

# FIKIH PEREMPUAN KONTEMPORER HAK-HAK PEREMPUAN DALAM PERKAWINAN

*By* Anjar Nugroho

*Fiqih*  
Perempuan  
Kontemporer

Hak-hak Perempuan dalam Perkawinan

4

#### Pelanggaran Pasal 113

#### Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau

**Dr. Anjar Nugroho**

*Fiqih*  
Perempuan  
Kontemporer

Hak-hak Perempuan dalam Perkawinan

UMP   
PRESS

**FIKIH PEREMPUAN KONTEMPORER HAK-HAK PEREMPUAN  
DALAM PERKAWINAN**

Copyright © Dr. Anjar Nugroho

148 rbitkan pertama kali oleh UM Purwokerto Press.  
Hak cipta dilindungi oleh undang-undang *All Rights Reserved*.

59 k Penerbitan pada Penerbit *UM Purwokerto Press*.  
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini  
tanpa izin tertulis dari Penerbit

Cetakan Per 147 : April 2020  
x+160 hlm, 15,5 cm x 23,5 cm  
ISBN: 978-602-6697-42-4

Penulis	: Dr. Anjar Nugroho
Editor	: Makhrus Ahmadi Istianah
Ilustrasi Sampul	: Agung Setia Budi
Perancang Sampul	: Lukni Maulana, S.Kom.
Penata Letak	: Dhi Bramasta, M.Pd.

Penerbit  
**UM Purwokerto Press (Anggota APPTI)**  
Jalan Raya Dukuh Waluh, PO BOX 202, Purwokerto 53182 Tlp. (0281)  
636751, 6304863; Ext. 474  
Fax: (0281) 637239  
E-mail : ump.press@gmail.com  
website: www.lpip.ump.ac.id



*Untuk Ummi,  
yang jiwanya telah memeluk jiwaku,  
yang hatinya telah mencurahkan rahasia-rahasianya  
pada hatiku,  
yang tangannya telah menyalakan api emosiku.*





## KATA PENGANTAR

33

Segala puji dan syukur, penulis panjatkan kehadidar Allah swt. yang telah memberikan rahmat dan karunia-Nya kepada penulis, sehingga dapat menyelesaikan penusunan buku yang sederhana ini. Dan hanya melalui kebenaran yang dibawa Nabi Muhammad saw. dan keluarga suci serta sahabatnya, penulis dapat menemukan agama yang hakiki. semoga salawat dan salam tercurah kepada Rasulullah dan ahl al-bait yang mengikutinya.

Fiqih perempuan sudah sekian lama menjadi bahasan yang menarik. *Pertama* karena fiqih sendiri merupakan khasahah penting dalam keilmuan Islam. Sebagian yang dikatakan syari'at oleh umat Islam adalah fiqih, karena fiqih mengatur mulai dari masalah ibadah sampai hal-hal kecil sehari-hari. Sah dan tidaknya ibadah seseorang diukur dalam parameter fiqih. Tema-tema kajian Islam yang diselenggarakan di berbagai kajian dan majelis taklim, tema pokoknya adalah fiqih. *Kedua*, berbicara tentang fiqih tidak bisa lepas dari pembahasan tentang perempuan. Maka tidak berlebihan jika al-Qur'an terdapat surat yang bernama an-Nisa' yang berarti perempuan. Kandungan dalam surat tersebut sebagian membahas tentang perempuan. Kajian tentang perempuan dalam Islam tidak bisa dipisahkan dari pembahasan tentang perkawinan, karena perempuan sendiri merupakan bagian dari perkawinan.

146

Fiqih, termasuk di dalamnya fiqih perempuan, diproduksi oleh dan dalam lingkungan yang dikatakan oleh kalangan feminis sebagai "bias" laki-laki. Karena sebagian besar ulama yang berfikir dan menulis tentang fiqih adalah laki-laki. Efek bias ini adalah menyangkut keberpihakan, fiqih perempuan lebih berpihak kepada laki-laki ketimbang perempuan, padahal perempuan menjadi domain penting dalam fiqih. Bagaimana dengan fiqh perempuan? Apakah bias kekelakian itu nampak dalam struktur bangunan fiqih perempuan? Dan berujung pada ketidakadilan perempuan? Setidaknya ada perspektif lain yang perlu diketengahkan dalam

dinamika pemikiran<sup>163</sup> fiqih perempuan kekinian. Perspektif yang lebih menjanjikan kesetaraan dan keadilan dalam relasi laki-laki dan perempuan. Perspektif itu adalah percikan pemikiran para feminis muslim yang diantaranya adalah Masdar Farid Mas'udi. Dengan mengeksplorasi kajian klasik tentang fiqih perempuan yang dipandu metodologi ushul fiqih yang terbaharui, melahirkan pemikiran fiqih perempuan baru yang keluar dari mainstream pemikiran fiqih secara umum.

<sup>33</sup> Dengan ini penulis ingin menyampaikan penghargaan dan ucapan terima kasih kepada berbagai pihak yang telah ikut berjasa dalam penulisan buku ini. Terima kasih penulis alamatkan kepada, *pertama*, para dosen penulis saat masih menempuh pendidikan sarjana di IAIN Sunan Kalijaga, Prof. Drs. H. Sa'ad Abdul Wahid, Siti Aminah Hidayat, SH., Dr. Hamim Ilyas, M.A. *Kedua*, kepada bapak Masdar Farid Mas'udi beserta staff P3M di Jakarta, yang telah memberikan makalah dan data penting yang berkaitan dengan penulisan buku ini.

Suka dan duka penulis dalam menjalani penulisan karya ini adalah untaian sejarah kehidupan penulis yang, tentunya, akan membekas. Di atas semua itu penulis memberi penghargaan kepada Ibunda dan Bapak yang dengan iringa<sup>59</sup> p'anya mampu mengetarkan setiap semangat hidup dan belajar. *semoga Allah Swt. senantiasa melimpahkan karunia-Nya kepada mereka.*

Pada teman-teman semasa kuliah, khususnya di jurusan Perbandingan Madzab angkatan 1994, penulis sampaikan terima kasih, atas bantuan, kerjasama dan inspirasinya. Dari diskusi dengan mereka penulis mendapatkan judul buku yang bersahaja ini. Kepada Lembaga Publikasi Ilmiah dan Penerbitan (LPIP) penulis juga men<sup>33</sup>apkan terima kasih karena telah menerbitkan buku ini.

Mengingat masih banyak kekurangan dan cacat, baik dari sudut isi maupun metodologi yang cukup mengganggu, karena keterbatasan penulis dalam segalanya, maka penulis sangat mengharap saran dan kritik dari pelbagai pihak.

Dr. Anjar Nugroho

**DAFTAR ISI**

<b>KATA PENGANTAR</b> .....	vii
<b>DAFTAR ISI</b> .....	ix

**BAB I**

<b>PENDAHULUAN</b> .....	1
A. latar Belakang .....	1
B. Studi Terdahulu .....	8
C. Perspektif .....	12

**BAB II**

<b>MENGENAL MASDAR FARID MAS'UDI</b> .....	19
A. Riwayat Hidupnya .....	19
B. Pemikiran dan Karya-Karya Intelektualnya .....	22
C. Peran dan Posisi Masdar dalam Gerakan Keperempuan di Indonesia .....	26

**BAB III**

<b>HAK-HAK PEREMPUAN DALAM PERKAWINAN</b> .....	31
A. Pemikiran Masdar tentang Perempuan dalam Islam .....	31
1. Penciptaan Perempuan .....	31
2. Kedudukan Perempuan .....	41
3. Kepemimpinan Perempuan .....	47
B. Pemikiran Masdar tentang Hak-Hak Perempuan dalam Perkawinan .....	55
1. Kebebasan Perempuan dalam Memilih Pasangan .....	59
2. Hak dalam Nafkah (Jaminan Kesejahteraan) .....	68
3. Hak dalam Menikmati Hubungan Seksual .....	72

4. Hak dalam Urusan Reproduksi (Menentukan kehamilan dan Perawatan Anak.....	79
5. Hak dalam Memutuskan Perkawinan (talaq/cerai) .....	89
<b>BAB IV</b>	
<b>ANALISIS PEMIKIRAN DAN METODOLOGI.....</b>	<b>97</b>
A. Metode yang Dipergunakan Masdar .....	97
1. Kemaslahatan Sebagai Landasan Syari'at .....	97
2. Metode Sistematis/Berjenjang .....	114
3. Metode Kontekstualisasi .....	122
B. Aplikasi Metodenya dalam Merumuskan Pemikiran tentang Hak-Hak dalam Perkawinan .....	128
C. Pengembangan Pemikirannya dalam Membangun Fiqih Perempuan Berkeadilan Gender .....	137
<b>BAB V</b>	
<b>PENUTUP .....</b>	<b>147</b>
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>151</b>
<b>LAMPIRAN .....</b>	<b>156</b>
<b>BIODATA PENULIS .....</b>	<b>158</b>

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Sebelum kedatangan Islam kedudukan perempuan di seluruh dunia dipandang rendah. Perempuan tidak mendapat hak apa-apa dan diperlakukan tidak lebih dari barang dagangan. Mereka tidak hanya diperbudak, tapi juga dapat diwariskan sebagaimana harta benda<sup>1</sup>. Al-Qur'an juga menyebutkan bahwa bangsa Arab pada masa Jahiliyyah biasa menguburkan anak perempuan<sup>2</sup>.

Kehadiran Islam yang dibawa oleh Rasulullah Saw. membawa perubahan yang cukup mendasar berkaitan dengan harkat dan kedudukan perempuan. Secara perlahan perempuan mendapat tempat yang terhormat, sampai akhirnya berbagai bentuk penindasan terhadap perempuan terkikis dari akar budayanya<sup>3</sup>.

Secara normatif Islam memanda<sup>9</sup> sama dan sederajat antara laki-laki dan perempuan. Banyak ayat al-Qur'an yang telah menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan adalah sama-sama semartabat sebagai manusia, terutama secara spiritual. <sup>191</sup> Itu pula, banyak hadis yang menunjukkan kesamaan harkat laki-laki dan perempuan. Salah satunya tersebut dalam surah al-Hujârah ayat 13 :

---

<sup>1</sup> Di kalangan masyarakat Arab pra-Islam, apabila seorang laki-laki meninggal dunia, putranya yang paling tua atau anggota keluarga yang lainnya mempunyai hak untuk memiliki janda-jandanya, mengawini mereka jika mereka suka tanpa memberikan mas kawin, atau me<sup>91</sup> winkannya dengan orang lain, atau melarang mereka untuk kawin sama sekali. Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Alih bahasa oleh Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, (Bandung : LSPPA dan CUSO Indonesia, 1994) hlm. 142-143

<sup>2</sup> At-Takwîr (81) : 9

<sup>3</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan ...* hlm. 28 - 29

يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ

لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣٠﴾

Artinya : Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

Ayat tersebut merupakan ayat demokratik dan egalitarian yang merupakan salah satu prinsip dasar Islam. Selanjutnya<sup>28</sup> Munawir Sjadzali menegaskan bahwa prinsip yang dimaksud adalah persamaan antara sesama manusia<sup>13</sup> tanpa ada perbedaan derajat atau tingkat yang didasarkan atas kebangsaan, kesukuan dan keturunan. Di mata Allah semua manusia itu mempunyai kedudukan yang sama antara yang satu dengan yang lain<sup>13</sup>. Orang Arab tidak lebih tinggi dari orang non Arab, dan yang membedakan tingkat antara mereka adalah kadar ketakwaan kepada Allah<sup>4</sup>.

Lebih lanjut Munawir menjelaskan, hal yang tampak kurang mendapat perhatian berkenaan<sup>71</sup> dengan ayat tersebut adalah isyarat tentang persamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan yang merupakan asal dari ummat manusia yang kemudian berkembang menjadi banyak bangsa dan suku<sup>5</sup>.

Perbincangan mengenai persamaan tersebut menjadi lebih menarik setelah timbul pertanyaan mendasar, sampai pada batas mana persamaan laki-laki dan perempuan terjadi? Muhanad<sup>15</sup> Rasyid Rida (1865-1935, seorang dari tiga tokoh salafiyah, menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki persamaan dalam segala hal kecuali satu, yaitu hak atas kepemimpinan. Selain merujuk pada

83

<sup>4</sup> Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta : Paramadina, 1997), hlm. 58 - 59

<sup>5</sup> *Ibid.*, hlm. 50

Surat al-Baqarah ayat 228 yang mengisyaratkan bahwa pria adalah setingkat lebih tinggi derajatnya dari pada perempuan, Rida juga merujuk pada Surah an-Nisâ' ayat 34 yang berbunyi :

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ  
وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا  
حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي  
الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۖ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ  
اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Artinya : kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki atas sebahagian yang lain (wanita, dan karena mereka (laki-laki telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka. wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.

Dalam *Ensiklopedia Sirah* yang disusun oleh Afzalur Rahman tertulis, persamaan laki-laki dan perempuan terdapat dalam semua aspek kehidupan, tetapi dalam persamaan tersebut terdapat perbedaan berdasarkan peranan mereka yang khusus dalam kehidupan disebabkan oleh perbedaan fisiologis, biologi dan psikologi antara keduanya<sup>6</sup>. Dari perbedaan tersebut yang kemudian berimbas pada

<sup>6</sup> *Ensiklopedia Sirah Jilid II*, Afzalur Rahman, Alih bahasa oleh Norhayati Mohd. Nor et. el., cet. II, (t.t.p. : Perpustakaan Negara Malaysia, 1993), hlm. 48

perbedaan peran dan tanggungjawab dalam kehidupan di keluarga dan masyarakat.

Kembali kepada pendapat Muhammad Rasyid Rida yang menegaskan hak kepemimpinan atas perempuan. Tetapi mencermati elaborasinya lebih lanjut pada ayat 13 surah an-Nisâ' di 15, dapat dilihat kecenderungan Rida pada pendapat bahwa ayat-ayat tersebut dimaksudkan sebagai pengaturan hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan keluarga, dan tidak pada sisi-sisi kehidupan yang lainnya<sup>7</sup>.

Berbeda dengan Rasyid Rida, Seorang ilmuwan kenamaan Islam abad 14, Prof. M.A. Joda Al-Maula, dengan tegas menyatakan bahwa kepemimpinan negara/pemerintahan itu monopoli kaum laki-laki. Hanya mereka yang berhak menduduki jabatan-jabatan kunci, khususnya jabatan kepala negara.<sup>8</sup>

Al-Maududi mempunyai pandangan yang serupa dengan Al-Maula. Menurutnya wanita tidak boleh menduduki jabatan-jabatan kunci pemerintahan, bahkan termasuk keanggotaan *Majlis Syûrâ* atau dewan Perwakilan Rakyat. Tetapi pandangan Maududi tersebut 83 berubah ketika Fatimah Jinnah, saudara perempuan Mohammad Ali Jinnah, mencalonkan diri sebagai presiden Pakistan, Maududi tidak hanya memberikan fatwa agar rakyat Pakistan memilih Fatimah Jinnah, tetapi dia turut aktif berkampanye untuk adik perempuan pendiri Pakistan tersebut.<sup>9</sup>

Mencermati pandangan dari beberapa cendekia 162 tersebut, nampak terjadi reduksi atas status dan hak perempuan yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an, yang menyebabkan dalam praktek sosial, ekonomi dan politik, bahkan dalam keluarga pun, perempuan menjadi makhluk inferior dan ter subordinasi dalam struktur yang diciptakan laki-laki. Dan pada akhirnya secara sadar terjadi penindasan dan penyelewengan atas hak-hak perempuan.

Persepsi terhadap perempuan di kalangan umat Islam menarik

---

<sup>7</sup> Muhammad Rasyid Rida, *Mukhtasyâr ....* Hlm. 38

<sup>8</sup> 9 Munawir Sjadzali, *Ijtihad ...* hlm. 60

<sup>9</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta : UI Pres, tt) hlm. 174

untuk dicermati berkaitan dengan interpretasi yang telah terbiaskan oleh emosionalitas dan subyektivitas penafsir. Meskipun al-Qur'an adalah abadi dan berlaku universal, namun interpretasi terhadapnya tak luput dari sesuatu yang relatif dan subyektif. Armahedi Mahzar dalam tulisan pengantar pada buku *Wanita di dalam Islam* karya Fatima Mernisi, membenarkan adanya relatifitas dalam penafsiran, khususnya penafsiran ayat-ayat perempuan. Hal tersebut berkaitan dengan perkembangan historis berbagai mazhab kalam, fiqih dan tasawuf.

Dalam buku-buku tentang perempuan yang terbit belakangan, dengan mudah ditemukan pandangan-pandangan *stereotype* mengenai perempuan, sebagaimana kutipan berikut, :

“..... Pandangan Islam menyamakan kedudukan antara kaum laki-laki dan kaum perempuan baik hak maupun kewajibannya. Islam menetapkan agar laki-laki menyangga tugas mencari nafkah, melakukan pekerjaan-pekerjaan berat dan bertanggung jawab terhadap kelangsungan keluarga. Adapun terhadap perempuan, Islam menetapkan sebagai penenang suami, sebagai ibu yang mengasuh dan mendidik anak-anak dan menjaga harta benda suami serta membina etika keluarga di dalam pemerintahan terkecil”<sup>10</sup>.

Kitab *Uqudu al-Lujain fi al-Bayan Huqudu az-Zaujaini*, karya Muhammad Umar an-Nawawi, seorang ulama dari Banten telah banyak menceritakan mengenai hak dan kewajiban suami istri untuk membina keluarga bahagia. Kitab tersebut dijadikan contoh fiqih perempuan yang ada dalam masyarakat. Dan nampaknya dalam kitab tersebut terdapat pandangan-pandangan yang tipikal yang sering dijumpai dalam masyarakat mengenai hak dan kewajiban perempuan<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Ahmad Muhammad Jamal, *Problematika Muslimah di Era Globalisasi* (Jakarta : Pustaka Mantiq, 1995) hlm. 85

<sup>11</sup> Elaborasi tulis atas pandangan an-Nawawi dalam kitabnya tersebut dapat dilihat dalam; Budhy Munawar-Rachman, “Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Konteks Perubahan Zaman” dalam M.Hajar Dewantoro dan Asmawi (Ed.), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Masyarakat Modern*, Cet. I, (Yogyakarta : Pusat Studi Islam UII dan Ababil, 1996), hlm. 15 - 18

Seraca teliti dan komprehensif, Masdar Farid Mas'udi dalam risetnya tentang *Sosok Perempuan diantara Lembaran Kitab Kuning*, 1993, mampu menguak ketidakadilan fiqih dalam hal-hal seperti "Perempuan separo harga laki-laki", "Perempuan sebagai obyek dan sekaligus sebagai makhluk domestik", yang kerjanya di dapur, sumur dan kasur. Selanjutnya agenda penting yang layak dikedepankan adalah, mengapa fiqih sangat diskriminatif terhadap perempuan? Pertanyaan tersebut sulit untuk dijawab. Namun demikian setelah ditelusuri secara lebih mendalam semakin tampak jelas akar persoalannya, yaitu sejarah awal pertumbuhan dan perkembangan wacana fiqih. Dari sini dapat disimpulkan bahwa fiqih pada saat itu adalah fikih patriarki, yaitu rumusan fiqih yang penuh dominasi dan aturan dari kaum laki-laki<sup>12</sup>.

Menyimak akar persoalan seperti itu tak mengherankan kalau banyak kalangan menilai fikih yang ada sekarang ini, selain penuh diskriminatif dan ketidakadilan, juga lebih bersifat asimetris<sup>13</sup>. Asimetris dalam pengertian bahwa secara paradigmatis, fiqih selalu berpusat pada laki-laki. Secara operasional, kandungannya pun mengandung pengertian-pengertian kekelakian, sementara secara struktural, *male bias*, yaitu mengandung kepentingan laki-laki.

