki, sementara perempuan hanya berhak mengajukan gugatan cerai (*khulu'*). Dalam sejumlah ayat tentang perkawinan disebutkan bahwa laki-lakilah yang mengawinkan perempuan melalui perwalian, sementara laki-laki mengawinkan sendiri tanpa perwalian. Demikian juga hak-hak perempuan yang lain.

Tafsir al-Qur'an Perspektif Perempuan

Posisi subordinat perempuan dalam persoalan-persoalan partikular di atas tampaknya merupakan konsekuensi-konsekuensi logis yang lahir dari pernyataan al-Qur'an tentang otoritas laki-laki atas perempuan yang disebutkan dalam Q.S. *an-Nisâ'* Ayat 34 dan didukung oleh Q.S. *al-Baqarah* Ayat 228. Membaca ayat-ayat ini, secara literalistik (mengartikannya secara harfiah) dan tanpa mengaitkannya dengan ayat lain, keterangan lain atau tanpa memperhatikan konteks sosialnya, hanya akan mudah membuat kesimpulan bahwa laki-laki menurut Tuhan ditakdirkan sebagai pemimpin, penguasa, pengendali, atau pendidik perempuan. Sebaliknya, perempuan diposisikan sebagai yang dipimpin, dikuasai, dikendalikan, atau dididik.

Dalam banyak tafsir, ayat ini kemudian dijadikan dasar hukum (*tasyrî'*) yang tetap dan selama-lamanya atau bersifat normatif dan bukannya bersifat fungsional belaka bagi setiap hubungan laki-laki dan perempuan. Jika pendapat ulama tersebut diyakini sepenuhnya, maka sebenarnya ia akan bertentangan dengan ayat-ayat kesetaraan dan kesederajatan manusia. Jadi, di sini kita melihat adanya inkonsistensi atau kontradiksi antarayat; ayat kesetaraan di satu sisi dan ayat subordinasi di sisi yang lain. Penafian, kontradiksi satu ayat atas ayat yang lain seharusnya tidak boleh terjadi, kecuali jika diberlakukan teori *naskh* (penghapusan) atau *takhshîsh* (pengecualian atau pembatasan).

Dalam kaitan dengan ayat 34 Surah *an-Nisâ'* tadi, saya ingin berpendapat bahwa ayat tersebut merupakan *takhshîsh* (pengecualian atau pembatasan) atas ayat kesetaraan dan kesederajatan manusia sebagaimana sudah dikemukakan. *Takhshîsh*, pengecualian atau pembatasan, ini dilakukan oleh al-Qur'an oleh karena adanya

konteks tertentu yang menyertainya. Dalam hal ini adalah tradisi atau konteks sosio-kulturalnya. Yakni, *takhshîsh bi al-'urf*. Membaca ayat ini dengan cermat akan terlihat dengan jelas bahwa ia sesungguhnya tengah menginformasikan kepada pembacanya tentang realitas sosial yang patriarkhis. Kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam realitas sosial ketika itu sebagaimana disebutkan oleh ayat itu didukung oleh dua alasan, yaitu keunggulan dan tanggungjawab ekonomi. Meskipun al-Qur'an tidak menyebut kriteria keunggulan yang dimiliki laki-laki, tetapi hampir semua ahli tafsir klasik maupun modern menyatakan bahwa ia adalah keunggulan akal intelektual dan kekuatan fisiknya. Anehnya, mereka menyatakan bahwa keunggulan akal intelektual tersebut sebagai sesuatu yang kodrat, yang diciptakan Tuhan dan melekat secara tetap pada setiap laki-laki. Mereka mengambil dasar legitimasi pendirian ini dari sumber lain, misalnya tentang sejarah mitologi kejatuhan Adam dan Hawa dari sorga.

Imam Ibnu Jarir al Thabari, guru para ahli tafsir, dalam kitab *Jâmi' al-Bayân fîy Ta'wîl Ayyi al-Qur'ân*, menyatakan bahwa Adam diusir dari sorga gara-gara Hawa. Karena itu, Tuhan menjatuhkan hukuman kepada Hawa dengan menjadikannya menstruasi setiap bulan, bodoh, dan sakit ketika melahirkan. Pendirian ini juga mengambil legitimasi dari hadits Nabi yang sahih tentang kekurangan agama dan akal perempuan. Nabi mengatakan: "Aku tidak melihat orang yang kurang akal dan agamanya kecuali kalian (perempuan)". Kekurangan akal perempuan menurut hadits tersebut disebabkan karena kesaksiannya separoh kesaksian laki-laki. Kekurangan perempuan dalam agama adalah karena menstruasinya yang terjadi setiap bulan mengharuskan dia tidak shalat. Pernyataan Nabi ini oleh para ulama dipandang sebagai kodrat semua perempuan. Ini sesungguhnya berbeda dengan bahasa al-Qur'an sendiri. Al-Qur'an tidak mengemukakan mengenai hal ini dalam bahasa yang normatif, yakni melekat pada semua laki-laki, melainkan relatif. Ungkapan yang digunakan al-Qur'an adalah 'sebagian atas sebagian'. Sebagian yang dimaksud di sini bisa berarti keadaan umum, pada umumnya atau *mainstream*. Saya kira kita tidak dapat menolak suatu kenyataan adanya sejumlah perempuan yang memiliki keunggulan intelektual dan kemampuan ekonomi dan menafkahi keluarga, antara lain para isteri Nabi, seperti Siti Khadijah dan Siti Aisyah, untuk menyebut beberapa saja. Al-Qur'an sendiri tidak pernah menyebutkan bahwa keunggulan atau keistimewaan seseorang dilihat dari sisi jenis kelamin atau dari sisi latar belakang kultural atau lainnya. Q.S. *al-Hujurat*, ayat 13 secara jelas menegaskan bahwa kelebihan atau keistimewaan seseorang hanya didasarkan atas keunggulan takwanya. Terma ketakwaan dalam Islam menurut saya menunjuk pada sikap untuk mengapresiasi secara konsisten norma-norma ketuhanan dan norma-norma kemanusiaan, pada aktifitasnya dalam ibadah personal dan ibadah sosial. Pencapaian ketakwaan ini bisa dimiliki atau diraih oleh perempuan dan laki-laki. Tidak shalatnya perempuan dalam masa menstruasi tidak harus mengurangi kualitas

ketakwaannya dan potensi pribadinya.

Dengan begitu menjadi jelas bahwa kepemimpinan yang didasarkan atas kriteria keunggulan laki-laki tersebut sesungguhnya adalah sesuatu yang relatif belaka dan sangat terkait dengan konstruksi sosial budaya suatu masyarakat. Pendasaran ketentuan pada konstruksi sosial tidak mungkin bisa diberlakukan secara tetap dan final, karena ia berdiri di atas sesuatu yang memungkinkan terjadinya perubahan dan perkembangan. Jadi kepemimpinan dan keunggulan laki-laki adalah ketentuan yang bersifat relatif dan bisa berubah atau diubah. Perubahan sosial yang kita lihat dewasa ini menunjukkan tengah berlangsungnya proses dari tiada menjadi ada, dan dari ada menuju proses menjadi. Dari sinilah kita bisa mengatakan bahwa perempuan dapat dinyatakan sah adanya untuk lebih unggul dari laki-laki dan untuk mengemban fungsi kepemimpinan dalam rumah tangga.

Adalah menarik untuk mengungkapkan bagaimana al-Qur'an melalui ayat ini (Q.S. an-Nisâ': 34) tengah berdialog dan mengapresiasi realitas sosial. Ini diketahui dalam latar belakang turunnya ayat ini (*sabab an-nuzûl*). Imam as-Suyuthi menyampaikan sejumlah riwayat, antara lain dari Hasan melalui Asy'ats bin Abd al-Malik bahwa seorang perempuan datang kepada Nabi SAW mengadukan tindakan suaminya yang memukulnya (menampar). Nabi SAW dengan tegas menyarankan pembalasan yang setimpal (*qishâsh*). Tetapi ayat kemudian turun, perempuan tersebut kembali tanpa membalasnya. As-Suyuthi juga menyebut riwayat yang sama dari Hasan melalui Qatadah. Begitu ayat ini turun, Nabi mengatakan: "Aku menghendaki sesuatu, tetapi Allah menghendaki yang lain."¹⁹

Sementara an-Nisaburi mengemukakan riwayat yang lain. Katanya, dari Muqatil, ayat ini turun untuk merespon Sa'ad bin ar-Rabi' dan isterinya Habibah binti Zaid bin Abu Hurairah. Habibah membangkang kepada suaminya (*nusyûz*) (menolak perintah suami), lalu sang suami menamparnya. Ayah Habibah membawanya kepada Nabi SAW, dan mengadukan masalahnya. Nabi menyuruhnya membalas suaminya dengan balasan setimpal. Keduanya kembali menemui Sa'ad untuk membalas. Tetapi Nabi kemudian memanggilnya kembali. "Jibril datang menyampaikan wahyu al-Qur'an ini," kata Nabi. Beliau kemudian mengatakan, "Aku menghendaki ini, tetapi Allah menghendaki yang lain. Kehendak Allah tentu lebih baik."²⁰

Informasi as-Suyuthi dan an-Nisaburi di atas menggambarkan bagaimana sesungguhnya Nabi Muhammad menghendaki agar prinsip kesetaraan segera dan seketika itu juga dapat diimplementasikan, tetapi Tuhan mempunyai kebijakan lain. Pembalasan itu belum saatnya dilakukan. Jika kita melihat ayat ini secara utuh akan

¹⁹ Abdurrahman as-Suyuthi, *Ad-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'ûsûr*, jilid II, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 151.

²⁰ An-Nisaburi, *Atbâb an-Nuzûl*, dalam *Mukhtasbar Tafsîr atb-Thabari*, hlm. 118.

tampak bahwa kebijakan Tuhan ini adalah ingin agar penerapan prinsip kesetaraan dilakukan secara bertahap dan tidak seketika.

Tindakan terhadap perempuan yang *nusyûz* dilakukan dengan membalik atau mengubah tradisi. Jika dalam tradisi Arab pada saat itu, tindakan terhadap perempuan *nusyûz* pertama-tama dengan memukul, merendahkan dan bahkan melukainya, maka al-Qur'an menginginkan tindakan dengan proses bertahap; pertama-tama, menasehati. Jika tidak berhasil, maka membiarkannya tidak digauli; dan jika tidak berhasil lagi, baru kemudian boleh memukulnya.

Tentang pemukulan sebagaimana disebutkan al-Qur'an, Nabi SAW kemudian menjelaskannya agar tidak boleh keras-keras apalagi sampai melukai. Nabi sendiri tidak pernah menyakiti para isterinya, apalagi melakukan pemukulan. Beliau juga menyindir: "*Para suami yang memukul isterinya bukanlah orang baik di antara kamu.*" Bahkan beliau juga melarangnya: "*Janganlah kamu memukul hamba-hamba Allah yang perempuan.*" Lagi-lagi, kita harus mengatakan bahwa cara-cara menghukum seperti yang dikemukakan al-Qur'an ini adalah cara-cara yang sesungguhnya telah mereduksi cara-cara yang berlaku dalam tradisi Arab ketika itu. Untung saja cara-cara ini tidak sampai mendapatkan resistensi dan protes yang besar dari masyarakat. Dalam bahasa Nasr Hamid Abu-Zaid dikatakan: "*Adalah pasti bahwa penolakan Nabi terhadap tindakan suami tersebut memperlihatkan dengan jelas penegasan prinsip kesetaraan. Tetapi karena audiensnya tidak/belum mampu memikul prinsip kesetaraan tersebut, maka Tuhan menurunkan ayat ini.*"²¹

Dengan logika mereduksi tradisi tersebut, kita dapat memahami bahwa al-Qur'an sesungguhnya tidak menyetujui pemukulan dan tidak menghendaki kekerasan terhadap perempuan apapun bentuknya dan tindakan tersebut pada saatnya harus dihapuskan. Sekarang ini, pemukulan merupakan suatu tindakan kekerasan yang dianggap keliru atau salah oleh siapapun, baik laki-laki atau perempuan. Konflik apapun dalam hubungan suami isteri harus diselesaikan dengan cara-cara yang lebih beradab, demokratis, dan tanpa kekerasan. Dengan membaca *sabab an-nuzûl* yang variatif di atas, mayoritas ahli tafsir biasanya kemudian mengemukakan teori yang terkenal; "*al-'ibrah bi 'umûm al-lafidh lâ bi khushûsh as-sabab*" (yang harus diperhatikan dan diterapkan adalah bentuk kata yang general/umum, bukan memperhatikan sebab atau peristiwa/kasus yang melatari turunnya ayat).

Dalam hal Q.S. *an-Nisâ'* ayat 34 tersebut, peristiwa yang dimaksud adalah pemukulan terhadap seorang perempuan bernama Habibah bint Zaid oleh suaminya, Sa'ad bin Rabi'. Meskipun demikian, berdasarkan kaidah hukum tadi, hukuman

²¹ Nashr Hâmid Abu Zaid, *Dawâ'ir al-Khawf, Qirâ'ah fî Khithâb al-Mar'ab*, Cet. I, al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1999, hlm. 212.

pemukulan diberlakukan pada kasus perempuan mana saja yang dianggap tidak taat kepada suaminya. Itulah sebabnya kita menemukan pandangan para ahli tafsir dan ahli fiqh sebagaimana termuat dalam kitab-kitab mereka sebuah keputusan hukum yang membenarkan hukuman-hukuman terhadap perempuan yang *nusyûz* tersebut yang berlaku secara general dan untuk segala konteks.

Perlu dikemukakan pula bahwa mayoritas ahli tafsir cenderung berpendapat bahwa jika terjadi perbedaan atau pertentangan antara ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat umum (prinsip umum atau hukum universal) dengan ketentuan hukum yang bersifat khusus, spesifik, partikular, maka yang khusus lebih diutamakan daripada yang umum. Ini berbeda dengan pandangan Abu Ishaq asy-Syathibi. Ia berpendapat sebaliknya. Yakni bahwa "*ketentuan umum atau hukum universal bersifat pasti, sementara petunjuk-petunjuk khusus bersifat relatif. Karena itu, keumuman atau universalitas harus didahulukan. Aturan-aturan yang bersifat khusus tidak membatasi atau mengkhususkan aturan-aturan yang bersifat umum, tetapi bias menjadi pengecualian-pengecualian yang bersifat kondisional bagi hukum-hukum universal.*"²²

Mengkaji Kausalitas dan Maksud Teks

Sebetulnya kita juga menemukan pandangan lain, meskipun dikemukakan oleh sedikit ulama. Mereka mengemukakan kaidah yang sebaliknya. Yakni, *'al-'ibrah bi khushûsh as-sabab lâ bi umûm al-lafdh*" (yang harus diperhatikan atau digunakan adalah kekhususan sebab, bukan bentuk umum suatu *lafdh*). Dengan begitu, ayat tersebut hanya berlaku bagi kasus Habibah bint Zaid yang dipukul suaminya, bukan perempuan lain. Saya ingin mengatakan bahwa sebuah peristiwa atau kasus tertentu memang bisa menjadi pikiran dasar (inisiatif) untuk merumuskan diktum hukum atau perundang-undangan yang kemudian menjadi ketentuan hukum bagi semua orang yang masuk dalam wilayah hukum atau perundang-undangan tersebut. Akan tetapi, keputusan tersebut bisa saja berubah, manakala *'illat* atau kausalitasnya berubah karena ditemukannya cara-cara baru yang menggantikannya sesuai dengan perkembangan sosialnya. Jadi, faktor utama yang harus diperhatikan dalam hal ini adalah *'illat* atau rasio-legisnya dengan mana hukum bisa tetap dipertahankan atau justru harus berubah. Kaidah hukum yang mungkin bisa ditawarkan adalah *"al-'ibrah bi 'umûm al-lafdh lâ bi khushûsh al-aabab, mâ dâmat al-'illat bâqiyah"*.

Di sini kita memang harus bisa membedakan terlebih dahulu antara terminologi *sabab* dengan terminologi *'illat*. *Sabab* adalah latar belakang sebuah peristiwa. Ia berada di luar teks. *Sabab* lebih menunjukkan hal-hal yang terjadi dengan mana sebuah ayat perlu atau harus diturunkan. *Sabab* adalah istilah untuk menjawab mengapa teks atau

²² Al-Syathibi, *Al-Muwâfaqât*, III, hlm. 261-271.

ayat diturunkan atau dibuat. Sementara 'illat adalah logika kausalitas hukum. Ia berada di dalam teks. Ia merupakan istilah untuk menjawab pertanyaan mengapa ketentuan hukumnya demikian atau seperti itu. 'Illat juga berbeda dengan hikmah atau tujuan akhir yang diharapkan hukum. Hikmah merupakan alasan paling tinggi dan paling substansial dari sebuah keputusan hukum.

Dalam ilmu *ushûl al-fiqh*, ketiga istilah ini (*sabab*, 'illat, dan hikmah), memang diperdebatkan para ulama, ada yang membedakannya dan ada yang mengidentikannya. Perdebatan juga terjadi pada masalah apakah hikmah bisa dijadikan alasan perubahan hukum atau tidak. Para ahli hukum formalis menolak hikmah sebagai alasan untuk mengubah ketentuan hukum, sementara para ahli hukum substansialis mendukungnya. Al-Qarafi (w. 684 H/1285 M) dan Kamal al-Din bin Humam (w. 861 H/1456 M) mendukung pandangan yang terakhir ini.²³

Terlepas dari perdebatan tersebut, hal paling signifikan untuk diperhatikan dalam diktum keputusan hukum adalah rasio-legis dan tujuannya (*maqâshid al-syarî'ah*). Rasio-legis--meminjam istilah Fazlurrahman--dalam kriteria kepemimpinan, misalnya, adalah kemampuan intelektual, moral, dan tanggungjawab terhadap kesejahteraan rakyat atau yang dipimpinnya atau keluarganya. Sementara tujuannya adalah menjamin kemaslahatan warga yang dalam konteks rumah tangga adalah keluarganya dan dalam konteks negara adalah rakyatnya. Rasio-legis dan kemaslahatan selalu berkaitan dengan dinamika dan dialektika sosial. Sebuah kaidah fiqh menyatakan: "*al-hukm yadûru ma'a 'illatihî wujudan wa 'adaman*" (hukum selalu mengikuti rasio-legisnya). Mawla al-'Allai mengatakan: "*inna al-hukm asy-syar'iy mabniyyun 'alâ 'illatihî fa bi intiha'ihâ yantahî*" (sesungguhnya hukum syara' dibangun atas dasar 'illat-nya/rasio-legis. Maka begitu ia ('illat) berhenti, berhenti pula (hukum itu).²⁴

Jika rasio-legis dan kemaslahatan berubah karena perubahan konteks sosial, budaya, dan tradisi, maka dengan sendirinya keputusan hukum juga harus berubah. Ini sejalan dengan pandangan Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah yang kemudian disepakati sebagai kaidah fiqh; "*Taghayyur al-fatwâ wa ikhtilâfuhâ bi hasb taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwâl wa an-niyyât wa al-'awâ'id*" (perubahan dan perbedaan fatwâ hukum tergantung pada perubahan zaman, tempat, keadaan/situasi, motivasi, dan kebiasaan/adat).²⁵

Sebuah pandangan yang menarik terkait dengan persoalan di atas dikemukakan oleh Khalid Abu al-Fadl. Ia mengatakan: "*Menilai apakah suatu hukum telah benar-benar*

²³ Baca mengenai perdebatan ini dalam Musthafa Syalabi, *Ta'îl al-Ahkâm, Ardl wa Ta'îl li Tbariq al-Ta'îl wa Tathawwurihâ fi Ushûl al-Ijtihâd*, (Beirut: Dar an-Nahdhal al-'Arabiyyah, 1981).

²⁴ Baca Muhammad al-Arusi, *Mas'alab Takhsîsh al-'Am bi as-Sabab*, 1983, hlm. 33.

²⁵ Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, juz III, (Cairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1968), hlm. 3.

memenuhi tujuan-tujuan normatifnya adalah termasuk masalah yang bersifat rasional dan empiris, bukan masalah yang terkait dengan kebenaran skriptural."²⁶ Pandangan ini agaknya ingin mengatakan bahwa realitas sosial adalah sesuatu yang nyata dan bersifat pasti, sementara teks adalah hipotesis dan memungkinkan untuk dianalisis oleh akal pikiran. Mempertahankan teks yang hadir untuk ruang sosial tertentu ke dalam ruang sosial yang lain akan bisa menjadikan teks tersebut gagal memenuhi tujuan-tujuan moralnya. Konservatisme dengan begitu tidak selalu memecahkan masalah. Bahkan mempertahankan sikap konservatisme pada gilirannya bisa mengakibatkan teks-teks tersebut teralienasi dari proses perubahan dan sangat mungkin untuk ditinggalkan.

Perlu ditegaskan sekali lagi bahwa memahami teks-teks hanya dengan memperhatikan makna literalnya tanpa memperhatikan tujuan-tujuan dasar dari agama hanya akan menghasilkan pemahaman yang kering, dangkal, dan sangat mungkin untuk tidak relevan dan tidak membawa maslahat. Ini hanya bisa kita hindarkan melalui pembacaan kontekstual tersebut di atas.

Pendekatan Bahasa

Di luar pendekatan kontekstual tersebut di atas, pendekatan lain juga bisa digunakan. Misalnya, dengan menganalisis makna kebahasaan. Dalam pendekatan ini dinyatakan bahwa pemaknaan atas sebuah teks bahasa tidaklah selalu tunggal. Makna teks bahasa juga mengalami perkembangan.

Tentang ayat kepemimpinan laki-laki atas perempuan yang telah disebutkan di atas, misalnya. Dalam banyak pandangan, kata *ar-Rijâl* diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan laki-laki tanpa memberikan penjelasan apakah ia berarti laki-laki dalam konotasi biologis ataukah gender. Analisis bahasa menunjukkan bahwa *ar-Rijâl* pada umumnya berarti laki-laki dalam konotasi gender. Untuk perempuan yang bermakna gender, dalam bahasa Arab disebut *an-Nisâ'*. Kata laki-laki dalam makna biologis disebutkan al-Qur'ân dengan kata *adz-dzakar*. Kata ini dalam berbagai bentuknya disebutkan al-Qur'ân sebanyak 18 kali dan lebih banyak digunakan untuk menyatakan laki-laki sebagai makhluk biologis. Sementara untuk biologis perempuan disebut *al-untsâ*. Kata lain dalam al-Qur'ân yang menunjukkan perempuan disebut *al-mar'ah* atau *al-imra'ah*. Menurut Ibnu Anbari, kata *al-mar'ah* atau *al-imra'ah* mempunyai arti yang sama, yaitu perempuan secara gender, tetapi biasanya digunakan untuk yang sudah dewasa atau matang.

Dr. Nasaruddin Umar dalam bukunya "*Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif Al-Qur'ân*", berkesimpulan bahwa: "kata *ar-rajûl* tidak identik dengan kata *adz-dzakar*.

²⁶ Khalid Abu al-Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 155.

Semua kata *ar-rajûl* termasuk kategori *adz-dzakar*, tetapi tidak semua *adz-dzakar* termasuk kategori *ar-rajûl*. Demikian pula kata *al-mar'ah/al-imra'ah* atau *an-nisâ* tidak identik dengan kata *al-untsâ*. Semua kata *al-mar'ah/al-imra'ah* atau *an-nisâ* termasuk kategori *al-untsâ*, tetapi tidak semua *al-untsâ* termasuk kategori *al-mar'ah/al-imra'ah* atau *an-nisâ*. Seorang laki-laki disebut *ar-rajûl* atau perempuan disebut *al-mar'ah/al-imra'ah* atau *an-nisâ* manakala memenuhi kriteria-kriteria sosial dan budaya tertentu, seperti berumur dewasa, telah berumah tangga atau telah mempunyai peran tertentu di masyarakat dan seterusnya."²⁷

Pendekatan bahasa, dengan cara lain juga dipakai untuk memaknai kata "*wadlribûhunna*" sebagaimana tersebut dalam surat *an-Nisâ*: 34. Kalimat "*wadlribûhunna*" menurut pendekatan ini tidak hanya memiliki makna "pukullah mereka dengan tangan", karena "*dlaraba*" tidak hanya memiliki satu makna. Ar-Raghib al-Isfihani dalam *Mu'jam Mufradât Alfâdh al-Qur'ân* mengungkapkan sejumlah makna "*dlaraba*" yang terdapat dalam al-Qur'ân. Beberapa di antaranya adalah bermakna "menempuh perjalanan" (Surah *an-Nisâ*: 101 dan *Thâhâ*: 77), "membuat", seperti membuat contoh/perumpamaan (Q.S. *at-Tahrîm*: 10, *Yâsîn*: 13, *al-Baqarah*: 26, *Ibrâhim*: 25), atau membuat jalan (Q.S. *Thâhâ*: 77), "menutupi", seperti "menutupi wajahnya dengan kerudung" (Q.S. *an-Nûr*: 31), "ditimpakan/diliputi", misalnya: "*Mereka ditimpakan kehinaan*" (Q.S. *al-Baqarah*: 61). Al-Qur'ân juga menggunakan kata "*dlaraba*" untuk makna menutup, misalnya: "*Maka, Kami tutup telinga mereka beberapa tahun dalam gua itu*" (Q.S. *al-Kahfi*: 11). Ibnu Qutaibah menerjemahkan (menafsirkan) ayat ini dengan "*Kami menidurkan mereka.*" Katanya: "*Jika Anda memaknai (ayat ini) secara harfiyah, Anda tidak akan dapat memahaminya.*"²⁸

"*Al-Mudlârabah*", derivasi dari kata "*dlaraba*" digunakan dalam transaksi ekonomi Islam untuk menunjukkan bentuk kerjasama bagi hasil. Dalam bahasa Arab yang berkembang dewasa ini "*dlaraba*" juga berarti "bertindak tegas", misalnya dikatakan: "*dlarabat ad-dawlah 'alâ al-mutalâ'ibin bi al-as'ar*" (negara menindak tegas pihak-pihak yang mempermainkan harga-harga). Belakangan ini juga populer digunakan kata "*al-idlâb*", ditujukan untuk makna "pemogokan".

Ahmad Ali, seorang modernis penerjemah al-Qur'ân, menurut Asghar Ali Engineer, menolak pandangan para penafsir klasik sambil menegaskan bahwa al-Qur'ân tidak pernah mengizinkan pemukulan terhadap perempuan. Dengan merujuk pada ar-Raghib al-Isfihani dalam *Al-Mufradât*, ia mengatakan bahwa makna kalimat "*wadlribûhunna*" adalah "pergilah ke tempat tidur dengan mereka."²⁹ Pandangan ini tentu saja dalam pandangan banyak penafsir sangat aneh, karena tidak didukung oleh

²⁷ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'ân*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 172.

²⁸ Ibnu Qutaibah, *Ta'wîl Musykil al-Qur'ân*, hlm. 21.

²⁹ Ali Asghar Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, hlm. 75-76.

latar belakang kasus di mana ayat ini diturunkan, sebagaimana sudah dikemukakan. Saya sendiri meragukan jika Ahmad Ali merujuk pandangannya dari Ar-Raghib al-Isfihani dalam bukunya *Al-Mufradât*.

Masih berbeda dengan pandangan para penafsir pada umumnya, tetapi lebih masuk akal, Muhammad Syahrur mengemukakan pandangan baru atas tafsir ayat ini. Ia mengatakan bahwa kalimat "*dlaraba*" dalam ayat ini berarti "bertindak tegas terhadap mereka."³⁰ Tindakan tegas, menurut Syahrur, dapat diambil melalui mekanisme "*arbitrase*". Mekanisme ini sama dengan yang berlaku bagi suami yang *nusyûz*, sebagaimana dikemukakan dalam ayat 128 Surah *an-Nisâ'*: "*Dan jika seorang perempuan kuatir akan nusyûz atau sikap acuh (mengabaikan) dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenarnya*". Tetapi sama dengan Ahmad Ali, Syahrur juga mengabaikan sebab *an-nuzûl* dari ayat tersebut. Dengan kata lain, pendekatan seperti ini dapat disebut ahistoris. Kajiannya dilakukan melalui pendekatan kebahasaan. Pemaknaan "*wadlribûhunna*" dengan "bersikap tegaslah terhadap mereka" oleh Syahrur, tampaknya, dipandang lebih sejalan dengan konteks kontemporer yang lebih menghargai cara-cara tanpa kekerasan, pada satu sisi, dan lebih relevan dengan wacana kesetaraan dan keadilan gender, pada sisi yang lain.

Menuju Cita-cita Agama: Keadilan

Ayat-ayat al-Qur'ân yang membicarakan hubungan laki-laki dan perempuan serta lebih khusus lagi hubungan suami-isteri berikut hak-hak dan kewajiban masing-masing dalam perkawinan mereka adalah ayat-ayat khusus, atau partikular. Mengamati ayat-ayat ini secara lebih kritis akan mendapatkan suatu pandangan bahwa teks-teks tersebut tengah mengatur relasi suami-isteri dalam konteks Arabia ketika itu secara lebih baik daripada aturan-aturan masyarakat yang sama sebelumnya. Dengan begitu, ayat-ayat tersebut perlu dipahami sebagai sedang berjalan dalam alur dan proses peralihan dan perubahan dari kebudayaan lama ke arah kebudayaan baru yang jauh lebih baik. Al-Qur'ân sendiri menyebut dirinya sebagai "*yukhrijuhum min adh-dhulumât ilâ an-nûr*" (mengeluarkan manusia dari kehidupan yang gelap menuju kehidupan yang terang benderang).

Dengan mendasarkan diri pada basis metodologi pembacaan teks secara kontekstual di atas, kita dituntut untuk terus mengembangkannya untuk konteks kita hari ini atau konteks yang lain selanjutnya. Pengembangan tersebut dilakukan sedemikian rupa sehingga cita-cita agama mewujudkan dalam kehidupan masyarakat. Cita-cita Islam sebagai sudah dikemukakan adalah keadilan, kehormatan, keindahan

³⁰ Muhammad Syahrur, *Al-Qur'ân wa al-Kitâb, Qirâ'ah Mu'âshirah*, hlm. 622.

(kearifan), dan kemaslahatan. Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah dengan tegas mengatakan: "*Syarī'ah dibangun di atas dasar kearifan dan kemaslahatan manusia untuk kehidupan mereka di dunia maupun di akhirat. Syarī'ah adalah keadilan, kerahmatan, kemaslahatan dan kearifan. Setiap keputusan yang menyimpang dari ini semua bukanlah bagian dari agama, meskipun diupayakan melalui cara-cara intelektual.*"³¹ Pada bukunya yang lain, Ibnu Qayyim menyatakan: "*Allah mengutus para Nabi dan menurunkan kitab-kitab-Nya untuk menegakkan keadilan di antara manusia. Keadilan adalah pilar langit dan bumi. Jika tanda-tanda keadilan telah tampak melalui cara apapun, maka di sanalah hukum Tuhan.*"³²

Imam al-Ghazali sebelumnya sudah menyatakan kesimpulan mengenai tujuan atau visi agama melalui apa yang disebutnya "kemaslahatan". Pengertian kemaslahatan versi al-Ghazali pada intinya adalah penghormatan terhadap hak-hak asasi manusia. Karena itu agaknya kita perlu mempertanyakan kembali apakah perempuan harus menjadi makhluk domestik atau sah menjadi makhluk publik dan apakah hak-hak perempuan masih harus separoh hak laki-laki atau suami dan lain-lain. Terhadap pertanyaan-pertanyaan ini sudah saatnya kita perlu mengevaluasi kembali tafsir teks-teks keagamaan yang kita anut selama ini berdasarkan nilai-nilai fundamental Islam dan kehidupan kontemporer yang demokratis dan menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia sebagaimana dikemukakan di atas. seperti sekarang ini.[]

Kepustakaan

- Abdullah Darraz, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1980.
- Abdurrahman As-Suyuthi, *Ad-Durr al-Mantsūr fī at-Tafsīr bi al-Ma'tsūr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.
- Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, Cet. I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.
- Abu Hâmid Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Mesir: Maktabah al-Jundi, t.t.
- Abu Ishâq Asy-Syathibi, *Al-Muwâfaqât fī Ushûl asy-Syarī'ah*, Mesir: al-Makatabah at-Tijariyah, t.t.
- Badruddin az-Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥīth fī Ushûl al-Fiqh*, Cet. I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.
- Badruddin Az-Zarkasyi, *Al-Burhân fī Ulûm al-Qur'ân*, Cet. II, Beirut: Dar al Ma'rifah, Beirut, t.t.
- Fakhruddin Ar-Râzi, *Al-Maḥshûl fī 'Ilm al-Ushûl*, Cet. I, Makkah: Maktabah Nazar Musthafa al-Baz, 1997.

³¹ Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Munwaqqi'in*, III, hlm. 3.

³² Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah, *at-Thuruq al-Hukmiyyah*, hlm. 38-39.

Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, Cet. II, Yogyakarta: LKiS, 2002.

Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Cairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1968.

Muhammad Abdu al-Qadir Al-Arusi, *Mas'alah Takshish al-'Am bi as-Sabab*, 1983.

Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999.

Nashr Hâmid Abu Zaid, *Dawâ'ir al-Khawf; Qirâ'ah fiy Khithâb al-Mar'ah*, Cet. I, Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1999.

Subhi Al-Mahmashâni, *Falsafah at-Tasyrî' fiy al-Islâm*, Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1968.

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ

مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴿٢١﴾

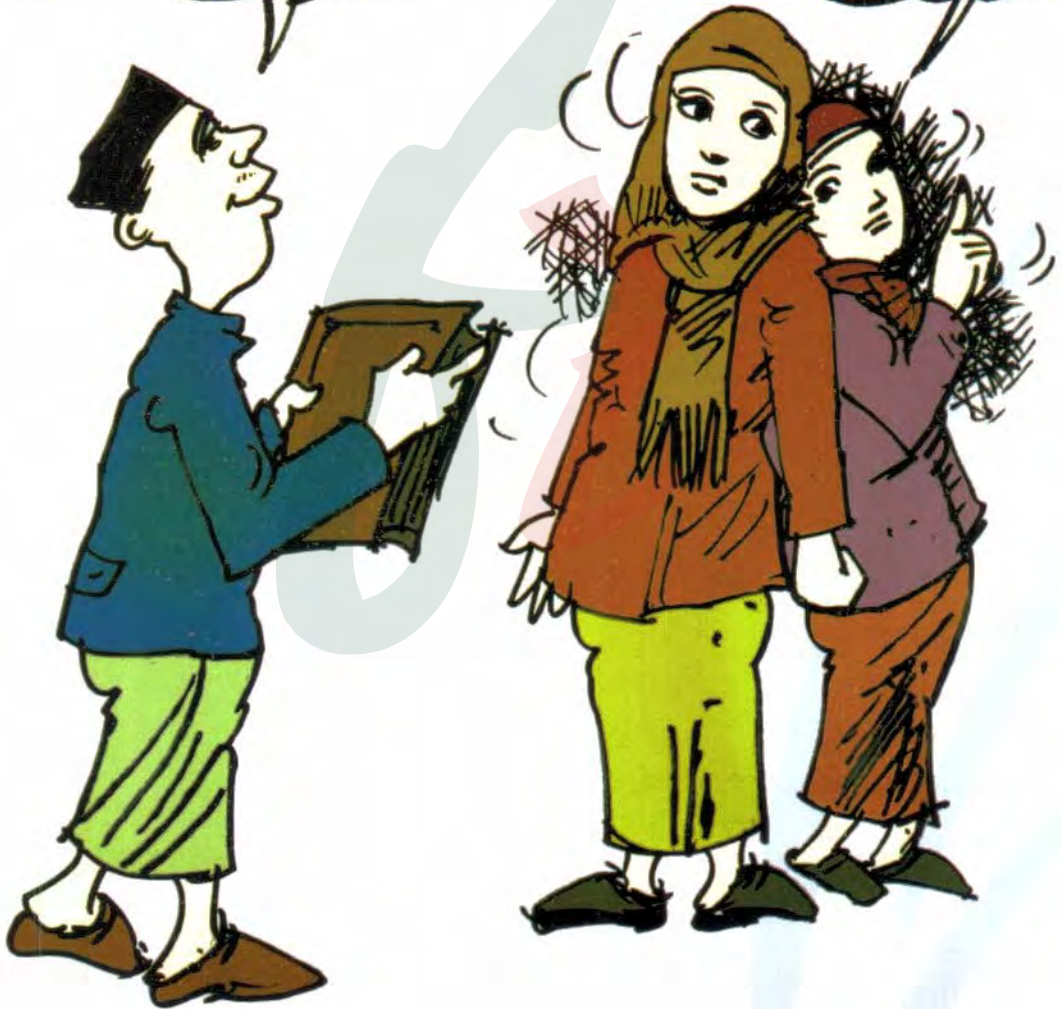
“Bagaimana kamu (tega) mengambilnya (harta isteri dari mahar), padahal di antara kamu sudah berhubungan intim, dan mereka (isteri-isteri) telah menerimanya (mahar) dari kamu sekalian melalui perjanjian (pernikahan) yang kokoh”.

(Q.S. an-Nisâ' [4]: 21)

Memaknai Hadits 6

Menurut hadits,
bahwa perempuan adalah
mitra laki-laki

Ya..... hadits ini
seharusnya didengar
semua umat Islam



Di dalam materi ini dijelaskan hadits sebagai salah satu sumber utama hukum Islam. Dijelaskan juga tentang pembentukan hadits, periwayatan, pembukuan dan pemaknaannya. Dengan metode tertentu, hadits bisa dibaca ulang dengan cara pandang yang dapat memberdayakan perempuan.





TUJUAN

Setelah mengikuti materi ini, peserta mampu:

1. Memahami istilah-istilah penting dalam disiplin ilmu hadits.
2. Mengetahui posisi dan kualifikasi hadits, serta konsekuensinya sebagai dasar hukum.
3. Memahami kaidah periwayatan hadits dan keterlibatan perempuan dalam periwayatan.
4. Memahami kaidah pemaknaan hadits dalam madzhab-madzhab fiqh.
5. Memahami metode pemaknaan hadits.
6. Memahami metode yang bisa digunakan untuk tafsir hadits yang adil gender.



POKOK BAHASAN

1. Istilah-istilah dasar dalam ilmu hadits (*hadīts, sunnah, khabar* dan *atsar, asbâb al-wurûd, râwî, sanad, matan, âdil*, dan lain-lain).
2. Posisi dan kualifikasi hadits (*shahîh, hasan, dan dla'îf*).
3. Kuantifikasi hadits dan konsekuensinya sebagai dasar hukum.
4. Kaidah periwayatan hadits dan keterlibatan perempuan dalam periwayatan.
5. Kaidah pemaknaan *hadīts* dalam madzhab-madzhab fiqh (kontradiksi dengan al-Qur'ân-Hadits lain-*amal ahl madīnah* dan akal, *râwî ghairu faqīh, 'umûm al-balwâ*, realitas. (Ibn al-Jawzi).
6. Metode pemaknaan hadits; baik dari ulama klasik, maupun ulama kontemporer. Seperti al-Ghazali, al-Qaradhawi, al-Idlibi dan Jamal al-Banna.
7. Pemaknaan ulang terhadap teks-teks hadits yang bias gender; seperti penciptaan manusia, mayoritas perempuan penghuni neraka, perempuan dapat membatalkan shalat, perempuan membawa sial, kurang akal dan kurang agama, kepemimpinan politik, pelaknatan akibat penolakan hubungan seksual, totalitas keta'atan (sujud) terhadap suami, perwalian, perempuan yang minta cerai, mahram, dan lain-lain.
8. Prinsip-prinsip keadilan gender dalam teks-teks hadits.
9. Metodologi yang memastikan pemaknaan hadits yang adil gender.



METODE

Game, diskusi, masukan narasumber, dan tanya jawab.



MEDIA/ALAT BANTU

Sticky cloth, spidol, kertas plano, kertas metaplan, lakban.



WAKTU

4 jam (240 menit).



LANGKAH-LANGKAH

Langkah pertama (1 jam)

1. Fasilitator memulai dengan memilih salah satu *game* 'pesan berantai' atau 'multi level massage'. Fasilitator menjelaskan aturan mainnya (lihat gambar 4 dan 5).
2. Sesuai dengan aturan main, peserta dibagi dengan jumlah yang sama, masing-masing kelompok tidak kurang dari sepuluh orang, libatkan juga panitia dan fasilitator yang lain.
3. Mintalah masing-masing kelompok berbaris sesuai dengan aturan main.



4. Setelah permainan selesai, mintalah peserta untuk duduk kembali.

6 - Memaknai Hadits

5. Diskusikan proses dan hasil permainan, untuk menjawab beberapa pertanyaan berikut;
 - Unsur-unsur apa yang berperan dalam proses transmisi pesan?
 - Adakah perbedaan pesan antara penerima pertama, kedua, dan seterusnya?
 - Faktor-faktor apa saja yang mempengaruhi transmisi pesan?
6. Fasilitator mencatat jawaban-jawaban peserta sesuai dengan katagori pertanyaan. Lalu jawaban-jawaban itu dikaitkan dengan istilah-istilah dalam ilmu hadits; seperti *matan*, *sanad*, *râwi*, dan *hadits ahad-mutawâtir*, serta analisis makna teks-teks hadits.

Langkah kedua (1 ½ jam)

7. Fasilitator memberikan waktu kepada narasumber untuk membahas materi hadits, berangkat dari permainan di atas.
8. Narasumber menggambar diagram periwayatan hadits, lengkap *sanad* dan *matan*, sumber rujukan, dengan mengambil salah satu teks hadits yang bias gender. Bisa mengawali dengan penjelasan dan analisis terhadap teks hadits '*kesialan perempuan*' yang diriwayatkan Abu Hurairah ra dan ditolak keras oleh Siti Aisyah ra. Studi ini bisa menjelaskan bahwa apa yang disebut hadits; itu telah melalui proses periwayatan yang cukup rumit, penerimaan yang beragam dan pemaknaan yang berbeda-beda.
9. Teks hadits di atas; bisa disajikan dalam bentuk yang lengkap dengan *sanad* dan sumber kitabnya; untuk kemudian menjelaskan sekaligus mengenai kosa kata kunci dalam ilmu hadits; *matan*, *sanad*, perawi *hadits*, kitab hadits, hadits, *sunnah*, *atsar*, dan beberapa istilah mendasar yang lain.
10. Narasumber menjelaskan mengenai kualifikasi hadits yang berdasar pada periwayatan; *shahîh*, *hasan*, *dlaîf*; kapan istilah ini muncul; apa kriterianya dan kitab-kitab apa yang sudah diterima secara bulat oleh ummat Islam.
11. Narasumber menjelaskan mengenai posisi Nabi Muhammad SAW ketika menyampaikan pesan, atau melakukan perbuatan; apakah sebagai Nabi/Rasul, atau sebagai suami, pemimpin kaum, atau sebagai manusia biasa.
12. Narasumber menjelaskan mengenai posisi hadits dalam pengambilan

dan penggalian hukum Islam; perbedaan ulama mengenai posisinya terhadap al-Qur'ân dan konsekuensi dari perbedaan ini dalam pengambilan hukum. Dalam hal ini, narasumber akan memberi penjelasan mengenai istilah hadits *mutawâtir*, *masyhûr* dan *ahad*; dan perbedaan ulama dalam penggunaannya sebagai dasar hukum Islam.

13. Narasumber menjelaskan bagaimana metode kritik *matan* hadits bekerja dalam pemaknaan ulama klasik terhadap teks-teks hadits; dan bagaimana metode yang sama kemudian bisa digunakan untuk memaknai ulang hadits-hadits bias gender. Dalam hal ini; narasumber hendaknya mengawali dengan metode kritik yang dikembangkan Imam Abu Hanifah, Malik bin Anas, Ibn al-Qayyim, kemudian terakhir Syekh Muhammad al-Ghazali dan Yusuf Qaradhawi.
14. Narasumber memberi gambaran beberapa teks hadits yang muncul karena dan untuk memihak kepada perempuan.

Langkah ketiga (1 ½ jam)

15. Fasilitator/moderator memberi kesempatan kepada para peserta untuk menyampaikan tanggapan, pertanyaan dan komentar mengenai materi hadits.
16. Narasumber mengambil kesimpulan mengenai perspektif perempuan; dari kasus-kasus keterlibatan perempuan dalam menurunkan hadits, meriwayatkan dan memaknai hadits; terutama untuk isu-isu perempuan. Materi ini akan didiskusikan lebih mendalam pada materi fiqh perempuan.



REFERENSI

- Ahmad Fudhaili, *Perempuan di Lembaran Suci; Kritik Atas Hadits-Hadits Sahih*, (2005: Pilar Religia, Yogyakarta)
- al-Hafiz Jalaluddin as-Suyuthi, *Asbâb Wurûd al-Ḥadîts; Proses Lahirnya Sebuah Hadits*, terj. Taufiqullah dan Afif Muhammad, (1984: Pustaka, Bandung).
- Drs. Badri Khaeruman, M.Ag., *Otentisitas Hadis; Studi Kritik atas Kajian Hadis Kontemporer*, (2004: Remaja Rosdakarya, Bandung)
- Drs. Hasjim Abbas, MA, *Kritik Matan Hadits; Versi Muhadditsin dan Fuqaha*, (2004: Teras, Yogyakarta)

- FK3, *Kembang Setaman; Analisis Kritis Kitab Uqud al-Lujjayn*, (2005: Kompas, Jakarta)
- FK3, *Wajah Baru Relasi Suami Relasi Suami-Isteri; Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjain*, (2003: LKiS, Yogyakarta)
- Hamim Ilyas, dkk., *Perempuan Tertindas; Kajian Hadits-hadits Misoginis*, (2003: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)
- Shalahuddin ibn Ahmad al-Adlabi, *Metodologi Kritik Matan Hadis*, terj. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq, (2004: Gaya Media Pratama, Jakarta)
- Syekh Muhammad al-Ghazali, *Mulai dari Rumah; Pergumulan Wanita Muslim dalam Tradisi dan Modernisme*, terj. Zuhairi Misrawi, (2001: Mizan Bandung).
- Yusuf Qaradhawi, *Kaifa Nata'amalu ma'a as-Sunnah an-Nabawiyah; al-Ma'âlim wa adl-Dhâwabith*, (1999: IIIT, Cairo, Mesir).



Catatan untuk Fasilitator/Narasumber

- ✓ Fasilitator menyiapkan satu teks terjemahan *hadits* untuk bahan permainan.
- ✓ Menyediakan skema teks *hadits* mengenai isu perempuan, lengkap dengan sanad dan sumber kitabnya. Dengan matan yang berbeda-beda dalam satu topik. Salah satu topik, saling bertentangan, dan dengan redaksi yang berbeda-beda. (Lihat gambar 6 dan 7).
- ✓ Menyiapkan contoh *hadits* shahîh, dha'if, dan yang maudhû, mengenai perempuan.

I. Teknik Permainan Pesan Berantai

- Peserta dibagi ke dalam kelompok dengan jumlah minimum sepuluh orang. Jika pesertanya terdiri dari laki-laki dan perempuan lakukan pengelompokkan berdasarkan gendernya kecuali peserta sudah menunjukkan keakraban antar gender. Libatkan juga panitia dan fasilitator lain.
- Sampaikan bahwa ini adalah persaingan antar kelompok; siapa yang paling cepat akan memperoleh hadiah dari panitia.
- Minta peserta untuk membuat barisan. Jarak antar satu dengan yang lain, satu langkah.
- Mintalah peserta yang paling belakang untuk membaca dalam hati, teks hadits yang telah disiapkan panitia.
- Mintalah kepada peserta tersebut untuk membisikkan teks hadits itu kepada peserta di hadapannya tanpa didengar oleh peserta lain. Demikian seterusnya sampai teks hadits yang dibisikkan sampai kepada peserta yang paling akhir.
- Peserta paling akhir diminta untuk menuliskan hasil bisikan yang diterima ke dalam kertas plano.
- Kelompok yang telah selesai menuliskan teks hadits diminta tepuk tangan.
- Akhiri permainan ini dengan meminta peserta ke tempat duduk semula.



Gambar 4

II. Teknik Permainan Multi Level Message

- Peserta dibagi ke dalam kelompok dengan jumlah minimum enam belas orang. Jika pesertanya tidak mencukupi, kurangilah level transmisi permainannya. Libatkan juga panitia dan fasilitator lain.
- Sampaikan bahwa ini adalah persaingan antar kelompok; siapa yang paling cepat akan memperoleh hadiah dari panitia.
- Masing-masing kelompok mendapat kartu yang berbeda; misalnya hijau dan merah. Guna kartu ini adalah untuk identitas masing-masing kelompok dan levelnya masing-masing. Kartu ini juga bisa digunakan untuk mencatat nama samaran peserta, jika seluruh peserta sudah kenal nama satu dengan yang lain.
- Masing-masing kelompok akan membagi diri ke dalam kelompok kecil sebagai level-level transmisi; level (1) satu orang, level (2) dua orang, level (3) empat orang, level (4) delapan orang, level (5) satu orang.
- Setiap peserta pada setiap level menghafal siapa yang menyampaikan dan apa yang disampaikan. Kemudian sampaikan pesan itu kepada level berikutnya, dengan menyebutkan dari siapa (nama asli atau samaran) berita itu diterima (dari semua level sebelumnya). Demikian seterusnya sampai level yang kelima.
- Level yang keempat, masing-masing menulis berita yang diterima, lengkap dengan sumber berita, secara bergantian menyampaikan kepada satu orang di level kelima.
- Satu orang level kelima bertugas untuk memilih dan menentukan berita manakah yang menurutnya paling otentik. Kemudian menuliskan di kertas plano.
- Akhiri permainan ini dengan meminta peserta ke tempat duduk semula.

Gambar 5

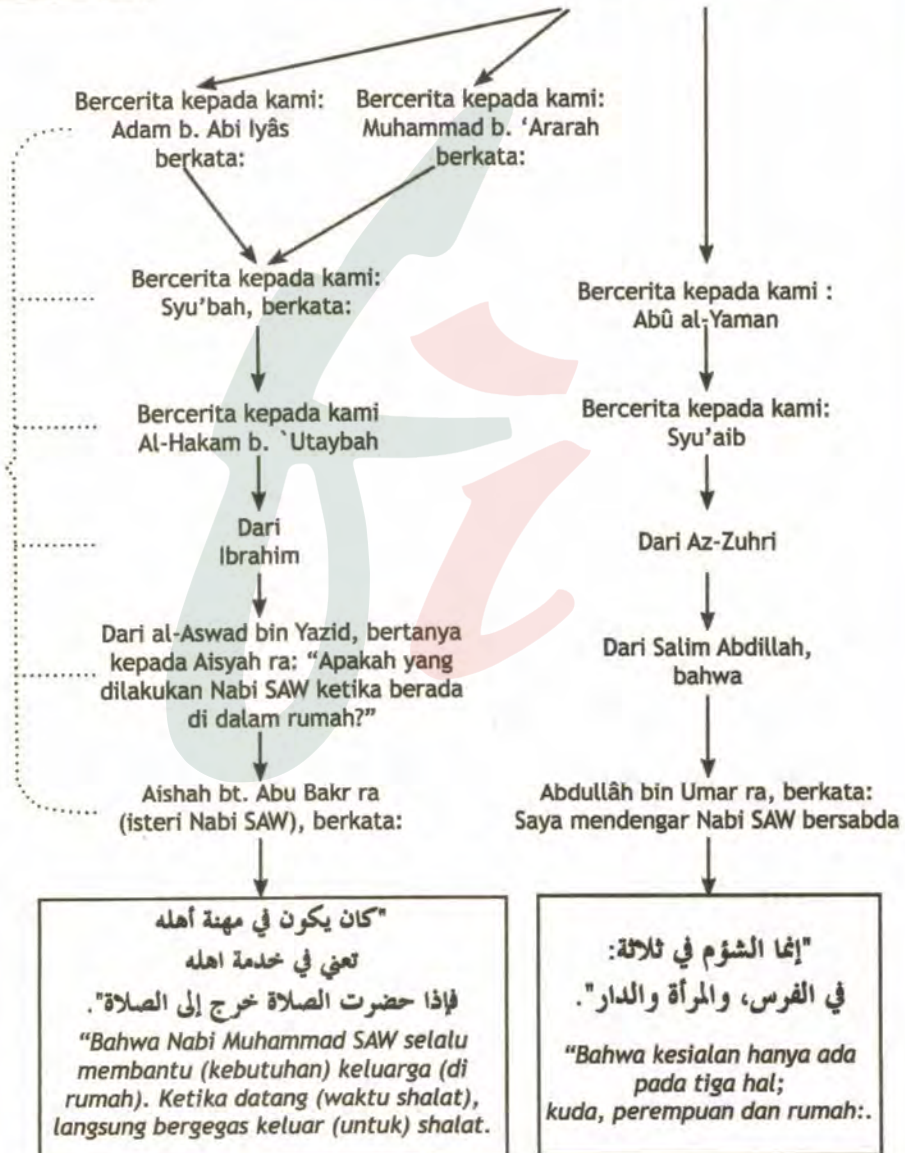
Gambar 6:
SKEMA HADITS

MUSANNIF
(Penulis Hadist)

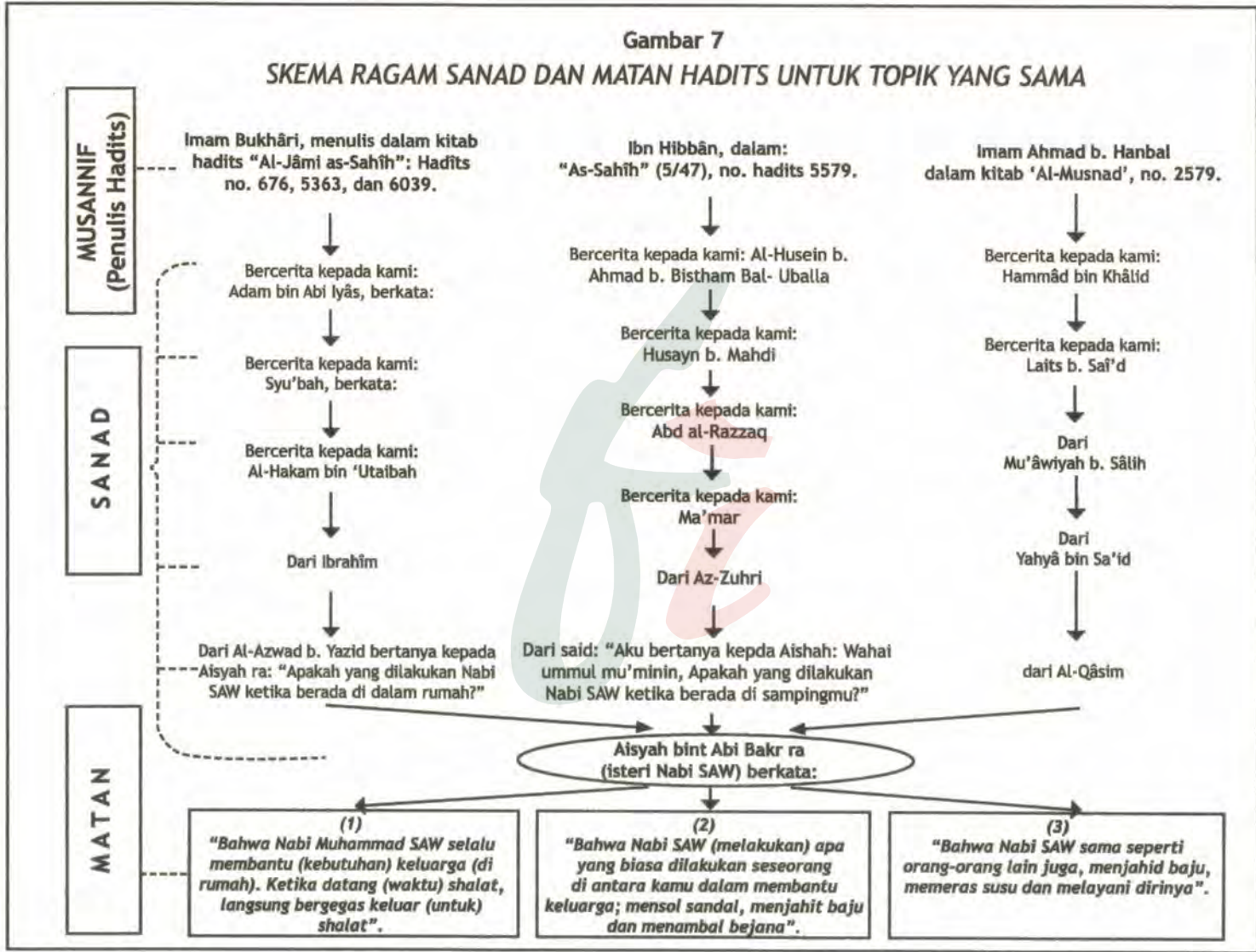
Imam Bukhâri dalam kitab hadits al-Jâmi' ash-Shahîh yang pertama ada pada no. Hadits 676, no. 5363 dan 6039, dan yang kedua ada pada no. 2858 dan 2859.

SANAD

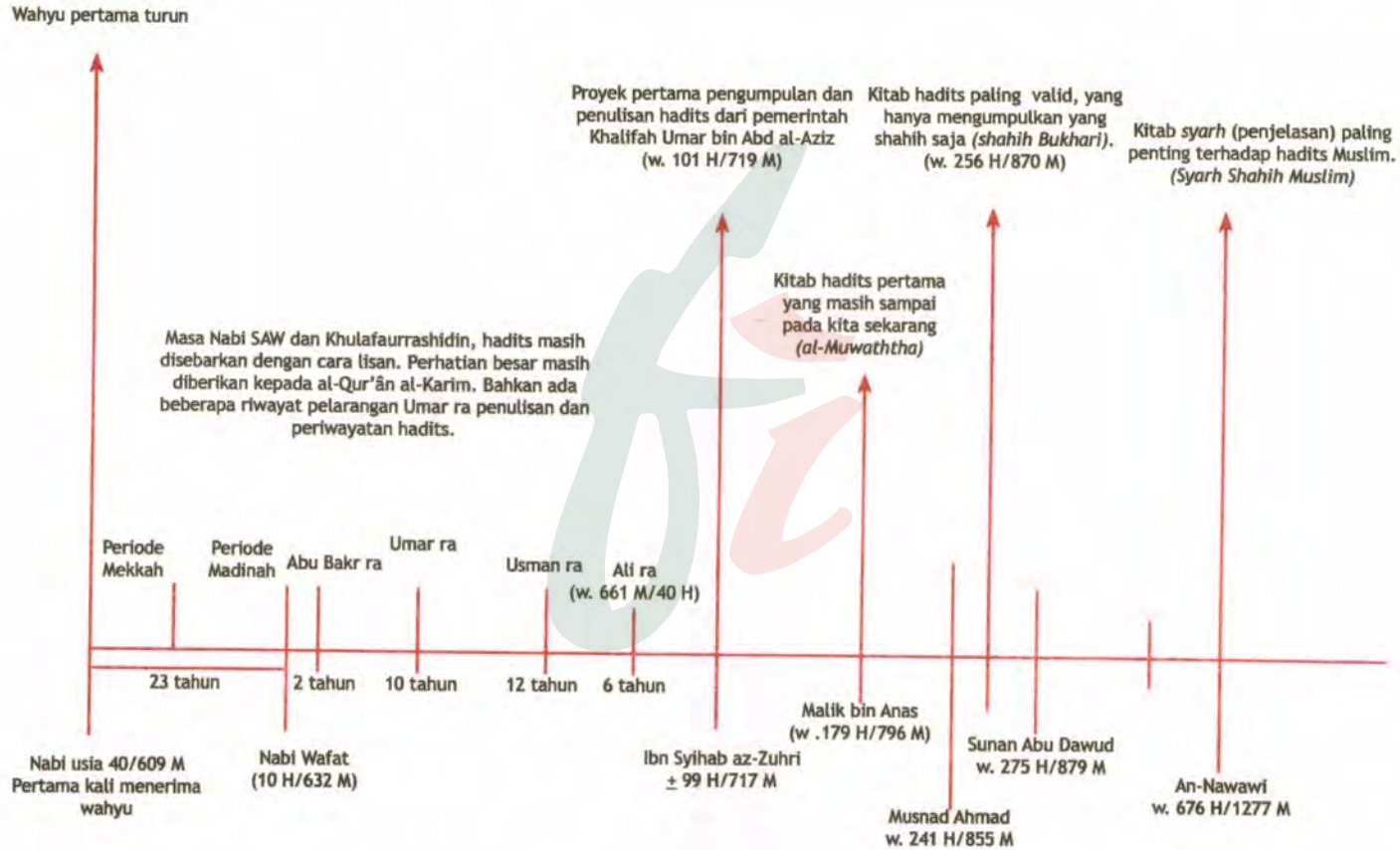
MATAN



Gambar 7
SKEMA RAGAM SANAD DAN MATAN HADITS UNTUK TOPIK YANG SAMA



Gambar 8
Bagan Periodisasi Perkembangan Hadist



مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّاهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ
بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾

"Siapa saja, laki-laki atau perempuan yang beramal saleh dan dia beriman, niscaya Kami berikan kehidupan yang baik".

(Q.S. an-Nahl [16]: 97)

Memaknai Hadits dengan Perspektif Perempuan

Faqihuddin Abdul Kodir

Hadits biasa didefinisikan sebagai perkataan, perbuatan, dan persetujuan yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW. Ia merupakan teks berita yang berasal dari Nabi SAW. Ia juga biasa dikenal dengan istilah lain, seperti *sunnah*, *khobar*, dan *atsar*. Di antara ketiga istilah ini, *sunnah* lebih banyak digunakan dari yang lain, sehingga hadits Nabi sering juga disebut dengan *sunnah* Nabi. *Sunnah* secara bahasa berarti jalan, karena itu sering diterjemahkan sebagai tradisi. Atau sesuatu yang biasa dijalankan Nabi SAW. *Khobar* secara bahasa berarti berita, *atsar* berarti peninggalan dan hadits sendiri berarti sesuatu yang baru, atau sesuatu yang diceritakan. Tetapi kemudian istilah hadits dikenal untuk sesuatu yang diriwayatkan dari atau mengenai Nabi Muhammad SAW; baik ucapan, perbuatan atau penetapan.

Dalam metodologi pengambilan dan penetapan hukum Islam, secara teori hadits menempati urutan kedua setelah al-Qur'ân. Argumentasinya, seperti yang dimunculkan dalam diskusi disiplin ushul fiqh, bahwa hukum Islam adalah hukum Allah SWT. Hukum Allah SWT harus bersumber dari rujukan wahyu dan kalam-Nya. Wahyu yang langsung dan akurat adalah al-Qur'ân. Sementara hadits adalah penjelas terhadap wahyu dan tidak seakurat al-Qur'ân. Kalaupun hadits dianggap wahyu, maka ia wahyu yang tidak langsung, sekunder dan dalam beberapa hal akurasiya tidak terjamin.

Al-Qur'ân dipastikan sebagai wahyu yang akurat, karena ia diriwayatkan oleh orang dalam jumlah banyak di setiap generasi yang secara teori menafikan kemungkinan terjadinya kebohongan. Jalur transmisi seperti ini dikenal dengan istilah *mutawâtir*, atau berbondong-bondong. Sementara kebanyakan teks-teks hadits, ditransmisikan secara lebih sederhana, oleh satu atau dua orang, atau lebih, yang menyisakan adanya kemungkinan salah dan alpa, bahkan bohong. Kualitas transmisi seperti ini untuk hadits-hadits, dikenal dengan istilah *ahâd*, atau satuan orang-orang. Karena itu, hadits menempati urutan kedua sebagai sumber hukum Islam setelah al-Qur'ân.

Imam Syafi'i (Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, 150-204 H/820 M), dalam analisisnya menyatakan bahwa hadits termasuk dalam katagori 'berita personal', yang hanya didengar dan ditransmisikan oleh kalangan tertentu, bahkan terkadang oleh

satu orang saja. Tidak seperti al-Qur'ân, sebagai 'berita publik', ia didengar, disaksikan dan ditransmisikan secara publik, sehingga diterima oleh setiap muslim. Karena sifat hadits yang personal, ia tidak bisa dipaksakan untuk diyakini kebenarannya oleh setiap muslim. Kualitas pengetahuan yang dimilikinya hanya bersifat praduga kuat, atau *dhanni*, bukan aksiomatika agama, atau *'ilm dlarûri*. Karena itu, Imam Syafi'i menyatakan "Kami tidak berhak meminta bertaubat kepada orang yang ragu dengan kebenaran suatu hadits"¹.

Perbedaan hirarkis hadits dari al-Qur'ân tentu melahirkan perbedaan otoritas. Otoritas hadits berada di bawah otoritas al-Qur'ân. Sekalipun demikian, hadits di mata ulama fiqh memiliki otoritas yang kuat jika dibandingkan *Ijmâ'* (konsensus ulama) dan *Qiyâs* (analogi). Karena hadits merupakan perkataan atau perbuatan Nabi SAW. penerima wahyu, sehingga ia menjadi media yang otoritatif bagi penjelasan makna-makna yang terkandung dalam wahyu Allah SWT, al-Qur'ân. Dalam hal ini, Imam Syafi'i menyatakan bahwa hadits merupakan 'pengetahuan bijak', atau *al-hikmah*, yang juga diamanatkan untuk disampaikan, dan harus diterima umat Islam (Q.S. Al-Baqarah [2]: 129).²

Dengan demikian, sifat personalitas periwayatan hadits tidak menghalangi otoritasnya sebagai sumber hukum Islam. Menurut Imam Syafi'i, hadits sekalipun termasuk pengetahuan personal, wajib diterima dan diamalkan. Seperti halnya kita diharuskan menerima dan mengamalkan kesaksian satu-dua orang terpercaya dalam persidangan, atau pemberitaan satu-dua orang terpercaya dalam kehidupan sehari-hari. Tetapi Imam Syafi'i tetap menyatakan dengan rendah hati:

"Kalau seseorang diperbolehkan menyatakan bahwa penetapan otoritas hadits merupakan kesepakatan (ijmâ') seluruh ulama, maka sayalah yang paling berhak untuk menyatakan itu. Tetapi tidak demikian, saya hanya menyatakan: bahwa sepengetahuan saya, ulama fiqh tidak berbeda pendapat (pen: bukan ijma') bahwa hadits merupakan sumber hukum Islam"³.

Bisa disimpulkan bahwa otoritas hadits diterima oleh mayoritas ulama, tidak oleh seluruh ulama. Sementara otoritas al-Qur'ân diterima bulat oleh seluruh ulama. Karena itu, wilayah cakupan otoritas hadits hanya sebagai rujukan pengamalan dalam beragama, tetapi tidak untuk rujukan keyakinan beragama. Hal ini dinyatakan oleh Ibn ash-Shalâh (577-643H), an-Nawawî (631-676H) dan as-Suyûth (849-911H) dan

¹ Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *ar-Risâlah*, ed. Abd al-Fattah bin Zhafir Kabbarah, 1999: Dar an-Nafa'is, Beirut-Libanon, hlm. 235, materi no. 1261.

² *Ibid*, materi no. 236-308.

³ *Ibid*, materi no. 1249-1250.

ulama-ulama Hadits yang lain.⁴ Amalan agama, seperti cara beribadah; shalat, puasa, zakat atau haji dan cara-cara pergaulan; relasi keluarga, bertetangga, atau kehidupan sosial, ekonomi dan politik. Sementara keyakinan agama; seperti sifat-sifat Allah SWT, malaikat, kisah-kisah hari kiamat atau berita surga dan neraka.

Kritik Sanad dan Matan

Konsep Hadits dalam keilmuan Islam harus memuat dua komponen, materi hadits dan rangkaian nama-nama orang yang bertanggung-jawab atas kebenaran materi itu sebagai Hadits yang bersumber dari Nabi SAW. Materi hadits disebut *matan*, rangkaian nama periwayat dan penanggung-jawab disebut *sanad*. Pada masa Nabi SAW, hadits hanya merupakan teks yang berupa materi pernyataan atau perbuatan Nabi SAW. Para sahabat mendengar atau melihatnya, lalu mengamalkan. Ketika ada sedikit kemusykilan atau keraguan, mereka bisa langsung melakukan konfirmasi kepada Nabi SAW. Konfirmasi dilakukan dalam rangka memperjelas, mengusulkan gagasan lain, bahkan mengkritik. Berarti, hadits pada masa ini hanya berupa teks materi. Pada masa Nabi SAW, hadits terdiri dari dua komponen; *matan* yang merupakan materi pernyataan atau perbuatan Nabi, sementara *sanad* adalah rangkaian nama-nama yang bertanggung jawab mendengar dan menyampaikan materi tersebut, yang harus tersambung dari setiap generasi ke generasi berikutnya. Semakin jauh suatu hadits dari Nabi, semakin panjang rangkaian sanadnya yang harus mempertanggung-jawabkan kebenaran materinya. Sehingga penelitian terhadap hadits di kemudian hari, semakin sulit, ketat, penuh kewaspadaan dan kehati-hatian. Di bawah ini ada contoh hadits, *sanad* dan *matannya*. *Sanad* ditulis bergaris di bawah, sementara *matan* tidak bergaris.

Dari Abu Kurayb, dari Abdah bin Sulaiman, dari Muhammad bin 'Amr, dari Abu Salamah, dari Abu Hurairah, bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda: "Sebaik-baik kamu adalah yang paling baik dalam memperlakukan isteri". Riwayat Imam at-Turmudzi ⁵.

Saat ini, setiap hadits terdiri dari *sanad* dan *matan*. *Matan* hadits harus dipertanggung-jawabkan oleh rangkaian sanadnya. *Sanad* hadits sama pentingnya dengan *matannya*. Bahkan *matan* tidak bisa diterima tanpa *sanad* yang mempertanggung-jawabkan. Dalam bahasa ilmu hadits, *sanad* adalah bagian terpenting dari agama. Tanpa *sanad*, orang akan bebas meriwayatkan dan melaporkan sesuatu berita, kemudian mengklaim sebagai

⁴ Lihat: Jalaluddin Abdurrahman as-Suyuthi, *Tadrib ar-Râwi fi Syarh Taqrîb an-Nawawî*, ed. Ahmad Umar Hisyam, 1989: Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, Libanon, jilid I, hlm. 54.

⁵ Muhammad bin Isa At-Turmudzi, *Sunan at-Turmudzi*, tt: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, Beirut, Libanon, III/466, no. Hadits: 1162.

hadits yang datang dari Nabi. Penelitian terhadap hadits berarti penelitian terhadap *sanad* dan *matan* hadits. Tanpa melalui penelitian *sanad* dan *matan*, suatu hadits tidak bisa dipertimbangkan untuk menjadi dasar hukum. Penelitian *sanad* dikenal dengan disiplin 'ilm *riwâyat wa dirâyat al-hadîts*, atau ilmu tentang periwiyatan, penyampaian dan penyebaran hadits. Sedangkan penelitian *matan* dikenal dengan disiplin 'ilm *fiqh al-hadîts*, atau ilmu yang memahami, mendalami, meneliti dan mengamalkan hadits.

Karena itu, katagorisasi hadits menjadi *shahîh* (absah), *hasan* (baik) atau *dla'îf* (lemah), tidak hanya terkait pada *sanad*, tetapi juga *matan*. Suatu hadits, tidak bisa dikatakan sah untuk diamalkan sebelum melalui metodologi kritik *sanad* dan *matan*. Kritik *sanad* dan *matan* adalah satu kesatuan dalam periwiyatan dan pengamalan hadits. Metodologi kritik hadits ini, sejak dulu telah dilakukan oleh ulama hadits. Hanya saja, kritik *sanad* lebih banyak digeluti oleh para ulama hadits, sementara kritik *matan* oleh ulama fiqh dan kalam.

Kritik *sanad* berarti penelitian dan penyeleksian terhadap nama-nama yang bertanggung-jawab dalam periwiyatan suatu hadits. Mulai periwiyat yang terakhir yang menulis dan membukukan hadits, hingga periwiyat yang paling awal yang bertemu langsung dengan Nabi SAW. Setiap periwiyat dalam suatu rangkaian *sanad* harus melalui kritik penilaian dan penelitian, yang dikenal dengan ilmu *al-jarh wa at-ta'dîl*. Kritik ini berkisar pada persoalan integritas setiap periwiyat dari setiap generasi yang menyampaikan hadits. Ketika seorang periwiyat dari satu generasi saja misalnya, dinilai tidak memiliki integritas yang memadai, maka hadits yang diriwayatkannya tidak bisa diterima.

Di antara diskusi kritik *sanad* hadits adalah, bahwa setiap periwiyat hadits harus mendengar langsung dari gurunya, dan begitupun seterusnya sampai generasi pertama. Setiap periwiyat juga harus memiliki integritas tertentu, yang diukur dengan ketakwaan, kejujuran, dan kekuatan hafalannya.⁶ Imam Syafi'i menambahkan bahwa periwiyat hadits juga harus mengerti makna yang terkandung di dalam teks hadits.⁷ Sehingga, jika ada periwiyat yang diketahui tidak paham dengan makna hadits yang diriwayatkan, ia gugur sebagai periwiyat, dan *matan* yang diriwayatkannya tidak bisa diterima. Syarat-syarat ini merupakan kriteria penilaian *sanad* hadits. *Sanad* hadits bisa dikatakan absah, apabila telah memenuhi kriteria ketersambungan dan integritas masing-masing periwiyat. Jika tidak, sekalipun hanya satu syarat yang tidak terpenuhi dalam satu generasi periwiyat, maka hadits yang diriwayatkannya tidak bisa diterima, atau *mardûd*, dan dianggap lemah, atau biasa dikenal dengan istilah hadits *dla'îf*.

Di dalam kitab Syeikh Nawawi 'Uqûd al-Lujayn, sebuah kitab yang menjadi

⁶ As-Suyûthi, Op.Cit., I/43-44.

⁷ Asy-Syafi'i, Op. Cit., hlm. 201, materi no.: 1040.

rujukan dalam hal relasi suami isteri dalam Islam, ternyata banyak memuat hadits yang dari sudut *sanad* dinilai *dla'if*, di samping ada juga yang *shahih* dan *hasan*. Misalnya hadits yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda: "Para perempuan itu adalah perangkap setan (untuk menyesatkan manusia). Andaikata syahwat ini tidak ada dalam diri manusia, niscaya perempuan tidak bisa menguasai laki-laki". Atau dalam teks lain: "Masa remaja itu bagian dari kegilaan dan para perempuan itu perangkap milik setan". Hadits ini seperti diisyaratkan oleh As-Sakhâwi dalam *al-Maqâshid* adalah hadits lemah (*dla'if*), sehingga tidak bisa dipertanggung-jawabkan dan tidak bisa dijadikan dasar hukum pengamalan atau pemikiran.

Teks hadits lain: "Isteri yang selalu mentaati perintah suaminya, akan dipintakan maaf kepada Allah oleh burung-burung di udara, ikan-ikan di laut dan para malaikat di langit, selama ia direstui oleh suaminya". Hadits ini ditulis oleh Syekh Nawawi dalam kitab 'Uqûd al-Lujayn tanpa rangkaian *sanad*, adz-Dzahabi dalam *al-Kabâ'ir* dan al-Haitami dalam *az-Zawâjir* juga tanpa *sanad*. Sementara teks hadits yang tanpa *sanad*, adalah teks hadits yang tidak dapat dipertanggungjawabkan.

Hadits ketika dinilai sanadnya sahih, berarti dalam metodologi kritik *sanad* ia lulus dan selamat. Tetapi keselamatan ini tidak menjamin sepenuhnya kebenaran materi yang terkandung, atau *matan* Hadits. Dalam pernyataan as-Suyûthi disebutkan: "Ketika dikatakan hadits ini sahih, artinya ia tersambung dan sesuai dengan syarat-syarat yang disebutkan, kami menerimanya karena secara metodologis diterima. Tetapi tidak berarti ia pasti benar dan selamat, karena masih memungkinkan adanya kekeliruan dan kealpaan pada periwayat yang integratif sekalipun"⁸. Bahkan Abu al-Layits secara tegas berani menyatakan: "Seluruh ulama hadits sepakat mengatakan bahwa *sanad* yang sahih atau yang *hasan*, tidak menjamin *matannya* pasti sahih atau *hasan*, begitu juga sebaliknya".⁹

Artinya, seleksi hadits tidak hanya dilakukan dengan mendasarkan kepada kritik *sanad*, tetapi juga kepada kritik *matan*. Hadits yang dari sudut *sanad* dinilai sahih, mungkin bisa dinilai sebaliknya dari sudut *matan*. Dalam ilmu hadits, ada dua hal yang harus dilakukan sebagai kritik *matan*. Pertama penilaian terhadap kejanggalan (*syudzûdz*) *matan* hadits. Kedua penilaian terhadap kerancuan ('illah) makna dari *matan* hadits. Kejanggalan dan kerancuan *matan* merupakan indikasi kelemahan suatu hadits. Ketika suatu hadits dinilai janggal, atau rancu, berarti ia adalah hadits *dla'if* dan tidak bisa diterima sebagai sumber rujukan hukum. Sekalipun kritik *matan* disinggung ulama Hadits, tetapi yang mengembangkan lebih jauh adalah para ulama fiqh dan kalam. Karena mereka lebih banyak berkepentingan dalam pengamalan hadits, terutama ketika ada persinggungan dengan dasar-dasar hukum lain, seperti al-Qur'ân, *ijmâ'*,

⁸ As-Suyuthi, I/54.

⁹ Al-Khair Abadi, *al-Manhaj al-'Ilmi 'ind al-Muhadditsin fi at-Ta'âmul Ma'a Mutân as-Sunnah*, Jurnal Islamiyyat al-Ma'rifah, tahun IV, no. XIII, 1998, IIT, Kuala Lumpur, Malaysia, hlm. 14.

qiyâs, realitas dan yang lain.

Suatu hadits dianggap janggal, apabila teks yang diriwayatkan oleh seorang periwayat bertentangan dengan teks yang diriwayatkan oleh periwayat lain yang memiliki integritas lebih tinggi, atau beberapa periwayat lain yang memiliki integritas yang sama tetapi berjumlah lebih banyak. Kejanggalan *matan* hadits bisa berupa penambahan teks (*ziyâdah*), pembalikan (*qalb*), perbedaan yang mencolok (*idlthirâb*), salah baca-tulis (*tashhîf*) dan masuknya penafsiran periwayat dalam teks hadits (*idrâj*).