Tokoh-tokoh feminis Islam yang telah mencoba melakukan pembacaan ulang terhadap wacana fiqih perempuan diantaranya adalah Asghar Ali Engineer, Fatima Mernisi, Rifaat Hasan, Aminan Wadud Muhsin dan tak ketinggalan pula cendekiawan Indonesia turut memperbincangkan wacana tersebut. Salah satu dari sekian cendekiawan Indonesia yang dimaksud dan telah membangun pemikiran baru tentang fiqih perempuan adalah Masdar Farid Mas'udi.

Masdar dalam bukunya yang berjudul *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan (dialog fiqih pemberdayaan)*, telah meletakkan dasar-dasar penting dalam pemberdayaan perempuan berkaitan

---

<sup>12</sup> Di atas telah dijelaskan adanya bias gender (faktor emosional dan subyektifitas) dalam menafsirkan teks, dapat dilihat pula dalam, "Ke Arah Rekonstruksi Fiqh Perempuan", Kompas, 7 November 1998.

<sup>13</sup> *Ibid.*

dengan hak-hak perempuan dalam perkawinan. Dengan sebuah prinsip keadilan dan kemaslahatan, Masdar mencoba membandingkan fiqh perempuan klasik, mengurainya dan memilah-milah mana yang bersemangat keadilan dan mana yang penuh diskriminasi atas dasar gender.

Hak-hak perempuan dalam perkawinan menjadi indikator penting bagi status perempuan dalam Islam dan masyarakat<sup>14</sup>. Sehingga perbincangan fiqh perempuan tidak terlepas dari persoalan hak-hak perempuan dalam perkawinan, yang diantaranya adalah hak perempuan untuk memutuskan apakah dirinya akan menikah atau tidak dan dengan siapa dia menikah, hak perempuan dalam memutuskan besar-kecilnya mahar yang harus diberikan calon suami kepadanya, hak atas suami yang diantaranya adalah hak untuk dapat menikmati hubungan seks dengan suami. Dan tak kalah utamanya adalah hak perempuan untuk memutuskan hubungan dengan suami (hak cerai perempuan<sup>15</sup>).

Masdar memandang, bahwa relasi laki-laki perempuan (suami-istri dalam persepsi masyarakat adalah relasi subyek-obyek. Dan Masdar menjelaskan lebih lanjut relasi tersebut dengan menyebut beberapa hal sebagai berikut :

1. Laki-lakilah yang berhak menikahi perempuan, sedangkan perempuan statusnya sebagai yang dinikahi.
2. Sebagai obyek perempuan yang hendak dinikahi boleh dilihat-lihat bagian tubuhnya.
3. Karena laki-laki adalah yang bertindak sebagai subyek pernikahan, maka laki-laki pula yang menjadi subyek dalam perceraian.
4. Laki-laki berhak mutlak untuk rujuk kembali kepada perempuan yang ditalaq, selama masih dalam masa iddah.
5. Keharusan agama bagi perempuan untuk memenuhi ajakan suami, termasuk untuk hal-hal yang menurut agama sunnah

<sup>14</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan ...* hlm. 137

<sup>15</sup> Dalam pandangan sebagian besar ulama, bahwa laki-lakilah yang mempunyai otoritas penuh dalam memutuskan hubungan perkawinan. Sementara Asghar menulis bahwa dalam Islam terdapat hak bagi perempuan untuk menceraikan suami. Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan ...* hlm. 169 – 170,

dilaksanakan. Misalnya, permintaan suami agar istrinya tidak lagi membiasakan puasa Senin-Kamis. Terutama permintaan yang berkaitan dengan hasrat seksual<sup>16</sup>.

6. Larangan perempuan (istri untuk keluar rumah tanpa seizin laki-laki (suami).

48

Dari paparan di atas dapat ditarik benang merah bahwa hak-hak perempuan dalam perkawinan yang terdapat dalam fiqh perempuan adalah produk budaya patriarki. Dominasi laki-laki begitu besar dan menentukan dalam penyusunan kitab-kitab fiqh, khususnya yang berkaitan dengan perempuan. Sehingga yang nampak dari fiqh tersebut adalah wajah diskriminasi dan ketidakadilan. Karena itu adalah perlu sebuah upaya rekonstruksi atas fiqh perempuan yang mempunyai semangat kesetaraan yang merupakan pesan Qur'an<sup>17</sup>.

Di sini penulis bermaksud menganalisis pandangan dan pemikiran Masdar Farid Mas'udi tentang hak-hak perempuan dalam perkawinan berkaitan dengan upaya membangun kembali fiqh yang bernuansa pemberdayaan dan tanpa penindasan terhadap jenis kelamin apapun.

## B. Studi Terdahulu

11

Asghar Ali Engineer dalam bukunya *Hak-Hak Perempuan dalam Islam* mengupas lebih luas tentang isyarat kesetaraan status yang terdapat dalam al-Qur'an. Secara kongret isyarat tersebut menunjukkan pada, pertama adalah pada pengertian umum, bahwa penerimaan martabat kedua jenis kelamin dalam ukuran yang setara. Kedua, orang harus mengetahui bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak-hak yang setara dalam bidang sosial, ekonomi dan politik. Keduanya harus memiliki hak yang setara untuk mengadakan kontrak perkawinan atau memutuskannya, keduanya harus memiliki hak untuk memiliki dan mengatur harta miliknya tanpa campur

<sup>1</sup> <sup>18</sup> Masdar Farid Mas'udi, "Perempuan diantara Lembaran Kitab Kuning", dalam Mansour Fakih et.al., *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*, (Bandung : Risalah Gusti, 1996), hlm. 171

<sup>17</sup> Budhy Munawar-Rachman, *Rekonstruksi Fiqh ...* hlm. 182

11

tangan yang lain. Keduanya harus bebas memilih profesi atau cara hidup, keduanya harus setara dalam tanggung jawab sebagaimana dalam kebebasan<sup>18</sup>.

Di samping Ashgar yang disebutkan di muka, Fatimah Mernissi adalah salah satu tokoh yang sangat getol menyuarakan kesetaraan laki-laki perempuan tidak hanya dalam sisi normatif tetapi menyentuh pula sisi historis sosiologis. Pandangan Mernissi tentang hadis misogini yang tertuang dalam bukunya *Wanita di dalam Islam* banyak mengundang polemik di kalangan para pakar hadis. Ada yang menganggap Mernissi dalam melakukan kajian tersebut dilandasi dengan sikap emosional, *inferiority complex* serta terburu-buru<sup>19</sup>.

Upaya dekonstruksi Islam yang dilakukan Mernissi mendapat dukungan positif dari Amina Wadud Muhsin, salah seorang sahabatnya. Muhsin dalam bukunya *Wanita di dalam Al-Qur'an* memulai langkah Mernissi dengan reinterpretasi terhadap al-Qur'an, sehingga mempunyai dampak tersendiri dalam kehidupan perempuan di era modern ini<sup>20</sup>.

Mernissi sebelumnya telah menulis buku bersama dengan Riffat Hassan yaitu *Setara di Hadapan Allah, Relasi laki-laki dan perempuan dalam Tradisi Islam pasca Patriarkhi*. Buku kumpulan artikel antara Mernissi dan Riffat Hasan ini memfokuskan pada tema perempuan dan agama yang berperspektif feminis sekaligus menetralkan kumaran *distorsi missoginis* yang memakai legitimasi agama.<sup>21</sup>

Fiqih perempuan yang merupakan produk penafsiran teks keagamaan, banyak mengandung bias hegemoni laki-laki. Sehingga perwajahan fiqih perempuan menggoreskan garis penindasan dan perampasan hak-hak perempuan. Jika ditarik benang merah dengan

180

<sup>18</sup> Far Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan...* hlm. 57

<sup>19</sup> M. Hidayat Nur Wahid, "Kajian Atas Kajian DR. Fatima Mernissi tentang Hadist Misogini", dalam Mansour Fakih et. al., *Membincang Feminisme ...* hlm. 34

<sup>20</sup> Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, Alih bahasa oleh Yaziar Radianti, I, (Bandung : Pustaka, 1994), hlm.1

<sup>21</sup> Fatimah Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah, Relasi laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, (Yogyakarta : LSPPA - Yayasan Prakarsa, 1995), hlm. III

apa yang telah dilakukan baik Asghar, Mernissi maupun Wadud, maka fiqih perempuan yang telah menjadi milik laki-laki perlu ditata ulang (rekonstruksi sehingga benar-benar mencerminkan semangat keadilan Islam.

Rekonstruksi fiqih perempuan mendapat rintisan di Indonesia pada seminar nasional *Konstruksi Fiqih Perempuan dalam Peradaban Masyarakat modern yang diadakan oleh Pusat Studi Islam Universitas Islam Indonesia (UII Yogyakarta*. Hasil pemikiran dalam seminar tersebut kemudian dijadikan buku yang berjudul *Rekonstruksi Fiqih Perempuan*. Budhy Munawar-Rachman, salah seorang penulis dalam buku itu memberikan catatan tebal, bahwa sesungguhnya latar belakang perlunya konstruksi baru tentang fiqih adalah pandangan stereotype terhadap perempuan. Dan kebanyakan pandangan tersebut dalam konteks perempuan dan keluarga.

Buku *Membincang feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam* yang merupakan kumpulan tulisan dari para tokoh yang concern terhadap persoalan-persoalan perempuan, mencoba untuk mengingatkan kembali akan kebutuhan wahyu dalam membangun wacana keperempuanan, baik untuk kepentingan teori maupun aksi. Melihat betapa selama ini pandangan fiqih terhadap perempuan telah mereduksi makna kesetaraan, sehingga upaya-upaya pelurusan merupakan upaya membangun kembali fiqih perempuan di atas landasan wahyu.

Masdar F. Mas'udi yang menjadi salah satu penulis dalam buku tersebut, menyorot tentang eksistensi perempuan dalam khasanah kitab klasik. Satu sisi kedudukan perempuan berada di bawah laki-laki, tetapi hal tersebut tidak berlaku mutlak. Dari sudut tertentu kitab kuning memandang perempuan sejajar dengan laki-laki.<sup>22</sup> Dalam analisa selanjutnya Masdar memandang perempuan tereduksi hanya sebatas obyek, dan hal tersebut didasarkan pada bagaimana laki-laki dipandang sebagai pihak yang meminang, memberi mahar dan pencari nafkah.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Masdar Farid Mas'udi, "Perempuan diantara Lembaran Kitab Kuning", dalam Mansour Fakih et. al., *Membincang Feminisme ...*, hlm. 167

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 158

Tawaran fiqh perempuan yang mencerminkan prinsip keadilan dan kemaslahatan, dikemukakan Masdar dalam bukunya *Hak-hak Reproduksi Perempuan*. Tuntutan terhadap pemenuhan hak-hak perempuan khususnya hak-hak dalam perkawinan tidak bermaksud untuk mengeser posisi dan kedudukan laki-laki, tetapi lebih menekankan pada sebuah tatanan yang harmonis dan seimbang sehingga masing-masing dapat saling menyadari posisinya dalam kedudukannya sebagai manusia yang mempunyai hak dan kewajiban.

Imam Malik adalah peletak dasar-dasar masalahat sebagai sumber hukum Islam. Konsep masalahat Malik lebih didasarkan pada keadaan *darûrî*.<sup>24</sup> Al-Gazali pun berpendapat sama bahwa masalahat digunakan pada keadaan *darûrî* dan sesuai dengan nas 145.<sup>25</sup> As-Syâtibî menggunakan masalahat dengan bertumpu kepada lima unsur pokok, yaitu agama, jiwa, keturunan, akal dan harta.<sup>26</sup> Sementara at-Tûfi, Najmad-Din Ibn 'Abd al-Qawwi (w. 716 mengambil, pandangan yang sangat ekstrem bahwa kepentingan umum merupakan sumber hukum, bahkan secara eksplisit melampui nas yang ada.<sup>27</sup>

Buku *al-Maslahah fi at-Tasyri' al-Islâmî wa Najm ad-Dîn at-Tûfi*, karya Mustafa Zaid adalah hasil tesis untuk meraih gelar master. Dia dalam buku tersebut membahas *masâlih* tidak dalam sifatnya yang umum dan tidak menentu, tetapi sebagaimana yang diakui syari'ah, dia mencatat sejumlah *masâlih* itu menyeluruh segala aspek kehidupan. Pada kenyataannya masalahat itu adalah kepentingan seperti disediakan oleh syari'ah. Isi pokok karya ini adalah membahas pemikiran Tûfi tentang masalahat dan kehidupannya.<sup>28</sup>

Buku *Dawâbit al-Maslahah fi asy-Syari'ah al-Islâmiyyah* merupakan karya Mustafa Zaid yang memiliki ciri khas yakni

<sup>24</sup> Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis, Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, Alih bahasa oleh Yudian W. Aswin, Cet. I, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1991), hlm. 131

<sup>25</sup> Ibid. hlm. 132-133

<sup>26</sup> Asy-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fi Asy-Syari'ah*, (Beirut ; Dâr al-Kutub at-Timiyyah, t.t.) II : 8

<sup>27</sup> Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam ...*, hlm. 133

<sup>28</sup> *Ibid.*

menentukan peraturan-peraturan untuk menentukan masalah. Jelasnya, cara yang efektif untuk memelihara syari'ah dalam bentuknya yang ideal adalah menentukan masalah berdasarkan kebutuhan yang diakui dalam syari'ah. Jika tidak syari'ah akan diturunkan ke posisi hukum buatan manusia.<sup>29</sup>

Sementara Husein Hamid Hasan dalam bukunya *Nazâriyyah al-maslahah fi al-Fiqih al-Islâmî*, mengkaji tema masalah secara lebih terperinci dengan terlebih dahulu mengemukakan teori-teori yang berkembang di dalam empat imam madzab, Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hambali sebagai tokoh-tokoh klasik yang melahirkan konsep-konsep *istinbat* hukum.

Sedangkan buku Masdar Farid Mas'udi yang membahas tema masalah sebagai landasan dalam membangun syari'at belum ada. Bahkan tidak ada karya Masdar yang secara khusus membahas tentang metode yang dipakai Masdar dalam menetapkan hukum Islam, yang bertumpu kepada konsep *qat'i-zanni* atau *muhkam-mutasyâbihât*. dan prinsip kontekstualisasi. Tetapi di karya Masdar yaitu *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak dalam Islam dan Islam Hak-Hak Reproduksi Perempuan, Dialog Fiqih Pemberdayaan* banyak mengungkap tentang metode pemikiran Masdar khususnya -untuk buku yang terakhir- berkenaan dengan pemikirannya tentang hak-Hak Perempuan dalam Perkawinan. Ada satu karya skripsi yang ditulis oleh Sukidi, yang berjudul "*Rekonstruksi Fiqih Perempuan : Telaan Kritis atas Pemikiran Masdar F. Mas'udi*" yang berhasil dipertahankan pada ujian munaqasah tahun 1998 di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Tetapi Sukidi hanya meneliti aspek rekonstruksi fiqh perempuannya, dan tidak menyebutkan metode yang dipergunakan Masdar.

### C. Perspektif

Dinamika hukum Islam dibentuk oleh adanya interaksi antara wahyu dan rasio. Interaksi tersebut dinamakan *ijtihad* yang berarti upaya ilmiah menggali dan menemukan hukum bagi hal-hal yang

---

<sup>29</sup> *Ibid.*

tidak ditentukan hukumnya secara tersurat (*mansus* dalam syari'ah. Produk ijtihad dikenal dengan istilah fiqh.

Sumber-sumber syari'ah yang primer adalah *Al-Qur'an*, *As-Sunnah*, *Ijma'* dan *Qiyas*. Selain itu terdapat pula sumber hukum sekunder, yaitu *Istihân*, *Urf*, *Maslahah Mursalah*, *Istishâb* dan *Syar'u Man Qoblanâ*. Tetapi terdapat perbedaan diantara ulama fiqh terhadap pemakaian sumber hukum sekunder tersebut.<sup>30</sup>

Dalam bangunan pemikiran hukum Islam, metodologi yang dipakai oleh para fuqaha adalah *Usûl Fiqh*. *Usûl Fiqh* adalah kerangka acuan yang dipergunakan oleh para ahli *usûl* untuk meng-istinbatkan hukum. Sehingga hampir seluruh produk fiqh mengacu kepada kerangka *Usûl Fiqh*.

Metode *istinbat* hukum Islam yang mengacu kepada *Usûl Fiqh* secara umum dapat dibagi menjadi tiga pola, yaitu pola *bayânî* (kajian semantik, pola *tahlîlî* (penalaran illat dan pola *istislâhî* (pertimbangan kemaslahatan berdasarkan nas umum.<sup>31</sup> Pola *bayânî* adalah pola penalaran yang berkaitan dengan kajian kebahasaan (semantik mengenai kapan suatu lafal diartikan secara majaz, bagaimana memilih salah satu arti dari lafal *musytarâk* (*ambigu*, mana ayat umum, yang diterangkan (*'am*, *mubâyan*, *lex generalis* dan mana yang khusus, mana yang *qat'i* dan mana *zanni*. Secara umum metode ini menganalisis lafal-lafal al-Qur'an dan sunnah dengan bertitik tolak pada kaedah kebahasaan. Dalam pola ini dilihat aspek jelas tidaknya lafal (*zahîr*, *nas*, *mufassar* dan *muhkam*, *khâfi*, *musykil*, *mujmal* dan *mutasyâbih*, aspek *dalalah*-nya (*dalalah ibârah*, *dalâlah i'tidâh*, *dalâlah i'tida'*, *dalâlah 'am* dan *mafhum mukhâlafah*, aspek luas sempitnya cakupan maknanya (*'am*, *khas*, *mutlaq*, *muqayyâd*, *musytarâk* dan *murâdid* dan dari aspek bentuk-bentuk yang digunakan untuk menyertakan *taklif* (amar dan nahi).<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Alie Yafie, "Konsep-Konsep Istihsan dan Maslahat Al-Ammah", dalam Budhy Munawar-Rachman (Ed.), *kontekstualisasi Ajaran Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: ramadina, 1994, hlm. 362)

<sup>31</sup> Amir Muallim dan Yusdani, *Ijtihad Suatu Kontroversi : antara Teori dan Fungsi*, Cet. I, (Yogyakarta : Titian Ilahi, 1997), hlm. 91

<sup>32</sup> Ibid., hlm. 91-94. Lihat Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Usûl al-Fiqh*, Cet. 12, (Beirut : Dâr al-Fikr, 1978), 140-197

178

Pola *tablili* mengkaji cara-cara menemukan *illat*, persyaratan *illat* dan penggunaan *illat*. Menetapkan adanya kaitan hukum dengan *illat* yang melatarbelakanginya sangat diperlukan jika akan mengetahui peristiwa-peristiwa yang belum pernah terjadi pada masa Nabi dalam nas.<sup>33</sup>

57

Sementara dalam pola *istilâhi*, ayat-ayat umum dikumpulkan guna menciptakan beberapa prinsip (umum yang digunakan untuk melindungi atau mendatangkan kemaslahatan. Prinsip-prinsip tersebut disusun menjadi tiga tingkatan *darûriyah*-nya (kebutuhan esensial, *hâjiyah* (kebutuhan primer, dan *tahsiniyâh* (kebutuhan kemewahan. Prinsip umum ini dideduksikan kepada persoalan yang akan dipecahkan. Misalnya transplantasi organ tubuh dan bayi tabung. Masalah ini tidak mempunyai nas khusus sebagai rujukan. Karena itu untuk menentukan hukumnya digunakan prinsip-prinsip umum yang ditarik dari ayat-ayat seperti tidak boleh mencelakakan diri sendiri dan orang lain dan menolak kemudharatan didahulukan atas mendatangkan kemaslahatan.<sup>34</sup>

60

Namun demikian Abu Sulayman mengkritik metodologi *Usûl Fiqh* yang menjadi acuan dalam menetapkan hukum. Menurutnya ada dua kegagalan dalam metodologi *Usûl Fiqh*, yakni kegagalan dalam menetapkan pendekatan yang sistematis dan tepat.<sup>35</sup> Di samping itu, metodologi *Usûl Fiqh* lambat dalam merespon konsep-konsep penting seperti masalahat. Padahal konsep masalahat yang merupakan konsep dasar hukum Islam telah dimulai oleh al-Gazali, tetapi baru dijabarkan secara detail oleh asy-Syâtibî.<sup>36</sup> *Usûl Fiqh* sebagai metodologi dapat dilihat secara riil bahwa *Usûl Fiqh* hanya menggarap hukum sebagai *law in book*, dan tidak menganggap

<sup>33</sup> *Ibid.* hlm. 108-111

<sup>34</sup> *Ibid.*, hlm. 119

<sup>35</sup> Abd Hamid Abu Sulaiman, *Permasalahan Metodologi dalam Pemikiran Islam*, dalam at-Tayyib Zaim al-'Abidin (Peny.), Alih bahasa oleh Rifyal Ka'bah, Cet. I, (Jakarta : Media Dakwah, 1987), hlm. 123

<sup>36</sup> Zarkasyi Sul Salam, "Metode Penelitian dalam Pengembangan Ilmu Fiqh", dalam M. Masyhur Amin (Ed), *Pengantar ke Arab Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan Agama Islam*, cet. I, (Yogyakarta : Balai Penelitian P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1992), hlm. 61

hukum sebagai gejala sosiologis.<sup>37</sup> Bagi Abdullah Ahmed an-Na'im kaum muslimin kontemporer berhak melakukan reformulasi *Usûl Fiqh*.<sup>38</sup>

Namun demikian usaha terhadap pendalaman terhadap sumber pokok hukum Islam yang dilakukan oleh kalangan muslim modern mengalami pergeseran. John L. Esposito sebagaimana dikutip oleh an-Na'im, mensinyalir adanya kegagalan metodologi di kalangan muslim modern.<sup>39</sup> Fazlur Rahman pun menyatakan adanya kesulitan yang menghadang modernisme Islam yang menghadapi problem akut, yakni menentukan prinsip dan metode yang tepat agar tercipta seperangkat institusi baru.<sup>40</sup>

Dengan demikian, diperlukan seperangkat metodologi yang sistematis untuk merumuskan hukum Islam. Karena metodologi *usûl Fiqh* dinilai gagal dalam memahami keutuhan pesan-pesan al-Qur'an.<sup>41</sup> Ali Ahmad an-Nadwi dalam *al-Qawâid al-Fiqhiyyah* memandang reformulasi kaidah *ushul* dengan cara menambah kata-kata atau merubah yang lebih jelas.<sup>42</sup>

Kemudian Abdullah Ahmed an-Na'im dengan merujuk kepada gurunya, Mahmud Mohammed Taha, merumuskan metodologi evolusi, yakni membalik dari pesan Madinah yang dijadikan sebagai rujukan hukum menjadi pesan Mekah yang dijadikan sebagai sumber hukum. Menurut an-Na'im, pesan Mekah memiliki muatan pesan yang prinsipil dan fundamental seperti kebebasan dan persamaan umat manusia, karenanya dalam hukum publik aturan yang telah ditetapkan di Madinah ditunda dengan menetapkan aturan yang ada Mekah.<sup>43</sup>

<sup>37</sup> *Ibid.*, hlm. 62

<sup>38</sup> Abdullah Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, Alih bahasa oleh Ahmed Suaedy dan Amirudin Ar-Rany, (Yogyakarta : LkiS, 1994), hlm. 57

<sup>39</sup> *Ibid.* hlm. 99.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 15. 102

<sup>41</sup> aufig Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an* 17 *buah Kerangka Konseptual*, Cet. 3, (Bandung : Mizan, 1994), hlm. 82-86

<sup>42</sup> Ali Ahmad an-Nadwi, *al-Qowâid al-Fiqhiyyah*, (Damaskus : Dar al-Qalam, 1997), hlm. 123

<sup>43</sup> Abdullah Ahmed an-Naim, *Dekonstruksi ...*, hlm. 101-105

104 Sementara Fazlur Rahman dalam metodologinya menawarkan pendekatan historis (kontenstual untuk men<sup>117</sup>kan makna teks al-Qur'an dan membedakan antara ketetapan legal spesifiknya, serta pemahaman dan penetapan sasaran al-Qur'an dengan memperhatikan secara sepenuhnya latar sosiologisnya.<sup>44</sup>

Menyimak problem metodologi *usûl fiqh* di atas tak mengherankan kalau banyak kalangan menilai fikih khususnya adalah fikih perempuan yang ada sekarang ini bercorak, diskriminasi, dominasi, penindasan dan ketidakadilan. Hal itu disebabkan oleh perangkat metodologi yang dipergunakan sebagai jalan untuk istinbat mengalami kegagalan. dan terlebih dari itu ada sinyalemen bahwa watak fikih perempuan sendiri lebih bersifat asimetris<sup>45</sup>. Asimetris dalam pengertian bahwa secara paradigmatik, fikih selalu berpusat pada laki-laki. Secara operasional, kandungannya pun mengandung pengertian-pengertian kekelakian, sementara secara struktural, male bias, yaitu mengandung kepentingan laki-laki.

Aplikasi fikih dalam rentang waktu yang panjang dan melampui socio-kultural dimana fikih diformulasikan, tanpa dibarengi oleh analisis sosiologis yang memadai, akan menghilangkan keragaman sosok perempuan yang khas dan tidak mungkin digeneralisasikan<sup>46</sup>, sehingga mempertahankan fikih klasik dengan menekankan posisi instrumentalnya telah membawa stagnasi pemikiran terhadap problema kaum perempuan, yang dari masa ke masa selalu direduksi hanya untuk kepentingan di luar dirinya. Di saat idiologi gender patriarkhis bertalian dengan kepentingan kapitalisme, perempuan disudutkan pada "peran ganda" yang membebani. Sejauh ini, Islam belum mampu memberikan solusi yang memadai kecuali hanya memberikan legitimasi teologis terhadap upaya-upaya domestifikasi yang tidak selamanya menyelamatkan perempuan dari kesewenang-

44

<sup>44</sup> Taufiq Adnan Amal dalam kata pengantar Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Penyunting Taufiq Adnan Amal, (Bandung : Mizan, 1994), hlm. 21

<sup>45</sup> "Ke Arah Rekonstruksi Fiqh Perempuan", Kompas, 7 November 1998.

<sup>46</sup> Siti Ruhai<sup>1</sup> Dzuhayatin, "Fiqh dan permasalahan Perempuan Kontemporer", dalam M.Hajar Dewantoro dan Asmawi (Ed), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan*, (Yogyakarta : Pusat Studi Islam UII dan Ababil, 1996), hlm. 81

wenangan laki-laki.<sup>47</sup>

Dalam upaya rekonstruksi fiqh perempuan, Budhy Munawar-Rachman menyampaikan tiga kata kunci yang sangat penting, yaitu representasi (dari filsuf Lyotard, dekonstruksi (dari Jacques Derrida, dan keterkaitan pengetahuan dan kekuasaan (dari Michel Foucault.<sup>48</sup> Alat lain yang dapat membantu merekonstruksi fiqh perempuan, Munawar-Rachman menambahkan adalah dengan analisis gender. Perspektif analisis gender ini dalam disiplin keilmuan sosiologi yang lebih luas disebut feminisme. Kesadaran feminislah yang justru sekarang ini diperlukan untuk melakukan upaya rekonstruksi fiqh perempuan.<sup>49</sup>

9 Pisau analisis gender juga ditawarkan oleh Mansour Faqih untuk memahami dan menganalisis tentang apa yang adil dan apa yang tidak adil serta bagaimana mekanisme ketidakadilan menjadi dasar agama. Dengan begitu pemahaman atau penafsiran terhadap ajaran keadilan prinsip dasar agama akan berkembang sesuai dengan pemahaman atas realitas sosial, karena sesungguhnya prinsip dasar seruan agama Islam (baca : Syariat atau hukum Islam untuk menegakkan keadilan akan tetap relevan.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> *Id.*, hlm. 84

<sup>48</sup> Budhy Munawar-Rachman, "Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Konteks Perubahan Zaman", dalam M.Hajar Dewantoro dan Asmawi (Ed), *Rekonstruksi Fiqh ...*, hlm. 15

<sup>49</sup> *Id.*, hlm. 14

<sup>50</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Cet.II (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 135-136



## 42 **BAB II**

### **MENGENAL MASDAR FARID MAS'UDI**

#### **A. Riwayat Hidupnya**

Masdar Farid Mas'udi dilahirkan pada tanggal 18 September 1954 di Purwokerto, Jawa Tengah. Kini sehari-harinya bekerja sebagai Direkrur Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Jakarta. Setelah menyelesaikan studi dari Sekolah Dasar (1960 – 1966), Masdar melanjutkannya dengan nyantri kepada KH. Khudlari, Tegalrejo, Magelang (1966 – 1968). Selesai nyantri di tegalrejo, Masdar kemudian melanjutkan nyantrinya kepada KH. Ali Maksum di Pondok Pesantren Al-Munawir Krapyak Yogyakarta (1969 – 1974). Setelah tiga tahun di pesantren al-Munawir Krapyak, Masdar masuk ke Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan lulus pada tahun 1980. Dan pada tahun 1994 sampai sekarang Masdar mengambil program *Graduate School of Philosophy* di Universitas Indonesia.

Sebelum menjabat sebagai direktur P3M yang dijabatnya sejak tahun 1994, Masdar menjabat sebagai *Vice Directur* P3M dari tahun 1991 sampai 1994. Dan sebelumnya pada tahun 1984 sampai 1991 menjabat sebagai *Managing Director* jurnal "Pesantren"<sup>1</sup>. Jabatan lain yang disandang Masdar sampai saat ini adalah dosen Islamologi pada Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkarya, Jakarta dan Wakil Penanggung Jawab Pesantren al-Hamidiyah, Depok Jakarta.

Semenjak menjadi mahasiswa. Masdar sudah aktif menulis. Antara lain pernah mengasuh majalah mahasiswa ARENA IAIN

---

<sup>1</sup> Data tersebut penulis dapatkan dari karya-karya Masdar yang memuat biografinya dan *Curriculum Vitae* yang Masdar berikan kepada penulis pada tanggal 14 Juni 1999 di Jakarta.

Sunan Kalijaga Yogyakarta, Harian PELITA, AMANAH, WARTA NU dan PANJI MASYARAKAT. Masdar juga sempat menjadi wartawan dan redaktur pada Harian Jurnal EKUIN (1982-1983). Masdar menikah dengan Maisaroh saat ini dikaruniai empat orang putra. Putra pertama, bernama Iqbal yang sekarang kuliah di ISTN. Kemudian disusul dengan anak kedua, ketiga dan keempat yang masing-masing bernama Nurlaila, Nora Fadila dan Mely Soraya. Masdar mengakui dari keempat putranya tidak satu pun yang mengikuti jejaknya untuk menggeluti masalah-masalah agama.<sup>2</sup>

Semenjak tahun 1983 Masdar Farid Mas'udi memulai kiprahnya di Nahdlatul Ulama. Bersama dengan KH. Sahal Mahfudz, KH. Muhith Muzadi, KH. Ahmad Sidiq, M. Zamrtoni, Abdullah Syarwani, Said Budairi, Mahbub Junaidi dan Slamet Efendi Yusuf, Masdar masuk dalam keanggotaan Majelis 24. Majelis ini kemudian disebut oleh warga NU sebagai kelompok yang pro-pembaharuan, yang ditugasi mempersiapkan gagasan-gagasan untuk di bawa ke Musyawarah Nasional (MUNAS) Situbondo.<sup>3</sup>

Di sisi lain, karena dilatarbelakangi oleh ketidakpuasan di kalangan generasi muda NU terhadap muatan-muatan fatwa Ulama NU senior, Masdar bersama mereka melakukan gerakan-gerakan yang berusaha mengangkat problem-problem sosial yang lebih relevan dengan fatwa. Mereka mengkritik penggunaan kitab-kitab yang tekstual tanpa dibarengi dengan penafsiran lebih lanjut (kontekstual). Kiyai Musthofa Bisri, Kiyai Muhith Muzadi dan Kiyai Sahal Mahfudz dipandang sebagai orang-orang yang dekat dengan pemikiran kritis di kalangan muda NU.<sup>4</sup>

Di antara orang muda NU yang sangat berpengaruh adalah Masdar Farid Mas'udi. Sebagai orang pesantren dan alumnus IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dia telah berbuat banyak untuk merangsang studi kritis (pengkajian) sebagai ganti dari metode hafalan pasif (pengajian) terhadap kitab-kitab klasik yang sudah

<sup>2</sup> "Orang dekat dengan Masdar Farid Mas'udi", Kompas, 8 Pebruari 1998

<sup>3</sup> Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana baru*, Cet. I, (LKIS : Yogyakarta, 1994), hlm. 133

<sup>4</sup> *Ibid.*, hlm. 220-221

sejak lama menjadi tradisi yang tidak pernah dipertanyakan, tanpa meninggalkan tradisi itu sendiri.<sup>5</sup>

Pada tahun 1987 di kantor PBNU, sesuai dengan jabatannya di Lakpesdam (Lembaga Pengembangan Sumber Daya NU), Masdar melakukan pengkajian kritis terhadap kitab kuning dengan tetap menghadirkan orang-orang Suriah. Akan tetapi, diskusi-diskusi ini harus dihentikan setelah mendapat protes dari para Kiyai yang berpengaruh.<sup>6</sup>

Masdar, lewat P3M bekerja sama dengan Rabithah al-Ma'ahid al-Islamiyah (RMI)—dengan mendapat dukungan dari KH. Sahal Mahfudz dan KH. Imron Hamzah, Rais Syuriah NU Jawa Timur waktu itu—menyelenggarakan *halaqah* yang pertama kali pada tahun 1988 di pesantren Wucongol, Muntilan Jawa Tengah bersamaan dengan pelaksanaan Mukhtamar RMI. *Halaqah* dilakukan untuk memahami kitab kuning secara kontekstual. Masdar dan teman-temannya mengangkat isu penerapan harfiyyah kitab-kitab klasik otoritatif dan menganjurkan agar ajaran-ajaran ulama besar zaman lampau hendaknya dikaji dalam konteks sosial historis. Bukan pada isi yang tertulis dalam teks kitab (*qauli*), melainkan memahami dan menerapkan metode analisis dan penalaran (*manhaji*) mereka ke dalam konteks situasi yang baru.<sup>7</sup>

Melalui halqah yang merupakan forum Kiyai muda dan telah mendapat sambutan yang positif di kalangan pesantren, P3M mengembangkan dua program pengembangan fiqh, yaitu *Fiqh an-Nisâ'* (Fikih Perempuan) dan *Fiqh as-Siyâsah* (Fikih Politik). *Fiqh as-Siyâsah* disenggarakan dengan pola pendekatan yang sama dengan *Fiqh an-Nisâ'*. Yaitu melalui diadakannya halqah untuk menimba kiyai-kiyai senior tentang persoalan-persoalan *Ijtimâ'iyah* (kemasyarakatan) dan *siâsah* (perpolitikan).<sup>8</sup> Selain halqah di P3M terdapat dua forum lain, yaitu Forum Rahîm yaitu forum untuk

158

<sup>5</sup> *Ibid.*, hlm. 221

<sup>6</sup> *Ibid.*, hlm. 221-222

<sup>7</sup> *Ibid.*, hlm. 222-223

<sup>8</sup> Lihat transkrip pidato Masdar Farid Mas'udi dalam Halqah Pengenalan dan Pendalaman *Fiqh An-Nisa'* yang bertema "Nafkah dan Dilema Perempuan Pekerja" pada tanggal 17 – 19 Juli 1997 di Tasikmalaya

mendiskusikan hak-hak reproduksi dalam Islam, dan Madrasah Cililitan Kecil untuk mendiskusikan persoalan demokrasi dari berbagai perspektif. Dan pada diskusi Forum Rahîm, visi perempuan akan ditelaah secara kritis.<sup>9</sup>

## B. Pemikiran dan Karya-Karya Intelektualnya

Masdar Farid Mas'udi terkenal dengan pemikirannya yang sangat kritis, sehingga banyak kiyai NU menolak pemikirannya. Akibatnya, Masdar sering dijuluki pikiran gendeng dan ada pula yang menjuluki sebagai Syuriah tahun 2000.<sup>10</sup>

Kalau dilihat dari karya-karyanya, corak pemikiran Masdar lebih menitikberatkan pada persoalan agama dan demokrasi. Tetapi, Masdar agaknya lebih concern pada pergulatan dunia fiqih, terutama prinsip masalahatn <sup>144</sup> dalam merumuskan hukum Islam. Hal ini dapat dilihat dari karya bukunya yang berjudul *Agama Keadilan : Risalah Zakat (pajak) dalam Islam*. Dalam buku tersebut Masdar menguraikan <sup>98</sup> ara utuh konsep mashlahatnya di bagian catatan kaki. Sedangkan dalam buku Islam dan *Hak-Hak Reproduksi Perempuan : Dialog Fiqih Pemberdayaan*, Masdar <sup>98</sup> menjelaskan metodenya dalam menetapkan hukum Islam, yakni menawarkan pemahaman baru terhadap konsep *qat'i-zanni*.

Dalam buku berjudul *Agama Keadilan : Risalah Zakat (pajak) dalam Islam*,<sup>11</sup> Masdar secara terang-terangan ingin melakukan rekonstruksi fiqih zakat. Dimana dia menilai bahwa fiqih zakat selama ini yang dipahami oleh umat Islam tidak menyentuk kepada substansi nilai zakat itu sendiri, yaitu kemaslahatan-keadilan. Masdar menawarkan pajak sebagai pengganti konsep zakat yang selama ini

<sup>9</sup> Lihat rekaman pidato pengantar Masdar Farid Mas'udi dalam diskusi "Ulama Perempuan dalam Wacana Islam : Sketsa Sejarah Yang Masih Gelap" bersama DR. Azyumardi Azra yang diselenggarakan oleh Forum Rahim tanggal 25 Juni 1996 di kantor P3M Jakarta.

<sup>10</sup> Tim Pelatihan P3M, *Laporan Pelatihan Fiqh Siyâsah Li Masâlihi ar-Râ'iyyah*, (Jakarta : P3M, 1997)

<sup>11</sup> Buku ini terbit pertama kali pada tahun 1991, kemudian mengalami cetak ulang beberapa kali. KH. Abdurrahman Wahid dalam kata pengantarnya menyebut karya ini sebagai upaya penafsiran ulang atas salah satu tiang agama Islam. Lihat Kompas, 9 Januari 1998.

dijadikan pedoman. Dengan pajak diharapkan rakyat akan dapat melakukan kontrol terhadap penguasa. Sebaliknya penguasa dapat memobilisasi dana masyarakat lewat zakat yang sudah diformulasikan dengan pajak.

Pemikiran Masdar tersebut akhirnya menjadi sesuatu yang sangat kontroversial saat itu. Berbagai tanggapan, baik yang menolak maupun yang menerima bermunculan. Di kalangan NU sendiri terdapat tarik menarik yang sangat kuat. Pada halqah tahun 1992 yang membicarakan zakat dan pajak, kebanyakan kiyai menolak pemikiran Masdar tersebut meskipun mendukung kesimpulannya. Kiyai Wahab Zaini Kiyai muda Madureng menjabat sebagai ketua RMI mendukung pemikiran Masdar, bahwa pajak meskipun tidak identik dengan zakat, tetapi merupakan sebuah bentuk kekayaan kolektif, dan karena itulah rakyat harus mempunyai kekuatan kontrol yang benar-benar terhadap pembelanjanya.<sup>12</sup> Bahkan pemikiran tentang zakat ini sempat menjadi polemik di Harian Republika dan Kompas saat itu.