Kejanggalan yang disebabkan penambahan, misalnya hadits yang diriwayatkan oleh Syu'bah; bahwa suatu saat Nabi SAW ditanya: "Apakah perbuatan yang paling dicintai Allah? Nabi menjawab: "Shalat pada waktunya". Murid-murid Syu'bah meriwayatkan hadits ini dengan teks "Shalat pada waktunya". Tetapi ada salah seorang muridnya, yaitu 'Ali bin Hafsh yang meriwayatkan dengan teks: "Shalat pada awal waktunya". Pada riwayat yang kedua ada penambahan kata 'awal' yang tidak ada pada riwayat yang pertama. Padahal periwayat pada teks yang pertama yang tanpa kata 'awal', integritasnya jauh lebih tinggi dan jumlah periwayatnya lebih banyak dari yang ada pada teks yang kedua. Karena itu, Imam Bukhari memilih teks hadits dengan redaksi yang pertama, bukan yang kedua. Imam ad-Dâruqthni juga memilih hal yang sama¹⁰. Karena itu, bagi Imam an-Nawawi (631-676H), hadits dengan redaksi yang kedua (shalat pada awal waktunya) adalah lemah.¹¹

Pola kritik *matan* yang kedua adalah dengan melakukan penilaian terhadap kerancuan yang ada dalam maknanya. Kerancuan termasuk salah satu yang melemahkan hadits. Ibn al-Jawzi (w. 597) dalam kitab '*al-Mawdlû'ât al-Kubrâ*' menyebutkan tujuh hal kerancuan *matan* hadits; pertentangannya dengan ayat al-Qur'ân, dengan hadits lain yang lebih absah, fakta sejarah, rasionalitas, temuan inderawi, kandungannya tentang pahala atau dosa yang besar karena perbuatan yang remeh dan susunan bahasanya yang rendah. Tujuh hal ini merupakan indikator kerancuan suatu hadits, yang oleh Ibn al-Qayyim al-Jawzi (w. 751H) dalam kitab '*al-Manâr al-Munîf fi ash-Shahîh wa adl-Dla'if*' digunakan untuk seleksi hadits, yang sahih dari yang *dla'if*.¹²

Kritik terhadap berita yang diriwayatkan, yang kemudian dikenal sebagai hadits, sebenarnya juga sudah dikenal dan dipraktikkan pada masa sahabat. Di antara para sahabat terjadi perdebatan dalam mengkonfirmasi keabsahan dan kebenaran suatu yang diriwayatkan di antara mereka sendiri. Sebagian sahabat ada yang mudah menerima dari sahabat lain. Sebagian lagi perlu mempertegas dengan kesaksian orang lain, atau dengan bersumpah dalam periwayatan. Tidak sedikit juga sahabat yang menolak hadits

¹⁰ Ahmad bin Ali bin Hajar Al-'Asqallâni, *Fath al-Bâri*, 1993: Dâr al-Fikr, Beirut, Libanon, jilid II, hlm. 190-192.

¹¹ Abu Zakariya Muhy ad-Din Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, 1984: al-Maktabah as-Salafiyah, Madinah, Saudi Arabia, jilid III, hlm. 52.

¹² Lihat: al-Khair Abadi, hlm. 22-26.

yang diriwayatkan oleh teman sahabatnya, karena ketidakpercayaannya, atau dianggap menyalahi tuntunan al-Qur'ân, atau bertentangan dengan rasionalitas dan fakta-fakta sejarah.

Sutau ketika Aisyah ra pernah sangat marah ketika mendengar bahwa Abu Hurairah ra meriwayatkan suatu hadits: bahwa Nabi SAW bersabda: *"Sumber kesialan itu ada tiga hal; kuda, perempuan, dan rumah"*¹³. Bagi Aisyah perkataan ini tidak mungkin keluar dari mulut Nabi SAW, karena ia bertentangan dengan prinsip akidah yang paling dasar. Yaitu, bahwa dalam keyakinan Islam tidak mengenal sumber kesialan dan tidak juga sumber keberuntungan. Karena semua itu dari Allah SWT. Aisyah ra kemudian membaca ayat: *"Tiada bencanapun yang menimpa di muka bumi ini dan (tidak pula) pada dirimu sendiri, melainkan telah tertulis dalam kitab sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu mudah bagi Allah"* (Q.S. al-Hadîd [57]: 22).

Aisyah ra juga menolak hadits *"Bahwa anak hasil hubungan di luar nikah, sama buruknya dengan kedua orang tuanya"* (Al-Hakim, IV/100). Alasannya, ia bertentangan dengan ayat al-Qur'ân yang kelima belas dari Surat *al-Isrâ'* yang menyatakan bahwa seseorang itu tidak akan dibebani oleh dosa yang dilakukan orang lain. (*wa lâ taziru wâziratun wizrâ ukhrâ*). Ibn 'Abbas ra juga menolak hadits ini, karena dianggap bertentangan dengan rasionalitas hukum Islam. Kata Ibn 'Abbas ra: *"Kalau anak zina itu juga buruk, mestinya tidak dibiarkan hidup, tetapi dihukum bersama dengan kedua orang tuanya"*.

Umar bin Khattab ra juga pernah melakukan hal yang sama. Ia menolak hadits yang dianggap bertentangan dengan tuntunan al-Qur'ân. Ia tidak mau menerima keputusan Nabi SAW yang diriwayatkan oleh sahabat Fathimah bint Qays ra, bahwa perempuan yang dicerai tiga (cerai terakhir) tidak berhak untuk menerima nafkah pangan dan papan. Dalam hal ini, Umar menanggapi periwayatan Fathimah: *"Kami tidak akan meninggalkan ketentuan Allah dan Rasul-Nya karena riwayat seorang perempuan, yang mungkin salah atau terlupa. Allah sudah menyatakan: "Janganlah kamu keluarkan perempuan-perempuan yang dicerai itu dari rumah-rumah (perkawinan) mereka"* (Q.S. ath-Thalâq [65]: 1).¹⁴

Metoda mempertemukan makna hadits dengan makna al-Qur'ân dikembangkan madzhab Hanafi dalam fiqh. Bagi mereka, setiap makna al-Qur'ân yang berjangkauan luas tidak bisa dipersempit oleh teks hadits. Misalnya, perintah al-Qur'ân (Q.S. al-Muzammil [72]: 20) untuk membaca ayat apapun dalam sembahyang harus dipahami sebagai perintah yang obyeknya harus luas. Sehingga membaca ayat atau surat apapun di dalam sembahyang sudah termasuk mengikuti perintah al-Qur'ân. Hadits yang

¹³ Hadits Shahih diriwayatkan oleh Bukhari. Lihat: al-'Asqallani, VI/150-152.

¹⁴ Teks haditsnya lihat pada: Ibn al-Atîs, *Jâmi' al-Ushûl min Ahâdîts ar-Rasûl*, 1983: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, Bairut, jilid IX, hlm. 87, no. hadits: 5967.

menyatakan bahwa bacaan di dalam sembahyang adalah Surat *al-Fatihah*, tidak bisa mempersempit makna dari ayat al-Qur'an yang memang sejak awalnya adalah luas, bisa surat atau ayat apa saja.¹⁵

Komparasi seperti ini juga dilakukan oleh Ibn Hazm (384-456H/994-1064M). Ia menilai hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitab *Shahih*, sebagai hadits yang lemah bahkan hadits palsu, atau *mawdhû'*. Yaitu hadits yang diriwayatkan dari Ibn 'Abbas ra, ia berkata:

"Awalnya orang-orang Islam meremehkan kedudukan Abu Sufyan dan tidak mau duduk di sampingnya. Kemudian ia datang kepada Nabi dan berkata: "Ya Nabi, ada tiga hal yang akan kuberikan, mau menerima?. "Ya", jawab Nabi. Abu Sufyan berkata: "Saya memiliki perempuan Arab yang paling baik dan paling cantik Umm Habibah, aku kawinkan ia untukmu". "Aku terima", jawab Nabi.

Hadits ini dari sudut *sanad* adalah sahih. Karena itu, Imam Muslim memasukkannya dalam jajaran hadits yang sahih. Tetapi, kata Ibn Hazm ia bertentangan dengan fakta sejarah, karena Abu Sufyan baru masuk Islam setelah penguasaan kota Mekkah. Sementara Nabi SAW mengawini Umm Habibah dua tahun sebelumnya, saat ia berada di Etiopia. Dengan alasan ini, Ibn Hazm menyatakan bahwa hadits Ibn 'Abbas ra ini palsu, pasti palsu¹⁶.

Komparasi *matan* hadits dengan fakta sejarah dan dengan beberapa hadits lain merupakan metoda kritik hadits yang dilakukan oleh banyak ulama. Dengan metode ini Syekh Muhammad al-Ghazali (1917-1996M) mengkritisi hadits sahih tentang keutamaan shalat perempuan di tempat yang tersembunyi.

*Diriwayatkan dari isteri Abi Hami as-Sâ'idi ra, bahwa ia pernah menghadap Nabi SAW seraya berkata: "Wahai Rasulullah, sesungguhnya saya senang shalat bersamamu". Tetapi Rasulullah menjawab: "Aku tahu kamu senang shalat bersamaku. Tetapi, shalatmu di ruang tidurmu lebih baik daripada shalatmu di kamar besarmu. Shalatmu di kamar besarmu lebih baik daripada shalatmu di dalam rumahmu. Shalatmu di dalam rumahmu lebih baik daripada shalatmu di mushalla kampungmu. Shalatmu di mushalla kampungmu lebih baik daripada shalatmu di masjidku"*¹⁷.

Syekh Muhammad al-Ghazali dengan keras mengkritisi hadits ini. Baginya, *matan* hadits ini bertentangan dengan fakta-fakta sejarah yang juga disebutkan oleh hadits-

¹⁵ lihat: al-Jash-shâsh, 1347H: I/19.

¹⁶ An-Nawawi, *Syarh Muslim*, I/63.

¹⁷ Menurut al-Haitami, hadits ini shahih. Lihat: *Majma' az-Zawâ'id*, 1982: II/ 36.

hadits lain yang lebih sahih. Banyak di antara isteri-isteri Nabi SAW dan perempuan-perempuan sahabat yang mengikuti shalat berjama'ah bersama Nabi, sepanjang hidup Nabi, tanpa ada pelarangan, atau teguran dari Nabi. Bahkan ada pintu tersendiri yang dibangun untuk para perempuan di masjid Nabi. Nabi juga pernah memimpin shalat, kemudian mendengar tangis seorang bayi. Ketika mendengar tangisan itu beliau mempercepat shalat, sebagai bentuk kasih dan sayang kepada bayi dan ibunya. Ada banyak perempuan yang shalat di masjid bersama Nabi. Fakta-fakta ini cukup kuat, sehingga hadits 'keutamaan shalat perempuan di dalam rumah' tidak bisa diterima. Bahkan lebih tegas lagi, ada perintah Nabi untuk tidak melarang perempuan ke masjid.¹⁸

Kritik *sanad* dan *matan* hadits adalah suatu keniscayaan untuk menerima atau menolak suatu teks hadits. Dalam beberapa kasus, penerimaan atau penolakan suatu hadits, bersifat subyektif dan berbeda antara satu ulama dengan ulama yang lain. Sesuatu yang diterima seorang ulama, bisa tidak diterima oleh ulama yang lain. Kenyataan ini sangat mudah ditemukan pada kitab-kitab hadits, terutama kitab-kitab fiqh madzhab-madzhab. Kebanyakan ulama tidak menerima hadits *ahad* untuk hal-hal menyangkut keyakinan agama, tetapi masih ada sebagian ulama yang tetap menerimanya. Kebanyakan ulama tidak mau menerima hadits *dha'if*, tetapi masih ada sebagian yang lebih memilihnya daripada menggunakan *qiyâs*. Imam Syafii tidak mau menerima hadits *mursal* (yang tidak menyebutkan periwayat dari generasi sahabat Nabi SAW), tetapi Imam Abu Hanifah tetap menerimanya. Imam Malik bin Anas tidak mau menerima hadits yang bertentangan dengan tradisi penduduk Madinah, tetapi ulama lain seperti Imam Syafi'i justru menolak tradisi ini jika bertentangan dengan teks hadits.

Perbedaan penerimaan dan penolakan terhadap suatu teks hadits ini, menggambarkan perbedaan metodologi kritik *sanad* dan *matan* hadits. Karena itu, penolakan seorang atau beberapa ulama terhadap suatu teks hadits, bukan berangkat dari pemikiran penolakan terhadap apa yang datang dari Nabi SAW. Tetapi berangkat dari perspektif yang menyangsikan apa yang oleh ulama lain dianggap hadits. Berarti kesangsian pada jalur periwayatan hadits, bukan pada hadits itu sendiri. Ini merupakan perbedaan metode kritik *sanad* dan *matan* hadits. Pada akhirnya, perbedaan ini menjadi salah satu sebab pada perbedaan pemaknaan teks hadits. Di samping, karena sebab-sebab yang lain.

¹⁸ *Shahih Bukhari*, hadits no.: 859 dan *Shahih Muslim*, hadits no. 442. Diskusi persoalan ini bisa dibaca pada: Syekh Muhammad Al-Ghazali, *As-Sunnah an-Nabawiyah bayn abl al-Fiqh wa Abl al-Hadits*, (Beirut: Dar asy-Syuruq, 1992), hlm. 62-64.

Pluralitas Pemaknaan Hadits

Studi hadits, baik melalui kritik *sanad* maupun *matan*, adalah titik awal dari upaya untuk memahami dan mengamalkan hadits. Dengan kritik *matan*, ulama berusaha melakukan pemilahan dan penilaian terhadap materi yang terkandung di dalam teks hadits. Dalam kritik ini, sebagaimana sudah disinggung, kandungan suatu hadits akan dikonfirmasi dengan kandungan ayat-ayat al-Qur'an, hadits-hadits lain dan fakta sejarah. Tahapan selanjutnya adalah pemaknaan dengan pendekatan bahasa. Teks hadits, walau bagaimanapun, adalah teks bahasa, yang merupakan rangkaian huruf, kata, dan kalimat yang membentuk lafal-lafal tertentu. Sebagai sebuah teks bahasa, ia memiliki makna-makna yang terkait dengan struktur dan gaya bahasa yang digunakan, serta kosa kata-kosa kata yang dipilih. Bahasa adalah produk budaya. Setiap bahasa mempunyai latar belakang budaya. Tidak terkecuali bahasa Arab. Transformasi suatu ide melalui simbol-simbol bahasa dan pemaknaannya oleh pembaca sangat memungkinkan terjadinya keragaman, perbedaan, bahkan reduksi dan distorsi. Dengan demikian, keragaman pemaknaan menjadi sebuah keniscayaan yang tidak bisa dinafikan.

Lafal teks hadits "*faharraka ishba'ahu*" dalam kaitan *tasyahhud* dalam shalat, dipahami secara berbeda di antara berbagai ulama fiqh. Sebagian ulama memaknai: menggerakkan telunjuk sekali lalu turun kembali menggenggam. Sebagian lain memahami: menggerakkan telunjuk dengan mengangkatnya ke atas lurus menghadap kiblat dan tidak diturunkan sampai bacaan *tasyahhud* selesai. Sebagian lain memahami: menggerak-gerakkan telunjuk dengan mengangkatnya ke atas dan ke bawah secara terus menerus. Yang lain memaknai: menggerak-gerakkan telunjuk dengan memutar-mutarkannya ke atas, samping kanan, kiri dan ke bawah, terus dilakukan demikian dari awal *tasyahhud* sampai bacaan selesai.¹⁹

Dari lafal yang sama, pemaknaan suatu teks Hadits bisa beragam. Apalagi periwayatan hadits sering dilakukan dengan lafal yang berbeda untuk suatu makna yang dianggap sama. Karena itu, sahabat seperti Ibn Mas'ud, Anas dan Abi ad-Darda ra sering mengakhiri periwayatan hadits dengan perkataan: "kira-kira mirip seperti lafal ini", "mungkin tidak demikian lafalnya, tetapi maknanya demikian", atau "sepertinya lafal yang diucapkan Nabi adalah demikian".²⁰ Teks hadits, dengan lafal yang sama saja memunculkan ragam pemaknaan dan pemahaman, lebih lagi kalau lafalnya berbeda-beda.

Ada suatu kisah, yang selalu dikutip oleh ulama ushul fiqh ketika berbicara tentang ijtihad masa Nabi SAW, yang menggambarkan ragam pemaknaan dari suatu teks yang diucapkan. Ketika para sahabat ra berangkat pulang dari perang Ahzab,

¹⁹ Lihat: Wahbah az-Zuhaili, 1996: I/728-751.

²⁰ Nūr ad-Dīn 'Itr, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulūm al-Ḥadīth*, 1985: Dar al-Fikr, Damaskus, hlm. 227-230.

Nabi SAW berkata kepada mereka: "Siapapun tidak diperkenankan shalat Ashar kecuali di kampung Bani Quraidhah".²¹ Pada praktiknya, ketika sebagian sahabat di dalam perjalanan menuju kampung Bani Quraidhah menemukan waktu Ashar hampir habis, mereka berselisih pendapat. Ada yang bersikukuh tidak akan shalat Ashar di perjalanan, harus di kampung Bani Quraidhah seperti yang diperintahkan Nabi, sekalipun waktu habis. Ada yang memahami bahwa perintah itu untuk memacu agar mempercepat perjalanan, sementara shalat Ashar harus tetap dilakukan di dalam waktu yang telah ditentukan.²²

Sebagian sahabat memaknai persis seperti yang terungkap secara literal, yaitu hanya shalat di kampung Bani Quraidhah, apapun yang terjadi. Sementara sahabat lain memahami tujuan dari pernyataan tersebut, yaitu mempercepat perjalanan ke Bani Quraidhah bukan menanggukakan pelaksanaan shalat di luar waktunya. Artinya, pemaknaan literal dan kontekstual terhadap lafal hadits, sejak awal telah muncul dan dilakukan oleh para sahabat pada masa Nabi SAW. Dua pemaknaan yang literal dan kontekstual terhadap suatu teks hadits, kemudian muncul di kalangan ulama generasi berikutnya dan menjadi perdebatan yang sangat fenomenal, baik dalam disiplin ilmu fiqh, tafsir, maupun 'aqidah.

Dalam fiqh misalnya, beberapa teks hadits yang berkaitan dengan zakat harta dan zakat fitrah, dimaknai berbeda-beda oleh para ulama. Teks hadits yang berkaitan dengan kewajiban zakat fitrah dengan gandum dan kurma, dimaknai mazhab Syafi'i sebagai kewajiban yang secara literal harus dengan obyek gandum dan kurma. Paling jauh mereka memaknai dengan makanan pokok, karena mirip fungsinya dengan gandum dan kurma. Sehingga makanan pokok dalam jenis apapun bisa digunakan untuk membayar zakat fitrah. Tetapi madzhab Hanafi lebih jauh memaknai bahwa zakat fitrah itu diwajibkan untuk menutupi kebutuhan orang-orang miskin pada saat lebaran, sehingga tidaklah penting yang diberikan apakah gandum, kurma, atau makanan pokok lain. Yang penting adalah menutupi kebutuhan orang miskin pada saat lebaran, dengan kadar nilai yang sama dengan ketentuan nilai gandum dan kurma. Sehingga zakat fitrah dalam Madzhab Hanafi bisa dibayar dengan uang senilai gandum atau kurma. Dengan uang, orang-orang miskin juga dapat memenuhi kebutuhan mereka pada saat lebaran.

Begitu juga teks hadits tentang ketentuan pengeluaran zakat fitrah setelah terbit fajar dan sebelum shalat id pada hari raya. Sebagian ulama memahami ketentuan itu secara literal sehingga tidak bisa diubah. Sementara sebagian yang lain, memahami bahwa ketentuan itu terkait dengan konteks sosial yang masih sederhana, rumah berdekatan, penduduk sedikit, dan bentuk makanan terbatas. Pada konteks lain,

²¹ Riwayat al-Bukhari, no. hadits 946.

²² Lihat: al-'Asqalani, Op. Cit, III/109-110.

zakat fitrah juga bisa dikeluarkan dari makanan-makanan lain, seperti beras, jagung dan sagu, bahkan yang dikeluarkan adalah uang seharga makanan tersebut. Waktu pengeluaran zakat juga bisa dipercepat, termasuk pada awal Ramadan, karena waktu yang ditentukan Nabi sudah tidak memungkinkan lagi untuk dilakukan pengumpulan dan pengeluaran zakat fitrah.

Artinya, pemaknaan literal dan kontekstual terhadap teks-teks hadits adalah niscaya dan telah muncul sejak awal perkembangan Islam. Pada praktiknya, pemaknaan yang literal, sekalipun tidak mungkin dibendung, akan mempersempit ruang gerak cakupan makna hadits itu sendiri. Sehingga jargon bahwa "syari'ah Islam bisa diterima dan dilaksanakan di mana dan kapanpun", menjadi tidak aplikatif dan tidak relevan. Saat ini, tuntutan untuk menghindari simplifikasi pemaknaan hadits secara literal semakin menguat, karena simplifikasi ini sering menjerumuskan pada pemaknaan-pemaknaan yang rancu dan tidak relevan dengan perkembangan zaman.

Syekh al-Ghazali mengkritik pedas kecenderungan pemaknaan literal terhadap hadits. Muridnya, Syekh Yusuf Al-Qaradhawi kemudian menawarkan delapan kerangka dan metode pemaknaan terhadap teks-teks hadits, yang menurutnya akan menjamin pada pemahaman yang benar. Delapan kerangka tersebut adalah; mempertemukan dengan ayat al-Qur'ân, mempertemukan dengan hadits-hadits lain yang satu tema, melakukan pemilahan terhadap hadits-hadits yang kontradiktif, menelusuri sebab-kondisi-tujuan hadits, memilah antara hadits yang terkait dengan persoalan yang relatif dan yang prinsipal, antara yang hakikat dan yang *majaz*, yang terkait dengan persoalan supranatural dan natural, terakhir konfirmasi dengan makna dari lafal-lafal hadits²³.

Dari delapan kerangka ini, yang paling mendasar adalah kontekstualisasi pemahaman lafal-lafal hadits. Lafal hadits jelas tidak akan berubah, yang berubah adalah kondisi-kondisi kehidupan masyarakat yang menjadi konteksnya. Lafal hadits bisa dikatakan aplikatif atau *'shâlih li kulli zamânin wa makânin'*, ketika dipahami sesuai dengan konteksnya masing-masing. Karena itu, ilmu *asbab wurud al-hadits* menjadi sangat penting dalam disiplin ilmu hadits, begitupun ilmu-ilmu lain termasuk keilmuan sosial modern, untuk mengungkap prinsip-prinsip ajaran Islam dalam teks-teks Hadits.

Memilih Pemaknaan yang Kontekstual

Teks hadits adalah teks sejarah. Sejarah kehidupan; pernyataan, anjuran dan tindakan Nabi Muhammad SAW. Sebagai sebuah teks sejarah, ia bersinggungan langsung dengan dinamika sosial masyarakat Arab pada masa hidup Nabi. Meminjam istilah para pemikir 'Islamisasi ilmu pengetahuan' seperti Taha Jabir al-'Ulwani dan Abd al-

²³ Yusuf al-Qaradhawi, *Kaifa Nata'ammalu ma'a as-Sunnah an-Nabawiyah; al-Ma'âlim wa ad-Dlawabith*, 1999: IIIT, Cairo, Mesir, hlm. 93-183.

Hamid Abu Sulayman, bahwa teks hadits tidak menganggangi ruang dan waktu. Ia muncul, hidup dan bermakna dengan konteksnya²⁴.

Teks hadits, dengan sifat demikian dipahami oleh beberapa ulama dengan melihat tujuan pokok dan akar persoalan yang terkandung. Pemahaman yang tersurat dari lafal teks menjadi tidak final dan tidak harus diberlakukan secara mutlak. Pemahaman literal hanya digunakan untuk membantu pemahaman konteks pada saat teks tersebut muncul dan diberlakukan. Ketika konteks sosial berubah, maka yang harus dikedepankan adalah tujuan pokok yang terkandung pada teks, bukan lafal teks.

Dalam hal ini Ibn Khladun mencontohkan, bahwa hadits: "*Kepemimpinan itu di tangan orang-orang Quraisy*", harus dipahami pada konteks di mana suku Quraisy memiliki sentral ketokohan, ketangguhan, kekuatan, dan realitas politik. Ketika suku Quraisy tidak lagi memiliki sifat-sifat ini, maka kepemimpinan tidak lagi diberikan kepada mereka, sekalipun lafal hadits menyatakan demikian. Kepemimpinan hanya diberikan kepada mereka yang memiliki karakter-karakter dasar, seperti yang dimiliki oleh orang Quraisy dulu. Demikian, teks hadits tersebut kemudian dipahami dan dimaknai. Artinya, pokok persoalannya tidak terletak pada orang Quraisy, sebagai etnik tertentu, tetapi pada karakter kepemimpinan mereka yang bisa jadi dimiliki etnik-etnik yang lain, sebagaimana nyata terjadi dalam panggung sejarah.²⁵

Bagi Syekh Muhammad al-Ghazali, hadits "*Tidak akan bahagia suatu kaum yang menyerahkan kepemimpinan mereka kepada seorang perempuan*" harus dipahami sesuai konteksnya. Ia tidak seharusnya dipahami secara literal, sebagai larangan kepemimpinan perempuan, sebagaimana lazim dipahami banyak kalangan. Karena dengan pemaknaan yang demikian, teks hadits ini akan berseberangan dengan realitas keberhasilan kepemimpinan perempuan di muka bumi ini. Teks hadits itu menceritakan tentang konteks kepemimpinan seorang Ratu Persia, yang mewarisi Dinasti yang sedang goyah. Realitas sosial politik bangsa Persia saat itu sedang kacau, kalah perang dengan Romawi, terjadi anarkhi di mana-mana. Mereka memerlukan kepemimpinan yang tangguh, kuat, disiplin dan mengerti persoalan mereka. Pada saat demikian, ternyata tahta kerajaan diwariskan kepada seorang perempuan yang masih muda dan tidak mengerti persoalan Kerajaan. Nabi hanya bercerita tentang realitas, bukan berbicara tentang keputusan hukum tentang kepemimpinan perempuan.²⁶

Hadits-hadits mengenai berbagai larangan terhadap perempuan; larangan mencukur rambut, membuat tato, menyambung rambut, mencukur alis, atau yang lain, bagi Syekh Muhammad bin 'Asyur (1879-1973), juga harus dipahami sebagai sesuatu

²⁴ *Ibid*, 12.

²⁵ *Ibid*, 130.

²⁶ Syekh Muhammad al-Ghazali, *As-Sunnah an-Nabawiyah bayna Abl al-Fiqh wa Abl al-Hadits*, 1992: Dar asy-Syuruq, Beirut, Libanon, hlm. 55-58.

yang kontekstual sesuai keadaan sosial masyarakat Arab pada saat itu. Kata Ibn Asyur, larangan itu turun karena perbuatan-perbuatan tersebut pada masa itu menjadi ciri khas perempuan-perempuan pelacur yang tidak memiliki harga diri. Artinya, larangan tidak mengarah kepada perbuatan, tetapi kepada sesuatu yang memotivasi perbuatan tersebut. Yaitu, menghancurkan kehormatan dan harga diri perempuan di mata publik. Karena, pada hakikatnya mencukur atau menyambung rambut adalah salah satu cara untuk berhias, sama seperti bercelak dan menggosok gigi. Kalau berhias itu dilarang, maka jenis apapun dan untuk siapapun juga harus dilarang. Tetapi ternyata Islam memperkenankan seseorang, termasuk perempuan untuk berhias, selama tidak digunakan untuk hal-hal yang menistakan harga dirinya.²⁷

Dengan demikian, teks-teks hadits 'relasi laki-laki dan perempuan' secara umum harus dipahami sebagai potret realitas sosio kultur masyarakat Arab pada saat itu. Dalam memahami teks-teks ini, misi dasar keadilan Islam harus tetap menjadi panduan untuk mengenali yang prinsip dari yang prosedural dalam teks-teks tersebut. Teks-teks ini harus dipahami dengan logika historisitasnya untuk tujuan transformasi keadilan dan kemaslahatan. Sebagai sebuah rekaman kasus, teks-teks hadits mungkin masih mengakomodasi realitas-realitas yang bias gender. Karena itu kita temukan beberapa lafal hadits, secara literal memandang rendah terhadap perempuan. Tetapi teks-teks ini harus dipahami dalam konteksnya dan diintegrasikan dengan semangat transformatif yang diusung oleh al-Qur'an dan hadits-hadits lain.

Prinsip keadilan dan kemaslahatan adalah prinsip dasar dan cita sosial Islam, di mana di atasnya ditegakkan seluruh bangunan hukum Islam.²⁸ Pemaknaan teks-teks 'relasi laki-laki dan perempuan' adalah benar ketika diintegrasikan dengan prinsip dasar keadilan dan kemaslahatan ini. Ketika pemaknaan terjadi yang sebaliknya, maka harus digugat validitasnya dan diluruskan.

Prinsip keadilan, dalam kaitannya dengan relasi laki-laki dan perempuan, telah ditegaskan oleh al-Qur'an. Prinsip ini berkaitan dengan hal-hal fundamental terkait relasi gender yang digariskan al-Qur'an. Hal-hal yang dimaksud adalah sebagai berikut:

Pertama, bahwa perempuan dan laki-laki diciptakan dari entiti (*nafs*) yang sama (Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 1), karena itu kedudukan mereka sama dan sejajar, yang membedakan hanyalah kualitas kiprahnya (*taqwa*) (Q.S. *Al-Hujurat* [49]: 31).

Kedua, perempuan dan laki-laki sama dituntut untuk mewujudkan kehidupan yang baik (*hayâtan thayyibah*) dengan melakukan kerja-kerja positif ('*amalan shâlihan*)

²⁷ Lihat: al-Khair Abadi, Op. Cit. 44.

²⁸ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Ilâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, ed. Muhy ad-Din 'Abd al-Hamid, Dar al-Fikr, Beirut-Libanon, jilid III, hlm. 14.

(Q.S. *an-Nahl* [16]: 97). Untuk tujuan ini, diharapkan perempuan dan laki-laki bahu membahu, membantu satu dengan yang lain (Q.S. *at-Taubah* [9]: 71).

Ketiga, bahwa perempuan dan laki-laki memiliki hak yang sama untuk memperoleh balasan yang layak atas kerja-kerja yang dilakukan (Q.S. *al-Ahzab* [33]: 35).

Di samping prinsip fundamental di atas, pemaknaan hadits 'relasi laki-laki dan perempuan' juga harus memperhatikan prinsip-prinsip yang bersifat konseptual dalam tataran yang lebih praktis dan operasional. Yang terkait relasi perkawinan misalnya, ada beberapa prinsip; kerelaan kedua belah pihak dalam kontrak perkawinan (*tarâdlin*) (Q.S. *Al-Baqarah* [2]: 232-233), tanggung jawab (*al-amânah*) (Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 48), komitmen bersama untuk membangun kehidupan yang tenteram (*as-sakînah*) dan penuh cinta kasih (*al-mawaddah wa ar-rahmah*) (Q.S. *Ar-Rûm* [30]: 21), perlakuan yang baik antar sesama (*mu'âsyarah bil ma'rûf*) (Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 19), selalu berembug untuk menyelesaikan persoalan (*musyâwarah*) (Q.S. *Al-Baqarah* [2]: 233, *Ali 'Imran* [3]: 159 dan *Asy-Syura* [42]: 38) dan menghilangkan 'beban ganda' dalam tugas-tugas sehari-hari (*al-ghurm bil ghunm*).²⁹

Prinsip-prinsip ini menjadi panduan bagi pemaknaan ulang terhadap hadits-hadits yang terkait dengan 'relasi laki-laki dan perempuan'. Sampai saat ini masih banyak pemaknaan hadits yang menimbulkan ketimpangan 'relasi laki-laki dan perempuan'. Ketimpangan yang menyalahi prinsip-prinsip dasar yang telah dibangun oleh al-Qur'ân dan hadits. Karena itu, pemaknaan ulang terhadap seluruh teks-teks hadits 'relasi laki-laki dan perempuan' harus dilakukan, untuk menemukan cita keadilan sosial Islam dalam tataran realitas yang nyata.

Sebagai contoh, hadits yang melarang perempuan untuk bepergian:

"Tidak dihalalkan bagi perempuan yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk bepergian tanpa ditemani mahram (keluarga dekat), sejauh jarak tempuh perjalanan tiga hari tiga malam" (Riwayat al-Bukhari dan Muslim)³⁰.

Hadits ini harus dipahami sebagai upaya mewujudkan perlindungan kepada orang-orang lemah dari kemungkinan-kemungkinan kejahatan yang muncul. Perempuan pada saat itu termasuk katagori orang-orang lemah yang memerlukan perlindungan. Karena itu, bila bepergian jauh harus ditemani oleh keluarga dekatnya, atau yang dikenal dengan konsep *mahram*. Keluarga dekat biasanya memiliki jalinan emosional yang cukup kuat, sehingga perlindungan dan keamanan bisa diberikan. Kemungkinan terjadinya sesuatu yang buruk terhadap perempuan bisa dihindari

²⁹ Lihat: Ali Ahmad an-Nadawi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah; Maqûmuba, Nasy'atubâ, Tathawwurubâ, Dirâsat Mu'allafâtibâ, Adillatubâ, Mubimmatubâ, Tathbiqatubâ*, 1994: dar al-Qalam, Damaskus, hlm. 343.

³⁰ Lihat: Ibn al-Atsir, *Op. Cit.* VI/17.

dengan kehadiran kerabatnya, atau *mahramnya*. Jaminan perlindungan di masyarakat Arab pada saat itu masih bersifat kerabat atau kabilah. Berbeda dengan sekarang, jaminan setiap orang atau warga negara sudah berubah menjadi sistem sosial dan berada dalam tanggung-jawab negara.

Artinya, makna hadits mengenai kewajiban *mahram* bukan merupakan pelarangan terhadap perempuan untuk melakukan bepergian. Tetapi perintah untuk melindungi perempuan dari kemungkinan terjadinya kejahatan ketika ia bepergian. Karena pelarangan ini menafikan prinsip keadilan dan kesetaraan dalam memperoleh kesempatan dan akses yang sama terhadap aktivitas kehidupan, tanpa membedakan jenis kelamin, ras, maupun bangsa. Karena itu, ketika Nabi mendengar ada seorang perempuan yang bepergian sendirian untuk menunaikan ibadah haji, beliau tidak melarang perempuan tersebut, tetapi justru menegur suaminya dan menyatakan kepadanya: "*Susullah dan temani isterimu*" (Riwayat al-Bukhari dan Muslim).³¹ Ini adalah pernyataan tegas dari Nabi bahwa inti persoalannya terletak pada jaminan dan perlindungan keamanan, bukan pada pelarangan bepergian.

Jika persoalannya adalah perlindungan, maka seluruh komponen masyarakat dianjurkan untuk bersama-sama mewujudkan perlindungan dan pengamanan kepada seluruh warga. Sungguh sangat naif sekali, jika terjadi sesuatu yang menimpa perempuan, kemudian perempuan yang menjadi korban dilarang untuk keluar melakukan aktifitas dengan alasan keamanan. Mengapa tidak dengan alasan yang serupa, laki-laki yang biasanya menjadi pelaku seharusnya yang dilarang untuk keluar, agar perempuan bisa aman melakukan perjalanan dan aktifitas-aktifitas lain?

Dalam masyarakat modern dan beradab, stabilitas sosial tidak lagi bergantung pada orang dan komunalisme, melainkan pada sistem dan struktur yang rasional, termasuk kepastian hukum. Fungsi pengamanan dan perlindungan sosial seharusnya menjadi bagian dari kerja sistem dan struktur tersebut. Seharusnya, negara melalui sistem politik dan hukumnya menjamin pengamanan dan perlindungan bagi setiap warganya, baik laki-laki maupun perempuan. Negara dituntut mewujudkan pengamanan, sehingga setiap pelarangan aktivitas warga adalah justru pelanggaran terhadap hak warga yang paling mendasar.

Kesimpulan

Dari pembahasan di atas, Hadits sebagai sumber pengetahuan, ajaran, dan hukum Islam mengalami dinamika yang panjang dan kompleks dalam peradaban Islam. Misalnya, sekalipun per-definisi Hadits adalah segala catatan mengenai perbuatan, perkataan, dan penetapan Nabi SAW, tetapi kitab-kitab Hadits, seperti *Shahih Bukhari*

³¹ Lihat: Ibn al-Atsir, Op. Cit. VI/17.

dan *Shahih Muslim*, tidak hanya melulu memuat hal-hal tentang Nabi SAW. Pernyataan, kebiasaan, tuntutan, dan protes sahabat-sahabatnya juga didokumentasikan sebagai Hadits. Biasanya, jika hal-hal demikian dianggap memiliki korelasi dengan ketetapan Nabi SAW. Bahkan, negosiasi dan konflik antar para sahabat, juga tercatat dalam kitab-kitab Hadits. Lagi-lagi, asalkan jika ada korelasi dengan diri dan atau kebiasaan hidup Nabi SAW. Dengan demikian, tuntutan dan protes para perempuan, baik kepada Nabi SAW maupun kepada para sahabatnya, juga disebut Hadits dan bisa menjadi dasar pengetahuan generasi berikutnya.

Melihat historisitasnya, Hadits bukanlah suatu hasil akhir dari kumpulan catatan-catatan tersebut, tetapi lebih menandakan tentang proses bagaimana misi Islam diinterpretasikan dan dinegosiasikan dalam konstruksi pengetahuan tentang 'tradisi Nabi SAW' oleh masing-masing generasi. Proses ini terlihat dari perdebatan para ulama dan para pakar mengenai otoritas, legitimasi, teknik penerimaan, penulisan dan pengumpulan, metode dan model pembukuan, penyusunan urutan dan penamaan tema-tema, tingkat referensi kitab-kitab Hadits, dan terutama interpretasi ajaran dan hukum dari masing-masing ulama di setiap generasi. Perdebatan ini belum dan tidak pernah selesai sampai masa sekarang ini. Menyangkut otoritas Hadits sebagai sumber ajaran Islam misalnya, kalangan reformis seperti Muhammad Abduh ((1849-1905 M), Muhammad Tawfiq Sidqi (1881-1920), Ahmad Amin (1886-1954), Muhammad Husein Haykal (1889-1956), termasuk kelompok yang mengusung kembali gugatan terhadap otoritas Hadits. Perdebatan yang sesungguhnya sudah dimulai sejak awal abad pertama Hijriyah/ketujuh Masehi.

Beberapa kalangan feminis Muslim, seperti Amina Wadud dan Asma Barlas mendiskualifikasi Hadits dari proyek 'Jihad Gender' dengan alasan kredibilitas, otoritas, dan legitimasi yang diperdebatkan itu. Mereka lebih memfokuskan pada pemaknaan ulang ayat-ayat Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam. Diskualifikasi ini tidak hanya menghapus potret pemaknaan Qur'an pada masa Nabi SAW, tetapi juga menyulitkan rekonstruksi kultur Islam untuk keadilan gender, karena sebagian besar bangunan ajaran Islam didasarkan pada Hadits. Konstruksi Islam yang adil gender akan menjadi asing jika tidak melibatkan pengetahuan dan keilmuan Hadits yang sudah melekat di kalangan ulama dan masyarakat Muslim.

Penerimaan Hadits sebagai sumber ajaran Islam, kemudian sebagai rujukan rekonstruksi Islam adil gender, tidak berarti menafikan kritik otoritas dan legitimasi Hadits. Dalam diskusi Hadits, kritik otoritas telah dimulai dari kajian *sanad* (jalur periwayatan) dan kajian *matan* (isi teks) Hadits. Kritik *sanad* dan *matan* Hadits yang dikembangkan para ulama, sesungguhnya dilakukan atas kesadaran terhadap persoalan otoritas, otentisitas, dan validitas Hadits. Dengan kesadaran ini, Imam Bukhari (w. 256AH/880M) hanya bersedia memasukkan 9.082 teks dari sekitar 600.000 teks Hadits

yang dimilikinya dari periwayatan melalui guru-gurunya. Jika tanpa pengulangan *matan* yang sama, Imam Bukhari justru hanya mendokumentasikan sejumlah 2.602 teks saja. Bahkan, lebih jauh, beberapa kalangan ulama fiqh, masih melakukan kritik terhadap beberapa teks Hadits yang sudah diseleksi Imam Bukhari sekalipun.

Sejarah keilmuan Hadits adalah sejarah kritik dan proses merumuskan referensi Islam melalui konstruksi otoritas pengetahuan 'tradisi Nabi SAW'. Sejarah kritik ini bisa dibaca ulang untuk melihat potret negosiasi individu-individu anggota masyarakat yang terlibat, terutama para perempuan di masa Nabi SAW. Karena itu, catatan-catatan Hadits sama sekali tidak bisa dinafikan dari proyek rekonstruksi Islam adil gender. Sejarah pemaknaan teks Hadits di kalangan ulama fiqh, atau komentator-komentator Hadits, juga menggambarkan kekayaan literatur mengenai perdebatan, negosiasi, dan perumusan Islam dengan basis konstruksi pengetahuan 'tradisi Nabi SAW'. Sejarah pemaknaan juga menjadi penting, di samping untuk melihat konstruksi pengetahuan yang terjadi pada masa silam dan menemukan spirit Islam dari hutan belantara kitab-kitab klasik, juga untuk menjembatani hal-hal yang kontemporer dengan tradisi yang diwariskan.

Dari sisi *sanad*, kita bisa mengambil saksi bagaimana sejarah Islam awal mencatat nama-nama perempuan yang cukup banyak sebagai perawi Hadits, tetapi kemudian masa-masa berikutnya justru mengurangi secara besar-besaran kalau tidak dianggap melupakan peran perempuan. Dari sisi *matan*, kita bisa melihat catatan-catatan Hadits sebagai sejarah pemaknaan Qur'an pada masa Nabi SAW. Sementara untuk pemaknaan kembali teks Hadits pada masa sekarang, ia harus ditempatkan pada konteks historis dimana ia muncul. Teks ini harus diasumsikan memiliki tujuan profetik (*maqâshid asy-syari'ah*) untuk memastikan keadilan dan kemaslahatan bisa terjamin pada konteks tersebut. Karena itu, ketika teks ini diriwayatkan dan pindah ke konteks yang lain, maka yang harus dibawa adalah misi dan tujuannya, bukan literal susunan katanya.

Dalam kerja-kerja kultural, referensi Hadits masih signifikan dan diterima komunitas agama. Karena itu, kritik seharusnya tidak diartikulasikan dalam bentuk penolakan atau pelabelan sebagai teks yang misoginis, tetapi secara obyektif menempatkan teks tersebut pada konteks historisnya. Metode kritik *sanad* dan *matan* yang telah diawali ulama Hadits dan fiqh, bisa digunakan sebagai basis kesadaran untuk melakukan pemaknaan ulang. Yang perlu dikuatkan adalah menggerakkan kesadaran tersebut untuk proyek pemaknaan ulang dengan menyusun kesatuan tema yang berbasis perspektif keadilan gender. Pemaknaan ulang juga harus didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan dengan referensi pada ayat-ayat al-Qur'an. Komentarkomentarkomentar atas teks-teks Hadits yang sudah dibukukan, bisa menjadi sumber awal memperoleh potret pemaknaan dan negosiasi makna, di samping semangat keadilan dalam Islam.

Sebagai kalimat simpul, literatur Hadits sesungguhnya lebih menggambarkan proses konstruksi ajaran Islam bagi masing-masing generasi, daripada hasil akhir mengenai sumber ajaran. Sebagai proses pengetahuan, generasi sekarang memiliki kemungkinan untuk terlibat setidaknya terkait rekonstruksi tentang apa yang disebut sebagai 'tradisi Nabi SAW'. Tradisi kritik *sanad* dan *matan* yang telah dikembangkan di masa silam adalah kekayaan yang bisa menginspirasi bagaimana sebuah pengetahuan dibentuk, dan bagaimana kita bisa membentuknya kembali pada masa sekarang. Dengan basis keadilan gender, kita memiliki peluang untuk membaca dan memaknai teks-teks Hadits yang hidup di tengah-tengah masyarakat dan tercatat di buku-buku referensi Hadits. *Wallâhu a'lam.* []

Daftar Pustaka

- Abu Zakariya Muhy ad-Dîn Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, 1984: al-Maktabah as-Salafiyah, Madinah, Saudi Arabia.
- Ahmad bin Ali bin Hajar Al-'Asqallâni, *Fath al-Bâri*, 1993: Dâr al-Fikr, Beirut, Libanon.
- Ahmad bin Muhammad Ibn Hanbal, *al-Musnad*, tt: Dar al-Fikr, Beirut, Libanon.
- Ali Ahmad an-Nadawi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah; Mafhûmuhâ, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsat Mu'allafâtihâ, Adillatuhâ, Muhimmatuhâ, Tathbiqatuhâ*, 1994: dar al-Qalam, Damaskus.
- Al-Khair Abadi, *al-Manhaj al-'Ilmi 'ind al-Muhadditsîn fi at-Ta'âmul Ma'a Mutân as-Sunnah*, Jurnal Islamiyyat al-Ma'rifah, tahun IV, no. XIII, 1998, IIIT, Kuala Lumpur, Malaysia.
- Ibn al-atîsr, *Jâmi' al-Ushûl min Ahâdîts ar-Rasûl*, 1983: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, Bairut.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Alamîn*, ed. Muhy ad-Din 'Abd al-Hamid, Dar al-Fikr, Bierut-Libanon.
- Jalaluddin Abdurrahman as-Suyuthi, *Tadrîb ar-Râwi fi Syarh Taqrîb an-Nawawi*, ed. Ahmad Umar Hisyam, 1989: Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, Libanon.
- Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *ar-Risâlah*, ed. Abd al-Fattah bin Zhafir Kabbarah, 1999: Dar an-Nafa'is, Beirut-Libanon.
- Muhammad bin Isa At-Turmudzi, *Sunan at-Turmudzi*, tt: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, Beirut, Libanon.
- Muhammad bin Isma'il Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhâri*, ed. Musthafa Dib al-Bugha, 1987: Dar al-Qalam, Damaskus, Syria.

Muslim bin Hajjaj, *Shahîh Muslim*, ed. Fuad Abd al-Baqi, tt: al-Maktabah al-Islamiyyah, Istanbul, Turki.

Nûr ad-Dîn 'Itr, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulûm al-Hadîts*, 1985: Dar al-Fikr, Damaskus

Syekh Muhammad al-Ghazali, *As-Sunnah an-Nabawiyyah bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadîts*, 1992: Dar asy-Syuruq, Beirut, Libanon.

Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, 1989: Dar al-Fikr, Damaskus.

Yusuf al-Qaradhawi, *Kaifa Nata'amalu ma'a as-Sunnah an-Nabawiyyah; al-Ma'âlim wa ad-Dlawâbith*, 1999: IIIT, Cairo, Mesir.



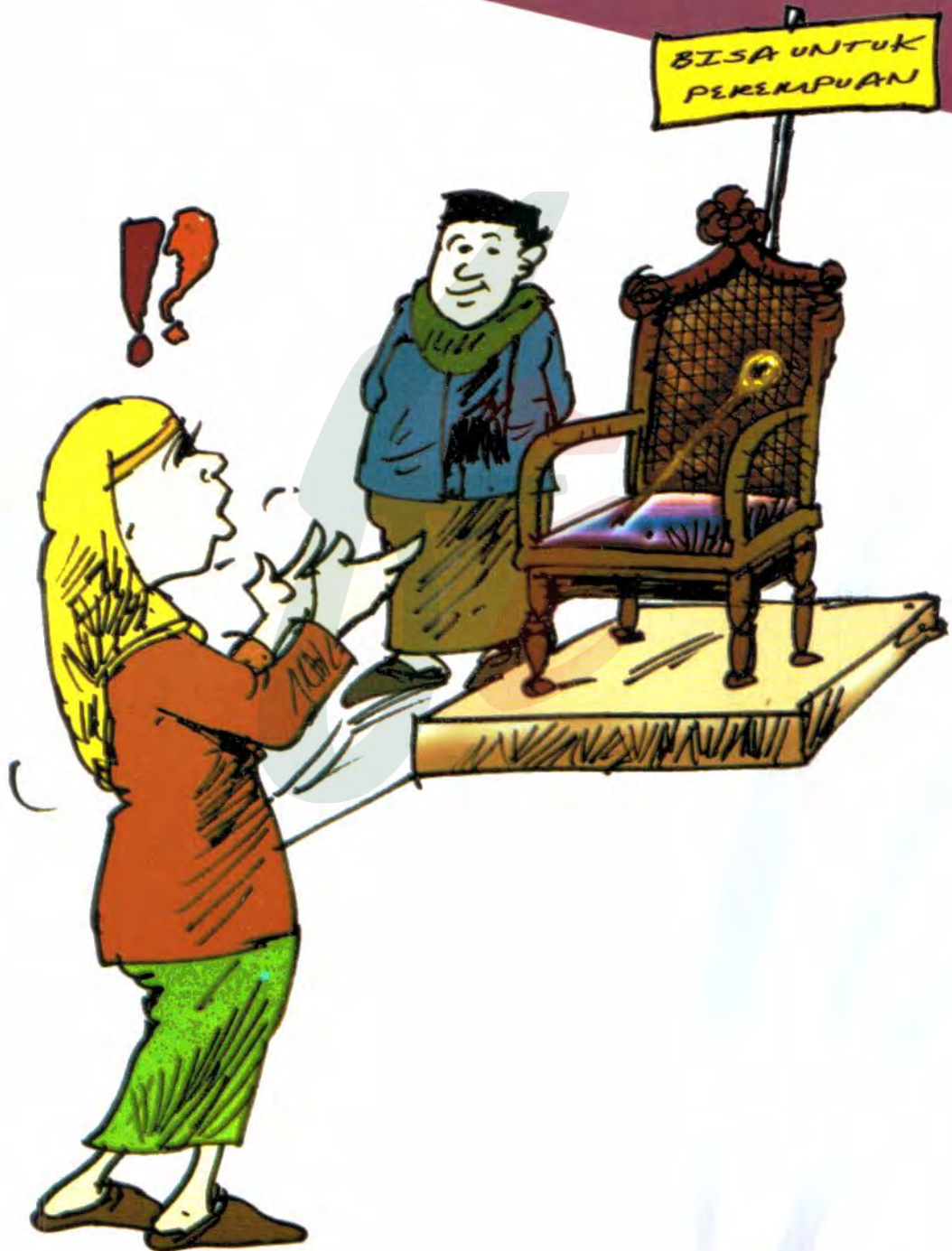
إِذَا اسْتَأْذَنَ نِسَاءُكُمْ بِاللَّيْلِ إِلَى الْمَسْجِدِ فَأَذْنُوا لَهُنَّ

“Apabila isterimu meminta izin untuk pergi ke masjid di malam hari, maka berilah izin untuk mereka”.

(Hadits Nabi)

(Lihat: Ibn al-Atsîr, juz XI, hlm. 467, nomor hadits: 8698)

Fiqh Perspektif Perempuan 7



Di dalam materi ini, dijelaskan tentang fiqh sebagai produk penalaran manusia terhadap al-Qur'ân dan Hadîts, yang pada akhirnya menjadi sistem sosial dan hukum yang menjadi rujukan utama umat Islam. Dijelaskan juga di dalamnya keterkaitan antara fiqh dengan tradisi, budaya, sosial, dan politik. Melalui metode tertentu, yang digali dari metode ushul fiqh, baik sebagai ijtihad masa lalu maupun kontemporer, ditawarkan lahirnya pembacaan baru fiqh dengan perspektif perempuan.



7 - Fiqh Perspektif Perempuan



TUJUAN

Setelah mempelajari materi ini, peserta mampu:

1. Mengetahui istilah-istilah dasar dalam fiqh.
2. Mengetahui keterkaitan fiqh, ushul fiqh, kaidah fiqh, dan hukum positif.
3. Mengetahui prinsip dan karakteristik dasar fiqh, dan kaitannya dengan konteks sosial yang melatarinya.
4. Mengetahui madzhab-madzhab fiqh dan memahami keterkaitan konteks sosial dan perkembangannya.
5. Mengetahui faktor sosio-historis perkembangan fiqh dan ushul fiqh
6. Memahami karakter dasar metodologi fiqh dari empat madzhab.
7. Mengetahui keterlibatan ulama perempuan dalam perkembangan fiqh madzhab.
8. Mengetahui isu-isu yang bias gender dalam literatur fiqh.
9. Mengetahui perspektif perempuan yang muncul dari fiqh madzhab, untuk membaca kembali tradisi fiqh.
10. Mengetahui kaidah-kaidah fiqh adil gender.
11. Mengetahui contoh-contoh pemikiran fiqh kontemporer yang adil gender.



POKOK BAHASAN

1. Makna *syarî'ah*, *fiqh*, *fatwâ*, *qadhâ*, *qanûn* dan hukum Islam.
2. Relasi fiqh dan hukum positif.
3. Pengetahuan dasar ushul fiqh dan kaidah fiqh (lima kaidah dasar).
4. Prinsip-prinsip dasar fiqh (*tadrîj*, *'adam al-haraj*, *at-taysîr*, dan lain-lain).
5. Karakteristik dasar fiqh (*ijtihâdy*, plural, relatif, kasuistik dan fleksibel).
6. Proses pembentukan fiqh: antara teks, nalar dan otoritas.
7. Sosio-historis perkembangan fiqh madzhab.
8. Karakteristik metodologi fiqh empat madzhab (*istihsân*, *mashlahah mursalah*, *qiyâs*, *hadits dila'îf*)
9. Ulama perempuan dalam madzhab fiqh.
10. Isu-isu bias gender dalam fiqh madzhab.
11. Perspektif perempuan dalam tradisi fiqh.
12. Kaidah-kaidah fiqh adil gender (*fiqh al-mashlahah*, *fiqh al-maqâshid*, *fiqh*

al-illah, fiqh al-wâqi', fiqh al-ijmâ')

13. Pemikiran fiqh kontemporer yang adil gender.



METODE

Ceramah, tanya jawab dan diskusi kelompok.



MEDIA

Sticky cloth, spidol, kertas plano, kertas metaplan, lakban.



WAKTU

8 jam (480 menit).



LANGKAH-LANGKAH

Langkah pertama (1 ½ jam):

1. Fasilitator memulai dengan mengangkat hukum fiqh dalam kasus pemukulan suami terhadap isteri, dengan meminta peserta untuk memasukkannya ke dalam diagram status hukum yang tersedia. Sebelumnya, fasilitator telah memasang diagram dimaksud. (lihat gambar 10).
2. Sediakan dua warna kartu metaplan, misalnya hijau dan merah. Mintakan kepada seluruh peserta untuk menuliskan jawaban di atas kertas hijau mengenai hukum pemukulan suami terhadap isteri dalam ajaran Islam sejauh yang mereka dengar. Untuk setiap jawaban, ditulis pada satu kertas metaplan. Tempelkan oleh mereka sendiri jawaban itu, di dalam diagram. Lakukan oleh seluruh peserta.
3. Simpulkan secara sepintas tentang ragam variasi jawaban peserta.



7 - Fiqh Perspektif Perempuan

4. Ulangi hal yang sama dengan menggunakan kartu metaplan merah, dengan pertanyaan sikap masing-masing peserta menyangkut hukum pemukulan terhadap isteri. Lakukan sebagaimana langkah-langkah di atas.
5. Fasilitator menggarisbawahi kesimpulan pertama dan kesimpulan kedua, yang memperlihatkan variasi, fleksibilitas dan relativitas fiqh, dengan mengaitkan pada argumentasi-argumentasi yang dikembangkan ulama fiqh dari al-Qur'ân, hadits dan sumber-sumber hukum yang lain mengenai studi kasus tersebut.

Langkah kedua (1 ½ jam):

6. Berangkat dari studi kasus di atas, fasilitator meminta narasumber menjelaskan langkah-langkah dasar pengambilan hukum dalam fiqh, dan istilah-istilah dasar fiqh, meliputi *syarî'ah, fiqh, fatwâ, qadlâ, qanûn, ushûl fiqh, qâidah fihiyyah, ijtihâd, mujtahid*, dll. Di sini narasumber bisa mengambil contoh lain, di luar isu pemukulan, yang lebih bisa menggambarkan karakteristik perumusan fiqh; yang dipengaruhi oleh konteks geografis, budaya, ideologi dan kepentingan politik. Melalui kasus itu, bisa dijelaskan bagaimana kasus itu dibahas di dalam al-Qur'ân, dalam teks hadits, dan diungkapkan secara lebih panjang dalam bahasa fiqh.
7. Narasumber mempertegas bahwa fiqh adalah produk pemikiran ulama dengan metode ushul fiqh. Narasumber juga memberi penjelasan mengenai ushul fiqh, perkembangan fiqh dan mazhab-mazhabnya sepanjang sejarah, dan faktor-faktor yang mempengaruhi perkembangannya. Setidaknya pada empat mazhab yang masyhur; Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali, dengan metodologi khas mereka; seperti *istihsân, mashlahah, qiyâs* dan *al-'urf*. Narasumber juga harus memperhatikan terma-terma penting yang lain dalam teori ushul fiqh dan kaidah fiqh; seperti *qath'iyy-zhanny, muhkam-mutasyâbih, nâsikh-mansûkh, maqâshid asy-syarî'ah, al-hukmu yadûru ma'a illatihî dan al-ashlu fi al-mu'âmalât mabniyy 'alâ al-ma'âni lâ 'alâ al-alfâzh*.
8. Dari penjelasan nomor (6 dan 7), narasumber mengambil kesimpulan mengenai karakteristik dasar fiqh; plural, kasuistik, relatif dan fleksibel, tidak sakral dan bersifat budaya. (*Gunakan diagram yang telah tersedia, lihat gambar 11 dan 12*).

Langkah ketiga (1 jam):

9. Fasilitator/moderator mempersilahkan peserta untuk menyampaikan pertanyaan, tanggapan atau komentar mengenai materi di atas.

Langkah keempat (1 ½ jam):

10. Fasilitator mengajak peserta untuk melakukan pendalaman materi melalui studi kasus.
11. Fasilitator membagi peserta ke dalam kelompok minimal lima orang. Setiap kelompok memperoleh satu lembar kasus yang berbeda dari kelompok lain. (*lihat lembar kasus 1-7*).
12. Diskusikan dalam kelompok dengan meminta peserta mempelajari lembar kasus yang tersedia dan memasukkan argumentasi hukum ke dalam kolom-kolom yang sudah tersedia. Setiap kolom merupakan kategori landasan argumentasi hukum: al-Qur'an, hadits dan argumentasi fiqh. (*lihat gambar 9*).
13. Fasilitator menggarisbawahi betapa isu-isu perempuan dalam fiqh berkembang jauh dari redaksi al-Quran dan al-Hadits, dan menunjukkan adanya dinamika antara tradisi dan budaya dengan produk fiqh.
14. Fasilitator menutup sesi diskusi kelompok ini dengan kesimpulan yang digambarkan dalam gambar 13.



Langkah kelima (1 jam)

15. Berangkat dari kesimpulan studi kasus di atas fasilitator mempersilahkan narasumber menyajikan isu-isu perempuan secara lebih mendalam. Fasilitator mengawasi dengan mengidentifikasi bersama peserta isu-isu yang bias gender dalam fiqh (Jika ada isu lain, di luar tema yang empat di atas). Tanyakan kepada peserta, bias gender apa yang tampak dari kasus tersebut. Catat jawaban peserta ke dalam plano.
16. Berangkat dari studi kasus dan isu yang dimunculkan, narasumber memperdalam pembahasan yang difokuskan pada tiga hal: (a) isu-isu

7 - Fiqh Perspektif Perempuan

bias gender dalam fiqh, (b) metodologi adil gender untuk membaca fiqh dan (c) aplikasi metode untuk merumuskan fiqh baru yang adil gender.

17. Sebagai kesimpulan, narasumber mempertegas mengenai perspektif perempuan dalam wacana fiqh, bagaimana perempuan seharusnya juga menjadi subyek pemaknaan, dan keharusan untuk memihak perempuan ketika mereka menjadi korban ketimpangan sosial.

Langkah keenam (1 ½ jam)

18. Fasilitator/moderator mempersilahkan peserta untuk menyampaikan pertanyaan, tanggapan atau komentar mengenai materi di atas.
19. Sebagai penutup, fasilitator mempertegas rumusan metodologi adil gender, dengan menggunakan diagram metodologi. (*lihat gambar 13*).

Langkah ketujuh (1 ½ jam)

20. Fasilitator mengajak para peserta untuk mempraktikkan metodologi fiqh yang adil gender. Peserta diminta untuk merumuskan hukum kasus tertentu dengan seluruh argumentasi yang dianggap perlu, dari khazanah fiqh dan ushul fiqh.
21. Tekniknya, fasilitator membagi peserta ke dalam kelompok kecil, minimal beranggotakan lima orang. Mintakan kepada setiap kelompok untuk menjawab pertanyaan kasus yang sudah disediakan.
22. Hasil diskusi kelompok ditulis secara lengkap dalam komputer (atau plano), untuk dipresentasikan dengan para peserta yang lain.
23. Fasilitator menggarisbawahi argumentasi-argumentasi yang tepat, kurang tepat, atau terlalu jauh; dengan didasarkan pada cara pandang metode yang adil gender.
24. Sebagai kesimpulan, fasilitator kembali menggunakan diagram metodologi untuk mempertegas perspektif perempuan dalam fiqh. (*lihat gambar 13*)



REFERENSI

- Abd. Moqsiith Ghazali (et.al), *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan*, (2002: Rahima, Jakarta-LKiS, Yogyakarta)
- Abdullah M. Al-Husayin al-'Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam*;

Pemikiran Hukum Najm ad-Din Thufi, terj. Abdul Basir, (2004: Gaya Media Pratam, Jakarta)

KH. Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial*, (1994: Mizan, Bandung)

KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (2001: Rahima, Jakarta dan LKiS, Yogyakarta)

M. Imdadun Rahmat (ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU; Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, (2002: Lakpesdam NU, Jakarta)

Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, (2004: Elsaq, Yogyakarta)

Syafiq Hasyim, *Hal-hal Yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, (2001: Mizan, Bandung)



Catatan untuk Fasilitator/Narasumber

- ✓ Sebelum sesi ini dimulai, fasilitator sudah harus menyediakan terlebih dahulu hal-hal berikut ini:
 - Gambar diagram garis yang memanjang ekstrim kanan-kiri, dengan garis panah di kedua ujung. Paling kanan berhenti pada kata 'wajib' dan paling kiri 'haram'. (lihat gambar 10).
 - Lembaran studi kasus; untuk empat kasus mengenai isu-isu perempuan. Studi kasus ini mengetengahkan pembahasan mengenai satu isu perempuan, yang disinggung dalam al-Qur'an dan Hadits, kemudian dikembangkan secara lebar dalam pemikiran fiqh.
 - Lembaran kategori ruang lingkup fiqh; 'ibâdah, mu'âmalah, munâkahah, murâfa'ah, siyâsiyah, jinâyah dan 'alâqah dawliyyah.
 - Kumpulan ayat-ayat dan hadits, yang akan digunakan untuk praktik metodologi fiqh adil gender.
- ✓ Narasumber pada bagian awal dari sesi ini, harus memperhatikan diagram (lihat gambar 11 dan 12) alur perumusan fiqh dan kaitannya dengan budaya, sosial dan politik.



lembar kasus 1:

Khitan Perempuan

Di dalam al-Qur'an tidak ada pembicaraan secara eksplisit mengenai khitan, baik khitan laki-laki maupun perempuan. Sebagian ulama mendasarkan hukum khitan pada ayat 128 dari Surat *an-Nahl*, yang hanya menyatakan: "Hendaklah kamu mengikuti *millah* (agama) Ibrahim yang lurus". (Q.S. *An-Nahl* [16]: 123). Dikatakan bahwa khitan termasuk ajaran agama Nabi Ibrahim as. Tetapi al-Qur'an tidak menjelaskan secara eksplisit bahwa khitan itu termasuk *millah* Nabi Ibrahim as.

Pembahasan mengenai khitan disebutkan dalam beberapa teks *hadits*, yang semuanya menurut banyak ulama tidak ada yang selamat dari kecacatan. *Hadits* pertama, dari Abu Hurairah ra bahwa Rasulullah SAW bersabda: "*Khitan adalah sunnah bagi lelaki dan sesuatu yang mulia bagi perempuan*". Diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal, (*al-Musnad*, juz V, hlm. 75.)

Hadits ini, seperti dikatakan oleh Imâm al-Syaukânî dalam *Nayl al-Authâr*, diriwayatkan oleh Imâm Ahmad dalam *al-Musnad* dan Imâm al-Bayhaqi dalam *Sunan*, dari al-Hajjâj bin Artha'ah, seorang yang *mudallas* (sering mengelirukan periwayatan *hadits*, sebuah ungkapan yang mengisyaratkan ketidaksahihan *hadits* yang diriwayatkannya). Imâm al-Bayhaqi sendiri mengatakan bahwa *hadits* ini *dla'if* (lemah) dan *munqati'* (terputus). (*Al-Syaukânî, Nayl al-Authâr*, juz I, hlm. 139.)

Hadits kedua, dari az-Zuhrî yang berkata Rasulullah SAW bersabda: "*Siapa yang masuk Islam, maka berkhitanlah, walaupun sudah besar*". *Hadits* ini diriwayatkan oleh Harb bin Sufyân (*Lihat: Al-'Asqallânî, Talkhîsh al-Habîr*, juz IV, hlm. 82.). *Hadits* ini, mengikuti pendapat beberapa pakar *hadith* dan *fiqh*, tidak bisa dijadikan *hujjah* karena diragukan kesahihannya.

Hadits ketiga dari Umm 'Athiyah ra yang berkata: "*Bahwa ada seorang perempuan juru sunat para perempuan Madinah. Rasulullah SAW bersabda kepadanya: 'Jangan berlebihan, karena hal itu adalah bagian (kenikmatan) perempuan dan kecintaan suami'. 'Dalam suatu riwayat baginda bersabda: 'Potong ujung saja dan jangan berlebihan, karena hal itu menyeri wajah dan bagian (kenikmatan) suami'*" HR. Abû Dâwud. (Abu Dawud, *al-Sunan*, kitab: al-Adab, no. *hadits*: 5271, juz IV, hlm. 368. Lihat: Ibn al-Atsîr, *Jâmi' al-Ushûl*, juz V, hlm. 348.)

Abû Dâwud berkata bahwa *hadits* ini lemah, karena ada perawi yang tidak diketahui (*majhûl*). Tetapi Ibn Hajar di dalam kitab *Fath al-Bârî* mengatakan bahwa ada

hadits yang bisa menguatkan dari al-Dlahak bin Qays yang diriwayatkan oleh al-Bayhaqî, tanpa menyebutkan teks hadits tersebut dan tidak juga menyatakan kualitasnya. (Abu Dawud, *Ibid*. Lihat juga: Al-'Asqallânî, *Fath al-Bârî*, juz XI, hlm. 530.)

Di dalam kitab *alkhîsh al-Habîr*, Ibn Hajar menyatakan respon yang berbeda terhadap beberapa hadits terkait hukum khitan dari beberapa jalan lain yang diriwayatkan oleh al-Hâkim, al-Bayhaqî, al-Thabrânî, Abû Na'îm dan al-Bazzâr. Ketika mengomentari rantai *sanad* hadits, beliau mengutip beberapa pendapat dari para ulama pakar hadits; ada yang mengatakan bermasalah (*ma'lûl*), ada yang mengatakan lemah (*dla'îf*) dan ada yang mengatakan tidak dikenal (*munkar*). Bahkan Ibn Hajar mengutip pernyataan dari Ibn al-Mundzir bahwa: "Tidak ada satupun hadits yang bisa menjadi rujukan dalam hal khitan, dan tidak ada satupun sanadnya yang bisa diikuti" (Al-'Asqallânî, Ibn Hajar, *Talkhîsh al-Habîr*, ed. Al-Sayyid 'Abd al-Lâh Hâsyim al-Yamanî, *Madînah al-Munawwarah*, 1964, juz IV, hlm. 83). Sayyid Sâbiq, penulis *Fiqh al-Sunnah*, juga mengatakan bahwa: "Semua hadits yang berkaitan dengan perintah khitan perempuan adalah *dla'îf* (lemah), tidak ada satupun yang *shahîh*". (Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, juz I, hlm. 26). Dari beberapa pernyataan di atas, secara sederhana dapat disimpulkan bahwa dasar hukum yang berkaitan dengan khitan perempuan adalah lemah dan tidak sah, seperti yang dikatakan Imam Ibn al-Mundzir, Imam al-Syawkânî, Syekh Muhammad Syaltût, Syekh Sayyid Sâbiq, Syekh Wahbah al-Zuhaylî, Ustadz Muhammad al-Banna dan Anwar Ahmad.

Pembicaraan mengenai hukum khitan dalam *fiqh* sangat beragam. Kata Ibn Hajar al-'Asqallânî, berkenaan dengan hukum khitan, terdapat dua pendapat. Pendapat pertama, mengatakan wajib baik untuk lelaki maupun perempuan. Pendapat ini dipelopori oleh Imam al-Syâfi'î dan sebagian besar ulama madzhabnya. Pendapat kedua mengatakan tidak wajib, pendapat ini dinyatakan oleh mayoritas ulama dan sebagian ulama madzhab Syafi'î. Ibn Hajar melanjutkan bahwa untuk khitan perempuan, dalam madzhab Syafi'î sekalipun, pada praktiknya ada perbedaan pendapat. Ada yang mengatakan memang wajib untuk seluruh wanita, ada yang mengatakan wajib bagi wanita yang ujung klenitnya cukup menonjol, seperti para wanita daerah timur. Bahkan sebagian ulama madzhab Syafi'î juga ada yang mengatakan bahwa khitan perempuan tidak wajib. (Al-'Asqallânî, *Fath al-Bârî*, juz XI, h. 531.)



7 - Fiqh Perspektif Perempuan

Dalam tulisan *fiqh* kontemporer, Syekh Muhammad Syaltût menyatakan bahwa khitan, baik untuk lelaki maupun perempuan, tidak terkait secara langsung dengan teks-teks agama, karena tidak ada satu haditspun yang sahih mengenai khitan. Dan alasan yang dikemukakan ulama yang pro wajib khitan adalah sangat lemah. *Fiqh* hanya mengakomodasi lewat kaidah bahwa melukai anggota tubuh makhluk hidup (seperti khitan) dibolehkan apabila dengan itu ada masalah yang kembali kepadanya (Syaltût, *Muhamad, al-Fatawa, hlm. 302*). Kata Imâm al-Syaukânî, dalam hal khitan ulama berbeda ke dalam tiga pendapat; pertama yang mengatakan wajib bagi lelaki dan perempuan, kedua yang mengatakan sunnah bagi keduanya dan ketiga yang mengatakan wajib bagi lelaki tetapi tidak wajib bagi perempuan. (Lihat: *al-Syaukânî, Nayl al-Authâr, juz I, hlm. 138*). Wahbah al-Zuhaylî mendiskripsikan perbedaan ini dalam ensiklopedi *fiqh*nya. Beliau berkata:

“Khitan bagi lelaki, mengikuti madzhab Hanafi dan Mâlikî, adalah sunnah mu’akkadah (sunnah yang dekat kepada wajib), dan bagi perempuan adalah suatu kemuliaan (yang kalau dilaksanakan), disunnahkan tidak berlebihan sehingga tidak terpotong bibir vagina, agar ia tetap mudah merasakan kenikmatan jima’ (hubungan seksual). Menurut Imâm Syâfî, khitan adalah wajib bagi lelaki dan perempuan. Sedangkan Imâm Ahmad berkata bahwa khitan wajib bagi lelaki dan suatu kemuliaan bagi perempuan yang biasanya dilakukan di daerah-daerah yang panas”. (Al-Zuhaylî, Wahbah, al-Fiqh al-Islâmy wa Adillatuh, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989), juz III, hlm. 642).

Dalam *fiqh*, mengenai hukum khitan baik lelaki maupun perempuan, ulama berbeda pendapat. Perbedaan ini mengisyaratkan kemungkinan adanya pengaruh tradisi dan budaya dalam penentuan *ijtihad* terhadap hukum tersebut. Karena tradisi khitan sebenarnya sudah mengakar dalam banyak masyarakat sebelum Islam, termasuk masyarakat Arab, Yahudi sekitar dan masyarakat lain.[]



Kepemimpinan Perempuan

Ada beberapa ayat al-Qur'an yang menyinggung tentang kepemimpinan perempuan. Pertama, ayat 34 dari Surat an-Nisâ' yang berbunyi: "Kaum laki-laki adalah pemimpin atas kaum perempuan, disebabkan Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka" (Q.S. 4: 34). Kedua, karena kepemimpinan termasuk dalam wilayah amar ma'rûf nahi munkar, maka bisa dikaitkan dengan ayat berikut: "Orang-orang mukmin laki-laki dan orang-orang mukmin perempuan, satu terhadap yang lain adalah penolong, (dalam) menjalankan amar ma'rûf dan nahi munkar". (Q.S. 9: 71). Ketiga, ayat-ayat mengenai kisah kepemimpinan Ratu Saba, seorang perempuan.

Kepemimpinan perempuan secara eksplisit disebutkan dalam salah satu teks *hadits* yang diriwayatkan Sahabat Abi Bakar ra. Ia berkata: "Allah telah menyadarkan aku, melalui kalimat-kalimat yang aku dengar dari Rasulullah saw, ketika aku hampir saja ikut terlibat dalam peristiwa perang Jamal (unta). Yaitu ketika disampaikan kepada Nabi SAW bahwa bangsa Persia telah mengangkat anak perempuan Kisra sebagai penguasa (raja/ratu) mereka. (Pada saat itu) Nabi mengatakan: "Tidak akan pernah beruntung bangsa yang diperintah perempuan". (Al-Bukhârî, *al-Shahîh*, juz IV, hlm. 1610, no. *hadits*: 4163).

Sesungguhnya, dalam wilayah apakah perempuan tidak diperkenankan menjadi pemimpin? Ternyata, terdapat ragam pandangan dalam *fiqh*. Dalam pandangan mayoritas ahli *fiqh* konservatif, peran politik dalam arti amar ma'rûf nahi munkar, laki-laki dan perempuan memang diakui memiliki hak dan kewajiban yang sama. Akan tetapi dalam arti politik praktis, yang di dalamnya diperlukan pengambilan keputusan yang mengikat (*al-wilâyah al-mulzimah*) masyarakat luas, seperti keputusan dalam peradilan (menjadi hakim), keputusan legislatif dan eksekutif atau kekuasaan besar/publik (*al-wilâyah al-'udhmâ*), maka menurut kebanyakan ulama Islam tidak dapat diberlakukan secara sama antara laki-laki dan perempuan. Fatwâ yang dikeluarkan Universitas Al-Azhar tahun 1952 menyebutkan:

"Syari'at Islam melarang kaum perempuan menduduki jabatan-jabatan yang meliputi kekuasaan-kekuasaan umum (publik). Yang dimaksud kekuasaan umum dalam fatwâ di atas adalah kekuasaan memutuskan/memaksa (*al-sulthah al-mulzimah*) dalam urusan-urusan kemasyarakatan (*al-jamâ'ah*), seperti kekuasaan membuat undang-undang (legislatif), kekuasaan kehakiman (yudikatif) dan kekuasaan melaksanakan undang-undang (eksekutif). (Lihat: Lajnat Fatwâ bi al-Azhar, *Hukm al-Syari'ah al-Islâmiyah*)

7 - Fiqh Perspektif Perempuan

fi Isytirâk al-Mar'ah fi al-Intikhâb li al-Barlamân, dalam *Al-Harakah An-Nisâ'iyah wa Shilatuhâ bi al-Isti'mâr*, ed. Muhammad Athiyah Khumays, hlm. 101).

Kekuasaan kehakiman merupakan kekuasaan tinggi dan termasuk dalam wilayah kekuasaan publik (*al-wilâyah al-'âmmah*). Kekuasaan ini juga bersifat memaksa (*al-sulthah al-mulzimah*). Karena itu, untuk memegang jabatan ini diperlukan sejumlah persyaratan. Para ahli *fiqh* menyebut beberapa persyaratan yang disepakati, yaitu; muslim, berakal, dewasa dan merdeka, sehat jasmani, adil dan memahami hukum-hukum syari'ah. Sementara persyaratan jenis kelamin diperdebatkan. Ada tiga pandangan ulama mengenai syarat yang terakhir ini.

Pertama, Mâlik bin Anas, Al-Syâfi'î dan Ahmad bin Hanbal menyatakan bahwa jabatan ini haruslah laki-laki dan tidak boleh perempuan. Menurut mereka, karena tugas seorang hakim di samping harus menghadiri sidang-sidang terbuka yang di dalamnya terdapat kaum laki-laki, ia juga harus memiliki kecerdasan akal yang prima (*kamâl al-ra'yi wa tamâm al-'aql wa al-fathânah*). Padahal tingkat kecerdasan perempuan berada di bawah kecerdasan kaum laki (*nâqishât al-'aql, qalîlat al-ra'y*). Selain itu, perempuan yang berada dalam posisi tersebut, akan berhadapan dengan laki-laki. Kehadiran perempuan bersama laki-laki dapat menimbulkan 'fitnah' (gangguan). Menurut mereka, Nabi SAW dan para *khalifah al-râsyidûn*, juga penguasa-penguasa Islam sesudahnya, tidak pernah memberikan kekuasaan kepada perempuan. (Lihat: al-Syarbînî, *Mughnî al-Muhtâj*, juz IV, hlm. 375. Ibnu Rusyd, *Bidâyat al-Mujtahid*, juz II, hlm. 449).

Pendapat *kedua* dari madzhab Hanafi dan Ibnu Hazm al-Zhâhiri. Mereka mengatakan bahwa laki-laki bukan syarat mutlak untuk kekuasaan kehakiman. Perempuan boleh saja menjadi hakim. Akan tetapi ia hanya dapat mengadili perkara-perkara di luar pidana berat (*hudûd* dan *qishâsh*). Ini karena perempuan dibenarkan menjadi saksi untuk perkara-perkara tadi. Di samping itu, *qâdli* (hakim) bukanlah penguasa. Tugasnya hanya melaksanakan dan menyampaikan hukum agama, fungsinya sama dengan *mufti* (pemberi fatwâ hukum). Selain itu, pendapat ini menolak *hadîts* mengenai kepemimpinan negara sebagai dasar hukum untuk fungsi yudikatif. Ibnu Hazm menambahkan bahwa Umar bin Khattab pernah menugaskan perempuan sebagai bendahara pasar. (Lihat: al-Kâsânî, *Badâi' al-Shanâi'*, juz VII, hlm. 3. Ibnu Hazm, *Al-Muḥallâ*, juz IX, hlm. 429-430. Al-Zuhaylî, Muhammad Musthafa, *Al-Tanzhîm al-Qadlâ'i fi al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 29).

Pendapat *ketiga* menyatakan bahwa perempuan boleh menjadi hakim untuk menangani berbagai perkara, baik perdata maupun pidana. Laki-laki tidak menjadi syarat dalam kekuasaan kehakiman. Inilah pendapat Ibnu Jarîr al-Thabarî dan Al-Hasan al-Bashri. Bagi mereka, jika perempuan bisa menjadi mufti, maka adalah logis juga bisa menjadi hakim. Tugas mufti adalah menjelaskan hukum-hukum agama melalui

analisis ilmiah dengan tanggungjawab personal. Hakim juga mempunyai tugas yang sama, tetapi dengan tanggungjawab negara atau atas dasar kekuasaan negara.

Kemudian berkenaan dengan kekuasaan legislatif, yang dalam teori politik Islam dipandang sebagai lembaga tertinggi dalam negara: di samping berkewajiban memilih kepala negara (*Imâm/Khalîfah*), lembaga ini juga menetapkan undang-undang dan kebijakan-kebijakan politik negara. Al-Mâwardî dan Abû Ya'lâ menetapkan sejumlah syarat untuk keanggotaan lembaga ini, yang disebutnya dengan istilah *ahl al-halli wa al-'aqdi* atau *ahl al-ikhtiyâr*. Beberapa syarat itu antara lain adalah: adil dengan kelengkapan kriterianya, kemampuan memilih calon kepala negara dan keahlian memilih kepala negara. Kedua pemikir politik sunni ini tidak secara eksplisit mengemukakan pendapatnya tentang keabsahan keanggotaan perempuan dalam lembaga ini. Barangkali mereka merasa telah cukup memadai hanya dengan mengemukakan hal tersebut ketika membicarakan ketidakabsahan perempuan menduduki jabatan yang secara hirarkis lebih rendah dibanding jabatan kepala negara, yaitu *Wizârah al-Tafwîdl* (Perdana Menteri) dan *Wizârah al-Tanfîdh* (Menteri) serta dalam kekuasaan kehakiman. Jabatan-jabatan ini, menurut mereka, memerlukan keahlian dan kemampuan yang keduanya menjadi unsur paling dominan untuk jabatan dalam kekuasaan umum (*al-wilâyah al-'âmmah*). Perempuan dipandang tidak memiliki cukup syarat untuk jabatan ini.

Pandangan ini juga diikuti oleh Al-Maudûdî, pemikir Islam terkemuka dan pemimpin *Jamaat'i Islami*. Al-Maudûdî dengan tegas mensyaratkan laki-laki untuk jabatan tersebut. Di samping mengajukan argumen teks Surat *an-Nisâ'*, 34 dan *hadîts* Abû Bakarrah, Maudûdî mengemukakan argumen lain, bahwa keanggotaan perempuan dalam majlis ini membuka peluang bagi pergaulan dengan lain jenis yang telah jelas diharamkan Islam. Katanya lagi, pada hakikatnya lembaga ini tidak hanya berfungsi sebagai pembuat undang-undang, tetapi juga melakukan keputusan-keputusan politik negara. Ia menetapkan departemen-departemen dan garis-garis besar haluan negara. Di tangan lembaga ini juga terletak keputusan menentukan perang dan damai. Karena itu lembaga semacam ini tidak dapat disamakan dengan *faqîh* atau *mufti*, melainkan sebagai *qawwâm* atas semua urusan negara.

Berbeda dengan Al-Maudûdî, Dr. Sa'id Ramadhan al-Buthi, tokoh ulama Syiria, berpendapat sebaliknya. Ia mengatakan bahwa *syûrâ* (permusyawaratan) dalam pandangan mayoritas ulama memiliki kesamaan dengan *fatwâ*. Anggota parlemen, menurutnya memiliki fungsi yang sama dengan *mufti*. Seluruh ulama sepakat perempuan boleh menjadi *mufti*. Karena itu, perempuan dapat dibenarkan menjadi anggota parlemen.

Bagaimana dengan jabatan Kepala Negara atau Presiden, Gubernur, Bupati,

7 - Fiqh Perspektif Perempuan

Camat dan Kepala Desa? Apakah termasuk jabatan publik yang terlarang bagi kaum perempuan untuk mendudukinya? Ataukah memang, dalam semua hal perempuan tidak memiliki hak untuk menjadi pemimpin? Karena pemimpin dalam segala hal adalah laki-laki? Sampai hari ini belum diketahui ada pendapat para ahli *fiqh* terkemuka yang membenarkan perempuan menjabat sebagai kepala negara. Syah Waliyullah al-Dahlawi menyatakan bahwa syarat-syarat seorang *Khalifah* adalah berakal, *bâligh* (dewasa), merdeka, laki-laki, pemberani, cerdas, mendengar, melihat, dan dapat berbicara. Semua ini, menurutnya, telah disepakati oleh seluruh umat manusia di mana dan kapanpun. (ad-Dahlawî, Syâh Waliyullâh, *Hujjat al-Lâh al-Bâlighah*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt), juz II, hlm. 149.).

Sementara itu, Wahbah Az-Zuhaili juga mengatakan bahwa laki-laki sebagai syarat seorang *Imâm* (Kepala Negara) adalah sudah merupakan kesepakatan (*ijmâ'*) para ulama ahli *fiqh*. (Az-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islâmî*, (1997) juz VIII, hlm. 6179.). Pada kesempatan lain ia juga mengatakan:

"Tidak sah perempuan menduduki jabatan al-Imâmah al-Udhma (Kepala Negara) dan Gubernur. Nabi SAW, Khulafa al-Râsyidîn dan penguasa-penguasa sesudahnya juga tidak pernah mengangkat perempuan menjadi hakim dan gubernur (wilâyah balad)".

Bagaimana dengan jabatan Kepala Negara atau Presiden, Gubernur, Bupati, Camat dan Kepala Desa? Apakah termasuk jabatan publik yang perempuan diharamkan mendudukinya?

Bagaimana kita memahami pandangan-pandangan ulama fiqh ini?



Mengharamkan Aborsi?

Jika aborsi artinya adalah penghentian kehamilan, maka ayat-ayat al-Qur'an yang sering digunakan orang dalam membicarakan persoalan aborsi adalah ayat-ayat yang bersifat tidak langsung, karena al Qur'an memang tidak secara eksplisit melarang atau membolehkan aborsi. Ayat-ayat demikian adalah ayat tentang penghormatan manusia, penciptaan dan proses perkembangan janin, serta larangan membunuh anak. Yaitu:

- *"Dan telah Kami muliakan anak cucu Adam (manusia), dan kami memudahkan mereka untuk bisa berjalan di darat dan di laut, dan Kami limpahkan rizki kepada mereka dari yang baik-baik, dan Kami utamakan mereka dari kebanyakan makhluk-makhluk lain yang Kami ciptakan". (Q.S. Al-Isrâ [17]: 70).*
- *"Dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena kemiskinan. Kami akan melimpahkan rizki kepadamu dan kepada mereka". (Q.S. Al-An'âm [6]: 151).*
- *"Dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan. Kami akan melimpahkan rizki kepada mereka dan kepada kamu". (Q.S. Al-Isrâ [17]: 31).*
- *"Hai manusia, jika kamu dalam keraguan tentang kebangkitan (dari kubur), maka (ketahuilah) sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah, kemudian dari setetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepada kamu dan Kami tetapkan dalam rahim, apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan, kemudian Kami keluarkan kamu sebagai bayi, kemudian (dengan berangsur-angsur) kamu sampailah kepada kedewasaan, dan di antara kamu ada yang diwafatkan dan (ada pula) di antara kamu yang dipanjangkan umurnya sampai pikun". (Q.S. Al-Hajj [22]: 5).*
- *"Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah (12); Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim) (13); Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha Suci lah Allah, Pencipta Yang Paling Baik (14)" (Q.S. Al-Mu'minûn [23]: 12-14).*

Teks-teks *hadits* yang dijadikan dasar pembicaraan aborsi, juga tidak secara eksplisit mengharamkan atau menghalalkan. Di antara teks *hadits* yang menjadi rujukan dalam persoalan aborsi adalah teks tentang pidana terhadap perempuan yang hamil. Dalam sebuah teks *hadits* yang diriwayatkan Bukhari dan Muslim, dari Abu Hurairah ra disebutkan, *"Bahwa ada dua orang perempuan bertengkar, salah seorang dari mereka melempar batu ke arah lawannya hingga meninggal termasuk janin yang ada di dalam kandungannya.*

7 - Fiqh Perspektif Perempuan

Ketika mereka mengadu kepada Rasulullah SAW, beliau memutuskan bahwa untuk pidana terhadap janin adalah denda ghurrah, yaitu memerdekakan budak laki-laki atau perempuan". (Subulussalâm, 3/238).

Ada juga teks lain, yang intinya memberikan penghormatan dan pemeliharaan terhadap janin di dalam kandungan. Yaitu *hadits* yang menyarankan penundaan hukuman bunuh kepada perempuan hamil, sampai dia selesai melahirkan, menyusui bahkan selesai menyapihnya. Dalam riwayat Muslim, dari 'Imrân bin Hushain ra, bahwa ada seorang perempuan dari Juhainah datang kepada Nabi SAW dalam keadaan hamil karena zina. Ia berkata: "Wahai Nabi, aku telah berbuat dosa, hukumlah aku". Nabi kemudian memanggil keluarganya dan berpesan: "Tolong jaga dan berbuat baiklah kepadanya. Jika ia sudah melahirkan, datang lagi kemari". Pihak keluarga memenuhi pesan Nabi, setelah melahirkan kemudian datang kembali, lalu ia diikat dan dihukum rajam. Kemudian Nabi menshalati perempuan tersebut. Umar bertanya: "Ya Nabi, kenapa kamu menshalati dia, padahal dia pezina?". Nabi menjawab: "Dia telah bertaubat dengan sungguh-sungguh, yang jika dilimpahkan taubat itu untuk menutupi dosa-dosa tujuh puluh orang dari Madinah, niscaya akan mencukupi mereka semua. Bukankah ia telah menyerahkan dirinya kepada Allah? (Subulussalâm, 4/11).



Ada teks *hadits* lain yang sering diperbantukan untuk menjelaskan kewajiban penghormatan kepada janin layaknya kepada manusia yang telah terlahir. Yaitu teks tentang proses penciptaan manusia di dalam rahim. Dalam riwayat Bukhari Muslim, dari Abdullah bin Mas'ud ra bahwa Nabi SAW bersabda: "Bahwa sesungguhnya setiap orang di antara kalian melalui proses pencampuran di dalam perut ibunya selama 40 hari dalam bentuk nuthfah, berikutnya selama jumlah waktu tadi dibentuk menjadi 'alaqah, kemudian terbentuk menjadi mudhghah selama waktu yang sama, kemudian malaikat dikirimkan dan meniupkan ruh kepadanya, lalu memerintahkan mencatat empat kalimat: tentang rizkinya, ajalnya, amal-

nya, dan nasibnya menjadi orang tercela atau orang yang bahagia" (*al-Arba'in an-Nawawiyah*, hadits 4).

Dari beberapa teks ini masih sulit untuk memutuskan secara tegas bahwa pengguguran kandungan, sejak stadium awal hingga yang paling akhir adalah sesuatu yang menistakan kemanusiaan, sehingga harus diharamkan atau dilarang. Ulama hanya sampai pada kesepakatan bahwa pengguguran kandungan yang telah ditiupkan 'ruh' ke dalamnya, adalah haram.

Sementara pengguguran kandungan yang kurang dari itu, mereka berbeda pendapat. Seperti yang diceritakan Imam Muhammad bin Isma'il ash-Shan'ani (1059-1182H), bahwa ulama fiqh berbeda pendapat soal aborsi pra-peniupan ruh sama persis dengan perbedaan mereka dalam hal 'azl; ada yang membolehkan dan ada yang mengharamkan (*Subulussalâm*, 3/146). Muhammad Syaltut, seorang ulama kontemporer, juga menceritakan hal yang sama, bahwa ulama fiqh sepakat menyatakan haram terhadap aborsi pasca peniupan ruh, kecuali jika kehamilan itu mengancam kehidupan ibu yang mengandung. Tetapi terhadap aborsi pra-peniupan, ulama fiqh berbeda pendapat (*al-Fatâwâ*, hlm. 289-292).

Syekh Jadul Haq lebih rinci menjelaskan pernyataan beberapa madzhab fiqh dalam hal aborsi. Dalam madzhab Hanafi, aborsi sebelum kandungan berumur 120 hari secara umum diperbolehkan jika ada alasan yang sah. Namun ada juga sebagian dari mereka yang masih memakruhkan. Alasan yang diungkapkan berkenaan dengan hal-hal seperti kewajiban agar memelihara air susu agar tetap mengalir bagi bayi yang sedang disusui, kekuatiran pada kesehatan ibu karena hamil, atau kesulitan medis yang harus dialami saat melahirkan. Sementara mayoritas ulama madzhab Malikiyah melarang aborsi sekalipun kandungan belum berumur 40 hari, karena menurut mereka proses kehidupan telah dimulai sejak pertemuan sperma dengan ovum. Proses ini harus dihormati dan dimuliakan, tidak seorangpun berhak menghalangi proses ini.

Ulama-ulama Syafi'iyah, dalam hal ini, berbeda pendapat. Al-Ghazali misalnya dengan tegas mengharamkan aborsi sejak masa konsepsi, dan semakin besar umur kandungan semakin besar tingkat pidana dan dosa aborsi terhadapnya. Sementara Ibn Hajar membolehkan aborsi sebelum kandungan berumur 42 hari, dan Muhammad bin Abu Sa'id mengizinkan selama belum mencapai umur kandungan 80 hari. Madzhab Zaydi memperkenankan aborsi sebelum kandungan berumur 120 hari, karena dianggap sama persis dengan 'azl yang memang diperkenankan.

Dalam madzhab Ibadhi, dengan tegas menyatakan pelarangan aborsi, dengan alasan kandungan pada umur berapapun harus dijaga dan dihormati. Bagi si ibu yang sedang hamil, diharamkan melakukan sesuatu, seperti mengangkat benda-benda berat, yang memungkinkan terjadinya keguguran.[]



lembar kasus 4:

Hak Perempuan Untuk Menikah

Apakah perempuan bisa menikah tanpa harus terikat dengan izin dari walinya? Apakah perempuan bisa menikahkan dirinya dengan seorang pria, atau dia harus dinikahkan orang lain? Apakah perempuan juga bisa menikahkan orang lain?

Beberapa ayat al-Qur'an bisa dijadikan dasar pembicaraan ini. *Pertama adalah* ayat-ayat yang mengisyaratkan hak perempuan untuk menikah sendiri:

"Kemudian jika si suami menceraikannya (sesudah cerai yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain". Q.S. Al-Baqarah, [2]: 230.

"Apabila kamu menceraikan isteri-isterimu, lalu habis 'iddahnya, maka janganlah kamu menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'rûf". Q.S. Al-Baqarah [2]: 232

"Kemudian apabila telah habis 'iddahnya, maka tiada dosa bagimu membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut". Q.S. Al-Baqarah [2]: 234.

Kedua, ayat-ayat yang mengisyaratkan bahwa perempuan itu dinikahkan wali, bukan menikahi atau menikahkan.

"Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan perempuan-perempuan mukmin), sebelum mereka beriman". Q.S. Al-Baqarah [2]: 221.

"Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian (lajang) di antara kamu dan orang-orang yang layak (kawin) dari hamba-hamba sahayamu yang laki-laki dan yang perempuan. Q.S. An-Nûr [24]: 32.

Ada banyak teks *hadits* yang juga bisa dijadikan dasar pembicaraan mengenai hal ini, di antaranya adalah yang menyebutkan: 'Aisyah r.a pernah menceritakan mengenai kedatangan seorang perempuan muda bernama Khansâ binti Khidâm al-Anshariyah. Ia mengatakan:

"Ayahku telah mengawinkan aku dengan anak saudaranya. Ia berharap dengan menikahi aku kelakuan buruknya bisa hilang. Aku sendiri sebenarnya tidak menyukainya". Aisyah mengatakan: "Kamu tetap duduk di sini sambil menunggu Rasulullah SAW". Begitu beliau datang dia menyampaikan persoalannya tadi. Nabi kemudian memanggil ayahnya, lalu memintanya agar menyerahkan persoalan perjodohan itu kepadanya

(anak perempuannya itu). Si perempuan kemudian mengatakan kepada Nabi: "Wahai Rasulullah, aku sebenarnya menuruti apa yang telah diperbuat ayahku. Akan tetapi aku hanya ingin memberitahukan kepada kaum perempuan bahwa sebenarnya para bapak/ayah tidak mempunyai hak atas persoalan ini". (Riwayat an-Nasai, lihat: Ibn al-Atsir, *Jâmi' al-Ushûl*, juz XII, hlm. 140, no. hadîts 8974).

Teks *hadits* lain: "Perempuan janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya. Perempuan gadis diminta izinnya dan izinnya adalah diamnya". Riwayat Imam al-Bukhari. (Lihat: Al-'asqallânî, Ibn Hajar, *Bulûgh al-Marâm min Adillat al-Ahkâm*, ed. Muhammad Hâmid al-Faqiyy, (Pekalongan: Percetakan Raja Murah, tt), hlm. 205.)

Teks yang lain: "Dari 'Aisyah ra, Nabi saw. mengatakan, "Perempuan siapa saja yang menikah tanpa wali, maka nikahnya batal, nikahnya batal, nikahnya batal. Apabila dia telah melakukan hubungan seksual, maka dia berhak atas mahar mitsil (mas kawin sepadan), karena menganggap halalnya hubungan seks itu. Jika mereka bermusuhan, maka "sultan" (pemerintah/hakim) menjadi wali bagi perempuan yang tidak ada walinya". Riwayat Abu Dawud dan Ibn Mâjah. (Al-'asqallânî, *Bulûgh al-Marâm*, hlm. 204. Lihat: Abu Dâwud, *as-Sunan*, kitab: an-Nikâh, no. *hadits*: 2083, juz II, hlm. 229. Ibn Majah, *as-Sunan*, kitab: an-Nikâh, no. *hadits*: 1879, juz I, hlm. 609).

Kemudian ada teks lain yang diriwayatkan Ibn Majah: "Tidaklah perempuan menikahkan perempuan dan tidak (juga) menikahkan dirinya sendiri". (Ibn Mâjah, *as-Sunan*, kitab: an-Nikâh, no. *hadits*: 1882, juz I, hlm. 610.)

Abû Musa al-Asy'ari mengatakan bahwa Nabi saw. pernah bersabda: "Tidak ada nikah kecuali oleh wali". Riwayat Abu Dâwud. (Abu Dâwud, *as-Sunan*, kitab: an-Nikah, no. *hadits*: 2085, juz II, hlm. 229.)

Selanjutnya, ulama *fiqh* berbeda pendapat dalam menjawab pertanyaan, siapakah yang berhak mengawinkan anak perempuan? Lebih jelas lagi, siapa yang berhak mengucapkan ijab dalam perkawinan?

Pendapat *pertama* yang diwakili oleh Imam Abû Hanifah, Abû Yusuf, Zufar, al-Awza'i dan Malik bin Anas dalam satu riwayat, menyatakan bahwa wali tidak berhak mengawinkan anak perempuannya, baik janda maupun gadis dewasa. Yang dimaksud gadis dewasa dalam hal ini adalah mereka yang sudah *bâligh* dan berakal atau dalam bahasa Arab disebut *al-bâlighah al-'âqilah*. Yang berhak mengawinkan adalah perempuan mempelai itu sendiri, sekalipun bisa saja ia mewakilkan kepada walinya. Artinya, perempuan memiliki hak penuh untuk menikahi, menikahkan dan melafalkan ungkapan pernikahan.

Di samping didasarkan pada ayat dan *hadits*, pendapat ini didasarkan pada pertimbangan tujuan perkawinan. Bagi mereka, tujuan perkawinan memiliki dua sisi; *primer* dan *sekunder*. Tujuan *primer* (utama) dari sebuah perkawinan adalah

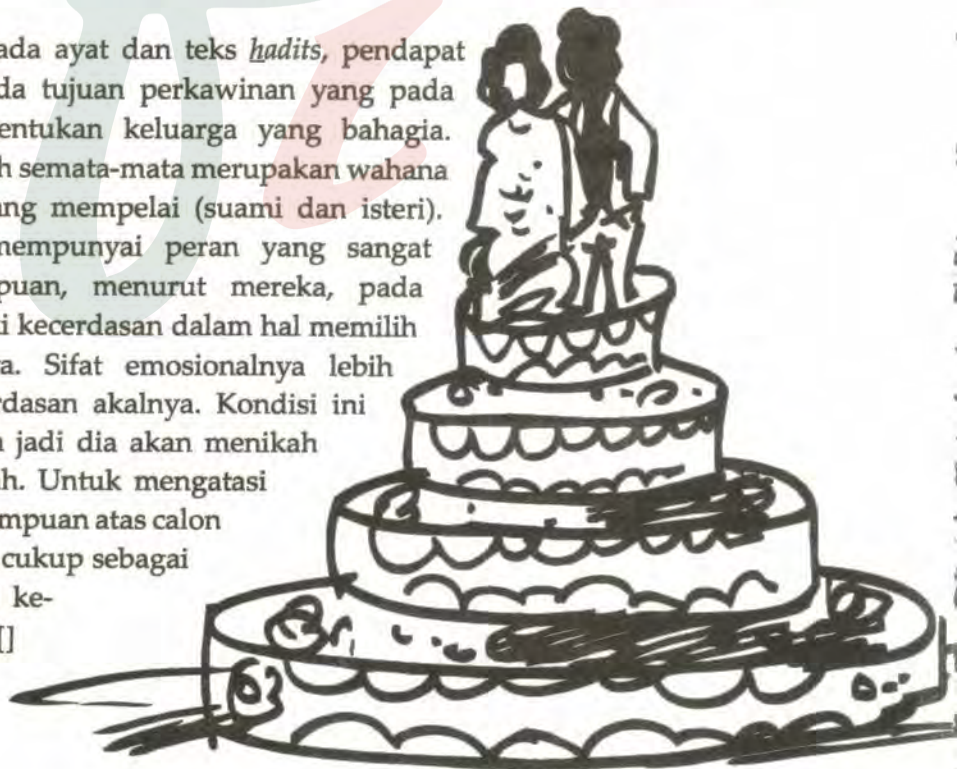
7 - Fiqh Perspektif Perempuan

hubungan seksual dan kemandirian. Sedangkan tujuan sekunder adalah hubungan kekerabatan atau kekeluargaan. Tujuan primer adalah menjadi hak perempuan sendiri, sedangkan tujuan sekunder bisa melibatkan hubungan antara perempuan itu dengan keluarganya.

Pada sisi lain pendapat ini mengatakan bahwa perempuan dewasa dianggap memiliki kemampuan untuk melakukan tindakan-tindakan hukum yang berhubungan dengan transaksi-transaksi keuangan, seperti perdagangan dan sebagainya. Ini merupakan pandangan yang disepakati para ulama. Oleh karena itu adalah logis jika dia juga dapat melakukan tindakan-tindakan yang berkaitan dengan urusan pribadinya. Atas dasar itu semua, hak untuk menentukan jodoh dan melakukan perkawinan merupakan hak pribadi perempuan. Perkawinan yang dilakukan oleh wali, yakni yang ijabnya diucapkan oleh wali, dinyatakan sah, manakala telah mendapatkan persetujuan dari calon mempelai perempuan tersebut. Bahkan perkawinan yang dilakukan oleh wali ini, menurut pendapat ini, dipandang sunnah, baik dan berpahala.

Pendapat *kedua* dikemukakan antara lain oleh Imam Syâfi'î, Imam Malik bin Anas - menurut riwayat yang lain, juga oleh Asyhab, Imam Sufyân al-Tsawri, Ishâq bin Râhuyah (Rahawayh), Ibnu Syubrumah dan Ibnu Hazm. Mereka berpendapat bahwa akad nikah yang ijabnya diucapkan oleh perempuan, baik janda maupun gadis adalah tidak sah.

Selain didasarkan pada ayat dan teks *hadits*, pendapat ini juga mendasarkan pada tujuan perkawinan yang pada hakikatnya adalah pembentukan keluarga yang bahagia. Akad perkawinan bukanlah semata-mata merupakan wahana bagi kepentingan dua orang mempelai (suami dan isteri). Keluarga mereka juga mempunyai peran yang sangat penting. Seorang perempuan, menurut mereka, pada umumnya kurang memiliki kecerdasan dalam hal memilih calon pasangan hidupnya. Sifat emosionalnya lebih menonjol dibanding kecerdasan akalnya. Kondisi ini bisa menguatirkan. Boleh jadi dia akan menikah dengan laki-laki yang salah. Untuk mengatasi hal ini, unsur kerelaan perempuan atas calon suaminya sudah dianggap cukup sebagai bahan pertimbangan bagi kepentingan perkawinannya.[]





Aurat Perempuan dalam Diskursus Tafsir, Haidts, dan Fiqh

Dalam diskursus fiqh Islam, ada perintah menutup bagian-bagian tubuh tertentu, baik laki-laki maupun perempuan, yang dalam bahasa fiqh disebut *aurat*. Maksud dari penutupan ini –seperti yang disebutkan ulama fiqh- bermacam-macam; untuk melestarikan citra kemuliaan manusia yang membedakannya dari binatang, menjaga diri dari kemungkinan terjadinya gangguan dari orang lain, merawat kesehatan tubuh dan yang utama membuat seseorang menjadi leluasa secara sosial hidup berinteraksi dengan yang lain.

Dasar hukum utama penutupan aurat ini adalah surat *an-Nûr* ayat 30 dan 31, serta *al-Ahzâb* ayat 33 dan 59. Berangkat dari ayat-ayat ini, lahir beberapa penjelasan dan aturan yang menentukan batas-batas aurat, perempuan dan laki-laki. Bila dicermati, ayat-ayat tersebut lebih menekankan pada anjuran-anjuran moral yang bersifat umum, seperti perintah menahan pandangan, tidak mempertontonkan perhiasan dan menutupkan kerudung ke bagian tubuh yang terbuka, serta tidak dengan sengaja bertingkah menggiurkan (*tabarruj*). Untuk lebih jelas kita kutip ayat dari surat *An-Nûr* tersebut:

"Katakanlah kepada para laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangan dan memelihara kemaluan; karena yang demikian itu lebih suci bagi mereka. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat (30). Katakanlah juga kepada para perempuan yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangan dan memelihara kemaluan, dan hendaklah tidak menampakkan perhiasan mereka, kecuali yang (biasa) nampak. Dan hendaklah menutupkan kain kerudung ke dada mereka". (31).

Redaksi bahasa ayat-ayat ini bersifat umum, karenanya muncul keragaman pandangan ulama tafsir dalam memaknai maksud ayat. Dalam kitab tafsir *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, karya Imam al-Qurthubi, ada beragam pandangan mengenai arti ayat tersebut. Misalnya, maksud *wa lâ yubdîna zînatahunna* (mempertontonkan perhiasan). Apakah yang dimaksud dengan perhiasan? Apakah sejenis kalung, giwang, dan gelang? Atau tubuh perempuan itu sendiri merupakan perhiasan? Apakah wajah

7 - Fiqh Perspektif Perempuan

termasuk perhiasan tubuh yang harus ditutup atau tidak ? Bagaimana dengan telapak tangan dan kaki ?

Untuk memperoleh pemahaman yang lebih utuh mengenai ayat-ayat *aurat*, perlu mengacu pada dasar hukum yang lain, di antaranya hadis-hadis Nabi SAW. Para ulama memiliki keragaman pandangan, dalam menilai kualitas hadis maupun dalam memahaminya. Hadis yang sering dijadikan dasar menentukan batas aurat perempuan terdapat dalam *Jâmi' al-Ushûl*, kitab hadis yang cukup lengkap dan masyhur karya Ibn Al-Atsir.

Di antaranya, Hadis riwayat Abu Dawud, at-Turmudzi, dan Ibn Majah. Dari Aisyah ra, Nabi SAW bersabda: *"Allah tidak menerima shalat perempuan kecuali memakai kain penutup kepala."*

Hadis ini sering dijadikan dasar untuk mengatakan kepala perempuan adalah aurat yang harus ditutup di dalam shalat, apalagi di luar shalat. Tetapi, dalam kritik *sanad* ditemukan ragam penilaian. At-Turmudzi dan Ibn Hibban, menganggap hadis ini dianggap *shahîh* (otentik), sementara al-Hakim menganggap hadis ini memiliki kelemahan (lihat: az-Zai'li, Nashb ar-Rayah, juz II, hlm. 295).

Dalam menginterpretasikan hadis ini ada beragam pendapat, karena lafalnya tidak eksplisit. Mayoritas ulama fiqh berpendapat, hanya kepala perempuan yang dianggap aurat, dan wajah tidak termasuk kepala. Yang lain menganggap di luar shalat, wajah perempuan termasuk kategori kepala yang merupakan aurat yang juga wajib ditutup. Pandangan lain menganggap wajah sebagai aurat, tetapi dengan mengecualikan dua kelopak mata.

Di samping itu, pandangan dari mayoritas ulama justru memperkenankan perempuan pekerja – saat itu adalah perempuan budak (*al-amah*)- untuk tidak menutup kepala, di dalam dan di luar shalat.

Hadits lain, yang diriwayatkan Abu Dawud, dari Aisyah ra: *"Suatu ketika Asma bint Abi Bakr ra masuk ke rumah Rasulullah SAW. Saat itu dia memakai baju yang tipis dan tembus pandang. Rasulullah SAW berpaling darinya seraya berkata: "Wahai Asma, seorang perempuan apabila sudah mencapai (umur) haid, dia tidak layak untuk dilihat, selain ini dan ini", Rasulullah menunjuk kepada muka dan kedua telapak tangan beliau".*

Hadis ini cukup populer di kalangan penulis fiqh, padahal jalur periwayatannya (*sanad*) dianggap bermasalah. Abu Dawud, perawi hadis ini, menyatakan hadis ini lemah karena sanadnya terputus (*maqthû'*), tidak menyambung langsung dengan penyampai berita (*Sunan Abû Dâwûd*, juz IV, hlm. 62). Khalid bin Duraik, yang menerima hadis ini dari Aisyah, adalah orang yang tidak banyak dikenal (*majhûl*) di kalangan pakar hadis. Duraik tidak mendengar langsung hadis ini dari Aisyah, karena tidak pernah bertemu, sehingga periwayatannya tidak bisa diterima.

Periwayatan hadis ini menyimpan tiga kemungkinan. *Pertama*, Khalid menerima hadis dari orang lain selain Aisyah, dan untuk alasan tertentu dengan sengaja ia mengklaim dari Aisyah. Dalam hal ini, ia dianggap tidak jujur, dan orang yang tidak jujur tidak berhak meriwayatkan hadis. *Kedua*, ia lupa dari siapa ia mendengar hadis tersebut, sehingga kemudian tanpa sengaja meriwayatkannya dari Aisyah. Dalam keadaan ini juga ia tidak pantas meriwayatkan hadis, karena pelupa. *Ketiga*, ia menulis hadis sendiri, lalu mengklaim dari Aisyah. Yang ini cukup fatal, karena hadis dianggap palsu (*maudlû'*) dan harus ditolak mentah-mentah.

Hadits yang lain, diriwayatkan Abu Dawud, dari Umm Salamah ra bahwa Nabi SAW menyarankan perempuan ketika shalat agar memakai baju panjang yang menutup telapak kakinya. (Sunan Abu Dawud, no. 640, juz I, hlm. 173).

Beberapa ulama menyatakan, perempuan diharuskan menutup telapak kakinya ketika shalat, seperti yang sering dipraktikkan umat Islam Indonesia. Tetapi, bagi ulama madzhab Hanafi, seperti dituturkan az-Zaila'i, hadis ini dianggap lemah, termasuk oleh Ibn al-Jawzi dan Ibn Hatim (*Nashb ar-Rayah*, juz II, hlm. 300). Karenanya, ulama Hanafi memperkenankan telapak kaki perempuan untuk terbuka, di dalam dan di luar sembahyang.

Dari Ibn Mas'ud ra, Nabi Muhammad SAW bersabda: "*Perempuan adalah aurat, apabila keluar dari rumah ia akan disambut setan.*" (HR. At-Turmudzi, Juz III, hlm. 476).

Hadis ini cukup pelik, karena menganggap perempuan sebagai aurat, tanpa ada penjelasan, penentuan atau pembatasan. Karena ketidakjelasan ini, mayoritas ulama fiqh tidak menjadikannya sebagai dasar penentuan batas aurat perempuan. Tetapi ada sebagian ulama yang menerimanya bulat-bulat, sehingga mengharamkan perempuan untuk menampakkan di hadapan publik, karena seluruh tubuh perempuan adalah aurat, seperti dinyatakan dalam teks hadis ini.

Menurut *At-Turmudzi*, hadis ini dianggap *shahîh* dan bisa diterima, walau hanya diriwayatkan dari satu jalur sehingga tidak banyak dikenal (*hasan gharîb*). Imam Jalaluddin as-Suyuthi menilai hadis ini *shahîh* (*Jâmi' al-Ushûl*, juz II, hlm. 575). Tetapi, *at-Turmudzi* sendiri mengatakan bahwa hadis ini tidak begitu dikenal. Kedua, penilaian as-Suyuthi ini, bagi banyak pakar hadis dianggap tidak jeli, sehingga masih dipertanyakan dan bisa dikritisi kembali. Kita masih bisa menguji kembali keabsahan hadis ini, melalui kritik materi; apakah sejalan dengan prinsip-prinsip dasar Islam, hadis-hadis dan realitas sejarah Nabi.

Banyak catatan bahwa pada masa Nabi, para perempuan biasa keluar rumah untuk hijrah, berperang, shalat, mencari ilmu ke Masjid, bekerja, atau sekedar memenuhi kebutuhan mereka (lihat: *Shahîh Bukhârî*, no. hadis 553, 827, 835, 857, 858. *Shahîh Muslim*, no. hadis 442, 1000, 1483). Artinya, pada masa Nabi, perempuan tidak dianggap aurat

7 - Fiqh Perspektif Perempuan

yang harus mendekam di dalam rumah dan tidak diperkenankan keluar rumah. Meski jalur periwayatan dianggap sah, lafal hadis ini tidak secara jelas menentukan batas aurat perempuan. Dalam kaidah *ushûl fiqh* disebutkan *idzâ tatharraqa 'alayhi al-ihtimâl saqatha 'anhu al-istidlâl*. Artinya dasar hukum yang menggunakan lafal yang tidak jelas (sarat dengan berbagai penafsiran yang berimbang), tidak bisa dijadikan dasar ketentuan.

Pada praktiknya, aurat perempuan dalam diskursus fiqh dibagi menjadi dua kelompok; perempuan merdeka (*al-hurrah*) dan perempuan hamba (*al-amah*). Batas aurat perempuan merdeka berbeda dari perempuan hamba. Mengenai aurat perempuan merdeka, ada beberapa pendapat yang dinyatakan ulama fiqh. Dalam madzhab asy-Syâfi'î, seperti dikatakan an-Nawawî dan Al-Khathîb asy-Syiribînî aurat perempuan merdeka adalah seluruh tubuh kecuali muka dan kedua telapak tangan (bagian atas/ luar dan bawah/dalam) sampai pergelangan tangan. Al-Muzanî menambahkan kedua telapak kaki juga tidak termasuk aurat yang wajib ditutup (An-Nawawî, *al-Majmû'*, juz III, hlm. 171. Asy-Syiribînî, *Mughnî al-Muhtâj*, juz I, hlm. 185). Pandangan ulama dari madzhab-madzhab lain juga tidak jauh berbeda.

Asy-Syawkânî dalam *Nayl al-Awthâr* menyimpulkan beberapa pandangan ulama mengenai batas aurat perempuan merdeka:

*"(Ulama) berbeda (pendapat) mengenai batas aurat perempuan merdeka; ada yang mengatakan seluruh tubuhnya adalah aurat kecuali muka dan kedua telapak tangan. Ini dikatakan al-Hâdi, al-Qâsim dalam satu dari dua pendapatnya, asy-Syâfi'î dalam salah satu dari beberapa pendapatnya, Abû Hanifah dalam satu dari dua riwayat darinya dan Malik. Ada yang mengatakan (auratnya adalah seluruh tubuhnya kecuali muka, kedua telapak tangan) dan kedua telapak kaki sampai tempat gelang kaki. Ini dikatakan al-Qâsim dalam satu perkataannya, Abû Hanifah dalam satu riwayatnya, al-Tsawrî dan Abû al-'Abbâs. Ada yang mengatakan bahwa auratnya adalah seluruh tubuhnya kecuali muka. Ini dikatakan Ahmad bin Hanbal dan Dawûd. Ada yang mengatakan bahwa seluruh anggota tubuhnya adalah aurat tanpa kecuali. Ini dikatakan sebagian murid al-Syâfi'î dan diriwayatkan juga dari Ahmad". (Asy-Syawkânî, *Nayl al-Awthâr*, juz II, hlm. 55).*

Sedangkan mengenai batas aurat perempuan hamba, juga ada beberapa pendapat. An-Nawawî menyebutkan ada tiga pendapat; *pertama* yang dinyatakan sebagian besar murid Imam asy-Syâfi'î bahwa auratnya seperti lelaki (anggota tubuh antara pusat dan kedua lutut kaki saja). *Kedua* yang disuarakan Imam al-Thabarî bahwa auratnya adalah sama seperti perempuan merdeka kecuali kepala tidak termasuk aurat. *Ketiga* bahwa auratnya adalah selain anggota tubuh yang diperlukan terbuka ketika bekerja (*khidmah*), yaitu selain seluruh kepala, leher dan kedua lengan tangan (An-Nawawî, *al-Majmû'*, juz III, hlm. 171). Seperti yang juga dikatakan al-Marghînânî, salah seorang ulama dari madzhab Hanafi, batasan aurat yang lebih longgar bagi perempuan hamba

ditentukan agar tidak menyulitkan kerja mereka dan tidak memberatkan tugas mereka (al-Marghînânî, *al-Hidâyah Syarh al-Bidâyah*, juz I, hlm. 44.).

Secara umum bisa dikatakan bahwa dalam pandangan mayoritas ulama fiqh, aurat perempuan merdeka lebih tertutup dari aurat perempuan hamba. Atau dalam ungkapan lain, perempuan yang hamba lebih terbuka dari yang merdeka. Bahkan mayoritas ulama cenderung menyamakan perempuan hamba dengan lelaki, karena alasan kebutuhan, pekerjaan dan pelayanan. Berarti, tidak ada batasan aurat yang sama untuk semua perempuan. Ada perempuan merdeka dan ada perempuan hamba, sekalipun mereka sama-sama perempuan. Untuk perempuan merdekapun, para ulama berbeda pendapat dalam menentukan batasan aurat yang harus ditutup.

Dengan demikian, hampir semua ulama memberikan tafsiran terhadap teks-teks hadits, yang terkait dengan aurat. Teks-teks ini ditafsirkan pada konteks realitas yang dihadapi ulama. Perbedaan batasan aurat, dengan alasan 'demi keperluan' (*talbiyat al-hâjah*) dan 'menolak keberatan' (*daf'an li al-haraj*) adalah pernyataan bahwa pemaknaan itu terkait dengan realitas kehidupan yang nyata dihadapi. Batasan aurat sendiri, pada praktiknya dalam pandangan ulama sungguh tidak bertepi.

Perintah menutup aurat adalah dari agama (teks *syara'*), tetapi batasan mengenai aurat ditentukan pertimbangan-pertimbangan kemanusiaan dalam segala aspek. Untuk itu, dalam menentukan batas aurat, baik untuk lelaki maupun perempuan diperlukan mekanisme tertentu yang akomodatif dan responsif terhadap segala nilai yang berkembang di masyarakat sehingga dalam tingkat tertentu batasan itu bisa diterima sebagian besar komponen masyarakat. Dalam hal ini, pertimbangan '*khawf al-fitnah*' yang sudah dikembangkan ulama fiqh juga harus menjadi salah satu penentu pertimbangan, agar tubuh manusia tidak dieksploitasi untuk kepentingan-kepentingan rendah dan murahan yang bahkan mungkin bisa menimbulkan gejolak (*fitnah*) yang mengakibatkan kerusakan yang tidak diinginkan terhadap tatanan kehidupan masyarakat. Alasan inilah yang banyak mendasari mayoritas ulama memberikan batasan-batasan aurat. Di samping alasan lain, yaitu keperluan, kesulitan dan tugas pelayanan. Kedua alasan ini, pada konteks sekarang sedikit banyak masih relevan dengan beberapa modifikasi yang disesuaikan dengan realitas sosial masing-masing masyarakat.[]



Lembar kasus 6:

Nusyûz

Nusyûz adalah kata Arab yang secara bahasa berarti meninggi, bangun, atau bangkit. Al-Qur'ân menyebut arti ini pada dua ayat, antara lain Surah Mujâdilah Ayat 11 dan *al-Baqarah* Ayat 259. Tetapi kata itu juga berarti: menolak, menentang, tidak setia, dan makna lain yang sejenis. Ini dikemukakan pada dua ayat: *an-Nisâ'* Ayat 34 dan *an-Nisâ'* Ayat 128.

Al-Qur'ân Surah *an-Nisâ'* Ayat 34 menyatakan: *"Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyûznya, maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar."*

Sementara pada surat *an-Nisâ'* Ayat 128 disebutkan:

"Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyûz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir, Dan jika kamu bergaul dengan istrimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyûz dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan."

Dua ayat di atas berbicara dalam konteks relasi suami dan isteri atau dalam relasi perkawinan. Tidak sebagaimana wacana yang berkembang dalam masyarakat selama ini bahwa *nusyûz* hanya merupakan tindakan isteri kepada suaminya, akan tetapi jelas dari teks al-Qur'ân di atas bahwa *nusyûz* juga bisa dilakukan oleh suami terhadap isterinya.

Oleh karena itu, para ulama ahli tafsir dan fiqh mendefinisikan *nusyûz* sebagai penolakan, pembangkangan, atau ketidaksetiaan pasangan, baik isteri kepada suami atau suami kepada isteri. Abu Mansur al-Lughawi, misalnya, menyatakan bahwa *"Nusyûz adalah kebencian suami atau isteri terhadap lainnya."* Ibnu Mandhur (630 H/1232 M – 711 H/1311 M), ahli linguistik Arab, dalam *Lisân al-'Arâb*, mendefinisikan *nusyûz* sebagai "rasa kebencian salah satu pihak (suami atau isteri) terhadap pasangannya."

Wahbah az-Zuhaili, ahli fiqh kontemporer dari Syria, mendefinisikan *nusyûz* sebagai "ketidaksetiaan salah satu pasangan suami-isteri terhadap apa yang seharusnya dipatuhi dan/atau rasa benci terhadap pasangannya." Ketidaksetiaan

tersebut terkait dengan tidak dipatuhinya kewajiban satu atas yang lain. *Nusyûz* bisa dilakukan dalam bentuk menolak diajak bicara, atau menyatakan pembangkangan, bisa dalam bentuk ekspresi; tindakan atau sikap yang tidak bersahabat, tidak ramah atau tidak menyenangkan pasangannya. Dalam konteks isteri yang *nusyûz*, maka ulama menyampaikan sejumlah indikator, antara lain menolak menjawab panggilan atau ajakan suami, menjawab/menyahut tetapi dengan suara keras, dan kasar, menolak hubungan intim, atau memenuhinya, akan tetapi dengan memperlihatkan keengganan, ekspresi wajah yang cemberut atau muram, dan sebagainya.

Menarik sekali definisi yang dikemukakan Syeikh Abu Zahrah. Guru Besar Hukum Islam dari Al-Azhar University ini menyatakan bahwa *nusyûz* isteri adalah: "*juhûd al-zawjah li ghayr sabab syar'iy*" (Penolakan isteri tanpa alasan yang dibenarkan hukum). Pernyataan jelas menunjukkan bahwa penolakan isteri untuk memenuhi ajakan atau kepentingan suami haruslah dikaitkan dengan alasan yang dibenarkan. Jadi tidak semata-mata menolak, lalu dianggap *nusyûz*. Sejumlah ulama menyebutnya: "*li ghayr 'udzr syar'iy*". Kata ini biasanya diterjemahkan "tanpa alasan yang dibenarkan agama." Catatan ini dikemukakan antara lain oleh Syeikh Ibrahim al-Bajuri. Ia mengatakan bahwa apabila ada alasan seperti ini, maka penolakan isteri terhadap kepentingan suami, tidak boleh dianggap sebagai *nusyûz*.

Ibrahim al-Bajuri menyatakan: "*Tidak dikatakan nusyûz isteri-isteri yang apabila terdapat keudzuran seperti dalam keadaan sakit atau apabila berhubungan dapat menimbulkan sakit/lemah, atau vaginanya bernanah, istihadlah, atau kemaluan suaminya terlalu besar sehingga menyakitkan. Dalam keadaan-keadaan seperti ini isteri tidak bisa disebut "nusyûz".*" (Ali Ibnu Qasim al-Gozi, *al-Bajuri*, Jilid II, hlm. 133)

Lebih jauh, al-Bajuri mengatakan bahwa termasuk alasan yang dibenarkan adalah keluar rumah untuk mengadakan hak-haknya kepada negara atau dalam rangka mencari nafkah, sehubungan suaminya miskin.

Perempuan juga boleh keluar rumah, baik siang ataupun malam, karena profesinya, seperti dokter, guru, bidan, perawat, atau pekerja lainnya. Boleh setiap hari keluar karena keridlaan suaminya. (Baca Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmy wa Adillatuhu*, juz VII, hlm. 792).

Sementara *nusyûz* suami ditandai dengan sejumlah hal, antara lain: bersikap acuh tak acuh, tidak memberi mahar yang disepakati, tidak memberi nafkah yang meliputi pangan, sandang, dan papan (tempat tinggal), tidak menyediakan pembantu, dan berbagai keperluan isterinya.

Konsekuensi Hukum

Jika *nusyûz* terjadi, baik oleh isteri maupun suami, maka al-Qur'ân menyarankan

7 - Fiqh Perspektif Perempuan

sejumlah mekanisme tindakan yang perlu ditempuh. Pada kasus isteri yang *nusyûz*, suami dianjurkan melakukan tindakan kepada isterinya dengan cara menegur atau mengingatkan akan kekeliruan sikapnya itu. Jika tindakan ini diabaikan, maka suami dapat melakukan cara pisah tidur (pisah tempat tidur). Jika cara ini masih juga tidak dipatuhi, maka suami berhak memukulnya.

Terhadap tindakan yang terakhir ini, para ulama fiqh sepakat agar tidak dilakukan pemukulan yang melukai, tidak mengenai wajah, dan tidak dengan alat yang keras. Para ulama menyarankan dengan alat yang paling ringan, seperti "siwak" atau sapu tangan. Mereka berpendapat bahwa tindakan ini dimaksudkan semata-mata sebagai "*li at-ta'dîb*" (mendidik). Jika sesudah tindakan ini dilakukan masih juga belum ada perubahan, maka pada *nusyûz* sudah meningkat menjadi "*syiqâq*", konflik atau perpecahan. Dalam kondisi ini proses perdamaian (*arbitrase*) dengan menghadirkan wakil dari masing-masing suami dan isteri menjadi cara yang harus ditempuh. Jika tidak dicapai kesepakatan, maka langkah terakhir adalah perceraian.

Bagaimana jika suami yang *nusyûz*? Al-Qur'ân sebagaimana sudah dikemukakan menyatakan agar dilakukan perdamaian. Al-Qur'ân menyatakan bahwa berdamai (*ishlâh*) adalah jalan yang paling baik. Sebagaimana perdamaian (*ishlâh*) dalam kasus isteri yang *nusyûz*, perdamaian untuk kasus suami yang *nusyûz* bisa digunakan. Yakni, menghadirkan wakil dari kedua pihak. Mereka kemudian membicarakan jalan keluar untuk mengembalikan kondisi suami isteri menghindari perceraian. Apabila jalan damai gagal, isteri diberi hak untuk melakukan *khulu'*, yakni gugat cerai.

Analisis

Membaca penjelasan di atas tampak jelas bahwa *nusyûz* berkaitan dengan hak dan kewajiban serta peran yang harus dimainkan oleh masing-masing suami dan isteri. Kewajiban suami atas isteri adalah hak isteri atas suami, demikian juga sebaliknya. Kewajiban yang satu menjadi hak yang lain. Jika masing-masing tidak memenuhi kewajibannya, maka haknya menjadi hilang. Jika yang satu tidak memberikan haknya, maka yang lain tidak berkewajiban memenuhi hak pihak lainnya.

Dari situ tampak juga bahwa masing-masing suami-isteri mempunyai peran gender yang berbeda atau dibedakan. Suami berperan pada ranah publik dan isteri dalam ranah domestik. Suami pemimpin, isteri dipimpin. Pembakuan peran atas masing-masing ini merupakan konsekuensi dari pemahaman yang kurang tepat terhadap ayat *Ar-rijâlu qawwâmûna 'alâ an-Nisâ'*, yang dikemukakan awal Ayat 34 Surat *an-Nisâ'*.

Beberapa hal perlu dikemukakan. *Pertama* bahwa pembagian peran ini didasarkan pada realitas sosial Arabia pada saat itu yang sangat patriarkhis. Bahkan

dalam banyak kasus bersifat misoginis. Dalam struktur atau konstruksi sosial-budaya patriarkhis, laki-laki diposisikan sebagai pemegang kuasa (otoritas), karena dianggap memiliki sifat dan karakter maskulin dan superior. Sementara perempuan diposisikan subordinat, karena memiliki sifat dan karakter feminin dan inferior. Frase "laki-laki adalah 'qawwâm' atas perempuan dan seterusnya sampai pada kalimat "karena mereka memberikan nafkahnya" jelas sekali sebagai kalimat informatif (*khabari*), dan bukan kalimat normatif (*insyâ'i*).

Kata "qawwâm" pada ayat ini juga dimaknai oleh para ulama secara beragam. Pada umumnya, para ulama memaknai "qawwâm" sebagai pemimpin dan pemegang kuasa. Sebagian ulama lain memaknainya: pendidik, pelindung, pemelihara, dan pengayom. Sebagian yang lain menerjemahkannya: pendukung dan sebagainya. Terlepas dari semua arti ini, tetap saja menunjukkan bahwa laki-laki adalah sosok penentu dalam keluarganya.

Kalimat "wadrribûhunna" secara umum diterjemahkan para ulama: "maka pukullah mereka (isteri)". Yakni, suatu tindakan yang bersifat fisik. Sebagian sarjana mengemukakan sejumlah arti lain, misalnya, bertindak tegas. Ahmad Ali, seorang modernis penerjemah al-Qur'an, menurut Asghar Ali Engineer, menolak pandangan para penafsir klasik sambil menegaskan bahwa al-Qur'an tidak pernah mengizinkan pemukulan terhadap perempuan. Dengan merujuk pada al-Raghib al-Isfahani dalam *al-Mufradât*, ia mengatakan bahwa makna kalimat "wadrribûhunna" adalah "pergilah ke tempat tidur dengan mereka" (Ali Asghar Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, hlm. 75-76).

Terlepas dari berbagai pemaknaan itu, namun jelas sekali bahwa ia adalah cara atau metode untuk mengatasi masalah konflik atau ketidakharmonisan dalam relasi suami-isteri yang berlaku dalam sistem sosial waktu itu di sana. Para ulama ahli fiqh sepakat bahwa tindakan mengatasi masalah tersebut dianjurkan dilakukan secara persuasif.

Demikianlah, tampak sekali bagi kita bahwa isu *nusyûz* berikut aturan-aturan dan cara-cara mengatasi problematikanya sangatlah sesuai dengan konteks sosial dan kebudayaan saat itu. Ayat itu kontekstual. Ia relevan bagi ruang dan waktu saat itu, tetapi belum tentu relevan bagi ruang dan waktu sekarang.

Mempelajari sejarah sosial Arabia abad ke-7 M, sebelum al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad, perempuan tidak mempunyai hak otonom atas tubuh dan pikirannya sendiri. Konflik dan perseteruan dalam keluarga sangat ditentukan oleh kemauan suami. Dengan kata lain, suami dapat melakukan tindakan dengan cara apa saja, sesuai kehendaknya. Apa yang ditawarkan al-Qur'an di atas memperlihatkan dengan jelas upaya baru yang lebih menghargai martabat manusia, termasuk

7 - Fiqh Perspektif Perempuan

perempuan. Perempuan diberi hak cerai di satu sisi, dan laki-laki dikurangi hak-haknya di sisi yang lain.

Al-Qur'an juga menawarkan cara baru dalam menyelesaikan masalah konflik tersebut yang jauh lebih progresif dan persuasif. Al-Qur'an tampak sekali berkehendak menghapuskan cara-cara kekerasan dalam menyelesaikan konflik. Akan tetapi kehendak ini tidaklah mudah direalisasikan, sehubungan tradisi patriarkhis-misoginis masih sangat kuat, sehingga pemukulan masih dibolehkan dalam batas-batas tertentu. Dalam konteks hari ini, cara menangani *nusyûz* baik perempuan (isteri) maupun laki-laki (suami), sudah tidak boleh lagi dengan cara memukul, meski dalam rangka mendidik sekalipun. Musyawarah dan dialog membangun kesepakatan antara keduanya adalah mekanisme terbaik, dan peradilan adalah cara yang paling baik bagi penyelesaian konflik suami-isteri apabila tidak dapat dicapai dalam musyawarah dan dialog.[]





Pilihan Monogami dalam Diskursus Tafsir

Berbeda dengan kecenderungan tulisan-tulisan populer yang mengapresiasi poligami dalam Islam, tulisan ini justru ingin mengetengahkan bahwa bahwa pilihan monogami bukan sesuatu yang baru dalam wacana tafsir dan hadits. Jauh sebelum itu, Fathimah Az-Zahra--putri Nabi Muhammad SAW--pernah mengungkapkan keberatannya terhadap poligami di hadapan sang Ayah. Dengan fakta ini saja, menolak poligami dan memilih monogami adalah sesuatu yang pernah terjadi pada masa Nabi SAW dan bisa dibenarkan dari sisi perspektif Islam.

Di dalam kitab-kitab klasik, dalam tafsir maupun fiqh, memang tidak ada pembahasan panjang mengenai pilihan poligami atau monogami. Perdebatan pro maupun kontra terhadap poligami, dengan uraian panjang dan dalam, adalah sesuatu yang baru dalam wacana Islam. Kitab-kitab fiqh hanya menyatakan bahwa poligami diperbolehkan dengan syarat keadilan materi terhadap perempuan. Tetapi kebolehan ini tidak serta merta menjadi sesuatu yang diharuskan, dianjurkan, atau dibiarkan merajalela tanpa kritik terhadap praktik-praktik poligami yang riil dalam kenyataan. Di dalam wacana fiqh, sesuatu yang dibolehkan bisa menjadi terlarang--diharamkan--ketika mendatangkan kerusakan. Hukum asal perkawinan sekalipun bisa diharamkan ketika menghadirkan kenistaan bagi perempuan.

Jika beberapa kitab tafsir kontemporer mencoba mengetengahkan manfaat poligami dalam kehidupan seksual modern yang permisif, kitab-kitab tafsir klasik justru lebih banyak membicarakan poligami dengan semangat kritik terhadap ketimpangan dan ketidakadilan yang mungkin disebabkan perkawinan poligami. Seperti dalam kitab *Jâmi' al-Bayân* karya Imam ath-Thabari (Abu Ja'far bin Jarir bin Yazid, 225H/839M-320H/922M), Tafsir *Bahr al-'Ulûm* karya Imam as-Samarqandi (Abu al-Laith Nashr bin Muhammad bin Ahmad, w. 375H), Tafsir *al-Kasysyâf* karya Imam az-Zamakhsyari (Jarullah Mahmud bin Umar bin Muhammad, w. 538H), Tafsir *Ahkâm al-Qur'ân* karya Ibn al-'Arabi (Abu Bakr Muhammad bin Abdullah, w. 543H), *at-Tafsîr al-Kabîr* karya Imam ar-Râzi (Fakhruddin Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin al-Husain, w. 604H), Tafsir *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* karya Imam al-Qurthûbi (Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari, w. 571H/1273M) dan Tafsir *Anwâr at-Tanzîl* karya

7 - Fiqh Perspektif Perempuan

Imam al-Baidhawi (Nashiruddin Abdullah bin Umar asy-Syirazi, w. 791H).

Dalam pembahasan kitab-kitab ini, poligami tidaklah dianggap sesuatu yang datang dihadirkan Islam. Jauh sebelum itu, poligami telah dipraktikkan termasuk pada masyarakat Arab pada masa awal kehadiran Islam. Melalui ayat 3 Surat *an-Nisâ'* (Q.S. [4]:3), Islam hadir mengkritik ketimpangan dan ketidakadilan dari praktik poligami. Terutama ketimpangan dan ketidakadilan yang dialami perempuan. Semangat dari ayat *an-Nisâ'* bukanlah pada soal restu poligami, tetapi pada kritik terhadap ketidakadilan dan ketimpangan yang sering terjadi pada praktik poligami. Semangat ini yang semestinya dihidupkan kembali dalam membicarakan perkawinan poligami dalam Islam.

Dalam konteks ini, kita bisa mengutip berbagai pandangan penafsiran para ulama klasik dalam kitab-kitab tafsir rujukan. As-Samarqandi (w. 375H) misalnya menyatakan dalam penjelasannya terhadap ayat poligami (Q.S. *an-Nisâ'*, [4]:3):

"(Orang-orang) sudah terbiasa mengawini perempuan sejumlah yang mereka suka, kemudian turunlah ayat ini. Maksud ayat adalah Jika kamu takut untuk tidak bisa berbuat adil terhadap para anak yatim, kamu juga hendaknya takut untuk tidak berbuat adil terhadap isteri-isteri, jika kamu berpoligami".¹

Dalam penjelasannya, ayat *an-Nisâ'* turun justru karena orang-orang pada saat itu mempraktikkan poligami sesuka mereka. Mereka takut tidak bisa belaku adil terhadap anak yatim, tetapi tidak takut terhadap perempuan. Ketidaktakutan ini yang dikritik ayat *an-Nisâ'*. Dalam pandangan Imam al-Baidhawi juga, ayat *an-Nisâ'* turun untuk memperingatkan dan mengkritik ketidak-kuatiran masyarakat terhadap perilaku poligami.

"Nikahlah sejumlah perempuan sesuai dengan kemampuan kamu, yang memungkinkan kamu bisa memenuhi kewajiban. Orang yang takut akan suatu dosa, ia semestinya menjauhi dari segala kemungkinan dosa. Ketika Allah menganggap perlakuan terhadap anak yatim sebagai sesuatu yang besar, banyak orang merasa kuatir untuk memelihara mereka. Tetapi mereka tidak pernah merasa kuatir terhadap poligami, yang sebenarnya juga berpotensi terjadinya perlakuan semena-mena. Ayat ini turun untuk memberi peringatan terhadap kemungkinan perlakuan semena-mena tersebut".²

Lebih tegas lagi dinyatakan Imam az-Zamaksyari (w. 583H) dalam kitab tafsir

¹ As-Samarqandi, *Bahr al-Ulûm*, juz I, (Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413H/1993M), hlm. 331.

² Al-Baidlawi, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*, juz I, (Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408H/1988M), hlm. 200.

al-Kasyshâf, bahwa ayat *an-Nisâ'* memerintahkan untuk menikah dengan satu orang perempuan. Karena hanya dengan ini, seseorang bisa menghindari dari kemungkinan berlaku tidak adil, atau menganiaya pasangan.

"Jika kamu takut tidak bisa berbuat adil terhadap hak-hak anak yatim, maka semestinya kamu juga takut tidak bisa berbuat adil terhadap para perempuan yang kamu poligami. Maka perkecilah jumlah perempuan yang kamu nikahi. Karena orang yang takut terhadap suatu dosa, atau bertobat dari suatu dosa, tetapi dia masih melakukan dosa lain yang sejenis, maka sama dengan orang yang tidak takut dosa dan tidak bertobat dari dosa. Sesungguhnya ketika seseorang diperintahkan untuk takut dan menjauhi dosa, justru karena keburukan yang ada di dalamnya. Dan keburukan itu ada dalam setiap dosa..... Maka perteguhlah dan pilihlah satu isteri saja, dan tinggalkan poligami secepatnya. Karena pokok persoalan pada ayat ini adalah soal keadilan. Di mana kamu menemukan keadilan, maka kamu harus mengikuti dan memilihnya".³

Pernyataan Imam az-Zamakhshari ini merupakan penegasan yang lugas, bahwa fokus ayat *an-Nisâ'* bukan pada soal poligami. Tetapi soal keadilan, baik terhadap anak-anak yatim maupun terhadap para isteri yang dipoligami. Ketidakadilan pada dua kasus; anak yatim dan poligami, keduanya sama-sama dosa dan buruk. Karena itu, ia mengajak untuk konsisten dengan pilihan monogami dan meninggalkan poligami. Mungkin pada zamannya, ajakan Imam az-Zamakhshari untuk meninggalkan poligami adalah sesuatu yang luar biasa, bahkan berlebihan. Karena pada masanya, poligami masih merupakan sesuatu yang lumrah dipraktikkan banyak orang. Tetapi sekalipun demikian, ajakan az-Zamakhshari ini tidak memperoleh resistensi apapun dari ulama-ulama lain, terutama dari disiplin ilmu tafsir. Karena ajakan tersebut memiliki dasar argumentasi yang kuat dalam al-Qur'an. Dari pernyataan az-Zamakhshari, setidaknya bisa ditegaskan bahwa ayat *an-Nisâ'* memang bukan diturunkan untuk mengajak orang berpoligami. Karena pokok bahasan ayat tersebut bukan pada ajakan berpoligami, tetapi pada praktik ketimpangan dan ketidak-adilan yang dihadirkan kebiasaan berpoligami.

Semangat kritik terhadap ketimpangan dan ketidakadilan ini, yang mendasari pembicaraan ulang mengenai pilihan poligami atau monogami. Pada konteks kehidupan sekarang, kritik terhadap poligami menjadi sesuatu yang niscaya. Karena tuntutan peradaban kemanusiaan saat ini telah mengalami lompatan yang signifikan terhadap jati diri kemanusiaan perempuan. Lompatan yang sama juga terjadi pada tuntutan peradaban terhadap jati diri kemanusiaan para budak, yang sebelumnya masih dianggap setengah manusia, atau bahkan harta benda yang dimiliki dan dijual-

³ Az-Zamakhshari, *al-Kasyshâf*, juz I, (Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415H/1995M), hlm. 457.

7 - Fiqh Perspektif Perempuan

belikan. Tetapi ketika Imam az-Zamakhshari yang hidup pada abad ke-enam hijriyah, menegaskan untuk memilih monogami dan meninggalkan poligami, adalah sesuatu yang luar biasa. Karena pada saat itu, perbudakan masih merajalela dan poligamipun setali tiga uang saja. Banyak orang pada saat itu, yang tidak saja memiliki lebih dari seorang perempuan, tetapi juga memiliki selir dari para budak perempuan. Tetapi az-Zamakhshari lebih memilih memaknai ayat *an-Nisâ'* untuk menegaskan komitmen terhadap monogami.

Pilihan ini diisyaratkan juga oleh Tengku Muhammad Hasbi Ash-shiddiqi, pakar fiqh Indonesia. Dalam kitab tafsirnya 'an-Nur', dia menyatakan:

"Ulama-ulama besar Mu'tazilah berpendapat, bahwa tidak boleh seorang laki-laki beristeri dengan yang kedua, semasih mempunyai seorang isteri. Ulama Mu'tazilah mempersaksikan dengan seksama segala bencana-bencana dan kesukaran-kesukaran yang disebabkan oleh poligami. Mereka menginsafi bahwa diantara dasar-dasar syari'at Muhammad ialah memberikan kepada illat (wasilah) hukum yang diberikan kepada tujuan. Kita lihat bahwa akibat beristeri banyak itu sangat buruk, yang tidak dapat dipandang baik oleh akal dan tidak diridloi oleh agama. Karena itu, mereka haramkan".⁴

Pilihan pandangan seperti ini merupakan sesuatu yang luar bias. Pada saat dimana masyarakat masih bergelombang dengan kebiasaan berpoligami, az-Zamakhshari menegaskan bahwa perkawinan ideal menurut al-Qur'ân adalah monogami. Penafsiran seperti ini, mengisyaratkan bahwa ayat-ayat al-Qur'ân, sekalipun masih mengakomodasi budaya saat penurunannya, juga mengandung pesan-pesan transformatif untuk perubahan sosial kemanusiaan. Pesan-pesan ini dengan mudah bisa ditangkap pada struktur bahasa al-Qur'ân sendiri. Dengan pesan transformatif ini, seharusnya kritik terhadap praktik poligami terus dilakukan sepanjang sejarah perilaku umat Islam. Kritik yang didasarkan pada moralitas keadilan, yang tanpa membedakan laki-laki dan perempuan. Ketika kita sepakat, bahwa perempuan adalah manusia yang sama dengan laki-laki, memiliki perasaan, keinginan, kebutuhan dan penghargaan yang sama sebagai manusia, maka 'kritik poligami' juga harus diteruskan dan ditempatkan pada koridor posisi kemanusiaan perempuan yang sama dengan kemanusiaan laki-laki.

Kembali kepada ajakan az-Zamakhshari untuk memilih monogami dengan dasar prinsip keadilan. Ajakan ini seharusnya sudah bisa menghentikan perdebatan ulama mengenai makna keadilan; apakah keadilan fisik atau keadilan non-fisik. Al-Qur'ân sendiri tidak menjabarkan makna keadilan tersebut, sehingga banyak orang

⁴ TM Hasbi ash-Shiddiqi, *Tafsir al-Qur'ân a-Majid an-Nur*, juz I, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1995), hlm. 758.

mencoba memaknai sesuai dengan konteks masing-masing. Pada konteks di mana poligami masih menjadi tradisi dan budaya, keadilan akan dimaknai sebagai sesuatu yang bersifat fisik. Karena sesuatu yang bersifat non-fisik, sangat tidak mungkin untuk bisa dibagi secara adil. Perdebatan keadilan fisik dan non-fisik, pada saat ini sudah tidak relevan lagi. Karena, pada praktiknya yang non-fisik pun seringkali melahirkan ketidakadilan fisik, di samping keadilan fisikpun tidak mudah menerapkannya pada tataran realitas sekarang. Saat ini, kita sudah harus menegaskan bahwa keadilan adalah sesuatu yang prinsip, yang harus menjadi pertimbangan pilihan monogami atau poligami. Monogami-poligami adalah sesuatu yang parsial, yang tidak bisa menganggangi prinsip dasar untuk berlaku adil, dengan tanpa membedakan laki-laki dan perempuan.

Praktiknya, justru makna keadilan akan selalu disesuaikan dengan kebutuhan dan kemungkinan, jika yang menjadi prinsip utama justru 'poligami harus diperbolehkan', apalagi 'dianjurkan'. Jika 'poligami diperkenankan' menjadi prinsip utama, maka keadilan sebenarnya hanya merupakan suplemen belaka. Karena ketika poligami 'harus' diperbolehkan, maka prinsip keadilan sebisa mungkin ditafsiri agar poligami tetap dilangsungkan dan diperkenankan.

Lebih dari itu, tidak sedikit orang yang memiliki kecenderungan 'poligami harus dipekenankan', justru menafikan perlunya keadilan dalam berpoligami. Menurutnya, keadilan bukan merupakan syarat, tetapi hanya sebatas komitmen laki-laki, yang praktiknya diserahkan sepenuhnya kepada laki-laki. Aturan keadilan tidak seharusnya menyurutkan laki-laki dari rencana poligami. Karena keadilan fisikpun, jika maknanya adalah pembagian yang rata antar isteri, adalah sesuatu yang tidak mungkin pada saat sekarang ini. Kebutuhan antar isteri pasti berbeda, apalagi dengan tingkat pendidikan yang berbeda, kebiasaan hidup yang berbeda dan tempat yang berbeda. Sesuatu yang tidak bisa dilakukan, tidak mungkin disyaratkan dalam hal berpoligami, yang nyata-nyata diperkenankan. Sekali lagi, karena prinsip dasar bagi orang-orang yang memiliki kecenderungan ini adalah bahwa poligami 'wajib' diperbolehkan. Dengan kecenderungan seperti ini, prinsip keadilan hanya menjadi pelengkap belaka. Bukan sebagai prinsip yang sesungguhnya.⁵

Kecenderungan ini tentu saja mencederai penafsiran ulama klasik. Seperti dikatakan az-Zamakhshari, pokok persoalan ayat sebenarnya pada prinsip keadilan. Dan implementasi keadilan yang paripurna adalah ketika setiap orang, baik laki-laki

⁵ Kecenderungan ini sangat nyata disuarakan penulis buku '*Indahnya poligami; Pengalaman Sakinah Puspo Wardoyo*', Nurbowo dan Apiko JM, Penerbit Khairul Bayan, Jakarta, 2003. Secara eksplisit, keadilan dianggap sebagai sebagai sesuatu yang relatif, sehingga tidak harus menjadi momok bagi laki-laki dan seharusnya tidak menyurutkan mereka yang ingin berpoligami. Bahkan disebutkan juga, kalau kebolehan poligami itu sebagai sesuatu yang mutlak. Tepatnya, lihat pada halaman 22, 68 dan 77.

7 - Fiqh Perspektif Perempuan

maupun perempuan, dipandang dengan hak yang sama, rasa yang sama, keinginan yang sama dan perlindungan yang sama. Hal ini hanya mungkin ditemukan pada perkawinan monogami, seperti yang dianjurkan dengan tegas oleh Imam az-Zamakhshari. Dalam kecenderungan ini, keadilan benar-benar menjadi prinsip, sementara 'kewenangan' atau 'ketidakwenangan' poligami menjadi sesuatu suplemen, bahkan tidak penting. Ketika keadilan menuntut pelarangan poligami, ia bisa diterapkan demi membela prinsip keadilan. Pembelaan terhadap prinsip keadilan adalah pokok bahasan para ulama tafsir ketika membicarakan ayat-ayat yang terkait dengan poligami. Pembelaan ini mengisyaratkan dengan kuat, bahwa al-Qur'an mengandung pesan transformatif untuk pembebasan perempuan menjadi manusia utuh, dengan segala hak dan kewajiban yang harus dimilikinya.

Pesan transformasi sosial pada ayat poligami, dalam bacaan Nashr Hamid Abu Zaid, sama persis dengan pesan transformasi yang ada pada ayat-ayat perbudakaan. Hampir tidak ditemukan ayat yang mengharamkan perbudakaan dalam lembaran al-Qur'an. Yang ada hanyalah anjuran perlakuan baik terhadap budak dan upaya-upaya untuk memerdekakan mereka. Al-Qur'an sendiri masih membiarkan perbudakaan, bahkan terkesan memberi kesempatan bagi pemenuhan kebutuhan seksual selain melalui pernikahan dengan orang-orang merdeka. Kitab-kitab fiqh juga memberi aturan yang cukup detail bagaimana tata cara pemilikan, jual beli, hibah dan perlakuan terhadap para budak. Tetapi pesan-pesan pembebasan al-Qur'an terhadap kemanusiaan, penghormatan terhadap kemuliaan manusia dan pengharaman terhadap pelecehan kemanusiaan, pada akhirnya menjadi semangat utama bagi pengharaman perbudakaan pada masa sekarang ini. Hampir seluruh ulama kontemporer sepakat, atau setidaknya tidak menyampaikan gugatan terhadap pengharaman perbudakaan yang dihasilkan peradaban manusia kontemporer.

Saat ini, agama apapun atau nilai sosial apapun tidak akan sanggup melawan tuntutan kemerdekaan manusia, tanpa pandang perbedaan ras, suku, maupun agama. Konvensi masyarakat internasional mengharamkan perbudakaan atas nama apapun, dan dengan alasan apapun. Islam, ayat-ayat al-Qur'an yang dulu tidak menegaskan pengharaman perbudakan, tidak dijadikan alasan bagi ulama kontemporer untuk tetap memperkenankan perbudakan, apalagi menganjurkannya. Peradaban kontemporer telah mengharamkan dan menghapuskan perbudakan, dan semangat transformasi al-Qur'an memiliki dasar untuk pengharaman tersebut.

Sama halnya dengan poligami, tuntutan peradaban menempatkan poligami sebagai salah satu pelecehan dan penistaan terhadap kemanusiaan perempuan. Tuntutan ini tidak akan bisa ditemukan dalam ayat-ayat al-Qur'an yang turun pada masyarakat dimana poligami menjadi praktik yang lumrah dan biasa. Tetapi tuntutan ini menemui pijakannya pada ayat-ayat al-Qur'an, ketika ia justru melakukan kritik

terhadap praktik poligami yang terjadi pada masyarakat Arab. Kritik didasarkan pada moralitas keadilan yang harus diperhatikan dengan melihat kepentingan perempuan. Kewenangan poligami sampai empat isteri, harus dipahami dalam konteks sosial relasi kemanusiaan yang terjadi pada pra-Islam, khususnya tentang relasi laki-laki dan perempuan. 'Kewenangan' ini merupakan representasi dari upaya 'penyempitan' atau 'pembatasan' dari praktik pemilikan perempuan yang membudaya tanpa aturan pada saat itu. Di samping melakukan pembatasan terhadap poligami, al-Qur'an juga memberlakukan aturan-aturan dalam hal perkawinan, perceraian, kepemilikan harta, yang memperkuat upaya al-Qur'an memperkuat posisi perempuan. Terutama para perempuan dari kabilah rendah. Semua aturan al-Qur'an ini menjadi saksi kunci dari perlunya pengangkatan harkat kemanusiaan perempuan.

Dengan demikian, pembatasan empat orang isteri secara historis merupakan lompatan peradaban yang revolusioner ke arah pembebasan perempuan dari hegemoni laki-laki. Lompatan ini memiliki signifikansinya tersendiri pada hukum-hukum al-Qur'an lain yang terkait dengan relasi laki-laki dan perempuan. Sebagai lompatan ke arah pembatasan dalam sejarah peradaban manusia, menjadi suatu keharusan ketika setelah lima belas abad kemudian terjadi pembatasan kembali menjadi 'satu orang isteri' saja. Dalam bacaan evolusi peradaban kemanusiaan, pembatasan 'satu orang isteri' ini menjadi sangat alami dan sesuai dengan tuntutan sejarah perkembangan keadilan relasi laki-laki dan perempuan. Di sisi lain, ia memiliki basis dari semangat keadilan yang justru didukung al-Qur'an pada ayat poligami surat *an-Nisâ'*.⁶

Yang perlu ditegaskan di sini, bahwa ayat al-Qur'an turun untuk melakukan kritik terhadap poligami, baik kritik kuantitas yang berlebihan, maupun kritik kualitas yang menjadi ajang tindakan semena-mena terhadap perempuan. Poligami dalam struktur bahasa al-Qur'an dibicarakan dalam konteks pemeliharaan anak-anak yatim yang terlantar, yang seringkali juga menjadi ajang tindakan semena-mena. Poligami di dalam al-Qur'an, tidak ada kaitannya dengan peningkatan grafitasi seksual laki-laki maupun pasifitas seksual perempuan, kemandulan perempuan, sakit yang berkepanjangan, atau tujuan pemberdayaan perempuan-perempuan lemah. Karena pada saat yang sama, laki-laki juga bisa lemah syahwat, impoten, mandul, sakit berkepanjangan, tetapi pada kondisi ini sama sekali tidak diperkenankan bagi isteri untuk berpoligini.

Alasan-alasan berpoligami, yang seringkali hanya untuk kepentingan laki-laki, tidak bisa serta merta diperhadapkan dengan prinsip keadilan. Karena alasan poligami bersifat parsial, sementara keadilan bersifat prinsipal. Yang parsial justru harus tunduk pada yang prinsip. Karena itu, tidak bisa dikatakan bahwa ketakutan berzina bisa menjadi alasan berpoligami. Ketakutan terhadap zina, bisa diredam dengan berbagai

⁶ Lihat Nashr Hamid Abu Zaid, *Dawâ'ir al-Khauf; Qirâ'atun fi Khithâb al-Mar'ab*, (Bairut: al-Markaz ats-Tsaqafi, 2000), hlm. 285-288.

7 - Fiqh Perspektif Perempuan

cara dan bisa dilakukan dengan cara-cara yang halal dan tidak menimbulkan mafsadah kepada pihak lain. Pada konteks ini, sangat tidak tepat jika dikatakan poligami lebih baik dari berzina. Ungkapan ini seringkali menjadi dasar bagi kewenangan berpoligami. Berzina tentu saja buruk, dan lebih buruk dari berpoligami. Tetapi keduanya tidak tepat diperhadapkan begitu saja, apalagi untuk memotivasi praktik-praktik poligami. Ungkapan itu hanya benar dari sisi pemenuhan seksual semata. Itupun tidak sepenuhnya menjadi pilihan yang tepat, karena monogami juga lebih baik dari berzina, tidak kawin dengan aktif pada wilayah ibadah ritual dan sosial juga lebih baik dari berzina, bahkan onani dan masturbasi juga jauh lebih baik dari berzina. Semua itu bisa menjadi alternatif dari berzina, dan tentu lebih baik dari berzina.

Poligami tidak serta merta menjadi pilihan untuk menghindar dari berzina. Karena alasan penghindaran ini hanya dari sisi pemenuhan kepentingan laki-laki. Pada kasus perkawinan biasa saja, orang yang dikuatirkan akan berbuat zina, tidak diperkenankan menikah ketika ia pada pernikahan itu akan mencederai pasangannya. Dalam hal ini, perempuan menjadi pertimbangan utama, sejauh mana seseorang diperkenankan untuk menikah atau tidak menikah. Jika demikian, perkawinan poligami pun harus mempertimbangkan kepentingan perempuan. Sehingga tidak serta merta menjadi pilihan untuk menghindar dari berzina apabila perkawinan poligami nyata-nyata menistakan perempuan.

Poligami tidak tepat diperhadapkan dengan berzina, karena praktik poligami tidak hanya sebatas pemenuhan kebutuhan seksual, sekalipun mungkin menjadi motivasi utama. Poligami merupakan relasi inter-personal yang melibatkan suami dan isteri-isteri, serta anak-anak. Pada relasi yang seperti ini, perempuan seringkali menjadi rentan terhadap segala bentuk kekerasan. Pada relasi yang seperti ini, al-Qur'ân datang memberikan kritik untuk membela perempuan. Dalam ungkapan al-Qur'ân, poligami berpotensi terhadap perilaku ketidakadilan yang dilarang dan diharamkan. Sesuatu yang bisa mendatangkan yang haram, diharamkan, tetapi tidak bisa serta merta solusinya adalah berpoligami. Karena berpoligami, seperti kata al-Qur'ân berpotensi pada tindak ketidakadilan, dan itu juga diharamkan.

Berzina dan berpoligami tidak bisa diperhadapkan, dengan memilih salah satu untuk menghindari yang lain. Karena keduanya, memiliki dimensi yang berbeda satu dengan yang lain. Imam Nawawi sendiri, menawarkan berpuasa kepada mereka yang memiliki appeal seksual yang tinggi, sementara jika menikah mereka tidak bisa memenuhi kewajibannya terhadap perempuan. Karena persoalan pernikahan adalah persoalan relasi yang harus mempertimbangkan pasangan, dan tidak hanya memikirkan kebutuhan dan kepentingan sendiri, tanpa melihat kepentingan pasangannya. Termasuk tentu saja kepentingan dan kebutuhan seksual. Ketika seseorang merasa kuatir berbuat zina, tidak serta merta jalan keluarnya adalah poligami. Karena poligami yang tidak

adil, seperti dikatakan para ulama tafsir, juga diharamkan. Keadilan adalah prinsip utama, untuk memutuskan sejauhmana kita masih harus menerima poligami dalam kehidupan masyarakat kita sekarang.