Buku keduanya *Islam dan hak-Hak Reproduksi Perempuan : Dialog Fiqih Pemberdayaan* pada awalnya adalah sebagai penyediaan kebutuhan dalam pelatihan *Fiqh an-Nisâ'* untuk penguatan Hak-Hak Reproduksi perempuan yang diselenggarakan oleh P3M, Namun karena didorong oleh pentingnya kajian perempuan dalam fiqh Islam, Masdar, dalam hal ini P3M bekerjasama dengan Ford Foundation dan penerbit Mizan menerbitkannya dalam bentuk buku. Dengan bahasa yang ringan dan dialogis, Masdar melakukan elaborasi rekonstruksi fiqh perempuan yang selama ini dicurigai telah meminggirkan perempuan (diskriminatif). Pemikiran Masdar dalam kajian ini menampilkan perspektif gender, suatu sudut pandang yang menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai manusia yang setara di hadapan Allah, dihadapan masyarakat dan dihadapan sesama.<sup>13</sup>

Disamping itu Masdar pun secara intens bersama P3M sedang

<sup>12</sup> Martin Van Eriksen, *NU, Tradisi, ...* hlm. 230 - 231

<sup>13</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan : Dialog Fiqih Pemberdayaan*, Cet. 2, (Bandung : Mizan, 1997), hlm. 7-8

mengembangkan fikih politik (*Fiqh as-Siyâsah*) yang sudah beberapa kali diadakan. Dalam kaitan ini, Masdar hendak melakukan penyadaran hak-hak rakyat dalam wacana politik Islam di lingkungan pesantren. Masdar menghendaki rumusan fikih politik alternatif yang bisa memperkuat hak-hak rakyat. Fiqih politik menurutnya adalah pemikiran keagamaan yang menyangkut tata kehidupan bersama. Muaranya adalah kaedah dasar fikih yang menyebutkan bahwa semua aturan tata laksana kekuasaan hanya sah secara moral, apabila mengacu kepada kepentingan rakyat. Rakyat menurut Masdar, paling tidak kompeten untuk merumuskan pengertian kepentingan dan hak-haknya.<sup>14</sup>

Selain itu, Masdar juga menggagas beberapa tema tentang pesantren dan NU, hubungan dan dialog agama, tema agama dan demokrasi dan beberapa gagasan lainnya.

Keseriusan Masdar dalam merekonstruksi fikih zakat, rekonstruksi fikih perempuan, dan fikih politik lebih banyak didorong oleh lembaga yang dipimpinnya, P3M. Di lembaga inilah, Masdar melakukan diskusi-diskusi ilmiah untuk menggagas restrukturisasi pemahaman keagamaan dalam Islam. Masdar nampaknya tetap konsisten dengan paradigma keadilan-kemashlahatannya. Bahwa seluruh pemikiran Masdar selalu bermuara pada kemashlahatan umat manusia. Mashlahat menjadi kunci pemikiran Masdar. Meskipun konsep ini tidak dituangkannya dalam sebuah karya utuh, tetapi Masdar memperbincangkannya secara komprehensif dalam catatan kaki buku *Agama Keadilan : Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* dan tertuang dalam *Jurnal Ulumul Qur'an No. 3, Vol.I/Th. 1995*. Secara panjang lebar Masdar menggagas prinsip mashlahat sebagai acuan syari'ah Islam. Karya Masdar yang dibukukan secara utuh :

1. *Agama Keadilan : Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (Jakarta : P3M, 1991)
2. *Islam dan hak-Hak Reproduksi Perempuan : Dialog Fiqih Pemberdayaan* (Bandung : Mizan, 1997)

<sup>14</sup> "Menegakkan Hak Rakyat", D & R, 13 September 1997, hlm. 85

Karya Masdar dalam bentuk sumbangan tulisan :

1. **Dinamika Kaum Santri : Menelusuri Jejak dan Pergolakan Intern NU** (Jakarta : Rajawali, 1983)
2. **Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam** (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1988)
3. **Pergulatan Dunia Pesantren : Islam Menatap Masa Depan** (Jakarta : P3M, 1989)
4. **Teologi Pembangunan : Paradigma Baru Pemikiran Islam** (Yogyakarta : LKPSM, 1989)
5. **Mendidik Manusia Merdeka : Romomangunwijaya 65 Tahun** (Yogyakarta : Interfidei dan Pustaka Pelajar, 1985)
6. **Dialog : Kritik dan Identitas Agama** (Yogyakarta : Interfidei, 1985)
7. **Islam Menatap Masa Depan** (Jakarta : P3M, 1990)
8. **Islamic Women in Textual dan Contextual Studies** (Jakarta : INIS, 1991)
9. **Membincang Feminisme : Diskursus Gender Perspektif Islam** (Surabaya : Risalah Gusti, 1996)
10. **Puh Islam dalam Budaya Bangsa** (Jakarta : 1996)
11. **Learning From Islam : Advocacy and reproductive Rights in Pesantren's** (Jakarta : ....., 199 ..)

Buku-buku terbitan P3M yang Masdar sebagai editornya :

1. **Teologi Tanah** (Jakarta : P3M dan Yapika, 1994)
2. **Agama dan Hak Rakyat** (Jakarta : P3M, 1993)
3. **Fiqih Permusyawaratan/Perwakilan Rakyat** (Jakarta : P3M, RMI, dan Pesantren Cipasung)

Karya-karya Masdar dalam bentuk tulisan artikel dan makalah-malakah, misalnya :

1. **Pembangunan, Kemiskinan dan Tanggung Jawab Sosial dalam Perspektis Ajaran Agama dalam Peninjau**, 1993
2. **Mengapa Fundamentalisme Keagamaan ? Kasus Umat Islam dalam Peninjau**, 1986.

3. Agenda yang belum Terbahas : Pengembangan Tradisi Keilmuan di Pesantren dalam Republika, 1 Januari 1996
4. Pajak diniati Zakat dalam Republika 15 Maret 1996
5. Zakat ? Ya Pajak Itu ? dalam Republika 16 Pebruari 1996
6. Agama dan HIV?AIDS “Kutukan” atau Kemelut Paradigma dalam Sehat, 14 April 1996
7. Pengubah Perilaku Seksual atau Pemberdayaan Perempuan ? (Makalah disampaikan dalam Temu Tahunan Jen VII “ Kesehatan Reproduksi ; Rekonseptualisasi untuk Program Aksi”, di Hotel Sangri-La, Surabaya, 25 – 27 November 1996)
8. Islam and Women’s Reproductive Rights (Makalah disampaikan dalam Seminar Perspektif Gender dalam Hukum Perkawinan, tanggal 9 – 10 Desember 1997 di Universitas Air Langga Surabaya)
9. Membaca Kembali Fiqih Perempuan ; Kasus Perkawinan dan Perceraian (Makalah disampaikan dalam Seminar Internasional oleh departemen Agama, IAIN Syarif Hidayatullah jakarta dan Mc Gill University, di Jakarta 1 – 4 Desember 1997)

### **C. Peran dan Posisi Masdar dalam Gerakan Keperempuanan di Indonesia**

Gerakan perempuan<sup>75</sup> di Indonesia yang membawa isu ketidakadilan gender telah terdengar sejak awal tahun 60-an, namun baru menjadi isu dalam kaitannya dengan pembang<sup>75</sup>an pada tahun 70-an oleh sejumlah aktivis LSM. Secara sederhana, taha<sup>6</sup>n-tahapan perjuangan isu perempuan dan isu ketidakadilan gender dapat dibagi dalam tiga dasawarsa tahapan. Dasawarsa pertama adalah tahapan “pelecehan”. Selama tahun 1975–1985 hampir semua aktifis LSM menganggap masalah gender bukan menjadi masalah penting, bahkan banyak yang melakukan pelecehan. Umumnya mereka tidak menggunakan analisis gender, sehingga reaksi terhadap masalah itu sendiri sering menimbulkan konflik antar aktifis perempuan dan lainnya. Perlawanan terhadap masalah perempuan di kalangan aktifis mengambil bentuk bermacam-macam. Umumnya bentuk

perlawanannya adalah dengan menjinakkan demi kelancaran proyek dari agenda utama program organisasi yang bersangkutan.

Periode dasawarsa kedua adalah 1985-1995. Dasawarsa tersebut pada dasarnya adalah dasawarsa pengenalan dan pemahaman dasar dengan apa yang dimaksud analisis gender dan mengapa gender menjadi masalah pembangunan. Banyak orang menganggap bahwa masa pengenalan analisis gender tersebut erat kaitannya dengan kuatnya kebijakan-kebijakan lembaga donor tentang masalah tersebut. Sehingga banyak sekali orang yang meragukan apakah memang para aktifis LSM menerima isu tersebut dengan kesadaran kritis mereka. Banyak indikasi menunjukkan bahwa penerimaan tersebut lebih merupakan formalitas belaka. Reaksi mereka lebih kepada pendekatan kuantitatif, tanpa analisis yang mendalam. Lambat laun upaya tersebut membawa hasil, di mana isu gender dan perempuan tidak lagi dilecehkan, bahkan mulai diminati. Dan beberapa LSM mulai memakai analisis gender dalam mengembangkan program-programnya.<sup>15</sup>

Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) yang didirikan pada tahun 1983 pada mulanya adalah LSM yang berusaha untuk merangsang sikap kritis terhadap studi-studi sekriptual tradisional. Pada sekitar tahun 1988, Masdar Farid Mas'udi yang menjadi salah satu pendiri P3M mengembangkan sikap kritis tersebut dengan membuat lingkaran studi (halqah). Dalam halqah ini diusahakan perluasan wacana fiqih yang sudah mapan, termasuk diantaranya adalah fiqih tentang perempuan.

Masdar dengan halqahnya di P3M banyak melakukan perbincangan kritis tentang fiqih perempuan yang telah lama berlaku tidak adil terhadap perempuan. Hal demikian karena adanya bias gender dalam menafsirkan ajaran-ajaran Islam yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an. Sehingga tidak terjamin adanya pandangan yang obyektif tentang kedudukan dan peran perempuan dalam lingkungan keluarga, masyarakat dan bangsa.

<sup>15</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Cet. II, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 161-162

Perbincangan kritis terhadap isu-isu perempuan dalam perspektif gender tersebut dikemas dalam sebuah forum dialog yang bernama forum Rahîm. Forum Rahîm menstresingkan perbincangan pada rekonstruksi fiqih perempuan untuk mendapatkan wacana baru fiqih perempuan yang berkeadilan gender. Di dalam forum inilah Masdar, mengembangkan pemikiran-pemikiran kritisnya tentang perempuan bersama-sama dengan para Kiyai dan para pakar lainnya.

Masdar dengan P3M-nya dalam mengembangkan misi penguatan dan pemahaman terhadap Fiqh an-Nisâ' khususnya yang berkenaan dengan hak-hak reproduksi perempuan, menggelar pelatihan-pelatihan yang diselenggarakan di pesantren-pesantren. Pesertanya adalah para santri putri dan istri-istri para kiyai pesantren. Program ini dimaksudkan untuk memberikan advokasi penguatan hak reproduksi perempuan dalam Islam.

Buku Masdar yang berjudul *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan, Dialog Fiqih Pemberdayaan* merupakan hasil rangkuman dialog dalam training-training hak-hak reproduksi perempuan dalam Islam. Buku Masdar tersebut mempresentasikan pemikiran dan obsesinya untuk mendobrak tradisi lama yang terdapat dalam fiqih yang bertentangan dengan semangat kemaslahatan dan keadilan Islam. Dalam hal ini perempuan menjadi obyek penderita dan dalam posisi sub ordinat di bawah dominasi dan hegemoni laki-laki.

Kiprah Masdar dengan P3M-nya, menghantarkan Masdar sebagai salah satu tokoh di Indonesia yang berjuang keras memperjuangkan hak-hak perempuan dan relasi yang setara antara laki-laki dan perempuan (feminis). Ketika di timur tengah beberapa tokoh feminis seperti Riffat Hassan, Fatima Mernisi dan Asghar Ali Engineer gencar dalam mengcounter wacana yang menghegemoni dengan menulis buku-buku tentang perempuan, di Indonesia Masdar dan beberapa tokoh feminis yang lain juga melakukan hal yang sama. Setidak-tidaknya apa yang dilakukan Masdar dengan beberapa feminis Indonesia, seperti Siti Ruhaini Dzuhayatin, Wardah Hafidz, Mansour Faqih dan lain-lain, adalah mengelaborasi pemikiran-pemikiran tokoh feminis Timur Tengah di atas dan mengkontekstualisasikan dalam lingkup keindonesiaan.

Upaya Masdar dan teman-temannya dalam mengangkat isu perempuan dan gender di Indonesia telah membawa hasil yang signifikan. Isu-isu tentang perempuan dan gender menjadi kajian yang cukup semarak di lingkungan masyarakat Indonesia. Mulai dari isu mengenai ketidakadilan dalam pandangan sempit keagamaan, pelecehan perempuan, hegemoni laki-laki atas perempuan dalam segala sektor dan sebagainya. Pada akhirnya hal itu menjadi wacana pemicu dalam mengembangkan gerakan-gerakan keperempuanan di Indonesia.

Di samping P3M yang concern terhadap isu-isu relasi perempuan dan laki-laki dalam perspektif Islam, terdapat beberapa LSM di Indonesia yang memiliki satu misi perjuangan yang sama walaupun dengan stressing program dan pilihan segmen garapan yang berbeda. Di Jakarta, misalnya, Kalyanamitra sebagai salah satu LSM yang menekuni isu pelecehan seksual dan pemerkosaan serta menjadi pusat informasi tentang isu perempuan. Kemudian di Yogyakarta, terdapat LSM yang bernama Yasanti yang menekuni isu buruh perempuan, buruh gendong, pramuniaga, remaja putri putus sekolah, dan ibu-ibu pedesaan. Di samping Yasanti terdapat pula LSPPA yang menekuni kesejahteraan ibu dan anak di pedesaan. Terdapat pula PKBI yang menekuni isu hak-hak reproduksi perempuan, kelompok waria, homoseksual, penyakit AIDS, dan pekerja seks. Ada juga Kelompok Perempuan Sadar yang menekuni isu perempuan dalam agama. Kemudian Yayasan Perempuan Cut Nyak Dien yang menekuni advokasi perempuan, Sekretariat Bersama Perempuan Yogyakarta menjadi salah satu LSM yang menekuni pembantu rumah tangga dan pekerja imigran perempuan. Dan Rifka An-Nisâ' merupakan *shelter* bagi perempuan dalam keadaan krisis.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Rebeka Harsono, "Gender dan Perempuan : Antara Kepentingan Perempuan dan Politik Gender", dalam Irwan Abdullah (Ed.), *Sangkan Paran Gender*, (Yogyakarta : Pusat Penelitian Kependudukan Gadjah Mada, 1997) hlm. 286

Fikih Perempuan Kontemporer: Hak-hak Perempuan dalam Perkawinan

## BAB III

# TENTANG HAK-HAK PEREMPUAN DALAM PERKAWINAN

### A. Pemikiran Masdar Tentang Perempuan

#### 1. Penciptaan Perempuan

Dalam perbincangan tentang perempuan dewasa ini, konsep penciptaan perempuan menjadi isu yang sangat penting dan mendasar untuk dibicarakan, karena konsep kesetaraan dan ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan berakar dari konsep penciptaan perempuan ini<sup>1</sup>. Dalam pandangan Rifaat Hasan, jika laki-laki tidak diciptakan setara menurut Allah SWT, maka dikemudian hari tidak bisa berubah menjadi tidak setara. Begitu pula sebaliknya, jika laki-laki dan perempuan telah diciptakan tidak setara oleh Allah SWT, maka secara esensial dikemudian hari mereka tidak bisa menjadi setara.<sup>2</sup>

Dalam tradisi Islam dikenal dan diyakini terdapat empat macam cara penciptaan manusia ; *Pertama*, diciptakan dari tanah (penciptaan Adam AS); *Kedua*, diciptakan dari (tulang rusuk) Adam (penciptaan Hawa); *Ketiga*, diciptakan melalui seorang ibu dengan proses kehamilan tanpa ayah, baik secara hukum maupun secara biologis (penciptaan Nabi Isa AS); dan *Keempat*, diciptakan melalui kehamilan dengan adanya ayah secara biologis dan hukum, atau minimal secara biologis semata (penciptaan manusia selain Adam, Hawa dan Isa di atas).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, cet. II, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 61

<sup>2</sup> Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, Alih bahasa oleh Team LSPPA (Yogyakarta : LSPPA - Yayasan Prakarsa, 1995), hlm. 44

<sup>3</sup> Yunahar Ilyas, *Feminisme ...* hlm. 62

Ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan rujukan untuk keempat macam cara penciptaan manusia di atas antara lain adalah Surat Fâtir (35) : 11; As-Saffat 37 : (11); dan Al-Hijr (13) : 26 (tentang penciptaan manusia pertama dari tanah); Surat An-Nisa' (4) : 1; Al-A'raf (7) : 189 dan Az-Zumar (39) : 6 (tentang penciptaan Hawa); Surat Maryam (19) : 19-22 (tentang penciptaan Isa); dan Surat Al-Mukminun (23) : 12 - 14 (tentang proses reproduksi manusia lewat rahim ibu).

Berbeda dengan ketiga macam cara penciptaan manusia yang lain, ayat-ayat tentang penciptaan Hawa tidak menyebutkan secara jelas dan terperinci mekanisme penciptaan Hawa. Dalam ketiga ayat tersebut hanya disebutkan bahwa dari padanya (*nafs wâhidat*-Adam) Dia menciptakan istrinya (*zaujahâ*-Hawa). Dan ketiga ayat itu dapat dipaparkan sebagai berikut :

195  
a. An-Nisâ' (4) : 1

يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ۗ وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

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

18

b. Al-A'râf (7) : 189

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ  
 إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ  
 دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٨٩﴾

Artinya : Dialah yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Dia menciptakan isterinya, agar Dia merasa senang kepadanya. Maka setelah dicampurinya, isterinya itu mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah Dia merasa ringan (Beberapa waktu). kemudian tatkala Dia merasa berat, keduanya (suami-isteri) bermohon kepada Allah, Tuhannya seraya berkata: «Sesungguhnya jika Engkau memberi Kami anak yang saleh, tentulah Kami termasuk orang-orang yang bersyukur».

39

c. Az-Zumâr (39) : 6

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنْ  
 الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مَخْلُوقًا فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلَقًا مِنْ بَعْدِ  
 خَلْقِ فِي ظُلْمَتٍ ثَلَاثٍ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَآنِي  
 تُصْرَفُونَ ﴿٦﴾

Artinya : Dia menciptakan kamu dari seorang diri kemudian Dia jadikan daripadanya isterinya dan Dia menurunkan untuk kamu delapan ekor yang berpasangan dari binatang ternak. Dia menjadikan kamu dalam perut ibumu kejadian demi kejadian dalam tiga kegelapan. yang (berbuat) demikian itu adalah Allah, Tuhan kamu, Tuhan yang mempunyai kerajaan. tidak ada Tuhan selain dia; Maka bagaimana kamu dapat dipalingkan?

Penafsiran terhadap Surat an-Nisa' ayat 1 tersebut di atas menjadi signifikan dengan apa yang diperbincangkan oleh para feminis tentang penciptaan perempuan pertama (Hawa). Sehingga

perlu dikemukakan di sini elaborasi kritis baik para mufassir maupun kaum feminis yang diantaranya adalah Masdar Farid Mas'udi mengenai ayat pertama Surat An'Nisa'.