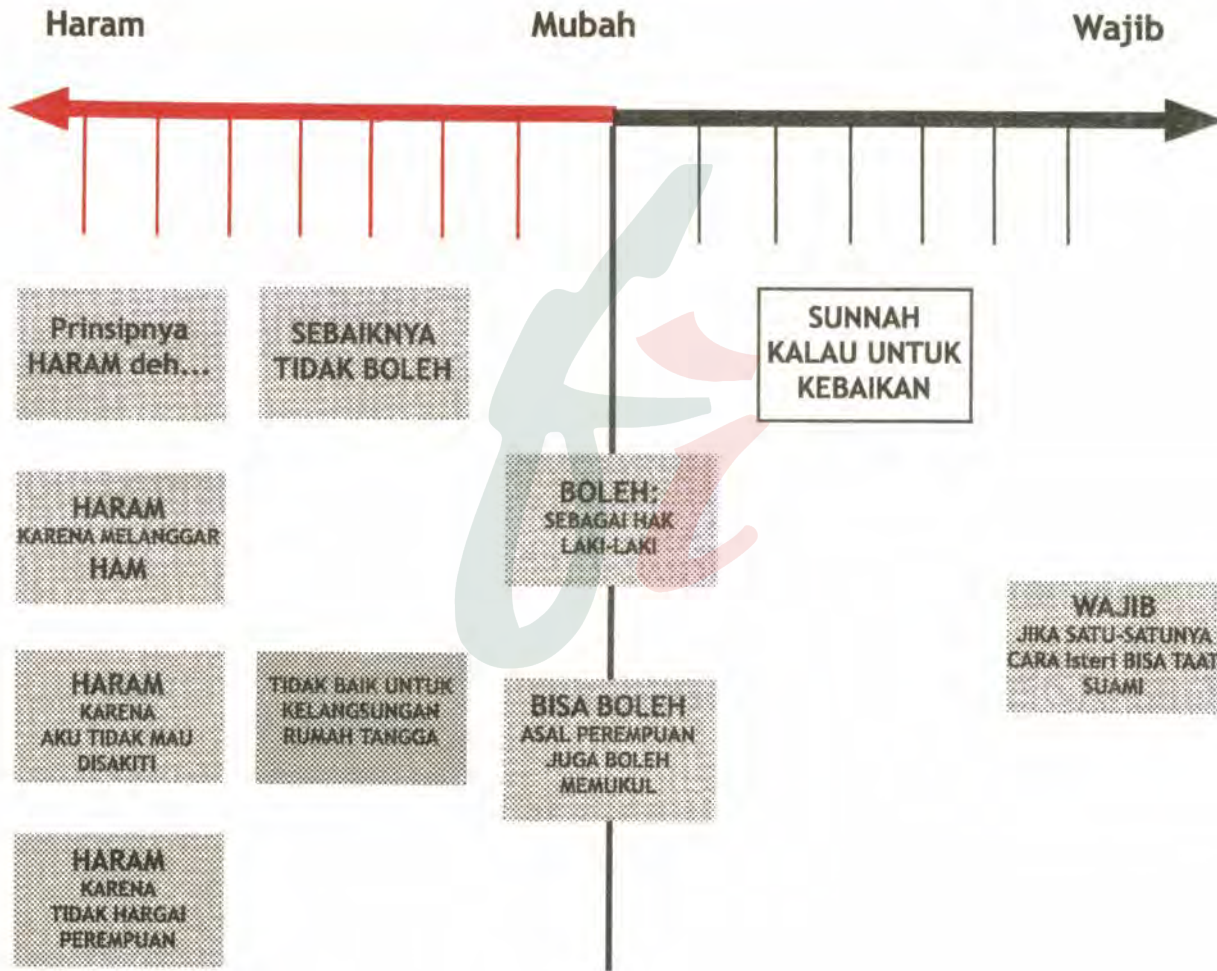
Jika prinsip ini diterima, maka persoalan 'menghindar dari berzina' bisa diselesaikan dengan cara-cara lain yang tidak diharamkan dan tidak mengakibatkan kenistaan pasangan. Lagi pula, persoalan laki-laki yang sudah beristeri dan masih kuatir berzina adalah soal mengelola emosi seksual, yang mestinya bisa diselesaikan melalui komunikasi intensif dan perbaikan relasi yang mungkin kurang optimal. Jika masih saja tidak bisa diselesaikan, maka persoalannya ada pada laki-laki, yang penyelesaiannya tidak seharusnya mencederai pasangan. Hal demikian, karena prinsip keadilan merupakan basis utama untuk memahami pesan transformasi al-Qur'ân, sebagai misi dasar kenabian dan prinsip ajaran-ajaran Islam.[]



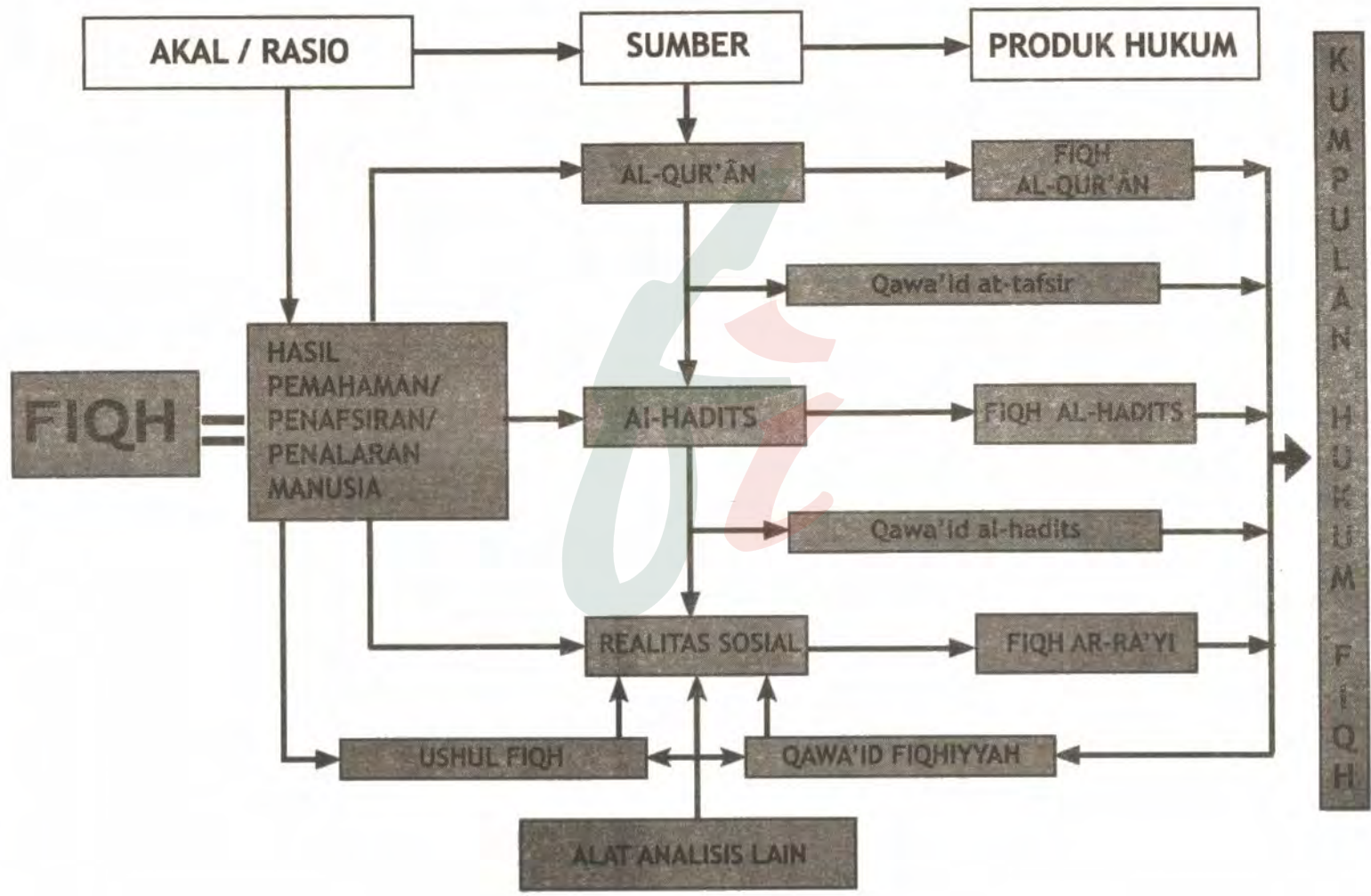
Gambar 9:
Kolom Hasil Diskusi Kasus Hukum dalam Fiqh

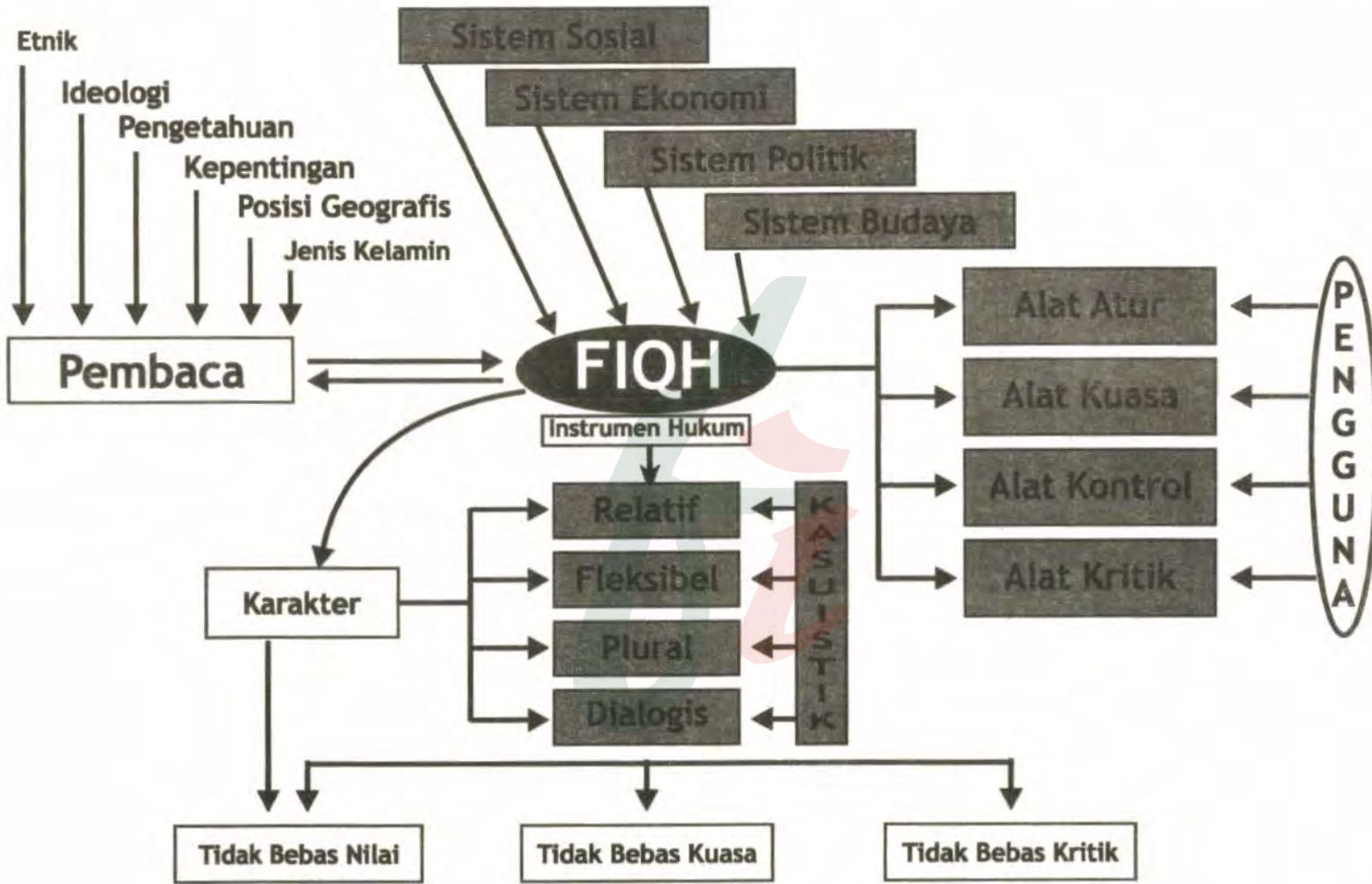
Nama Kasus	Dasar Ayat al-Qur'an	Dasar Teks Hadits	Pandangan Fiqh	Pengembangan Argumentasi
Group 1 Khitan				Dari Fiqh Perspektif Perempuan
Group 2: Kepemimpinan				
Group 3: Aborsi				
Group 4: Pernikahan				

Gambar 10:
 Diagram Status Hukum "Pemukulan Terhadap Isteri" dalam Pandangan Ulama



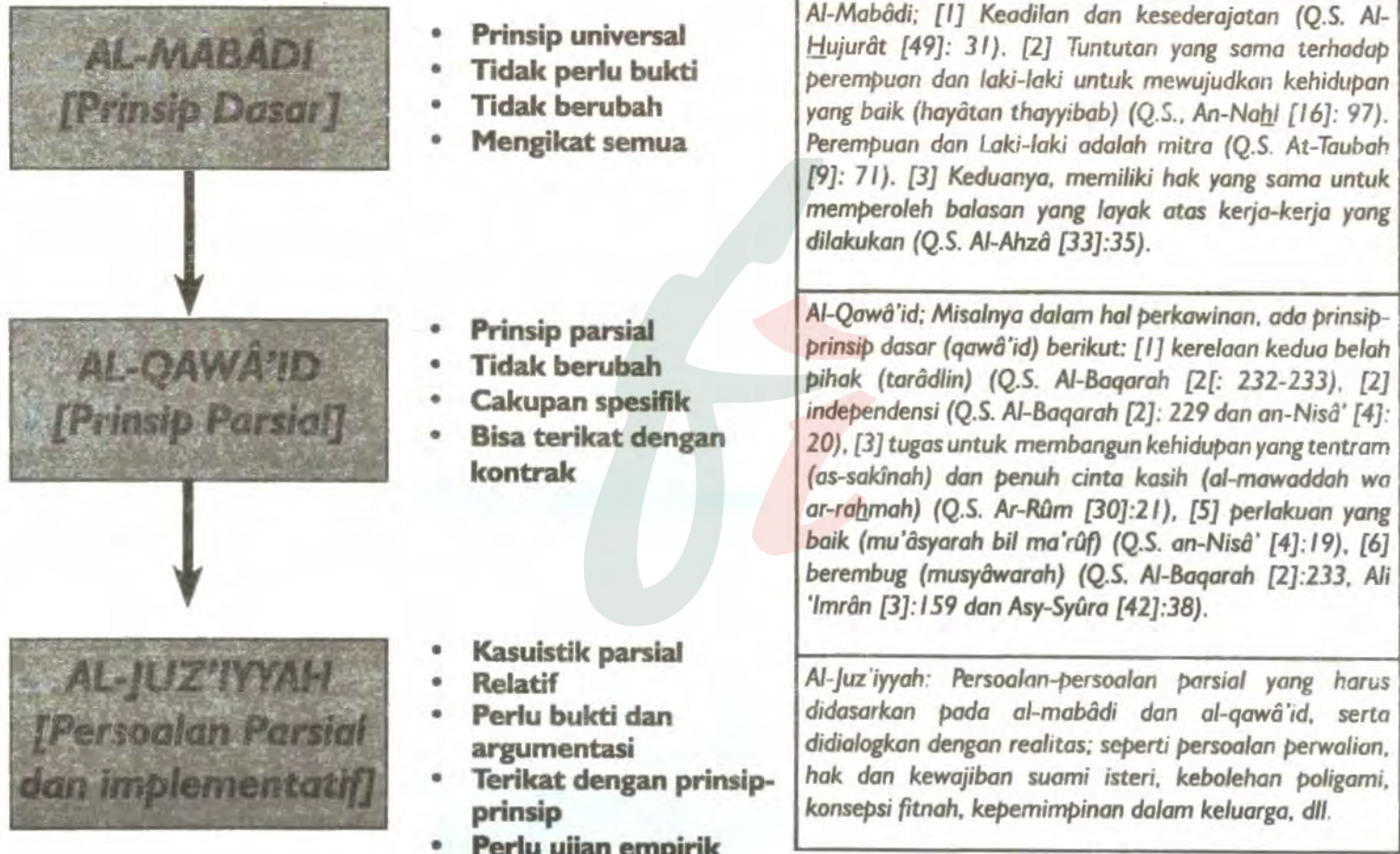
Gambar 11:
Diagram Alur Fiqh





Gambar 12:
Diagram Karakteristik dan Fungsi Fiqh

Gambar 13:
Diagram Metodologi Perumusan Fiqh Adil Gender



Fiqh Islam Perspektif Perempuan: Akar-Akar Historis dalam Wacana Keislaman

H. M. Nur Kholis Setiawan

Tidak bisa dielakkan, fiqh merupakan salah satu disiplin keilmuan inti dalam kajian keislaman. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa disiplin ini telah menghadirkan dirinya dalam diskursus keislaman sejajar dengan disiplin lainnya seperti tafsir, hadits, tasawuf, falsafah, tarikh. Keberadaan yang demikian menjadikan pembicaraan tentang ajaran Islam tidak akan lengkap dan “bunyi” tanpa melibatkan fiqh sebagai salah satu cabang utamanya.

Meski disiplin ini merupakan hasil interpretasi dari teks-teks keagamaan, baik berupa al-Qur’ân maupun as-Sunnah, keberadaannya menjadi “tulang-punggung” wacana keislaman selama berabad-abad, khususnya setelah kodifikasi, yang oleh beberapa pengamat dikatakan setelah abad ke dua Hijrah. Hal ini dikarenakan ekspansi dan penyebaran ajaran Islam ke berbagai wilayah banyak diwarnai oleh khazanah keilmuan ini, ketimbang disiplin keislaman lainnya. Untuk kasus Indonesia, misalnya, menurut para peneliti Islam, yang diajarkan adalah Islam fiqh dengan kombinasi tasawuf atau tarekat.¹

Fiqh tidak berkembang dari kehampaan, oleh karena ia didefinisikan sebagai “ilmu untuk mengetahui kumpulan-kumpulan dari berbagai aturan hukum syara’ yang berkenaan dengan perbuatan manusia yang diperoleh dari dalil-dalil terperinci”.² Perkembangannya tidak bisa dilepaskan dari beberapa faktor, baik internal individu, kelompok atau zaman yang mengembangkan, maupun kondisi eksternal sosial, geografis, politis dan kultural yang mengitarinya. Dalam sejarah Islam, dinyatakan bahwa bangunan fiqh telah “mapan” pada abad ke dua dan tiga hijrah, sementara embrionya dapat dilacak pada masa Nabi dan Sahabat.³ Hal ini dikarenakan, Nabi memberikan interpretasi terhadap, teks-teks keagamaan, yang kemudian dijadikan

¹ Lihat misalnya karya-karya keserjanaan yang membahas tentang masuknya Islam di Nusantara, meursinge, *Handboek van het mohammedaansche Regt in de malaische Taal*, Amsterdam 1844; van den Berg, *Le Hadramaut et les colonies arabes dans l’archipel Indien*, Batavia 1886; Djajadiningrat, *Critische Beschouwing van de sedjarah Banten*, Leiden 1913; Pijper, *Studien over der Geschiedenis van de Islam in Indonesia 1900-1950*, Leiden 1977.

² Lihat Abu Zahrah, *Ilmu Usbûl al-Fiqh*, Cairo 1978, hlm. 23; disamping definisi yang diberikan oleh Abu Zahrah masih ada beberapa definisi yang satu sama lain saling berdekatan. Misalnya definisi yang diberikan oleh al-Syirazi, yakni “menemukan atau mengetahui hukum syar’i yang caranya melalui ijtihâd, lihat *al-Luma’ fi Usbul al-Fiqh*, Cairo: Muhammad Ali Shabih 1900,4; serta definisi dari Abd al-Wahab Khalaf, yakni “kumpulan hukum syar’i yang berkaitan dengan perbuatan atau tindakan yang terambil dari dalil-dalilnya yang spesifik”, lihat Wahab Khalaf, *Ilm Usbûl al-Fiqh*, hlm. 25.

³ Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press 1997, hlm. 6-7

sebagai salah satu rujukan dan sumber dalam hukum Islam.

Dalam perkembangannya, fiqh dinilai oleh beberapa kalangan tidak "berpihak" kepada kaum hawa, mengingat banyak kasus-kasus fiqh yang tertulis dalam literatur fiqh ternyata lebih banyak menonjolkan peran kaum Adam. Isu-isu sensitif tentang gender agaknya kurang begitu mengemuka di dalam khazanah fiqh madzhab yang menjadikan fiqh terkesan amat "maskulin". Untuk itu, pertanyaan yang diajukan salah satunya adalah, benarkah kesan tersebut di dalam literatur fiqh? Jika memang benar, apa faktor-faktor yang menyebabkannya? Dan bagaimana pula upaya untuk menyeimbangkan kepentingan kaum Adam dan Hawa dalam fiqh kontemporer? Jika tidak, mengapa kesan fiqh "diskriminatif" tersebut begitu kuat di negeri-negeri Muslim? Uraian berikut mencoba memberikan jawaban dengan menghadirkan kasus-kasus fiqh yang didiskusikan dalam khazanah fiqh klasik, dan kemungkinan melakukan dekonstruksi terhadapnya.

Fiqh, Fatwâ, Qadla' dan Qanûn

Empat istilah tersebut merupakan terminologi dalam hukum Islam, yang memiliki definisi serta fungsi berbeda. Urutan keempatnya diawali dengan fiqh yang paling besar warnanya teoritisnya, mengingat ia bergandengan teori hukumnya yang lebih dikenal dengan ushul fiqh, disusul *fatwâ*, *qadla'* dan *qanûn*. Untuk memberikan gambaran yang lebih jelas, uraian berikut mencoba memberikan batasan-batasan pengertian sekaligus fungsinya dalam bangunan sistem hukum Islam secara umum.

Dalam stratifikasi empat istilah, fiqh merupakan yang terluas dan umum cakupannya. Hal ini dikarenakan, ia merupakan bangunan hukum Islam secara keseluruhan yang dilahirkan dari metodologi ushul fiqh. Ditinjau dari materi dalam rentang sejarah, fiqh merupakan bangunan yang amat kompleks karena terdiri dari kekayaan pendapat. Di samping karena kentalnya varian madzhab, fiqh juga diwarnai diskursus yang terkadang tidak semata-mata bisa diterapkan untuk masa di mana fiqh tersebut digubah. Dengan kata lain, bangunan fiqh lebih didominasi oleh teorisasi hukum Islam yang dalam hal ini diwakili oleh ushul fiqh, serta wacana-wacana yang acapkali tidak membumi di tengah-tengah realitas yang mengitarinya. Hal ini bisa dilihat di dalam pelbagai literatur fiqh yang digubah, baik oleh para pendiri dan imam madzhab, maupun para pengarang penganut madzhab tertentu.

Dengan kondisi seperti ini, fiqh merupakan kumpulan pendapat dari hasil interpretasi terhadap teks-teks keagamaan, yang fungsinya tidak seratus persen merupakan aturan-aturan hukum yang berlaku dalam komunitas dan wilayah tertentu. Kekayaan pendapat dalam fiqh merupakan khazanah yang lebih mencerminkan keanekaragaman diskursus dalam hukum Islam. Untuk itu, fiqh tidak merepresentasi-

kan sistem hukum sebuah negara dalam konteks dan waktu tertentu. Kehadirannya, dalam rentang sejarah, memang seringkali memberikan masukan terhadap sistem hukum publik sebuah pemerintahan, akan tetapi, itupun berupa salah satu dari berbagai mazhab fiqh yang pernah eksis. Meski demikian, fiqh merupakan sesuatu yang paling umum di antara keempat istilah di atas, mengingat tiga peristilahan lain, *fatwâ*, *qadlâ'* dan *qanûn*, dibicarakan dalam literatur fiqh, baik yang klasik maupun yang kontemporer.

Fatwâ yang merupakan bagian dari diskusi fiqh; ia merupakan alat bantu di dalam sebuah kasus hukum. Kemunculannya merupakan reaksi terhadap komunitas atau realitas yang menuntut munculnya sebuah *fatwâ*, di komunitas itu disebut dengan istilah *mustafti*.⁴ Karena merupakan respon dan reaksi terhadap persoalan, maka sifatnya kasuistik dan materinya sangat tergantung kepada pihak yang meminta *fatwâ*. Dengan demikian, *fatwâ* merupakan cerminan realitas zaman dikeluarkannya *fatwâ* tersebut. Pada gilirannya, ia tidak lagi banyak berteorisasi sebagaimana fiqh dengan ushul fiqhnya, akan tetapi merupakan olah pikir secara langsung untuk memberikan jawaban terhadap persoalan yang diajukan oleh *mustafti*.

Qadlâ' adalah lembaga peradilan atau pengadilan Islam. Oleh karena ia merupakan lembaga, maka keberadaannya menjadi penting ketika ada kasus yang membutuhkan penyelesaian hukum Islam di tengah-tengah komunitas Muslim. Dibandingkan dengan fiqh, *qadlâ'* memiliki aspek teorisasi hukum sangat minim. Hanya saja, kasus-kasus fiqh yang diselesaikan sangat real dan tidak "mengawang-awang" sebagaimana sebagian pendapat dalam khazanah fiqh. Oleh karena ia merupakan "penyelesai" dari kasus-kasus yang diajukan, meski teorisasinya tidak serumit fiqh, ia lebih fleksibel dan dinamis. Sebagai lembaga peradilan, eksistensi *qadlâ'* diakui dalam sejarah Islam, terutama pemerintahan yang menjadikan hukum Islam sebagai sistem hukumnya.

Sedangkan *qanûn* adalah kitab undang-undang. Keberadaannya di dalam sejarah Islam sangat tergantung kepada kehendak politik penguasa untuk merumuskan dan mengundang-undang salah satu pendapat dalam madzhab fiqh sebagai hukum atau undang-undang negara. Di masa modern salah satu *qanûn* yang disusun dan diberlakukan adalah *al-Mudawwanah* di Maroko. Di samping cakupannya tidak seluas cakupan fiqh, *qanûn* juga bergantung kepada keinginan sistem tertentu, apakah dengan mengadopsi keseluruhan pendapat dalam madzhab tertentu sebagai aturan, ataukah dipilih secara eklektif. Dalam catatan tarikh Islam sumber-sumber yang berbicara

⁴ Informasi detail tentang *fatwâ* bisa dilihat dalam Ibnu Taimiyah, *Minbâjul 'Abidin*, Jilid III, 267. sedangkan pengumpulan *fatwâ* menjadi karya khusus tentangnya menurut beberapa peneliti dimulai abad keenam Hijrah atau 12 Masehi, alias pasca pembentukan madzhab. Untuk kumpulan *fatwâ* berhaluan Hanafi diawali oleh karya Burhanuddin Ibn Mazza (w. 570/1174) dalam *Dzakhirat al-Burhâniyyah*, sedangkan madzhab Maliki adalah *al-Miyar al-Maghribi* karya al-Wansairisi (w. 914/1508) dan Hanbali karya Ibn Taimiyya *Fatâwâ al-Kubrâ*

tentang *qanûn* jauh lebih sedikit ketimbang yang berbicara tentang fiqh.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa pembicaraan hukum Islam akan lebih didominasi oleh fiqh, ketimbang tiga istilah lainnya. Hal ini penting untuk diketahui agar kajian dan diskusi tentang fiqh tidak terjebak dalam kesan sakral, karena di dalamnya sarat dengan keanekaragaman pendapat serta teorisasi yang kesemuanya merupakan produk pemikiran. Oleh karenanya, perbincangan tentang fiqh selalu berada pada level profan dan tidak steril dari kajian kritis bahkan dekonstruktif.

Sejarah Pembentukan Fiqh

Beberapa penelitian menunjukkan bahwa embrio fiqh sebagai disiplin telah ada masa Nabi yang benih-benih kasusnya banyak diwarnai budaya Arab pra-Islam. Beberapa penyelesaian kasus menunjukkan peran hukum adat Arab, yang kemudian dipadukan dengan pemahaman terhadap beberapa teks keagamaan. Ibn Hazm memberikan contoh kasus yang pernah terjadi pada masa awal Islam, yakni, penyelesaian kasus pembunuhan. Tatkala jasad orang terbunuh ditemukan dalam wilayah yang dikuasai oleh sebuah suku, maka lima puluh dari anggota suku tersebut harus bersumpah bahwa mereka tidak ambil bagian dalam pembunuhan tersebut atau sama sekali tidak mengetahui sebab-sebab terbunuhnya orang tersebut. Seandainya yang bersumpah tersebut kurang dari lima puluh, maka, yang hadir dalam sumpah tersebut haruslah bersumpah lebih dari satu kali sampai berjumlah lima puluh sumpah. Model seperti ini yang kemudian dikenal dengan hukum adat pra Islam yang dijalankan dan sebagai hakimnya adalah Nabi sendiri.⁵

Keberadaan hukum adat Arab dengan demikian masih diberlakukan selagi tidak bertabrakan dan bertentangan dengan filosofi hukum yang dibawa oleh pesan al-Qur'ân, meski dalam perjalanan selanjutnya, segala sesuatu tidak lagi disandarkan kepada pranata adat, akan tetapi didasarkan kepada al-Qur'ân. Model terakhir tidak terjadi semasa Nabi masih hidup, melainkan setelah alih generasi di masa Sahabat. Dikisahkan bahwa tatkala Abu Bakr mengirim pasukan untuk menaklukkan Syria, dia berpesan kepada pemimpin pasukan sebagai berikut:

"When you enter the land, kill neither old man nor child... Establish a covenant with every city and people who receives you, give them your assurances and let them live according to their laws... Those who do not receive you, you are to fight, conducting Yourselves carefully in accordance with the ordinances and upright laws transmitted to you from God, at the hands of our Prophet".⁶

⁵ Muhammad Ibn Hazm, *Mu'jam al-Fiqh*, 2 vols., Damaskus: Matba'at Jami'at Dimashq 1996, II, 838-839.

⁶ Dikutip dari S.P. Brock, "Syriac view of emergent Islam" dalam G.H.A. Juynboll, (ed), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale: Southern Illinois University press 1982, 12, 200.

Pemikiran-pemikiran fiqh pada masa-masa awal Islam erat kaitannya dengan tradisi interpretasi teks kitab suci. Hal ini memang tidak bisa dipisahkan dari ikatan keilmuan dalam disiplin keislaman pada masa itu, di mana masing-masing disiplin memiliki hubungan yang erat. Tafsir al-Qur'ân sebagai sebuah disiplin keilmuan, misalnya, erat kaitannya dengan disiplin hadits, serta fiqh sebagai ilmu yang kemunculannya bisa dikatakan pasca kemunculan tafsir. Hubungannya dengan tafsir, fiqh merupakan kreativitas *ijtihâd*. Hasil pemahaman generasi awal Islam dari pelbagai ayat-ayat yang mengandung unsur aturan hukum merupakan bangunan pemikiran yang menjadi dasar peletakan disiplin fiqh. Misal, ketika Abu Bakr sebagai khalifah pertama menerapkan aturan-aturan hukum terhadap masyarakat dengan menginstruksikan ketidakbolehan mengkonsumsi alkohol serta hukuman denda bagi yang melanggar norma agama,⁷ itu merupakan bentuk dari pemahaman Abu Bakr terhadap teks keagamaan yang kemudian menjadi salah satu pilar berkembangnya fiqh.

Selaras dengan meluasnya wilayah Islam dan berkembangnya pemikiran keislaman, fiqh sebagai salah satu disiplin pun mengalami perkembangan yang pesat, terutama setelah muncul "aliran" pemikiran *ra'yu*, di samping model leksikal tekstualis yang sebelumnya subur di kawasan pusat Islam, yakni Madinah.⁸ Salah satu lokasi yang mempengaruhi berkembangnya pemikiran Islam, dan fiqh termasuk di dalamnya, adalah Irak dan Syam, yang dalam beberapa literatur tarikh disebut sebagai madzhab Iraqi dan Syami. Hal ini kemudian yang melahirkan pelbagai varian di dalam fiqh. Pada saat yang sama, munculnya variasi pendapat dan madzhab sejatinya memperkokoh tesis bahwa fiqh tidak pernah lahir dari kehampaan, sebaliknya, ia amat dipengaruhi oleh faktor penggagasnya, yang ideologis, intelektual, bahkan politis, sekaligus dipengaruhi faktor-faktor eksternal berupa milieu tempat seorang *faqih* (ahli fiqh) melakukan aktivitas berfikirnya.

Madzhab-Madzhab dalam Fiqh

Seperti telah disinggung sebelumnya, pemikiran fiqh mengalami diversifikasi sebagai konsekuensi terbukanya kreativitas berfikir dan pintu *ijtihâd*. Aliran pemikiran yang dikembangkan generasi *tâbi'in*, seperti banyak diungkap oleh pemerhati sejarah fiqh Islam, memunculkan paling tidak empat arus utama, yakni Madinah, Kufah, Syam dan Basrah. Diversifikasi ini pada umumnya tidak berhenti pada tempat pendapat tersebut berkembang, akan tetapi pada masa-masa berikutnya lebih diwarnai corak

⁷ Abd al-Ghani Abd al-Wahid al-Jama'ili, *al-'Umdah fi al-Abkâm fi Ma'âlim al-Halal wa al-Harâm*, (ed), Mustafa Ata, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya 1986,463.

⁸ Tentang fiqh corak awal di Madinah dan juga di Makkah, lihat Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden: E.J. Brill 2002.

individu. Madzhab yang berkembang bukan lagi Kufah, Madinah maupun Syam, melainkan Hanafi (dinisbatkan kepada Abu Hanifah (w. 150/767)), Maliki (dinisbatkan pada Malik ibn Anas (w. 179/795)), Syafi'i (dinisbatkan kepada Muhammad Ibn Idris al-Syafi'i (w. 204/819)), dan Hambali (dinisbatkan kepada Ahmad ibn Hanbal (w. 241/855)). "Pemilahan" madzhab ini bisa dikelompokkan menjadi madzhab "geografis" dan "personal".

Faktor sosiologis, kultural dan politis turut memberikan andil dalam pembentukan sekaligus diseminasi madzhab pemikiran dalam fiqh. Meski dalam kasus madzhab personal peran pendiri madzhab tidak menonjol, karena yang memproklamirkan madzhab tersebut bukanlah para pendiri, melainkan para penganut setia. Tidak bisa dipungkiri bahwa faktor perbedaan perangkat sekaligus *setting* yang berbeda menjadi unsur penting dalam pembentukan madzhab. Hal ini setidaknya pernah diungkap peneliti sejarah hukum Islam (fiqh) bahwa perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan generasi Muslim pasca sahabat, banyak disebabkan oleh faktor-faktor lokal dan regional.⁹

Keragaman aliran berfikir dalam fiqh pada mulanya masih membawa banyak eksese positif, di antaranya, masih hidupnya budaya berfikir kreatif dan ijtihād. Hal ini pada gilirannya turut memperkaya tidak saja fiqh sebagai produk yang terlihat dalam banyaknya karya fiqh madzhab, melainkan juga pada level epistemologi, yang dikenal dengan ushul fiqh.

Kaidah Fiqhiyyah dan *Maqâshid asy-Syari'ah*

Salah satu rumusan penting dalam ushul fiqh dari kebebasan dan kreativitas berfikir pengikut madzhab adalah lahirnya kaidah-kaidah fiqh yang diakui sebagai model berfikir jenius dan kreatif. Meski terjadi perbedaan di dalam kuantitas kaidah yang dirumuskan di antara madzhab yang ada, akan tetapi filosofi dirumuskannya kaidah tersebut tampaknya memiliki kesamaan. Baik madzhab Hanafi,¹⁰ Maliki, Syafi'i maupun Hambali ikut berpartisipasi dalam merumuskan kaidah-kaidah fiqh. Hal ini menandakan adanya perhatian serius ulama madzhab untuk mensosialisasikan filosofi fiqh sebagai aturan yang memiliki keberpihakan terhadap kepentingan-kepentingan kemanusiaan.

Dari rumusan yang begitu variatif, setidaknya ada lima kaidah pokok yang sangat

⁹ Bandingkan Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad; Islamic Research Institute 1988, 19 dan 29 Joseph Schacht, *An introduction to Islamic law*, oxford 1984, 16.

¹⁰ Sarjana Hanafiyah yang menyusun kaidah fiqh di antaranya Ibn Umaruddin al-Dabusi (w. 478) dalam *Ta'is al-Nadzar*. Dari Maliki tercatat Ahmad ibn idris al-Qarafi (w. 684) dalam *Anwâr l-Furûq fi Anwâ'i l-Furûq*. Sedangkan dari kalangan Syafi'iyah Izzuddin ibn Salam (w. 660) dalam *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*; dan dari kalangan Hanbali adalah Najmuddin al-Tufi (w. 717) dalam *al-Qawâ'id al-Kubrâ* dan *al-Qawâ'id asb-Shughbrâ*.

penting dan menjadi rujukan dalam setiap perbincangan fiqh. Lima hal ini adalah:

- i) segala urusan bergantung kepada niatnya,
- ii) kemudlaratan harus dihindari,
- iii) adat itu bisa ditetapkan sebagai hukum,
- iv) keyakinan tidak bisa dihilangkan dengan keraguan,
- v) kesukaran itu menarik kemudahan.¹¹

Kelimana sebenarnya memberikan landasan filosofis sangat mendalam akan aturan atau pranata hukum yang peduli terhadap keadilan, persamaan, dan menghargai hak-hak kemanusiaan.

Hanya saja, di dalam perkembangan fiqh madzhab, apalagi setelah kemunduran peradaban Islam - yang ditandai dengan ditutupnya pintu *ijtihād*, lima filosofi di atas menjadi tidak menonjol. Bahkan di sana sini terjadi banyak bermunculan pendapat-pendapat fiqh yang tidak membela hak kemanusiaan, yang salah satu wujudnya adalah pendapat-pendapat fiqh yang bias jender. Hal ini tentunya sangat disayangkan, mengingat rumusan lima kaidah merupakan prestasi gemilang dalam pemikiran ushul fiqh.

Aplikasi kelima kaidah di atas mencerminkan ciri fiqh yang sejatinya amat fleksibel, elastis, sesuai dengan tuntutan zaman dan kebutuhan serta *up to date*. Kaidah "segala urusan bergantung kepada niatnya" merangkum segala motif ibadah maupun aktivitas lainnya. Dalam pandangan kaidah ini, baik dan buruknya suatu aktivitas tergantung kepada motifnya. Demikian pula "segala bentuk kemudlaratan harus dihindari"; aturan hukum dalam bingkai kaidah ini harus senantiasa mengedepankan kebaikan dan menghindari diri dari ketercelaan. Sedangkan "adat yang bisa dijadikan sebagai hukum" merupakan pengakuan fiqh terhadap konvensi baik tertulis maupun tidak dalam wilayah tertentu sebagai bagian dari aturan yang harus dihormati.

Filosofi lima kaidah tersebut sejalan dengan prinsip tujuan hukum atau *maqâshid asy-syarî'ah*. Dalam dunia ushul fiqh, *maqâshid asy-syarî'ah* berorientasi kepada perlindungan hak-hak kemanusiaan, karena ia berorientasi kepada maslahat atau kepentingan. Abu Ishaq al-Syatibi mengemukakan dengan tegas prinsip maslahat sebagai tujuan hukum atau syariat sebagai upaya mewujudkan perlindungan terhadap lima kepentingan, yakni: i) menjaga agama; ii) menjaga jiwa; iii) menjaga akal; iv) menjaga keturunan dan martabat; serta v) menjaga harta.¹²

Kelima kepentingan yang hendak dijaga melalui aturan hukum (fiqh) sejatinya merupakan model perlindungan yang sangat universal, bahkan jauh lebih universal

¹¹ Untuk lebih detail tentang lima kaidah ini, lihat, Ibrahim al-Misri, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, Cairo 1978; Jalaluddin al-Suyuti, *al-Asybah wa an-Nazhâ'ir fi al-Furû'*, Maktaba Dar Ihya' al-Kutub al-'Arbiyya tt. hlm. 35-122.

¹² Asy-Syatibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, (ed) Abdullah Darraz, tt. Ttp. Jilid II, hlm. 8-9.

ketimbang pranata-pranata hukum di luar bangunan fiqh Islam. Menjaga jiwa merupakan perhatian fiqh terhadap hak hidup manusia, salah satu hak yang paling asasi bagi umat manusia. Menjaga akal berimplikasi pada kebebasan akal untuk berfikir dan mengaktualisasikan gagasan-gagasan. Termasuk di dalamnya adalah memberikan porsi yang sangat luas terhadap rasionalitas, *Fides Quaerens Wellectum*, (*ad-dīnu huwa al-'aqlu lā dina li man lā 'aqla lah*). Menjaga keturunan dan martabat merupakan bentuk kepedulian fiqh terhadap martabat kemanusiaan sebagai makhluk biologis, dan insan sosial. Sedangkan menjaga harta merupakan manifestasi kepedulian fiqh terhadap kepemilikan dan hak-hak kebendaan yang sah.

Fiqh Antara *Das Sein* dan *Das Sollen*

Dengan “kesempurnaan” maksud syari’ah dan kaidah fiqh yang telah dirumuskan di atas, sebenarnya tidak ada alasan literatur fiqh terkesan diskriminatif terhadap kaum hawa. Sayangnya, di sebagian besar literatur fiqh dalam beberapa kasus, misalnya menyangkut ruang gerak wanita, hak-hak kaum wanita, kedudukan wanita di depan pengadilan, kepemimpinan wanita, dan pelbagai isu lainnya terkesan tidak “dibela” oleh literatur fiqh. Kalau toh ada pembelaan, hanya berupa pendapat minoritas di tengah arus utama pendapat yang cenderung “mengunggulkan” kaum pria. Dengan demikian, cita-cita ideal - *das sollen*- fiqh, masih belum terwujud. Apalagi jika dihubungkan dengan fatwâ dan peradilan di beberapa negara Islam Timur Tengah. Sampai saat ini, kesan diskriminasi tersebut masih transparan.

Seperti disinggung di atas, isu-isu tentang kesetaraan perempuan dan laki-laki yang terwakili dalam beberapa kasus telah disinggung dalam literatur fiqh klasik yang minor. Ini menandakan adanya kepedulian sebagian madzhab fiqh terhadap pembelaan hak-hak kemanusiaan sejalan dengan prinsip maksud syari’ah dan rumusan kaidah fiqh. Kasus wanita yang menjadi imam shalat bagi laki-laki, meski mayoritas ulama madzhab melarang, al-Muzanni dan Abu Tsaur (w. 240/87A) tidak sependapat, alias memperbolehkannya. Hal yang senada dikemukakan oleh al-Thabari, hanya saja kasus shalatnya bukanlah salat wajib, melainkan shalat tarawih, inipun apabila tidak ada laki-laki yang mampu menjadi imam shalat.¹³

Kasus lain yang bisa ditemukan dalam literatur fiqh madzhab adalah kebolehan seorang wanita menikahkan dirinya tanpa perantaraan wali. Meski ada teks hadits yang berbunyi “seorang wanita tidak boleh menikahkan wanita, dan tidak boleh menikahkan dirinya sendiri”, *lâ tuzawwiju al-mar'atu al-mar'ata wa lâ tuzawwiju al-mar'atu nafsaha*, yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, kalangan Hanafi memperbolehkan wanita yang

¹³ Lihat al-San’ani, *Subul al-Salâm*, jilid 1, 28-29.

berakal untuk menikahkan dirinya, maupun menikahkan puterinya.¹⁴

Hal yang tidak kalah pentingnya adalah persoalan menjadi hakim, yang oleh mayoritas ulama madzhab kaum wanita tidak diperkenankan. Dalam pandangan mereka *dzukûrah* (maskulinitas) merupakan syarat menjadi hakim. Meski demikian, tokoh Kufah, Abu Hanifah (w. 150 H) tidak berpendapat demikian. Menurutnya, seorang perempuan dapat menjadi hakim dalam persengketaan harta benda. Pendapat ini kemudian ditopang oleh Ibn Jarir al-Thabari (w. 310 H) yang menyatakan bahwa perempuan dapat menjadi hakim secara mutlak, alias diperbolehkan menangani segala macam perkara.¹⁵

Beberapa kasus di atas -jika memungkinkan untuk dijadikan sebagai contoh kasus yang tidak berpihak kepada perempuan- ternyata tidak sepenuhnya terabaikan dalam literatur fiqh klasik. Pendapat fiqh yang mendominasi terjadi di tengah-tengah umat Islam hanyalah yang masyhur, sedangkan yang minor jarang dianut dan diaplikasikan. Hal yang demikian, selaras dengan perjalanan waktu pendapat yang masyhur sajalah yang dikemukakan, bahkan tidak jarang yang kemudian "naik derajat" menjadi doktrin Islam itu sendiri. Akibatnya kesan khazanah fiqh penuh dengan bias jender dan berat sebelah menjadi semakin kentara.

Ke Arah Rekonstruktif

Dengan pertimbangan realitas yang telah digambarkan di atas, pembacaan dekonstruktif terhadap literatur fiqh, melalui telaah kritis epistemologinya (Ushul Fiqh) menjadi keniscayaan. Kaidah fiqh yang menyatakan bahwa *taghayyur al-ahkam bi-taghayyur al-azmân wa al-amkinah* (perubahan ketetapan hukum didasarkan pada perubahan masa dan tempat) menjadi legitimator cara pandang yang egaliter dalam mengkaji literatur fiqh, yang sejatinya pada masa-masa klasik tidaklah se-"berat sebelah" dibandingkan dengan periode-periode setelahnya.

Untuk mengeliminasi kesan fiqh yang tidak berimbang tersebut, kiranya diperlukan kehadiran sebanyak mungkin *ijtihâd-ijtihâd* yang dilakukan para pengkaji fiqh klasik. Pada saat yang sama, pembatasan "hak ekspos" untuk *qawl-qawl* yang tidak masyhur hendaknya juga dihilangkan, mengingat hal tersebut justru akan kontra produktif. Dengan menghidupkan kembali *the spirit of* kaidah fiqh dan *maqâshid*

¹⁴ *Ibid*, 118-119. Munculnya pendapat Hanafiyah yang demikian perlu diberi catatan, agar tesis fiqh terkonstruksi secara sosial menemukan akurasinya. Masalah yang disebutkan di atas adalah perwalian, yang bagi madzhab Madinah, karena masyarakat masih teguh pada konsep-konsep hukum yang mempertahankan sisten kesukuan Arab, perkawinan merupakan hak prerogative anggota keluarga laki-laki, karenanya dalam fiqh Madinah, tidak diperbolehkan wanita menikahkan dirinya, apalagi menikahkan orang lain. Di Kuffah (Irak), kondisi masyarakat lebih heterogen dan unsur lokal lebih mendominasi budaya di sana, sehingga putusan fiqhnya pun berbeda, yakni dibolehkannya seorang perempuan yang dewasa untuk menikahkan dirinya tanpa melalui wali.

¹⁵ Ibn Rusyd, *Bidâyatul Mujtabid*, jilid II, 344.

asy-syar'ah, maka fiqh akan menjadi rujukan moral sekaligus pranata sosial yang lebih berpihak kepada kesetaraan dan keadilan kemanusiaan.

Sikap intelektual yang seharusnya dikembangkan adalah tidak lagi terjerembab di dalam kekakuan pendapat madzhab yang biasanya banyak terjadi di tengah-tengah komunitas muslim. Muslim Indonesia, yang dikenal sebagai pengikut madzhab Syafi'i yang kental, misalnya, hendaknya tidak membatasi pada madzhab ini saja, mengingat konteks Indonesia juga banyak memerlukan sentuhan *ijtihad* akibat problem yang dihadapinya lebih kompleks ketimbang komunitas Muslim di Timur Tengah. Pengaruh budaya patriarki Arab terhadap sebagian komunitas Islam Indonesia juga masih mencolok. Dengan mengambil pendapat selain Syafi'i, misalnya, maka corak fiqh Indonesia akan lebih membela kaum perempuan mengingat jumlah kaum perempuan yang meramaikan sektor publik di negeri ini jauh lebih besar dibandingkan dengan komunitas perempuan di negara Arab. Hal yang sama juga terjadi bagi wanita Muslimah yang hidup di negeri sekuler, baik Eropa maupun Amerika. Yang dibutuhkan mereka adalah tidak lagi corak fiqh yang sempit karena pengaruh madzhab, melainkan fiqh-fiqh yang memihak kepada mereka sebagai kelompok "minoritas" yang dituntut lebih bisa membawa diri.

Hanya dengan pembacaan kritis terhadap literatur fiqh dan ushul fiqh-lah harapan munculnya fiqh yang berkeadilan akan bisa terwujud. "Ulah" agamawan yang hanya mengedepankan pendapat masyhur dan "menyembunyikan" alternatif pendapat lain, dengan demikian, bisa dianggap sebagai yang "bertanggung jawab" atas munculnya kesan fiqh yang diskriminatif. Untuk itu, pengarusutamaan agamawan yang memiliki perhatian akan varian fiqh menjadi keharusan. Hal ini tentunya memerlukan kerja keras, mengingat resistensi dari kalangan agamawan sendiri cukup besar, tatkala mereka diajak untuk "mengkritisi" fiqh yang dipakai.

Untuk kasus Indonesia keterlibatan para kyai pesantren dalam pengarusutamaan fiqh berimbang menjadi sangat penting, mengingat merekalah yang berada di garis depan dalam halaqah-halaqah fiqh. Di samping itu, mereka-mereka juga secara tidak langsung terlibat di dalam proses "penyempitan" keilmuan di dunia pesantren. Oleh karenanya, para kyai pesantren hendaknya memiliki perhatian ganda. *Pertama*, memperbaiki kualitas diri dengan tidak hanya membatasi pada literatur Syafi'iyah, tetapi juga karya babon Syafi'i. *Kedua*, sebagai transformer pengetahuan terhadap santri, mereka hendaknya menempatkan diri sebagai lokomotif berfikir kritis. Dengan kesadaran ganda inilah, fiqh yang berpihak kepada laki-laki dan perempuan bisa digagas dan diwujudkan.[]

Siklus Kehidupan Perempuan dalam Pandangan Fiqh

8

Kata Nabi....
Sebaik-baik kamu adalah
yang terbaik memperlakukan
isterinya!!!



Di dalam materi ini dibahas produk ijtihad para ulama fiqh mengenai hukum-hukum yang berkaitan dengan tahapan-tahapan dalam siklus kehidupan perempuan berikut argumentasi yang melatarinya. Melalui materi ini dapat diketahui argumen-argumen sosial dan teologis yang dihadapi perempuan dan mengapa posisi perempuan di dalam fiqh dibedakan dengan laki-laki.



B - Siklus Kehidupan Perempuan



TUJUAN

Setelah mempelajari materi ini, peserta mampu:

1. Memahami pandangan para ulama tentang siklus kehidupan perempuan yang dibedakan dari laki-laki.
2. Memahami argumen-argumen para ulama yang membedakan status hukum perempuan dari laki-laki dalam konteks hukum Islam, dengan mempertimbangkan siklus kehidupannya.
3. Menguasai argumen-argumen teologis (tafsir al-Qur'ân, tafsir al-Hadits, dan fiqh) tentang hak-hak perempuan dalam kehidupan sehari-hari.



POKOK BAHASAN

1. Siklus kehidupan perempuan dan pandangan para ulama (cara mencuci air kencing, *adzân* dan *iqâmat*, *'awrat*, *jamâ'ah*, menjadi imam shalat, cara mengingatkan kesalahan imam, shalat jum'at, puasa sunnah, kain kafan, shalat dan mengubur janazah, syarat haji, pakaian ihram, jumlah warisan, saksi, *diyât*, peran dalam keluarga, hak dan kewajiban suami isteri, perwalian, *'aqiqah*, *'iddah*, *ihdâd*, dll).
2. Argumen-argumen fiqh para ulama tentang siklus kehidupan perempuan.
3. Argumen-argumen teologis:
 - ✓ Hak-hak pribadi perempuan (*'awrat*, *haid*, *nifâs*, *khitân*, memilih pasangan, seksualitas, dll.).
 - ✓ Hak-hak perempuan dalam wilayah domestik (kepala keluarga/kepemimpinan, menolak hubungan seksual, hamil dan menolak hamil, aborsi, cerai, reproduksi, monogami, waris, *'iddah* dan *ihdâd*, cari nafkah, penyusuan, pengasuhan anak, dll.).
 - ✓ Hak-hak perempuan dalam wilayah publik (pemimpin publik, profesi dan karir, ekonomi, pendidikan, partisipasi politik, kesaksian, dan lain-lain).



METODE

Game, diskusi kelompok, dan ceramah.



MEDIA/ALAT BANTU

Sticky cloth, spidol, kertas plano, lakban.



WAKTU

2 jam (120 menit).



LANGKAH-LANGKAH

Langkah pertama (1 ½ jam):

1. Jelaskan kepada peserta bahwa kita akan melakukan identifikasi siklus kehidupan perempuan dan laki-laki dikaitkan dengan fiqh (hukum kewajiban dan larangan). Bagilah peserta ke dalam kelompok yang beranggotakan lima orang.
2. Bagikan kepada setiap kelompok dua warna kartu metaplan, misalnya putih dan merah muda.
3. Mintalah masing-masing kelompok berdiskusi tentang siklus kehidupan perempuan sejak lahir sampai meninggal dunia dengan menggunakan kartu merah muda. Setiap tahapan siklus ditulis dalam satu kartu. Tempelkan siklus itu mengikuti alur kehidupan sejak lahir sampai meninggal dunia. Ulangi hal yang sama untuk laki-laki dengan menggunakan kartu warna biru (lihat gambar 14).
4. Setelah selesai tahap satu, ulangi dengan perintah yang sama untuk mendiskusikan "Apa yang dilarang dan apa yang diwajibkan" terkait dalam setiap tahapan siklus dimaksud. Tuliskan dalam kartu warna pink (*Catatan: jumlah kartu untuk tahap ini harus lebih banyak*).
5. Setelah selesai tahap kedua, ulangi dengan perintah yang sama untuk mendiskusikan "Apa yang dilarang dan apa yang diwajibkan" terkait dalam setiap tahapan siklus dimaksud. Tuliskan dalam kartu merah muda (*Catatan: jumlah kartu untuk tahap ini harus lebih banyak*).
6. Tuliskan *persamaan* dan *perbedaannya* dalam kertas plano, lalu presentasikan.
7. Fasilitator menyimpulkan hasil dari diskusi setiap kelompok, dengan menggunakan analisis gender, yaitu memperlihatkan perbedaan implikasi dari aturan fiqh terhadap laki-laki dan perempuan.

B - Siklus Kehidupan Perempuan

Langkah kedua (1 ½ jam)

8. Berangkat dari kesimpulan di atas, fasilitator meminta narasumber untuk menjelaskan lebih mendalam bagaimana ragam pandangan ulama fiqh tentang tahapan siklus di atas, dan apa argumentasi masing-masing.
9. Narasumber melanjutkan dengan faktor-faktor dan asumsi dasar yang menyebabkan para ulama membedakan status hukum antara laki-laki dan perempuan dalam setiap tahapan siklus tersebut.
10. Simpulkan mana pandangan fiqh yang bias gender dan mana yang adil gender.

Langkah ketiga (1 ½ jam)

11. Fasilitator mempersilahkan peserta untuk mengajukan pertanyaan, tanggapan, dan komentar tentang materi di atas.
12. Narasumber menanggapi respon dan masukan dari peserta.

Langkah keempat (2 jam)

13. Fasilitator meminta peserta melakukan diskusi kelompok untuk mengkaji makalah yang tersedia. Peserta dibagi ke dalam 6 kelompok dengan makalah yang berbeda. Diskusi dilakukan dengan panduan pertanyaan sebagai berikut:
 - a. Temukan prinsip-prinsip dasar yang menegaskan keadilan dan kesetaraan gender.
 - b. Rumuskan argumentasi teologis yang adil gender berkaitan dengan siklus yang dibahas.
 - c. Lengkapi dengan argumentasi lain (teologis dan non-teologis) di luar yang tercantum dalam makalah.
14. Presentasikan hasil kerja kelompok. Mintakan kelompok lain memberi tanggapan dan komentar atas presentasi tersebut.
15. Fasilitator menggarisbawahi argumentasi-argumentasi yang adil gender terkait dengan setiap siklus kehidupan yang dipresentasikan. Jika ada argumentasi yang belum lengkap, fasilitator atau narasumber bisa menambahkan argumentasi lain.



REFERENSI

- Abd. Moqsih Ghazali (et.al), *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan*, (2002: Rahima, Jakarta-LKis, Yogyakarta).
- Faqihuddin Abdul Kodir, *Bangga Menjadi Perempuan, Perbincangan dari Sisi Qodrat dalam Islam*, (2003: Gramedia, Jakarta).
- _____, *Memilih Monogami, Pembacaan atas al-Qur'ân dan Hadits Nabi*, (2005: Fahmina-institute, Cirebon dan Pustaka Pesantren-Yogyakarta).
- KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (2001: LKiS-Yogyakarta, Rahima-Jakarta, the Ford Foundation-Jakarta, 2001).
- _____, *Islam Ramah Perempuan*, (2003: Fahmina-institute Cirebon dan LKiS-Yogyakarta).
- Masdar F. Mas'udi, *Hak-hak Reproduksi dalam Islam*, (1998: Mizan, Bandung).
- Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, (2004: Gramedia, Jakarta).
- _____, *Meretas Jalan Kehidupan Awal Manusia Modul Pelatihan Konselor Hak-hak Reproduksi dalam Perspektif Pluralisme*.
- Syafiq Hasyim (editor), *Menakar "Harga" Perempuan*, (1999: Mizan, Bandung).
- _____, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, (2001: Mizan, Bandung).



Catatan untuk Fasilitator atau Narasumber

- ✓ Sediakan beberapa makalah yang berkaitan dengan siklus kehidupan perempuan (seksualitas, aborsi, menyusui, haid-nifas, khitan, 'iddah-ihdâd).
- ✓ Menekankan pada adanya perbedaan hukum antara perempuan dan laki-laki, yang mengakibatkan perempuan menghadapi kendala sosial; bagaimana tawaran fiqh klasik dengan hiyal-nya, untuk kemudian menawarkan pada fiqh yang adil gender. (lihat Tabel Perbedaan hlm. 208-233)

Perbedaan Posisi Perempuan dan Laki-laki dalam Hukum Fiqh

No	Bidang	Perempuan	Laki-laki
1	<i>Aqîqah</i>	<ul style="list-style-type: none"> Bayi perempuan cukup disembelih dengan satu ekor kambing, 	<ul style="list-style-type: none"> Bayi laki-laki disembelih dengan dua ekor kambing.
2	<i>Khitân</i>	<ul style="list-style-type: none"> Dilakukan dengan memotong sebagian organ (klitoris) yang sangat penting bagi seksualitas perempuan. Hukum khitan perempuan; ada yang mengatakan wajib, sunnah, dan ada ulama yang sekadar mengatakan sebagai 'kemuliaan'. Di antara tujuan khitan perempuan untuk mengurangi nafsu seksualnya, terutama mereka yang tinggal di daerah panas. 	<ul style="list-style-type: none"> Dilakukan dengan memotong anggota tubuh (kulup) yang tidak diperlukan, yang justru menjadi sebab timbulnya berbagai penyakit. Khitan bagi laki-laki adalah wajib; ada juga ulama yang menyatakan '<i>sunnah mu'akkadah</i>' Di antara tujuan utama khitan laki-laki; untuk menambah kenikmatan seksual laki-laki dan menghindarkan dari berbagai penyakit.
3	<p><i>Tahârah</i> (bersuci)</p> <ul style="list-style-type: none"> ✓ Cara mencuci air kencing bayi ✓ Bersuci dari hadats 	<ul style="list-style-type: none"> Yang terkena air kencing bayi perempuan yang belum makan apa-apa kecuali ASI harus dicuci seperti biasa, dibasuh dengan air (<i>najis mutawassithah</i>). Di samping harus bertaharah karena habis buang hajat dan hubungan intim, juga dari haid, nifas, dan <i>istihâdlah</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> Cukup dengan dipercikkan air saja pada tempat yang terkena najis bayi laki-laki. (<i>najis mukhaffafah</i>) Hanya bertaharah dari habis buang hajat dan hubungan intim, serta keluar air mani.

No	Bidang	Perempuan	Laki-laki
4	<p>Shalat;</p> <ul style="list-style-type: none"> ✓ Adzân/Iqâmat ✓ Aurat ✓ Gerakan Shalat 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Ada penghalang biologis dan periodik; yaitu menstruasi. ▪ Hanya disunnahkan <i>iqâmah</i> saja. ▪ Seluruh tubuh, kecuali muka dan kedua telapak tangan. ▪ Ketika ruku' dan sujud menekankan siku pada bagian payudara. Ketika sujud menutup selangkangan dengan mempertemukan kedua paha pada perut. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tidak ada penghalang sama sekali. ▪ Disunnahkan <i>adzân</i> dan <i>iqâmah</i>. ▪ Hanya anggota tubuh antara pusar dan kedua lutut. ▪ Ketika ruku dan sujud disunnahkan merenggangkan kedua lutut dan perut.
	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Berjama'ah ✓ Menjadi imam ✓ Mengingatkan kesalahan Imam ✓ Shalat Jum'at 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tidak boleh mengeraskan suara jika shalat bersama laki-laki. ▪ Suara perempuan adalah aurat. ▪ Sunnah, tetapi lebih baik dilakukan di dalam rumah. ▪ Hanya boleh menjadi imam apabila makmumnya perempuan, atau anak laki-laki kecil. ▪ Jika imam melakukan kesalahan, perempuan mengingatkannya dengan bertepuk tangan pake punggung telapak tangan. ▪ Tidak wajib bagi perempuan dan tidak masuk dalam hitungan bilangan jum'ah. ▪ Tidak boleh berkhotbah. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Sunnah mengeraskan suara dalam shalat <i>jahriyah</i> (malam hari). ▪ Suara laki-laki bukan aurat. ▪ Sunnah dan lebih baik dilakukan di ruang publik, seperti masjid atau mushalla. ▪ Boleh menjadi imam bagi siapapun. ▪ Mengingatkan imam dengan dengan mengucapkan <i>subhânallâh</i>. ▪ Wajib bagi laki-laki. ▪ Boleh berkhotbah.

No	Bidang	Perempuan	Laki-laki
5	Puasa; ✓ Puasa wajib dan sunnah ✓ Puasa sunnah	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Ada penghalang biologis dan periodik; yaitu menstruasi, nifas, menyusui, dan hamil. ▪ Perlu izin suami. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tidak ada penghalang sama sekali. ▪ Tidak perlu izin siapa-siapa.
6	Jenazah;	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Mayit perempuan dibungkus dalam 5 lipatan kain kafan. ▪ Shalat jenazah dari perempuan masih belum menggugurkan <i>fardlu kifayah</i>. ▪ Ketika mensholati jenazah perempuan, posisi berdiri imam di hadapan pantat mayit. ▪ Disunnahkan memayungi jenazah perempuan yang sedang dikubur. ▪ Tidak boleh mengangkat jenazah sekalipun mayitnya perempuan. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Mayit laki-laki cukup dibungkus dalam 3 lipatan kain kafan. ▪ Sudah menggugurkan <i>fardlu kifayah</i>. ▪ Posisi berdiri imam di hadapan kepala mayit. ▪ Tidak disunnahkan untuk memayungi ketika jenazah laki-laki sedang dikubur. ▪ Boleh mengangkat jenazah sekalipun mayitnya perempuan.
7	Haji; ✓ Safar haji ✓ Pakaian <i>ihrâm</i> ✓ Thawaf	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Perlu disertai <i>mahram</i>. ▪ Menutupi seluruh badan, kecuali muka dan kedua telapak tangan. ▪ Jika sedang haid, tidak boleh melakukan thawaf. ▪ Tidak boleh mencium Hajar Aswad ketika thawaf. ▪ Ketika thawaf, sebaiknya menjauh dari Ka'bah. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tidak perlu disertai <i>mahram</i>. ▪ Cukup menutupi anggota tubuh antara pusar dan kedua lutut, bahkan dilarang menutup kepala. ▪ Bisa leluasa dilakukan kapan saja, tanpa hambatan sama sekali. ▪ Sunnah mencium Hajar Aswad. ▪ Sunnah mendekat ke Ka'bah (<i>Baitullâh</i>).

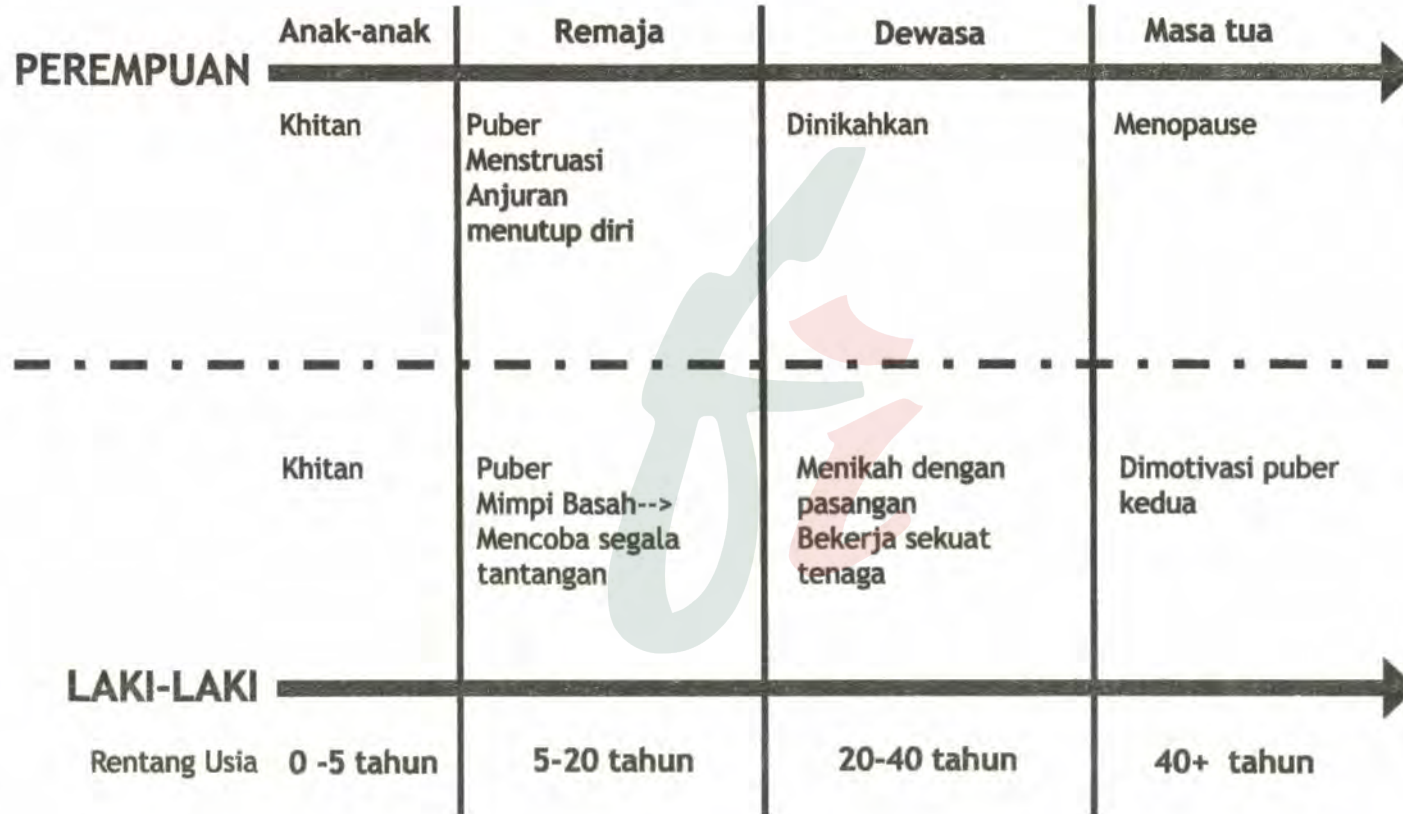
No	Bidang	Perempuan	Laki-laki
		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Sebaiknya thawaf dan sa'i dilakukan pada malam hari. ▪ Tidak sunnah <i>raml</i> (berjalan agak cepat) ketika sa'i. ▪ Sunnah tidak melantangkan suara ketika takbir 'ied dan <i>talbiyah</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Sunnah thawaf dan sa'i di waktu yang <i>afdal</i>. ▪ Sunnah berjalan cepat (<i>raml</i>) ketika sa'i. ▪ Sunnah melantangkan suara dengan takbir dan <i>talbiyah</i>.
8	Waris;	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Ketika sebagai isteri; bagiannya bisa seperempat (tanpa ada anak) atau seperdelapan (dengan ada anak). ▪ Sebagai anak; bisa setengah warisan jika tanpa anak laki-laki, atau setengah dari warisan anak laki-laki jika bersamaan dengan mereka. ▪ Keluarga dari garis perempuan disebut dengan <i>dzawil arhâm</i> yang tidak mendapatkan bagian apapun dari peninggalan mayit. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Ketika sebagai suami; bagiannya bisa setengah (tanpa ada anak) atau seperempat (dengan ada anak). ▪ Sebagai anak; bisa memperoleh bagian satu banding dua anak perempuan; atau menerima seluruh sisa warisan (<i>'ashâbah</i>) jika tanpa anak perempuan. ▪ Keluarga dari garis laki-laki, juga disebut <i>dzawil arhâm</i>, tetapi dapat memperoleh warisan.
9	Nikah;	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Dinikahi. ▪ Perlu ada wali. ▪ Tidak boleh menikahkan. ▪ Tidak boleh menjadi wali dan menjadi wakil dalam melafalkan ijab dan kabul. ▪ Tidak boleh menjadi saksi pernikahan. ▪ Tidak berkewajiban memberi nafkah. ▪ Jika isteri menolak keinginan suami, dianggap <i>nusyûz</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Menikahi. ▪ Tidak perlu ada wali. ▪ Boleh menikahkan. ▪ Boleh menjadi wali dan wakil dalam ijab dan kabul. ▪ Boleh menjadi saksi pada pernikahan. ▪ Berkewajiban memberi nafkah. ▪ Jika suami menolak ajakan isteri, tidak dianggap <i>nusyûz</i>, sebagai suami;

No	Bidang	Perempuan	Laki-laki
		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Jika isteri <i>nusyûz</i>, suami boleh memberikan peringatan, memisahkannya dari tempat tidur, dan bahkan memukulnya. ▪ Perempuan muslimah tidak boleh kawin dengan lak-laki <i>kitâbiyah</i> (Yahudi, Nasrani). ▪ Perempuan tidak memiliki hak 'menikmati seksualitas dari suami'. Karena itu, jika suami menolak atau melarang dirinya dinikmati, atau auratnya dilihat sekalipun, maka isteri tidak diperkenankan menikmati atau melihat. 	<p>permintaannya justru tidak boleh ditolak sang isteri; kecuali untuk hal yang maksiat (melanggar syara').</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Jika suami <i>nusyûz</i>, isteri tidak boleh memukulnya, melainkan harus berdamai. ▪ Laki-laki muslim boleh kawin dengan perempuan <i>kitâbiyah</i>. (Yahudi, Nasrani) ▪ Suami memiliki hak 'menikmati seksualitas' dari isteri. Ketika isteri menolak atau melarang untuk dinikmati, atau dilihat auratnya, suami tetap berhak dan halal melakukannya.
10	Cerai (<i>Thalâq</i>);	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Hanya bisa dengan cara meminta suami untuk menceraikan dengan bayar tebusan (<i>'iwâdh</i>), dengan <i>khulu'</i>, atau dengan cara <i>tafwidlu ath-thalâq</i>, atau meminta suami menyerahkan hak talaknya kepada sang isteri. ▪ Jika berpisah dari suami, baik karena dicerai atau ditinggal wafat, harus melakukan masa <i>'iddah</i>; di mana perempuan tidak diperkenankan untuk menikah, atau sekadar dilamar sekalipun. ▪ Isteri tidak memiliki hak rujuk. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Bisa menjatuhkan cerai kapan saja, di mana saja, dengan tanpa pertimbangan sekalipun. ▪ Tidak berlaku hukum <i>'iddah</i> bagi laki-laki, maupun <i>ihdâd</i> (berkabung). Sesaat begitu berpisah dari isterinya; baik karena cerai atau ditinggal wafat, ia bisa langsung menikah tanpa jeda waktu sama sekali. ▪ Setelah bercerai, suami diberi hak untuk merujuk kembali selama dalam masa <i>'iddah</i>, sekalipun isteri tidak setuju.

No	Bidang	Perempuan	Laki-laki
11	Pidana (<i>Jinâyah</i>)	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tidak boleh menjadi saksi untuk urusan darah dan pidana; walaupun boleh persaksiannya dianggap setengah dari laki-laki. ▪ <i>Diyat</i> karena membunuh perempuan adalah separuh dari <i>diyat</i> laki-laki, yaitu 50 ekor unta. <i>Diyat</i> pelanggaran terhadap anggota badan juga separuh dari laki-laki. ▪ Pelaksanaan <i>hadd</i> untuk perempuan dalam posisi duduk. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Boleh menjadi saksi untuk urusan apa saja, termasuk darah dan pidana. ▪ <i>Diyat</i> laki-laki adalah penuh, yaitu 100 ekor unta. ▪ Pelaksanaan <i>hadd</i> terhadap laki-laki dalam posisi berdiri.
12	<i>Qadlâ'</i> (Peradilan)	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Kesaksian perempuan adalah separuh laki-laki (4 orang). ▪ Jika menjadi saksi dalam hal finansial, maka harus didampingi laki-laki, (dua orang perempuan dan seorang laki-laki) ▪ Perempuan tidak boleh menjadi <i>qâdli</i> atau hakim 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Saksi laki-laki cukup dua orang. ▪ Tidak perlu didampingi perempuan. ▪ Laki-laki boleh menjadi hakim.
13	Jihad	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Secara umum, dalam kondisi apapun perempuan tidak wajib jihad-perang, sebab pada umumnya perempuan dianggap lemah. ▪ Jika tertangkap dalam peperangan, perempuan langsung menjadi budak. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Pada kondisi tertentu wajib berjihad-perang, sebab pada umumnya laki-laki dianggap kuat. ▪ Jika tertangkap dalam peperangan, maka ada tiga kemungkinan, sebagai tebusan, dijadikan budak, atau dibunuh.
14	<i>Imâmah</i>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tidak boleh menjadi <i>imâm a'dham</i> (pemimpin tertinggi), atau khalifah. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Boleh menjadi <i>imâm a'dham</i> (pemimpin tertinggi), atau khalifah.

Gambar 14

Fase Siklus Kehidupan Perempuan dan Laki-laki



Haidl, Nifas dan Istihâdlah

Badriyyah Fayyumi

Secara biologis menstruasi merupakan siklus reproduksi yang menandai sehat dan berfungsinya organ-organ reproduksi perempuan. Menstruasi menandakan kematangan seksual seorang perempuan dalam arti ia mempunyai ovum yang siap dibuahi, bisa hamil, dan melahirkan anak. Dalam bahasa agama kita menyebut siklus ini dengan *haidl*. Nifas atau darah yang keluar setelah perempuan mengalami persalinan juga merupakan siklus biologis normal yang dialami perempuan. Istilah nifas itu sendiri, seperti *haidl*, adalah bahasa agama yang diadopsi ke dalam bahasa Indonesia. Di luar kedua siklus normal ini ada satu istilah yang sering kita dengar yakni *istihâdlah*. *Istihâdlah* atau darah yang keluar diluar siklus *haidl* dan nifas yang normal pada umumnya menandai adanya gangguan alat reproduksi.

Haidl, nifas, dan *istihâdlah* secara spesifik memperoleh perhatian dalam Islam karena di samping merupakan bagian dari perhatian Islam terhadap persoalan reproduksi perempuan juga berimplikasi terhadap banyak ketentuan agama mengenai perempuan baik dalam aspek *ibâdah*, *mu'âmalah*, maupun *munâkahah*.

Dalam al-Qur'ân persoalan *haidl* tidak dibahas secara mendalam melainkan lebih ditekankan pada aspek filosofis dan teologisnya. Dalam hadits persoalan *haidl*, nifas, dan *istihâdlah* sudah memasuki area yang lebih operasional. Dalam fiqh, persoalan ini, terutama *istihâdlah*, memperoleh porsi pembahasan yang lebih detail dan dalam batas-batas tertentu mengandung bias gender. Tulisan berikut ini mencoba melihat persoalan *haidl*, nifas dan *istihâdlah* ini dalam perspektif al-Qur'ân, al-Hadits, dan sekaligus fiqh.

Haidl, Nifas, dan Istihâdlah dalam Perspektif al-Qur'ân dan al-Hadits

Pandangan Islam tentang haid sebagaimana dinyatakan oleh al-Qur'ân mengandung sebuah pemikiran baru yang berbeda dengan tradisi Yahudi sebelumnya. Dalam tradisi Yahudi perempuan yang sedang menstruasi dianggap sebagai perempuan kotor yang bisa mendatangkan bencana sehingga harus diasingkan dari masyarakat. Selama menstruasi, ia harus tinggal dalam gubuk khusus (*menstrual huts*), tidak boleh diajak makan bersama, dan bahkan tidak boleh menyentuh makanan. Tatapan mata perempuan yang sedang *haidl* disebut mata Iblis (*evil eye*) yang harus diwaspadai

karena mengandung bencana. Oleh karena itu, perempuan yang sedang *haidl* harus menggunakan tanda tertentu seperti gelang, kalung, giwang, celak mata, cadar, riasan wajah yang khusus dan sebagainya agar segera dapat dikenali kalau ia sedang *haidl*. Semua itu diberlakukan untuk mencegah "si mata Iblis"¹

Pandangan teologis yang demikian negatif ini kemudian ditentang oleh al-Qur'ân dan dipertegas dalam hadits. Hal ini tampak ketika kita melihat sebab turunnya (*asbabun nuzûl*) ayat *haidl* (Q.S. Al-Baqarah [2]: 222). Diriwayatkan oleh Imam Muslim bahwa sekelompok sahabat Nabi bertanya kepada Nabi tentang perilaku orang Yahudi yang tidak mau makan bersama dan bergaul dengan isterinya di rumah ketika si isteri *haidl*. Maka turunlah ayat ini:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ
(البقرة: ٢٢٢)

Artinya: "Mereka bertanya kepadamu tentang *haidl*. Katakanlah (darah) *haidl* adalah kotoran, maka menjauhlah kalian dari isteri kalian di tempat keluarnya *haidl*. Dan janganlah kalian mendekati mereka sampai mereka suci. Jika mereka telah bersuci maka datangilah (campurilah) mereka sesuai dengan cara yang diperintahkan Allah kepada kalian. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang taubat dan orang-orang yang menyucikan diri."

Selanjutnya Rasulullah SAW berkata:

“اصنعوا كل شيء إلا النكاح”

Artinya: "Berbuatlah apa saja kecuali berhubungan seks".

Mendengar ucapan Rasulullah itu kaum Yahudi berkomentar, "laki-laki ini selalu ingin berbeda dengan kita". Komentar itu didengar oleh dua orang sahabat Nabi, sehingga mereka menyampaikan hal itu kepada Nabi sambil mempertanyakan kembali apakah boleh bergaul dengan isteri yang sedang *haid*. Mendengar kekurangyakinan sahabat itu wajah Nabi sempat berubah sehingga para sahabat mengira beliau marah.

¹ Nasaruddin Umar dalam *Jurnal Paramadina*, Vol . I, No. 1, Th. 1998, hlm. 121

Tapi ternyata tidak.² Demikianlah Nabi betul-betul serius menolak tradisi kaum Yahudi yang mengisolasi perempuan haid.