Dalam ayat ini tidak disebutkan secara eksplisit nama Adam dan Hawa, tapi diungkapkan dengan kata *nafs wâhidah* dan *zawjahâ*.<sup>59</sup> Namun demikian dengan bantuan ayat-ayat lain (misalnya Surat Al-Baqarah (2) :30-31; Ali Imran (3) : 59 dan (7) : 27) dan hadis-hadis Nabi, umumnya para mufassirin memahami dan meyakini bahwa yang dimaksud dengan *nafs wâhidah* dan *zawjahâ* dalam ayat itu adalah Nabi Adam AS (laki-laki) dan Hawa (perempuan) yang dari keduanya kemudian berkembang biak ummat manusia.<sup>4</sup> Kontroversi sesungguhnya bukan kepada siapa yang pertama, tapi pada penciptaan Hawa yang dalam ayat diungkapkan dengan kalimat *wa khalaqa minhâ zawjahâ*. Persoalannya adalah, apakah Hawa diciptakan dari tanah seperti penciptaan Adam, atau diciptakan dari (bagian tubuh) Adam itu sendiri. Kata kunci penafsiran yang kontroversial itu terletak pada kalimat *minhâ*. Apakah kalimat itu menunjukkan bahwa untuk Adam diciptakan istri dari jenis yang sama dengan dirinya, atau diciptakan dari (diri) Adam itu sendiri.

<sup>3</sup> Menurut az-Zamakhsyari yang dimaksud dengan *nafs wâhidah* adalah Adam dan *zawjahâ* adalah Hawa yang diciptakan Allah dari tulang rusuk Adam.<sup>5</sup> Senada dengan az-Zamakhsyari, as-Suyûti, al-Baidawî, Ibnu Kasir dan al-Qurtubi juga menafsirkan *nafs wâhidah* adalah Adam.<sup>6</sup>

Pendapat yang sama dikemukakan oleh al-Alusi. Alusi mengemukakan keterangan bahwa tulang rusuk yang dimaksud—dalam tafsirnya az-Zamakhsyari—adalah tulang rusuk sebelah kiri

<sup>4</sup> Yunahar Ilyas, *Femin* 27 ... hlm. 64

<sup>5</sup> Abu Qasim Jarullah Mahmud Ibn Umar az-Zamakhsyari al-Khawârizmi, *al-Khasysyaf 'an Haqâiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqâwil fi Wujûh at-Ta'wîl* (Beirut : Dâr al-Fikr, 25 1977), jilid I, hlm. 492

<sup>6</sup> M. Quraish Shihab, "Konsep Wanita Menurut Al-Qur'an, Hadis dan Sumber-Sumber Ajaran Islam", dalam Lies Marcoes dan J.H. Meulleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta : INIS, 1993), hlm. 4

72

Adam.<sup>7</sup> Alusi mengutip sebuah hadis riwayat Bukhârî Muslim :

وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلَعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسَرَتْهُ، وَإِنْ تَرَكَتَهُ لَمْ يَرَلْ أَعْوَجَ (البخارى و مسلم)

Artinya: Saling perpesanlah kalian untuk berbuat baik kepada perempuan, maka sesungguhnya mereka diciptakan dari tulang rusuk dan tulang rusuk yang paling bengkok adalah bagian paling atas. Jika kalian luruskan dengan keras, ia akan patah. Sebaliknya, jika kalian biarkan akan selalu bengkok.

3 Di samping itu, Alusi mengutip penafsiran lain dari Abu Muslim tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam dan sekaligus membantahnya. Menurut Abu Muslim, Allah tidak menciptakan Hawa dari tulang rusuk Adam. 3 Apa gunanya Allah menciptakan Hawa dari tulang rusuk Adam padahal Dia mampu menciptakannya dari tanah? Dengan pengertian seperti itu, bagi Abu Muslim, yang dimaksud dengan kalimat *wa khalaqa minha zaujahâ* adalah, Dia menciptakan Hawa dari jenis yang sama dengan Adam (maksudnya manusia) 9 seperti pada firman-Nya : .... *Ja'ala lakum min anfusikum azwâjâ* (Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri).<sup>8</sup>

Alusi menolak pendapat Abu Muslim di atas dengan argumen bahwa, andaikata 3 benar apa yang dikatakan Abu Muhsin itu, maka tentu manusia makhluk yang diciptakan, tidak berasal dari satu diri (*min nafs wâhidah*), tapi dari dua diri (*min nafsihi*). Hal ini tentu bertentangan dengan nas ay 3 itu sendiri dan *akhbar sahîhah* dari Rasulullah Saw.<sup>9</sup> Sedangkan apa gunanya Allah menciptakan Hawa dari tulang rusuk Adam, padahal Dia mampun menciptakannya dari tanah seperti Adam, Alusi menjawab, bahwa selain hikmah yang kita ketahui, adalah untuk menunjukkan bahwa Allah mampu

73 <sup>7</sup> Abu al-Fadl Syihab ad-Din as-Syayyid Mahmûd Afandi al-Bagdadî, *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm wa as-Sab'î al-Masâni* (t.t.p.: Dâr al-Fikr, t.t.), II: 189<sup>90</sup> elanjutnya disingkat al-Alusi.

<sup>8</sup> Al-Alusi, *Rûh al-Ma'âni* ... hlm. 181

<sup>9</sup> *Ibid.*, hlm. 182

3 menciptakan makhluk hidup dari makhluk hidup yang lain tanpa proses reproduksi (*tawâlad*), sebagaimana Dia menciptakan makhluk hidup dari benda mati. Andaikan kemampuan mencipta dari tanah menjadi penghalang untuk mencipta dari selain tanah dengan alasan tidak ada gunanya, tentu Dia harus menciptakan segala sesuatu dari tanah tanpa perantara. Sebagaimana Dia mampu mencipta Adam dari tanah tentu Dia juga mampu untuk 3 menciptakan semua manusia dari tanah. Apa alasannya juga kenapa Allah menciptakan manusia dari manusia (reproduksi) padahal Dia mampu menciptakan manusia semua dari tanah sebagaimana Adam?<sup>10</sup>

Riffat Ha<sup>183</sup> tidak hanya menolak dengan keras pandangan para ulama di atas, bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, tetapi juga mempertanyakan kenapa dipastikan *nafs wâhidah* itu Adam dan zauhâ itu Hawa, istrinya. Padahal ungkap teolog muslimah yang akhir-akhir ini sangat serius mengkaji masalah perempuan itu, kata *nafs* dalam bahasa Arab tidak menunjukkan kepada laki-laki atau perempuan, tetapi bersifat netral, bisa laki-laki bisa perempuan. Begitu juga *zauj*, tidak secara otomatis diartikan istri, karena istilah itu bersifat netral, artinya pasangan yang bisa laki-laki dan bisa perempuan. Disamping *zauj* dikenal juga istilah *zaujah*, bentuk feminin dari *zauj*. Mengutip kamus *Taj al-'Arus*, Riffat menyatakan bahwa hanya masyarakat hijaz yang menggunakan istilah *zauj* untuk menunjukkan kepada perempuan, sementara di daerah lain digunakan *zaujah* untuk menyatakan perempuan. Lalu, tulis Riffat mempertanyakan, kenapa al-Qur'an yang secara meyakinkan tidak hanya diperuntukkan bagi masyarakat Hijaz, menggunakan istilah *zauj* bukan *zaujah*, seandainya yang dimaksud itu sungguh-sungguh perempuan?

Kemudian kata Adam, melalui penelitiannya terhadap teks-teks Injil dalam Genesis, Riffat menyimpulkan bahwa kata itu (Adam) adalah istilah Ibrani yang secara literal berarti tanah, berasal dari kata *adamah* yang sebagian besar berfungsi sebagai istilah generik untuk manusia. Al-Qur'an menurut Riffat tidak menyatakan bahwa

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

Adam manusia pertama dan tidak pula menyatakan bahwa Adam laki-laki. Adam adalah kata benda maskulin, hanya secara linguistik, bukan menyangkut jenis kelamin. Seperti hanya *nafs wâhidah*, Riffat pun tidak memastikan bahwa Adam itu perempuan, tetapi menolak dengan tegas kalau Adam harus laki-laki. Bagi dia istilah Adam sama dengan *basyâr*, *al-insân* dan *an-nâs* yang menunjukkan manusia, bukan jenis kelamin.

Menurut Riffat lebih lanjut, konsep penciptaan Hawa seperti yang dikemukakan kebanyakan para mufasir berasal dari injil. Tepatnya Genesis 5 : 26-27, Genesis 2 : 7, Genesis 2 : 18-24 dan Genesis 5 : 1-2. Tradisi injil ini lewat masuk ke pustakaaan hadis yang menurutnya penuh kontroversial. Jadi, menurut Riffat, Adam dan Hawa diciptakan secara serentak dan sama dalam substansinya, sama pula caranya. Bukan Adan diciptakan dulu dari tanah, kemudian Hawa dari tulang rusuk Adam seperti pemikiran para mufassir dan hampir keseluruhan umat Islam.

Karena sudah menolak penciptaan Adam dan Hawa secara terpisah, tentu saja Riffat menolak penafian lebih lanjut tentang bagaimana Hawa diciptakan. Bagi Riffat, cerita tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam tidak lebih dari dongeng-dongeng Genesis 2 yang pernah masuk ke dalam tradisi Islam melalui asimilasinya dalam pustakaaan hadis yang dengan berbagai cara telah menjadi lensa untuk melihat/menafsirkan Al-Qur'an sejak abad-abad pertama Islam, bukan masuk secara langsung karena sedikit sekali kaum muslimin yang membaca Injil.

Riffat menentang otentisitas dan validitas hadis-hadis riwayat Bukhârî Muslim tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam. Dari segi sanad, katanya, hadis-hadis itu dha'if karena memiliki sejumlah rawi yang tidak dapat dipercaya seperti Maisarah al-Asyja'i, Haramalah ibn Yahya, Zaidah dan Abu Zinad. Kritik sanad ini dirujuk kepada Syamsuddin az-Zahabi dalam bukunya *Mizân al-Itidâl fi naqd ar-Rijâl*. Dari segi matan, hadis-hadis tersebut bertentangan dengan Al-Qur'an karena mengandung elemen-elemen misoginis yang bertentangan dengan konsep penciptaan manusia *fi ahsan at-taqwîm*. Juga masih dari segi matan, Riffat menyatakan

53

tidak dapat memahami relevansi statemen bahwa bagian tulang rusuk yang paling bengkok adalah bagian atas. Lagi pula nasihat untuk berbuat baik terhadap perempuan akan menimbulkan pengertian bahwa perempuan sesungguhnya dilahirkan dengan rintangan yang alamiah dan perasaan dibutuhkan. Adakah kebengkokan yang tidak bisa diperbaiki itu merupakan rintangan? Terakhir, masih berkaitan dengan matan hadis-hadis itu, Riffat mengatakan bahwa anjuran untuk mengambil manfaat dari perempuan tanpa berusaha untuk menolong karena kebengkokannya (dalam hal ini rintangan alamiah) mendorong ke arah *hedonisme* atau *oportunisme* dan sulit untuk diapresiasi kendatipun perempuan sungguh-sungguh memiliki kebengkokan yang tidak bisa diperbaiki. Bagaimana mungkin Nabi Allah bisa menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok?<sup>11</sup>

Berbeda dengan Riffat, Amina menerima penafsiran bahwa yang dimaksud dengan *nafs wâhidah* adalah Adam dan *zaujahâ* adalah Hawa. Hal ini nampak, misalnya pada terjemahannya terhadap ayat pertama Surat An-Nisa' sebagai berikut :

“ Hai sekalian manusia, bertaqwalah kepadamu yang menciptakan kamu dari seorang diri (*nafs* = Adam), dan daripadanya Allah menciptakan *zauj* (pasangannya = Hawa) dan dari pasangan ini Allah mengembangbiakkan (di bumi) laki-laki dan perempuan yang banyak ... “<sup>12</sup>

Tetapi dia menegaskan bahwa kenyataan historis itu tidaklah menunjukkan Allah memulai manusia dari jenis kelamin laki-laki. Menurut catatan Al-Qur'an, tulis Amina, Allah tidak pernah merencanakan untuk memulai penciptaan manusia dalam bentuk seorang laki-laki, dan tidak pernah pula merujuk bahwa asal usul umat manusia adalah Adam.<sup>13</sup> Allah mengungkapkan dengan kata *nafs* yang secara bahasa merupakan bentuk feminin (*muannas*) tetapi secara konseptual mengandung makna netral, bukan bentuk laki-

1

<sup>11</sup> Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan* ... hlm. 44 - 62

<sup>12</sup> Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, Alih bahasa oleh Yaziar Radianti, Cet. I, (Bandung : Pustaka, 1994), hlm. 30

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 26

laki atau perempuan, tetapi bentuk manusia itu sendiri. Dalam penggunaan secara teknis, kata *nafs* menunjukkan bahwa seluruh umat manusia memiliki asal usul yang sama. Meskipun manusia tersebar di seluruh muka bumi dan membentuk berbagai bangsa, suku dan kelompok yang memiliki beragam bahasa, warna kulit, namun semuanya memiliki asal usul yang sama.<sup>14</sup>

Tentang jenis penciptaan Hawa, Amina tidak mengemukakan pendapatnya secara tegas, apakah Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam sebagaimana pendapat sebagian para Ulama, atau diciptakan sendiri secara terpisah dengan cara yang sama dengan penciptaan Adam sebagaimana pendapat Riffat. Dia hanya menjelaskan bahwa kata *min* dalam bahasa Arab, *pertama*, dapat dipergunakan sebagai preposisi (kata depan) “dari” untuk menunjukkan makna “menyarikan sesuatu dari sesuatu yang lainnya”; *Kedua*, dapat digunakan untuk menyatakan sama macam atau jenisnya.<sup>15</sup> Jika *min* pada kalimat *minha* dalam An-Nisa’ ayat 1 digunakan fungsinya yang pertama (preposisi) maka maknanya Hawa diciptakan dari Adam (seperti pendapat Zamakhsyari di atas tadi), sebaliknya bila digunakan fungsi *min* yang kedua maka maknanya Hawa diciptakan dari jenis yang sama dengan Adam. Dan Amina tidak secara tegas memilih salah satu dari kedua kemungkinan di atas.

Yang penting bagi Amina, bukan bagaimana Hawa diciptakan, tetapi kenyataan bahwa Hawa adalah pasangan Adam. Pasangan, menurut Amina, dibuat dari dua bentuk yang saling melengkapi dari satu realitas tunggal, dengan sejumlah perbedaan sifat, karakteristik dan fungsi, tetapi kedua bagian yang selaras ini pas saling melengkapi sebagai kebutuhan satu keseluruhan. Setiap anggota pasangan mensyaratkan adanya pasangan lainnya dengan logis dan keduanya berdiri tegak hanya atas dasar hubungan ini<sup>16</sup>. Dengan pengertian seperti ini penciptaan Hawa, bagi Amina merupakan bagian rencana penciptaan Adam. Dengan demikian keduanya sama pentingnya<sup>17</sup>.

---

16

<sup>14</sup> *Ibid.*, hlm. 25

<sup>15</sup> *Ibid.*, hlm. 24

<sup>16</sup> *Ibid.*, hlm. 27

<sup>17</sup> *Ibid.*, hlm. 28

Masdar Farid Mas'udi mempunyai pandangan dan pemikiran tentang penciptaan perempuan yang berbeda dengan pandangan dan pemikiran para ulama yang telah disebut di atas. Akan tetapi pandangan dan pemikirannya lebih dekat – bahkan dalam beberapa hal sama – dengan Asghar dan Amina<sup>72</sup>

Masdar sangat menentang pendapat yang mengatakan bahwa perempuan (Hawa) diciptakan dari Adam sehingga hal itu membawa konsekuensi akan semakin memperkokoh pandangan yang mensubordinasikan perempuan di bawah laki-laki. Dalam hal ini akan dikutip pendapat Masdar tersebut dalam bukunya *Perempuan dan Hak-Hak reproduksi Perempuan* :

“ Umumnya ahli tafsir, seperti Al-Suyuti, Al-Baidhawi, Ibnu Katsir, dan Al-Qurthubi mengatakan bahwa *nafs* dengan Adam. Bahkan seorang mufassir dari kalangan Syi'ah mengklaim pendapat itu sebagai *Ijma'* seluruh ulama. Dengan demikian menjadi kokohlah pandangan yang mensubordinasikan perempuan di bawah lelaki<sup>18</sup>.

Dengan merujuk kepada pendapat ulama mutakhir seperti Muhammad 'Abduh dan juga Al-Qasimi, Masdar berpendapat, bahwa dalam Surat an-Nisâ' ayat 1 yang dimaksud dengan *nafs* adalah bukan Ad<sup>12</sup>, tetapi berarti jenis. Dengan demikian implikasi yang dihasilkan, karena manusia laki-laki dan perempuan diciptakan dari jenis (b<sup>12</sup>n baku) yang sama, maka kedudukan perempuan dan laki-laki pun setara, tidak ada keunggulan apriori yang sejati atas yang lain<sup>19</sup>.

Berbeda dengan Riffat dan Amina, Masdar tidak memberikan analisis linguistik maupun kritik nas yang dalam – sebagaimana ditunjukkan oleh Riffat dan Amina—dia hanya memberikan sebuah gambaran global, bahwa ketika akan dicapai sebuah pandangan yang menyetarakan antara laki-laki dan perempuan, maka langkah fundamen yang harus ditempuh adalah bagaimana menggambarkan sebuah penciptaan perempuan yang tidak menempatkannya sebagai makhluk nomor dua. Gambaran tentang penciptaan Hawa

<sup>18</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak* .... Hlm. 46

<sup>19</sup> *Ibid.*

(perempuan) dari *nafs* yang dinisbatkan kepada Adam (laki-laki) akan menjebak kepada sebuah pemikiran yang merendahkan perempuan.

Masdar <sup>157</sup> sangat tidak sepekat dengan pemikiran yang mengatakan bahwa perempuan tercipta dari bagian tubuh (tulang rusuk) laki-laki. Masdar mengatakan, hal itu merupakan cerita dalam kitab Perjanjian Lama yang kemudian di kalangan umat Islam beredar sebuah hadis riwayat Abu Hurairah dengan isi yang senada :

إِسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا فَإِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلْعِ أَعْوَجٍ <sup>25</sup>

Artinya: Saling perpesanlah kalian untuk berbuat baik kepada perempuan, maka sesungguhnya mereka diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok

Masdar tidak memberikan penilaian terhadap validitas terhadap matan dan sanad hadis tersebut. Berbeda dengan Riffat yang <sup>3</sup> menolak otentisitas dan validitas hadis-hadis riwayat Bukhârî Muslim tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam karena dia menilai ada beberapa rawi dalam hadis tersebut dinilainya cacat. Hanya saja Masdar memberikan interpretasi lain tentang isi hadis itu dengan mengatakan bahwa yang dimaksud dengan tulang rusuk bukan berarti tulang rusuk Adam –implementasi pemahaman harfiah - , tetapi, Masdar mensyaratkan adanya pemahaman secara metaforis<sup>20</sup>. Sehingga hadis itu dapat dipahami sebagai <sup>76</sup> pesan Nabi kepada seluruh umat untuk selalu berlaku dan bertindak sebaik dan sebijaksana mungkin kepada perempuan. Karena, Masdar menjelaskan, (entah sebab kodrati atau akibat konstruksi sosial) perempuan tidak begitu saja diperlakukan atau dipikuli beban, terutama fisik, yang sama beratnya dengan beban laki-laki.<sup>21</sup>

## 2. Kedudukan Perempuan

Sebagaimana pandangan Masdar tentang penciptaan perempuan yang dikatakannya berasal dari satu jenis (*nafs*) dan *nafs* tersebut bukanlah Adam,<sup>22</sup> sehingga konsekwensinya adalah terdapat satu

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Lihat Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak* ..... hlm. 46

kesetaraan penciptaan antara laki-laki (Adam) dengan Perempuan (Hawa). Sehingga pandangan fundamen Masdar tentang kedudukan perempuan adalah sejajar atau setara dengan laki-laki. Untuk lebih jelasnya akan dikutip pendapat Masdar tersebut yang terdapat dalam bukunya *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*;

“Karena kedua-duanya sama-sama manusia seutuhnya, sudah barang tentu kedudukan merekapun setara. Ini jelas dalam pernyataan Al-Qur’an sendiri bahwa di hadapan Allah, semua manusia sama belaka tidak peduli berkelamin laki-laki atau perempuan. Yang membedakan satu dari yang lain hanyalah tingkat ketaqwaannya”<sup>23</sup>

39 Untuk memperkuat pendapatnya Masdar mengutip firman Allah :

a. Al-Hujârat (49) : 13

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلَ  
لِتَعَارَفُوْۤا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ

Artinya: Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

b. At-Taubah (9) : 71

وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاۤءُ بَعْضٍ يَّأْمُرُوْنَ  
بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْنَ  
الزَّكٰوةَ وَيُطِيعُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ اُولٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ  
عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ

<sup>23</sup> *bid.*, hlm 48

Artinya: Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Pandangan normatif Masdar tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan tersebut sejalan dengan pendapat<sup>13</sup> Asghar Ali Engineer yang mengatakan bahwa secara normatif al-Qur'an menegaskan konsep kesetaraan status antara laki-laki dan<sup>11</sup> perempuan. Lebih lanjut Asghar mengisyaratkan kesetaraan tersebut dalam dua hal : Pertama, dalam pengertian yang umum, ini berarti penerimaan martabat kedua jenis kelamin dalam ukuran yang setara. Kedua, orang harus mengetahui bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak-hak yang setara dalam bidang sosial, ekonomi dan politik; Keduanya harus memiliki hak yang setara<sup>11</sup> untuk mengadakan kontrak perkawinan atau memutuskannya; Keduanya harus memiliki hak untuk memiliki dan mengatur harta miliknya tanpa campur tangan yang lain; Keduanya harus bebas memilih profesi atau cara hidup; Keduanya harus setara dalam tanggung jawab sebagaimana dalam kebebasan.<sup>24</sup>

Seperti sudah diungkap di atas, sekalipun secara normatif<sup>13</sup> al-Qur'an memihak kepada kesetaraan<sup>12</sup> status antara laki-laki dan perempuan, tetapi secara kontekstual al-Qur'an memang menyatakan adanya kelebihan tertentu kaum laki-laki atas kaum perempuan. Akan tetapi dengan mengabaikan konteksnya, para fuqaha, kata Asghar menyayangkan, berusaha memberikan status yang lebih unggul bagi laki-laki dalam pengertian normatif. Misalnya tentang status suami sebagai *Qawwâmûn* dalam Surat an-Nisâ ayat 34.<sup>25</sup>

Realitas yang demikian itu dibenarkan oleh Masdar dan gambaran paradok antara kesetaraan dalam dataran normatif dan ketidaksetaraan dalam konteks tertentu (realitas sosialnya) diungkap

<sup>24</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan ...* hlm. 57

<sup>25</sup> Ibid., hlm 61

oleh Masdar dengan menyebut beberapa kasus sebagai contoh. Di dalam aturan kesaksian dan waris, misalnya, perempuan diberi harga separo dari laki-laki; dalam kehidupan rumah tangga, nikah, talaq dan ruju, perempuan (istri) diletakkan sebagai obyek, sementara laki-laki (suami) sebagai subyeknya. Juga dalam kehidupan bersama - Asghar memisalkan tentang status laki-laki (suami) sebagai *Qawwâmûn* dalam Surat an-Nisâ' ayat 34 - perempuan diletakkan di bawah dominasi dan kekuasaan laki-laki yang tidak berhak memimpin di rumah, di masjid, atau di masyarakat.<sup>26</sup>

Masdar mengakui bahwa dalam realitas sosial yang memperlihatkan ketidakadilan terhadap perempuan (selanjutnya disebut ketidakadilan gender) setelah dilakukan penelusuran yang panjang dan pelik nampak pangkal mulanya adalah dari pelabelan sifat-sifat tertentu (*stereo typing*) pada kaum perempuan yang cenderung merendahkan. Misalnya bahwa perempuan itu lemah, lebih emosional, cengeng, tidak tahan banting, tidak patut hidup selain di dalam rumah dan sebagainya. Selanjutnya, kata Masdar, akibat berikutnya adalah bahwa perempuan cenderung dimarginalkan, diletakkan di pinggir dalam rumah tangga perempuan adalah *konco wingking*, dalam kegiatan organisasi perempuan paling tinggi menjadi seksi konsumsi atau penerima tamu. Dan karena posisinya yang lemah tersebut, maka pendidikan untuk perempuan pun seperlunya saja. Masih karena disebabkan posisinya yang lemah, perempuan, menurut Masdar, sering menjadi sasaran tindak kekerasan (*violence*) dari kaum laki-laki; digoda, dilecehkan, dipukul, ditalak, dan paling menyedihkan adalah diperkosa.<sup>27</sup>

Masdar lebih jauh telah menginventarisir beberapa masalah dalam kaitannya dengan isu pendiskreditan perempuan di dalam ajaran agama. Dikatakannya, hal itu tidak hanya berhenti pada penafsiran ayat-ayat, tetapi juga penelusuran atas dokumen-dokumen syariat. Beberapa persoalan yang dapat diinventarisir Masdar diantaranya adalah ; *Pertama*, dalam fiqh ada ajaran yang menyatakan bahwa perempuan adalah kelemahan dan aurat, maka tutuplah kelemahan

<sup>26</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak* ..... hlm. 50

<sup>27</sup> Ibid

itu dengan diam dan tanpa banyak bicara. Tutuplah kelemahan dan aurat itu dengan tinggal di rumah saja. Ajaran ini dikutipnya dari kitab *Makârimi al-Abklâq* karangan Syaikh Radî ad-Din.

*Kedua*, ada ajaran yang mengatakan, “Barang siapa tunduk pada perempuan, maka Allah akan menyusupkan mukanya ke dalam api. Istrilah yang harus tunduk kepada suami, tidak menentang perintah, tidak memberikan sesuatu, dan tidak keluar rumah kecuali atas ijin suami. Jika keluar rumah tanpa ijin suami, maka malaikat rahmat dan murka akan mengutuknya sampai kembali pulang. “ Tidak disebut oleh Masdar dari mana sumber ajaran ini didapatkannya.

*Ketiga*, ada ajaran juga yang mengatakan, “Suami boleh memukul istrinya karena tidak mau bersolek sementara suami menghendaknya; atau karena menolak ajakan tidur bersama, keluar rumah tanpa ijin, karena membuka matanya untuk orang lain yang bukan muhrim, atau karena bicara kepada lelaki lain, atau kepada suaminya tapi dengan suara keras agar didengar lelaki lain “. Hal ini, menurut Masdar, sangat jelas termaktub dalam kitab *‘Uqûd al-Lujjaini*.

*Keempat*, juga dikatakan, “Perempuan yang lalim pada suaminya, membebaskan sesuatu di atas kemampuannya, menyakiti hatinya, maka laknat segenap malaikat azab akan ditimpakan kepadanya. Sebaliknya perempuan yang sabar dan menerima tindakan menyakiti dari suaminya, Allah akan memberikan pahala A’isyah dan Maryam binti Imran.” Hal ini juga dikutip Masdar dari *‘Uqûd al-Lujjaini*.<sup>28</sup>

Mengapa hal itu bisa terjadi demikian? Masdar menjelaskan lebih lanjut dengan menyebut dua hal sebagai alasan terjadinya kesenjangan antara normatiftas dan realitas sosial menyangkut tentang persoalan kedudukan perempuan dalam ajaran agama. Pertama, Masdar menyebut, karena prinsip-prinsip dasar tentang kesetaraan perempuan dan laki-laki harus dijabarkan bukan di ruang hampa. Dan kedua, bagaimanapun tidak akan bisa ditutup-tutupi adanya bias gender (kelelakian) di dalam penafsiran agama yang

<sup>28</sup> Masdar F. Mas’udi, “Potensi Perubahan Relasi Gender di Lingkungan Umat Islam : Sebuah Pengalaman”, dalam Syafiq Hasyim (Ed.) *Menakar “Harga” Perempuan*, (Bandung : Mizan, 1999), hlm. 225 - 246

selama ini memang didominasi laki-laki.<sup>29</sup>

Dalam tulisan yang lain Masdar memaparkan hubungan antara prinsip dasar kesetaraan perempuan dan laki-laki dalam ajaran agama dengan peran para ulama dalam menjabarkan-menginterpretasikan-ajaran tersebut dalam konteks sosial, budaya dan politik tertentu. Jika melihat produk-produk pemikiran para ulama yang tertuang dalam berbagai literatur fiqh cenderung memosisikan perempuan lebih rendah dari pada laki-laki, maka hal itu, dikatakannya, karena disamping para ulama yang membangun wacana keagamaan umumnya adalah laki-laki, juga dikarenakan para ulama terkesan terlalu akomodatif terhadap *status quo*. Hal ini dilakukan sekedar untuk keluar dari kesulitan (*daf'an 'an al-fitnah*), dan fiqh - sebagai produk pemikiran yang dihasilkan-tidak mempunyai wacana kritis terhadap realitas yang dominan.<sup>30</sup>

Asghar menganalisis dalam aspek lain berkenaan dengan masalah yang disinggung di atas. Analisisnya diarahkan pada kritik metodologi yang dipakai para mufassir dalam memahami ayat yang, dikatakan Asghar, semata-mata bersifat teologis dengan mengabaikan pendekatan sosiologis. Seharusnya para mufassir menggunakan pandangan sosio-teologis. Tentang hal ini akan dikutip pendapat Asghar secara lengkap :

“Meskipun demikian, al-Qur’an memang berbicara tentang laki-laki yang memiliki kelebihan dan keunggulan sosial atas perempuan. Ini, sebagaimana ditunjukkan di atas, harus dilihat dalam konteks sosialnya yang tepat. Struktur sosial pada zaman Nabi tidaklah benar-benar mengikuti kesetaraan laki-laki dan perempuan. Orang tidak dapat mengambil pandangan yang semata-mata teologis dalam hal semacam ini. Orang harus menggunakan pandangan sosio-teologis. Bahkan Al-Qur’an pun terdiri dari ajaran yang kontekstual dan juga normatif. Tidak akan ada yang bisa efektif, jika mengabaikan konteksnya sama sekali”<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> 80 dar F. Mas’udi, *Islam dan Hak-Hak ...* hlm. 50

<sup>30</sup> Masdar F. Mas’udi, “Potensi Perubahan Relasi Gender di Lingkungan Umat Islam : Sebuah Pengalaman”, dalam Syafiq Hasyim (Ed.) *Menakar “Harga” ...* hlm. 224

<sup>31</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan ...* hlm. 61

Dan kritik Masdar terhadap para ulama dan mufassirin dalam memandang perempuan serta metode alternatif yang ditawarkan Masdar untuk menempatkan perempuan secara lebih adil dapat dilihat dicermati dalam bab IV nanti.

### 3. Kepemimpinan Perempuan

Dalam kitab-kitab klasik yang menjelaskan dan menafsirkan teks-teks ajaran Islam tidak asing lagi bahwa kaum laki-laki digambarkan lebih superior dari kaum perempuan. Biasanya argumen penguatan supremasi tersebut menggunakan ayat al-Qur'an Surat an-Nisa' 4 : 34. Penafsiran yang bercorak demikian pada dasarnya tidak dapat dipisahkan dalam situasi sosio kultural pada waktu penafsiran itu dilakukan. Pada saat ini dimana kedudukan dan peranan perempuan dengan laki-laki berkompetisi sama, maka tafsir-tafsir lama perlu dibongkar khususnya dari pandangan yang missoginis, yaitu pandangan yang membenci perempuan. Allah berfirman dalam al-Qur'an surat An-Nisa' (4) : 34 :

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ  
وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا  
حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي  
الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ  
اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Artinya : Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka

di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar. (QS. An-Nisa': 34)

Para mufassir memberikan penjelasan yang beraneka ragam tentang kata-kata '*qawwâmûn*'. Al-Thabari menegaskan bahwa *qawwâmûn* berarti penanggung jawab. Ini artinya bahwa laki-laki bertanggung jawab dalam mendidik dan membimbing istri agar menunaikan kewajibannya kepada Allah maupun kepada istrinya. Ibnu Abbas mengartikan *qawwâmûn* adalah laki-laki memiliki kekuasaan atau wewenang untuk mendidik perempuan. Zamakhsyari menekankan bahwa kata-kata *qawwâmûn* mempunyai arti kaum laki-laki berkewajiban melaksanakan *amar ma'ruf nahi munkar* kepada perempuan sebagaimana kepada rakyatnya.<sup>32</sup>

Dari beberapa pendapat tersebut dapat disimpulkan bahwa laki-laki adalah penanggung jawab, penguasa, pembimbing, pelindung kaum perempuan (istri). Dengan demikian, bahwa posisi laki-laki (suami) terhadap perempuan (istri) adalah posisi superior dan inferior. Dengan begitu laki-laki secara otomatis menjadi pemimpin keluarga, dan istri atau perempuan harus menerima posisi suami tersebut yaitu sebagai orang yang dipimpin.

Kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam pandangan beberapa ulama tidak hanya sebatas dalam lingkup keluarga. Tetapi meliputi pula kepemimpinan dalam masyarakat (kepemimpinan publik) dan politik. Sehingga perempuan tidak mendapatkan kesempatan yang sama dengan laki-laki dalam mengaktualisasikan potensinya sebagai pemimpin.

Masdar Farid Mas'udi mengakui adanya pendapat sebagian ulama yang menyatakan bahwa perempuan tidak diperbolehkan (diberangus hak-haknya) sebagai pemimpin. Pemberangusan Kepemimpinan perempuan, demikian kata Masdar, ini terjadi

---

<sup>32</sup> Faiqoh, "Kepemimpinan Perempuan dalam Teks-Teks Ajaran Agama dalam Perspektif Pemikiran Konservatif", dalam Tim Editor PSW UII, *kumpulan makalah seminar Penguatan Peran Politik Perempuan, Pendekatan Fiqih Perempuan*, (Yogyakarta : Lembaga Penelitian UII, 1998), hlm. 43-44

demikian menyeluruh, mulai dari kepemimpinan dalam kehidupan intelektual, sosial, kepemimpinan dalam keluarga sampai dalam kepemimpinan dalam shalat. Hal itu dikarenakan, lanjut Masdar, tidak ada satu ayat dan hadist pun yang tidak diragukan keshahihannya secara definitif melarang kepemimpinan kaum perempuan, bahkan dalam ketiga sektor kehidupan tadi. Lalu Masdar menyebut sebuah hadis yang berbunyi :

لَا يُفْلِحُ قَوْمٌ وَأَوْأَمْرُهُمْ إِمْرَأَةٌ

“Artinya: Tidak berdaya suatu kaum/ masyarakat yang dipimpin oleh perempuan”

Masdar menilai, inilah hadis yang selama ini dijadikan pegangan untuk melarang perempuan tampil sebagai pemimpin masyarakat, mulai dari lembaga kemasyarakatan sejenis yayasan, ormas (kecuali yang berstatus underbow) sampai dengan kepemimpinan politik, khususnya kepemimpinan negara (*al-imâmah al-uzma*).<sup>33</sup> Mustafa Muhammad Imarah dalam catatan pinggirnya terhadap kitab *Jawahir al-Bukharî*, mengklaim larangan kepemimpinan perempuan itu sebagai pendirian jumbuh ulama kecuali al-Tabari dan Abu Hanîfah untuk bidang-bidang tertentu.<sup>34</sup>

Larangan kepemimpinan perempuan yang diungkapkan oleh sebagian ulama dikarenakan laki-laki memiliki kelebihan yang tidak dimiliki oleh perempuan. Dimana kelebihan tersebut menentukan kapabilitas seseorang untuk menjadi pemimpin. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qurtubi dalam *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, bahwa laki-laki memiliki kelebihan dalam akal dan pengaturan. Karena itu, demikian dijelaskannya, mereka memiliki hak memimpin perempuan. Dikatakan pula, bahwa laki-laki memiliki kekuatan dan kejiwaan dan naluri (*tab'*), dua hal yang tidak dimiliki oleh perempuan, yang dikarenakan dalam diri laki-laki dominan unsur panas dan kering (*al-harârah wa al-yabûsah*), dari sinilah kemudian muncul kekuatan

<sup>33</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak* .... hlm. 58 - 59

<sup>34</sup> Mustafa Muhammad Imarah, *Jawâhir al-Bukhârî*, (Surabaya : Penerbit Al-Hidayah, tt.) hlm. 367

itu. Sementara watak perempuan lebih dominan unsur basah dan dingin (*al-ruthûbah wa al-burûdah*), dan dari sini muncul makna kelembutan dan kelemahan.<sup>35</sup>

Kelebihan laki-laki atas perempuan juga dituturkan oleh Zamakhsyari, seorang pemikir Mu'tazilah. Dia mengatakan, bahwa kelebihan laki-laki adalah pada akal (*al-'aql*), ketegasan (*al-hazm*), tekad yang kuat (*al-'azm*), kekuatan (*al-quwwah*), secara umum memiliki kekuatan menulis (*al-kitâbah*), dan keberanian (*al-furûsiyah*). Karena itu demikian lanjut Zamakhsyari, dari laki-laki lahir para Nabi, ulama, kepala negara (*imâmah kubra*), imam dan jihad.<sup>36</sup>

Ibnu Katsir, ulama tafsir klasik juga berpendapat tentang kelebihan laki-laki atas perempuan yang mempengaruhi keabsahan kepemimpinan perempuan. Dia mengatakan bahwa laki-laki adalah pemimpin perempuan, dan laki-laki juga sebagai pembesar, hakim, pendidik perempuan jika perempuan menyimpang. Firman Allah yang berbunyi "*Oleh karena itu Allah telah melebihkan sebagian mereka di atas sebagian yang lain*" ditafsirkan oleh Ibnu Katsir sebagai petunjuk laki-laki lebih utama dari perempuan dan lebih baik. Oleh karena itulah Nabi dikhususkan untuk laki-laki, begitu pula kekuasaan tertinggi. Berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW : "*Tidak akan beruntung satu kaum yang menyerahkan pimpinannya kepada kaum perempuan*". Hadis ini diriwayatkan oleh Abi Bakrah dari bapaknya.<sup>37</sup> Selanjutnya Ibnu Katsir mengatakan bahwa kelebihan laki-laki atas perempuan tersebut adalah dengan sendirinya (*fi nafsihi*).<sup>38</sup>

Masdar mempertanyakan pendapat para ulama yang telah menafsirkan *qawwam* dengan penguasaan/kepemimpinan laki-laki atas perempuan. Sehingga konsekwensinya perempuan sampai kapanpun tidak akan pernah mendapatkan haknya untuk berkiprah

48

<sup>35</sup> Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansâri al-Qurtubi, *Al-Jamî' li Ahkâm al-Qur'an*, (Kairo : Dâr Al-Katib Al- Arabi, 1967), V : 169

<sup>36</sup> Zamakhsyari, *Al-Khasysyaf*, (Teheran : Intisyarat Aftab, tt.), I : 523

<sup>37</sup> Ibnu Al-Arabi, *Abkâm Al-Qur'an*, (Beirut : Dâr al-Ma'rifah, tt.), I : 416

<sup>38</sup> Ibnu Kasir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azîm ...* I : 608

dalam dunia kepemimpinan. Masdar menilai bahwa secara bahasa *qawwam* dapat diartikan sebagai musallith/penguasa. Akan tetapi, begitu Masdar mempertanyakan, mengapa dua kata yang sama di ayat yang lain yang tidak bicara soal hubungan suami istri - dan hanya memang hanya ada di dua tempat - diartikan *qâim(in)*, yang berarti penguat atau penopang.<sup>39</sup> Dua ayat tersebut adalah :

يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰ  
 أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللّٰهُ أَوْلَىٰ  
 بِهِمَا ۗ فَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا ۗ وَإِن تَلَوْدًا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللّٰهَ  
 كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾

7

Artinya : Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. jika ia Kaya ataupun miskin, Maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, Maka Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui segala apa yang kamu kerjakan (QS. An-Nisâ': 135)

يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلّٰهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۗ وَلَا  
 يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا ۗ اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ  
 لِلتَّقْوَىٰ ۗ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۚ إِنَّ اللّٰهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٣٥﴾

Artinya: Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu Jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk

<sup>39</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak* .... hlm. 61 - 62

Berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan (QS. Al-Mâidah: 8)

Sehingga, Masdar menerangkan, dalam An-Nisa' 4 : 34, jika *qawwam* diartikan dengan sama, penopang atau penguat, maka ayat tersebut akan berarti bahwa kaum lelaki adalah penganut/ penopang kaum istri dengan (bukan karena) nafkah yang mereka berikan. Dengan pengertian yang seperti <sup>7</sup>i, lanjut Masdar, maka secara normatif sikap suami terhadap istri bukanlah menguasai atau mendominasi dan cenderung memaksa, melainkan mendukung dan mengayomi.<sup>40</sup>

Sependapat dengan Masdar, Quraish Shihab mengemukakan hak-hak yang dimiliki oleh perempuan baik dalam lingkup keluarga, <sup>70</sup>syarakat maupun bangsa dan negara, dengan mengutip sebuah ayat yang seringkali dikemukakan oleh para pemikir Islam dalam kaitannya dengan hak-hal politik kaum perempuan. Ayat tersebut adalah ayat 71 surat Al-Taubah yang berbunyi :

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﴾

47

Artinya: dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana (QS. At Taubah: 71)

<sup>40</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...* hlm. 62

Secara umum, Quraish menjelaskan, ayat di atas difahami sebagai gambaran tentang kewajiban melakukan kerjasama antar laki-laki dan perempuan dalam berbagai bidang kehidupan yang dilukiskan dengan kalimat menyuruh mengerjakan yang *ma'rûf* dan mencegah yang *munkar*.