Dalam ayat ini kata “المحيض” disebut sebanyak dua kali. Para *mufasssir* berbeda pendapat tentang arti kata “المحيض” ini. Ada yang menganggap keduanya bermakna sama yakni “haid” seperti at-Thabary.³³ Namun ada pula yang membedakan makna keduanya. Kata “المحيض” yang pertama berarti “darah haid” dan kata “المحيض” yang kedua berarti “tempat keluarnya darah haid”. Abu Hayyan termasuk yang berpendapat demikian.⁴⁴

Digunakannya kata “المحيض” dan bukan – misalnya – kata “الحائض”(perempuan yang sedang haid) memiliki implikasi teologis yang sangat dalam. Dalam kata “المحيض” yang pertama yakni (يستلونك عن المحيض) al-Qur’ân memberikan penegasan bahwa *bukan* perempuan *haidl* yang kotor melainkan darah yang keluar itulah yang kotor. Pernyataan ini sangat berbeda dengan anggapan sebagian orang yang mengidentikkan *haidl* dengan “perempuan yang sedang kotor”. Dalam al-Qur’ân yang dianggap kotoran adalah darahnya, dan bukan si perempuan itu sendiri. Ini adalah pernyataan yang sangat logis belaka dan sesuai dengan kaidah umum kedokteran yang menyatakan bahwa darah *haidl* adalah darah yang tidak diperlukan bagi organ tubuh perempuan dan harus dibuang karena jika tetap berada dalam perut justru akan membawa penyakit. Dengan argumen medis yang demikian, pernyataan al-Qur’ân tentang haid sama sekali tidak dimaksudkan sebagai ajaran yang memandang rendah perempuan yang sedang haid.

Demikian juga dalam kata “المحيض” yang kedua: “فاعتزلوا النساء في المحيض” bukan perempuan haid yang harus diasingkan dan disingkirkan melainkan para suami yang seharusnya melakukan *i’tizal* (tidak melakukan hubungan seksual) di tempat keluarnya darah *haidl* (*faraj*/vagina) sampai perempuan tersebut suci dari haidlnya. Sementara dalam selain hubungan seks perempuan harus tetap diperlakukan sebagaimana biasa.

Pandangan seperti ini lebih dikuatkan oleh hadits Nabi. Dalam banyak hadits, kita dapatkan bahwa haid sama sekali tidak menjadi alat untuk menistakan perempuan. Melalui penuturan para isterinya, Nabi diriwayatkan melakukan apa saja terhadap isterinya yang sedang haid kecuali bersenggama. Nabi mandi bersama mereka dan tidur satu selimut dengan mereka.⁵⁵ Hal yang sama beliau kemukakan juga untuk para sahabat laki-laki. Nabi juga menolak keras perbuatan orang-orang Yahudi yang tidak

² Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’ân al-Adhim*, Cairo: Dar El-Turats, T.Th., Juz I, hlm. 248

³ Abu Hayyan, *Al-Babr al-Muhjib*, Beirut: Dar el-Fikr, 1983, T.th., Juz I, hlm. 248

⁴ *Ibid.*

⁵ Banyak sekali hadis sahih yang menjelaskan hal itu. Lihat, misalnya, al-Bukhari, *Shahih Bukhârî*, Beirut: Dar Ibn Katsir al-Yamamah, 1987, kitab *al-Haydh* bab *Mubâsyarah al-Haidl*, hadits ke-295, 296, 297, juz I, hlm. 115. Muslim, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar el-Fikr, 1992, kitab *al-Haydh* bab *Jawâzu Ghâsi al-Haidl* ..., hadits ke-302, juz I hlm. 151; bab *Mubasyarah al-Haidl Fauqal Izar*, hadis ke-293-294, juz I, h. 149; bab *al-Idlthija’ ma’a al-Haidl*, hadits ke-295-296, juz I hlm. 149-150

mau makan bersama dengan perempuan *haidl*⁶⁶. Sebaliknya Nabi malah pernah minum dan menempelkan mulutnya di gelas bekas Aisyah dan menggigit daging di tempat bekas gigitan Aisyah⁷⁷. Lebih dari itu, Nabi menganjurkan perempuan yang sedang *haidl* untuk bersama-sama hadir mengikuti khutbah dan perayaan Idul Fitri dan Idul Adha.⁸⁸ Perintah ini merupakan sesuatu yang tidak lazim pada saat itu; saat di mana laki-laki dan bahkan perempuan sendiri menabukan bergabungnya perempuan *haidl* bersama masyarakat luas dalam acara-acara besar.

Perilaku Nabi menghapus batas-batas ketabuan ini mendorong para sahabat perempuan untuk berani bertanya dan membahas lebih jauh persoalan *haidl*, nifas, dan *istihâdlah* ini tanpa rasa malu. Dalam satu kesempatan Aisyah memuji sikap kritis perempuan Anshar yang tidak segan-segan mengungkapkan persoalan reproduksinya kepada Nabi demi *tafaqquh fiddîn* (mendalami agama)⁹⁹. Situasi dialogis seperti ini pada gilirannya mendorong banyaknya hadits yang berbicara soal *haidl*, *istihâdlah*, dan nifas. Dalam *al-kutub as-sittah* persoalan ini menempati satu bab khusus. Bahkan dalam *Sunan Ibn Majah* masalah *haidl*, nifas dan *istihâdlah* ini dituangkan dalam sangat banyak halaman. Secara umum dapat kita katakan bahwa dalam hadits, spektrum pembahasan *haidl*, nifas, dan *istihâdlah* sudah memasuki wilayah yang lebih teknis, operasional, dan praktis.

Berkenaan dengan wacana *haidl*, nifas dan *istihâdlah* dalam hadits, ada satu catatan penting yang bisa dikemukakan di sini yakni hampir seluruh ketentuan tentang ketiga persoalan ini didasarkan pada dan sebagai solusi atas kasus yang terjadi pada perempuan masa itu. Hukum ditetapkan dengan mempertimbangkan kondisi perempuan.

Solusi hukum yang diberikan Nabi menyangkut perempuan yang mengalami *istihâdlah* menjadi bukti kemauan dan kemampuan Nabi mendengar kaum perempuan. Hampir seluruh hadits tentang persoalan ini menyatakan atau paling tidak mengindikasikan adanya dialog antara wahyu (melalui hadits Nabi) dengan perempuan sebelum turunnya suatu ketentuan. Aisyah, Ummu Salamah, Fatimah binti Abi Hubaisy, Ummu Habibah binti Jahsy, Asma binti Umais, dan Hamnah binti Jahsy, *-radhiyallâhu 'anhunna* – adalah sebagian nama sahabat perempuan yang berperan dalam munculnya hadits-hadits tentang *haidl*, nifas, dan terutama *istihâdlah*. Sebagian diantara mereka mengalami *istihâdlah* dahsyat dan bahkan ada yang sampai menahun

⁶⁶ Lihat Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Beirut: Dar el-Fikr, T.Th., bab *fi Mu'akalat al-Haidl wa Mujama'atuba*, hadis ke-258, juz I, hlm.67. Lihat juga Muslim, *Op.Cit.*, hadis ke-302.

⁷⁷ Muslim, *Op. Cit.*, hadis ke-300

⁸⁸ *Ibid.*, *Kitab al-Idain bab Dzjêru Ibhati Kburnj an-Nisâ' fi'Idain ila al-Musballa* hadis ke-890, juz I, hlm. 389. Lihat juga al-Bukhori, *Op. Cit.*, kitab *al-Idain*, bab *at-Takbir Ayyam Mina ...*, hadis ke- 928 dan bab *Kburnj an-Nisâ' wa al-Huyyadh ila al-Musballa*, hadis ke-931, juz I, hlm. 330-331

⁹⁹ al-Bukhari, *Op. Cit.*, bab *al-Haya' fi al-Ilm*, juz I hlm.60

sehingga perlu bertanya kepada Nabi. Menariknya Nabi tidak memberikan jawaban yang seragam terhadap semua kasus, kecuali hal-hal yang sudah pasti bisa dilakukan oleh semua perempuan seperti tetap melakukan shalat sebagaimana orang yang sedang suci serta wudhu setiap kali mau shalat. Namun untuk mandi wajib, Nabi memberikan jawaban yang berbeda-beda kepada para sahabat perempuan yang bertanya. Terhadap Ummu Habibah binti Jahsy, misalnya, Nabi memerintahkan agar mandi setiap kali mau salat wajib.¹⁰ Kepada Sahlah binti Suhail dan Asma' binti 'Umais Rasulullah memerintahkan mandi sekali untuk dua shalat wajib, yakni sekali untuk dzuhur dan ashar, sekali untuk maghrib dan 'isya, serta sekali untuk subuh.¹¹ Sedangkan terhadap Fatimah binti Abi Hubaisy Nabi malah hanya menyuruh mandi sekali saja pada saat *haidl* biasanya berhenti.¹²

Ilustrasi ini –sekali lagi – menegaskan kepada kita bahwa Nabi sangat mempertimbangkan kondisi perempuan sebelum memutuskan suatu hukum terhadapnya sehingga hukum yang dibuat pada akhirnya memang bisa dilaksanakan sebagaimana mestinya. Hadis-hadis tentang *haid*, *nifas*, dan *istihâdlah* telah menunjukkan kepada kita akan adanya dialog antara wahyu (dalam hal ini putusan Nabi) dengan orang yang menerima *taklif* (dalam hal ini perempuan) sehingga hukum yang terformulasikan betul-betul realistis dan sesuai dengan kemampuan penerima *taklif*.

Haidl, Nifas, dan Istihâdlah dalam Perspektif Fiqh.

Masalah *haidl*, *nifas*, dan *istihâdlah* dalam fiqh memperoleh perhatian yang begitu luar biasa dari para fuqaha. Banyak kitab yang khusus ditulis untuk membahas masalah ini. Di antara ulama yang menghasilkan satu jilid besar tentang masalah *haidl*, *nifas*, dan *istihâdlah* ini adalah Imam Haramain dan Abu al-Faraj ad-Darimi.

Secara umum dapat dikatakan bahwa paradigma dasar fiqh tentang *haidl*, *nifas*, dan *istihâdlah* merupakan kelanjutan dari ajaran yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-hadits. Artinya fiqh Islam tidak memposisikan perempuan yang sedang *haid*, *nifas* dan *istihâdlah* sebagai kelompok manusia yang kotor dan perlu diisolasi. Fiqh memandang status mereka sama dengan orang yang sedang mengalami *hadats* besar (suatu kondisi yang mewajibkan seseorang untuk mandi wajib sebelum melakukan

¹⁰ Muslim, *Op. Cit.*, kitab *al-Haydh* bab *al-Mustahabbah wa Ghasluba wa Shalatuba*, hadis ke-334, juz I hlm.162. Juga Abu Dawud, *Op.Cit.*, kitab *al-Haydh* bab *fi Man Rawa anna al-Mustahabbah Taghtasilu Likulli Salab*, hadis ke-288,289,290, juz I hlm. 77.

¹¹ Abu Dawud, *Op. Cit.*, bab *Man Qala Tajma'u Bayna al-Wuquf wa Taghtasilu Labuma Ghaslan*, hadis ke-295 dan 296, juz I hlm. 79

¹² al-Bukhari, *Op.Cit.*, bab *al-Istihâdlah*, hadis ke-300, juz I hlm.117. Lihat juga Abu Dawud, *Op.Cit.*, bab *Man Qala Taghtasilu min Thubrin ila Thubrin*, hadis ke-298, juz I hlm. 80.

sehingga perlu bertanya kepada Nabi. Menariknya Nabi tidak memberikan jawaban yang seragam terhadap semua kasus, kecuali hal-hal yang sudah pasti bisa dilakukan oleh semua perempuan seperti tetap melakukan shalat sebagaimana orang yang sedang suci serta wudhu setiap kali mau shalat. Namun untuk mandi wajib, Nabi memberikan jawaban yang berbeda-beda kepada para sahabat perempuan yang bertanya. Terhadap Ummu Habibah binti Jahsy, misalnya, Nabi memerintahkan agar mandi setiap kali mau shalat wajib.¹⁰ Kepada Sahlah binti Suhail dan Asma' binti 'Umais Rasulullah memerintahkan mandi sekali untuk dua shalat wajib, yakni sekali untuk dzuhur dan ashar, sekali untuk maghrib dan 'isya, serta sekali untuk subuh.¹¹ Sedangkan terhadap Fatimah binti Abi Hubaisy Nabi malah hanya menyuruh mandi sekali saja pada saat *haidl* biasanya berhenti.¹²

Ilustrasi ini –sekali lagi – menegaskan kepada kita bahwa Nabi sangat mempertimbangkan kondisi perempuan sebelum memutuskan suatu hukum terhadapnya sehingga hukum yang dibuat pada akhirnya memang bisa dilaksanakan sebagaimana mestinya. Hadis-hadis tentang *haidl*, *nifas*, dan *istihâdlah* telah menunjukkan kepada kita akan adanya dialog antara wahyu (dalam hal ini putusan Nabi) dengan orang yang menerima *taklîf* (dalam hal ini perempuan) sehingga hukum yang terformulasikan betul-betul realistis dan sesuai dengan kemampuan penerima *taklîf*.

Haidl, Nifas, dan Istihâdlah dalam Perspektif Fiqh.

Masalah *haidl*, *nifas*, dan *istihâdlah* dalam fiqh memperoleh perhatian yang begitu luar biasa dari para fuqaha. Banyak kitab yang khusus ditulis untuk membahas masalah ini. Di antara ulama yang menghasilkan satu jilid besar tentang masalah *haidl*, *nifas*, dan *istihâdlah* ini adalah Imam Haramain dan Abu al-Faraj ad-Darimi.

Secara umum dapat dikatakan bahwa paradigma dasar fiqh tentang *haidl*, *nifas*, dan *istihâdlah* merupakan kelanjutan dari ajaran yang terdapat dalam al-Qur'ân dan al-hadits. Artinya fiqh Islam tidak memosisikan perempuan yang sedang *haidl*, *nifas* dan *istihâdlah* sebagai kelompok manusia yang kotor dan perlu diisolasi. Fiqh memandang status mereka sama dengan orang yang sedang mengalami *hadats* besar (suatu kondisi yang mewajibkan seseorang untuk mandi wajib sebelum melakukan

¹⁰ Muslim, *Op. Cit.*, kitab *al-Hayd* bab *al-Mustabdhah wa Ghaslûhâ wa Shalatubâ*, hadis ke-334, juz I hlm.162. Juga Abu Dawud, *Op.Cit.*, kitab *al-Hayd* bab *fi Man Rawa anna al-Mustabdhah Taghtasilu Likulli Salah*, hadis ke-288,289,290, juz I hlm. 77.

¹¹ Abu Dawud, *Op. Cit.*, bab *Man Qala Tajma'u Bayna al-Wuquf wa Taghtasilu Labuma Ghaslan*, hadis ke-295 dan 296, juz I hlm. 79

¹² al-Bukhari, *Op.Cit.*, bab *al-Istihâdlah*, hadis ke-300, juz I hlm.117. Lihat juga Abu Dawud, *Op.Cit.*, bab *Man Qala Taghtasilu min Thubrin ila Thubrin*, hadis ke-298, juz I hlm. 80.

ibadah tertentu) seperti orang yang habis bersetubuh dan laki-laki yang mengeluarkan sperma. Dalam perspektif fiqh, *hadats* baik besar maupun kecil (suatu kondisi yang mewajibkan seseorang untuk berwudhu sebelum melakukan ibadah tertentu seperti habis kencing, buang air besar, tidur) dianggap sebagai sesuatu yang alamiah, temporer dan aksidental dan dialami oleh setiap manusia, sehingga *hadats* sama sekali bukan hal yang dipandang negatif. Dengan menempatkan haid, nifas, dan *istihâdlah* sejajar dengan kondisi-kondisi *hadats* yang lain, maka fiqh sesungguhnya telah meletakkan proses reproduksi perempuan ini sebagai bagian dari kodrat perempuan yang perlu diberikan solusi hukumnya.

Meskipun secara umum fiqh memandang haid, nifas dan *istihâdlah* secara proporsional, masih ada pandangan negatif terhadap perempuan yang haid dan nifas. Dalam kitab *al-Hayawan* karya *al-Jâhidz*, misalnya, dikatakan bahwa ada empat binatang yang mengalami haid, yakni perempuan, kelinci, kelelawar dan anjing hutan.¹³ Pernyataan ini terasa kurang memanusiaikan perempuan, sebab sekalipun memang ada binatang yang mengalami menstruasi, memasukkan perempuan dalam kelompok mereka seperti mempersamakan perempuan dengan binatang. Dalam *al-Hâwi* terdapat keterangan bahwa haid disebut kotor karena warna darah itu jelek, baunya tidak enak, najis, dan membahayakan.¹⁴ Alasan yang dikemukakan ini menyiratkan kesan nyinyir sekaligus tidak proporsional karena tidak memuat hal yang lebih penting, yakni alasan kesehatan reproduksi perempuan, seperti jika darah haid tidak dikeluarkan, ia akan menjadi kotoran yang membawa penyakit bagi perempuan. Untunglah, pendapat ini bukan merepresentasikan pendapat mayoritas ulama.

Terlepas dari cara pandang ahli fiqh mayoritas dan minoritas tersebut, ketika kita masuk ke belantara fiqh *haidl*, nifas dan *istihâdlah* lebih dalam lagi, kita akan dapatkan produk-produk hukum yang rumit dan bahkan sangat menyulitkan perempuan. Tanpa mengurangi penghargaan terhadap hasil ijtihad para ulama yang telah demikian serius mencurahkan perhatiannya dalam masalah ini, dapat dikatakan bahwa sebagian besar hukum tentang *haidl*, nifas dan *istihâdlah* sulit dikatakan bumi dan mengakomodir kemampuan perempuan untuk melaksanakan hukum tersebut

Misalnya, dalam soal pembagian perempuan *istihâdlah* menjadi *mubtadi'ah* (pemula) dan *mu'tâdah* (sudah biasa) yang keduanya dibagi lagi menjadi *mumayyizah* (bisa membedakan antara darah *haidl* dan darah *istihâdlah*) dan *ghairu mumayyizah* (tidak bisa membedakan antara kedua jenis darah). Empat jenis kategori ini memiliki batasan-batasan khusus yang begitu rinci. Secara subyektif, berdasarkan pengalaman kaum perempuan, penulis bisa katakan bahwa dengan batasan yang begitu rumit mulai

¹³ An-Nawawi, *Al-Majmû' Syarh Mubadzdzab*, Beirut: Dar el-Fikr, tth., Jilid II, h.344

¹⁴ *Ibid*

dari mengetahui persis siklus bulanan haid, mendeteksi jenis dan warna darah, sampai hitungan waktu keluar dan berhentinya darah, amat sangat jarang perempuan yang dengan yakin bisa memastikan dirinya masuk dalam kategori yang mana. Padahal seluruh ketentuan tentang *istihâdlah* dalam fiqh dibangun atas dasar paradigma *mu'tadi'ah* – *mu'tâdah* dan *mumayyizah* – *ghairu mumayyizah* ini. Jika demikian yang terjadi, kita pun patut mempertanyakan efektifitas peraturan tersebut di lapangan, sebab sangat ironis rasanya jika sebuah formulasi hukum dibuat untuk tidak bisa dilaksanakan.

Contoh lain yang bisa kita sebut di sini adalah soal batas waktu minimal *haidl*. Imam Syafi'i memberi batas minimal haid sehari semalam.¹⁵ Batas ini sesungguhnya tidak bermasalah jika tidak ada penjelasan yang lebih rumit dari *ashhâb Syâfi'i* (ulama penganut madzhab Syafi'i) yang lain. Penjelasan itu adalah jika seorang perempuan yang haidnya tidak lancar, ia haid lebih dari satu hari tetapi ketika dirinci waktu keluarnya haid tidak sampai sehari semalam. Menurut pendapat ini, keadaan yang demikian tidak bisa dikatakan haid. Konsekuensinya ia harus meng-*qadha* seluruh shalat yang ditinggalkan. Persoalan yang muncul di sini adalah haid tidak bisa dihitung menit per menit, jam per jam, karena darah haid keluar di luar kehendak perempuan dan oleh karena itu tidak bisa dikontrol sebagaimana yang dinyatakan para fuqaha tadi. Ini berarti bahwa produk fiqh yang ada tidak sesuai dengan pengalaman perempuan yang dikenai hukum tersebut.

Produk hukum yang menyulitkan perempuan juga terdapat dalam ketentuan mengenai mandi wajib bagi perempuan yang sedang *istihâdlah* (*mustahâdhah*). Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan Imam Ahmad bin Hambal mewajibkan *mustahadhah* mandi besar setiap kali hendak shalat wajib¹⁶. Bisa dibayangkan betapa sulitnya ketentuan ini terutama bagi perempuan yang tinggal di daerah yang dingin atau daerah yang kekurangan air. Begitu juga bagi perempuan yang bekerja baik di kantor, sekolah, rumah sakit, pasar, maupun tempat lainnya. Jangankan bagi perempuan yang bekerja di luar rumah, bagi perempuan yang tinggal dalam rumah saja ketentuan ini menyulitkan. Ia harus mandi sehari lima kali sambil mengurus rumah tangga, anak, suami, dan dirinya sendiri pada saat kondisi tubuhnya sedang tidak sehat.

Bagi perempuan, *istihâdlah* itu sendiri sudah merupakan problem yang cukup serius karena memperlemah fisik, menurunkan stamina, mengganggu hubungan suami-isteri dan bahkan bisa mengancam nyawa kalau pendarahannya hebat. Pada tingkat tertentu, *istihâdlah* juga menimbulkan ketakutan dan kecemasan, seperti yang dialami oleh sebagian perempuan menjelang menopause atau perempuan yang tidak cocok dengan alat kontrasepsi tertentu. Jika demikian halnya kita pun patut mempertanyakan

¹⁵ *Ibid.*, h.380

¹⁶ *Ibid.*, h.536

pertimbangan kemanusiaan di balik produk hukum yang ditetapkan untuk perempuan *istihâdlah* yang jelas-jelas lemah secara fisik dan psikis tersebut.

Beberapa paradoks di atas menunjukkan bahwa banyak produk fiqh yang kurang atau bahkan tidak mempertimbangkan kondisi perempuan, padahal hukum itu dirumuskan untuk mereka.

Meski demikian tidak seluruh produk fiqh mengenai persoalan khusus perempuan ini seperti itu. Di sela-sela hukum yang kurang akomodatif terhadap perempuan ada pilihan produk hukum lain yang cukup akomodatif. Ini bisa ditemukan tatkala produk fiqh empat madzhab diperbandingkan dengan seksama.

Sebagai contoh, masalah batas waktu minimal haid. Jika Imam Syafi'i mengatakan batas minimal haid satu hari dan Imam Abu Hanifah menyatakan tiga hari¹⁷ dengan konsekuensi sebagaimana dikemukakan di atas, maka ada fiqh Imam Malik yang menyatakan tidak ada batas minimal waktu haid. Dengan demikian setiap darah yang keluar pada masa haid -meskipun hanya sesaat- tetap disebut haid¹⁸. Pendapat ini terasa lebih realistis untuk dijalani perempuan yang kebetulan mengalami menstruasi yang tidak lancar.

Contoh lain misalnya batas minimal waktu suci di antara dua *haidl*. Fiqh Syafi'i memang terasa memberatkan perempuan ketika dengan ketat memberi batasan suci minimal 15 hari¹⁹. Artinya, bila masa suci belum sampai 15 hari maka darah yang keluar adalah *istihâdlah*. Kondisi ini tentu bisa menyulitkan sebagian perempuan yang mengalami ketidakteraturan siklus haid, seperti pada sebagian gadis remaja, sebagian orang dewasa, perempuan yang mendekati masa menopause, dan perempuan yang menggunakan alat kontrasepsi tertentu. Beruntung ada pilihan fiqh lain yang lebih memahami problematika ini, seperti fiqh Imam Ahmad dan Imam Ishaq yang menolak adanya batasan ini. Menurut mereka masa suci antara dua haid sesuai dengan proses alami yang terjadi. Bahkan Imam Ishaq menyatakan bahwa pembatasan 15 hari seperti itu batal.²⁰ Formulasi hukum yang diberikan Imam Ahmad dan Imam Ishaq yang didukung oleh sebagian fuqaha Malikiyah ini bisa menjadi alternatif bagi perempuan yang mengalami ketidakteraturan siklus menstruasi.

Demikian pula masalah mandi wajib bagi perempuan *istihâdlah* (*mustahâdhah*). Kali ini fiqh Syafi'i sebagaimana dinyatakan oleh an-Nawawi -ahli fiqh terkemuka madzhab Syafi'i - tampak lebih akomodatif terhadap perempuan dibandingkan dengan fiqh tiga Imam besar lainnya yang mewajibkan mandi setiap waktu shalat sebagaimana dikemukakan di atas. Berbeda dengan mereka, *mustahâdhah* hanya diwajibkan mandi

¹⁷ *Ibid.*, h.380

¹⁸ Abu Hayyan, *Op.Cit.*, hlm. 167

¹⁹ An-Nawawi, *Loc.Cit.*,

²⁰ *Ibid.*

besar pada saat (biasanya) *haidl* berhenti²¹ Artinya jika *mustahâdhah* itu biasanya menjalani *haidl* selama tujuh hari, maka pada saat *istihâdlah* itu ia hanya wajib mandi pada hari ketujuh dari siklus haidlnya yang biasa. Selebihnya ia hanya wajib wudhu setiap kali masuk shalat fardhu. Solusi ini terasa logis dan realistis terutama bagi perempuan yang mengalami *istihâdlah* dalam jangka waktu yang lama.

Demikianlah perbedaan pendapat telah mengharuskan kita bersikap cermat dan teliti dalam melihat fiqh, karena fiqh memang selalu identik dengan pluralitas pendapat (*ikhtilâf*). Dalam pluralitas itu kita mesti memilah dan memilih mana produk hukum yang lebih masuk akal sekaligus bisa dilakukan. Memilih dan memilah adalah hal yang harus terus-menerus dilakukan, sebab fiqh yang telah terumuskan itu sesungguhnya merupakan hasil ijtihad para fuqaha berdasarkan pemahaman atas teks-teks suci agama dan praktik keagamaan yang mereka ketahui. Karena ijtihad itu sendiri berada dalam bingkai ruang dan waktu di mana sang mujtahid hidup, maka merupakan kewajaran belaka jika dalam masa dan tempat yang berbeda –seperti sekarang- diberlakukan produk hukum yang berbeda pula. Sudah saatnya fiqh yang membicarakan dan atau menyangkut masalah perempuan melibatkan kaum perempuan dalam proses pembentukan hukumnya.

Penutup

Dari paparan di atas tampak bahwa Islam –seperti tampak dalam al-Qur’ân dan al-Hadits- mempunyai pandangan yang positif terhadap perempuan yang sedang *haidl*, nifas dan *istihâdlah*. Tidak ada satupun teks yang menganggap perempuan yang sedang menjalani proses reproduksinya ini sebagai orang yang kotor dan harus dijauhi. Demikian juga fiqh secara substansial tidak memandang negatif proses reproduksi perempuan ini, meskipun dalam beberapa produk hukum tertentu fiqh tidak mencerminkan sensitifitas gender.

Mengingat haid, nifas, dan *istihâdlah* tidak hanya berkaitan dengan masalah ibadah dan hubungan suami-isteri, melainkan berkaitan langsung dengan persoalan kesehatan reproduksi perempuan, maka kondisi riil perempuan sudah seharusnya menjadi acuan utama dalam seluruh produk hukum dan ketentuan yang menyangkut masalah *haidl*, nifas dan *istihâdlah* ini. Dewasa ini banyak variabel yang berkaitan erat dengan soal *haidl*, nifas dan *istihâdlah* ini seperti penggunaan alat kontrasepsi, obat-obatan, polusi lingkungan, tuntutan hidup yang mengharuskan perempuan mencari nafkah, dan sebagainya, yang harus dipertimbangkan dalam proses perumusan hukum tentang haid, nifas dan *istihâdlah*. Oleh karena itu, pendekatan yang semata-mata normatif tidak cukup untuk menyelesaikan seluruh persoalan. Harus ada pendekatan

²¹ *Ibid.*b.536

interdisipliner agar hukum yang dihasilkan betul-betul menjamin perlindungan hak-hak reproduksi perempuan.

Ilmu kedokteran mesti ikut ambil bagian dalam, misalnya, rumusan hukum tentang boleh tidaknya seorang suami berhubungan badan dengan isteri yang sedang *istihâdlah* atau habis melahirkan tapi tidak mengalami nifas, yang dalam fiqh konvensional hubungan seperti ini diperbolehkan. Hukum positif juga harus berbicara untuk memperjuangkan terjaminnya hak-hak reproduksi perempuan di lingkungan kerja, dan lingkungan sosial yang lebih luas. Demikian juga ilmu-ilmu lain yang sekiranya relevan.

Rumusan hukum –dan kebijakan– yang menyangkut haid, nifas dan *istihâdlah* dan hak-hak reproduksi lainnya yang lebih luas seharusnya mengacu pada nilai moral-ideal al-Qur’ân yang dengan berani menentang praktik diskriminatif terhadap perempuan yang sedang menjalani siklus reproduksinya. Demikian juga semangat mempertimbangkan kondisi perempuan sebagaimana terdapat dalam hadits harus menjadi dasar kebijakan setiap produk hukum yang diperuntukkan bagi perempuan.

Demikianlah hak-hak reproduksi perempuan memang seharusnya terjamin dalam setiap formulasi hukum. Sebab menjamin hak-hak reproduksi perempuan sama dengan menjaga kelangsungan kehidupan manusia dan keturunannya (*hifdz an-nasl*) yang tidak lain merupakan salah satu tujuan syari’ah Islam (*maqâshid asy-syari’ah*). *Wallâhu a’lam.* []

'IDDAAH DAN IHDÂD

Abd. Moqsih Ghazali

Masyarakat Arab pra-Islam pernah menerapkan apa yang dikenal dengan 'iddah dan *ihdâd* (atau *hidâd*).¹ Yakni, suatu kondisi di mana kaum perempuan yang baru saja ditinggal mati oleh suaminya bahkan juga oleh anggota keluarganya yang lain, harus mengisolasi diri di dalam ruang terpisah selama setahun penuh.² Dalam masa pengasingan itu, perempuan tersebut tidak diperkenankan untuk memakai wewangian, memotong kuku, menyisir rambut, dan berganti pakaian. Dia akan diberi seekor binatang seperti keledai, kambing atau burung untuk dipakai menggosok-gosok kulitnya. Diilustrasikan dalam sebuah hadits, begitu busuknya bau badan perempuan yang ber-*ihdâd* tersebut, sehingga tidak seorang pun berani menghampirinya, dan seandainya ia keluar ruangan dengan segera burung-burung gagak akan menyergapnya, karena bau busuk yang ditimbulkannya. Naifnya, tradisi ini tidak berlaku bagi kaum laki-laki.³

Islam datang dengan mengupayakan adanya pengurangan waktu berkabung bagi seorang isteri, dan ini dilakukan tidak dengan cara-cara yang merendahkan atau menistakan diri perempuan. Sesuai dengan keterbatasan dan kesederhanaan piranti teknologis pada waktu itu dan pertimbangan etis-moral lainnya, dibuatkanlah suatu ketentuan yang disebut 'iddah. Yaitu, suatu masa menunggu bagi seorang perempuan yang baru berpisah dari suaminya, baik karena perceraian atau kematian untuk tidak menikah lagi sebelum melalui beberapa waktu tertentu.

Pengertian dan Dalil Hukum

Kata 'iddah berasal dari kata kerja 'adda ya'uddu yang artinya kurang lebih *al-ihshâ'*, hitungan, perhitungan atau sesuatu yang dihitung.⁴ Dari sudut bahasa, kata 'iddah

¹ Syah Waliyullah ad-Dihlawiy, *Hujab Allâb al-Bâligah*, (Beirut: Dar Ihya' al-Ulum), Tanpa Tahun, Jilid II, hlm. 377.

² Muhammad ibn Idris asy-Syafi'iy, *al-Umm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1983, Juz V, hlm. 247.

³ Lihat al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Kairo: 1969, Juz II, hlm. 194. Bandingkan dengan Masdar F. Mas'udi, *Ihdâd dan 'iddah dalam Kehidupan Umat yang Berubah*, Makalah tidak diterbitkan, disampaikan dalam seminar tentang "Implikasi Transformasi Global terhadap Konsep 'iddah", Lis-Sakinah, Situbondo 27 Februari 1997.

⁴ Baca Ibnu 'Abidin, *Hâyyiyah Radd al-Mukhtâr 'alâ ad-Dur al-Mukhtâr*, Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun, Jilid III, hlm. 502. Lihat juga, Muhammad Husain ad-Dzahabiy, *asy-syar'ah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqaranah baina Ahl as-Sunnah wa Madzhab a-Ja'ariyyah*, Mesir: Dar al-Kutub al-Hadtsah, 1968, hlm. 357. Bandingkan dengan Wabbah az-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islâmiy wa Adillatuhu*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1996, Juz VII, hlm. 624.

biasanya dipakai untuk menunjukkan pengertian hari-hari haid atau hari-hari suci pada perempuan. Sedangkan secara terminologis, para ulama telah merumuskan pengertian 'iddah dengan berbagai ungkapan, antara lain⁵:

اسم للمدة التي تنتظر فيها المرأة وتمتنع عن التزويج بعد وفاة زوجها أو فراقه لها

Dari definisi di atas, dapat dipahami bahwa 'iddah adalah suatu tenggang waktu tertentu yang harus dihitung oleh seorang perempuan semenjak ia berpisah (bercerai) dengan suaminya, baik perpisahan itu disebabkan karena talak maupun karena suaminya meninggal dunia; dan dalam masa tersebut perempuan itu tidak dibolehkan kawin dengan laki-laki lain.

Secara kategorial, perempuan yang ber'iddah (*al-mu'taddah*) dapat dikelompokkan ke dalam dua macam kategori. *Pertama*, perempuan yang ber'iddah karena ditinggal mati oleh suaminya (*al-mutawaffâ 'anhâ zawjuhâ*). Ketentuan masa 'iddahnya adalah: [1] empat bulan sepuluh hari (*arba'ah asyhur wa 'asyr*), dengan catatan tidak hamil, baik pernah *dukhûl* maupun tidak; [2] sampai melahirkan (*wadh'u al-hamli*), jika kehamilannya dinisbatkan kepada *shâhib al-'iddah*.

Kedua, perempuan yang ber'iddah bukan karena ditinggal mati oleh suaminya (*ghayr al-mutawaffâ 'anhâ zawjuhâ*). Ketentuan masa 'iddahnya adalah: [1] sampai melahirkan, bila kehamilan dinisbatkan kepada *shâhib al-'iddah*; [2] tiga *qurû'*, jika ia pernah menstruasi; [3] tiga bulan (*tsalâtsat asyhur*), bila belum menstruasi atau sudah putus dari periode haid (*ya'isah*).

Selanjutnya, yang menarik untuk mendapatkan fokus perhatian cukup dalam hubungan ini adalah fungsi 'iddah, yaitu membersihkan diri dari pengaruh atau akibat hubungan perempuan bersangkutan dengan suami yang menceraikannya.⁶ Pernyataan ini mengundang beberapa pertanyaan: apakah pembersihan diri tersebut dalam arti *barâ'ah ar-raḥmi*? Jika ya, apakah ia satu-satunya alasan pokok atau ada alasan lain yang menyertainya? Jika hanya berkaitan dengan *barâ'ah ar-raḥmi* semata, tentu persoalan ini dapat diselesaikan dengan kecanggihan teknologi modern sekarang. Kalau tidak sekadar itu, lalu faktor apa lagi yang harus diperhatikan dan dipertimbangkan?

Dalam hal terakhir ini, definisi kelompok Syafi'iyah tentang 'iddah layak untuk

⁵ Zakaria al-Anshariy, *Fath al-Wabbâb Syarh Manhaj at-Thullâb*, Beirut: Dar al-Fikr, 103. Al-Bujairimiy, *Bujairimiy 'alâ al-Kâtib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, Juz IV. Baca juga, *Elasyiyab al-Bujairimiy 'alâ Syarh Manhaj at-Thullâb*, Beirut: Dar Shadr, Tanpa Tahun, Juz IV, hlm. 76. Bandingkan dengan Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. IV, tahun 1403/1983, hlm. 277

⁶ Lihat Zakariya al-Anshariy, *Fath al-Wabbâb Syarh Manhaj at-Thullâb*, hlm. 103. Al-Bujairimiy, *Bujairimiy 'alâ al-Kâtib*, hlm. 35. ad-Dzahabiy, *asy-Syar'ab al-Islamiyyah: Dirâsab Muqaranab baina Abli as-Sunnah wa Madzhab a-Ja'fariyyah*, hlm. 358.

diperhatikan?;

مدة تترىص فيها المرأة لمعرفة براءة زوجها أوللتعبد أو لتفجعها على زوجها

Definisi tersebut mengisyaratkan ada tiga fungsi 'iddah, yaitu *barâ'ah ar-rahim* (membersihkan rahim), *ta'abbud* (pengabdian diri kepada Tuhan), dan bela sungkawa atas kematian suami (*tafajju'*). Dengan demikian, sebenarnya tidak mudah juga mematrik pengertian 'iddah dalam suatu ungkapan. Di samping itu, tampak pula bahwa terdapat beberapa sebab, akibat, dan fungsi 'iddah. Akan tetapi, yang jelas kewajiban ber'iddah hanya dikenakan kepada perempuan tidak pada laki-laki.⁸ Para ulama sepakat bahwa perempuan yang telah diceraikan oleh suaminya, baik cerai hidup maupun cerai mati, diwajibkan menjalani 'iddah. Konsensus ini didasarkan kepada al-Qur'an, al-Hadits, dan al-Ijma'.⁹

Tetapi, para ulama fiqh berbeda pendapat tentang perceraian yang terjadi setelah *wathi` syubhat*, pernikahan *fâsid*, dan zina. Golongan al-Dzahiri, misalnya, tidak mewajibkan 'iddah bagi perempuan yang diceraikan secara *fâsid*, walaupun sudah terjadi *dukhûl*, sebab tidak ada dalilnya baik dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah. Sedangkan golongan lainnya mewajibkan 'iddah bagi perempuan semacam itu. Bagi kelompok kedua ini, *wathi` syubhat* dan *wathi`* yang dilakukan dalam nikah yang *fâsid* adalah sama saja dengan *wathi`* dalam pernikahan yang sah dalam pokok soal; melihat kondisi rahim dan kandungannya dinisbatkan kepada lelaki yang menyetubuhinya.

Namun, di kalangan ini pun terdapat perbedaan pendapat tentang perempuan yang berzina. Golongan Hanafiyah, Syafi'iyah, dan at-Tsauri menyatakan bahwa perempuan yang berzina tidak wajib ber'iddah, dengan alasan bahwa kegunaan 'iddah adalah untuk memelihara keturunan, sedangkan zina—dalam pandangan mereka—tidak menimbulkan hubungan nasab. Pendapat ini juga dianut oleh Abu Bakar al-Shiddiq dan Umar bin al-Khattab. Sementara itu, Malikiyyah dan Hanabilah menetapkan adanya 'iddah bagi perempuan yang berzina.¹⁰

Agaknya, jika 'iddah dimaksudkan untuk membersihkan rahim, dan ia merupakan satu-satunya cara untuk itu, maka perempuan yang dizinai semestinya harus ber'iddah. Kekacauan nasab akan semakin bertambah bila dalam hal ini 'iddah tidak diberlakukan. Namun, bila ada alat pembuktian yang secara meyakinkan menunjukkan bahwa rahim

⁷ Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Madzâhib al-'Arba'ab*, Tanpa Tahun, hlm. 517. Bandingkan dengan Ibnu Qudamah al-Maqdisiy, *Asy-Syarh as-Shaghir*: Juz II, hlm. 671. *al-Qawâim al-Fiqhiyyah*, hlm. 235. Asy-Syarbiniy, *Mughniy al-Mubtâj ilâ Ma'rifat Ma'âniy Alfâdl al-Minbâj*, Mesir: Dar al-Fikr, 1996, Juz III hlm. 384

⁸ Wahbah az-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islâmiy wa Adillatuhu*, Juz VII, hlm. 626

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Wahbah az-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islâmiy wa Adillatuhu*, Juz VII hlm. 630. Lihat juga pada Abdul Wahhab, *Hasyiyah al-Muqni'*, Juz III hlm. 286.

perempuan tersebut bersih dari bibit yang akan tumbuh, maka dalam kasus ini alat tersebut dapat dimanfaatkan dan perempuan tersebut boleh tidak menjalani masa 'iddah. Dengan kata lain, perempuan yang berzina tidak dapat bebas begitu saja untuk kawin dengan orang lain, tetapi ia juga tidak mutlak menunggu dalam suatu tenggang waktu tertentu sebagai masa 'iddah. Dengan demikian, dalam kasus-kasus yang tidak secara tegas dikemukakan oleh al-Qur'an atau al-Sunnah, penetapan 'iddah merupakan ijtihad ulama. Oleh karena itu, peluang untuk terjadinya perbedaan pendapat cukup besar.

Beberapa Ketentuan 'Iddah

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, masa 'iddah tidak selalu sama pada setiap perempuan. Al-Qur'an memberikan petunjuk dalam berbagai ungkapan yang menegaskan bahwa masa 'iddah ditetapkan berdasarkan keadaan perempuan sewaktu dicerai atau ditinggal mati oleh suaminya dan juga berdasarkan atas proses perceraian, baik cerai mati maupun cerai hidup. Dari sini, dikenal tiga macam 'iddah. Masing-masing adalah 'iddah bi al-aqra', 'iddah al-asyhur, 'iddah bi wadh'i al-hamli.¹¹ Uraian berikut dikemukakan berdasarkan atas perbedaan-perbedaan ini.

1. Kondisi Perempuan Sebagai Sudut Pandang.

Ada beberapa kondisi perempuan tatkala dicerai oleh suaminya yang menjadi patokan dalam penentuan masa 'iddah. Pertama, *Qabl ad-dukhûl* (sebelum hubungan intim) atau *ba'da ad-dukhûl* (sudah terjadi hubungan intim). Bagi isteri yang ditalak--atau bercerai dengan suaminya--belum pernah terjadi *wathi`* (senggama), tidak ada 'iddah baginya. Artinya, isteri tersebut setelah putus perkawinan bisa segera langsung mengadakan kontak nikah dengan laki-laki lain.¹²

Dalam hal ini, al-Qur'an mengatakan: "Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya, maka sekali-sekali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya. Maka berilah mereka kesenangan (*mut'ah*) dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya (al-Ahzab; 49).

Dengan demikian, perempuan yang dicerai sebelum melakukan hubungan intim dengan suaminya, dibolehkan melakukan akad perkawinan dengan laki-laki

¹¹ Lihat: ad-Dzahabiy, *asy-Syar'ah al-Islamiyyah*, hlm. 359.

¹² Ibnu Qudamah, *al-Muqni' fî Fiqh Imâm as-Sunnah. Abamâd ibn Hambal asy-Syaibaniy*, Riyadh: Maktabah ar-Riyadî al-Haditsah, 1980, Juz III hlm. 268. Bandingkan dengan al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Juz XIII, hlm. 202. Lihat juga Jalaluddin as-Suyuthiy, *ad-Durr al-Mantsûr fî at-Tafsîr al-Ma'îsûr*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988, Juz VI, hlm. 625; Baca juga Abi Ishaq asy-Syairazi, *al-Mubadzdzab fî Fiqh al-Imam asy-Syafi'i*, (Semarang: Thaha Putera), Tanpa Tahun, Juz II, hlm. 142.

lain selepas dari perceraian itu. Dan, sebaliknya, isteri yang sudah digauli, baginya berlaku ketentuan iddah. ¹³ Secara sepintas terlihat bahwa persoalan 'iddah dengan segala bentuk dan macamnya hanya dipautkan dengan perempuan *al-madkhûl bihâ*. Jika diamati secara jeli, dalam kondisi tertentu, persoalan *dukhûl* tampaknya tidak mutlak menjadi patokan.

Kedua; apakah perempuan dalam keadaan haid atau suci. al-Qur'an menyatakan bahwa perempuan yang dicerai suaminya dalam keadaan haid, ia dapat menjadikan masa-masa haid sebagai patokan waktu. Sedangkan 'iddahnya adalah tiga *qurû'*.¹⁴ Ketentuan ini berdasar kepada firman Allah SWT Surat *al-Baqarah* ayat 228:

"Perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali qurû'. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang telah diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menunggu itu, jika mereka menghendaki rekonsiliasi (ishlah). Dan para perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf."

Selanjutnya, bagi perempuan yang tidak haid, baik karena masih kecil (belum *baligh*) maupun akibat sudah menopause¹⁵, masa 'iddahnya adalah tiga bulan. Ketentuan ini didasarkan kepada firman Allah SWT: *"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu tentang masa 'iddahnya maka 'iddah mereka adalah tiga bulan, dan begitu pula perempuan-perempuan yang tidak haid"* (*ath-Thalaq*: 4).

Ketiga; apakah perempuan dalam keadaan hamil atau tidak hamil. Pokok soal ketiga yang dapat dijadikan standar penetapan 'iddah bagi seorang isteri adalah

¹³ Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), Juz II, hlm. 278

¹⁴ Sebagian ulama memahami arti *qurû'* dengan masa suci. Di antara mereka adalah Malik, Syafi'i, jumur penduduk Madinah, Abu Tsaur, dan Jama'ah. Di kalangan sahabat pendapat ini dianut oleh Ibnu Umar, Zaid ibn Tsabit dan Aisyah. Sebagian ulama yang lain menyatakan bahwa *qurû'* berarti haid. Pendapat ini dianut oleh Abu Hanifah, at-Tsawry, al-Awza'i, Ibnu Abi Layla dan lainnya. Dari kalangan sahabat, pendapat ini dianut oleh Ali ibn Abi Thalib, Umar ibn Khattab, Ibnu Mas'ud, dan Abu Musa al-Asy'ari. Di samping itu, ada pula yang memahami *qurû'* dalam pengertian perpindahan dari masa suci ke masa haid. Menurut Ali Hasballah, pendapat ini juga dianut oleh Syafi'i, Malik, dan Dzahiriyyah. Baca Ibnu Rusyd, *Bid'ayah al-Mujtabid wa Nihayah al-Muqtasid*, Juz II, hlm. 67 dan juga Ali Hasballah. 1968. *Al-Furqah bain al-Zawjain wa ma Yata'allagu bihâ min al-'iddah wa an-Nasab*, (Mesir: Dar al-Fikr,) hlm. 188.

¹⁵ Para ulama berbeda pendapat tentang batas umur terjadinya menopause (putus haid). Sebagian berkata 50 tahun dan sebagian yang lain 60 tahun. Dan memang antara perempuan yang satu dengan yang lain berlainan. Ibnu Taymiyyah menyatakan bahwa umur putus haid itu berbeda antara seorang perempuan dengan perempuan yang lain. Tidak ada batas umur yang disepakati oleh perempuan. Baca Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, hlm. 147. Bandingkan dengan Zakaria al-Anshariy, *Fatâh al-Wabbâb Syarh Manbâj at-Thullâb*, hlm. 104. Lebih lanjut al-Fakhr ar-Razyi menegaskan, jika seorang perempuan ragu apakah ia sudah sampai kepada masa menopause atau tidak, maka ia dapat menentukan antara usia 60 tahun dan 55 tahun, sehingga darah yang keluar dari vaginanya dapat ditentukan sebagai darah haid atau istihadlah. Lihat al-Fakhr ar-Rzyi, *Tafsir al-Fakhr ar-Râziy*, Beirut: Dar al-Fikr, 1985, Juz 29, hlm. 35.

apakah ia hamil atau tidak. Dalam hal ini, al-Qur'an mengatakan jika perceraian terjadi sewaktu perempuan berada dalam keadaan hamil, maka 'iddahnya sampai melahirkan anaknya. Ketentuan ini secara *nashshy* (tekstual) ditunjukkan al-Qur'an dalam ayat 4 Surat *ath-Thalaq*: "Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu 'iddahnya adalah sampai mereka melahirkan".¹⁶

2. Status Perceraian Sebagai Penentu

Perceraian terjadi karena dua hal; karena ditinggal mati suami (biasa disebut dengan cerai mati) atau karena ditalak suami (cerai hidup). Perbedaan status perceraian ini merupakan salah satu faktor penentu jenis 'iddah yang akan dijalani seorang isteri. Firman Allah pada ayat 234 Surat *al-Baqarah*, mengatakan bahwa masa 'iddah perempuan yang ditinggal mati suaminya adalah 4 bulan 10 hari. Ini berarti bahwa 'iddah perempuan yang cerai karena ditalak suaminya (cerai hidup) lebih pendek dari cerai mati. Tidak jelas, mengapa al-Qur'an tidak menyebutkan alasan tentang lebih panjangnya masa 'iddah perempuan akibat kematian suaminya daripada ditalak. Akan tetapi, para ulama memahaminya sebagai masa berkabung bagi perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya.

Ketentuan 'iddah dalam kasus cerai mati ini dapat dengan mudah dilaksanakan. Akan tetapi, persoalan timbul ketika perempuan bersangkutan berada dalam keadaan hamil: bagaimana menentukan 'iddah wafat dan 'iddah hamil sekaligus? Apakah cukup melaksanakan salah satunya? Jika ya, 'iddah wafat atau 'iddah hamil yang harus dilaksanakan? Mungkinkah seorang perempuan yang melahirkan anaknya sesaat setelah suaminya meninggal dunia tidak menghadapi 'iddah?

Dalam merespon persoalan di atas para ulama terbelah kepada dua kelompok. *Pertama*, pendapat jumah yang mengatakan bahwa patokan 'iddah adalah kelahiran anaknya, meskipun kelahiran itu terjadi sesaat setelah kematian suaminya. Alasan yang biasa dirujuk adalah [a] pernyataan Umar ibn Khattab bahwa 'iddah perempuan semacam itu ialah melahirkan bayinya, walaupun mayat suaminya masih terbaring di rumah duka. [b] berdasar kepada ke-'*umum*-an ayat *ûlât al-ahmâl*. Oleh karena itu, bila keduanya bertemu, maka mereka berpegang kepada ayat *ulat al-ahmal*. Hal ini, juga erat kaitannya dengan pandangan mereka tentang fungsi 'iddah. Bagi mereka, 'iddah hanya berfungsi sebagai pembersih rahim. [c] didasarkan kepada sabda Nabi Muhammad kepada Sabi'ah al-Aslamiyah yang melahirkan anak praktis setengah bulan dari kematian suaminya. Nabi bersabda, "Anda sudah halal, maka nikahlah dengan

¹⁶ Ayat ini menunjukkan bahwa sekiranya ia hamil dengan anak kembar, maka 'iddahnya belum habis sebelum anak kembarnya lahir semua. Begitu juga, perempuan yang keguguran 'iddahnya adalah sesudah melahirkan pula. Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Juz II hlm. 148. Berkaitan dengan 'iddah hamil ini dapat dibaca pada, Waliyullah ad-Dihlawiy, *Hujjah Allâh al-Bâlighah*, hlm. 378-379.

orang yang kau suka".

Kedua, ulama yang menyatakan bahwa 'iddah perempuan hamil yang ditinggal mati suami adalah dengan mengambil tenggang waktu terlama (*ab'ad al-ajalaini*) di antara dua alternatif: 4 bulan 10 hari ('iddah wafat) atau kelahiran bayinya (karena 'iddah hamil). Pendapat ini biasanya dinisbatkan kepada Ibnu Abbas dan Ali ibn Abi Thalib. Kelompok kedua ini menghendaki dikompromikannya (*al-jam'u*) antara keumuman ayat hamil dan ayat wafat.¹⁷ Saya menduga ada alasan lain yang secara eksplisit tak terucapkan oleh mereka. Yaitu, bahwa fungsi 'iddah, di samping pembersih rahim, adalah sebagai perlambang solidaritas kekeluargaan (*tafajju'*).

Etika Sosial Perempuan dalam Masa 'Iddah

Ulama fiqh mengemukakan ada beberapa etika sosial (*social ethics*) bagi perempuan yang sedang menjalani masa 'iddah. Di antaranya adalah: pertama, ia tidak boleh menerima pinangan dari laki-laki, baik secara terang-terangan (*tashrih*) maupun secara sindiran (*ta'rîd*). Akan tetapi, untuk perempuan yang menjalani 'iddah kematian sang suami, pinangan boleh dilakukan namun dengan cara sindiran. Alasan ulama fiqh menetapkan hukum ini adalah firman Allah dalam Surat *al-Baqarah* (2) ayat 235 yang artinya: "Dan tidak ada dosa bagi kamu meminang perempuan-perempuan itu" dengan sindiran atau kamu menyembunyikan (keinginan mengawini mereka) dalam hatimu. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut mereka, dalam pada itu janganlah kamu mengadakan janji kawin dengan mereka secara rahasia, kecuali sekadar mengucapkan (kepada mereka) perkataan yang ma'ruf....". Yang dimaksud dengan "perempuan-perempuan itu" adalah perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya.

Lebih jauh dari itu, perempuan yang sedang dalam 'iddah tidak boleh mengadakan akad perkawinan (kawin atau dikawini) secara mutlak. Hal ini didasarkan pada lanjutan Surat *al-Baqarah* (2) ayat 235 di atas, yaitu: "...Dan janganlah kamu ber'azam (berketetapan hati) untuk berakad nikah, sebelum habis 'iddahnya..."

Kedua, perempuan yang sedang menjalani 'iddah dilarang keluar rumah.¹⁸ Jumhur ulama fikih (asy-Syafi'i, Malik bin Anas, Ahmad bin Hanbal, dan al-Layts) sepakat bahwa perempuan yang menjalani 'iddah dilarang keluar rumah apabila tidak ada keperluan mendesak, seperti untuk memenuhi kebutuhan hidupnya sehari-hari. Kecuali itu, antara Malik dan asy-Syafi'i memiliki perbedaan. Bagi Malik, larangan keluar rumah bagi *mu'taddah* adalah mutlak tanpa membedakan antara talak *raj'i* dan talak *bâ'in*. Sedangkan bagi asy-Syafi'i, *mu'taddah* yang ditalak *raj'i* tidak diperkenankan

¹⁷ Ibnu Rusyd, *Bid'iyah al-Mujtabid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II, hlm. 72; Bandingkan dengan Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adbîm*, (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub), 1997, jilid I, hlm.353.

¹⁸ Lihat adz-Dzahabiy, *asy-syari'ah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqaranah baina Abli as-Sunnah wa Madzhab a-Ja'fariyyah*, hlm. 373

untuk keluar rumah, baik siang maupun malam. Keluar rumah pada siang hari hanya diperbolehkan bagi *mabtûtah* (perempuan yang ditalak *bâ`in*).¹⁹

Alasan yang dikemukakan mereka adalah sebuah hadits dari Jabir bin Abdullah; "Jabir berkata: Bibiku dari ibu ditalak tiga kali oleh suaminya lalu ia keluar untuk memotong kurmanya. Tiba-tiba ia ditemui oleh seorang laki-laki, lalu melarangnya keluar. Maka saya ceritakan hal itu kepada Nabi SAW. Kemudian Rasulullah SAW bersabda, pergilah engkau ke kebunmu itu untuk memetik buah kurma itu, mudah-mudahan engkau bersedekah dengan buah kurma itu dan lakukanlah sesuatu yang baik menurutmu." (HR. an-Nasa'i dan Abu Dawud).

Dalam riwayat Mujahid, dikatakan bahwa beberapa orang laki-laki mati syahid ketika perang Uhud. Lalu isteri-isteri mereka mendatangi Rasulullah SAW. Rasulullah SAW ditanya apakah mereka dibolehkan keluar malam ini. Ia menjawab "silakan kalian semua (yang ditinggal oleh kematian suaminya itu) berkumpul bersama di malam hari dan apabila telah mengantuk, maka kembalilah ke rumah masing-masing. (HR. Ahmad bin Hanbal, Abu Dawud, an-Nasa'i, at-Tirmidzi dan Ibnu Majah).²⁰ Alasan yang lain adalah firman Allah dalam Surat *ath-Thalâq* (65) ayat 1 yang artinya; "...Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (dijijinkan) keluar kecuali kalau mereka mengerjakan pekerjaan keji yang terang...".

Persoalannya kemudian, bagaimana dengan perempuan yang ber'*iddah* wafat? Tampaknya, larangan keluar rumah bagi perempuan yang ber'*iddah* wafat, tidak dijumpai dalam ayat-ayat al-Qur`ân. Ketentuan ini didapat dari hadits yang diriwayatkan oleh Malik dari beberapa jalur, bahwa Nabi bersabda kepada Furai'ah binti Malik bin Sanan yang ditinggal mati suaminya; *umkutsî fîy baitiki hattâ yablughâ al-kitâb ajalâh*. Kemudian Furai'ah menjalani '*iddah* selama empat bulan sepuluh hari.²¹

Namun, Imam Dawud menyangkal dengan menyatakan bahwa perempuan yang ditinggal mati suaminya tidak wajib ber'*iddah* di rumahnya. Ia boleh ber'*iddah* di tempat mana saja yang disukai karena kewajiban menempati tempat tinggal yang terdapat dalam al-Qur`an hanya berlaku bagi perempuan *muthallaqah*. Ulama yang mendukung pendapat ini mengatakan bahwa hadits riwayat Malik tersebut hanya diriwayatkan oleh seorang perempuan yang tidak populer (*ghair ma'rûfah*) di kalangan para perawi hadits. Ini artinya, hadits yang dijadikan dasar pelarangan keluar rumah bagi perempuan yang ber'*iddah* wafat, derajat keshahihannya belum disepakati oleh seluruh ulama. Jauh sebelum Dawud, pendapat ini konon pernah dikemukakan oleh Ali, Ibnu Abbas, Jabir, dan 'Aisyah. Kecuali itu, ada riwayat dari Ma'mar bahwa 'Aisyah

¹⁹ Al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Juz XIII, hlm. 154-155.

²⁰ Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnab*, Juz II, hlm. 158-159

²¹ Al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Juz III, 171. Bandingkan dengan asy-Syairazy, *al-Mubadzdzab fîy Fiqh al-Imam asy-Syafi'i*, Juz II, hlm. 147.

pernah keluar rumah, melakukan umrah ke Mekah pada saat ditinggal mati suaminya, Thalhan ibn 'Ubaidillah.²²

Ketiga, *al-mu'taddah* berkewajiban untuk *ihdâd* atau berkabung. Secara etimologis, *ihdâd* atau juga disebut *hidâd* berarti mencegah (*imtinâ'*) dari memakai perhiasan. Dalam *vocabulary* Arab, *ihdâd* berarti keadaan perempuan yang tidak menghias dirinya sebagai tanda perasaan berkabung atas kematian suaminya atau keluarganya.²³ Kalau bagi selain suami, *ihdâd* hanya dilakukan sampai masa tiga hari. Dalam fiqh, *ihdâd* hanya berlaku bagi isteri yang ditinggal mati suaminya, dan tidak berlaku terhadap suami yang ditinggal mati isterinya. *Ihdâd* juga tidak dapat dikenakan kepada isteri yang ditalak *raj'i* dan talak *bâ'in*.²⁴

Ihdâd, dalam kitab-kitab kuning, selalu dinyatakan wajib dilakukan bagi isteri yang suaminya wafat dengan tujuan menyempurnakan penghormatan terhadap suami dan memelihara haknya.²⁵ *Ihdâd* disyariatkan dalam ajaran Islam berdasarkan sabda Rasulullah SAW: "seorang perempuan tidak boleh melakukan *ihdâd* lebih dari tiga hari, kecuali atas kematian suaminya, maka ia melakukan *ihdâd* selama empat bulan sepuluh hari..." (HR. al-Jama'ah kecuali at-Tirmidzi).²⁶ Dalam hadits Ummi Salamah dikatakan: "Terhadap perempuan yang ditinggal mati suaminya, janganlah ia memakai pakaian yang dicelup, jangan memakai perhiasan, jangan memakai pewarna wajah, dan jangan bercelak" (HR. Ahmad ibn Hanbal, Abu Dawud, dan an-Nasa'i). Hadits yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Imam Muslim yang berasal dari Ummu 'Athiyah juga berisi larangan yang sama dengan hal di atas. Dinyatakan bahwa jika seorang isteri yang ditinggal wafat suaminya mengetahui bahwa *ihdâd* wajib dilakukan selama masa *'iddah*, namun ia tidak melakukannya, maka tindakannya termasuk mendurhakai Allah.²⁷

Menurut kitab-kitab fikih konvensional, perempuan yang ditinggal mati oleh suami atau keluarganya diharuskan melakukan *ihdâd* dengan cara menjauhi hal-hal berikut: [1] memakai perhiasan cincin atau perak. Larangan ini diakui oleh ahli fikih pada umumnya, kecuali menurut sebagian madzhab Syafi'i; [2] memakai pakaian yang

²² Al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Juz III hlm. 177

²³ Ibnu Qudamah, *al-Mughni' fî Fiqh Imâm as-Sunnab Ahmad ibn Hanbal asy-Syaibaniy*, Juz III, hlm. 289-291. Baca juga, Muhammad ibn Abdurrahman ad-Dimasyqiyy, *Rahmat al-Ummah fî Ikhtilâf al-A'immah*, Katar: Tanpa Penerbit, 1981, hlm. 314.

²⁴ Asy-Sya'iraziyy, *al-Muhadzdzab fî Fiqh al-Imâm asy-Syafi'i*, hlm. 149. Abd al-Barr an-Namiriyy, *al-Kafiy fî Fiqh Abl al-Madinah al-Malikiyy*, hlm. 294. Bandingkan dengan Ibnu Rusyd, *Bidayâh al-Mujtabid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II, hlm. 92. Sebagian ulama berpendapat, *ihdad* hanya disunatkan bagi perempuan yang ditalak (*mutallaqah*). Lihat Zakariyya al-Anshariyy, *Fath al-Wahhab Syarh Manhaj at-Thullâb*, hlm. 107.

²⁵ Abd 'al-Bar an-Namiriyy, *al-Kafiy fî Fiqh Abl al-Madinah al-Malikiyy*, Beirut: Dar al-Kutub, 1992, hlm. 294.

²⁶ Hadits ini banyak dikutip oleh para ahli fikih dalam karya-karyanya, misalnya: Muhammad ibn Idris asy-Syafi'iyy, *al-Umm*, hlm. 246. Ibnu Hazm, *al-Muhalla*, Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun, Juz IX, hlm. 256; Ibnu Rusyd, *Bidayâh al-Mujtabid wa Nihâyah al-Muqtashid*, hlm. 101.

²⁷ Wahbah az-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiyy wa Adillatuhu*, Juz VII, hlm. 662

terbuat dari sutera berwarna putih; [3] memakai pakaian yang berbau wangi; [4] memakai pakaian yang dicelup dengan warna mencolok, misalnya warna merah atau kuning. Pada umumnya ahli fiqh menyatakan bahwa perempuan tersebut boleh memakai pakaian yang berwarna hitam. Akan tetapi, menurut madzhab Maliki, pakaian yang berwarna hitam pun tidak boleh dipakai kecuali jika di kalangan masyarakatnya warna hitam dipandang untuk mempercantik diri; [5] memakai wewangian (parfum) pada tubuhnya, kecuali untuk keperluan menghilangkan bau tidak sedap pada kemaluannya sehabis haid. Bahkan, madzhab Maliki berpendapat bahwa perempuan yang sedang melakukan *ihdâd* tidak boleh melakukan pekerjaan yang berkaitan dengan wewangian, misalnya menjadi pembuat atau pedagang minyak wangi; [6] meminyaki rambut, baik minyak yang mengandung wewangian maupun tidak mengandung wewangian; [7] memakai celak, karena hal itu akan memperindah mata. Menurut ahli fiqh, jika bercelak untuk keperluan pengobatan boleh dilakukan pada malam hari, sedangkan pada siang hari tetap tidak dibenarkan; [8] mewarnai kuku dengan inai dan semua yang berkaitan dengan pewarnaan wajah. Seluruh larangan ini didasarkan kepada hadits riwayat Bukhari dan Muslim ditambah dengan hadits an-Nasa'i dan Ahmad ibn Hanbal.²⁸ Di samping itu, larangan lain dalam *ihdâd* adalah larangan untuk keluar rumah, kecuali untuk keperluan tertentu dengan tujuan untuk memenuhi kebutuhan yang mendasar, seperti mencari nafkah.

Adanya perbedaan pendapat ulama mengenai tata cara melakukan *ihdâd* di atas, seperti tentang jenis dan warna pakaian yang boleh dipakai perempuan berkabung, disebabkan karena adanya perbedaan pandangan mengenai hal-hal yang dapat dianggap mempercantik diri dan menjadi daya tarik perempuan. Hadits-hadits yang ada hanya menyebutkan hal-hal yang dipandang dapat mempercantik diri pada masa Rasulullah SAW. Sesungguhnya, hal ini berkaitan erat dengan penilaian dan adat istiadat ('*uruf*') yang berkembang pada setiap masyarakat.

Para ahli fiqh sepakat bahwa perempuan yang menjalani masa '*iddah* talak *raj'i*' tidak wajib melakukan *ihdâd*, karena selama berada dalam masa '*iddah* ini pada hakikatnya ia masih berada dalam status perkawinan.²⁹ Karenanya, ia berhak untuk menghias diri, bahkan hal tersebut dianjurkan kepadanya dengan tujuan agar suaminya tertarik untuk melakukan *rujû'*.³⁰

²⁸ Wahbah az-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islâmiyy wa Adillatuhu*, Juz VII hlm. 662. Bandingkan dengan Abd al-Barr an-Namiriy, *al-Kafiy fî Fiqh Abl al-Madinah al-Malikiyy*, hlm. 293. Taqiyuddin al-Husainiy, *Kifayah al-Akhyâr fî Hall Ghâyah al-Ikhtisâr*, Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun, hlm. 134-136. Zakariya al-Anshariy, *Fath al-Wabbâb Syarh Manhaj at-Thullâh*, hlm. 107. Hadits-hadits yang berkaitan dengan larangan-larangan yang mesti dijaui oleh perempuan yang menjalani *ihdâd* dapat ditemukan dalam asy-Syawkaniy, *Najm al-Awtâr*, (Mesir: Dar al-Kutub, 1993), Juz VI hlm. 296

²⁹ Lihat Taqiyuddin al-Husainiy, *Kifayah al-Akhyâr fî Hall Ghâyah al-Ikhtisâr*, hlm. 134.

³⁰ al-Bujairimiy, *Bujairimiy 'alâ al-Khâtib*, hlm. 47.

Fiqh yang Berlandaskan Etik-Moral

Jika mau dilacak secara agak dalam, sejatinya terdapat aturan dalam al-Qur'an bahwa lelaki harus menanggung beban material dari pernikahan dan perceraian. Beban itu adalah pemberian nafkah oleh suami untuk isteri dalam masa pernikahan atau *mut'ah*-bedakan dengan nikah *mut'ah*--bagi isteri yang baru diceraikan selama masa 'iddah. Allah SWT. berfirman dalam Surat *al-Baqarah* ayat 2, "*Kepada perempuan-perempuan yang diceraikan (hendaklah diberikan oleh suaminya) mut'ah menurut yang ma'ruf, sebagai suatu kewajiban bagi orang-orang yang takwa*".

Para ulama sepakat bahwa perempuan yang berada dalam 'iddah talak *raj'i* berhak mendapat nafkah dan tempat tinggal (*as-suknâ*) dari suami yang menceraikannya. Begitu juga, mereka sepakat bahwa perempuan hamil yang dicerai suaminya (baik talak *raj'i* maupun talak *ba'in*) berhak untuk mendapatkan nafkah dan tempat tinggal hingga melahirkan. Allah SWT. berfirman [65]: 6, "*Tempatkanlah mereka (para isteri) dimana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin...*". Allah SWT. juga berfirman dalam ayat yang sama [65]: 6, "*....Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin..*".

Namun dalam realitasnya, wacana yang berkembang di kalangan umat Islam justru bukan masalah nafkah yang harus ditunaikan oleh "bekas" suami, melainkan kewajiban 'iddah yang mesti dijalankan oleh "mantan" isteri. Sangat terasa bahwa ketentuan 'iddah yang dalam praktiknya telah dipahami sebagai beban dan urusan isteri (perempuan) telah memperoleh perhatian yang jauh lebih serius baik dari sudut teoritisnya maupun pengawasan dan pelaksanaannya di lapangan ketimbang urusan nafkah yang pada dasarnya merupakan kewajiban lelaki (suami)--juga baik dari sudut teoritisnya maupun aplikatifnya.³¹

Sesungguhnya, di samping untuk mengetahui tentang positif dan negatifnya rahim, sesuai dengan struktur masyarakat Arab yang patriarkhal, 'iddah pada saat diturunkannya telah berfungsi secara efektif sebagai upaya minimal untuk melindungi hak-hak perempuan pasca-perceraian dan kematian. Dalam batas waktu 'iddah itu, perempuan masih berhak untuk mendapat perlindungan ekonomi dan perlindungan sosial. Perlindungan ini misalnya terlihat dari desakan al-Qur'an pada suami untuk membuat wasiat khusus sebelum meninggal dunia untuk mempertahankan isterinya di dalam rumahnya paling tidak selama satu tahun dan untuk nafkah hidupnya.

Allah SWT. berfirman [2]: 240, "*Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di*

³¹ Masdar F. Mas'udi, *Ihdâd dan 'iddah dalam Kehidupan Umat yang Berubah*, hlm. 4.

antara kamu dan meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isterinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya dengan tidak disuruh pindah dari rumahnya. Akan tetapi, jika mereka pindah (sendiri), maka tidak ada dosa bagimu membiarkan mereka berbuat yang makruf terhadap diri mereka". Dengan demikian, jika ayat ini dibaca dalam perspektif sosial yang berlaku pada saat itu, maka akan terlihat bahwa perlindungan khusus diambil untuk melindungi hak-hak perempuan yang waktu itu banyak yang terampas.

Di samping itu, ada pertimbangan lain yang bisa diajukan seputar disyari'atkannya 'iddah dan ihdâd yaitu pertimbangan etis-moral, yang tentunya berbeda-beda aksentuasinya dari kasus per kasus, seiring dengan keberagaman latar belakang dan motivasi yang menyertai terjadinya perceraian.

Pertama, dalam kasus perceraian karena suami meninggal. Pada bagian ini, 'iddah di samping bertujuan memperjelas status genetika juga dimaksudkan sebagai pernyataan sikap berkabung (*ihdâd*). Tentu saja, berkabung yang perlu dijalani isteri tidak boleh dijalani dengan cara-cara yang tidak manusiawi, seperti yang telah ditampilkan masyarakat Arab jahiliyyah yang melarang perempuan *mu'taddah* untuk menyisir rambut, memotong kuku, dan sebagainya. Dengan demikian, selama masa 'iddahnya (4 bulan 10 hari), di samping perempuan tersebut harus membiarkan rahimnya tidak menampung benih baru, yang bersangkutan juga diminta untuk tidak mengekspresikan satu sikap yang mengesankan bahwa dirinya tidak sedang tertimpa musibah.³²

Kedua, dalam kasus talak *raj'i*. Dalam tataran ini, fungsi 'iddah di samping untuk kerangka kejelasan genetika juga untuk membuka kesempatan selebar-lebarnya khusus kepada mereka berdua (suami-isteri) untuk segera kembali sebagai suami isteri. Sejatinya, kewajiban memberikan nafkah atas suami terhadap isteri yang dicerainya, terutama dalam talak *raj'i*, merupakan cara lain untuk menggiring suami-isteri tersebut ke arah perdamaian (rekonsiliasi). Ini paralel dengan dambaan Islam agar sekali pernikahan dilangsungkan maka harus diusahakan dengan sekuat tenaga untuk tidak cerai, karena Allah akan sangat marah. Nabi bersabda, *abghadl al-halâl 'inda Alâh ath-Thalâq*.³³ Dengan ketentuan 'iddah ini, sesungguhnya Islam mengharapkan mereka berdua untuk kembali sebagai suami isteri.

Walaupun demikian, Islam masih memberikan persyaratan bahwa jika sang suami sudah memutuskan untuk merujukinya, maka dia tidak boleh melakukannya dengan maksud menimbulkan kemudharatan bagi isterinya, baik fisik maupun mental, tetapi

³² Secara etik-moral, tidak selayaknya bagi seorang suami yang baru ditinggal mati oleh isterinya untuk melangsungkan pernikahan dengan perempuan lain. Dalam kaitan ini, terus terang, fiqh yang memberikan perkenan bagi seorang laki-laki untuk nikah dengan perempuan lain tatkala isterinya baru meninggal, adalah fiqh patriarkhal yang kurang mempertimbangkan ukuran-ukuran etik-moral. Dilihat dengan mata curiga, fiqh seperti itu menunjukkan adanya arogansi kekelakian.

³³ Hadits ini dapat dibaca dalam Ibnu Hajar al-'Asqalaniy, *Bulugh al-Marâm*, Semarang: Thaha Putera, 1982, hlm. 321.

untuk menggaulinya dengan cara yang baik.³⁴ Allah SWT. berfirman [2]: 231, “Apabila kamu mentalak isteri-istrimu, lalu mereka mendekati akhir ‘iddah-nya, maka rujukilah mereka dengan cara yang makruf, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang makruf pula. Janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi kemudahan, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka. Barang siapa berbuat demikian, maka sungguh ia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Janganlah kamu jadikan hukum-hukum Allah permainan...”.

Akhirnya, reformasi dari fiqh legal-formal yang bersifat partikular (*juz'iy*) semata kepada fiqh yang bersendikan etis-moral yang bersifat universal penting dilakukan. Fiqh yang legal formal harus senantiasa berada dalam sinaran dan kontrol etik-moral. Dengan cara seperti ini, fiqh tidak akan pernah kerontang dari spirit-ruhaniyahnya dalam merespon tantangan zaman. []



³⁴ Asy-Syinqithiy, *Adhwâ' al-Bayân fîy Iyâbâh al-Qur`an bi al-Qur`ân*, hlm. 219.

مَا ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا قَطُّ بِيَدِهِ، وَلَا امْرَأَةً وَلَا خَادِمًا

"Bahwa tidak pernah sekalipun, Rasulullah Saw memukul seseorang dengan tangannya. Beliau tidak pernah memukul perempuan, juga tidak (memukul) pembantu".

(lihat: Ibn al-Atsîr, XII/23-24, no. hadits: 8780)

MENYUSUI ANAK (AR-RADHĀ'AH)

Marzuki Wahid

Ajaran “penyusuan anak” (*ar-radhā'ah*) secara eksplisit dan tegas dikemukakan di dalam Kitab Suci al-Qur'ân dan kemudian mendapatkan penjelasan dari hadits Nabi SAW. Namun sebagaimana umumnya ayat dalam al-Qur'ân, ajaran itu masih membuka ruang interpretasi (*tafsir*) yang luas. Hampir semua kitab *fiqh* dari pelbagai madzhab membahas topik *ar-radhā'ah* dalam pasal tersendiri di bawah pembahasan bab “*nikāh*”. Namun, pembahasan mereka umumnya berkisar pada dua hal pokok. *Pertama*, pembahasan tentang teknis penyusuan yang menyebabkan menjadi *maḥram* (haram dinikahi). *Kedua*, pembahasan mengenai hubungan upah penyusuan di antara pihak-pihak terkait. Sementara posisi persusuan sebagai hak anak (*ḥaqq ar-radhī'*) untuk menjamin kesehatan dan cara hidup yang baik, serta perlindungan kesehatan bagi ibu yang menyusui (*ḥaqq al-murdhi'ah*) belum banyak disinggung, bahkan terkesan “tak dipikirkan” (*allâ mufakkira fih, l'impensé*).

Secara etimologis, *ar-radhā'ah* atau *ar-ridhā'ah* adalah sebuah istilah bagi isapan susu, baik isapan susu manusia maupun susu binatang. Dalam pengertian etimologis tidak dipersyaratkan bahwa yang disusui itu (*ar-radhī'*) berupa anak kecil (bayi) atau bukan.¹ Adapun dalam pengertian terminologis, sebagian ulama *fiqh* mendefinisikan *ar-radhā'ah* sebagai berikut:

وصول لبن آدمية إلى جوف طفل لم يزد سنه على حولين.

“Sampainya (masuknya) air susu manusia (perempuan) ke dalam perut seorang anak (bayi) yang belum berusia dua tahun, 24 bulan.”²

Mencermati pengertian ini, ada tiga unsur batasan untuk bisa disebut *ar-radhā'ah asy-syar'iyah* (persusuan yang berlandaskan etika Islam). Yaitu, *pertama*, adanya air susu³ manusia (*labanu adamiyatin*). *Kedua*, air susu itu masuk ke dalam perut

¹ Abdurrahman al-Jaziri, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madzāhib al-Arba'ah*, Juz IV, [Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987], hlm. 250-251.

² *Ibid.*

³ Ulama Hanafiyah mengajukan syarat bagi air susu ini. Bagi mereka, air susu harus berbentuk benda cair. Kalau yang disusukan itu sudah berbentuk benda padat, seperti keju dan sebagainya, tidak menyebabkan adanya hubungan kemahraman. Baca al-Jaziri, *Ibid.*, Juz IV, hlm. 254.

seorang bayi (*wushûluhu ilâ jawfi thiflin*). Dan ketiga, bayi tersebut belum berusia dua tahun (*dûna al-hawlayni*). Dengan demikian, rukun *ar-radhâ'ah asy-syar'iyah* ada tiga unsur: pertama, anak yang menyusui (*ar-radhî'*); kedua, perempuan yang menyusui (*al-murdhi'ah*); dan ketiga, kadar air susu (*miqdâr al-laban*) yang memenuhi batas minimal. Suatu kasus (*qadhiyyah*) bisa disebut *ar-radhâ'ah asy-syar'iyah*, dan karenanya mengandung konsekuensi-konsekuensi hukum yang harus berlaku, apabila tiga unsur ini bisa ditemukan padanya. Apabila salah satu unsur saja tidak ditemukan, maka *ar-radhâ'ah* dalam kasus itu tidak bisa disebut *ar-radhâ'ah asy-syar'iyah*, yang karenanya konsekuensi-konsekuensi hukum *syara'* tidak berlaku padanya.

Adapun perempuan yang menyusui itu disepakati oleh para ulama (*mujma' alayh*) bisa perempuan yang sudah *baligh* atau juga belum, sudah *menopause* atau juga belum, gadis atau sudah menikah, hamil atau tidak hamil. Semua air susu mereka bisa menyebabkan *ar-radhâ'ah asy-syar'iyah*, yang berimplikasi pada kemahraman bagi anak yang disusui.⁴

Landasan Hukum

Setidak-tidaknya ada enam buah ayat dalam al-Qur'ân yang membicarakan perihal penyusuan anak (*ar-radhâ'ah*). Enam ayat ini terpisah ke dalam lima surat, dengan topik pembicaraan yang berbeda-beda. Namun, enam ayat ini mempunyai keterkaitan (*munâsabah*) hukum yang saling melengkapi dalam pembentukan hukum. Selain enam ayat ini, *ar-radhâ'ah* juga mendapatkan perhatian dari Nabi Muhammad SAW dalam menjelaskan ayat-ayat tersebut. Baik al-Qur'ân maupun al-Hadits, kedua-duanya sangat berarti bagi kokohnya landasan hukum dan etika "menyusui".

Enam ayat al-Qur'ân yang dimaksud adalah sebagai berikut: pertama, ayat 233 Surat *al-Baqarah* [2]: "*Para ibu hendaklah menyusukan anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'rûf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan juga seorang ayah karena anaknya, dan waris pun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.*"

Secara umum, ayat ini berisi tentang empat hal: pertama, petunjuk Allah SWT kepada para ibu (*wâlidât*) agar senantiasa menyusui anak-anaknya secara sempurna,

⁴ Ibn ar-Rusyd al-Qurthubiy al-Andulusiy, *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid*, Juz I, [t.tp.: t.p., t.t.], hlm. 30. Baca juga Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Jilid II, hlm. 92.

yakni selama dua tahun sejak kelahiran sang anak. *Kedua*, kewajiban suami memberi makan dan pakaian kepada isterinya yang sedang menyusui dengan cara yang *ma'rûf*. *Ketiga*, diperbolehkannya menyapih anak (sebelum dua tahun) asalkan dengan kerelaan dan permusyawaratan suami dan isteri. *Keempat*, adanya kebolehan menyusukan anak kepada perempuan lain (*al-murdhi'ah*).