Kata *auliyâ'*, dalam pengertian yang disampaikan Quraish, mencakup kerjasama, bantuan dan penguasaan, sedangkan pengertian yang dikandung oleh “ menyuruh mengerjakan yang *ma'rûf* “ mencakup segala kebaikan atau perbaikan kehidupan, termasuk memberikan nasehat (kritik) kepada penguasa.<sup>41</sup>

Dalam kepemimpinan publik Masdar, berpendapat bahwa terhadap ruang yang sama antara laki-laki dan perempuan dalam haknya menjadi pemimpin satu dengan yang lainnya. Masdar tidak sependapat dengan para ulama yang menyatakan bahwa dalam soal kepemimpinan adalah menjadi hak mutlak laki-laki dengan merujuk kepada surat An-Nisa' ayat 34. Masdar, menilai bahwa ayat tersebut turun dalam konteks kehidupan keluarga dan bukan dalam konteks yang luas dari itu. Biarpun demikian, Masdar menambah, walaupun dalam konteks keluarga pun tidak boleh terjadi dominasi laki-laki (suami) atas perempuan (istri).<sup>42</sup>

Tentang hadis yang mengatakan “*Tidak berdaya suatu kaum/ masyarakat yang dipimpin oleh perempuan*“, Masdar memberikan analisisnya yang dikutip sebagai berikut :

“ Hadis di atas dari sudut *sanad* memang dinilai *sahih*. Akan tetapi ada beberapa hal yang perlu dicatat. *Pertama*, karena statusnya sebagai hadis *ahad* (yang diriwayatkan hanya oleh satu mata rantai), maka bagaimana pun menurut para ahli hadis tidak bisa memberikan keyakinan yang penuh atas keotentikannya. Artinya tidak bisa mengatakan bahwa demi Allah (*wallahi*) Rasulullah saw telah bersabda demikian. *Kedua*, hadis itu baru dikemukakan oleh perawinya, Abu Bakrah, seorang diri, kira-kira 23 tahun sesudah Rasulullah wafat. Selama itu tidak ada

43

<sup>41</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. XVIII (Bandung : Mizan, 1998), hlm. 272 - 273

<sup>42</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...* hlm. 61

seorang sahabat yang diketahui ikut mewartakannya, meskipun kita bisa merasakan betapa seriusnya isi hadis tersebut. *Ketiga*, hadis itu dikemukakan oleh perawi pada saat-saat konflik antara partai Siti 'A'syah r.a. dengan partai Sayyidina Ali r.a. mulai tampak tanda-tanda kekalahan di pihak 'A'isyah. *Keempat*, hadis itu dinyatakan oleh Rasulullah saw demikian menurut perawi, dalam konteks kekaisaran Parsi yang notabene memang menyimpan kebencian terhadap Islam.<sup>43</sup>

Bagaimana dengan kepemimpinan/imam dalam Salat? Apakah selamanya yang musti menjadi imam adalah laki-laki? Dan perempuan hanya boleh menjadi imam jika ma'mumnya adalah perempuan semua? Masdar berpendapat, bahwa dalam ajaran tentang kepemimpinan sholat terjadi bias laki-laki. Ajaran yang beredar mengenai hal itu, kata Masdar, adalah hadis Jabir yang mengatakan,

لَا تَوُ مِّنْ امْرَأَةٍ رَّجُلًا

Artinya: Jangan sekali-kali seorang perempuan menjadi imam shalat untuk lelaki.

31 Berdasarkan hadis ini, lanjut Masdar, hampir semua mazhab mengatakan ketidakabsahan perempuan menjadi imam kecuali untuk sesama perempuan.<sup>44</sup> Padahal menurut as-San'ani, hadis ini tergolong lemah, karena dalam mata rantai sanadnya terdapat Abdullah bin Muhammad al-Adawi, yang oleh Waki' diduga keras telah melakukan pemalsuan hadis.<sup>45</sup>

Masdar kemudian mengemukakan pendapat al-Muzâni, Abu Sur, dan at-Tabâri, yang mengatakan bahwa perempuan sah-sah saja menjadi imam untuk laki-laki, dengan mengacu pada kaidah,

من صحت صلاته صحت إمامته

Artinya: Orang yang shalatnya sah, maka sah shalat bermakmum di belakangnya.”

131

<sup>43</sup> *Ibid.*, hlm. 59 - 60. Lihat pula Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, Alih bahasa oleh The Forgentten Queens of Islam, (Bandung : Mizan, 1994), hlm. 175

<sup>44</sup> *Ibid.*, hlm. 62 - 63

<sup>45</sup> As-San'ani, *Subûl as-Salâm*, (Beirut : Dâr Al-Fikr, tt.), II : 28

Dan penunjukan tersebut diperkuat dengan hadis Ummi Waraqah yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan dinilai sah oleh Ibn Khuzaimah sebagai berikut,

أَنَّ النَّبِيَّ أَمَرَهَا أَنْ تَوُمَّ أَهْلَ دَارِهَا

Artinya: Nabi saw. Menyuruhnya (Umi Waraqah) untuk menjadi imam shalat bagi keluarganya.

<sup>31</sup> Dalam Syarahnya, Al-San'ani mengatakan bahwa hadis Ummi Waraqah ini jelas menunjukkan bahwa kepemimpinan perempuan dalam salat sah, sekalipun diantara makmum ada laki-laki dewasa. Sebab dalam riwayat lain dikatakan bahwa diantara yang diimami oleh Ummi Waraqah ada seorang laki-laki tua yang mengumandangkan azan.<sup>46</sup>

Dan untuk masalah ini Masdar menyimpulkan bahwa anggapan menurut agama perempuan tidak berhak menjadi pemimpin, semata-mata mereka berkelamin perempuan, harus ditinjau kembali. Kepemimpinan bisa dipegang oleh siapa saja, tanpa harus dilihat jenis kelaminnya, asal dia mampu, demikian Masdar menandakan.

## B. Pemikiran Masdar tentang Hak-Hak Perempuan dalam Perkawinan

<sup>13</sup> Perkawinan adalah satu sunnatullah yang umum berlaku pada semua makhluk, baik manusia, hewan maupun tumbuh-tumbuhan.<sup>47</sup> Dengan perkawinan tersebut makhluk hidup dapat berkembang biak atau mengembangkan keturunannya sehingga dapat mempertahankan eksistensi kehidupannya di alam. Perkawinan, bagi manusia, sebagaimana makhluk-makhluk hidup yang lain, adalah suatu cara yang dipilih Allah sebagai jalan untuk beranak, berkembang biak untuk kelestarian hidupnya, setelah masing-masing pasangan melakukan peranan yang positif dalam mewujudkan tujuan perkawinan.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> As-San'ani, *Subûl as-Salâm* .... hlm. 35

<sup>47</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqhu as-Sunnah*, (Beirut : Dâr Al-Fikr, tt.), II : 5

<sup>48</sup> *Ibid.*

65

Namun demikian, Allah tidak menghendaki perkembangan dunia (perkembangbiakan manusia) berjalan sekehendaknya. Oleh sebab itu, diatur-Nya lah naluri yang ada pada manusia dan dibuatkan untuknya prinsip-prinsip dan undang-undang. Sehingga kemanusiaan manusia tetap utuh, bahkan makin baik, suci dan bersih.<sup>49</sup> Allah tidak menghendaki manusia seperti makhluk lainnya, yang hidup bebas mengikuti nalurinya dengan berhubungan antara laki-laki dan perempuan secara anarkhi, dan tidak ada satu aturan yang mengikat.

15

Sehingga hubungan laki-laki dan perempuan diatur secara terhormat dan berdasarkan saling rida meridai, dengan upacara qobul sebagai lambang adanya rasa rida meridai tersebut. Serta dihadiri oleh saksi yang menyaksikan kalau kedua pasangan laki-laki dan perempuan tersebut sudah saling terikat.<sup>50</sup>

29  
Perkawinan dalam Islam, sebagaimana diketahui, merupakan sebuah kontrak antara dua pasang yang setara. Seorang perempuan sebagai pihak yang sederajat dengan laki-laki dapat menetapkan syarat-syarat yang diinginkan sebagaimana juga laki-laki.<sup>51</sup> Sehingga dalam sebuah perkawinan antara laki-laki dan perempuan tidak terdapat kondisi yang mendominasi dan didominasi. Semua pihak setara dan sederajat untuk saling bekerja sama dalam sebuah ikatan cinta dan kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*).

41  
Kehidupan keluarga yang diikat dalam sebuah ikatan perkawinan tidak hanya menjamin kelangsungan hidup manusia, tetapi juga menjamin stabilitas sosial dan ekistensi yang bermartabat bagi laki-laki dan perempuan. Menurut filosofi Al-Qur'an, tidak ada yang salah dalam seks jika digunakan untuk prokreasi dalam kerangka perkawinan yang sah dan tidak hanya untuk kesenangan semata. Karena hubungan seks di luar nikah tidak memberikan martabat kepada perempuan. Dengan demikian, tidak hanya sebuah dorongan seksual yang membawa laki-laki dan perempuan menjadi satu;

<sup>49</sup> Ibrahim Muhammad Al-Jamal, *Fiqih Wanita*, Alih bahasa oleh Anshori Umar Sitanggal, (Semarang : CV. Asy-Syifa', t.t.), hlm 358

<sup>50</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqhu as-Sunnah ...* hlm. 5

<sup>51</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan ...* hlm. 138

46 perkawinan mempunyai tujuan yang lebih tinggi, motif yang agung, dan merupakan satu hubungan cinta dan saling menghormati.<sup>52</sup>

2 Dalam perkawinan terdapat hak dan kewajiban yang harus dipenuhi oleh masing-masing pasangan. Pemenuhan hak oleh laki-laki dan perempuan setara dan sebanding dengan beban kewajiban yang harus dipenuhi oleh laki-laki dan perempuan (suami dan istri). Dengan masing-masing pasangan tidak ada yang lebih dan yang kurang dalam kadar pemenuhan hak dan pelaksanaan kewajiban. Keseimbangan ini sebagai modal dalam menselaraskan motif ideal perkawinan dengan realitas perkawinan yang dijalani oleh suami dan istri (laki-laki dan perempuan).

2 Jika terdapat indikator dalam sebuah perkawinan suami mendominasi istri, atau suami memiliki hak yang lebih dibandingkan dengan istri, dan sebaliknya istri dalam posisi yang didominasi dan memiliki kewajiban yang lebih jika dibandingkan dengan suami, maka hal yang demikian menjadi pemikiran dan kajian kritis untuk dapat dicari akar persoalannya dan diselesaikan secara konseptual. Bisa jadi diskriminasi yang terjadi adalah akibat perlakuan hukum yang tidak adil terhadap perempuan. Diskriminasi hukum berdasarkan gender dalam hukum keluarga (mencakup perkawinan) dapat disebutkan sebagai berikut :

1. Laki-laki dapat mengawini empat perempuan dalam waktu bersamaan, tetapi perempuan hanya dapat kawin dengan satu laki-laki dalam waktu yang bersamaan.
2. seorang laki-laki dapat menceraikan istrinya, atau seorang dari istri-istrinya tanpa kewajiban memberikan berbagai alasan atau pembenaran tindakannya terhadap seseorang atau otorita. Sebaliknya perempuan, dapat bercerai hanya dengan kerelaan suami atau dengan surat keputusan pengadilan yang mengijinkannya dengan dasar-dasar khusus, seperti ketidakmampuan suami dan keenggannya mengurus istri.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> *bid.*, hlm. 140

87 <sup>53</sup> Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, alih bahasa oleh Ahmad Suaedi dan Amiruddin Arrani, (Yogyakarta : LkiS dan Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 337 - 338

Sehingga tercipta relasi subyek obyek antara laki-laki dan perempuan dalam perkawinan yang tergambar sebagai berikut :

1. Laki-laki yang berhal menikahi, sedangkan perempuan statusnya sebagai pihak yang dinikahi. Mahar atau maskawin, suatu unsur yang dalam aturan perkawinan mirip dengan pembayaran harga dalam perdagangan, diserahkan laki-laki kepada perempuan, bukan sebaliknya.<sup>54</sup>
2. Keharusan agama atas perempuan untuk memenuhi permintaan suami, termasuk untuk hal-hal yang menurut agama sunnah dilaksanakan. Misalnya permintaan suami agar istrinya tidak lagi membiasakan puasa Senin Kamis. Terutama permintaan yang berkaitan dengan hasrat seksual, anjuran agama sangat kuat agar istri mengabulkannya.<sup>55</sup>
3. Larangan Perempuan (istri) untuk keluar rumah tanpa seijin laki-laki (suami).<sup>56</sup>

Hak-hak perkawinan (*Marital Right*) merupakan salah satu indikator penting bagi status perempuan dalam masyarakat. Persamaan hak dalam perkawinan menunjukkan kesetaraan dan kesejajaran antara pihak laki-laki (suami) dan perempuan (istri). Akan tetapi jika dalam sebuah keluarga terjadi ketidakadilan dalam soal hak, dan kebanyakan perempuan yang menjadi korbannya, maka perlu dipikirkan dan dicari jalan keluar dalam mengatasi hal tersebut.

Pada prinsipnya perkawinan dalam Islam membawa norma-norma yang mendukung terciptanya suasana damai, sejahtera, adil dan setara dalam keluarga. Akan tetapi karena pengaruh interpretasi ajaran yang kurang betul, maka terjadi beberapa rumusan ajaran Islam yang tidak membela kepentingan - bahkan menyudutkan-perempuan. Dan di bawah ini adalah pemikiran-pemikiran Masdar

---

<sup>54</sup> An-Nisa' (4) : 4

<sup>55</sup> Hadis riwayat Abu Hurairah yang artinya, "Jika seorang laki-laki memanggil istrinya untuk pelaminan lalu si istri menolak dan hati sang suami dongkol, maka laknat malaikat menimpa sang istri sampai waktu subuh tiba." Lihat Masdar F. Mas'udi, *Perempuan diantara ....* hlm. 173

<sup>56</sup> Ibid.

berkenaan dengan hak-hak perempuan dalam perkawinan yang dalam aspek dan dataran tertentu adalah potret fiqih perempuan yang berkeadilan gender (tanpa diskriminasi, dominasi dan penindasan).

### 1. Kebebasan Perempuan dalam Memilih Pasangan

Dalam tradisi masyarakat, tak terkecuali masyarakat Islam di Indonesia, terdapat anggapan yang sangat kuat dipegang. Bahwa soal jodoh bagi anak laki-laki adalah urusan Tuhan, tetapi bagi anak perempuan adalah urusan orang tuanya (bapaknya). Di sini dapat diambil sebuah gambaran tentang otoritas yang cukup besar pada orang tua dalam hal ini adalah bapak untuk menikahkan anak gadisnya dengan siapa yang dikehendaknya, tanpa perlu pertimbangan anak gadis tersebut. Sehingga sudah jamak kaprah, jika seorang gadis hendak dikawinkan besok, hari ini belum juga mengenal wajah bakal suaminya. Hak orang tua yang demikian ini dalam fiqih dikenal dengan istilah hak *ijbâr*.<sup>57</sup>

Masdar memandang bahwa hak *ijbâr* mestinya dalam Islam tidak ada. Karena hal itu bertentangan dengan prinsip 'kemerdekaan' yang sangat digarisbawahi oleh Islam, juga dalam hal memilih jodoh.<sup>58</sup> Hak *ijbâr* memberi peluang kepada orang tua untuk berlaku sewenang-wenang terhadap anak perempuan yang akan menikah. Walaupun tidak jarang orang tua mempergunakan hak tersebut dalam rangka memberikan yang terbaik untuk anak perempuannya.

Imam Syafi'i adalah salah satu imam mazhab yang berpendapat adanya hak *ijbâr* bagi wali (orang tua). Akan tetapi adanya hak tersebut dimaksudkan untuk memberi kesempatan kepada wali berbuat, peduli, terhadap masa depan anaknya, termasuk dengan memilihkan jodohnya. Walaupun Syafi'i memberikan rambu-rambu yang cukup tegas dalam hal ini.<sup>59</sup>

Tetapi bagaimanakah Islam memandang yang sebenarnya tentang masalah tersebut? Masdar mengungkap sebuah hadis riwayat

<sup>57</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...* hlm. 88

<sup>58</sup> *Ibid.*, hlm. 89

<sup>59</sup> Muhammad asy-Syarbini, *Al-Iqna'*, (Surabaya : Dâr al-Ihyâ' al-Kutûb al-Arâbiyyah, t.t.), hlm. 168

'Aisyah r.a., bahwa seorang gadis datang mengadu kepadanya perihal ayahnya yang memaksa kawin dengan seorang lelaki yang tidak ia sukai. Setelah disampaikan kepada Rasulullah, beliau memutuskan untuk mengembalikan urusan perkawinan itu kepada anak gadis tadi. Kemudian pada akhirnya dia menerima pilihan orang tuanya, dengan berkata,

وَلَكِنْ لَرَدْتُ أَنْ أَعْلِمَ النِّسَاءَ أَنَّ لَيْسَ لِلْأَبَاءِ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ

Artinya: Akan tetapi yang penting (dari pengaduan saya ini) saya ingin memberi tahu para perempuan: bahwa (dalam masalah pernikahan) seorang ayah tidak memiliki hak sesuatu pun (memaksakan kehendaknya).

Senada dengan Masdar, Ibnu Taimiyah, membenarkan pendapat para ulama yang tidak memperbolehkan bapak memaksa anak gadisnya yang sudah dewasa (pendapat Abu Hanifah dan lain-lain). Walaupun ada pendapat lain yang memperbolehkan bapak memaksa anak gadisnya dalam urusan perkawinan, sebagaimana pendapat yang dianut oleh mazhab Malik, Syafi'i dan al-Kharqi.<sup>60</sup> Secara lengkap Ibnu Taimiyah menjelaskan,

... gadis yang sudah dewasa tidak seorang pun bisa memaksanya untuk menikah, karena sesungguhnya terdapat keterangan dari Nabi Shallallahu 'Alaihi wa Sallam, bahwa beliau bersabda : "Anak gadis (perawan tidak boleh dinikahkan hingga diajak musyawarah. Ada yang bertanya kepada beliau, "Tidakkah seorang gadis itu malu?". Beliau menjawab, "Ijinnya itu diamnya". Dan dalam satu lafadz pada hadis shahih disebutkan, "Gadis itu diminta ijin oleh bapaknya".