Kedua, ayat 23 surat *an-Nisâ'* [4]: "Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu, anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan, saudara-saudara ibumu yang perempuan, anak-anak perempuan dari saudaramu yang laki-laki, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan, ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara perempuan sepersusuan"

Ayat ini menjelaskan satu hal bahwa penyusuan anak (*ar-radhâ'ah*) dapat menyebabkan ikatan kemahraman, yakni perempuan yang menyusui (*al-murdhi'ah*) dan garis keturunannya haram dinikahi oleh anak yang disusunya (*ar-radhi'*).

Ketiga, ayat 2 Surat *al-Hajj* [22]: "(Ingatlah) pada hari (ketika) kamu melihat kegoncangan itu, lalailah semua perempuan yang menyusui anaknya dari anak yang disusunya dan gugurlah kandungan segala perempuan yang hamil, dan kamu lihat manusia dalam keadaan mabuk, padahal sebenarnya mereka tidak mabuk, akan tetapi azab Allah itu sangat keras."

Keempat, ayat 7 Surat *al-Qashash* [28]: "Dan kami ilhamkan kepada ibu Musa; "Susuilah dia, dan apabila kamu kuatir terhadapnya maka jatuhkanlah dia ke sungai (Nil). Dan janganlah kamu kuatir dan janganlah (pula) bersedih hati, karena sesungguhnya Kami akan mengembalikannya kepadamu, dan menjadikannya (salah seorang) dari para rasul."

Kelima, ayat 12 Surat *al-Qashash* [28]: "Dan Kami cegah Musa dari menyusui kepada perempuan-perempuan yang mau menyusui(nya) sebelum itu; maka berkatalah saudara Musa: "Maukah kamu aku tunjukkan kepadamu ahlul bait yang akan memeliharanya untukmu dan mereka dapat berlaku baik kepadanya?"

Tiga ayat terakhir ini menjelaskan kisah para perempuan yang menyusui anaknya dalam sejarah, terutama berkaitan dengan masa kecil Nabi Musa. Dijelaskan betapa pentingnya air susu ibu (kandung) untuk anaknya, hingga Nabi Musa kecil dicegah oleh Allah untuk menyusui kepada perempuan lain. Dan dijelaskan pula kedahsyatan goncangan hari kiamat, bahwa semua perempuan yang tengah menyusui anaknya akan lalai tatkala terjadi kegoncangan hari kiamat tersebut.

Keenam, ayat 6 Surat *ath-Thalâq* [65]: "Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya; dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui

kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.”

Sementara ayat ini menjelaskan dua hal penting berkaitan dengan penyusuan anak. *Pertama*, dalam ayat ini ditekankan adanya jaminan hak upah dari sang suami bagi sang isteri *muthallaqah* (yang sudah ditalak) jika ia menyusukan anak-anaknya, di luar kewajiban nafkah yang memang harus diberikan selama belum habis masa *'iddah*. *Kedua*, adanya kebolehan dan sekaligus hak upah bagi seorang perempuan yang menyusukan anak orang lain, asalkan dimusyawarahkan secara baik dan adil.

Hak Upah Susuan

Jika seorang perempuan menyusui anaknya sendiri, apakah ia berhak menuntut upah atas susuannya itu? Kepada siapakah sang perempuan itu menuntut upahnya? Jawabannya, tentu tergantung dari kondisi sang perempuan itu sendiri dalam hubungannya dengan suami. Wahbah az-Zuhailly dalam konteks ini menjelaskan tiga kondisi sang perempuan ketika menyusui, dan masing-masing terdapat hukumnya, yang semuanya berkaitan dengan kewajiban nafkah.⁵

Kondisi pertama, menurut ulama Hanafiyyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah, jika sang perempuan yang menyusui itu masih dalam ikatan perkawinan atau di tengah-tengah *'iddah* dari talak *raj'iy*, maka ia tidak berhak menuntut upah secara spesifik dari susuannya. Karena dalam kondisi ini, sang suami masih berkewajiban memberikan nafkah kepada sang isteri, maka isteri tidak boleh menuntut upah (*ujrah*) yang lain meskipun sebagai imbalan menyusui. Kebutuhan menyusui bisa dimasukkan ke dalam jumlah besarnya *nafaqah* sehari-hari.

Akan tetapi, pada *kondisi kedua*, jika sang perempuan yang menyusui sudah ditalak dan selesai dari *'iddah*, atau dalam *'iddah* wafat, disepakati oleh para ulama bahwa sang perempuan boleh menuntut upah atas susuannya itu, dan ayah dari anak yang disuainya wajib memberikan upah itu secara adil. Sebab, bagi isteri yang sudah ditalak dan habis *'iddahnya* atau dalam *'iddah* wafat dalam ketentuan *fiqh* sudah tidak ada lagi nafkah yang harus diterimanya dari sang suami. Hal ini didasarkan pada Surat *ath-Thalâq* [65] ayat 6, (... *fa`in ardha`na la kum fa`â`tûhunna ujûrahunna wa`tamirû baynakum bi ma`rûfin...*) (... kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya; dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik...).

Menurut sebagian ulama Hanafiyah, pada *kondisi ketiga*, jika sang perempuan yang menyusui itu masih dalam *'iddah* talak *bâ'in*, maka ia berhak menuntut upah dari susuannya. Ini didasarkan pada kenyataan hukum bahwa status perempuan yang ditalak *bâ'in* sama dengan perempuan yang tidak memiliki hubungan perkawinan

⁵ *Ibid.*, hlm. 700-701.

(*al-ajnabiyyah*): ia tidak lagi memperoleh hak nafkah. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh ulama Malikiyyah. Alasan mereka, surat *ath-Thalâq* [65] ayat 6 (*fa`in ardhâ`na la kum fa â`tûhunna ujûrahunna*) adalah pernyataan yang tegas tentang tuntutan hak upah atas susuan bagi perempuan yang ditolak *bâ`in*.

Dalam ayat yang sama, terutama pada lafadz ("*... wa in ta`âsartum fa saturdli`u lahû ukhrâ`*") (... dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya), sang ayah juga wajib memberikan upah yang adil kepadanya, apabila mereka memang *istirdhâ`* (meminta bantuan orang lain untuk menyusukan anaknya).

Sampai kapan hak upah susuan itu berlaku? Mengenai batasan waktu pemberlakuan hak upah susuan, para ahli hukum Islam bersepakat hanya dua tahun saja dari usia anak. Tidak adanya perbedaan ini karena ketegasan (*sharîh al-lafdhi wa al-ma`nâ*) surat *al-Baqarah* [2] ayat 233. Ayat ini menegaskan bahwa seorang ayah wajib memberikan upah susuan kepada perempuan yang menyusuinya sampai dengan usia anak dua tahun. Ini dibebankan karena sang ayah berkewajiban memberikan nafkah kepada anak dan isterinya.

Sedangkan mengenai besar upah susuan, *fiqh* tidak mengaturnya secara rinci dalam bentuk angka atau prosentase. Ditentukan bahwa upah susuan yang harus diberikan adalah upah *mitsil*, yakni upah kepatutan-sosial yang pada umumnya diterima oleh perempuan lain ketika ia menyusui seorang bayi di tempat dan di mana upah itu diberikan. Keputusan tentang jumlah besar soal ini agaknya diserahkan pada keputusan masyarakat sendiri dengan mempertimbangkan keadilan sosial yang berlaku pada masanya dan saatnya. Tentu saja ukuran keadilan menurut satu masyarakat dengan masyarakat lain berbeda-beda, karena itu besar upah pun dapat berbeda-beda asalkan memenuhi rasa keadilan di antara pihak yang terlibat.

Waktu Penyapihan

Dalam tradisi kita, dikenal luas istilah "penyapihan anak". Yakni, masa pemutusan atau pemberhentian penyusuan anak dari ibunya. Oleh masyarakat, cara ini dilakukan dengan berbagai bentuk. Di antaranya adalah dengan memisahkan (paksa) anak dari pergaulan ibunya sehari-hari, atau sang ibu memakan makanan yang membuat rasa air susunya tidak disukai oleh anak, sehingga sang anak tidak lagi mau menyusui. Ini dilakukan dengan berbagai motif. Di antaranya adalah karena memang sudah tiba saatnya anak untuk disapih, akibat ada masalah dengan payudara ibu, atau karena keengganan ibu untuk menyusui anaknya.

Berkaitan dengan kasus ini, al-Qur`ân tegas menyatakan bahwa batas waktu boleh menyapih sebaiknya adalah ketika anak telah berusia dua tahun. Batas waktu

ini berkaitan dengan batas maksimum kesempurnaan menyusui. Karena itu, sifat batas waktu ini tidak imperatif (*ghairu mulzimun bih*), tetapi lebih sebagai keutamaan dan kesempurnaan. Apabila memang hendak disapih sebelum batas maksimum ini, maka sebaiknya dimusyawarahkan dan dipertimbangkan secara matang antara bapak dan ibunya. Musyawarah penting dilakukan untuk menjamin hak-hak anak dalam memperoleh kehidupan dan kesehatan yang layak, dan jangan sampai penyusuan nya membuat kesengsaraan (*madlarat*) bapak maupun ibu anak itu. Ini ditegaskan dalam surat *al-Baqarah* (2) ayat 233, surat *Luqman* (31) ayat 14, dan surat *al-Ahqaf* (46) ayat 15.

Padahal boleh jadi penyapihan ini, terutama apabila kurang dari dua tahun, bisa berdampak negatif bagi anak. Oleh karena itu, ketentuan Allah di atas menjadi penting baik dalam konteks pemeliharaan hak-hak anak untuk memperoleh susuan maupun dalam konteks penghargaan hak-hak ibu untuk menikmati kesehatan dan kenyamanan dalam kehidupannya.

Atas dua pertimbangan ini, Allah memberikan keringanan (*rukhsah*) bisa menyapih anak kurang dari usia dua tahun, asalkan telah dimusyawarahkan di antara bapak dan ibu. Sebab diakui dalam kenyataan kehidupan anak-anak ada di antara mereka yang sudah mampu memakan makanan yang keras (*taghaddi*) sebelum berusia dua tahun. Akan tetapi, dalam konteks ini diperlukan pertimbangan yang masak dan kehati-hatian yang tinggi dari orang tua. Karena merekalah yang paling menyayangi dan mengetahui rahasia anak. Orang tua dilarang melakukan hal-hal yang *madharat*-kan anak. Demikian juga anak tidak boleh menjadi *madlarat* bagi kehidupan orang tuanya.

Menyusui: Hak Anak atau Kewajiban Ibu?

Dijelaskan oleh Ahmad Mushthafa al-Maraghiy, dalam kitab tafsirnya, para ahli hukum Islam (*Islamic jurists*) bersepakat bahwa menyusui dalam pandangan *syara'* hukumnya wajib bagi seorang ibu kandung. Kelak sang ibu dimintai pertanggungjawaban (*al-mas'ûliyyah*) di hadapan Allah atas kehidupan anaknya.⁶ Oleh Wahbah az-Zuhaili diperjelas, kewajiban ini terkena baik bagi ibu yang masih menjadi isteri dari bapak anak yang disusui (*ar-radhi'*) maupun isteri yang sudah ditalak (*al-muthallaqah*) dalam masa *'iddah*.⁷ Ibnu Abi Hatim dan Sa'id Ibn Zubair ketika membicarakan surat *al-Baqarah* [2] ayat 233 juga mengatakan hal yang sama bahwa laki-laki yang menceraikan isterinya dan memiliki seorang anak, maka ibu anak itulah yang lebih berhak untuk menyusukan anaknya.⁸ Demikian juga Waliyullah ad-Dihlawy, dengan pertimbangan

⁶ Ahmad Mushthafa al-Maraghiy, *Tafsir al-Maraghiy*, Juz I, [Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabiyy, t.t.], hlm. 185.

⁷ Wahbah az-Zuhaili, *Op. Cit.*, hlm. 698. Baca juga Muhammad Husain adz-Dzahabiyy, *asy-syari'ah al-Islamiyyah*, [Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1968], hlm. 398. Bandingkan juga dengan Ahmad Mushthafa al-Maraghi, *Op. Cit.*, hlm. 185.

⁸ Jalaluddin as-Suyuthi, *Op. Cit.*, hlm. 687.

rasional menyatakan bahwa ibu adalah orang yang diberi otoritas untuk memelihara bayi dan lebih menyayangi anak.

Dari sejumlah pendapat di atas, dapat dikatakan bahwa “menyusui” dianggap sebagai kewajiban *syara'* yang harus dipenuhi oleh setiap perempuan (ibu kandung). Pendapat ini tentu mengagetkan karena dari sejumlah ayat al-Qur`ân yang berbicara tentang persusuan tak satu pun yang menunjukkan kewajiban ini. Karena itu, perlu klarifikasi tentang bentuk kewajiban itu: apakah itu kewajiban legal-formal normatif atautkah kewajiban moral-kemanusiaan? Dan dalam posisi tersebut, apakah hakim bisa memaksa kaum ibu atau tidak untuk memenuhi kewajiban itu?

Pada tataran ini, para ulama juga masih berbeda pendapat. Madzhab Malikiyah, misalnya, berpendapat bahwa hakim boleh memaksa sang ibu untuk menyusui anaknya. Akan tetapi, berdasarkan surat *ath-Thalâq* [65] ayat 6, terutama pada diktum (*fa`in ardha`na la kum fa`tûhunna ujûrahunna*), madzhab Malikiyyah bersikap bahwa hukum menyusui tidak wajib bagi sang ibu yang sudah ditalak *bâ`in* oleh sang suami.

Sementara jumbuh ulama mempunyai pendapat lain, bahwa hakim tidak boleh memaksakannya, kecuali dalam kondisi *dharûrat*.⁹ Dalam pandangan jumbuh ulama, kewajiban menyusui anak bagi seorang ibu lebih merupakan kewajiban moral kemanusiaan (*diyânatan*) ketimbang legal-formal (*qadhâ`an*).¹⁰ Maksudnya, kalau si ibu tidak mau melakukannya, suami atau pengadilan sekalipun tidak berhak memaksanya untuk menyusui. Menurut mereka, surat *al-Baqarah* [2] ayat 233 adalah perintah anjuran (*mandûb*) bagi sang ibu untuk menyusui anaknya. Dengan kata lain, menyusui anak adalah hak bagi ibu, tetapi juga hak bagi anak untuk memperoleh susuan yang memadai. Kecuali kalau si anak tidak mau menerima air susu selain ibunya, atau si ayah tidak sanggup membayar upah ibu susuan, maka baru menjadi wajib bagi ibu untuk menyusunya. Argumentasi bahwa menyusui adalah hak bagi ibu sekaligus juga hak bagi anak terdapat dalam surat *ath-Thalâq* [65] ayat 6: (*wa in ta`âsartum fa saturdhi`û lahu ukhrâ*).¹¹ Dalam ayat itu dinyatakan “jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.”

Memperkuat pendapatnya, yang oleh ulama lain dijadikan landasan hukum wajib “menyusui”, jumbuh ulama menafsiri ayat (*yurdhi`na awlâdahunna*), ke dalam dua pengertian yang berkaitan. *Pertama*, sebagian mereka menyatakan bahwa kendatipun kalimat tersebut berbentuk *kalâm khabar*, tetapi bermakna *insyâ`*. Artinya, meski ayat tersebut memiliki arti perintah, namun, *kedua*, arti perintah yang terkandung dalam

⁹ Menurut al-Hamawy, darurat merupakan limit akhir keterpaksaan yang jika tidak menerjang sesuatu meski dilarang ia terancam jiwanya. Baca *Hâsyiyah al-Hamawy`alâ al-Ayyab wa an-Nadhâ`ir li Ibn Nujaym*, hlm. 108. Pendapat ini juga selaras dengan sebagian pendapat dari kalangan ulama Malikiyyah, Syafi`iyyah, dan Hanabilah.

¹⁰ Muhammad Ali as-Shabuniy, *at-Tibyan fî Ullâm al-Qur`ân*, (Makkah: t.p., 1980), hlm. 1146.

¹¹ Wahbah az-Zuhayli, *Op. Cit.*, hlm. 699. Baca juga Muhammad Ali as-Shabuniy, *Rawâ`i al-Bayân: Tafsîr Ayât al-Ahkâm min al-Qur`ân*, [Makkah al-Mukarramah: t.p., t.t.], hlm. 353.

kalimat tersebut tidak termasuk perintah wajib.¹² Dengan demikian, meskipun “menyusui” diperintahkan oleh Allah SWT, tetapi perintah itu menunjukkan pada dorongan moral kemanusiaan untuk menyelamatkan dan memberikan perlindungan kesehatan bagi sang anak.

Meski begitu, para ahli hukum Islam memberikan ketegasan lain. Mereka bersepakat bahwa pekerjaan menyusui bisa menjadi wajib bagi seorang ibu kandung secara pasti jika terjadi dalam tiga keadaan berikut. *Pertama*, jika si anak tidak mau menerima air susu selain air susu ibunya sendiri. Kewajiban ini tentu lebih untuk menyelamatkan kehidupan anak dari kerusakan jasmani maupun rohani. *Kedua*, jika tidak ditemukan perempuan lain yang bisa menyusui, maka wajib bagi ibu kandung untuk menyusui anaknya agar kehidupan dan kesehatan anak terjamin. Dan *ketiga*, jika tidak diketahui bapak anak itu, dan si anak itu tak memiliki biaya untuk membayar perempuan yang menyusunya, maka ibu kandung wajib menyusunya agar si anak tersebut tidak meninggal dunia.¹³

Ketegasan preferensial ini dikuatkan oleh pendapat ulama Syafi'iyah. Menurut mereka, sang ibu kandung justru wajib memberikan air susunya kepada sang bayi, terutama, pada masa awal keluarnya dari rahim. Sebab, sang bayi yang baru lahir biasanya tidak bisa hidup tanpa air susu ibunya.¹⁴

Dari perbincangan para ulama di sini jelaslah bahwa tugas “menyusui” adalah tugas para ibu (kaum perempuan), karena secara biologis merekalah yang dapat mengalirkan air susu sebagai minuman atau makanan bagi para bayi (anak).¹⁵ Namun, apakah tugas ini semata-mata tugas kemanusiaan yang didorong oleh kesadaran regenerasi umat manusia atau kewajiban legal-normatif kodrati selaku orang yang melahirkannya, ternyata para ulama bersilang pendapat. Dari kompilasi pendapat yang terlacak, ada benang merah yang bisa kita tarik atas perbedaan pandang ini. Kita bisa memahami bahwa meskipun dikatakan wajib *syar'iy*, tetapi kewajiban ini dalam kerangka moralitas kemanusiaan. Demikian juga kita bisa memahami, meskipun dinyatakan sebagai tugas kemanusiaan, tetapi mempertimbangkan kebutuhan *dlarûry* bagi sang anak untuk mempertahankan kehidupannya, tugas moral ini bisa menjadi

¹² Sebagai perbandingan, *asy-syarbiniy* memasukkan tugas “menyusui” ke dalam pembahasan *al-hadlânab* [pengurusan dan pemeliharaan anak]. Di situ disebutkan, jika *al-hadlânab* [orang yang mengurus dan memelihara] tidak mempunyai air susu atau tercegah untuk menyusui karena suatu sebab, maka ia tidak terkena keharusan *hadlânab*. Bahkan kata al-Bulqiniy meskipun mempunyai air susu tetapi ada halangan menyusui, juga tidak ada keharusan *hadlânab*. Baca Muhammad *asy-syarbiniy* al-Khathib, *al-Iqnâ' fî Hilli Alfâdh Abî Syujâ'*, Juz I, [Mesir: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.], hlm. 196.

¹³ Muhammad Husain ad-Dzahabiy, *asy-syar'ah al-Islâmiyyah*, [Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1968], hlm. 398.

¹⁴ Wahbah az-Zuhayli, *Op. Cit.*, Juz VII, hlm. 699.

¹⁵ Ini berkaitan dengan *sabab an-nuzûl* ayat 233 Surat *al-Baqarah* [2]. Diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim dari Sa'id bin Jubair, bahwa firman Allah “*wal wâlidâtu yurdû'na awlâdabunna hawlâyni kâmilâyni*” berkaitan dengan seorang laki-laki yang mentalak isterinya, sementara ia memiliki seorang anak dari isteri tersebut. Dalam posisi ini, maka sang isteri lebih berhak dengan anak tersebut karena ia menyusunya. Jalal ad-Din as-Suyuthiy, *Op. Cit.*, Juz I, hlm. 687.

kewajiban legal bagi perempuan (bukan ibu kandung).

Tetapi di atas semua itu, adalah suatu kebajikan yang patut dilakukan oleh kaum perempuan untuk menyusui seorang anak. Dan adalah pemaksaan yang tidak manusiawi jika ibu kandung serta merta dikenai kewajiban legal menyusui anaknya, tanpa ada keseimbangan kewajiban pertanggungjawaban dengan sang bapak. Al-Qur`ân menjelaskan bahwa penyusuan tidak boleh menjadi sumber kesusahan bagi kedua orang tua. Asalkan suami isteri mempunyai keinginan yang sama dengan cukup tersedianya perbekalan (jaminan) untuk si ibu dalam menyusui, mereka bisa memungut perempuan lain untuk menyusui anaknya.

Mempertegas konteks hukum di atas, di manakah posisi anak dan bapak kandung dalam tugas penyusuan ini? Seperti telah disebutkan berkali-kali di muka, tidak ada makanan atau minuman yang tepat bagi seorang anak yang baru lahir selain air susu ibu. Dengan begitu, kebutuhan air susu ibu betul-betul mempertaruhkan kehidupan sang anak. Maka, adalah menjadi hak (asasi) bagi seorang anak untuk memperoleh air susu ibu secara memadai. Posisi ini haruslah disesuaikan dengan penempatan *radhâ`ah* pada konteks hak-hak anak dalam literatur *fiqh*.

Sementara posisi bapak (suami)--yang secara biologis tidak mungkin bisa "menyusui"--adalah memberikan perlindungan kepada keduanya (ibu dan anak), baik yang bersifat ekonomi maupun non-ekonomi, sehingga penyusuan ini dapat berjalan sesuai dengan kebutuhan anak. Bapak (suami) secara ekonomi wajib memberikan nafkah baik kepada ibu (isterinya) maupun kepada anaknya.¹⁶ Kepada anaknya, bapak mempunyai lima kewajiban nafkah, yaitu [1] upah susuan, [2] upah pemeliharaan, [3] nafkah kehidupan sehari-hari, [4] upah tempat pemeliharaan, dan [5] upah pembantu jika membutuhkannya.¹⁷ Lima hal ini diberikan kepada siapa saja yang melakukan kerja "menyusui" dan memelihara anak, termasuk kepada isterinya sendiri.[]

¹⁶ Ahmad Mushthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Juz I [Beirut: Dar Ihya` at-Turats al-'Arabiyy, t.t.], hlm. 185

¹⁷ Wahbah az-Zuhayli, *Op. Cit.*, Juz VII, hlm. 704.

قَدْ أَجَزْتُ مَا صَنَعَ أَبِي، وَلَكِنْ أَمَرْتُ أَنْ أُعَلِّمَ النِّسَاءَ:
أَنْ لَيْسَ لِلآبَاءِ مِنَ الْأُمْرِ شَيْءٌ.

"Aku izinkan apa yang telah dilakukan ayahku, tetapi aku ingin memberikan peringatan sekaligus pernyataan untuk semua perempuan: bahwa mereka para orang tua sama sekali tidak memiliki hak atas persoalan (pernikahan) ini".

Pernyataan Seorang sahabat perempuan di hadapan Nabi, ketika dinikahkan dengan orang tanpa sepengetahuannya.

(Riwayat an-Nasa'i, lihat *Jâmi' al-Ushûl*, no. hadits: 8974, 12/142).

Hukum Islam Terapan di Indonesia 9



Di dalam materi ini dijelaskan bagaimana hukum Islam (fiqh) dibumikan dalam praktik kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia, khususnya dalam pembahasan hukum keluarga dan hukum Islam yang berkaitan dengan perempuan. Termasuk dalam pembahasan ini adalah posisi hukum Islam ketika harus dijadikan hukum positif di Indonesia, baik berupa Hukum Perkawinan, UU Nomor 1 Tahun 1974, atau Kompilasi Hukum Islam (KHI), Inpres Nomor 1 Tahun 1991, yang secara nyata menjadi rujukan hakim Pengadilan Agama di Indonesia dalam memutuskan perkara-perkara masyarakat berdasarkan hukum Islam.





TUJUAN

Setelah mempelajari materi ini, peserta mampu:

1. Memahami sejarah dan corak pemahaman Islam yang masuk ke Indonesia.
2. Memahami pengaruh budaya pembawa Islam terhadap corak keislaman di Indonesia.
3. Memahami pergulatan antara hukum Islam dengan politik di Indonesia, terutama yang mendiskriminasikan perempuan.
4. Mengetahui ketentuan hukum Islam yang diskriminatif dan adil gender yang berlaku di Indonesia.
5. Memahami gagasan-gagasan progresif hukum Islam di Indonesia dalam konteks pembelaan terhadap perempuan.



POKOK BAHASAN

1. Sejarah masuknya Islam di Indonesia dan corak pemikiran dominan yang dibawa.
2. Hubungan hukum Islam dan kebudayaan di Indonesia: proses pembentukan dan implementasi.
3. Hukum Islam dan politik: studi kasus Kompilasi Hukum Islam (KHI).
4. Analisis Isi Hukum Islam (Positif) di Indonesia:
 - UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan
 - Inpres Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam
5. Pembaruan Pemikiran Hukum Islam Ulama Indonesia:
 - Pemikiran Hukum Islam Syekh Arsyad al-Banjari
 - Pemikiran Hukum Islam Hasbi Ash-Shiddiqe
 - Pemikiran Hukum Islam Hazairin
 - Pemikiran Hukum Islam Munawwir Sadzali
 - Counter Legal Draft KHI: Isi dan Argumen Teologis



METODE

Diskusi film, ceramah dan tanya jawab, diskusi kelompok, diskusi pleno.



MEDIA/ALAT BANTU

Sticky cloth, spidol, kertas plano, lakban.



WAKTU

6 Jam (360 menit).



LANGKAH-LANGKAH

Langkah pertama (1 ½ jam):

1. Jelaskan kepada peserta bahwa kita akan mempelajari hukum Islam yang berlaku di Indonesia, mulai dari sejarah masuknya, karakteristik, keragaman, dan yang dipraktikkan umat Islam Indonesia. Peserta diminta untuk menyimak film "Wajah-Wajah Islam Indonesia Seri 1 (Masuknya Islam ke Indonesia)."
2. Peserta diminta mengidentifikasi karakteristik Islam Indonesia. Fasilitator memungut pendapat peserta tentang karakteristik Islam Indonesia.



Langkah kedua (1 jam):

3. Berangkat dari kesimpulan peserta, fasilitator meminta narasumber untuk menjelaskan sejarah masuk, perkembangan, dan karakter hukum Islam di Indonesia.

Langkah ketiga (1 jam):



4. Fasilitator meminta peserta untuk mengajukan pertanyaan, komentar, dan tanggapan atas presentasi narasumber, dilanjutkan dengan jawaban narasumber.

Langkah keempat (1 jam):

5. Bagi peserta ke dalam lima kelompok. Peserta bekerja di dalam kelompok membahas isu-isu krusial di dalam UU Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam. Masing-masing kelompok memilih 2 topik dari sejumlah topik yang tersedia. Diskusi kelompok dipandu dengan pertanyaan berikut:
 - a. Persoalan krusial apa yang muncul dari topik tersebut?
 - b. Apa komentar kelompok atas tawaran dari CLD KHI?
 - c. Apa argumentasi teologis dan argumentasi lain yang mengatasi persoalan yang dianggap krusial?

9 - Hukum Islam Terapan di Indonesia

6. Presentasikan hasil kerja kelompok.

Langkah kelima (1 ½ jam):

7. Berangkat dari hasil presentasi kelompok, fasilitator meminta narasumber untuk mengembangkan konfigurasi perumusan hukum Islam di Indonesia dan posisi perempuan dalam perumusan tersebut. (*Gunakan diagram proses perumusan KHI*).
8. Fasilitator meminta peserta untuk mengajukan pertanyaan, komentar, dan tanggapan atas presentasi narasumber, dilanjutkan dengan jawaban narasumber.



REFERENSI

- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadits*, (1982: Tintamas, Jakarta).
- Inpres Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia.*
- Lies Marcoes Natsir, H. Johan Meuleman, *Wanita Islam dalam Teks dan Konteks*, (1988: KITLV Jakarta).
- Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia, Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (2005: LKiS, Yogyakarta)
- Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara, Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Edisi Revisi, (2001:LKiS, Yogyakarta)
- Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (1988: Pustaka Panjimas, Jakarta).
- Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*, (1998: INIS, Jakarta).
- Pokja Pengarusutamaan Gender Departemen Agama, *Pembaruan Hukum Islam, Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*, (2004: Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama, Jakarta)
- UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.



Catatan untuk Fasilitator/Narasumber

- ✓ Film "Wajah-Wajah Islam Indonesia Seri 1 (Masuknya Islam ke Indonesia)" dapat diganti dengan film lain yang menggambarkan bagaimana Islam masuk ke Indonesia, karakter Islam dominan Indonesia, dan pergulatan hukum Islam dengan budaya lokal Indonesia.
- ✓ Sediakan naskah KHI dan CLD KHI sesuai dengan kebutuhan peserta sebagai bahan diskusi kelompok.

Berbagai Aliran Madzhab Fiqh Indonesia

Tokoh dan Latar Belakang	Nama Tema	Makna Tema	Kerangka Dasar Pemikiran	Metode Yang Ditawarkan	Sejumlah Aplikasi Pemikiran	Hasil Ijtihad
Hasbi ash-Shiddieqy/ Dosen/Guru Besar Hukum Islam, dan pakar dalam berbagai kajian Islam lainnya (Pegawai Negeri).	Fiqh Indonesia	Fiqh yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, yaitu sesuai dengan tabi'at dan watak lokal masyarakat Indonesia. Keberadaan adat Indonesia menjadi nilai yang harus dianeksasikan ke dalam hukum Islam, sehingga ia cocok untuk masyarakat Indonesia.	Adaptabilitas hukum Islam (penegakan kembali peran ijtihâd, kontekstualisasi hukum Islam, kemaslahatan berbasis keadilan sebagai tujuan hukum Islam, liberalisasi hukum Islam)	<ul style="list-style-type: none"> Kontekstualisasi Fiqh Madzhab (klasik), melalui metode komparasi (perbandingan) semua madzhab, hukum adat dan hukum positif, dan dengan memakai pendekatan <i>sejarah sosial budaya</i>. Penafsiran nash secara langsung dengan memakai pola pemikiran induksi-deduksi secara terpadu. 	Status hukum MTQ, Jabat tangan, zakat, dll	MTQ hukumnya tidak boleh, jabat tangan laki-laki perempuan hukumnya boleh, zakat diurus negara; negara perlu juga menarik zakat dari non muslim; zakat dan pajak tidak sama, akan tetapi identik.

Tokoh dan Latar Belakang	Nama Tema	Makna Tema	Kerangka Dasar Pemikiran	Metode Yang Ditawarkan	Sejumlah Aplikasi Pemikiran	Hasil Ijtihad
Hazairin/ Dosen/ Guru Besar Hukum Islam dan Adat (Pegawai Negeri)	Fiqih Madzhab Nasional	Sebuah upaya penyatuan nilai-nilai adat dengan hukum Islam melalui penyelarasan nilai-nilai adat dengan hukum Islam, sehingga cocok dan pas diterapkan di Indonesia	Adaptabilitas Hukum Islam (penegakan kembali peran ijtihād, kontekstualisasi hukum Islam, kemaslahatan berbasis keadilan sebagai tujuan hukum Islam, liberalisasi hukum Islam)	<ul style="list-style-type: none"> Rekonstruksi penafsiran (tafsir otentik) dengan memakai kerangka acu ilmu antropologi. Kontekstualisasi fiqih Madzhab (klasik), melalui pengembangan madzhab Syafi'i 	Sistem keluarga, dan Kewarisan	Hukum waris dalam Islam menganut sistem bilateral; konsep <i>'asabah</i> tidak seharusnya dipertahankan; keturunan melalui anak perempuan, dan seterusnya ke bawah sama kuatnya dengan keturunan melalui anak laki-laki, dan seterusnya ke bawah; perlunya ahli waris pengganti ke dalam sistem kewarisan Islam dll.
Munawir Sjadzali/ Diplomat, Menteri Agama (Birokrat, Pegawai Negeri), Guru Besar Politik Islam.	Reaktualisasi Ajaran Islam.	Sebuah upaya kontekstualisasi ajaran melalui reinterpretasi doktrin ajaran Islam. Dengan upaya ini, hukum Islam akan relevan dengan perubahan;	Adaptabilitas Hukum Islam (penegakan kembali peran ijtihād, kontekstualisasi hukum Islam, kemaslahatan berbasis keadilan sebagai tujuan hukum Islam, liberalisasi hukum Islam).	<ul style="list-style-type: none"> Rekonstruksi penafsiran melalui reinterpretasi <i>nash</i>, dan dipakainya hermeneutika di dalamnya. Usul Fiqih yang ada sebagai <i>spare part</i> pembantu dalam upaya ijtihād mandiri tersebut. 	Kewarisan Status wanita, Bunga Bank, Politik Islam dll.	Anak laki-laki dan anak perempuan berhak mendapatkan bagian harta waris sama dan sebanding, bunga bank halal, perempuan boleh menjadi pemimpin.

Tokoh dan Latar Belakang	Nama Tema	Makna Tema	Kerangka Dasar Pemikiran	Metode Yang Ditawarkan	Sejumlah Aplikasi Pemikiran	Hasil Ijtihad
		sehingga perilaku mendua dapat dihindari.				
Masdar Farid Mas'udi/ Pengasuh Pesantren Aktivistis LSM dan NU berafiliasi ke Ornop/swasta.	Agama Keadilan	Sebuah upaya penegakan kembali cita-cita sosial Islam, melalui upaya pengembalian elemen dasar nilai kemaslahatan, keadilan sosial dan hak asasi manusia (egalitarianisme) di dalam bangunan pemikiran hukum Islam (fiqh).	Adaptabilitas hukum Islam (penegakan kembali peran ijtihād, kontekstualisasi hukum Islam, kemaslahatan berbasis keadilan sebagai tujuannya hukum Islam, liberalisasi hukum Islam)	Rekonstruksi penafsiran melalui rekonstruksi konsep qath'i-zhanni, dipakainya hermeneutika di dalamnya dan diadopsinya masalah sebagai prinsip sekaligus metode bantu dalam upaya rekonstruksi tersebut.	Zakat (pajak), hak-hak reproduksi perempuan, dll.	Perlunya integrasi zakat dan pajak, perempuan berhak meminta pelayanan seks dari suami, perempuan dengan laki-laki seimbang dan sebanding, karena itu perempuan berhak pula menjadi presiden.

PLURALITAS HUKUM ISLAM KETETAPAN HUKUM ISLAM NEGARA-NEGARA MUSLIM DALAM ISU PERKAWINAN, PERCERAIAN DAN KEWARISAN (*FARÂID*)

Wali Nikah:

Madzhab Hanafi: Perempuan dewasa tidak memerlukan wali dalam perkawinan

Pakistan: Dalam Keputusan Pengadilan Syariah - Wali bukan persyaratan sah sebuah perkawinan

Indonesia: Perkawinan tidak dianggap sah tanpa wali baik langsung atau oleh petugas yang diberi wewenang (Wali Hakim)

Ta'liq Thalaq (Perjanjian dalam perkawinan)

Indonesia: *Ta'liq Thalaq* dibacakan oleh pengantin laki-laki setelah aqad nikah, rumusan pernyataannya telah distandarisasikan oleh Departemen Agama. Namun pengantin perempuan tetap dapat menyampaikan perjanjian khusus.

Di negara-negara Timur Tengah *ta'liq thalaq* dan perjanjian khusus/ tambahan secara luas dipraktikkan oleh perempuan untuk melindungi hak-hak mereka misalnya hak untuk bekerja, untuk melanjutkan pendidikan dan untuk menjamin hak-hak lainnya.

Poligami:

Tunisia: Poligami dilarang dengan pemahaman tidak ada seorang pun yang akan sanggup memperlakukan isteri-isterinya secara adil. Dengan demikian negara melindungi laki-laki dari perbuatan yang melanggar ajaran agama sebagaimana digariskan dalam Al Qur'an surat An-Nisâ: 129.

Di Saudi Arabia, Syria, Jordania, Maroko, Mesir, Libanon perempuan dapat menyampaikan pernyataan dalam perkawinannya bahwa:

- Tidak akan dipoligami
- Hak untuk cerai manakala sang suami melanggar perjanjian

Indonesia: Poligami pada prinsipnya dilarang. Bagi pegawai negeri poligami hanya bisa dilakukan dengan alasan yang bisa dibenarkan serta mendapat izin dari pengadilan dan isteri pertama.

Talak *Tafwîd* (Hak talak yang diserahkan kepada Isteri)

Yaitu hak isteri untuk bercerai sebagaimana diikrarkan oleh suaminya dalam *ta'liq* (perjanjian perkawinan) tanpa kehilangan hak perempuan atas pengasuhan anak atau kekayaan.

- Di Bangladesh dan Pakistan, Talak *Tafwîd* merupakan sebuah aturan yang optimal, dengan atau tanpa diikrarkan. Hak ini disertakan dalam perjanjian perkawinan
- Di India, Filipina Selatan, Magribi, pasal itu dapat dimasukkan ke dalam perjanjian kedua belah pihak
- Hukum perkawinan Malaysia tidak membahas isu ini.

Warisan:

Malaysia: lelaki mendapatkan warisan dua kali lipat dari perempuan di bawah hukum *farâid*.

Indonesia: Perempuan mendapatkan separuh dari warisan yang didapatkan saudara lelakinya. Namun secara teknis di banyak daerah saudara lelaki mereka memberikan bagiannya kepada saudara perempuannya sehingga hasil akhirnya setara. Atau tak sedikit orang tua yang memberikan hibah kepada anak-anaknya sebelum meninggal dengan tujuan agar tercapai keadilan.

Mesir: Utamanya yang menganut madzhab Hanafi, Maliki dan Syafi'i mengadopsi madzhab Ja'fari.

Harta Gono Gini:

Negara-negara *Timur Tengah*, **Pakistan:** tidak mengenal harta gono gini. Mantan suami mendapatkan sepenuhnya harta yang diperoleh dalam perkawinan kecuali ada perjanjian yang diikrarkan ketika menikah (*Ta'liq*).

Indonesia: dalam Undang-undang Perkawinan harta gono gini bagi pegawai negara dibagi 3: $\frac{1}{3}$ buat suami, $\frac{1}{3}$ anak-anak, dan $\frac{1}{3}$ buat anak-anak yang kemudian diberikan kepada yang mendapatkan hak asuh.

Secara umum harta gono-gini dibagi dua antara mantan suami-isteri terlepas apakah isteri bekerja mencari nafkah atau tidak.

Singapura: Jika isteri tidak mencari nafkah ia mendapatkan $\frac{1}{3}$ sampai $\frac{1}{2}$ untuk harta gono gini. Sebaliknya jika ia turut mencari nafkah dimungkinkan untuk mendapatkan setengah atau lebih.



Fiqh Madzhab Indonesia;

*Pemikiran Hukum Hasbi ash-Shiddiqi,
Hazairin dan Munawir Syadzali¹*

Fiqh Islam, sejak pertama kali lahir telah berinteraksi dengan realitas sekitar masyarakat di mana fiqh dirumuskan dan diterapkan, dan realitas ulama yang memikirkan dan merumuskan. Dalam sejarah perkembangannya, dikenal ada fiqh Irak, fiqh Madinah, fiqh Syam dan fiqh Maghrib. Ada fiqh ahl ra'yi dan fiqh ahli hadits. Ada fiqh Abu Hanifah (w. 150H), Fiqh Malik bin Anas (w. 179H), Fiqh Muhammad bin Idris asy-Syafi'i (w. 204H) dan ada fiqh Ahmad bin Hanbal (241H). Di Indonesia pun, sejak pertama Islam masuk di Indonesia, telah dikenalkan berbagai aliran pemikiran fiqh yang lahir dan berkembang di Indonesia. Ada pemikiran Syekh Abdurrauf Singkel (1643-1693M), Syekh Arsyad al-Banjari, Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabau, Syekh Nawawi Banten (1230H/1813M-1314H/1897M), KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947M), KH. Ahmad Dahlan dan banyak lagi yang lain. Di antara pemikir hukum kontemporer yang tercatat memberi andil besar pada madzhab fiqh Indonesia, adalah M.T. Hasbi ash-Shiddiqi (1905-1975), Hazairin (1906-1975), Ibrahim Hosein, Munawir Syadzali (1925-...), KH. Sahal Mahfudz (1937-...) dan KH. Ali Yafie (1923-...), Masdar F. Mas'udi (1954-...). Untuk mengenal lebih jauh perkembangan dan dinamika fiqh madzhab Indonesia, di bawah ini dibicarakan beberapa pemikir hukum.

Dilihat dari sejarah perkembangan, pemikiran hukum Islam telah dimulai jauh sebelum kemerdekaan, beberapa cara dan upaya untuk menginkorporasikan serta mempertimbangkan suatu unsur struktur kebudayaan (adat) ke dalam rumusan hukum Islam ternyata telah dilakukan oleh banyak kalangan. Para pemikir hukum Islam di Indonesia fase awal telah mendemonstrasikan secara baik tata cara menyantuni aspek lokalitas di dalam ijtihâd hukum yang mereka lakukan. Hasilnya, walaupun tidak sampai muncul seorang *mujtahid mustaqil*, tentunya dengan independensi metode penemuan hukum sendiri, kita dapat melihat lahirnya berbagai karya dengan memuat analisis penemuan hukum yang kreatif, cerdas, dan inovatif.

Bersamaan dengan munculnya bermacam organisasi sosial keagamaan dan adanya usaha pergerakan dan persiapan kemerdekaan Republik Indonesia,

¹ Disunting dari tulisan Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia, Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, LKiS, Yogyakarta, 2005, hlm. 62-95.

kesadaran epistemologi ini seakan redup dan gaungnya pun menjadi hilang. Prakonsepsi dan analisis historis singkat ini cukup tepat serta menuai relevansinya, mengingat pada masa menjelang kemerdekaan, jarang sekali ditemukan pemikiran hukum Islam yang cukup berbobot sebagaimana juga yang terjadi pada masa-masa sebelumnya. Aplikasi konsep *mashlahah* yang diimplementasikan dalam mengatasi persoalan-persoalan hukum yang ada setidaknya cukup meyakinkan anggapan dasar ini. Persoalan ke arah legislasi hukum Islam mungkin juga layak dipertimbangkan sebagai latar belakangnya. Namun yang perlu disoroti di sini adalah bahwa tenaga dan pikiran kalangan Islam saat itu nyaris habis, tak tersisa. Baik untuk berpartisipasi mengurus lahirnya negara baru, maupun untuk membahas masalah *khilâfiyah-furû'iyah*, yang *notabene* dilatarbelakangi oleh semangat primordial organisasi keagamaan yang mereka dukung.

Polarisasi *khilâfiyah* antar golongan mungkin menjadi faktor paling dominan yang telah menghilangkan prioritas kerja pikir umat Islam terkait bagaimana merumuskan garis-garis pemikiran hukum Islam dalam kerangka *developmentalisme*, seiring perubahan situasi sosial politik yang terjadi. Keadaan kontra produktif seperti ini telah mengantarkan karakteristik pemikiran hukum Islam jauh pada titik terendah dalam kualitas pengembangan dan pemberdayaannya. Dari situ bisa disimpulkan bahwa arah perkembangan hukum Islam di Indonesia menjadi letih-lesu, *malaiese*, dan kehilangan orientasi.

Kurang empirisnya wacana yang dikembangkan dalam pemikiran keislaman, yang mengakibatkan terbengkalainya sederet nomenklatur permasalahan sosial-politik yang terjadi di masyarakat, telah menggerakkan Soekarno untuk ikut memberikan kritik terhadap kerangka pikir (paradigma) yang selama ini dipakai para ulama. Kungkungan pola pikir para ulama yang *fahm al-'ilm li al-inqiyâd* ketika memahami doktrin hukum Islam yang terdapat di dalam khazanah literatur klasik (*tsarwah fiqhiyyah*), membuat eksistensi hukum Islam tampak resisten, tidak mampu mematrik diri, dan sebagai konsekuensinya ia hadir bagai *panacea* bagi persoalan sosial politik. Para ulama telah melupakan sejarah dan menganggap bahwa mempelajari sejarah tidaklah penting², sehingga kritik terhadap dimensi ini nyaris tidak ada. Paradigma sejarah akan mengubah tata cara memahami fiqh sebagai produk pemikiran yang bersifat nisbi (*qabil li an-niqâsy*), bukan sebagai kebenaran ortodoksi-mutlak, yang absolutitas nalarnya mendeportasi tradisi kritik dan pengembangan. Hilangnya kesadaran sejarah (*sense of history*) inilah, dalam amatan Soekarno, yang telah menyebabkan pembaruan pemikiran Islam yang telah dilakukan tidak menunjukkan kontinum

² Ir. Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi* Cet III. (Jakarta Panitia Penerbit di Bawah Bendera Revolusi, 1964), I: 332.

yang jelas. Diperlukan pergeseran paradigma (*shift of paradigm*) dari pola *fahm al-ilm li al-inqiyâd* ke pola *fahm al-'ilmi li al-intiqâd*, dalam upaya memahami segala bentuk warisan dan produk pemikiran masa lalu.

Pemikiran Hukum Hasbi ash-Shiddiqi

Situasi dan kondisi seperti diuraikan di atas ternyata memiliki pengaruh yang cukup dominan dalam melempangkan munculnya gagasan Fiqh Indonesia, di mana genesisnya telah mulai diintrodusir oleh *Hasbi ash-Shiddieqy*, seorang pakar dalam berbagai studi keislaman³, pada sekitar tahun 1940-an. Dengan artikel pertamanya yang berjudul "*Memoedahkan Pengertian Islam*", Hasbi menyatakan pentingnya pengambilan ketetapan fiqh dari hasil ijtihâd yang lebih cocok dengan kebutuhan nusa dan bangsa Indonesia, agar fiqh tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik. Hasbi terlihat gamang akan prospek dan masa depan hukum Islam di Indonesia yang tidak mempunyai arah yang jelas. Menurutnya, pengkultusan (*taqdîs*) atas pemikiran hukum Islam yang telah terjadi dan yang hingga sekarang masih berlangsung, harus ditinjau ulang dalam kerangka dasar meletakkan sendi ijtihâd baru. Konsep dan pemikiran hukum Islam yang terasa tidak relevan dan asing harus segera dicarikan alternatif baru yang lebih memungkinkan untuk dipraktikkan di Indonesia.

Hadirnya artikel ini sendiri secara khusus, dimaksudkan oleh penulisnya untuk merespons tulisan Soekarno yang dimuat dalam *Panji Islam* yang bernuansa mengkritik-kalau tidak malah mengolok-olok dan menghujat-cara pandang para ulama⁴. Hasbi sendiri saat itu kelihatan gundah dan merasa serba salah. Di satu sisi ia melihat kebenaran dan signifikansi kritik yang dilontarkan Soekarno, akan tetapi di sisi lain ia merasa keberatan atas munculnya pemikiran provokatif yang justru ditawarkan oleh seorang nasionalis, dalam medan kajian yang selama ini secara hirarkis-historis menjadi otoritas para ulama. Berawal dari sini, tampak jelas bahwa gagasan Hasbi ini sejalan dengan pemikiran yang pernah digulirkan Soekarno tentang pembaruan (*tajdid*).

Hingga interval waktu yang cukup lama, tepatnya hingga tahun 1948, gagasan awal Fiqh Indonesia ini belum atau bahkan tidak mendapatkan respons yang memadai (positif) dari masyarakat. Melalui tulisannya yang berjudul "*Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat*" yang dimuat dalam majalah *Aliran Islam*, Hasbi

³ Berbagai studi dan penelitian yang coba memotret pemikiran, aktivitas karya ilmiah, dan kontribusi Hasbi dalam bidang keilmuan Islam telah banyak dilakukan Karya representatif yang cukup utuh memberikan pemahaman akan potret diri, dan seluk-beluk pemikiran, serta karya ilmiahnya dapat dilihat pada Nourouzzaman Siddiqi, *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

⁴ Nourouzzaman Siddiqi, "Muhammad TM Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia, dalam *Al-Jami'ab*, No. 35, 1987, hlm. 50.

coba mengangkat kembali ide besarnya ini. Dalam tulisan itu dikatakan bahwa eksistensi hukum Islam pada tataran praktis telah sampai pada tingkat dekadensi yang klinis, tampil bagai sosok yang terasing, tidak berarti dan juga tidak berdaya guna⁵. Kehadirannya tidak lagi dianggap ada oleh umat, karena tidak sanggup lagi mengakomodir berbagai tuntutan perubahan zaman.

Dari titik berangkat kenyataan sosial dan politik seperti itulah pemikiran Fiqh Indonesia hadir, ia terus mengalir dan disosialisasikan oleh Hasbi. Menurutnya, hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru, khususnya dalam segala cabang bidang muâmalah, yang belum ada ketetapan hukumnya hukum Islam harus mampu hadir dan bisa berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat. Para mujtahid (ulama lokal) dituntut untuk mempunyai kepekaan terhadap kebaikan (*sense of mashlahah*) yang tinggi, dan kreativitas yang dapat dipertanggung jawabkan dalam upaya merumuskan alternatif fiqh baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya. Untuk memecahkan masalah ini, Hasbi mengusulkan perlunya kerja kolektif, melalui sebuah lembaga permanen dengan jumlah anggota ahli dari spesialisasi ilmu yang bermacam-macam. Menurutnya, upaya ini akan menghasilkan produk hukum yang relatif lebih baik dibanding apabila hanya dilakukan oleh perorangan atau sekumpulan orang dengan keahlian yang sama⁶.

Nalar berpikir yang digunakan Hasbi dengan gagasan Fiqh Indonesia adalah satu keyakinan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam sebenarnya memberikan ruang gerak yang lebar bagi pengembangan dan ijtihâd-ijtihâd baru. Dasar-dasar hukum Islam yang selama ini telah mapan dan mantap, seperti *ijmâ'*, *qiyâs*, *mashlahah mursalah*, *'urf* dan prinsip "perubahan hukum karena perubahan masa dan tempat", justru akan menuai ketidaksesuaian ketika tidak ada lagi ijtihâd baru. Dengan berpegang pada paradigma itu, dalam konteks pembangunan semesta sekarang ini, gerakan penutupan pintu ijtihâd (*insidâd bâb al-ijtihâd*) merupakan isu usang yang harus segera ditinggalkan⁷.

Puncak pemikiran ini terjadi pada 1961, ketika dalam satu acara Dies Natalis IAIN Sunan Kalijaga yang pertama, ia memberikan makna dan definisi Fiqh Indonesia secara cukup artikulatif. Dalam orasi ilmiahnya yang bertema "Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman", Hasbi secara tegas mengatakan:

"Maksud untuk mempelajari syariat Islam di universitas-universitas Islam sekarang ini

⁵ Nourouzzaman Siddiqi, *Fiqh Indonesia...* hlm. 215-216

⁶ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an Hadits, dan Fiqh dalam Generasi yang Sedang Berkembang*, Panji Masyarakat Th XIV. No 123 15 Maret 1973, hlm. 17

⁷ Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (Jakarta Bulan Bintang 1966), hlm. 42

supaya fiqh atau syariat Islam dapat menampung seluruh kemaslahatan masyarakat dan dapat menjadi pendiri utama bagi perkembangan hukum-hukum di tanah air kita yang tercinta ini. Maksud kita supaya dapat menyusun suatu fiqh yang berkepribadian kita sendiri sebagaimana sarjana-sarjana Mesir sekarang ini sedang berusaha me-Mesir-kan fiqhnya.

Fiqh Indonesia ialah fiqh yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabi'at dan watak Indonesia.

Fiqh yang berkembang dalam masyarakat kita sekarang ini sebagiannya adalah fiqh Hijaz, fiqh yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan 'urf yang berlaku di Hijaz, atau fiqh Mesir, yaitu fiqh yang telah terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan Mesir, atau fiqh Hindi, yaitu fiqh yang terbentuk atas 'urf dan adat istiadat yang berlaku di India.

Selama ini, kita belum menunjukkan kemampuan untuk berijtihad, menunjukkan hukum fiqh yang sesuai dengan kepribadian Indonesia. Karena itu kadang-kadang kita paksakan fiqh Hijazi atau fiqh Misri atau fiqh Iraqi berlaku di Indonesia atas dasar taklid⁸.

Hasbi mengamati bahwa hingga tahun 1961, ulama di negeri ini belum mampu melahirkan fiqh yang berkepribadian Indonesia. Menurutnya, salah satu faktor yang menjadi penghambat adalah adanya ikatan emosional yang begitu kuat (fanatik, *ta'ashub*) terhadap madzhab yang dianut umat Islam. Menyadari ketidakmungkinan akan munculnya pemikiran progresif dari kalangan ulama konservatif, maka Hasbi mengajak kalangan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia untuk mencetak kader-kader mujtahid dengan karakter khas yang dapat meneruskan proyek Fiqh Indonesia. Menurut Hasbi, persoalan ini cukup mendesak, sebab apabila pengembangan proyek fiqh Indonesia tidak berangkat dari kalangan Perguruan Tinggi, maka harapan untuk memperkenalkan hukum Islam secara kohesif kepada masyarakat akan gagal. Sebagai konsekuensi lebih lanjut, hukum Islam barangkali hanya akan dikenal dalam dimensi ibadah saja, dan itu pun tidak lengkap. Sementara dimensi-dimensi lainnya akan hilang, tenggelam ditelan masa.

Untuk membentuk fiqh baru *ala* Indonesia, diperlukan kesadaran dan kearifan yang tinggi dari banyak pihak, terutama ketika harus melewati langkah pertama, yaitu melakukan refleksi historis atas pemikiran hukum Islam pada masa awal perkembangannya. Perspektif ini mengajarkan bahwa hukum Islam baru bisa berjalan dengan baik apabila sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat. Yakni, hukum yang dibentuk oleh keadaan lingkungan, atau dengan kebudayaan dan tradisi setempat, bukan dengan memaksakan format hukum Islam yang terbangun dari

⁸ *Ibid.*, hlm. 43

satu konteks tertentu kepada konteks ruang dan waktu baru, yang jauh berbeda⁹. Aneksasi demikian tentu akan sia-sia, bukan karena kurang komplitnya pemikiran lama, melainkan lebih karena sifatnya yang sudah anakronistik.

Mempertimbangkan kehadiran tradisi (*adat 'urf*) setempat sebagai acuan pembentukan sebuah format pemikiran hukum Islam baru, dalam amatan Hasbi, menjadi satu keniscayaan¹⁰. Syari'at Islam menganut asas persamaan. Egalitarianisme Islam memandang semua masyakat adalah sama di hadapan Allah. Konsekuensinya, semua '*urf*' dari setiap masyarakat tidak hanya '*urf*' dari masyarakat Arab saja, dapat menjadi sumber hukum. Sejalan dengan itu, Islam datang tidak dimaksudkan untuk menghapus kebudayaan dan juga syari'at agama yang telah ada, selama ia tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam, yaitu tauhid. Dengan demikian, semua '*urf*' dalam batas-batas tertentu akan selalu dapat diterima sebagai sumber hukum Islam. Dari titik ini, pembentukan Fiqh Indonesia harus mempertimbangkan '*urf*' yang berkembang di Indonesia.

Dari uraian di atas dapat ditarik pemahaman bahwa ide Fiqh Indonesia atau "*fiqh yang berkepribadian Indonesia*", yang telah dirintis oleh Hasbi mulai tahun 1940, berlandaskan pada konsep bahwa hukum Islam (*fiqh*) yang diberlakukan untuk umat Islam Indonesia adalah hukum yang sesuai dan memenuhi kebutuhan mereka, yaitu hukum adat yang telah berkembang dalam masyarakat Indonesia, yang tidak bertentangan dengan syara'. Usaha ini harus didukung secara penuh dengan proses internalisasi dan inkorporisasi fatwâ-fatwâ hukum ulama dahulu yang relevan untuk konteks sosial dan budaya Indonesia, dan menjadikannya sebagai bagian yang tak terpisahkan dari konsep fiqh baru yang digagas. Dengan demikian, tidak akan terjadi *clash* antara fiqh dengan adat, dari sikap mendua masyarakat dalam hal menentukan kompetensi materi hukum yang dipilih, adat atau fiqh, dapat dihindari.

Untuk bisa merefleksikan sebuah tema pemikiran hukum Islam secara utuh, hal itu dapat dimulai dengan melihat pemikiran tokoh yang mengusungnya. Sementara untuk menguji sampai sejauh mana sebuah tema pemikiran itu eksis dan secara akademik dapat dipertanggung jawabkan, hal itu setidaknya juga dapat dimulai dengan upaya pembahasan dari titik ini. Begitu juga dengan metode dan aplikasi pemikiran yang menjadi landasan dari pemikiran Fiqh Indonesia, dapat dimulai dengan me-

⁹ Dalam sejarahnya pemikiran hukum Islam telah menampakkan berbagai karakteristik yang semuanya menggambarkan karakter kebudayaan yang melatarbelakanginya karakter fiqh di Hijaz menampakkan ciri tradisional sebagaimana masyarakatnya yang bercirikan tertutup mapan, tidak banyak gejala perubahan. Sedangkan di Irak harus bercirikan rasional, karena karakter budaya kosmopolitan masyarakat Irak yang juga rasional. Gambaran karakteristik pemikiran hukum Islam ini semakin jelas dengan adanya *qaul qadim* dan *qaul jadid* dari as-Syafi'i, simbol mana menggambarkan pengaruh budaya Irak dan Mesir dalam *fatwâ* hukum agama. Hebatnya fatwâ yang kemudian ini tidak dihadirkan sebagai sarana revisi atas fatwâ yang terdahulu, walaupun adakalanya dalam satu konteks masalah yang sama, diktum hukum baru itu sama sekali berbeda.

¹⁰ Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam...*, hlm. 35.

lacak pemikiran-pemikiran Hasbi sendiri.

Dalam pandangan Hasbi, pemikiran hukum Islam harus berpijak pada prinsip *mashlahah mursalah*, keadilan, dan kemanfaatan, serta *sadd adz-dzari'ah*. Kesemua prinsip itu yang merupakan prinsip gabungan dan dipegang oleh para imam madzhab, khususnya aliran Madinah dan Kufah, telah terbukti mampu membawa ketertiban dan kesejahteraan dalam masyarakat¹¹. Prinsip *mashlahah mursalah* mengandaikan bahwa eksistensi sebuah hukum, pada dasarnya dimaksudkan untuk melahirkan kemaslahatan bagi manusia, baik dalam level *dlarûrât*, *hâjjiyât*, maupun *tahsiniyyât*¹². Prinsip ini sejalan dengan *siyâsah syar'iyah* dalam hal bahwa ia dimaksudkan sebagai kebijakan untuk membuat masyarakat lebih dekat pada kebaikan dan jauh dari segala keburukan dan kerusakan¹³.

Dalam buku *Falsafah Hukum Islam*, Hasbi menandakan bahwa berhujjah dengan *mashlahah mursalah* merupakan satu keharusan. Prinsip ini sesuai dengan keumuman syari'at, yang berarti menjadi landasan yang paling mungkin bagi perputaran dan berubahnya ketentuan hukum, sesuai konteks yang mengitarinya. Menafikan prinsip *mashlahah mursalah* berarti membekukan syari'at. Hal itu karena berbagai persoalan yang terus muncul dan berkembang tidak begitu saja mudah dan dapat diselesaikan dengan mendasarkan pada dalil tertentu¹⁴. Oleh karena itu, prinsip ini diharapkan akan mampu memecahkan problem metodologi penetapan hukum, khususnya *qiyâs*, yang aplikasinya terlalu rigid dan kaku, terjebak dalam kungkungan teks.

Dalam pandangan Hasbi, keberadaan prinsip *mashlahah mursalah* dalam teori hukum Islam akan memberikan ruang yang lebih terbuka bagi implementasi segala model -baik lama maupun baru- *istinbâth* hukum, dalam arti bahwa metode *istinbâth* hukum yang dipakai tidak lagi monolitik (model kaca mata kuda), seperti yang selama ini berjalan, yakni melalui metode *qiyâs*. Jika dibandingkan dengan *qiyâs* yang semata dikaitkan dengan teks, maka *mashlahah mursalah* jelas lebih komprehensif, sebab ia dihubungkan dengan jiwa syari'at. *Mashlahah mursalah* dalam pandangan Hasbi merupakan rahasia *tasyri'* (agama), di mana efek kemaslahatan dan antisipasi kerusakan menjadi teleogi.

Dari uraian di atas, tampak bagaimana sebuah prinsip yang dipegang oleh Hasbi mampu memberikan implikasi jauh bagi pilihan pendekatan dan metode

¹¹ Nouruzzaman Siddiqi, *Fiqh Indonesia*, hlm. 65.

¹² Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm 186-187. Prinsip kemaslahatan dari ketiga level tersebut (*dlarurat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*) harus mencakup *al-kulliyâh al-kebams*, yaitu terpeliharanya jiwa, agama, akal, keturunan dan harta Tahap *demi* tahap pencapaian kemaslahatan ini dijaga eksistensinya oleh dan sekaligus menjadi tujuan disyari'atkannya Islam (*maqâshid asy-syar'i'ah*).

¹³ Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam...*, hlm. 11-12

¹⁴ Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, hlm. 36-37

istinbâth hukum, terutama pada konteks pembahasan fiqh Indonesia. Dalam hal ini Hasbi cukup bebas dan terbuka dalam menentukan metode yang layak pakai untuk mengembangkan pemikirannya itu. Dengan mengingatkan pentingnya pendekatan sejarah yang kritis misalnya, ia menawarkan metode analogi-deduktif, satu model *istinbâth* hukum yang pernah dipakai oleh imam Abu Hanifah untuk membahas satu permasalahan yang tidak ditemukan ketentuan hukumnya dalam khazanah pemikiran terdahulu (klasik). Metode analogi deduktif mengharuskan seseorang untuk berijtihad secara mandiri. Sedangkan untuk permasalahan yang sudah ada ketentuan hukumnya, metode perbandingan (komparasi, *muqâranah*) menjadi hal pertama yang harus ditempuh. Metode ini mengkonsekuensikan perlunya membandingkan satu pendapat dengan pendapat lain dari seluruh aliran hukum yang ada atau pernah ada, dan memilih mana yang lebih baik dan lebih dekat dengan kebenaran, serta didukung oleh dalil yang kuat (*râjih*). Aplikasi metode komparasi sendiri sedapat mungkin dilakukan dalam lingkup yang luas, yaitu dengan membandingkan ketentuan fiqh dengan hukum adat dan hukum positif di Indonesia, dengan syari'at agama terdahulu, serta dengan hukum Romawi (Barat). Karena sifatnya yang demikian, maka wajar kiranya jika sementara peneliti mengatakan bahwa pemikiran dan pilihan metode yang pakai Hasbi mengikuti sistem berpikir eklektik¹⁵.

Untuk membantu dan memudahkan penerapan metode-metode di atas, Hasbi menyarankan perlunya penggunaam pendekatan sosial-kultural-historis dalam segala proses pengkajian dan penemuan hukum Islam. Signifikansi dari pendekatan ini adalah untuk menyadarkan diri bahwa munculnya pemikiran-pemikiran hukum Islam yang tetap eksis hingga sekarang ini, tidak bisa dilepaskan dari konteks sosio-kultural tertentu. Dengan demikian, sebuah produk pemikiran hukum senantiasa akan terasa kurang lengkap, bahkan bisa jadi anakronistik. Sifat lokalitas dan *setting* sosio-kultural yang membentuknya telah menjadikan produk hukum Islam tidak bisa lepas dari sifat atau keadaan kenisbian (*qâbil li an-niqâsy*). Melalui refleksi kritis seperti itu, proyeksi pemikiran hukum Islam di Indonesia akan mendapatkan momentum pengembangan yang tepat. Hukum Islam dengan karakter Indonesia dapat dibentuk justru tidak berangkat dari titik nol atau ruang hampa, akan tetapi dengan mempertimbangkan aspek lokalitas yang ada, yakni '*urf*'.

Mempertimbangkan keberadaan sosio-kultural di dalam upaya merumuskan satu ketetapan hukum Islam yang sesuai dengan kepribadian Indonesia, berarti menakar keberadaan '*urf*' yang ada. Pandangan ini bukan saja wajar melainkan niscaya, mengingat dalam catatan sejarah, pengambilan '*urf*' sebagai bagian dari

¹⁵ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia*. hlm 69

sumber hukum Islam telah sering dilakukan. Upaya yang harus ditempuh adalah melakukan pemilahan terhadap 'urf yang ada, membandingkan serta men-tarjih-nya dengan dasar hukum yang lebih otoritatif, yakni Al-Quran dan hadits. Langkah ini penting untuk dilakukan bagi kemungkinan lahirnya fiqh baru yang berlaku untuk muslim Indonesia.

Sejauh yang dapat dilacak, dan berdasarkan pertimbangan metode dan pendekatan hukum yang menjiwai tema pemikiran Fiqh Indonesia, beberapa aplikasi pemikiran Hasbi secara gradual juga telah menambahkan makna dan orientasi dari tema pemikiran ini. Beberapa hasil ijthâd yang pernah dilakukan Hasbi, yang meliputi hampir seluruh aspek permasalahan fiqh¹⁶ baik *ibâdah*, *mu'âmalah*, *munâkahat*, maupun *qadlâ'*, mengekspresikan pemikiran fiqh dengan cita rasa budaya Indonesia.

Di antara hasil ijthâd Hasbi yang mencerminkan pemikiran Fiqh Indonesia terlihat dalam fatwâ hukum jabat tangan antara laki-laki dan perempuan. Di sini ia berbeda pendapat dengan fatwâ Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Ahmad Hassan dari Persis¹⁷ yang mengharamkan praktik dan perilaku ini. Hasbi menolak mengharamkan praktik jabat tangan antara laki-laki dan perempuan karena beberapa alasan, di antaranya adalah karena hukum haram tersebut dilandaskan pada *qiyâs*. Dalam pandangan Hasbi, mengharamkan sesuatu harus berdasarkan *dalil nash* yang *qath'i*, tidak boleh hanya dengan *qiyâs*. Oleh karena tidak ada dalil yang *qath'i*, baik dalam al-Qur'ân maupun As-Sunnah, yang mengharamkan praktik jabat tangan antara laki-laki dan perempuan maka praktik seperti itu tidak dilarang agama¹⁸.

Terlepas dari tidak adanya dalil yang menunjukkan keharaman jabat tangan antara laki-laki dan perempuan dan juga bantahan rasional yang diberikan, tampaknya Hasbi menyadari bahwa praktik seperti itu sudah sekian lama hidup dan menjadi tradisi ('urf) di masyarakat Indonesia. Karena Hasbi tidak melihat tradisi jabat tangan antara laki-laki dan perempuan sebagai hal yang berbahaya maka tidak ada alasan untuk melarangnya.

¹⁶ Dalam bidang ibadah ijthâd hukum Hasbi meliputi permasalahan-permasalahan niat shalat (*ushalli*) dan puasa, *talqin*, kenduri kematian, syafa'at, keramat, MTQ, shalat Jum'at, dan perbedaan *matla'*. Dalam bidang mu'âmalah, di antaranya adalah tentang perdagangan transfusi darah dan jabat tangan. Dalam bidang *munâkahat*, ijthâdnya dapat dilihat pada pemikirannya tentang Rancangan Undang-undang Pokok Perkawinan dan status hukum poligami. Sedangkan dalam bidang *qada'*, di antara ijthâd yang telah dilakukan Hasbi adalah tentang status hukum pidana mati. Di samping itu, Hasbi juga aktif memberikan fatwâ agama yang secara rutin muncul di rubrik Soal Jawab Hukum dalam majalah *As-Syir'ah*. Lihat uraiannya pada *Ibid.*, hlm. 171-211.

¹⁷ Mengenai hukum kebolehan berjabat tangan *mushafahah* antara laki-laki dan perempuan ini. Hasbi bahkan harus berpolemik dengan A. Hasan. Dalam hal ini A. Hasan meminta agar kasus ini diangkat ke forum perdebatan resmi (terbuka) dengan menunjuk K. H. Ali Maksum dari Pesantren Krapyak sebagai wasitnya. Mengenai perdebatan keduanya dapat dilihat pada Akh. Minhaji, *Abmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press. 2001). hlm. 246-250.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 173—78.

Ijtihâd Hasbi lainnya yang bisa diangkat di sini adalah tentang zakat. Dengan mengacu pada pandangan Abu Hanifah yang berbeda dengan pandangan Jumbuh Ulama, Hasbi berpendapat mesin-mesin produksi di pabrik besar wajib dizakati¹⁹. Pandangan ini cukup relevan dengan konteks pembangunanisme negara yang membutuhkan banyak modal.

Dengan demikian, ia bisa digunakan untuk membiayai atau sebagai dana penunjang pembangunan di sektor yang lain. Sementara konsentrasi pelaksanaan dan pembagian zakat yang hanya berputar-putar di sekitar orang-orang yang secara ekonomi lemah sudah saatnya dipikirkan kembali relevansinya.

Dalam pandangan Hasbi, wewenang untuk mengurus zakat ada pada pemerintah, dan hal itu adalah satu paket dengan proyek penyelenggaraan kepentingan dan kesejahteraan rakyat, baik muslim maupun non muslim. Oleh karena itu, pungutan zakat seharusnya juga tidak hanya ditujukan kepada kaum muslim, akan tetapi juga kepada masyarakat non muslim. Dengan mengacu pada argumen bahwa hukum zakat berlaku dalam setiap agama, dan bahwa sahabat Umar pernah memungut zakat atas Nasrani golongan Tagluba, dalam hal ini, tampaknya Hasbi tidak menarik garis demarkasi yang tegas antara zakat dan pajak. Asumsi ini menjadi semakin valid dengan melihat pandangannya yang lain tentang perlunya pemerintah membentuk lembaga khusus, semacam dewan zakat (*bait al-mâl*) yang berdiri sendiri, terlepas dari departemen keuangan atau instansi keuangan lainnya²⁰. Dalam hal ini, Hasbi terlihat ingin memisahkan pengelolaan kekayaan hasil pungutan zakat dari kekayaan negara yang diperoleh dari pajak. Jika demikian halnya maka persoalan yang belum dipecahkan Hasbi adalah tentang pungutan ganda zakat dan pajak, satu jenis pungutan dengan objek dan tujuan yang sama.

Persoalan lain yang sebenarnya masih terkait dengan masalah zakat adalah tentang orang yang berhak menerima zakat. Pandangan Hasbi yang cukup berani dalam konteks ini adalah bahwa orang miskin non muslim yang tidak sanggup bekerja dimasukkan sebagai golongan fakir miskin yang berhak menerima zakat²¹. Walaupun berbeda dengan *mainstream* konsep fiqh ulama klasik, namun alasan yang diajukannya cukup mewakili pandangan dunianya, yakni dalam rangka membina kesejahteraan bersama antar umat manusia dalam satu negara. Dari sini terlihat keistimewaan (*maziyah*) hukum Islam dan nilai universalnya secara implisit coba ditunjukkan oleh Hasbi, bahwa hukum ini sejalan dengan konstitusi dan hukum positif negara, dan bisa digunakan sebagai sarana bagi proses pembangunan.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 204.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 208 Lihat lebih lanjut pada Hasbi ash-Shiddieqy, *Beberapa Permasalahan Zakat* (Jakarta: Tinta Mas, 1976), hlm. 22-43

²¹ Hasbi ash-Shiddieqy, *Beberapa Permasalahan...*, hlm. 47

Pemikiran Hukum Hazairin

Masalah besar yang dihadapi umat Islam di Indonesia adalah bagaimana membentuk satu pemikiran hukum Islam yang sesuai dengan tradisi (adat) yang ada di wilayah ini. Pandangan seperti ini merupakan proses awal dari keseluruhan cita-cita untuk menjadikan hukum Islam sebagai bagian integral dari sistem hukum Nasional. Kenyataan bahwa selama ini umat Islam hanya mengikuti jalur pemikiran fiqh madzhab Syafi'i ternyata memberikan pengaruh terhadap karakter pembaruan dan nasib pemikiran hukum Islam di Indonesia.

Dibandingkan dengan negara-negara lain yang tidak pernah dijajah oleh Belanda, Indonesia termasuk negara yang kurang beruntung. Hal ini dapat dimengerti dengan tidak adanya perhatian pemerintah koloni secara cukup proporsional dalam proses pembenahan dan pengembangan hukum Islam, terutama dalam konteks legislasi hukum Islam yang dicitakan dapat dipakai sebagai acuan perundang-undangan di lingkungan Peradilan Agama. Oleh karena itu, wajar kiranya jika hingga 1960-an, kitab-kitab hukum fiqh yang dibuat oleh para mujtahid pada abad pertengahan, masih menjadi acuan utama dalam proses pengambilan keputusan di lingkungan Peradilan Agama.

Fenomena ini sangat memprihatinkan sebab karakter pemikiran dalam kitab fiqh klasik itu secara umum sudah tidak mampu lagi memenuhi kebutuhan umat Islam di Indonesia. Pergumulan para mujtahid dengan konteks sosial politik Timur Tengah, sangat mempengaruhi hasil ijtihâd yang mereka lakukan sehingga tidak cocok kalau dipaksa untuk dilaksanakan di Indonesia. Dengan demikian, permasalahan-permasalahan fiqh, terutama dalam bidang *rnu'âmalah*, membutuhkan rumusan baru agar lebih relevan dengan situasi dan kondisi serta adat dan budaya Indonesia.

Setting sejarah sosial pemikiran hukum Islam di atas telah mendorong Hazairin²², untuk membentuk Fiqh Madzhab Nasional Indonesia. Dalam konteks pembicaraan bahwa permasalahan yang dihadapi umat Islam Indonesia adalah masalah hukum, dan bahwa karakteristik hukum Islam berbeda dengan unsur keimanan dan keislaman lainnya, maka menurut Hazairin, eksistensi hukum Islam bisa dikatakan sedang mencari-cari tempat di dalam masyarakat. Dari titik berangkat ini, ide Fiqh Madzhab Nasional Indonesia menuai signifikansinya. Dalam amatan Hazairin, bentangan perjalanan sejarah hukum Islam yang mewartakan bahwa pintu ijtihâd senantiasa terbuka bagi para mujtahid, cukup bisa dijadikan alasan dan pertimbangan akan perlunya memikirkan konstruk madzhab baru

²² Mengenai biografi Hazairin dapat dilihat pada Hasan Shâdily (ed.), *Ensiklopedi Indonesia*, jilid 1, (Jakarta: Ikhtiar Baru, 1980); Entri Hazairin, dalam Tempo (ed.), *Apa dan siapa Orang-orang Indonesia 1981-1982*, Cet. 1, (Jakarta: Grafity Press, 1981); Sayuti Thalib, *Pembabaruan Hukum Islam di Indonesia: in Memoriam Prof. Mr. dr. Hazairin*, (Jakarta: UI Press, tt.).

yang lebih sesuai dengan masyarakat Indonesia. Menurutnya, madzhab hukum Syafi'i harus dikembangkan sehingga mampu menjadi penghubung bagi resolusi problem-problem spesifik masyarakat Indonesia.

Berbeda dengan pandangan Hasbi ash-Shiddieqy yang menginginkan membentuk Fiqh Indonesia dengan cara menggunakan semua madzhab hukum yang telah ada (*muqâranah al-madzâhib*) sebagai bahan dasar dan sumber materi utamanya, Hazairin justru menginginkan pembentukan fiqh madzhab nasionalnya ini dengan titik berangkat hanya dari pengembangan fiqh madzhab Syafi'i.²³ Pandangan Hazairin ini lebih didasarkan pada kenyataan bahwa madzhab Syafi'i telah sekian lama dianut oleh masyarakat Indonesia, sehingga karakternya bisa dikatakan paralel dengan nilai-nilai adat Indonesia. Bagi Hazairin, eksistensi hukum adat tidak bisa dikesampingkan begitu saja di dalam proses pembuatan hukum Islam di Indonesia.

Penilaian yang kurang tepat terhadap hukum adat, terutama ketika ia dianggap sebagai faktor yang menghalangi pengembangan hukum Islam, dan begitu juga sebaliknya, tidak bisa lepas dari kondisi politik kolonial masa lalu, terutama sejak munculnya teori *receptie*. Menurut Hazairin, umat Islam tidak perlu lagi terjebak dalam kontroversi tentang status hukum Islam hanya karena adanya propaganda dari *teori iblis* ini.²⁴ Dia menyarankan agar umat Islam memakai hukum Islam sebagai hukum yang ditaati guna menata kehidupan sehari-hari. Selanjutnya, peradilan Islam dimungkinkan untuk berdiri dan integral dengan peradilan negara, yang dalam hal ini berada di bawah pengawasan Mahkamah Agung.

Menurut Hazairin, dengan merujuk pada pasal 29 ayat 1 UUD 1945, maka sebenarnya tidak perlu lagi terjadi pertentangan antara sistem hukum adat, hukum positif, dan hukum agama. Begitu juga tidak boleh lagi ada satu ketentuan dan hukum baru yang bertentangan dengan kaidah-kaidah hukum Islam dan juga hukum agama yang lain, dan begitu pula sebaliknya. Negara wajib mengayomi setiap orang untuk bisa menjalankan ajaran-ajaran agama yang diyakininya. Selain itu, negara juga wajib mengatur dan mengontrol sistem hukum Islam, terutama aspek mu'amalahnya, yang memang membutuhkan bantuan negara dalam implementasinya.²⁵

Dengan melihat paparan di atas, ide Hazairin tentang Fiqh Madzhab Nasional

²³ Syamsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Presindo, 1984), hlm. 87-88, K.N. Sofyan Hasan dan Warkum Sumitro, *Dasar-dasar Memahami Hukum Islam di Indonesia*, (Surabaya, Usaha Nasional, 1994), hlm. 102-103.

²⁴ Mengenai pandangan Hazairin yang menganggap teori *receptie* sebagai teori iblis dapat dilihat pada Hazairin, *Hendak Kemana Hukum Islam*, (Jakarta: Tintamas, 1976), hlm. 7-8).

²⁵ Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, (Jakarta: tintamas, 1973) hlm. 18-20

Indonesia boleh dikatakan merupakan *prolifelari* (pengembangan) dari gagasan Fiqh Madzhab Indonesia yang digagas oleh Hasbi ash-Shiddieqy. Titik temu pandangan keduanya terletak pada entri bahwa hukum adat masyarakat Islam Indonesia harus digunakan sebagai bahan pertimbangan utama dalam proses pembentukan hukum Islam di Indonesia. Dalam hal ini, Hazairin berusaha melempangkan pemikiran Hasbi yang sebelumnya kurang diperhatikan (*unresponsive*), yaitu upaya mempersatupadukan nilai-nilai yang berasal dari adat maupun hukum Islam ke dalam satu entitas hukum. Dengan upaya penyelarasan ini, setidaknya akan menghasilkan satu hasil *ijtihad* baru yang lebih mendekatkan hukum Islam kepada masyarakat muslim Indonesia, sehingga penyimpangan (*hiyal*), seperti yang ditempuh oleh beberapa negara Islam (dalam upaya mereformasi undang-undang hukum keluarga), tidak perlu dilakukan.²⁶

Kesejajaran pemikiran Hazairin dengan pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy juga dapat dilihat pada perubahan nama dari tema pemikiran yang ia usulkan. Pada buku yang berjudul *Hukum: Kekeluargaan Nasional*, Hazairin melakukan perubahan dari istilah "Madzhab Nasional" ke "Madzhab Indonesia", suatu konsep yang jelas mengantisipasi ide Fiqh Indonesia sebagaimana yang pernah ditawarkan oleh Hasbi ash-Shiddieqy.²⁷

Dalam amatan Hazairin, fiqh *ahl as-sunnah* terbentuk dalam masyarakat Arab yang bersendikan sistem kekeluargaan patrilineal, dalam suatu masa sejarah, ketika ilmu pengetahuan tentang bentuk-bentuk kemasyarakatan belum berkembang. Hal ini menyebabkan para mujtahid berpandangan sempit, karena belum adanya perbandingan-perbandingan mengenai berbagai hal terkait masalah hukum, terutama dalam masalah kewarisan. Oleh karena itu, sangat wajar apabila dalam pengimplementasiannya terjadi konflik antara sistem kewarisan yang dihasilkan *ahl as-sunnah* dengan sistem kewarisan adat dalam berbagai lingkungan masyarakat Indonesia.

Dengan cara pandang seperti itu, Hazairin kemudian mencoba untuk mencari kebenaran hakiki-yang mungkin paling dekat dengan keinginan al-Qur'an-dari ayat-ayat kewarisan, berdasarkan keyakinan bahwa Tuhan tentu hanya menginginkan adanya satu kebenaran saja terhadap setiap kemauan-Nya. Suatu kebenaran yang tidak akan diperselisihkan lagi tingkat akurasinya, karena sudah final.²⁸ Usaha ini dimulai dengan menghimpun semua ayat dan hadits yang berhubungan dengan kewarisan, lalu menafsirkannya sebagai satu kesatuan yang

²⁶ Hazairin, *Hendak Kemana Hbukum Islam....*, hlm. 3-18

²⁷ Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, (Jakarta: Tintamas, 1982), hal 5-6. sebagaimana yang dikutip oleh Retno Lukito, *Pergumuan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1988), hal 76.

²⁸ Hazairin, *Hendak Kemana Hbukum Islam....*, hlm. 18.

saling menerangkan. Usaha ini didukung sepenuhnya oleh hasil temuan ilmu antropologi sebagai kerangka acu (*frame of reference*) untuk membantu menjelaskan pengertian dan konsep-konsepnya.

Dalam hal ini, Hazairin mengusulkan perlunya memanfaatkan hasil-hasil keilmuan kontemporer (khususnya antropologi) dalam menetapkan hukum-hukum fiqh (kewarisan). Hal ini dimaksudkan untuk menciptakan sistem hukum yang lebih padu dan menyeluruh. Dalam pandangannya, kelahiran dan perkembangan ilmu antropologi telah membuka peluang bagi setiap orang untuk melihat ayat-ayat kewarisan dalam kerangka yang lebih luas, yaitu sistem kekeluargaan dalam berbagai masyarakat dunia. Al-Qur'ân yang bersifat universal dan *shâlih li kulli zamân wa makân*, harusnya tidak dipahami dan diacu sebagai kaidah mati, dalam arti semua ketentuan hukum dalam al-Qur'ân harus diterapkan dalam kehidupan praksis dengan tanpa melihat kondisi dan situasi masyarakat sekitar, dengan konsekuensi melakukan tambal sulam terhadap hal-hal yang dirasa bertentangan. Kondisi seperti ini semakin parah dengan adanya pihak yang coba memahami ayat-ayat (kewarisan), hanya dalam kerangka adat masyarakat Arab masa nabi *per se*, sehingga membawa implikasi pada terjadinya benturan antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya yang memiliki sistem dan bentuk kekeluargaan yang berbeda.

Penggunaan ilmu kontemporer (antropologi) sebagai kerangka acu tambahan dalam pola kerja pemikiran hukum Islam Hazairin ternyata telah membuat posisi ushul fiqh menjadi '*terpinggirkan*'. Pendekatan yang tidak lazim ini menjadi problem tersendiri dan bisa dikatakan sebagai faktor penyebab mengapa pemikiran Hazairin ini kurang mendapatkan respons positif dan proporsional dari masyarakat luas. Bahkan pemikiran ini banyak mendapat tantangan dari kalangan ulama NU.²⁹

Hazairin sendiri memahami dan mengakui keberadaan fiqh dan juga ushul fiqh sebagai produk dan metode pemikiran hukum yang mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhannya, manusia dengan sesama manusia, manusia dengan makhluk hidup selainnya, dan antara manusia dengan segala macam benda. Sebagai hasil pemikiran, fiqh bisa melahirkan norma (hukum). Sedangkan ushul fiqh sebagai '*pokok*' dari fiqh adalah *spare part* yang mampu menggerakkan pemikiran ijtihâd dengan landasan al-Qur'ân, sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs*.³⁰ Dimensi pemikiran hukum yang selama ini tertuang dalam kitab fiqh, dengan demikian, senantiasa akan menerima perubahan-perubahan dari segi materi maupun metode pengembangannya.

Usaha untuk merekonstruksi format fiqh baru, menurut pandangan Hazairin, dapat dimulai dengan tafsir otentik atas al-Qur'ân.³¹ Dalam analisis dan hasil temuan

²⁹ K.N. Sofyan Hasan dan Warkum Sumitro, *Dasar-dasar*..... hlm. 104.

³⁰ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur'ân dan Hadits*, (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 62.

³¹ Al-Yasa Abu Bakar, *Ahli Waris Sepertalian darah*....., hlm. 29.

dari studi tentang pemikiran waris Hazairin yang dilakukan oleh Al-Yasa Abu Bakar, dapat ditarik kesimpulan bahwa karakter sumber-sumber hukum Islam, yakni sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs* memungkinkan untuk digugat hasil ketetapan ijtihâdnya.³²

Oleh karena itu, Hazairin coba menawarkan pola penafsiran baru atas al-Qur'ân, yaitu dengan menginkorporasikan keilmuan modern, dalam hal ini antropologi, ke dalam proses penafsiran, serta memberikan prasangka sebelum memulai pekerjaannya. Pola penafsiran baru ini tentu mempunyai konsekuensi tersendiri terkait dengan pola-pola penafsiran *mainstream* yang selama ini berkembang. Penalaran Hazairin ini mengkonsekuensikan adanya penyelarasan ayat-ayat al-Qur'ân (tentang waris) dengan hadits nabi, dan pencarian arti 'kata kunci' dalam al-Qur'ân, dengan al-Qur'ân sendiri. Yang pertama didasarkan pada pemikiran dia sebelumnya, yang mengatakan bahwa hadits akan tertolak apabila bertentangan dengan hasil penafsiran ayat dengan ayat. Sedangkan yang kedua, dengan memakai kerangka di atas, dimaksudkan untuk mencari perbandingan, sehingga dari sini dapat diambil kesimpulan yang lebih tepat. Langkah yang terakhir ini dilakukan untuk menunjukkan arti penting aplikasi pendekatan antropologi, yang diyakini akan memberikan pemahaman yang tepat dalam proses penafsiran. Dalam hal ini, Hazairin tidak mengandalkan buku kamus, menghindari kajian semantik dan studi derivasi kata Arab, bahkan dia banyak mengkritik ulama Sunni karena sangat terpengaruh dengan tradisi Arab dalam memahami teks. Dalam amatannya, beberapa istilah di dalam Al-Qur'ân yang menurut sebagian ulama memiliki arti bias, ternyata mempunyai arti khusus menurut al-Qur'ân sendiri.

Demikianlah gambaran umum dari metode wacana Fiqh Madzhab Nasional yang coba didemonstrasikan oleh Hazairin melalui tulisan-tulisannya sejak tahun 1950 hingga 1958. Dari sini dapatlah disimpulkan bahwa Hazairin memakai metode induktif dan deduktif secara serentak di dalam menginterpretasikan teks al-Qur'ân dan hadits. Dengan model seperti itu, ia memandang *qiyâs* lebih sebagai kegiatan penalaran daripada sebagai dalil atau sumber itu sendiri. Sebagai pengejawantahan dan penggambaran dari wacana pemikirannya ini, bagaimana potret ijtihâd hukum yang ditawarkan oleh Hazairin?

Sebagaimana telah disinggung di muka, ijtihâd hukum yang dilakukan Hazairin adalah dalam medan hukum kewarisan. Menurutnya, konsep hukum kewarisan Islam yang selama ini berjalan dengan menganut sistem patrilineal (menarik garis keturunan hanya dari arah laki-laki saja). Itu sangat dipengaruhi oleh konstruksi budaya Timur Tengah (Arab) yang juga demikian. Hukum kewarisan dalam al-Qur'ân, bagi

³² *Ibid*, hlm. 25-31.

Hazairin, esensinya menganut sistem bilateral, yakni menarik harta dari pihak ayah dan ibu.

Pemikiran ini muncul setelah ia melakukan penelitian atas ayat-ayat al-Qur'ân tentang waris, dan melakukan hipotesis (dugaan) bahwa bukan masyarakat yang ber-*clan* atau patrilineal yang dikehendaki al-Qur'ân, melainkan yang dikehendaki adalah masyarakat bilateral. Hipotesis ini didasarkan dan dilatarbelakangi oleh fenomena perkawinan sahahat Ali dan puteri Nabi, Fatimah az-Zahra, yang dibenarkan oleh al-Qur'ân. Dalam pandangan masyarakat ber-*clan*, sebagaimana terjadi di Arab sebelum datangnya Islam, perkawinan seperti ini, yang biasa disebut eksogami, jarang sekali dilakukan, dianggap tabu, dan karena itu tidak dapat dibenarkan.

Dengan adanya 'restu' dari Al-Qur'ân yang mewujudkan dalam pernikahan ini, Hazairin menarik pemahaman bahwa sistem kekeluargaan dalam al-Qur'ân adalah sistem bilateral, bukan patrilineal. Pengandaian sistem kekeluargaan seperti ini berimplikasi pada sistem kewarisannya. Harta yang ditinggalkan oleh orang yang masih hidup juga harus diatur menurut hukum kewarisan bilateral. Dalam ranah antropologi, hukum kewarisan itu adalah kelanjutan dari hukum perkawinan, dan hukum perkawinan tidak boleh berbeda dengan hukum kewarisan.

Pemikiran hukum kewarisan bilateral yang ada dalam Al-Qur'ân ini telah memunculkan perspektif sekaligus pandangan baru dalam rangkaian detail dan turunan angka pembagian harta warisan. Implikasi lebih jauh yang ditimbulkan oleh gagasan Hazairin ini menjangkau permasalahan-permasalahan sebagai berikut:

- a. Istilah *'ashabah* berasal dari adat masyarakat Arab, dan karena itu tidak seharusnya dipertahankan;
- b. Kedudukan keturunan melalui anak perempuan, dan seterusnya ke bawah, sama kuatnya dengan keturunan melalui anak laki-laki, dan seterusnya ke bawah;
- c. Memasukkan ahli waris karena pergantian ke dalam sistem kewarisan Islam, dengan menggunakan surat *an-Nisâ'* ayat 33 sebagai landasannya;
- d. Memperkenalkan pengelompokan baru untuk ahli waris, yaitu *dzawi al-furûdl*, *dzawi al-qarâbah*, dan *mawâli*, sebagai ganti dari *dzawi al-furûdl*, *'ashabah*, dan *dzawi al-arhâm*;
- e. Ke dalam pengertian *kalâlâh* (mati punah) diikutsertakan orang yang hanya mati punah ke bawah (tidak meninggalkan keturunan). Hal ini berbeda dengan fiqh Sunni, yang mengartikan *kalâlâh* sebagai orang yang mati tidak meninggalkan keturunan laki-laki dan ayah.³³

³³ Kesimpulan di atas merupakan pendapat dari berbagai buku yang ditulis Hazairin di antaranya adalah Hukum Kewarisan Bilateral menurut Al-Qur'ân dan hadits, Hendak kemana hukum Islam; hukum Kekeluargaan Nasional. Lihat uraiannya pada Al-Yasa Abu baker, *Ahli Waris*....., hlm.4-5.

Pandangan-pandangan di atas mengandaikan bahwa masing-masing cucu akan mengambil hak ayah dan ibunya yang telah meninggal. Dalam kasus pertama, harta warisan setelah dikeluarkan untuk *dzawi al-furûdh*, kemudian dibagi menjadi empat bagian: satu bagian untuk anak perempuan, satu bagian untuk cucu laki-laki sebagai pengganti dari ibunya, dan dua bagian untuk cucu perempuan sebagai pengganti dari ayahnya. Dalam kasus kedua, dengan proses yang sama, cucu melalui anak laki-laki memperoleh $\frac{2}{3}$, cucu melalui anak perempuan mendapat $\frac{1}{5}$, dan anak-anak perempuan kandung masing-masing mendapat $\frac{1}{5}$ bagian.³⁴

Dalam bingkai pemikiran Hazairin, pandangan-pandangan di atas merupakan hal baru yang muncul sebagai hasil renungan dan pemikiran atas masyarakat Indonesia. Temuan-temuan demikian niscaya hadir, seiring lahirnya intensitas keilmuan pendukung, yaitu antropologi, yang dapat dijadikan jangkar untuk menjangkau penelitian bentuk-bentuk kemasyarakatan dan hubungannya dengan sistem kewarisan dengan cukup kohesif. Dari titik inilah kemudian dilakukan upaya penafsiran ulang terhadap doktrin hukum kewarisan, agar lebih selaras dengan kemajuan ilmu dan keadaan masyarakat di Indonesia. Dengan *ijtihad* model baru ini, akan ditemukan format hukum fiqh yang lebih "membumi" bagi masyarakat muslim di Indonesia, sehingga tidak ada istilah *helah (hiyal)* hukum lagi dalam dataran praktis.

Harus diakui bahwa seandainya pendapat di atas diterima secara penuh maka jelas akan mempunyai implikasi yang serius dalam hukum kewarisan Islam. Pandangan Hazairin tentang sistem waris bilateral ini merupakan horizon dan teori baru dalam sistem kewarisan Islam. Lebih dari itu, ia telah membongkar konsepsi-konsepsi hukum kewarisan Islam yang terdapat dalam berbagai madzhab hukum Islam, baik *Sunni* maupun *Syi'i*. Menurut penulis, di antara pemikir hukum Islam Indonesia, hanya (baru) Hazairin yang mampu menghasilkan teori yang, demikian original. Keadaan ini, memungkinkannya disebut sebagai *mujtahid fi al-asyyâ'*, yakni sosok mujtahid yang dalam batas-batas tertentu memakai konsep dan metode sendiri, serta mampu menghasilkan teori baru bagi pengembangan hukum Islam, yang berbeda sama sekali dengan rumusan-rumusan yang telah lebih dahulu ada (muncul).

Reaktualisasi Ajaran Islam Munawir Sjadzali

Seiring dengan tumbuhnya kesadaran dan semangat untuk kembali pada agama di kalangan masyarakat Indonesia, terdapat satu fenomena yang cukup memprihatinkan, yakni masih maraknya sikap mendua yang dipraktikkan umat Islam. Hal ini setidak-

³⁴ *Ibid.*

nya terlihat pada sikap dan cara yang mereka tempuh dalam menyelesaikan persoalan keagamaan, khususnya menyangkut perbankan dan kewarisan. Di satu sisi, umat Islam menganggap bahwa bunga atau *interest* dalam bank adalah riba, namun di sisi lain, tanpa merasa "terganggu" mereka hidup dari bunga deposito dan juga dengan santainya memakai jasa perbankan lainnya. Begitu juga menyangkut kewarisan, di satu sisi masyarakat muslim Indonesia masih menganggap "relevan" segala ketentuan hukum tekstual *farâ'idl* yang terdapat dalam al-Qur'ân, namun di sisi lain, mereka justru meminta dan menjalankan fatwâ baru yang dianggap "lebih adil" dalam hal pembagian waris. Atau jika langkah itu tidak ditempuh, maka mereka akan melakukan tindakan *pre-emptive*, yakni membagi harta peninggalan (warisan) keluarga dengan model hibah sebelum orang tua (pewaris) meninggal.³⁵

Secara formal, pelaksanaan ajaran agama dengan model demikian memang tidak bisa dikatakan menyimpang atau bertentangan dengan ketentuan al-Qur'ân. Namun, secara etik dan moral, tindakan memilah dan memilih ajaran agama ini bisa masuk kategori *hîlah* atau main-main dengan agama, yang tentunya sangat berbahaya. Secara eklektis, masyarakat akan terbiasa mengambil dan menjalankan sisi ajaran agama yang dianggap *save* dan lebih menguntungkan, dan sebaliknya, meninggalkan dimensi ajaran agama yang dianggap kurang baik, merugikan, dan tidak relevan. Celaknya, semuanya dijalankan serba permisif, tanpa pertimbangan nalar dan etika agama, dan lebih terasa sebagai dorongan hawa nafsu dunia saja. Kenyataan sosial ini menunjukkan bahwa ada yang tidak benar (*something wrong*) dari cara memahami dan sikap keberagaman masyarakat Islam yang secara simultan selama ini terus berjalan.

Gagasan reaktualisasi ajaran dalam hukum Islam, yang pertama kali ditawarkan oleh Munawir Sjadzali³⁶ pada 1985, secara faktual berangkat dari berbagai problem empiris di atas.³⁷ Sebagaimana berulang kali disampaikan dalam

³⁵ Munawir Sjadzali, *Reaktualisasi Ajaran Islam*, dalam Iqbal Abdur Rauf Saimia (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta; Pustaka Panjimas 1988), hlm. 2. "Dari Lembah Kemiskinan", dalam panitia penulisan buku 70 tahun Prof. Dr. H. Munawir Syadzali, MA., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI), 1995), hlm. 87; *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta; Paramadina, 1997), hlm. 8.

³⁶ Mengenai biografi, pendidikan; karya ilmiah serta karir Munawir Sjadzali dapat di lihat pada Panitia Penulisan Buku 70 tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, MA., *Kontekstualisasi.....*, hlm 1-115; Masnun, "Pemikiran Hukum Keluarga Islam Liberal di Indonesia". Tesis pada program Pascasarja IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2002). Tidak diterbitkan, hlm. 73-82.

³⁷ Di samping realitas empiris seperti dikemukakan di atas, reaktualisasi ajaran Islam yang ditawarkan oleh Munawir juga berangkat dari pengalaman pribadinya, yakni ketika ia menanyakan satu permasalahan tentang bagaimana pembagian waris secara adil kepada anak-anaknya kepada seorang ulama yang dikatakan sebagai orang yang sangat dipercaya integritas dan penguasaannya akan ilmu agama. Permasalahan yang dihadapi Munawir ini sebenarnya seputar ketidakpuasannya atas konsep waris Islam yang ada, terutama tentang konsep 1-2 bagi ahli waris laki-laki dan perempuan. Menurutnya jika dilihat dari sisi keadilan, maka tentu sangat tidak adil apabila anak laki-lakinya yang telah disekolahkan lebih tinggi dan memakan biaya yang cukup banyak akan tetap menerima pembagian harta warisan dua kali lebih besar dari saudara perempuannya yang tidak sekolah tinggi. Atas jawaban ulama yang menyarankan untuk pembagian melalui hibah guna menghindari rasa ketidakadilan, ternyata Munawir tetap saja merasa tidak puas dengan jawaban itu. Lihat Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi.....",

berbagai kesempatan, baik melalui ceramah maupun tulisan, Munawir menganggap bahwa kaum muslimin sering kali bersikap ambivalen dalam beragama. Di satu sisi, mereka sebenarnya kurang menyukai doktrin lama sekalipun tidak berani memodifikasi atau meninggalkannya. Namun di sisi lain, secara sembunyi-sembunyi mereka mencoba mencari celah aman bagi persoalan keagamaan yang dihadapinya, dengan sedikit memaksakan kehendak suatu aturan hukum yang seharusnya dipakai dalam konteks permasalahan lain.

Reaktualisasi sendiri mengandung arti upaya melakukan reinterpretasi terhadap doktrin Islam yang dalam rentang waktu cukup panjang telah memiliki validitas sendiri. Sebagai gerak alami, reaktualisasi harus dilakukan untuk menampung kebutuhan hidup yang terus berkembang. Perspektif yang tidak persis sama jika dilihat pada ranah sejarah itu menuntut kemampuan kaum muslimin untuk merumuskan ulang nilai-nilai normatif yang langsung dan praktis dalam upaya menyesuaikan dengan kebutuhan hidup masyarakat. Prinsip-prinsip teori metodologi hukum (*ushûl al-fiqh*) dan kaidah-kaidah hukum agama (*qawâ'id al-fiqh*) akan membentengi dan menjaga agar proses penafsiran kembali (reinterpretasi) yang dilakukan, secara substansial tidak menyimpang dari prinsip yang terkandung dalam materi hukum yang setatusnya ingin ditafsir ulang, dan juga tidak bertentangan dengan maksud dan tujuan dari kontinum awalnya.

Dalam pandangan Munawir, tanpa disadari, proses reaktualisasi telah menjadi gerak niscaya dan alami dalam kehidupan kaum muslimin.³⁸ Susunan yang berkelindan antara nilai-nilai normatif dan upaya penafsiran ulang atas ajaran agama, akan tetap menjadi kebutuhan nyata. Yaitu selama kaum muslimin tetap tertarik untuk tidak melangkahi ketentuan sumber *nash* (teks agama), tetapi juga tidak bersedia rnenarik dan menghindarkan diri dari pola kehidupan yang senantiasa berubah. Dengan kata lain, konfigurasi ini merupakan upaya menjaga otentisitas ajaran agama sekaligus kontinuitas tradisi di tengah gerak perubahan. Itu bertujuan agar wajah dan tampilan agama dalam masyarakat tidak rigid, kaku, dan angker, sekaligus juga tidak *ijdiwâz* (*sak karepe dewe*, mengikuti keinginan tanpa batas), akan tetapi sebuah pola yang mencerminkan keduanya. Dalam jangka panjang, sikap ini akan mematangkan fungsi hukum Islam, bukan sekadar kerangka hidup normatif yang terkonstruksi sebagai hukum formal, melainkan sudah berubah menjadi etika yang preferensi-preferensinya ditentukan oleh masyarakat sendiri. Hipokritas yang pada dasarnya merupakan kemunafikan

hlm. 3-4.

³⁸ Lihat paparan Munawir mengenai data-data sejarah penafsiran ayat al-Qur'ân dan pandangan-pandangan ulama yang dianggapnya sebagai penanda dan pertanda bagi sejarah dan eksistensi reaktualisasi ajaran agama pada Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi....", hlm. 6-11.

dengan segala proses penggelapan ajaran, akan redup di bawah nalar reaktualisasi. Hakikat usaha ini adalah upaya penafsiran ulang dari seseorang ke orang lain di kalangan kaum muslimin, dengan tanpa mengubah pandangan formal yang dominan di kalangan masyarakat muslim.

Terjadinya proses reaktualisasi ajaran Islam berikut segala konsekuensi yang mengiringinya, dalam catatan Munawir, lebih menunjukkan vitalitas nilai-nilai normatif Islam daripada sekadar upaya inkorporasi unsur asing ke dalam agama, atau usaha mengganti ketentuan-ketentuan hukum agama dengan unsur asing. Memang sulit untuk menelisik garis pisah antara keduanya, namun usaha meretas jalan perubahan, walaupun memungkinkan, jelas lebih sulit. Kesadaran yang bisa memudarkan kesulitan adalah pelajaran sejarah, bahwa rintisan perumusan ketentuan yang telah ada merupakan proses dinamisasi hukum agama. Pada ranah demikian ini, hukum agama berkembang menjadi hukum Islam, sebuah sistem hukum yang melayani kehidupan manusia dan mengarahkannya dalam sebuah prosos yang tidak pernah berhenti.³⁹

Menurut Munawir, esensi reaktualisasi adalah kontekstualisasi ajaran Islam itu sendiri. Untuk mempertahankan ajaran Islam yang berkaitan dengan persoalan kemasyarakatan dan mu'amalah, dengan dunia yang terus bergerak maju dan berubah ini, model pemahaman yang hanya mendasarkan pada pemahaman secara harfiah atau tekstual ayat-ayat al-Qur'ân dan hadits harus segera diakhiri. Sebaliknya, harus dilempangkan sebuah jalan bagi pilihan pendekatan dan metode baru, yang dapat digunakan dalam proses kontekstualisasi atau bahkan situasionalisasi ajaran, satu usaha yang tetap memahik pada esensi dari petunjuk ilahi dan tuntutan nabi, serta didasari keyakinan bahwa Islam itu merupakan suatu agama yang memiliki kelenturan.⁴⁰ Dengan demikian, usaha menampung kebinekaan, yang merupakan fitrah dari kehidupan umat manusia, ke dalam pelaksanaan dan penjabaran ajaran agama tidak bisa dikatakan melanggar kebenaran dan tata nilai yang bersifat abadi dan universal dari ajaran Islam.

Sebagai upaya pencarian makna dan horizon baru dari satu dimensi ajaran agama yang kurang populer di masyarakat, kehadiran ide reaktualisasi ajaran Islam sering kali memandang polarisasi dan kesalahpahaman. Oleh karena itu, Munawir coba mencari justifikasi teologis-historis. Dalam hal ini ia belajar dari pola beragama dan berhukum yang dikemukakan dan dijalankan oleh Mu'adz Ibn Jabbal, yang dibenarkan oleh nabi dengan tertib hirarki sumber al-Qur'ân, sunnah, dan baru kemudian ijtihâd. Hal seperti itulah yang juga dianut oleh para sahaat,

³⁹ Bandingkan dengan Abdurrahman Wahid, "Nilai-nilai Normatif dan Reaktualisasi ajaran Islam", pengantar dalam ensiklopedi Ijmak, terj. Sahal Mahfudh dan Musthafa Bisri, (Jakarta: Pustaka fidaus, 1997), hlm. xv.

⁴⁰ Munawir Sjadzali, *Ijtihâd*....., hlm. 58 dan 75.

baik ketika nabi masih hidup ataupun sesudah meninggal, dan kemudian diikuti oleh umat Islam dari generasi-generasi sesudah sahabat.⁴¹ Usaha sistematis dan pola ber hukum yang dilakukan oleh imam madzhab empat, pada hakikatnya juga merupakan *pengejawantahan* (identifikasi diri) dari model ijtihâd Mu'adz. Sampai titik ini, posisi hirarki yudisial dengan konfirmasi al-Qur'ân, sunnah, ijtihâd, tetap belum tergoyahkan.

Menurut Munawir, Umar bin Khatthab adalah orang pertama yang melakukan 'deviasi' tekstual dengan cara mengambil kebijaksanaan, keputusan, dan memberikan fatwâ hukum yang secara implisit (dan juga eksplisit) tidak sepenuhnya sejalan dengan nash, baik al-Qur'ân maupun hadits. Munawir mendata sejumlah kasus penyimpangan yang terjadi pada masa itu, yakni: tentang *ghanimah* (harta rampasan perang), pembagian zakat untuk *mu'allaf*, perceraian, penjualan *umm al-walad*, hukuman bagi pencuri dan pezina, dan *ta'zîr*.⁴² Madzhab Umar ini-begitulah pemikiran Umar ini akhirnya biasa disebut-sebagaimana terlihat dalam catatan sejarah, kemudian ditindaklanjuti oleh 'Umar ibn Abd al-Aziz, Abu Yusuf al-Hanafi, 'Izzuddin ibn Abd Salam, asy-Syafi'i, Ath-Thufi, al-Hanbali, dan Muhammad Abduh.⁴³ Dengan cara seperti itu, Munawir ingin mengingatkan kepada para pengkritik gagasannya bahwa upaya reaktualisasi bukanlah gagasan baru, yang tidak memiliki akar kesejarahan yang jelas.

Tidak sebagaimana rekan-rekannya yang lain, yang mulai mengibarkan agenda-agenda pembaruan keislaman pada dekade 70-an,⁴⁴ gagasan reaktualisasi hukum Islam Munawir hampir tidak diketahui publik (masyarakat umum) sebelum penunjukannya sebagai Menteri Agama. Pengabdianannya untuk jangka waktu yang lama di Departemen Luar Negeri (1950-an hingga 1983) tidak memungkinkannya untuk terlibat aktif dalam diskursus keislaman. Namun demikian, hal itu dapat dianggapnya sebagai hikmah yang terselubung (*blessing in disguise*). Ketakterlibatannya dalam perdebatan sengit tentang Islam Indonesia, dengan demikian, telah memberi kesempatan yang luas bagi dirinya untuk mengamati, menilai, dan merenungkan Islam Indonesia dengan objektif.

Bisa dikatakan bahwa arti penting agenda reaktualisasi hukum Islam Munawir ini terletak di balik retorika masalah kewarisan yang-sebagaimana telah disinggung di muka-menjadi titik berangkat dan isu sentralnya. Sebagaimana terlihat, dalam hal ini Munawir mencoba belajar dari keberanian Umar Ibn al-

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 33-34.

⁴² *Ibid.*, hlm. 38-41.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 43-46

⁴⁴ Bandingkan misalnya dengan Sekularisasi Islamnya Nurcholish Madjid dan Pribumisasi Islamnya Abdurrahman Wahid yang diintroduksir pada tahun 1970-an.

Khatab ketika berijtihad dan menerapkan hukum. Langkah dan keberanian Umar inilah yang dijadikan model, ukuran, dan pedoman dalam upaya mengedepankan *rûh at-tasyrî'* atau jiwa syari'at Islam daripada formalisme teks Al-Qur'an dan hadits. Di samping masalah kewarisan, Munawir juga menyinggung sejumlah kasus "bermasalah" lain, yaitu kedudukan wanita, bunga bank, dan kedudukan warga nonmuslim,⁴⁵ yang dianggapnya perlu dicarikan solusi alternatif agar Islam benar-benar bisa menjadi agama yang *rahmatan lil 'âlamîn*.

Sebagai titik masuk, dan untuk mengingatkan arti pentingnya sebuah tafsir dan strategi baru (reaktualisasi) dalam upaya memahami *nash* agama, pembahasan masalah kewarisan sendiri terlihat sangat jitu dan tepat sasaran. Masalah ini, selain empiris riil, ia juga menjadi salah satu agenda penting pembahasan materi hukum Islam dari proyek pembangunan hukum nasional Orde baru, yang ketika itu memang bertekad membenahi semua segi penyelenggaraan hukum Islam. Proyek yang akhirnya menghasilkan buku Kompilasi Hukum Islam (KHI) ini, awalnya dimaksudkan untuk menghadirkan semacam buku pegangan bagi para hakim agama agar mampu memberikan kepastian hukum kepada pencari keadilan.⁴⁶ Dari sini, maka bisa dikatakan bahwa materi kewarisan yang terdapat dalam buku kedua kompilasi hukum Islam (KHI) sedikit-banyak juga merefleksikan teologi pemikiran reaktualisasi hukum Islam yang digagas oleh Munawir Sjadzali, meskipun konsep pembagian waris yang digagasnya (satu banding satu) belum bisa masuk ke dalam KHI.

Munculnya pemikiran reaktualisasi hukum Islam Munawir sebenarnya berangkat dari beberapa pandangan dasar, yakni: *pertama*, bahwa pintu ijtihad selalu terbuka; *kedua*, di dalam al-Qur'an dan hadits terdapat *naskh*; *ketiga*, hukum Islam bersifat dinamis dan elastis; *keempat*, kemaslahatan dan keadilan merupakan tujuan syari'at; dan *kelima*, keadilan adalah dasar kemaslahatan.⁴⁷ Dengan mengacu pada pandangan-pandangan ini maka terlihat bahwa metode penafsiran dan penemuan hukum yang selama ini telah berjalan (konvensional) terasa anakronistik, sehingga satu tatanan metode baru yang dapat digunakan untuk menyelesaikan berbagai masalah aktual menjadi sangat mendesak dan mutlak diperlukan. Dalam hal ini Munawir memandang dan menawarkan perlunya rekonstruksi konsep *qath'i-zhanni*, dan dipakainya hermeneutika dalam segala gerak penafsiran teks, baik al-Qur'an maupun hadits.

Sebagaimana sudah sering diungkap dalam berbagai buku epistemologi hukum Islam, bahwa konsep *qath'i-zhanni* merupakan teori pokok yang dikembangkan oleh

⁴⁵ Munawir Sjadzali, *Ijtihad*....., hlm. 58-71.

⁴⁶ Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi.....", hlm. 5-6; id., "Dari Lembah.....", hlm. 102-103.

⁴⁷ Munawir Sjadzali, *Ijtihad*....., hlm. 53.

para ulama untuk memahami al-Qur'ân dan hadits dalam perspektif penalaran fiqh.⁴⁸ Sebagai istilah, konsep *qath'i-dhanni* tidak dapat ditemukan di dalam al-Qur'ân dan hadits. Kedua istilah ini menjadi 'aman' dari gugatan karena keserupaannya yang kuat dengan kategori *muhkam-mutasyâbih* yang secara eksplisit telah diintrodusir al-Qur'ân. Keduanya sama-sama berangkat dari sudut semantik (bahasa), bukan dari sudut ide (substansi). Bedanya, *qath'i-dhanni* digunakan untuk memahami ayat-ayat hukum, sedangkan *muhkam-mutasyâbih* digunakan untuk memahami ayat-ayat non-hukum.⁴⁹ Sayangnya, dalam hal perlunya rekonstruksi konsep ini, Munawir tidak memberi penjelasan lebih lanjut mengenai alasan-alasan yang mendorongnya untuk melakukan hal itu, kecuali hanya menunjukkan beberapa bukti sejarah, berupa penyimpangan dalam berhukum dari ketentuan ayat yang masuk kategori *qath'i* (pasti) yang dilakukan oleh para sahabat nabi. Munawir seakan telah merasa cukup dalam memberikan penjelasan dengan sekadar membeber bukti ini, yang secara eksplisit menunjukkan bahwa satu ketentuan hukum yang *qath'i* sekalipun sebenarnya juga mempunyai peluang untuk ditafsirkan secara berbeda.

Sampai di sini, keberadaan hermeneutika sangat bermanfaat untuk melapisi usaha reinterpretasi ajaran agama. Sebagai sarana penafsiran baru, metode ini diharapkan mampu memandu dalam memberikan pemahaman yang padu antara teks, konteks, dan realitas. Setidaknya, kohesivitas pemahaman yang lebih *suigeneris-kum-empiris* dalam ranah tafsir akan bisa terlahir melalui metode hermeneutika ini. Optimisme demikian cukup beralasan karena dalam operasionalnya, hermeneutika selalu berhubungan dengan tiga aspek dari teks, yaitu: *pertama*, dalam konteks apa suatu teks itu ditulis (jika dikaitkan dengan al-Qur'ân, maka dalam konteks apa suatu teks diwahyukan); *kedua*, bagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat) tersebut; *ketiga*, bagaimana *weltanschauung* atau pandangan dunia dari keseluruhan teks (ayat) tersebut. Munawir sendiri tidak menyebut metode atau cara yang dipakainya ini dengan hermeneutika, akan tetapi ia lebih suka menamainya dengan "peranan akal atas wahyu".⁵⁰

Munawir memandang fiqh, kaidah-kaidah fiqh, dan ushul fiqh, tidak lebih dari sekadar produk pemikiran *per se*, yang tidak terbebas dari ruang dan waktu. Sebagai pelapisan, beberapa kaidah fiqh dan ushul fiqh yang bersifat umum, terasa masih mempunyai relevansi hingga sekarang. *Manhaj* atau metode berpikir dalam kaidah fiqh dan ushul fiqh inilah yang dalam amatan Munawir, hendaknya menjadi bagian dari sejarah pemikiran hukum Islam klasik yang harus dikedepankan sebagai acuan

⁴⁸ Al-Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya", dalam Eddi Rusdiana Arif, dkk (ed), *Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991), hlm. 173.

⁴⁹ Masdar E. Mas'udi, "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformatif", dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (ed), *Polemik.....*, hlm. 182.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 50.

dalam proyek reaktualisasi hukum Islam.⁵¹ Dengan demikian, reaktualisasi hukum Islam Munawir sebenarnya juga masih mengikatkan diri dengan madzhab hukum yang ada.

Sebagaimana telah disinggung di muka, arti penting reaktualisasi ajaran Islam yang digagas oleh Munawir terletak pada penafsirannya tentang masalah kewarisan. Pembahasan masalah ini terangkai dalam uraian panjangnya mengenai status dan kedudukan perempuan. Dalam pandangan Munawir, Islam sebenarnya mengajarkan prinsip persamaan antara sesama manusia, tanpa ada perbedaan derajat atau tingkat yang didasarkan atas kebangsaan, kesukuan, dan keturunan. Dengan mengacu pada Q.S. *Al-Hujurat* ayat 13, Munawir dengan tegas menyatakan bahwa menurut Islam kedudukan laki-laki dan perempuan adalah sama. Mengenai ayat-ayat al-Qur'an (Q.S. *al-Baqarah* [2]: 228, dan *an-Nisâ'* [4]: 34) yang secara vulgar sering dimaknai bahwa laki-laki lebih unggul daripada perempuan, dalam amatan Munawir, ayat-ayat itu tidak bisa dimaknai bahwa perempuan tidak mempunyai hak sama sekali atas kepemimpinan. Begitu juga salah apabila ayat ini dipahami bahwa kelebihan laki-laki atas perempuan membawa akibat bahwa antara laki-laki dan perempuan tidak terdapat persamaan, baik dalam kedudukan maupun hak dan kewajiban. Pembagian tugas antara mereka berdua tidak dapat pula diartikan perbedaan derajat dan tingkat di antara mereka, baik di muka Allah, di muka hukum, maupun di tengah masyarakat.⁵²

Munawir bisa menerima ketentuan al-Qur'an yang mengatakan bahwa laki-laki mendapat bagian dua kali lebih besar dari perempuan dalam pembagian harta waris, jika memang ketentuan ini membawa implikasi tanggungjawab penuh (untuk membayar mas kawin atau mahar, nafkah, dan perumahan) dari pihak laki-laki sebagai suami. Persoalannya, bukankah tradisi di Indonesia tidak demikian? Dalam amatan Munawir, tradisi mahar di Indonesia sekarang ini tinggal formalitas semata. Selain itu, isteri dan suami sama-sama mencari nafkah untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarganya. Dengan demikian, maka hubungan antara suami dan isteri tidak lagi merupakan hubungan antara yang memberi dan yang menerima, akan tetapi hubungan dua anak manusia yang sepakat untuk hidup bersama dan membina keluarga atas dasar gotong-royong, masing-masing bekerja mencari nafkah untuk tegaknya rumah tangga. Atas dasar pengamatan empiris ini, Munawir berpendapat bahwa pembagian laki-laki dua kali lebih besar dari perempuan tidak lagi relevan.⁵³

Menurut Munawir, kalau penafsiran al-Qur'an dilakukan secara menyeluruh,

⁵¹ Lihat lebih lanjut pada *ibid*, hlm. 49.

⁵² *Ibid.*, hlm. 58-62.

⁵³ *Ibid.*, hlm. 62.

dalam arti bahwa penafsiran yang dilakukan senantiasa mengaitkan antara ayat yang satu dengan ayat yang lain, kiranya masalah di atas dapat diatasi. Ayat 176 dari surat *an-Nisâ* yang secara eksplisit mengatakan bahwa anak laki-laki mendapat bagian dua kali lebih besar dari anak perempuan, apabila dikaitkan dengan surat *an-Nahl* ayat 90 yang berisi perintah untuk berbuat adil dan kebajikan, maka akan terlahir satu pemahaman bahwa suatu ketentuan hukum itu harus sesuai dengan rasa dan semangat keadilan di tengah masyarakat, di mana hukum itu akan diberlakukan.⁵⁴ Dalam konteks inilah secara implisit Munawir mengusulkan pembagian harta waris di Indonesia dengan ketentuan sama (satu banding satu) bagi anak laki-laki dan anak perempuan.[]



⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 62-63

Menuju Kompilasi Hukum Islam (KHI) Indonesia yang Adil Gender

Pokja Pengarusutamaan Gender, Departemen Agama RI¹

Pengantar

Sejumlah kajian dan penelitian menjelaskan bahwa Kompilasi Hukum Islam (KHI) mengandung dalam dirinya berbagai potensi kritik. Kritik umumnya diarahkan selain pada eksistensi KHI juga pada substansi hukumnya yang dipandang tidak lagi memadai dalam menyelesaikan pelbagai problem keumatan yang cukup kompleks. Ini karena konstruksi KHI sejak awal kelahirannya telah membawa pelbagai kelemahan.

Hasil-hasil penelitian baik berupa tesis maupun disertasi menyatakan bahwa KHI memiliki kelemahan pokok justru pada rumusan visi dan misinya. Terang benderang, beberapa pasal di dalam KHI secara prinsipil berseberangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam yang universal, seperti prinsip persamaan (*al-musâwah*), persaudaraan (*al-ikhâ`*), dan keadilan (*al-'adl*), serta gagasan dasar bagi pembentukan masyarakat madani, seperti pluralisme, kesetaraan gender, HAM, demokrasi, dan egalitarianisme.

Di samping itu juga disinyalir oleh para pakar hukum, di dalam KHI terdapat sejumlah ketentuan yang tidak lagi sesuai dengan hukum-hukum nasional dan konvensi internasional yang telah disepakati bersama. Belum lagi kalau ditelaah dari sudut metodologi, corak hukum KHI masih mengesankan replika hukum dari produk fikih jerih payah ulama zaman lampau di seberang sana. Konstruksi hukum KHI belum dikerangkakan sepenuhnya dalam sudut pandang masyarakat Islam Indonesia, melainkan lebih mencerminkan penyesuaian-penyesuaian dari fikih Timur Tengah dan dunia Arab lainnya.

Program ini hadir untuk membaca ulang KHI setelah 12 tahun berlalu dan menyusunnya kembali dalam perspektif baru (meliputi visi dan misi) yang lebih sesuai dengan kondisi masyarakat Indonesia dewasa ini. KHI yang diharapkan adalah seperangkat ketentuan hukum Islam yang senantiasa menjadi rujukan dasar bagi terciptanya masyarakat berkeadilan, yang menjunjung nilai-nilai kemanusiaan, menghargai hak-hak kaum perempuan, meratanya nuansa kerahmatan dan

¹ Pokja Pengarusutamaan Gender, Depag ini membentuk Tim Pengkajian KHI yang terdiri Siti Musdah Mulia, Marzuki Wahid, Abd. Moqsih al-Ghazali, Anik Farida, Ahmad Suaedy, Saleh Partaonan, Marzani Anwar, Abdurrahman Abdullah, Ahmad Mubarak, Amirsyah Tambunan dan Asep T. Akbar.

kebijaksanaan, serta terwujudnya kemaslahatan bagi seluruh umat manusia. Semua ketentuan tersebut hendak digali dan dirumuskan dari sumber-sumber Islam yang otoritatif, al-Qur'ân dan al-Sunnah, melalui pengkajian terhadap kebutuhan, pengalaman, dan ketentuan-ketentuan yang hidup dalam masyarakat Indonesia, khazanah intelektual klasik Islam, dan pengalaman peradaban masyarakat Muslim dan Barat di belahan dunia yang lain.

KHI dalam Kerangka Hukum Nasional dan Internasional

Eksistensi hukum Islam di Indonesia selalu mengambil dua bentuk; hukum normatif yang diimplementasikan secara sadar oleh umat Islam, dan hukum formal yang dilegislasikan sebagai hukum positif bagi umat Islam. Yang pertama menggunakan pendekatan kultural, sementara yang kedua menggunakan penghampiran struktural. Hukum Islam dalam bentuk kedua itu pun proses legislasinya menggunakan dua cara. *Pertama*, hukum Islam dilegislasikan secara formal untuk umat Islam, seperti PP Nomor 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan, UU Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, dan UU Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat. *Kedua*, materi-materi hukum Islam diintegrasikan ke dalam hukum nasional tanpa menyebutkan hukum Islam secara formal, seperti UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan UU Nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

Berbeda dengan itu, KHI dalam sejarahnya adalah produk kebijakan hukum pemerintah yang proses penyusunannya didasarkan pada hukum normatif Islam, terutama fikih madzhab Syafi'i. Oleh karenanya, boleh jadi hal itu membuat KHI tampil dalam wajah yang tidak akrab dengan hukum-hukum nasional dan internasional yang memiliki komitmen kuat pada tegaknya masyarakat yang egaliter, pluralis, dan demokratis. Bahkan disinyalir oleh sejumlah pemikir Muslim bahwa alih-alih menjadi landasan agama untuk demokratisasi, KHI sendiri dalam beberapa pasalnya mengandung potensi sebagai penghambat laju gerak demokrasi di Indonesia.

Kalau pasal-pasal tersebut tetap dibiarkan, maka KHI akan terus menerus turut menyuburkan praktik diskriminasi dalam masyarakat, terutama terhadap perempuan dan kaum minoritas. Tentu saja praktik ini bertentangan dengan produk-produk hukum nasional, seperti UU Nomor 7 Tahun 1984 tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan. Undang-Undang yang terakhir ini dirumuskan sebagai konsekuensi logis dari ratifikasi negara terhadap CEDAW (*The Convention on the Elimination of All Form of Discrimination Against Women*), UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang HAM yang isinya sangat menekankan upaya perlindungan dan penguatan terhadap perempuan, bahkan dengan UUD 1945 dan Amandemen UUD 1945. Dalam hal-hal tertentu, praktik diskriminasi juga berseberangan dengan UU Nomor 22 Tahun

1999 tentang Pemerintahan Daerah yang menekankan pada prinsip desentralisasi dengan ciri partisipasi seluruh masyarakat tanpa membedakan laki dan perempuan.

Pada tataran internasional, terdapat sejumlah instrumen penegakan dan perlindungan HAM, antara lain Deklarasi Universal HAM (1948), Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik (1966), Kovenan Internasional tentang Hak-hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya (1966), CEDAW (1979), Deklarasi Kairo (1990), dan Deklarasi dan Program Aksi Wina (1993). Sebagai dampak ikutan dari kesepakatan-kesepakatan tersebut, Kompilasi Hukum Islam kiranya tidak bisa mengelak kecuali harus menyesuaikan diri dengan ketentuan-ketentuan tersebut.

KHI dan Konteks Politik Hukum

Telah maklum bahwa KHI lahir bukan dari kondisi yang vakum. Ada kondisi-kondisi sosial, politik, dan hukum yang mendorong KHI harus lahir. KHI lahir dari rahim negara. Ia lahir sebagai produk politik negara Orde Baru, yang jika dipandang dari optik politik hukum tentu saja tidak bebas nilai dan tidak bebas kuasa dari muatan *interest* politik rezim itu. Dengan perkataan lain, pembidanan kelahiran dan keberadaan KHI terselimuti oleh bias-bias kekuasaan rezim Orde Baru. Setiap legislasi oleh negara, apalagi negara Orde Baru yang saat itu berwatak otoritarian-birokratik, terdapat suatu kehendak-kehendak sosial politik tersembunyi yang menyertainya, sebagaimana anutan banyak pakar hukum bahwa tak ada hukum yang bebas nilai, bebas kepentingan, dan bebas kuasa. Termasuk dalam jaring-jaring ini adalah hukum Islam yang terkumpulkan dalam KHI, kehadirannya menjadi sarat dengan nilai, kepentingan, dan relasi kuasa.

Dengan nalar demikian, wajar kiranya kalau KHI dipandang oleh sebagian orang sebagai "fikih madzhab negara". Ini karena elemen-elemen konstruksi hukum Islam dalam KHI mulai dari inisiatif, proses penelitian, penyusunan, hingga penyimpulan terakhir dari pilihan-pilihan hukumnya semuanya dilakukan oleh suatu tim yang beranggotakan hampir seluruhnya orang-orang negara. Betapa latar belakang pembentukan, logika hukum yang digunakan, hingga pola redaksi yang diterapkan juga sebagaimana lazimnya digunakan oleh hukum positif negara. Bahkan, legitimasi hukum pemberlakuannya juga sangat bergantung pada keputusan negara melalui Instruksi Presiden.

Berdasarkan kajian politik hukum, KHI setidaknya-tidaknya memiliki 4 (empat) buah karakter hukum yang spesifik sebagai akibat logis dari pengaruh politik hukum pada masanya. Karakter-karakter tersebut adalah sebagai berikut: [1] dari perspektif strategi pembentukan hukum, KHI berkarakter semi-responsif, yakni proses pembentukannya dikuasai oleh pihak yudikatif (MA) dan eksekutif (Depag RI), sementara pihak legislative (DPR) selaku perwakilan-formal rakyat Indonesia

tidak terlibat sama sekali dan perwakilan masyarakat Islam (MUI dan cendekiawan Muslim di IAIN) berada pada posisi *peripheral*; [2] dari perspektif materi hukum, KHI berkarakter otonom, reduksionistik dan konservatif. Artinya, materi hukum Islam pada KHI secara substansial diakui sebagai *fiqh* (yurisprudensi Islam), namun hanya sebagian kecil materi hukum Islam yang dilegislasikan (perkawinan, kewarisan, dan perwakafan] dengan formulasi bahasa dan pokok masalah yang tidak adaptif dan inovatif; [3] dari perspektif implementasi hukum, KHI berkarakter fakultatif, yakni tidak secara *a priori* harus ditaati dan bisa memaksa setiap warga negara, meski beragama Islam, untuk melaksanakan ketentuan KHI; dan [4] dari perspektif fungsi hukum, KHI berkarakter regulatif dan legitimatif, yakni ketentuan hukumnya lebih bersifat teknis-prosedural dan praktis-operasional ketimbang strategis-konsepsional dan teoritik. Selain itu, aturan-aturan hukumnya cenderung melakukan pembenaran terhadap ketentuan hukum positif sebelumnya dan institusi-institusi bentukan negara, seperti KUA, PPAIW, Pengadilan Agama, dan lain-lain. Walhasil, hukum Islam dalam KHI telah bergeser dari otoritas hukum agama (*divine law*) menjadi otoritas hukum negara (*state law*).

KHI dalam Perbandingan Hukum Keluarga Negeri-Negeri Muslim

Kiranya penting juga untuk menjuktaposisikan KHI dengan hukum keluarga (*the family law*) yang ada di berbagai negeri Islam yang lain. Negeri-negeri Muslim tersebut telah berkali-kali mengadakan sejumlah pembaharuan terhadap hukum keluarga.

TUNISIA

Tunisia adalah sebuah negara yang menjadikan Islam sebagai agama resmi negara. Tunisia merdeka pada tanggal 20 Maret 1956. Sesaat setelah itu, Pemerintah Tunisia telah membuat undang-undang hukum keluarga yang bernama *Majallah al-Aḥwāl al-Syakhshiyah* Nomor 66 Tahun 1956. Semenjak ditetapkan, *Majallah* tersebut telah berkali-kali mengalami perubahan, penambahan, modifikasi, yaitu pada tahun 1959, 1964, 1981, dan 1993. UU tersebut mencakup materi hukum perkawinan, perceraian, dan pemeliharaan anak yang dari segi material berbeda dengan ketetapan fikih klasik. Dari sekian banyak pembaharuan terhadap UU tersebut, pada tahun 1959 telah ditetapkan tentang keharusan perceraian di pengadilan dan larangan untuk berpoligami.

Sementara itu, menyangkut anak angkat atau adopsi telah diatur secara khusus dalam UU Perwalian dan Adopsi tahun 1958. UU ini terdiri dari 60 pasal yang dibagi ke dalam 3 bab, yaitu mengenai perwalian umum, kafalah, dan anak angkat. Dalam pasal 9-16, misalnya disebutkan bahwa pihak yang akan mengadopsi anak disyaratkan sudah dewasa, menikah, memiliki hak-hak sipil secara penuh, bermoral baik, sehat

jasmani dan rohani, dan secara finansial mampu memenuhi kebutuhan anak yang diadopsi. Selain itu, selisih umur antara pihak yang mengadopsi dan yang diadopsi adalah 15 tahun. Di dalam keluarga angkatnya, anak angkat memperoleh hak dan kewajiban yang sama sebagaimana anak kandung.

SYRIA

Menyangkuthukum keluarga, Syria telah memiliki *Qanûn al-Ahwâl al-Syakhshiyah* tahun 1953. Setelah berlaku selama 22 tahun, undang-undang ini kemudian diamandemen menjadi UU Nomor 34 tahun 1975 dengan maksud untuk menjamin hak-hak perempuan dalam pandangan hukum Islam. Sebelum diamandemen, berkenaan dengan poligami UU tersebut (pasal 17) menyatakan demikian, "hak poligami bagi suami diperbolehkan asalkan suami dapat membuktikan bahwa ia mampu untuk memberi hidup kepada isteri". Setelah diamandemen, pasal poligami itu berbunyi, "Pengadilan bisa saja tidak memberikan izin untuk poligami kecuali ada justifikasi hukum untuk poligami dan mampu membiayai dua isteri". Dengan mempersyaratkan perizinan dari pihak pengadilan, maka sedikitnya telah memperpanjang dan mempersulit proses poligami.

Sementara itu, masalah perceraian merupakan persoalan menarik dalam hukum keluarga Syria karena terkait dengan hak isteri untuk mengajukan gugatan cerai kepada suaminya melalui jalur *khulu'*. Selain melalui *khulu'*, isteri dapat pula mengajukan pemutusan hubungan perkawinan kepada pengadilan disebabkan kasus-kasus antara lain: suami menderita penyakit yang dapat menghalangi untuk hidup bersama, penyakit gila dari suami, suami meninggalkan isteri atau dipenjara lebih dari tiga tahun, suami dianggap gagal memberikan nafkah, dan penganiayaan suami terhadap isteri.

MESIR

Secara historis, pembaharuan hukum keluarga di Mesir dimulai sekitar tahun 1920. Pada tahun ini, seri pertama rancangan undang-undang hukum keluarga resmi diundangkan. Pada tahun 1929 dilakukan amandemen kedua terhadap beberapa pasal pada undang-undang sebelumnya. Setelah itu, tercatat dua kali amandemen terhadap hukum keluarga Mesir yaitu pada tahun 1979 dan 1985. Reformasi hukum keluarga yang dilakukan di Mesir antara lain terkait dengan masalah poligami, wasiat wajibah, warisan, dan pengasuhan anak.

UU Nomor 100 tahun 1985 menyatakan bahwa seorang yang akan menikah harus menjelaskan status perkawinannya pada formulir pencatatan perkawinan. Bagi yang sudah mempunyai isteri, harus mencantumkan nama dan alamat isteri atau isteri-isterinya. Pegawai pencatat harus memberitahu isterinya tentang rencana perkawinan

tersebut. Seorang isteri yang suaminya menikah lagi dengan perempuan lain dapat minta cerai dengan berdasarkan kemudharatan ekonomi yang diakibatkan poligami dan mengakibatkan tidak mungkin hidup bersama dengan suaminya. Hak isteri untuk minta cerai hilang dengan sendirinya ketika yang bersangkutan tidak memintanya selama satu tahun setelah ia mengetahui perkawinan tersebut. Bagi yang melanggar aturan ini dapat dihukum dengan hukuman penjara maksimal 6 bulan atau denda 200 Pound Mesir atau kedua-duanya.

YORDANIA

Sampai tahun 1951, Yordania masih memberlakukan hukum keluarga Turki Usmani sampai diundangkannya undang-undang hak-hak keluarga Nomor 92 Tahun 1951. Undang-Undang ini mengatur tentang perkawinan, perceraian, mahar, pemenuhan nafkah bagi isteri dan keluarga, dan tentang pemeliharaan anak. Pada perkembangan berikutnya, UU tersebut telah diganti dengan status personal Yordan 1976 (UU Nomor 61 Tahun 1976) yang disebut dengan *Qanûn al-Aḥwâl al-Syakhshiyah*. Amandemen berikutnya terjadi pada tahun 1977 yang menghasilkan UU Nomor 25 Tahun 1977.

Reformasi hukum keluarga yang dilakukan di Yordania antara lain terkait dengan masalah usia menikah, janji pernikahan, perkawinan beda agama, pencatatan perkawinan, perceraian, dan wasiat wajibah. Mengenai usia pernikahan dinyatakan bahwa syarat usia perkawinan adalah 17 tahun bagi laki-laki dan 15 tahun bagi perempuan. Apabila perempuan telah mencapai usia 15 tahun dan mempunyai keinginan untuk menikah sementara walinya tidak mengizinkan tanpa alasan yang sah, maka perempuan tersebut pada dasarnya tidak melanggar prinsip-prinsip *kafâ`ah* dan pengadilan dapat memberikan ijin pernikahan. Demikian juga apabila perempuan telah mencapai umur 18 tahun dan walinya keberatan memberikan izin tanpa alasan kuat, maka pengadilan dapat memberi izin pernikahan.

Sementara itu, janji untuk mengadakan pernikahan diatur pada pasal 2 dan 3 UU Tahun 1951. Pasal-pasal tersebut menjelaskan bahwa janji menikah tidak akan membawa akibat pada adanya pernikahan. Namun, setelah adanya perjanjian, kemudian salah satunya meninggal atau perjanjian batal, maka beberapa hadiah sebelumnya dapat diambil kembali oleh pihak laki-laki.

IRAK

Irak pernah memiliki *Qanûn al-Aḥwâl al-Syakhshiyah* yang mengatur masalah keluarga. Undang-undang ini secara resmi diumumkan pada Bulan Desember 1959. Prinsip-prinsip tentang masalah keluarga dalam undang-undang ini diambil dari berbagai madzhab dalam Islam yang meliputi Sunni, Syi'ah, dan juga hukum keluarga yang

berlaku di beberapa negeri Muslim seperti Mesir, Yordania, dan Syiria. Perundang-undangan tersebut kemudian diamandemen pada tahun 1963, 1978, dan 1983.

Reformasi hukum keluarga yang dilakukan di Irak antara lain terkait dengan masalah status wali, pemberian mahar, wasiat wajibah, dan pengasuhan anak (*hadhânah*). Pasal 19-22 mengatur tentang ketentuan pembayaran mahar. Pasal-pasal ini menjelaskan bahwa perempuan berhak untuk mendapatkan mahar yang ditetapkan secara khusus di dalam perjanjian perkawinan. Jika mahar tidak ditetapkan secara khusus, maka perempuan berhak menerima mahar yang pantas (*mahar mitsil*). Jika pihak yang lain menggagalkan perkawinan atau meninggal dunia, maka harta yang telah diberikan harus dikembalikan secara utuh. Sementara mengenai masalah pengasuhan anak di atur dalam pasal 57 ayat 1-9. Secara panjang lebar dijelaskan antara lain bahwa ibu memiliki hak istimewa dalam mengasuh dan mendidik anak selama perkawinan berlangsung. Begitu juga setelah perkawinan, dengan catatan ia tidak berbuat aniaya terhadap anak tersebut. Pengasuh tersebut harus dewasa, sehat, dapat dipercaya dan mampu bertanggungjawab dan melindungi anaknya serta tidak kawin lagi dengan lelaki asing.

KHI dalam Lingkup Problematika Sosial

Seiring dengan perkembangan zaman dan dinamika masyarakat yang antara lain membawa kepada perubahan pola interaksi manusia, sejumlah problem sosial muncul. Problem-problem ini pada umumnya tidak terwadahi secara memadai dalam KHI. Problem sosial yang dimaksud adalah persoalan ketidakadilan, ketidakmanusiawian, dan diskriminasi yang ditemukan terutama dalam dua materi pokok KHI, yaitu hukum perkawinan dan hukum kewarisan. Di samping itu, terdapat pula beberapa persoalan yang cukup penting yang belum terakomodasi dalam hukum perwakafan.

Pada bidang hukum perkawinan, harus *fair* diakui bahwa dalam KHI terdapat beberapa pasal yang problematis dari sudut pandang keadilan relasi laki-laki dan perempuan. Di antara masalah-masalah yang kurang mendukung semangat keadilan tersebut antara lain: batas usia pernikahan, wali nikah, saksi nikah, hak dan kewajiban suami isteri, nusyuz, poligami, dan nikah beda agama.

Pasal-pasal yang dinilai sarat dengan ketidakadilan tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut: *Pertama*, batas usia minimal nikah yang diatur dalam pasal 15 ayat (1). Pasal ini dianggap tidak adil karena telah mematok usia minimal perempuan boleh menikah lebih rendah dari usia laki-laki. Pasal ini jelas memperlakukan laki-laki dan perempuan secara diskriminatif, yakni semata-mata didasarkan pada kebutuhan dan kepentingan laki-laki (ideologi patriarkhis).

Kedua, tentang wali nikah. Pembahasan tentang wali nikah dijelaskan dalam pasal

19, 20, 21, 22, dan 23. Di antara pasal-pasal tersebut, yang cenderung bias gender adalah pasal 19, 20 ayat (1) dan 21 ayat (1). Hak kewalian hanya dimiliki oleh orang yang berkelamin laki-laki. Tidak ada ruang sedikitpun bagi seorang ibu untuk menjadi wali nikah atas anak perempuannya, misalnya ketika sang ayah berhalangan. Sekiranya ayah tidak memungkinkan untuk tampil menjadi wali, maka hak kewalian jatuh pada kakek. Jika kakek *'udzur*, maka hak kewalian tidak secara otomatis pindah ke tangan ibu, tetapi turun pada anak laki-laki atau saudara laki-laki kandung dari si perempuan tersebut. Hirarki kewalian ini telah diatur oleh KHI dalam pasal 21 dengan menutup sama sekali peluang perempuan untuk menjadi wali. Untuk itu, secara praktis harus ditegaskan bahwa pasal tentang perwalian dalam KHI hendaknya tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Jika laki-laki memiliki otoritas untuk menikahkan dirinya sendiri dan berwenang menjadi wali nikah, maka seharusnya demikian juga untuk perempuan.

Ketiga, tentang saksi. Ketentuan tentang saksi dalam pernikahan diatur dalam pasal 24, 25, dan 26. Namun, yang dinilai bias gender hanyalah pasal 25 saja yang menutup sama sekali kemungkinan perempuan untuk menjadi saksi pernikahan. Dengan menggunakan parameter kesetaraan gender, maka semestinya laki dan perempuan mempunyai peluang yang sama untuk tampil sebagai saksi nikah. *Keempat*, kepala rumah tangga hanya disandangkan pada pundak seorang suami, dan tidak pada isteri. Pasal 79 KHI mengatakan suami adalah kepala keluarga dan isteri adalah ibu rumah tangga. Sebagaimana fikih pada umumnya, KHI tidak pernah mempertimbangan kapabilitas dan kredibilitas isteri untuk memangku status kepala keluarga. Jabatan "kepala keluarga" telah diberikan secara gratis dan otomatis kepada para suami.

Kelima, pengaturan tentang *nusyûz* dalam KHI terdapat dalam pasal 84 ayat (1). Namun demikian, dalam persoalan *nusyûz* ini KHI masih terlihat bias gender. Sebab, masalah *nusyûz* dalam KHI hanya berlaku bagi pihak perempuan, sementara laki-laki (baca: suami) yang mangkir dari tanggungjawabnya tidak diatur dan tidak dianggap *nusyûz*. Oleh sebab itu, pasal ini terlihat mengekang kebebasan hak-hak perempuan dan tidak mendudukan hubungan suami isteri secara setara.

Keenam, pemberian mahar dari seorang suami terhadap isteri. Pertanyaannya, bukankah dengan mahar ini, laki-laki (suami) semakin digdaya di hadapan perempuan (isteri). Terdapat anggapan yang menggumpal di alam bawah sadar seorang suami bahwa dirinya telah "membeli" (alat kelamin, vagina) isteri, sehingga dapat dengan leluasa memperlakukannya. Transaksi "pembelian" melalui selubung mahar ini akan terungkap dengan jelas ketika membaca pasal 35 ayat 1 yang berbunyi, "suami yang mentalak isterinya *qabla al-dukhûl* wajib membayar setengah mahar yang telah ditentukan dalam akad nikah. Dalam fikih, walau masih diperdebatkan, ada pendapat yang menyatakan bahwa hak suami terhadap isteri adalah *haqq al-tamlîk* dan bukan

haqq al-intifâ.

Ketujuh, poligami. Dalam KHI poligami masih dimungkinkan untuk dilakukan. Pandangan ini seperti ini dapat disangkal dengan dua alasan berikut: [1] asas perkawinan dalam Islam adalah monogami dan bukan poligami. Oleh karena itu, perkawinan poligami jelas bertentangan dengan asas tersebut. [2] Perkawinan poligami dalam praktiknya sangat menyakitkan bagi isteri. Beberapa penelitian menemukan sebuah fakta bahwa sebagian besar perkawinan poligami diselenggarakan secara sembunyi-sembunyi tanpa sepengetahuan dan seijin isteri. Dengan fakta ini, maka tindak kebohongan yang begitu menyakitkan telah terjadi. Kejujuran dan keterbukaan yang semestinya menjadi landasan utama dalam rumah tangga kemudian menjadi rapuh.

Kedelapan, nikah beda agama. Perbedaan agama dalam KHI dipandang sebagai penghalang bagi sepasang pemuda dan pemudi yang hendak melangsungkan suatu perkawinan. Artinya, orang Islam baik laki-laki maupun perempuan tidak diperbolehkan untuk menikah dengan orang non-Islam. Pandangan seperti ini tentu saja bertentangan prinsip dasar ajaran Islam, yaitu pluralisme. Dengan berlandas tumpu pada nalar pluralisme itu, maka tidak tepat menjadikan perbedaan agama (*ikhtilâf ad-dîn*) sebagai penghalang (*mâni'*) bagi dilangsungkannya suatu perkawinan beda agama.

Selain ketidakadilan pada hukum perkawinan, KHI juga tidak mencerminkan keadilan pada hukum kewarisan. Dalam hukum kewarisan, ketentuan-ketentuan hukum KHI tampak mengabaikan hak-hak anak yang sedang dalam kandungan. KHI hanya memperhitungkan bagian anak yang telah lahir. Padahal, anak yang sedang dalam kandungan justru memiliki beban yang lebih berat, baik dari aspek psikologis maupun finansial. Oleh karena itu, sudah selayaknya KHI merumuskan konsep tentang pembagian warisan bagi anak yang sedang dalam kandungan.

Ketidakadilan lain terlihat pada pasal 172 KHI yang diantaranya menyatakan bahwa bayi yang baru lahir atau anak yang belum dewasa, beragama menurut ayahnya atau lingkungannya. Secara implisit, pasal ini menyatakan bahwa agama ibu tidak bernilai sama sekali pada anaknya, baik dalam pandangan masyarakat maupun dalam pandangan Tuhan. Padahal, posisi ibu dalam keluarga sangat penting sebagai pendidik dan perambah masa depan anak-anaknya. Ini tidak saja mengabaikan peran dan posisi ibu dalam keluarga dan masyarakat, tetapi juga menafikan agama yang dianut ibu di hadapan anak-anaknya.

Hal senada juga terjadi pada pasal 186 KHI. Pasal ini secara tegas menyatakan bahwa anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan saling mewarisi dengan ibunya dan keluarga dari pihak ibunya. Sementara status anak yang lahir karena kawin *sirri* tidak diatur dalam kaitan dengan hubungan kewarisan. Oleh

karena itu, definisi sah atau tidaknya perkawinan kiranya penting untuk ditinjau kembali.

Di samping nuansa ketidakadilan, hukum kewarisan juga memuat beberapa kendala teknis yang dirasakan sulit dalam penerapannya. Kendala teknis itu, antara lain, terdapat pada pasal 192 dan 193 yang tidak menjelaskan secara eksplisit mana yang *'awl* dan mana pula yang *radd*. Jika tidak segera dijelaskan tentu saja akan menyulitkan para hakim di pengadilan untuk menyelesaikan persoalan warisan keluarga Muslim. Kendala teknis lain terdapat pada Bab V dan bab VI yang tidak menjelaskan secara rinci definisi wasiat dan hibah. Pendefinisian dua terminologi ini cukup penting karena adanya kemiripan dalam praktik wasiat dan hibah.

Sedangkan dari sisi hukum wakaf, KHI juga belum dapat dikatakan sempurna mengingat masih banyak persoalan penting yang belum terakomodasi. Di antara persoalan tersebut adalah ketentuan wakaf non-Muslim perlu mendapat tempat dalam KHI mengingat adanya beberapa kasus yang mengindikasikan kemungkinan terjadinya hal tersebut. Aturan itu setidaknya dapat menegaskan boleh tidaknya warga non-Muslim untuk mewakafkan harta bendanya untuk kepentingan umat Islam.

Aturan tentang wakaf tunai juga perlu diakomodasikan dalam KHI. Hal ini karena perkembangan dunia perbankan syari'ah yang cukup pesat, sehingga visi dan perspektif manusia dalam "menginvestasikan" hartanya di jalan Allah juga berubah. Sebagai contoh, aturan tentang seseorang atau sekelompok orang ataupun suatu badan usaha yang bermaksud mewakafkan uangnya dalam bentuk deposito, kemudian keuntungan bagi hasil deposito tersebut dimanfaatkan untuk membantu para korban bencana alam ataupun untuk membiayai pendidikan masyarakat miskin. Wakaf dalam bentuk ini tentu saja sangat bermanfaat dan sesuai dengan tujuan utama wakaf dalam Islam.

KHI dan Problem Metodologis (Ushul Fiqh)

Dalam banyak kajian akademis, KHI tidak digali sepenuhnya dari kenyataan empiris Indonesia, melainkan banyak "mengangkut" begitu saja penjelasan normatif tafsir-tafsir keagamaan klasik, dan kurang mempertimbangkan kemaslahatan bagi umat Islam Indonesia. KHI mengutip nyaris sempurna seluruh pandangan-pandangan fikih "purba". KHI tidak betul-betul merepresentasikan kebutuhan dan keperluan umat Islam Indonesia, akibat tidak digali secara seksama dari kearifan-kearifan lokal masyarakat Indonesia. Pendeknya, telah terjadi sakralisasi fikih klasik yang kita yakini para penulisnya sendiri tidak menginginkan hal itu.

Sejumlah pemikir Islam telah menilai beberapa sisi ketidakrelevanan fikih-fikih klasik itu, oleh karena ia memang disusun dalam era, kultur dan imajinasi sosial yang

berbeda. Bahkan, disinyalir bahwa fikih klasik tersebut bukan saja tidak relevan dari sudut materialnya, melainkan juga bermasalah dari ranah metodologisnya. Misalnya, per definisi fikih selalu dipahami sebagai “mengetahui hukum-hukum *syara'* yang bersifat praktis yang diperoleh dari dalil-dalil *tafshili*, yaitu al-Qur`an dan al-Sunnah” (*al-‘ilmu bi al-ahkâm al-syar‘iyyah al-‘amaliyyah al-muktasab min adillatihâ al-tafshiliyyah*). Mengacu pada *ta‘rif* tersebut, kebenaran fikih menjadi sangat normatif, sehingga kebenaran fikih bukan dimatriks dari seberapa jauh ia memantulkan kemaslahtan bagi umat manusia, melainkan pada seberapa jauh ia benar dari aspek perujukannya pada aksara al-Qur`an dan al-Sunnah.

Metodologi dan pandangan literalistik ini belakangan terus mendapatkan pengukuhan dari kalangan Islam fundamentalis-idealisis. Mereka selalu berupaya untuk menundukkan realitas ke dalam kebenaran dogmatik *nash*, dengan pengabaian yang nyaris sempurna terhadap kenyataan konkret di lapangan. Bahkan, seringkali terjadi, mereka telah melakukan tindakan *eisegese*, yakni membawa masuk pikiran atau ideologinya sendiri ke dalam *nash*, lalu menariknya ke luar dan mengklaimnya sebagai maksud Tuhan. Klaim kebenaran ini sangat berbahaya. Ia hanya akan membuat umat Islam menjadi semakin eksklusif dalam tata pergaulan yang multireligius dan multikultural. Telah terbukti, klaim-klaim seperti itu tidak memberikan pengaruh positif apapun dalam usaha-usaha membangun kehidupan bersama yang toleran dalam masyarakat yang mejemuk.

Kesalahan epistemologis semacam inilah yang menjadi utang besar model literalistik. Untuk menghindari kegawatan itu, hal-hal berikut perlu mendapatkan perhatian utama. *Pertama*, mengungkapkan dan merevitalisasi kaidah ushul marginal yang tidak terliput secara memadai dalam sejumlah kitab ushul fikih. Terus terang, walau kerap muncul dalam kitab-kitab ushul fikih, kaidah-kaidah berikut belum difungsikan secara optimal, seperti [1] *al-‘ibrah bi khushûsh al-sabab lâ bi ‘umûm al-lafadz*. Kaidah ini hendak mengatakan bahwa sebuah pemikiran atau pernyataan selalu memiliki latar subyektifnya sendiri. Dengan demikian, generalisasi dan idealisasi tanpa batas harus dihindari; [2] *takhshîsh bi al-‘aql wa takhshîsh bi al-‘urf*. Bahwa akal dan tradisi memiliki kewenangan untuk mentakhshîsh suatu *nash* agama; [3] *al-amr idzâ dlâqa ittasa‘a*. Ini penting direvitalisasi, karena umat Islam over dosis memakai kaidah kebalikannya: *al-amr idzâ ittasa‘a dhâqa*, dan sebagainya.

Kedua, sekiranya usaha pertama tidak lagi memadai untuk menangani dan menyelesaikan problem-problem kemanusiaan, maka upaya selanjutnya adalah membongkar bangunan paradigma ushul fikih lama; [1] mengubah paradigma dari teosentrisme ke antroposentrisme, dari elitis ke populis; [2] bergerak dari *eisegese* ke *exegese*. Dengan *exegese*, para penafsir berusaha semaksimal mungkin untuk menempatkan *nash* sebagai “obyek” dan dirinya sebagai “subyek” dalam suatu

dialektika yang seimbang. [3] Memfikihkan syari'at atau merelatifkan syari'at. Syari'at harus diposisikan sebagai jalan (*wasilah*, *hâjîyat*) yang berguna bagi tercapainya prinsip-prinsip Islam (*ghâyat*, *dlarûriyat*) berupa keadilan, persamaan, kemaslahatan, penegakan HAM. *Dus*, shalat, zakat, puasa, haji adalah *wasilah* dan bukan *ghâyah-dlarûriyat*. [4] Kemaslahatan sebagai rujukan dari seluruh kerja penafsiran. [5] Mengubah gaya berfikir deduktif ke induktif (*istiqrâ'iy*). Di sinilah letak pentingnya KHI menimba sebanyak-banyaknya dari kearifan-kearifan lokal (*local wisdom*, *al-'urf*).

Dari fondasi paradigmatik ini kita dapat merencanakan beberapa kaidah ushul fikih alternatif, misalnya, *pertama*, adalah kaidah *al-ibrah bi al-maqâshid la bi al-alfadz*. Kaidah ini berarti bahwa yang mesti menjadi perhatian seorang mujtahid di dalam mengistinbatkan hukum dari al-Qur'an dan al-Sunnah bukan huruf dan aksaran al-Qur'an dan al-Hadits melainkan dari maqâshid yang dikandungnya. Yang menjadi aksis adalah cita-cita etik-moral dari sebuah ayat dan bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya. Nah, untuk mengetahui maqâshid ini maka seseorang dituntut untuk memahami konteks. Yang dimaksudkan bukan hanya konteks personal yang juz'iy-partikular melainkan juga konteks impersonal yang kulli-universal. Pemahaman tentang konteks yang lebih dari sekadar ilmu *sabab al-nuzul* dalam pengertian klasik itu merupakan prasyarat utama untuk menemukan maqâshid al-syari'ah.

Kedua, adalah kaidah *jawaz naskh al-nushush bi al-maslahah*. Bahwa menganulir ketentuan-ketentuan ajaran dengan menggunakan logika kemaslahatan adalah diperbolehkan. Kaidah ini sengaja ditetapkan, oleh karena syari'at (hukum) Islam memang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal (*jalb al-mashalih*), dan menolak segala bentuk kemafsadatan (*dar'u al-mafasid*). Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, seorang tokoh Islam bermadzhab Hanbali, menyimpulkan bahwa syari'at Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal yang lain, yaitu kemaslahatan, keadilan, kerahmatan, dan kebijaksanaan (*al-hikmah*). Prinsip-prinsip ini haruslah menjadi dasar dan substansi dari seluruh persoalan hukum. Ia harus senantiasa ada dalam pikiran para ahli fikih ketika memutuskan suatu kasus hukum. Penyimpangan terhadap prinsip-prinsip ini berarti menyalahi cita-cita hukum Islam.

Ketiga, adalah kaidah *tanqih al-nushush bi al-'aql al-mujtama'*. Kaidah ini hendak menyatakan bahwa akal publik memiliki kewenangan untuk menyulih dan mengamandemen sejumlah ketentuan "dogmatik" agama menyangkut perkara-perkara publik. Sehingga ketika terjadi pertentangan antara akal publik dengan bunyi harfiah teks ajaran, maka akal publik berotoritas untuk mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasikannya. Modifikasi ini terasa sangat dibutuhkan ketika berhadapan dengan ayat-ayat partikular, seperti ayat poligami, nikah beda agama, iddah, waris beda agama, dan sebagainya. Ayat-ayat tersebut dalam konteks sekarang, alih-alih

bisa menyelesaikan masalah-masalah kemanusiaan, yang terjadi bisa-bisa merupakan bagian dari masalah yang harus dipecahkan melalui prosedur *tanqih* yang berupa *taqyid bi al-'aql*, *takhshish bi al-'aql*, dan *tabyin bi al-'aql*.

Menyusun Visi KHI Indonesia

Bertolak dari beberapa problem di atas, maka ke depan KHI diharapkan dapat mencerminkan visi dan landasan berikut:

1. Pluralisme (*al-Ta'addudiyah*).

Tak terbantahkan bahwa Indonesia adalah negara yang sangat plural. Pluralitas ini terjadi bukan hanya dari sudut etnis, ras, budaya, dan bahasa melainkan juga agama. Sehingga, kemajemukan di Indonesia tidak mungkin bisa dihindari. Keberagaman telah menyusup dan menyangkut dalam pelbagai ruang kehidupan. Tidak saja dalam ruang lingkup keluarga besar seperti masyarakat negara, bahkan dalam lingkup keluarga, pluralitas juga bisa berlangsung. Setiap orang senantiasa berada dalam dunia pluralitas.

Menghadapi pluralitas tersebut, yang dibutuhkan tentu saja bukan pada bagaimana menjauhkan diri dari kenyataan pluralisme tersebut, tetapi pada bagaimana cara dan mekanisme yang bisa diambil di dalam menyikapi pluralitas itu. Sikap antipati terhadap pluralitas, di samping bukan merupakan tindakan yang cukup tepat, juga akan berdampak kontra-produktif bagi tatanan kehidupan manusia yang damai.

2. Nasionalitas (*Muwâthanah*).

Telah maklum bahwa sebagai sebuah negara, Indonesia dibangun bukan oleh satu komunitas agama saja. Indonesia merekrut anggotanya bukan didasarkan pada kriteria keagamaan, tetapi pada nasionalitas. Dengan perkataan lain, yang menemalikan seluruh warga negara Indonesia bukanlah basis keagamaan, melainkan basis nasionalitas (*muwâthanah*). Kemerdekaan Indonesia merupakan hasil jerih payah seluruh warga bangsa, bukan hanya masyarakat Islam melainkan juga non Islam, bukan hanya masyarakat Jawa melainkan juga masyarakat luar Jawa. Dengan nalar demikian, Indonesia tidak mengenal adanya warga negara kelas dua. Umat non-Islam Indonesia tidak bisa dikatakan sebagai *dzimmi* atau *ahl al-dzimmah* dalam pengertian fikih politik Islam klasik.

Oleh karena itu, menjadikan nasionalitas sebagai aksis atau poros di dalam perumusan hukum Islam khas Indonesia adalah niscaya. Artinya, kenyataan nasionalitas Indonesia mestinya merupakan batu pijak dari hukum Islam. Ini penting dilakukan. Sebab, sebagai agama mayoritas, Islam (dan segala urusan yang berkaitan dengannya)

tidak pernah menjadi urusan umat Islam sendiri. Apa yang terjadi pada Islam dan umatnya kerap membawa dampak yang besar buat orang lain (*al-akhar*). Tentu, upaya ini tidak gampang dilakukan di tengah kecenderungan untuk menghidupkan secara terus-menerus hukum (fikih) Islam klasik. Akan tetapi, tetaplah harus diupayakan bahwa realitas pluralisme merupakan faktor determinan di dalam memformat hukum Islam Indonesia. Penafian terhadap realitas tersebut hanya akan menyebabkan hukum Islam yang dibentuk akan mengalami “miskram” atau keguguran sejak awal.

3. Penegakan HAM (*Iqâmat al-Huqûq al-Insâniyyah*).

Hak asasi manusia dimaksudkan sebagai hak-hak yang dimiliki manusia karena terberikan kepadanya. Hak asasi mengungkapkan segi-segi kemanusiaan yang perlu dilindungi dan dijamin dalam rangka memartabatkan dan menghormati eksistensi manusia secara utuh. Oleh karena manusia dengan martabatnya merupakan ciptaan Allah, maka dapat dikatakan bahwa hak asasi manusia dimiliki manusia karena diberikan oleh Allah sendiri. Dengan demikian, hak asasi manusia secara otomatis akan dimiliki oleh setiap insan yang lahir di bumi ini.

Islam adalah agama yang memiliki komitmen dan perhatian cukup kuat bagi tegaknya hak asasi manusia di tengah masyarakat. Dalam sejarahnya yang awal, Islam hadir justru untuk menegakkan hak asasi manusia, terutama hak kaum *mustadh'afin*, yang banyak dirampas oleh para penguasa. Misalnya, Islam datang untuk mengembalikan hak-hak kaum perempuan, para budak, dan kaum miskin. Mereka inilah kelompok-kelompok yang rentan kehilangan haknya yang paling asasi sekalipun.

Dalam Islam, ada sejumlah hak asasi manusia yang harus diusahakan pemenuhannya, baik oleh diri sendiri maupun negara. Masing-masing adalah hak hidup (*hifdz al-nafs aw al-hayât*), hak kebebasan beragama (*hifdz al-dîn*), hak kebebasan berfikir (*hifdz al-'aql*), hak properti (*hifdz al-mâl*), hak untuk mempertahankan nama baik (*hifdz al-'irdh*), dan hak untuk memiliki garis keturunan (*hifdz al-nasl*). Menurut al-Ghazali, pada komitmen untuk melindungi hak-hak kemanusiaan inilah, seluruh ketentuan hukum dalam Islam diacukan.

4. Demokratis.

Demokrasi sebagai sebuah gagasan yang percaya pada prinsip kebebasan, kesetaraan, dan kedaulatan manusia untuk mengambil keputusan menyangkut urusan publik, secara mendasar bisa dikatakan paralel dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Artinya, pada dataran prinsipil tersebut antara Islam dan demokrasi tidaklah bertentangan.

Sejumlah konsep ajaran Islam yang dipandang sejalan dengan prinsip demokrasi

adalah; *pertama, al-musâwah (egalitarianism)*. Bahwa manusia memiliki derajat dan posisi yang setara di hadapan Allah. *Kedua, al-hurriyah (kemerdekaan)*. *Ketiga, al-ukhuwwah (persaudaraan)*. *Keempat, al-'adâlah (keadilan)* yang berintikan pada pemenuhan hak asasi manusia, baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat-negara. *Kelima, al-syûra (musyawarah)*. Bahwa setiap warga masyarakat memiliki hak untuk ikut berpartisipasi di dalam urusan publik yang menyangkut kepentingan bersama. Kiranya mekanisme penyusunan sebuah kompilasi hukum Islam harus bersendikan kelima pokok ajaran tersebut.

5. Kemaslahatan (*al-mashlahat*).

Sesungguhnya syari'at (hukum) Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal (*jalb al-mashâlih*) dan menolak segala bentuk kemafsadatan (*dar`u al-mafâsid*). Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, seorang tokoh Islam bermadzhab Hanbali, menyimpulkan bahwa syari'at Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal yang lain, yaitu kemaslahatan (*al-mashlahat*), keadilan (*al-'adl*), kerahmatan (*al-rahmat*), dan kebijaksanaan (*al-hikmah*). Prinsip-prinsip ini haruslah menjadi dasar dan substansi dari seluruh persoalan hukum Islam. Ia harus senantiasa ada dalam pikiran para ahli fikih ketika memutuskan suatu kasus hukum. Penyimpangan terhadap prinsip-prinsip ini berarti menyalahi cita-cita hukum Islam.

Persoalannya, jika acuan hukum adalah kemaslahatan, maka siapa yang berhak mendefinisikan dan yang memiliki otoritas untuk merumuskannya. Untuk menjawabnya, perlu kiranya dibedakan antara kemaslahatan yang bersifat individual-subyektif dan kemashlahatan yang bersifat sosial-obyektif. Yang pertama adalah kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang per orang yang terpisah dengan kepentingan orang lain. Tentu saja sebagai penentu kemaslahatan pertama ini adalah yang bersangkutan itu sendiri, seperti dalam kasus poligami (perempuanlah penentu kemaslahatan dan keadilan).

Sedangkan jenis kemaslahatan kedua adalah kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang banyak. Dalam hal ini, otoritas yang memberikan penilaian adalah orang banyak juga melalui mekanisme *syûra* untuk mencapai konsensus (*ijmâ'*). Dan sesuatu yang telah menjadi konsensus dari proses pendefinisian masalah melalui musyawarah itulah hukum tertinggi yang mengikat kita. Di sinilah pemecahan masalah bersama cukup menentukan. Al-Qur`an mengatakan, urusan mereka dimusyawarahkan (dibicarakan dan diputuskan) bersama di antara mereka sendiri. (*Q.S. al-Syûrâ, 38*).

6. Kesetaraan Gender (*al-Musâwah al-Jinsiyyah*).

Gender dan seks merupakan dua entitas yang berbeda. Jika gender secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial-budaya, maka seks secara umum dipakai untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologis. Artinya, gender bukan kategori biologis yang berkaitan dengan hitungan kromosom, pola genetik, struktur genital, melainkan merupakan konstruksi sosial dan budaya. Sementara seks merupakan kodrat Tuhan bersifat permanen.

Perbedaan secara biologis antara laki-laki dan perempuan tidak ada yang perlu dipersoalkan. Tidak mengapa bahwa karena kodratnya, perempuan harus melahirkan, menyusui, mengasuh anak, dan lain sebagainya. Problem baru muncul tatkala perbedaan jenis kelamin tersebut melahirkan ketidakadilan perlakuan sosial antara laki-laki dan perempuan. Misalnya, perempuan diposisikan sebagai makhluk yang hanya boleh bekerja dalam dunia domestik dan tidak dalam dunia publik karena dunia publik merupakan area khusus bagi laki-laki. Perempuan tidak memiliki kewenangan untuk menjadi pemimpin di tingkat keluarga maupun masyarakat.

Di sinilah letak pentingnya memisahkan seks dan gender secara proporsional. Dari sudut gender, relasi antara laki-laki dan perempuan mesti diletakkan dalam konteks kesetaraan dan keadilan. Sebab, ketidakadilan gender di samping bertentangan dengan spirit Islam, juga hanya akan memarginalkan dan mendehumanisasi perempuan. Islam dengan sangat tegas telah mengatakan bahwa laki dan perempuan memiliki derajat yang sama. Yang membedakan di antara mereka hanyalah kadar ketakwaannya saja. Al-Qur`an tidak menekankan superioritas dan inferioritas atas dasar jenis kelamin.

Hukum Islam mutlak memegang prinsip ini, sebab kesetaraan gender merupakan unit inti dalam relasi keadilan sosial. Tanpa kesetaraan gender tidak mungkin keadilan sosial dapat tercipta. Di sinilah, persoalan konstruksi sosial hukum Islam karena hukum Islam yang kita pahami, yakni, dan amalkan sehari-hari dilahirkan oleh masyarakat dan budaya patriarkhis di mana laki-laki selalu menjadi pusat kuasa, dan misoginis (kebencian terhadap perempuan) sering dianggap wajar dalam penafsiran. Adalah benar belaka bahwa merekonstruksi hukum Islam (*fiqh*) dewasa ini tidak cukup sekadar melakukan tafsir ulang, tetapi harus melalui proses dekonstruksi (pembongkaran) terhadap bebatuan ideologi yang melilitnya berabad-abad.

Pokok-pokok pikiran ini adalah dasar dan acuan dari kerja pembaharuan kompilasi hukum Islam (KHI). Semoga berguna dan bermanfaat. *In urîdu illa al-islâh mastatha'tu. Wa mâ tawfiqiy illâ billâh.* []

Evaluasi dan Tindak Lanjut 10



Dalam pelatihan dengan pendekatan "pendidikan orang dewasa", evaluasi akhir dan tindak lanjut merupakan suatu tahapan pembelajaran yang sangat penting. Fasilitator harus menyiasati waktu dan metode yang digunakan agar tujuan evaluasi bisa tercapai secara maksimal. Evaluasi dimaksudkan untuk mendapatkan umpan balik dari para partisipan, dalam rangka penyempurnaan untuk kegiatan serupa di tempat lain, atau di waktu lain. Dengan begitu, evaluasi bukan untuk menilai atau menghakimi, baik atau buruk. Idealnya, evaluasi ditujukan pada semua proses pelaksanaan pelatihan. Apakah sudah sesuai dengan harapan para partisipan atau tidak. Dengan evaluasi ini, panitia, fasilitator, dan narasumber dapat memperbaiki kegiatan-kegiatan serupa berikutnya. Setelah evaluasi, biasanya dilakukan penggalian gagasan-gagasan dari para partisipan, yang bisa dirumuskan sebagai tindak lanjut dari kegiatan pelatihan (*dawrah* fiqh perempuan) ini.





TUJUAN

Setelah kegiatan ini dilaksanakan, peserta:

1. Mampu mengekspresikan pendapat dan penilaiannya secara obyektif terhadap seluruh tahapan proses pelatihan.
2. Memperoleh umpan balik (*feed back*) dan *lesson learned* terhadap penyelenggaraan pelatihan, baik secara substantif maupun teknis operasional.
3. Memberikan masukan dan refleksi untuk panitia, fasilitator, dan narasumber sebagai bahan pembelajaran untuk penyelenggaraan pelatihan berikutnya.
4. Mampu merumuskan rancangan-rancangan aksi yang mungkin bisa dilakukan terkait dengan isu dan gerakan yang terbangun selama pelatihan.



POKOK BAHASAN

1. Evaluasi kursus (*dawrah fiqh perempuan*).
2. Gagasan-gagasan pokok tindak lanjut dari kursus ini.



METODE

Curah pendapat.



MEDIA

Metaplan, *sticky cloth*, spidol sejumlah peserta, kertas plano, lakban.



WAKTU

1 ½ jam (90 menit).



LANGKAH-LANGKAH

1. Jelaskan urgensi evaluasi dan tindak lanjut dalam setiap pelatihan.
2. Ajak peserta merumuskan apa saja yang perlu dievaluasi dari proses pelatihan ini. Aspek apa saja: metode, materi, pencapaian tujuan, fasilitas, ruangan, atau yang lain.
3. Tulis pokok-pokok jawaban di kertas plano, atau dituliskan dalam

kertas metaplan, lalu ditempelkan pada kain *sticky cloth*.

4. Minta kesepakatan: apakah evaluasi dilakukan secara lisan atau tertulis. (Sebaiknya, fasilitator sudah mempersiapkan terlebih dahulu *form* evaluasi yang tertulis).
5. Jika disepakati tertulis, fasilitator bisa menggunakan *form* yang tersedia, atau memberikan kertas kosong untuk ditulis para partisipan sesuai pokok-pokok evaluasi di atas.
6. Beri waktu 15-20 menit untuk mengisi jawaban.
7. Jika secara lisan, tawarkan siapa di antara mereka yang ingin memulai evaluasi. Catat pokok-pokok pikiran yang disampaikan ke dalam kertas plano.
8. Ulangi hal sama, untuk menggali gagasan-gagasan tindak lanjut.
9. Tutup acara pelatihan ini dengan semenarik mungkin, untuk menimbulkan kesan baik di akhir kegiatan.
10. Serahkan kembali kendali pelatihan kepada panitia, untuk menyampaikan hal-hal teknis yang dianggap perlu.

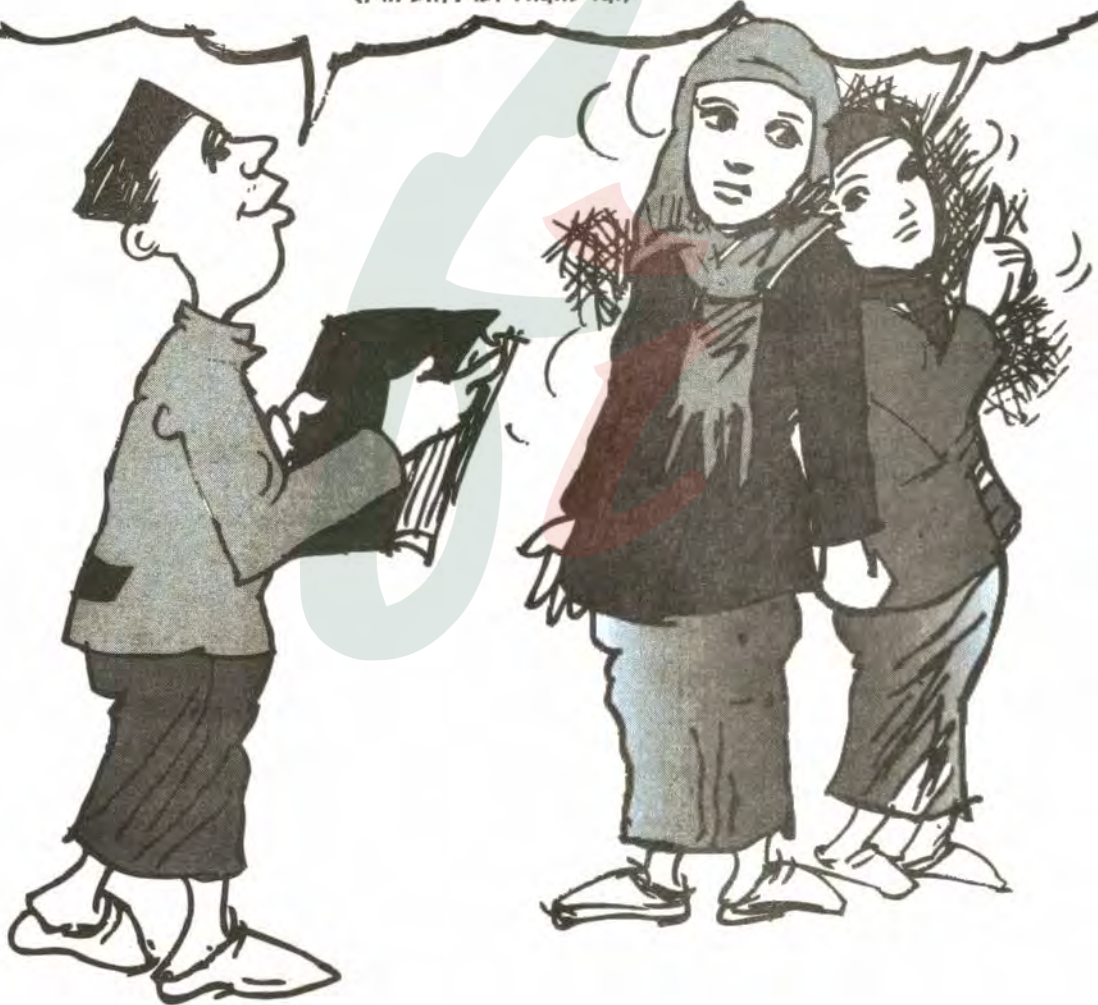


Catatan untuk Fasilitator

- ✓ *Evaluasi lisan biasanya lebih menarik, mudah, dan bisa diketahui secara bersama. Akan tetapi, evaluasi lisan seringkali sulit dicatat dan didokumentasikan, karena itu, harus ada kejelian dan ketelitian agar semua gagasan bisa dicatat. Atau bisa digabungkan dengan evaluasi tertulis. Tetapi, jika keduanya digunakan, usahakan agar tidak membosankan.*

*"Orang yang terhormat adalah
dia yang menghormati perempuan, dan orang yang berhati rendah
adalah dia yang merendahkan perempuan"*

(Ali bin Abi Thalib ra.)



KOSA KATA

- 'Azl:** Persetubuhan laki-laki dan perempuan dengan mengeluarkan sperma di luar rahim dan vagina (*coitus interruptus*). Dalam pandangan mayoritas ulama fiqh, tindakan 'azl hanya dibenarkan bila memperoleh izin dari sang isteri.
- 'Ashâbah:** Sisa harta warisan setelah dibagi sesuai dengan ketentuan *farâ'idl* (bagian tertentu yang sudah dipastikan), berdasarkan ahli waris yang berhak menerima.
- Ahâd:** Hadits yang jumlah periwayat/perawinya tidak sampai mencapai jumlah *mutawâtir*, atau hadits yang memiliki jalan *sanad* kurang dari derajat *mutawâtir*.
- 'Aqîqah:** Prosesi penyembelihan kambing sebagai rasa syukur atas kelahiran anak. Disunnahkan dilakukan pada hari ketujuh dari kelahiran bayi. Dalam hadits riwayat Ahmad dan Abu Dawud, seekor kambing untuk bayi perempuan dan dua ekor kambing untuk bayi laki-laki. Tetapi dalam hadits riwayat lain dari Abu Dawud, bayi laki-laki maupun perempuan cukup dengan satu ekor kambing.
- Aurat:** Secara literal berarti celah, aib, kekurangan, atau sesuatu yang dianggap tidak layak dipandang dari anggota tubuh.
- Dla'îf:** Suatu predikat untuk hadits yang tidak memenuhi persyaratan hadits *shahîh* atau hadits *hasan*. Dalam pandangan mayoritas ulama, hadits yang berpredikat *dla'îf* tidak bisa dijadikan dasar penentuan hukum.
- Dlarûriyât:** Sesuatu yang asasi (primer), yang terkait erat dengan keberlangsungan kehidupan manusia. Kebutuhan primer ini harus didahulukan dari kebutuhan-kebutuhan lainnya.
- Fardlu 'ain:** Kewajiban yang harus dilaksanakan oleh setiap orang, seperti shalat, puasa, dan zakat
- Fardlu Kifâyah:** Kewajiban kolektif, yaitu sebuah kewajiban yang harus dilaksanakan oleh sejumlah orang dalam sebuah masyarakat, tidak oleh setiap orang. Apabila tidak ada seorang pun melaksanakannya, maka semua orang yang ada dalam masyarakat tersebut mendapat dosa. Akan tetapi, jika salah satu atau sebagian orang sudah melaksanakannya, maka semua orang di dalamnya terbebas dari dosa.
- Fatwâ:** Pendapat hukum yang dikeluarkan seorang ulama atau lembaga fiqh karena ada pertanyaan yang ditujukan kepadanya. *Fatwâ* berbeda dengan keputusan undang-undang (*qanûn*) atau keputusan pengadilan (*qadlâ*). *Fatwâ* tidak mengikat atau tidak memaksa bagi masyarakat, sementara ketentuan undang-undang atau keputusan pengadilan mengikat dan memaksa.
- Fiqh:** Pemahaman mengenai hukum Islam yang diperoleh dari sumber-sumbernya dengan metode *ijtihâd*, yaitu pengambilan hukum dari al-Qur'ân dan Hadits Nabi SAW.
- Furû'îyyah:** Istilah teknis fiqh mengenai segala sesuatu yang parsial, bukan prinsip, atau hal-hal yang bersifat praktis dalam kehidupan sehari-hari.
- Ghanimah:** Harta rampasan yang diperoleh lewat peperangan.
- Hadits:** Secara harfiah berarti sesuatu yang baru. Dalam terminologi ushul fiqh, hadits adalah pernyataan, perbuatan, dan segala hal yang disetujui oleh Nabi Muhammad SAW atau yang dinisbatkan kepada Nabi SAW.
- Haidl:** Secara literal berarti mengalir. Dalam istilah fiqh, *haidl* berarti darah yang keluar dari rahim perempuan secara reguler bulanan, bukan karena pengaruh suatu penyakit.
- Hâjjiyât:** Kebutuhan sekunder setelah *dlarûriyât*. Dibutuhkan untuk melengkapi kemudahan dan menghilangkan kesulitan (*al-haraj*).
- Hanafî:** Madzhab fiqh yang merujuk pada ulama besar abad kedua hijriyah, bernama Abu Hanifah. Nama aslinya Nu'man bin Tsabit

kosakata

(80H/699M-150H/767M).

Hanbali: Madzhab fiqh yang merujuk pada ulama besar abad ketiga hijriyah, bernama Ahmad bin Hanbal (164H-241H).

Harfiyah: Pemaknaan secara literal (huruf).

'Iddah: Masa menunggu bagi isteri yang berpisah dari suaminya, baik karena alasan perceraian maupun kematian suaminya.

Ijmâ': Kesepakatan para ulama fiqh terkait keputusan hukum tertentu. Dalam ushul fiqh, *ijmâ'* menempati urutan ketiga sebagai sumber hukum Islam.

Ijtihâd: Usaha sungguh-sungguh dan mengerahkan tenaga sekuat-kuatnya. Dalam konteks hukum Islam berarti proses mengerahkan segala kemampuan intelektual untuk menghasilkan kesimpulan hukum dari dalil atau sumbernya.

'Illat: Berarti sebab operatif, atau rasio logis, yakni faktor yang menimbulkan akibat hukum. Jadi, illat sama dengan kausa dalam hukum kausalitas.

'Ilal: (bentuk jamak dari illat). Kata ini biasa digunakan dalam ilmu hadits. Secara literal berarti cacat-cacat yang berkaitan dengan riwayat sebuah hadits, tetapi yang disoroti adalah mengenai makna teks atau *matan*.

Imâmah: Berarti kepemimpinan, dalam politik atau dalam shalat. Kepemimpinan shalat dalam pandangan mayoritas ulama fiqh disyaratkan berjenis kelamin laki-laki. Perempuan tidak diperkenankan menjadi imam shalat, kecuali bagi jama'ah perempuan. Tetapi dalam pandangan Abu Tsawr (w.240H./854M.) ahli fiqh Irak, ath-Thabari (w. 310H./923M.) ahli fiqh dan tafsir, dan al-Muzani ahli fiqh dari madzhab Syafi'i, perempuan boleh menjadi imam shalat bagi jama'ah laki-laki.

Istihâdlah: Darah yang keluar dari vagina perempuan di luar siklus haid, dan bukan karena nifas, pada umumnya disebabkan karena suatu penyakit tertentu.

Istihâsân: Metode penggalan hukum yang digunakan madzhab Hanafi. *Istihâsân*, biasa diartikan sebagai pola 'meninggalkan suatu hukum yang dituntut kaidah (dalil) yang jelas, beralih ke hukum yang dipahami dari kaidah (dalil) yang masih samar, dengan pertimbangan

bahwa hukum yang terakhir ini dipandang lebih efektif dalam mewujudkan tujuan syari'at (*maqâshid asy-syari'ah*).

Istinbâth: Penggalan hukum suatu persoalan dari sumber-sumber (dalil) yang otoritatif.

Jimâ': Persetubuhan laki-laki dan perempuan.

Khilâfiyah: Istilah untuk persoalan-persoalan yang diperselisihkan ketetapan hukumnya oleh para ulama fiqh.

Al-Kulliyât al-Khams: Berarti lima prinsip dasar, yang menjadi tujuan *syari'ah*, yaitu: menjaga agama (*hifdh ad-dîn*), menjaga jiwa (*hifdh an-nafs*), menjaga akal (*hifdh al-'aql*), menjaga keturunan/martabat (*hifdh an-nasl/al-'irdl*), dan menjaga harta (*hifdh al-mâl*).

Madaniyah: Dalam term hukum Islam berarti ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad sesudah hijrah ke Madinah. Surah atau ayat Madaniyah pada umumnya berisi aturan-aturan untuk komunitas Madinah yang sudah beragama baik Islam, Yahudi, maupun Nasrani.

Mahram: Berarti yang diharamkan untuk dinikahi. Dalam hukum Islam, *mahram* berarti keluarga atau kerabat dekat yang meliputi ayah/ibu, kakek/nenek dan seterusnya, anak, cucu dan seterusnya, adik/kakak sekandung dan paman/bibi. Mereka diharamkan saling menikahi.

Makkiyyah: Ayat-ayat yang diturunkan kepada Nabi SAW ketika berada di Makkah dan belum hijrah ke Madinah. Surah atau ayat Makkiyyah berisi pesan-pesan keesaan Allah SWT dan kemanusiaan universal.

Maliki: Madzhab fiqh yang merujuk pada ulama besar pada abad kedua Hijriyah, Malik bin Anas (93H.-179H.).

Maqâshid asy-Syari'ah: Secara literal berarti tujuan-tujuan hukum agama (*syari'ah*). Tujuan *Syari'ah* adalah kebaikan-kebaikan untuk manusia, sama persis dengan istilah *al-kulliyât al-khams*. Tujuan-tujuan ini bertingkat-tingkat; primer (*dlarûriyyât*), sekunder (*hâjjiyyât*) dan tersier (*tahsîniyyât*).

Mashlahah Mursalah: Kemaslahatan yang tidak disinggung secara eksplisit oleh teks-teks sumber hukum Islam.

Matan: Materi atau isi teks hadits.

Mawdhû': Hadits palsu; hadits karangan, yaitu suatu perkataan yang dinisbatkan kepada Nabi SAW, padahal sesungguhnya bukan perkataan Nabi SAW.

Mu'âmalah: Pergaulan atau saling berhubungan antara orang per orang atau antara seseorang dengan sekelompok orang atau antara sekelompok orang dengan sekelompok orang yang lain untuk melakukan transaksi ekonomi atau kerjasama dalam urusan-urusan kehidupan publik.

Mu'âsyarah bil Ma'rûf: Pergaulan sepasang suami isteri, atau sekeluarga, atau dalam suatu komunitas masyarakat, yang dilandasi kepatutan, kebersamaan, dan saling mengasihi yang dipandang baik oleh agama, akal, dan nilai-nilai kemanusiaan.

Muḥkam: Ayat-ayat yang memiliki kepastian paripurna. Menurut as-Sarakhsyi (w.483H./1090M.) dari madzhab Hanafi, yang termasuk ayat *muḥkam* adalah ayat yang berbicara mengenai sesuatu yang prinsip, ada sejak Nabi Adam dan tidak mungkin dihapus sampai kapanpun dan di manapun. Seperti ayat keadilan dan perintah berbuat baik kepada orang tua.

Mujtahid Mustaqil: Seorang yang memiliki kemampuan menggali hukum secara mandiri dari sumber aslinya, al-Qur'ân dan al-Hadits, dengan metodologi *istinbâth* (ushul fiqh) yang dibangunnya sendiri.

Muqâranah: Membandingkan dari berbagai perspektif, metodologi, atau perbandingan pandangan mengenai hukum tertentu.

Mut'ah: Secara literal berarti kesenangan. Dalam fiqh bisa berarti dua hal; pemberian seorang suami terhadap isteri yang diceraikannya. Atau berarti pernikahan laki-laki dan perempuan, dengan kesepakatan kedua pihak untuk menentukan waktu berakhirnya pernikahan tersebut (kawin kontrak).

Mutasyâbih: Ayat-ayat yang memiliki kemungkinan pengertian lebih dari satu.

Mutawâtir: Berita dari Nabi SAW, baik berupa ayat-ayat al-Qur'ân maupun hadits yang disampaikan oleh banyak orang kepada banyak orang dan seterusnya sampai kepada penerimanya. Berita

Mutawatir dipandang meyakinkan karena orang-orang yang menyampaikannya tidak mungkin melakukan kebohongan.

Naskh: Menurut kata dasarnya berarti penghapusan, pembatalan, dan menyalin. Dalam terminologi hukum Islam, *naskh* berarti penghapusan dan pembatalan berlakunya suatu hukum yang dinyatakan dalam ayat al-Qur'ân atau hadits.

Nifâs: Darah yang keluar dari vagina setelah melahirkan.

Nusyûz: Pada dasarnya berarti membangkang, tidak taat atau menyombongkan diri. Dalam hukum Islam, *nusyûz* berarti suami atau isteri yang tidak memenuhi kewajiban masing-masing terhadap pasangannya.

Qadlâ: Keputusan hukum yang dijatuhkan hakim di meja pengadilan.

Qanûn: Hukum-hukum yang sudah diundangkan (Hukum positif).

Qath'iy: Teks-teks agama, baik al-Qur'ân atau Hadits, yang memiliki makna yang jelas dan tegas. Tidak mensiratkan sama sekali makna lain, selain yang terkandung di dalamnya.

Qiyâs: Secara literal bisa diartikan analogi. *Qiyâs* merupakan metode dalam ushul fiqh untuk menggali hukum-hukum baru terhadap kasus-kasus baru, dengan cara menganalogikan pada kasus dan hukum yang disebutkan dalam teks al-Qur'ân atau al-Hadits.

Radhâ'ah: Secara harfiah berarti isapan susu. Dalam terminologi fiqh berarti masuknya air susu seorang perempuan ke dalam perut bayi yang belum berusia dua tahun.

Rajam: Jenis hukuman dengan cara melemparkan batu kepada pelaku kejahatan, sampai meninggal dunia. Ini dikenakan bagi pelaku zina yang masih dalam ikatan pernikahan.

Râjih: Sesuatu yang unggul. Istilah ini digunakan untuk menunjukkan pendapat yang lebih unggul dari lainnya, karena didukung oleh dalil yang lebih kuat.

Râwî: Orang yang meriwayatkan atau menyampaikan hadits.

Rujuk: Dalam fiqh diartikan sebagai tindakan kembalinya seorang suami terhadap isterinya yang masih dalam masa 'iddah.

Sabab Nuzûl: Peristiwa atau kondisi yang melatarbelakangi turunnya ayat al-Qur'ân. Ayat yang turun kemudian menjelaskan pandangan al-Qur'ân. Peristiwa tersebut adakalanya berkaitan dengan pertanyaan orang tentang suatu hal, dan adakalanya karena suatu kasus tertentu.

Sabab al-Wurûd: Sama pengertiannya dengan *Sabab Nuzûl*. Bedanya, *Sabab al-Wurûd* digunakan untuk kemunculan teks-teks hadits dari Nabi Muhammad SAW.

Sadd adz-dzarî'ah: Secara harfiah berarti menutup jalan. Dalam hukum Islam, *Sadd adz-dzarî'ah* merupakan pelarangan terhadap sarana yang mengantarkan pada sesuatu yang menimbulkan mafsadah, sebagai langkah pencegahan.

Sanad: Jalur transmisi (periwatan) suatu teks hadits. Berupa rangkaian nama murid dari guru, dari gurunya sampai ke Nabi Muhammad SAW.

Shahîh: Secara harfiah berarti sehat, autentik, valid, benar. Dalam konteks hukum Islam, *shahîh* berkaitan dengan derajat hadits Nabi SAW. Kesahihan hadits berarti hadits tersebut valid atau otentik dari Nabi SAW. Validitas informasi ini dilakukan setelah meneliti rangkaian transmisi dan makna kontekstualnya.

Sunnah: Secara harfiah berarti jalan atau cara bertingkah laku dalam kehidupan. Dalam konteks teori hukum Islam (*ushul fiqh*) diartikan sama dengan hadits, yaitu pernyataan, tindakan, dan hal-hal yang disetujui oleh Nabi Muhammad SAW. Kata sunnah juga digunakan dalam terminologi fiqh sebagai salah satu ketentuan hukum yang berarti sesuatu yang apabila dikerjakan mendapatkan pahala dan apabila ditinggalkan tidak berdosa.

Syâfi'i: Nama dari salah seorang imam madzhab empat yang dianggap moderat, antara madzhab yang tekstualis dan yang rasionalis. Nama lengkapnya, Muhammad bin Idris asy-Syafi'i (150-204H.).

Syarî'ah: Secara literal berarti jalan ke mata air. Secara terminologis, berarti aturan-aturan yang diturunkan Allah SWT untuk hamba-hamba-

Nya, baik berupa aqidah, akhlaq, maupun yang berkaitan dengan masalah-masalah hukum.

Syûra: Urun rembug, musyawarah.

Ta'wîl: Berarti menjelaskan atau menafsirkan. *Ta'wîl* tidak sama dengan *tafsîr*. *Tafsîr* lebih berkaitan dengan penjelasan teks berdasarkan teks-teks yang lain dalam pengertian semiotika secara umum. Sementara *ta'wîl* lebih berkaitan dengan akal nalar guna menemukan makna yang *genuine*. Istilah *ta'wîl* pada umumnya digunakan oleh aliran atau madzhab fiqh rasionalis dan para sufi (*gnostik*), sementara *tafsîr* digunakan ahli fiqh tradisional.

Ta'zîr: Bentuk sanksi jinayah yang diputuskan seorang hakim di bawah kadar yang telah digariskan secara eksplisit dalam al-Qur'ân dan al-Hadits, misalnya hukuman penjara atau denda materi.

Tahsîniyât: Kebutuhan pelengkap sebagai penghias, agar tampak lebih baik atau lebih indah. Dalam ushul fiqh, berada pada tingkatan terakhir, setelah *dlarûriyât* dan *hâjjiyât*. Misalnya akhlak yang mulia, ataupun mengikuti tradisi yang baik, seperti busana, kendaraan, dan lain-lain.

Thalâq: Perceraian.

'Urf: Kebiasaan manusia yang berlangsung terus menerus dalam waktu yang lama. Adat juga dipertimbangkan sebagai salah satu dasar penetapan hukum.

Wali Mujbir: Kerabat terdekat perempuan, yakni Ayah, yang memiliki hak kuat untuk menikahkan anak perempuannya, dengan atau tanpa persetujuan yang eksplisit dari anak tersebut.

Wali: Kerabat dekat yang memperoleh wewenang untuk mengurus orang yang berada pada perwaliannya, baik terkait dengan harta, untuk menjualkan, membelikan atau yang lain, m maupun terkait dengan diri, seperti menikahkan.

Dhanny: Teks-teks dari al-Qur'ân dan Hadits yang memiliki kemungkinan makna lebih dari satu.

Zina: Persetubuhan yang dilakukan laki-laki dan perempuan dalam keadaan tidak terikat ikatan pernikahan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd. 'al-Bar al-Namiriy, *al-Kâfiy fîy Fiqh Ahl al-Madînah al-Mâlikiy*, [Beirut: Dar al-Kutub, 1992].
- Abd. al-Ghani Abd al-Wahid al-Jamaili, *al-Umdah fîy al-Ahkâm fîy Ma'âlim al-Halâl wa al-Harâm*, (ed), Mustafa Ata, [Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1986].
- Abd. al-Rahman al-Kamal Jalal al-Din al-Suyuthiy, *al-Durr al-Mantsûr fîy al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Juz I, [Beirut: Dar al-Fikr, t.t.].
- Abd. Hamid S. Attamimi, "Peranan Keputusan Presiden RI dalam Penyelenggaraan Negara", *Disertasi* pada Fak. Pascasarjana UI Jakarta, tidak diterbitkan, 1990.
- Abd. Moqsith Ghazali, "Anggitan *Maqâshid al-Syarî'ah alâ al-Syathibiy*: Sebuah Keleidoskop", *Makalah* disampaikan dalam acara "Pelatihan Ushul Fikih II" Ma'had Aliy Sukorejo Situbondo, 20 Oktober 2001.
- Abdul Ghani Abdullah, "Pemasyarakatan Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam", *Mimbar Hukum* No. 5 Tahun III 1991.
- Abdul Qadir Audah, *At-Tasyrî' al-Islâm*, "Bagian Umum," [t.tp: Nadi al-Qushshat, 1984]
- Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, [Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1956].
- Abdullah Mushthafa al-Maraghiy, *Pakar-pakar Fiqh Sepanjang Sejarah*, Terjemahan Husein Muhammad dari *Fath al-Mubîn fîy Thabaqât al-Ushûliyyîn*, [Yogyakarta: LKPSM, 2001].
- Abdurrahman al-Jaziri, *Kitâb al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Arba'ah*, Juz IV, [Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987].
- Abdurrahman al-Utsmaniy, *Rahmat al-Ummah fîy Ikhtilâf al-A`immah*, Juz I, [Beirut: Dar al-Fikr, t.t.].
- Abdurrahman bin Muhammad bin Husain bin 'Umar Ba'lawiy, *Bughyat al-Mustarsyidîn*, [Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabiy wa Awladuhu, 1936].
- Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'iy, *al-Umm*, Juz VIII, [Beirut: Dar al-Fikr, 1983].
- Abi Ishaq al-Syairazi, *al-Muhadzdzab fîy Fiqh al-Imâm al-Syâfi'iy*, [Semarang: Thaha Putera, tt].
- Abi Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ayyi al-Qur`ân*, Juz II, [Beirut: Dar al-Fikr, 1995].

Daftar Pustaka

- Abu Dawud, *Sunan Abî Dâwûd*, [Beirut: Dar el-Fikr, tt.]
- Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, [Mesir: Maktabah al-Jundi, t.t.].
- Abu Hayyan, *Al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Juz I, [Beirut: Dar el-Fikr, 1983]
- Abu Ishaq al-Syairazi, *al-Muhadzdzab fiy Fiqh al-Imâm al-Syâfi'i*, Juz II, [Semarang: Maktabah wa Mathba'ah, t.t.].
- Abu Ishaq Asy-Syathibi, *Al-Muwâfaqât fiy Ushûl asy-Syarî'ah*, [Mesir: Al-Makatabah al-Tijariyah, t.t.].
- Abu Ja'far Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Târîkh ar-Rusul wa al-Mulûk*, Prof. Muhammad Abul Fadhl Ibrahim (ed.), Juz. I, [Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969].
- Abu Zahrah, *'Ilmu Ushûl al-Fiqh*, [Cairo: 1978].
- Abul Hasan Ali Muhammad al-Madani (w.135/235), *al-Murdafat min Quraisy*, Cet. II, dicetak bersama "Nawadir al-Makthuthat", Abdussalam Harun (ed.), [Mesir: Maktabah al-Khanji, 1392 H./1972 M.]
- Ahmad al-Syarbâshiy, *Yas'alûnaka fiy al-Dîn wa al-Hayât*, [Beirut: Dar al-Jayl, t.t.].
- Ahmad bin Muhammad al-Zarqa, *Syarḥ al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, [Damaskus: Dar al-Qalam, 1989].
- Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, [Islamabad; Islamic Research Institute 1988].
- Ahmad Mushthafa al-Maraghiy, *Tafsîr al-Marâghiy*, Juz I, [Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabiy, t.t.].
- Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia al-Munawwir*, [Yogyakarta: t.p, t.t.].
- Al-Bujairimiy, *Bujairimy 'alâ al-Khâthib*, [Beirut: Dar al-Fikr, 1981].
- Al-Fakhr al-Rziy, *Tafsîr al-Fakhr al-Râziy*, [Beirut: Dar al-Fikr, 1985].
- Al-Hafidh 'Imad al-Din Abi al-Fida' Ismail Ibn Katsir al-Qurasyi al-Dimasyqiy, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, [Riyadl: Dar 'Alam al-Kutub, 1997/1418].
- Ali Ahmad al-Nadawiy, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah, Mafnûmuhâ, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsatun Mu'allafâtihâ, Adillatuhâ, Muhimmatuhâ, Tathbîqâtuhâ*, [Damaskus: Dar al-Qalam, 1994].
- Ali Hasballah, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmiy*, [Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.].
- Al-Imam al-Hafizh Abu al-Faraj al-Jauzi, *Târîkh 'Umar bin Khatthâb*, Usamah Abdul Karimar-Rifa'i (komentar), [Mesir, Falaki Square: Maktabah as-Salam al-Alamiyyah, 1394 H].
- Al-Ishfahaniy Al-Raghib, *Mu'jam Mufradât Alfâdz al-Qur'ân*, [Beirut: Dar al-Fikr, t.t.].
- Al-Qur'ân al-Karîm wa Tarjamatu Ma'ânihî ilâ al-Lughat al-Indûnisiyyah* [al-Qur'ân dan Terjemahannya], Hadiah dari Khadim al-Haramayn al-Syarifayn, [Jakarta: t.p., 1971].

- Al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, [Kairo: 1969].
- Al-Syarbiniy, *Mughniy al-Muhtâj ilâ Ma'rifah Ma'âniy Alfâdl al-Minhaj*, [Mesir: Dar al-Fikr, 1996].
- Al-Syathibi, *al-Muwâfaqât fiy Ushûl al-Syarî'ah*, Juz II, [Kairo: Mushthafa Muhammad, t.t.].
- Al-Syawkaniy, *Nayl al-Awthâr*, [Mesir: Dar al-Kutub, 1993].
- Al-Syinqithiy, *Adhwâ` al-Bayân fiy Iydhâh al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, [Beirut: Alam al-Kutub, t.t.].
- Al-Timirtasyi, *al-Durr al-Mukhtâr, Syarh Tanwîr al-Abshâr*, [Mesir: Bolaqiyah, 1252 H].
- Anwar Ahmad, *Arâ' 'Ulamâ' al-Dîn al-Islâmi fiy Khitân al-Untsâ*, [Cairo: 1989].
- Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Terjemahan Farid Wajidi dan Cici Farcha Assegaf, [Yogyakarta: LSPPA, 1997]
- Badruddin Al-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhtâj fiy Ushûl al-Fiqh*, Cet. I, [Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000].
- _____, *Al-Burhân fiy 'Ulûm al-Qur'ân*, Cet. II, [Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.].
- Bismar Siregar, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia in Memorium Prof. Dr. Hazairin*, [Jakarta: UI Press, t.t.]
- C.S.T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, [Jakarta: Balai Pustaka, 1989].
- Depdikbud. RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, [Jakarta: Balai Pustaka, 1990].
- Derek Liwellyn dan Jenes MD, *Wanita dan Masalahnya*, Terjemahan SC Budhi Tjahjono, [Surabaya: Usaha Nasional, 1978].
- Ditbinbapera Depag RI, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, [Jakarta: Ditbinbapera, 1991/1992].
- Eddi Rusdiana Arif, dkk (ed), *Hukum Islam di Indonesia*, [Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991].
- Elga Sarapung, (et. al), *Agama dan Kesehatan Reproduksi*, [Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999].
- Fakhruddin Ar-Razi, *Al-Mahshûl fiy 'Ilm al-Ushûl*, Cet. I, [Makkah: Maktabah Nazar Musthafa al-Baz, 1997].
- Fatima Merrissi, *Beyond The Veil; Seks Kekuasaan Dinamika Pria Wanita dalam Masyarakat Muslim Modern*, [Surabaya: Al-Fikr, 1997].
- Funk and Wagnalls, *New Standard Dictionary of The English Language*, (t.p. : ttp., t.t.).
- G.H.A. Juynboll, (ed), *Studies on the First century of islamic society*, [Carbondale: Southern Illinois University press 1982].
- Greg Feally dan Greg Borton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, [Yogyakarta; LKiS, 1997].

Daftar Pustaka

- H. Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, [Jakarta: CV. Akademika Pressindo, 1992].
- Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools*, [Leiden: E.J. Brill, 2002].
- Hazairin, *Hendak Kemana Hukum Islam*, [Jakarta: Tintamas, 1976].
- _____, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, [Jakarta: Tintamas, 1982].
- _____, *Hukum Kewarisan bilateral menurut Qur'ân dan Hadîts*, [Jakarta: Tintamas, 1982].
- _____, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, cet. IV, [Jakarta: Bina Aksara, 1985].
- Ibn al-Rusyd al-Qurthubiy al-Andulusiy, *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid*, [t.tp.: t.p. Juz I, t.t.].
- Ibn Hajar Al-'Asqallânî, *Talkhîsh al-Habîr*, ed. Al-Sayyid 'Abd al-Lâh Hâsyim al-Yamanî, [Madinah al-Munawwarah, 1964].
- _____, *Bulûgh al-Marâm*, [Semarang: Thaha Putera, 1982].
- Ibnu Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adhîm*, Juz I, [Cairo: Dar el-Turats, tt.].
- Ibnu 'Abidin, *Hâsiyah Radd al-Mukhtâr 'alâ al-Durr al-Mukhtâr*, [Beirut: Dar al-Fikr, tt.].
- Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn*, [Cairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1968].
- Ibnu Hazm, *al-Muḥalla*, [Beirut: Dar al-Fikr, tt.].
- Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, [Riyadl: Dar 'Alam al-Kutub, 1997].
- Ibnu Khaldun, Abdurrahman, *Muqaddimah*, Cet. I, [Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000].
- Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II, [Beirut: Dar al-Fikr, tt.].
- Ibrahim al-Misri, *al-Asybah wa an-Nadhâ'ir*, [Cairo: 1978].
- Iqbal Abdur Rauf Saimia (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, [Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988].
- _____, (ed.) *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, [Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988].
- Izz al-Din Abd al-'Aziz bin 'Abd al-Salam, *Qawâ'id al-Aḥkâm fîy Mashâliḥ al-Anâm*, Juz II, [Beirut: Dar al-Jayl, 1980].
- J.C.T. Simorangkir, dkk., *Kamus Hukum*, [Jakarta: Aksara Baru, Cet. IV, 1987.].
- Jalaluddin al-Suyuti, *al-Asybah wa an-Nadhâ'ir fi al-furû'*, [Maktaba Dar Ihya'al-Kutub al-'Arabiyya, t.t.].
- Jamal D. Rahman, *Wacana Fiqh Sosial: 70 Tahun KH. Ali Yafie*, [Bandung: Mizan, 1997].
- John M. Echols dan Hassan Shâdily, *Kamus Inggris Indonesia (An English-Indonesian Dictionary)*, cet. XVII, [Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1990].

- Julia Cleves Mosse, *Gender dan Pembangunan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Jurnal Dinamika*, [Cirebon: Format Cirebon, 2000].
- K.N. Sofyan Hasan dan Warkum Sumitro, *Dasar-dasar Memahami Hukum Islam di Indonesia*, [Surabaya: Usaha Nasional, 1994].
- KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Editor Faqihuddin Abdul Kodir, MA, [Yogyakarta: Kerjasama LKiS, Rahima, dan Ford Foundation, 2001].
- KH. Abdul Aziz Masyhuri (Pen.), *Masalah Keagamaan, Hasil dari Muktamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama, Ahkâm al-Fuqahâ' fî Muqarrarât Mu'tamarât Nahdlatul 'Ulamâ' wa Musyâwarâtihâ*, [Surabaya: Kerjasama PP RMI-Dinamika Press, 1977].
- Khairullah Thalfah, *'Utsmân Mujhiz Jaisy al-Asirah wa Jâmi' Al-Qur'ân*, [Baghdad: Dar al-Huriyyah, t.t.].
- Lewis Mulford Adms dkk. (Ed.), *Webster's Word University Dictionary*, [Washington DC : Publisher Company Inc., 1965].
- Lies Marcos-Natsir, *Haidl dan 'Iddah: Sebuah Tinjauan Analisis Gender*, Makalah disampaikan dalam diskusi tentang "Implikasi Transformasi Global terhadap Konsep 'iddah", Lis-Sakinah, Situbondo 27 Pebruari 1997.
- M. Yahya Harahap, *Kedudukan Kewenangan dan Acara Peradilan Agama UUI No. 7 Tahun 1989*, [Jakarta: Pustaka Kartini, 1990].
- _____, "Tujuan KHI", dalam IAIN Syarif Hidayatullah, *Kajian Islam tentang Berbagai Masalah Kontemporer*, [Jakarta: Hikmat Syahid Indah, 1988].
- Mahmud Syaltut, *al-Fatâwâ*, [Damaskus: Dar al-Qalam, t.t.].
- Majalah AULA PWNJ Jawa Timur, No. 03/Tahun XXII Maret 2000.
- Majalah Aula*, [No. 5, Juni, 1992].
- Majalah Pesantren, edisi 2/vol. II/1985.
- Manna' al-Qathathan, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, [t.tp.: Mansyurat al-Ashr al-Hadist, 1973].
- Mansour Fakhir, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* [Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996].
- Masdar F. Mas'udi, "Bagaimana Memahami Ajaran Islam? Sebuah Tawaran Metodologis," Makalah tidak diterbitkan.
- _____, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, [Jakarta: P3M, 1991].
- _____, *Ihdâd dan 'Iddah dalam Kehidupan Umat yang Berubah*, makalah tidak diterbitkan, disampaikan dalam seminar tentang "Implikasi Transformasi Global terhadap Konsep 'iddah", Lis-Sakinah, [Situbondo 27 Pebruari 1997].
- _____, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, [Bandung: Mizan, 1997].

Daftar Pustaka

- Mazhar ul-Haq Khan, *Wanita Islam Korban Patologi Sosial*, [Bandung: Penerbit Pustaka, 1994].
- Mimbar Hukum*, No. 4 tahun II 1991.
- _____, No. 9 Tahun IV 1993.
- Mitsuo Nakamura, "The Radical Tradisionalisme of Nahdlatul Ulama in Indonesia", dalam *Southeast Asian Studies*, [Jepang, 1981].
- Muhammad Syaltût, *al-Fatâwâ*, (Dar al-Qalam, t.t.).
- Muhammad Ali al-Shabuniy, *Rawâ'î al-Bayân: Tafsîr Ayât al-Ahkâm min al-Qur`ân*, [Makkah al-Mukarramah: t.p., t.t.].
- _____, *al-Tibyân fîy 'Ulûm al-Qur`ân*, [Makkah: t.p., 1980]
- Muhammad al-Raziy Fakhr al-Din Ibn al-'Alamah Dliya` al-Din 'Umar, *Tafsîr al-Fakhr al-Râziy wa Mafâtiḥ all-Ghayb*, [Beirut: Dar al-Fikr, juz V, t.t.].
- Muhammad al-Syarbiniy al-Khathîb, *al-Iqnâ' fîy Hill Alfâdh Abî Syujâ'*, Juz I, [Mesir: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.].
- Muhammad Husain al-Dzahabiy, *al-Syarî'ah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqâranah Bayna Ahli al-Sunnah wa Madzhab a-Ja'fariyyah*, [Mesir: Dar al-Kutub al-Hadtsah, 1968].
- Muhammad ibn Abdurrahman al-Dimasyqiy, *Rahmat al-Ummah fîy Ikhtilâf al-A`immah*, [Katar: Tanpa Penerbit, 1981].
- Muhammad Ibn Hazm, *Mu'jam al-Fiqh*, [Damaskus: Matba'at Jami'at Dimashq 1996].
- Mujamil Qomar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, [Bandung: Mizan, 2002].
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawâir al-Khawf; Qirâ'ah fîy Khithâb al-Mar'ah*, Cet. I, [Al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1999].
- PESANTREN* No. 2/Vol. II/1985.
- Retno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, [Jakarta: INIS, 1988].
- S. Wojowasito dan W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Lengkap Inggris Indonesia, Indonesia Inggris*, [Jakarta: Hasta, 1982].
- S. Wojowasito, *Kamus Umum Belanda Indonesia*, [Jakarta: PT. Ichtiar Baru-Van Hoeve, 1981].
- Sahal Mahfudh dan Musthafa Bisri, *Ensiklopedi Ijmak*, [Jakarta: Pustaka fidaus, 1997].
- Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II, [Beirut: Dar al-Fikr, 1987].
- Sumanto al-Qurtubi, KH. Sahal Mahfudh: *Era Baru Fiqh Indonesia*, [Yogyakarta: Cermin, 1999].
- Syah Waliy Allah al-Dihlawy, *Hujjat Allâh al-Bâlighah*, Jilid II, dita'liq oleh Muhammad Syarif Sukkar, [Beirut: Dar Ihya` al-Ulum, 1992].

- Syamsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*, [Jakarta: Akademika Presindo, 1984].
- Tim Redaksi, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid V, [Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve, 1996].
- TM. Hasby Ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, [Jakarta: Bulan Bintang, 1966].
- Ulumul Qur'ân*, [No. 3, vol. VI, 1995].
- Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, [Cambridge University Press 1997].
- Wahbah Al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islâmy wa Adillatuhu*, juz III [Damaskus: Dar al-Fikr, 1989].
- Yudian W. Asmin, "Reorientation of Indonesian Fiqh", dalam Yudian W. Asmin (Ed.), *Ke Arah Fiqh Indonesia*, [Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fak. Syari'ah IAIN Suka, 1994].
- Zakaria al-Anshariy, *Fath al-Wahhâb Syarh Minhâj al-Thullâb*, [Beirut: Dar al-Fikr, t.t.]

INDEKS

A

- 'Aisyah r.a 184
Abd. Moqsih Ghazali 172, 245
Abd al-Ghani Abd al-Wahid al-Jamaili 215
Abdul Basir 173
Abdullah Ali 98
Abdullah bin Mas'ud ra 182
Abdullah Darraz 217
Abdullah M. Al-Husayin al-'Amiri 172
Abdurrahman al-Jaziri 259
Abi Bakarrah ra 177
Aborsi 181, 183
Abu Bakar 294, 295, 303
Abu Dawud 175, 185
Abu Dzarr al-Ghiffari 33
Abu Hanifah 137, 216, 219, 281, 288, 290
Abu Hurairah 136, 181, 218
Abu Tsaur 218
Abu Yusuf al-Hanafi 301
Abu Zahrah 211
Aceh 71
Adam 212
Afganistan 71
Afrika 82
Ahmad bin Hanbal 174, 178, 281
Ahmad Fudhaili 137
Ahmad Hasan 216
Ahmad Mushthafa al-Maraghiy 264
Ahmad Musyafiq 138
Al-'Asqallâni, Talkhish al-Habîr 174
Al-bâlighah al-'âqilah 185
Al-Dlahak bin Qays 175
Al-Hafiz Jalaluddin as-Suyuthi 137
Al-Hajjâj bin Artha'ah 174
Al-Hasan al-Bashri 178
Al-Idlibi 134
Al-Jâhizh 88
Al-Qaradhawi 134
Al-Qur'an 34, 35, 81, 84, 86, 87, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 134, 137, 170, 171, 173, 174, 177, 181, 184, 215, 259, 260, 263, 265, 289, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 307
Al-Sayyid 'Abd al-Lâh Hâsyim al-Yamanî 175
Al-wilâyah al-'âmmah 179
Al-Zuhrî 174
Al-Muzanni 218
Al-Tabari 218
Al Rabi' bint al-Mu'awwidz 86
Amar ma'ruf nahi munkar 177
Amerika 220
Amina Wadud 98
Anshar 79
Anwar Ahmad 175
Aqîqah 224
Ar-radhâ'ah 259, 260, 261
Arab 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 85, 94, 96, 176, 185, 214, 219, 220, 286, 293, 294, 295, 296, 306
Arabia 82, 83, 84, 85, 278
Arif Maftuhin 72

Indeks

Asghar Ali Engineer 34, 72, 127, 195,
335

Ashabiyah 82

Asma Barlas 98

Asy-Syafi'i 281, 301

Asyhab 186

Ath-Thufi 301

Atsar 76, 134, 136

Az-Zuhri 143

B

Badui 81

Bahrudin Fannani 34

Bandung 34, 73, 137, 138, 173, 303

Bangladesh 279

Basrah 215

Beirut 82, 180, 259, 264, 267

Berhala 82, 83

Bilal bin Rabah 33

Bukhari 181, 182, 185

Bupati 179, 180

Burhanuddin 173, 213

C

Camat 180

Cecep Lukman Yasin 98

CEDAW 307, 308

Cendekiawan Muslim 309

CLD KHI 273, 274

Counter Legal Draft KHI 272

D

Damaskus 176, 214

Dar al-Fikr 176

Dar al-Ma'rifah 180

Dawrah Fiqh Perempuan 17

Depag RI 308

Departemen Luar Negeri 301

Dies Natalis 284

Dlaif 136, 138

DPR 308

Dr. Sa'id Ramadhan al-Buthi 179

Drs. Badri Khaeruman, M.Ag. 137

Drs. Hasjim Abbas, MA 137

Dukhûl 313

E

E. Setiawaty al-Khattab 34

Eddi Rusdiana Arif 303

Elsaq 173

Eropa 220

Etimologis 259

F

Fahmina 89

Faqihuddin Abdul Kodir 145

Farid Essack 34

Fatwa 168, 170, 177, 178, 179, 212, 213,
218, 286, 289, 298, 301

Feodalistik 87, 88

Fiqh 17, 173, 175, 176, 178, 180, 210,
211, 212, 214, 215, 218, 219, 228,
259, 260, 274, 275, 281, 283, 284,
285, 286, 287, 288, 289, 291, 292,
293, 295, 303

Fiqh kontemporer 168, 169, 176, 212

Fir'aun 99

Fitnah 178, 210

FK3 86, 138

FKBA 98

G

G.H.A. Juynboll 214

Gaya Media Pratam 173

Gaya Media Pratama 138

Ghazali 134, 137, 138, 172, 183, 245, 306,
319

Gubernur 179, 180

H

H. Johan Meuleman 274
 H. M. Nur Kholis Setiawan 211
 Hadits 97, 134, 136, 137, 138, 168, 170,
 173, 174, 175, 177, 181, 182, 183, 184,
 185, 186, 211, 215, 218, 259, 281, 289,
 293, 295, 296, 300, 301, 302, 303
 Haji 71, 74, 86, 317
 HAM 306, 307, 308, 317, 319
 Hambali 216
 Hamim Ilyas 138
 Hanafi 170, 178, 183, 213, 216, 218, 278,
 279, 301
 Hanbali 170, 213, 216, 301, 317, 320
 Hanifiyyah 32
 Harald Motzki 215
 Harb bin Sufyân 174
 Hasan 178, 216, 289, 291, 292, 294
 Hasbi Ash-Shiddiqie 272
 Hawa 212
 Hazairin 272, 274, 276, 281, 291, 292, 293,
 294, 295, 296, 297
 Heterogen 82, 219
 Hiba Rauf Izzat 34
 Hijrah 211, 213
 Hukum Islam 85, 137, 168, 212, 213, 214,
 216, 263, 264, 266, 272, 273, 274, 275,
 276, 277, 281, 282, 283, 284, 285, 286,
 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294,
 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302,
 304, 306, 307, 308, 309, 310, 317, 318,
 319, 320, 321
 Humanisme 82

I

'Iddah 99, 100, 262, 264, 317
 'Imran bin Hashin ra 182
 'Izzuddin ibn Abd Salam 301

IAIN 73, 138, 284, 298, 309
 Ibadah Haji 307
 Ibn al-Atsîr 174, 185
 Ibn al-Mundzir 175
 Ibn Hajar al-'Asqallânî 175
 Ibn Hazm 214
 ibn Jarir al-Thabari 219
 Ibnu Abi Hatim 264, 266
 Ibnu Hazm al-Zhâhiri 178
 Ibnu Jarîr al-Thabarî 178
 Ibnu Rusyd 178
 Ibnu Syubrumah 186
 Ibrahim al-Misri 217
 Ibrahim as 82, 174
 Ibrohim Hosein 281
 Ideologi 70, 170, 215, 312, 321
 Ihsan 32
 Ijtihâd 176, 290, 298, 300, 302
 Imam 88, 212, 218, 287, 288, 301
 Imam Abu Hanifah 137
 Imâmah 180
 Imâm Ahmad 174, 176
 Imâm al-Bayhaqi 174
 Imâm al-Syawkânî 174, 175, 176
 Imâm Ibn al-Mundzir 175
 Imam Malik bin Anas 186
 Imam Muhammad bin Isma'il ash-Shan'âni 183
 Imam Sufyân al-Tsawri 186
 Iman 32, 97
 Implisit 290, 301, 305, 314
 India 279, 285
 Indonesia 71, 211, 220, 272, 273, 274, 275,
 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284,
 285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 293,
 297, 298, 301, 303, 304, 305, 306, 307,
 309, 315, 318
 INIS 274, 293

Indeks

- Inpres 274
Insist 72
Iqbal Abdurrauf Saimina 274, 303
Irak 215, 219, 281, 286, 311, 312
Ira M. Lapidus 72
Ishâq bin Râhuyah 186
Islamabad 216
Islamic Research Institute 216
Ismail as 82
Istinbâth 287, 288
- J**
- Jakarta 34, 72, 84, 98, 138, 172, 173, 274, 284, 287, 290, 291, 292, 293, 294, 298
Jalaluddin al-Suyuti 217
Jamal al-Banna 134
Jawa 318
Jeddah 82
Jibril 94
Jordania 278
Jumhur 265
- K**
- K.N. Sofyan Hasan 292, 294
Ka'bah 74, 75, 82
Kaidah fiqh 168, 170, 216, 218, 219, 303
Kairo 308
Kaukab Siddique 72
Kepala 179, 180
Kepala Negara 179, 180
KH. Ahmad Dahlan 281
KH. Ali Yafie 173, 281
KH. Hasyim Asy'ari 281
KH. Husein Muhammad 173
Khalifah 180
Khalil Abdul Karim 72, 73, 74
Khansâ binti Khidâm al-Anshariyah 184
KHI 272, 273, 274, 302, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 321
- Khilafah fi al-ardh 34
Khitan 174, 176, 228
Khulafa' rasyidin 70
Khulu' 310
Kisra 177
Kompas 138
Kompilasi Hukum Islam 273, 274, 302, 306, 308
Kontemporer 71, 94, 95, 97, 134, 168, 169, 176, 183, 212, 213, 281, 294
- KUA 309
Kufah 215, 216, 219, 287
Kursus ii
- L**
- Laela Ahmad 84
Lakpesdam NU 173
Laut Merah 82
Legislatif 177, 179
Lembaga Kajian Agama dan Jender 34
Libanon 82, 278
Lies Marcoes Natsir 274
LKIS, Yogyakarta 34, 72, 73, 74, 98, 138, 172, 173, 274
- M**
- M. Imdadun Rahmat 173
M.T. Hasbi ash-Shiddiqi 281
MA 137, 298, 308
Madinah 81, 85, 86, 174, 182, 215, 216, 219, 281, 287
Madzhab Ibadhi 183
Madzhab Syâfi'î 175
Magribi 279
Mahsun Fuad 274, 281
Makkah 33
Malaysia 279
Malik bin Anas 137, 143, 185, 186, 281

- Maliki 170, 213, 216, 279
 Maroko 213, 278
 Marzuki Wahid 259, 274, 306
 Masdar F. Mas'udi 281, 303
 Maskulin 212
 Masyhur 137, 170, 219, 220
 Matan 134, 136, 137, 138
 Mawdûdî 179
 Maxim Rodinson 84
 Mediterrenian 82
 Mekkah 33
 Menopause 260
 Mesir 138, 264, 266, 278, 279, 285, 286,
 310, 311, 312
 Metodologi 94, 97, 168, 170, 172, 173, 212,
 287, 299, 306
 Misogini 71
 Mizan, Bandung 34, 73, 173
 Moch. Nurikhwan 73
 Monoteisme 82, 83
 Montgomery Watt 84
 Mufti 178, 179
 Muhajirin 79
 Muhammad Abduh 301
 Muhammad bin Abu Sa'id 183
 Muhammad bin Idris asy-Syafi'i 281
 Muhammad Hâmid al-Faqiyy 185
 Muhammad Saw 35, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
 88, 136
 Muhammad Syahrur 173
 Muhammad Syaltut 183
 MUI 309
 Munawwir Sadzali 272
 Muslim 73, 86, 87, 138, 181, 182, 212, 213,
 216, 220, 307, 309, 312, 315
- N**
- Nabi 32, 35, 82, 83, 294, 295, 296, 300,
 301, 303
 Nabi Ibrahim as 82, 174
 Nabi Muhammad SAW 35, 82, 83, 84, 85,
 86, 87, 88, 136
 Nabi Musa 261
 Nasaruddin Umar 98
 Nashr Hamid Abu Zaid 98
 Nashr Hamid Abu Zayd 73
 Naskh 302, 317
 Nasrani 73, 74, 290
 NU 173, 277, 294
 Nurjannah Isma'il 98
 Nusaibah binti Kaiab 86
 Nusyuz 99
- O**
- Ovum 183
- P**
- Pakistan 278, 279
 Paramadina 34, 72, 98, 298
 Paramadina, Jakarta 34, 72, 98
 Partikular 317
 Patriarkal 84, 85
 Patriarkhis 83, 84, 312, 321
 Patrilineal 83, 85, 293, 295, 296
 Pekalongan 185
 Percetakan Raja Murah 185
 Perkawinan 71, 83, 84, 85, 185, 186, 210,
 262, 278, 279, 296, 309, 310, 311, 312,
 314, 315
 Perkawinan patrilineal 83
 Persia 82, 87, 177
 Pesantren 220
 Pilar Religia 137
 Pilipina 279
 Plural 168, 170, 318
 Pluralisme 306, 314, 318, 319
 Pokja Pengarusutamaan Gender
 Departemen Agama 274

Indeks

- Poliandri 84, 85
Poligami 75, 84, 85, 210, 279, 289, 310,
311, 312, 314, 317, 320
PP 307
PPAIW 309
Presiden 179, 180, 308
Preskriptif 87
Primer 185, 186
PSW 73, 138
Puasa 71, 86, 103, 289, 317
Pustaka Panjimas 274, 298
- Q**
Qadhâ 213
Qanûn 168, 170, 212, 213, 214
Qawl 219
Qishâsh 178
Qodirun Nur 138
Quraisy 70, 73, 74
- R**
Rahima 172, 173
Raja 185
Rajawali Pers 72
Rasulullah 86, 177, 182
Ratno Lukito 274
Ratu Saba 100, 177
Rawi 134, 136
Remaja Rosdakarya, Bandung 34, 137
Reproduksi 277
Robertson Smith 84
Romawi 288
Rumadi 274
Ruth Roded 73
- S**
Sa'id Ibn Zubair 264
Sahiron Syamsuddin 173
Sanad 134, 136, 138, 175
Saudi Arabia 278
SAW 35, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 174,
177, 178, 180, 182, 184
Sekte 86
Serambi 98
Shahîh 134, 136, 138
Shalahuddin ibn Ahmad al-Adlabi 138
Shalat 71, 75, 86, 88, 102, 134, 218, 289,
317
Singapura 280
Siti Musdah Mulia 34, 43, 306
Southern Illinois University press 214
Sumayyah ibu Yasir 33
Sunan Kalijaga 138, 284, 298
Sunnah 138, 175, 211, 260, 289, 307, 316,
317
SWT 260, 266
Syafi'i 170, 216, 220, 276, 279, 281, 291,
292, 301, 307
Syafiq Hasyim 173
Syah Waliyullah al Dahlawi 180
Syam 215, 216, 281
Syamsul Hadi 73
Syari'ah 72, 74, 177, 217
Syekh Arsyad al-Barjari 272, 281
Syekh Muhammad al-Ghazali 137, 138
Syekh Muhammad Syaltût 175, 176
Syekh Nawawi Banten 281
Syekh Sayyid Sâbiq 175
Syekh Wahbah al-Zuhaylî 175
Syirik 74
Syria 82, 214, 278
- T**
Tafsir 76, 94, 95, 96, 97, 98, 134, 211, 215,
259, 294, 302, 303, 315, 321
Tagluba 290
Tasawuf 211

- Tasyrî' 287, 302
 Taufik Adnan Amal 98
 Taufiqullah dan Afif Muhammad 137
 Tauhid 32, 43
 Teluk Persia 82
 Teologis 16, 17, 273, 300
 Teras 137
 Thaif 81
 Thalâq 262, 263, 265
 Tim Pengarusutamaan Gender
 Departemen Agama 274
 Timur Tengah 83, 85, 218, 220, 278, 279,
 291, 295, 306
 Tintamas 274, 292, 293, 294
 Tuhan 35, 72, 81, 82, 83, 84, 87, 101, 104,
 293, 314, 316, 321
 Tunisia 278, 309
 Turki 311
 Turki Usmani 311
- U
- Uhud 86
 UI 291
 UI Press 291
 Ulama 168, 183, 259, 284, 290
 Umar bin Khattab ra 83
 Umar ibn Abd al-Aziz 301
 Umm 'Athiyah ra 174
 Ummu Sulaim 86
 Umm Waraqah 88
 Umrah 74
 Universal 83, 210, 217, 294, 300, 306, 317,
 320
 Universitas Al-Azhar 177
- Ushul fiqh 168, 170, 172, 212, 216, 217,
 220, 294, 303
 Ustadz Muhammad al-Banna 175
 UUD 1945 292, 307
- V
- vagina 176, 313
- W
- Wahbah al-Zuhaylî 175, 176
 Wahbah az-Zuhaily 264
 Wali 278
 Waliyullah ad-Dihlawy 264
 Warkum Sumitro 292, 294
 Wizârah al-Tafwîdl 179
 Wizârah al-Tanfîdz 179
 Workshop 23
- X
- Y
- Yahudi 74, 176
 Yatsrib 81
 Yogyakarta 34, 72, 73, 74, 85, 86, 89, 98,
 137, 138, 172, 173, 274, 283, 289, 298
 Yordania 311, 312
 Yudikatif 177, 178, 308
 Yusuf Qaradhawi 137, 138
- Z
- Zaitunah Subhan 98
 Zakat 72, 86, 102, 275, 277, 290, 301,
 317
 Ziaul Haque 34
 Zuhairi Misrawi 138

BIOGRAFI PENULIS

KH. HUSEIN MUHAMMAD, lahir di Cirebon pada 9 Mei 1953, dari pasangan KH. Muhammad Asyrofuddin dan Ummu Salma Syathori. Dari hasil pernikahannya dengan Lilik Nihayah Fuadi, dikaruniai lima orang anak; Hilya Auliya, Layali Hilwa, Muhammad Fayyaz Mumtaz, Najla Hammadah, Fazla Muhammad. Menempuh pendidikan *pesantren* di Lirboyo Kediri sampai (1973). Pendidikan tinggi ditempuh di Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'ân (PTIQ) Jakarta (1980). Terakhir pernah mengenyam pendidikan di *Dirasah Khasshah*, Al-Azhar Kairo, Mesir tahun 1983. Aktif sebagai peserta dan juga sebagai narasumber, dalam berbagai pelatihan, lokakarya dan seminar, baik nasional maupun internasional. Seharian aktif di berbagai kegiatan dan organisasi sosial; pondok pesantren, masjid, ormas NU, persaudaraan haji, yayasan pendidikan dan sejumlah NGO seperti Rahima, Puan Amal Hayati dan Fahmina *institute*. Aktif menulis di media lokal dan nasional serta menulis beberapa buku, di antaranya: *Fiqh Perempuan, Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender* (LKIS, 2001). *Islam Agama Ramah Perempuan, Pembelaan Kyai Pesantren* (LKIS, 2004), *Spiritualitas Kemanusiaan Perspektif Islam Pesantren* (Fahmina *institute* - Pustaka Rihlah, 2006) dan lain-lain.

FAQIHUDDIN ABDUL KODIR, suami dari Mimin Mu'minah dan ayah dari Dhiya Silmi Hasif dan Isyqie bin-Nabiy Hanif ini, lahir di Cirebon tahun 1971. Memasuki pendidikan *pesantren* di *Dar al-Tauhid* Arjawinangun Cirebon asuhan Syaikh Abdurrahman Ibnu Ubaidillah Syathori dan KH. Husein Muhammad (1983-1989). Menyelesaikan Sarjana dari Fakultas Syar'iah Universitas Damaskus-Syiria (1996), Master *Fiqh Ushul Fiqh* dari Fakultas Ilmu Wahyu Universitas Islam International-Kuala Lumpur Malaysia (1999). Sepulang ke Indonesia bergabung dengan Rahima-Jakarta sebagai staff peneliti dan Redaktur Tamu Majalah Swara Rahima. Di samping itu juga aktif dalam Forum Kajian Kitab Kuning (FK3)-Ciganjur bersama Ibu Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid, Dosen Hadits Ahkam di STAIN Cirebon, dan sekarang aktif di Fahmina sebagai Sekretaris Jenderal. Di samping menulis di beberapa media Cirebon dan Kompas, juga menjadi editor materi buku *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender dalam Islam* (LKIS, Yogyakarta, 2002). Menulis buku *Shalawat Keadilan: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Teladan Nabi* (Fahmina, Cirebon, 2003), menulis buku *Bangga menjadi Perempuan; Perbincangan dari Sisi Kodrat dalam Islam* (Gramedia, Jakarta, 2004), *Reinterpretasi Penggunaan ZIS* (Pirac, Jakarta, 2004), *Memilih Monogami* (LKIS, Yogyakarta, 2005), *Bukan Kota Wali; Relasi Rakyat dan Negara dalam Pemerintahan Kota*

Biografi Penulis

(Kutub Fahmina, Yogyakarta, 2006) dan terakhir menulis buku *Dan Nabipun Memihak Perempuan* (Rahima, Jakarta, 2006).

LIES MUSTAFSIRAH MARCOES NATSIR, lahir di Ciamis 17 Februari 1959. Menyelesaikan sarjana pada Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta (1985). Kemudian aktif melakukan penelitian tentang perempuan; antara lain *Perempuan Pemetik Teh, Perempuan Penyadap Karet* (Sukabumi), *Perempuan dan Pola Kemiskinan* (Bandung). Bergabung dengan Kalyanamitra untuk mengembangkan pelatihan analisis gender. Menjelang Konferensi Kairo (1995), bergabung dengan P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) untuk mengembangkan program penguatan hak reproduksi perempuan, atau program Fiqh An-Nisa yang dianggap sebagai cikal bakal pengembangan isu gender dan Islam di Indonesia. Kini, menjadi salah satu *trainer* di Indonesia yang menguasai metode pendidikan orang dewasa berperspektif gender. Hasil penelitiannya telah dipublikasikan baik dalam jurnal nasional maupun internasional. Beberapa di antaranya adalah: *Mubalighat as Mediator in Relegions* dalam buku *Women and Mediation in Indonesia* (KITLV, Leiden University, 1992), *Women's Grassroots Movement Post Reformasi in Indonesia*, dalam buku *Women in Indonesia; Gender Equity and Development* (ANU Canberra, 2002), *Where Were the Women? Women and Inter Faith Dialogue in Indonesia*, dalam buku *Asian Interfaith Dialogue*, (RIMA Singapore, 2003).

MARZUKI WAHID, lahir di Cirebon, 20 Agustus 1971. Mulai *mesantren* di PP. Rawdlatut Thalibin Babakan Cirebon sambil menyelesaikan MTsN (1986). Kemudian nyantri di PP. Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta. Menyelesaikan Sarjana (S1) Fakultas Syari'ah IAIN-Sunan Kalijaga (1995). Sementara Strata 2 (S2) ditempuh pada IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1998); dan sekarang (sejak 1999) tengah menyelesaikan program Doktor (S3) pada Program Pascasarjana IAIN yang sama. Menjadi Dosen Fak. Syariah di UIN SGD Bandung (1998-2010) dan Dosen Fak. Syari'ah IAIN Syekh Nurjati Cirebon (2009). Dari hasil perkawinannya dengan Liya Aliyah, kini dikaruniai tiga orang putra-putri, Muhammad Ahda el-Musharraf, Nilna Zahwa Zahara, dan Fadwa Ahla Samhah. Aktif di PP. Lakpesdam-NU Jakarta, Klub pengajian Bildung Cirebon dan Fahmina *institute* Cirebon. Beberapa karyanya yang telah diterbitkan di antaranya: editor buku *Pesantren Masa Depan: Wacana Transformasi dan Pemberdayaan Pesantren*, (Pustaka Hidayah, 1998), *Geger di Republik NU* (Kompas-Lakpesdam NU, 1999), *Dinamika NU: Perjalanan Sosial NU dari Muktamar Cipasung (1995) ke Muktamar Kediri (1999)* (Kompas-Lakpesdam NU, 1999) *Beyond the Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur* (Rosdakarya-InCreS, 2000). Menulis bersama Rumadi: *Fiqh Madzhab Negara; Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (LKIS, 2000), kontributor pada: *Seks, Tubuh dan Kedaulatan Perempuan; Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*, (Rahima-LKIS, 2001), dan *Kritik Nalar Fiqih NU*, (Lakpesdam-NU, 2002).

DAWRAH FIQH PEREMPUAN

modul kursus islam dan gender

Modul *Dawrah Fiqh Perempuan* ini adalah manual pelatihan 'Islam dan Gender', sebagai panduan bagi mereka yang ingin menyelenggarakan kursus 'Fiqh Perspektif Perempuan' bagi para aktivis maupun pemerhati isu-isu perempuan dalam Islam. Modul ini mencakup persoalan-persoalan teologis yang dihadapi gerakan perempuan, khususnya di Indonesia, yang didasarkan pada basis pengetahuan keagamaan pesantren. Digunakannya basis pengetahuan keagamaan pesantren, karena pesantren sampai saat ini masih menjadi rujukan otoritatif pengetahuan keagamaan masyarakat di Indonesia.

Untuk itu materi dalam modul ini disusun dalam tiga kerangka kurikulum. *Pertama* materi yang terkait dengan prinsip dan sumber utama fiqh; yaitu mengenai konsep dasar Islam, penafsiran al-Qur'an dan pemaknaan teks-teks hadits. *Kedua*, materi yang terkait dengan pemikiran-pemikiran fiqh awal; yaitu tentang relasi antara tradisi umat Islam awal dengan bangunan fiqh sebagai disiplin keilmuan dan siklus kehidupan perempuan dalam ijtihad ulama fiqh. *Ketiga*, materi yang terkait dengan pemikiran-pemikiran fiqh terapan di Indonesia; mengenai sejarah kodifikasi hukum Islam di Indonesia, Hukum Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia.

Melalui modul ini, para partisipan *Dawrah Fiqh Perempuan* diharapkan dapat memahami prinsip dasar Islam yang adil gender, metodologi penafsiran untuk pemahaman keislaman yang adil gender dan dapat memiliki keterampilan menggunakan metode tersebut untuk kepentingan aktivitasnya sehari-hari.

fahmina *institute*

Jl. Suratno No. 37, Cirebon 45124,
Jawa Barat, Indonesia, Phone/Fax: +62.231.203789.
www.fahmina@fahmina.or.id E-mail: fahmina@fahmina.or.id

ISBN 978-979-25-9100-2



9 789792 591002