Ini adalah larangan Nabi *Shallallahu 'Alaihi wa Sallam*, bahwa anak gadis tidak boleh dinikahkan hingga dimintai izin, dan ini berlaku untuk bapak dan selain bapak. Balasan yang demikian itu telah dijelaskan dalam riwayat yang lain yang shahih, bahwa bapak itu sendiri harus minta izin kepada anak gadisnya.

<sup>60</sup> Ibnu Taimiyah, *Hukum-Hukum Perkawinan*, Alih bahasa oleh Rusnan Yahya, Cet. I, (Jakarta : Pustaka al-Kausar, 1997), hlm. 124

Dan jua bahwa bapak tidak boleh menggunakan hartanya apabila anak itu telah mengerti kecuali dengan izinnya, apalagi kemaluan perempuan itu lebih besar harganya dari pada hartanya, maka apabila bapak boleh mengupayakan pada kemaluannya padahal ia telah mengerti dan tidak menyukainya.<sup>61</sup>

Pendapat Ibnu Taimiyah tersebut didukung<sup>174</sup> oleh Asghar Ali Engineer yang mengatakan, bahwa di dalam al-Qur'an perempuan setara dengan laki-laki dalam kemampuan mental dan moralnya, sehingga masing-masing memiliki hak independen yang sama dalam menentukan pasangannya.<sup>62</sup> Ayat al-Qur'an yang dijadikan rujukan oleh Asghar adalah Surat al-Ahzâb (33) : 35 ,

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ  
وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ  
وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّيِّمِينَ  
وَالصَّيِّمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ  
اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾

Artinya : Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar (QS. al-Ahzâb: 35)

Masih dalam pendapat Asghar, bahwa kesetaraan laki-laki dan

<sup>61</sup> *Ibid.*, hlm. 124-125

<sup>62</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan ...* hlm. 137

perempuan yang disebutkan al-Qur'an meliputi pula ke<sup>29</sup>raan laki-laki dan perempuan dalam kontrak perkawinan. seorang perempuan sebagai pihak yang sederajat dengan laki-laki, yang dapat menetapkan syarat-syarat yang diinginkan sebagaimana juga laki-laki. Laki-laki tidak lebih tinggi kedudukannya dalam hal ini.<sup>63</sup> Sehingga jelaslah bahwa perempuan merupakan mitra sejajar dalam kesepakatan kontrak perkawinan.

Sungguh pun demikian, kalau menilik hakekat perkawinan yang merupakan sebuah ikatan yang memiliki dimensi, di samping individual (hubungan masing-masing pasangan), juga dimensi sosial, yakni berkaitan dengan hubungan masing-masing pasangan dengan lingkungan keluarga atau masyarakat yang lebih luas. Dalam konteks ini, kebebasan perempuan dalam memilih pasangan sesuai dengan yang diharapkan, secara makna akan lebih sempurna jika kebebasan tersebut "memuaskan" keinginan orang tua (wali) sebagai pihak yang mengakadkan dirinya dengan calon suami. Dan Masdar memperhatikan masalah ini dengan mengelaborasi secara lebih transparan berkenaan dengan hak *ijbâr* wali (bapak). Masdar sepakat dengan keinginan orang tua untuk memilihkan calon suami yang cocok bagi anaknya dalam perspektif dia sebagai orang tua, akan tetapi, yang Masdar khawatirkan, itu jangan sampai menjadi alasan bagi orang tua untuk memaksakan kehendaknya dengan dalih demi kebaikan anak.

Kedudukan wali dalam perkawinan di samping memiliki fungsi simbolis juga fungsi substantif. Fungsi substantif wali dalam perkawinan adalah fungsi dimana wali memiliki kewenangan dan kebijakan untuk menikahkan atau tidak seorang perempuan. Fungsi inilah yang mencoba untuk lebih diarahkan kepada pemenuhan hak-hak perempuan secara adil. Imam Syafi'i, sebagaimana yang telah dikutip Masdar, memang mempunyai pendapat tentang adanya <sup>111</sup> *ijbâr* yang dimiliki wali. Tetapi hak *ijbâr* tersebut terdapat rambu-rambu yang harus diperhatikan. Rambu-rambu tersebut diantaranya adalah; *Pertama*, bahwa wali yang berhak melakukan

---

<sup>63</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan ...* hlm. 138

*ijbâr* (wali *mujbâr*) adalah ayah atau kakek dari mempelai perempuan sendiri. Alasannya adalah karena mereka berdua yang lazimnya paling tidak diragukan kasih sayangnya. Wali selain mereka berdua misalnya kakak atau paman sampai dengan wali hakim, tidak berhak melakukan *ijbâr*.

*Kedua*, Anak perempuan yang di-*ijbâr* masih gadis, dalam arti belum cukup dewasa untuk mengerti bagaimana sebaiknya hidup berumah tangga. Perempuan janda (yang sudah dewasa atau sudah berpengalaman dalam hidup rumah tangga), tidak bisa di-*ijbâr* dengan pertimbangan bagaimana pun.

*Ketiga*, dijamin tidak ada kebencian antara wali *mujbâr* dengan anak perempuan yang di-*ijbâr*. *Ijbâr* semata-mata hanya boleh tumbuh dari rasa kasih dan kepedulian yang tulus terhadap masa depan anak gadis yang di-*ijbâr*.

*Keempat*, calon suami yang akan dijodohkan harus kufu', setara, baik dalam bidang sosial, pendidikan, ekonomi atau keturunan-sehingga ada keharmonisan diantara mereka berdua.

*Kelima*, maskawin yang dijanjikan oleh calon suami harus mahar mitsil, yakni maskawin yang sesuai dengan martabat dan kedudukan sosial perempuan. Dan *keenam* lalu *ketujuh*, bahwa calon mempelai laki-laki adalah orang yang sanggup memenuhi kewajiban nafkahnya dan laki-laki tersebut orang yang baik-baik yang akan memperlakukan istrinya dengan baik.<sup>64</sup>

Tetapi bagaimana dengan implementasi hak *ijbar* terhadap gadis yang masih di bawah umur (belum dewasa)? Jika menilik persyaratan yang disebut Imam Syafi'î tadi, bahwa wali tanpa harus minta ijin (persetujuan)nya dibenarkan secara syar'i untuk menikahnya.

Pernikahan gadis di bawah umur dalam ajaran Islam memang cukup kontroversial. Hal ini juga diakui oleh Masdar. Dia berpendapat, yang demikian itu bisa terjadi karena dalam fiqih batas masuk dewasa bagi anak gadis adalah berusia sembilan tahun atau saat mens pertama. Ditambah dengan hadis riwayat 'Aisyah r.a. yang berbunyi :

<sup>64</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 92-93. Lihat pula Sayyid Sabiq, *Fiqhu as-Sunnah ...* hlm. 112

تَزَوَّجَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا ابْنَةٌ سِتِّ سِنِينَ وَبَنِي بِي  
وَأَنَا ابْنَةٌ تِسْعِ سِنِينَ

Artinya: Nabi Shallallaahu 'alaihi wasallam menikahiku ketika aku berumur 6 tahun dan menggauliku ketika aku berumur 9 tahun

Dan, Masdar menambahkan, praktik mengawinkan anak gadis di bawah umur tersebut telah banyak diikuti oleh banyak sahabat dan dalam realitas masyarakat sekarang berlaku di banyak kelompok.<sup>65</sup>

Dengan pertimbangan kemaslahatan, pernikahan gadis di bawah umur adalah pernikahan yang cukup banyak membawa resiko. Sehingga golongan Syafi'i menganjurkan agar ayah atau datuk tidak mengawinkan seorang perempuan yang masih anak-anak sehingga dia cukup dewasa. Hal itu bisa dimengerti, agar nantinya si anak tidak terjatuh kepada laki-laki yang tidak disukainya.<sup>66</sup>

Ibnu Syibrimah lebih keras menyikapi pernikahan tersebut, dengan mengatakan bahwa mengawinkan anak gadis di bawah umur tidak syah, demi kemaslahatan anak gadis yang bersangkutan, juga keluarga.<sup>67</sup>

Masdar bukan saja tidak sepakat dengan pandangan kebanyakan ulama yang memperbolehkan perkawinan perempuan di bawah umur, tetapi menyangkal bahwa hal tersebut adalah bagian dari ketentuan agama Islam. Dia lebih percaya hal itu semata-mata tradisi masyarakat.

Bahwa kawin di bawah umur itu lebih merupakan tradisi, yang pada masyarakat agraris zaman dahulu belum terasa keburukannya, atau bahkan ada keuntungannya. Sementara untuk masyarakat sekarang, ketahanan hidup tidak lagi tergantung kepada ketahanan fisik, tetapi lebih bergantung kepada kekuatan dan kematangan mental. Artinya kebiasaan

<sup>65</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 93-94

<sup>66</sup> 74 yid Sabiq, *Fiqhu as-Sunnah ...* hlm. 112

<sup>67</sup> Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adilatuhu*, (Damaskus : Dâr al- Fikr, 1989) VII : 184

kawin muda semestinya ditinjau kembali.<sup>68</sup>

Perkawinan, Masdar memberikan solusi, hendaknya dilangsungkan setelah masing-masing mencapai tarap kematangan (maturitas), baik secara fisik-biologis maupun mental psikologis. Untuk itu semua negara-negara Islam, dewasa ini telah mengumandangkan ketentuan pembatasan minimal usia kawin; yakni 19 tahun bagi mempelai laki-laki dan 16 tahun bagi mempelai perempuan.<sup>69</sup>

Pada prinsipnya ajaran Islam tentang perkawinan adalah kesetaraan dalam bingkai kemaslahatan. Sehingga praktek-praktek pemaksaan antara pihak yang satu terhadap pihak yang lain menjadi perilaku yang tidak sinergis dengan maksud dan tujuan perkawinan. Kemerdekaan dan kebebasan untuk menentukan kapan dan dengan siapa akan menikah bagi laki-laki maupun perempuan menjadi prinsip yang diatur dalam ajaran Islam. Islam hanya memberikan pesan-pesan moral untuk memilih yang lebih mendekati kriteria ideal calon suami atau istri.

Dalam konteks masalah demikian, peran dan kedudukan wali dalam perkawinan menjadi signifikan untuk diperdebatkan. Bahkan masalah tersebut telah menjadi masalah khilafiyah sejak masa-masa Imam Mazhab. Imam Syafi'i, imam Ahmad dan imam Malik adalah satu kutub yang berpendirian bahwa peranan wali dalam perkawinan merupakan syarat-keabsahan. Tanpa wali, suatu pernikahan tidaklah sah. Mereka mendasarkan pada hadis riwayat Tirmidzi dari 'A'isyah r.a ;

أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا فَإِنَّهَا بَاطِلٌ فَإِنْ كَانَتْ بَاطِلٌ فَإِنَّهَا بَاطِلٌ  
فَإِنْ كَانَتْ بَاطِلٌ

Artinya: Perempuan mana saja yang menikah tanpa seijin walinya, maka nikahnya batal, nikahnya batal, nikahnya batal.

69

<sup>68</sup> Masdar Farid Masdar, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 95.

<sup>69</sup> *Ibid.* Lihat pula Undang-Undang Perkawinan di Indonesia No. 1 Tahun 1974, Pasal 7 tentang Syarat-Syarat Perkawinan, Cet XI, (Jakarta : PT. Pradnya Paramita, 1991), hlm. 8-9

Dalam kutup yang lain, seperti mazhab Hanafi, tidak sependapat dengan imam Syafi'i. Baginya, nikah tetap sah tanpa peran serta wali. Mazhab Hanafi memberikan alasan, nikah pada dasarnya sama dengan akad (tindak kontraktual) yang lain. Dengan syarat yang bersangkutan sudah dewasa dan memiliki rasio yang matang, hukum nikah tanpa wali adalah sah. Abu Hanifah menganggap hadis-hadis yang dijadikan landasan keharusan adanya wali tidak menyakinkan kesahihannya.<sup>70</sup>

Berbeda dengan Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah, Abu dawud, seorang ulama yang terkenal sebagai tokoh literalis secara tegas membedakan perempuan gadis dan yang sudah menjanda. Untuk gadis, katanya, mutlak diperlukan peran serta wali, tetapi untuk janda, hal yang demikian menjadi tidak perlu. Abu Dawud mendasarkan pada hadis riwayat Ibn Abbas :

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ وَشَاهِدَيْنِ عَدْلٍ

Artinya: Tidak sah pernikahan tanpa wali dan kedua saksi yang adil.

Dalam konteks masyarakat Indonesia, Masdar lebih cenderung kepada pendapat bahwa pernikahan tetap membutuhkan keterlibatan wali. Masdar berpendapat, dalam perkawinan, meskipun fiqh menganggap sebagai peristiwa yang kontraktual, akan tetapi akad perkawinan lebih dari sekadar kontrak biasa seperti jual-beli.<sup>71</sup> Dalam perkawinan terdapat bobot kesakralan yang tidak terdapat dalam peristiwa-peristiwa perjanjian/kontrak muamalah yang lain. Untuk hal ini Masdar menjelaskan;

<sup>70</sup> Al-Qur'an sendiri menyebut perkawinan sebagai *mitsâqan ghalizha*, perjanjian yang berat dan mendasar<sup>141</sup> makna serta implikasinya (an-Nisa : : 21). Nikah mempertaruhkan kehormatan dan masa depan masing-masing pasangan, juga keturunannya. Itulah sebabnya kalau kita melakukan kontrak jual beli tidak perlu ada upacara, tetapi kontrak perkawinan

<sup>70</sup> Ahmad Amin, *Dubâ al-Islâm*, (Kairo : Nahdah al-Misriyyah, 1974), II : 195

<sup>71</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 99

lazimnya kita mengadakan upacara khusus (*walimatul 'urus*) dan melibatkan semua kerabat, tetangga, teman dan handai tolan. Dan menurut fiqih, undangan untuk menghadiri walimah perkawinan ini sebisa mungkin harus dipenuhi. Masuk akal kiranya jika keterlibatan wali, dalam sebuah perkawinan, lebih dari keterlibatan pihak-pihak lain yang manapun. Karena wali adalah anggota keluarga yang paling dekat dan sekaligus menduduki posisi yang paling besar tanggung jawabnya terhadap mempelai sebagai anak, dibanding pihak lain.<sup>72</sup>

Kecenderungan pemikiran Masdar tentang wali tersebut didasari oleh pandangannya bahwa perkawinan adalah sebuah hajat kultural yang memiliki bobot sakral, sehingga keterlibatan wali cukup signifikan. Dan orang-orang yang berpendapat tidak perlunya keterlibatan wali dalam perkawinan dengan alasan kemerdekaan atau kebebasan untuk si anak, menurut Masdar, dia telah mereduksi makna perkawinan sebagai peristiwa legal-formal belaka.

Hanya saja, Masdar tetap mempersoalkan keharusan wali seorang laki-laki. Hal itu, dalam pandangan Masdar, tidak terlepas dari corak budaya setempat yang telah menstrukturkan pola hubungan (relasi) kehidupan rumah tangga yang dominan di masyarakat Arab atau di masyarakat kebanyakan sekarang ini. Di banyak masyarakat, Masdar menjelaskan, kepala rumah tangga lazimnya adalah laki-laki.<sup>73</sup> sehingga laki-lakilah yang paling merasa berhak untuk menjadi wali dalam perkawinan anak perempuannya.

15 Lebih tegas lagi Masdar mengatakan, bahwa hakekat kewalian bukanlah supremasi dan apalagi dominasi, melainkan liberasi, pemerdekaan, perlindungan dan pelayanan. Siapapun, kata Masdar, laki-laki atau perempuan, adalah wali atas pihak yang lain, sejauh

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> Aturan yang demikian itu sebetulnya bukan sabda agama yang adi kodrati, semata-mata karena laki-laki 102 pandang lebih unggul dari perempuan. Aturan agama, menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan adalah setara. Yang membedakan satu dengan yang lainnya adalah ketaqwaannya, amal salehnya. Dan keunggulan berdasarkan ketaqwaan sama sekali tidak bersifat dominatif (mengangkangi), apalagi opresif (menindas) terhadap pihak lain. Tetapi justru sebaliknya, membebaskan dan memberdayakan. Lihat Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 100

dia berperan melindungi atau memerdekakan pihak lain. Inilah wali, yang sebenar benarnya wali.<sup>74</sup>

## 2. Hak dalam Nafkah (Jaminan Kesejahteraan)

Perempuan dalam statusnya sebagai istri dan ibu dari anak-anak mempunyai hak yang cukup mendasar dalam kehidupan rumah tangganya, yakni hak untuk memperoleh jaminan kesejahteraan yang dalam hal ini adalah nafkah. Hal ini berkaitan dengan beban berat yang dipikul perempuan atau istri sebagai pelaku reproduksi (mengandung, melahirkan, menyusui/merawat anak,), yang tidak bisa dialihperankan kepada laki-laki atau suami. Di samping itu masih ada tugas-tugas kerumahtanggaan (mengelola rumah tangga, melayani suami) yang menjadi tanggungan istri.

Al-Qur'an meletakkan tanggung jawab kepada suami untuk memberi nafkah kepada istrinya, meskipun istri memiliki kekayaan atau pendapatan.<sup>75</sup> Nafkah kepada istri adalah konsekuensi adanya ikatan perkawinan yang sah,<sup>76</sup> karena istri dalam status sebagai tanggungan suami.<sup>77</sup> Ibn Hazm mengatakan, kalau suami berhak menafkahi istrinya sejak terjalinnya 'aqad nikah, baik suaminya mengajaknya serumah atau tidak, baik istri ketika masih dibuahi, atau istri berbuat nusuz atau tidak. Kata atau fakir, masih mempunyai orang tua atau sudah yatim, gadis atau janda, merdeka atau budak.<sup>78</sup>

Masdar memandang hak istri untuk mendapatkan nafkah dan jaminan kesejahteraan dari suami, di samping karena secara normatif telah disebutkan dalam nas (al-Qur'an dan hadis), juga karena istri mempunyai peran dan tanggung jawab yang cukup besar dalam reproduksi dan pengelolaan rumah tangga.<sup>79</sup> Dan adalah tidak adil jika perempuan atau istri dibebani pula dengan masalah pembiayaan hidup (untuk keperluan makan, tempat tinggal, pakaian, kesehatan,

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, hlm. 101

<sup>75</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan ...* hlm. 164

<sup>76</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqhu as-Sunnah ...*, hlm. 148

<sup>77</sup> Ibrâhîm Muhammad al-Jamal, *Fiqih Wanita*, Alih bahasa oleh Anshori Umar Sitanggal, ... hlm. 463

<sup>78</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqhu as-Sunnah ...*, hlm. 150-151

<sup>79</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 76

dan sebagainya). Maka sudah selajaknya suami memikul tanggung jawab tersebut.

Nafkah atau belanja yang harus diberikan suami kepada istri antara lain adalah untuk memenuhi kebutuhan makan, tempat tinggal, pembantu rumah tangga, pengobatan (kesehatan). Mazhab Hanafi berpendapat bahwa kewajiban nafkah suami meliputi makanan daging, sayur mayur, buah-buahan, minyak zaitun dan samin serta segala kebutuhan yang diperlukan sehari-hari dan sesuai dengan keadaan (standar) umum. Berbeda dengan Mazhab Hanafi, Mazhab Syafi'i menetapkan jumlah nafkah bukan diukur dengan jumlah kebutuhan, tetapi disesuaikan dengan kemampuan suami. Jika suami orang yang kaya maka jumlah nafkah yang harus dibayar setiap harinya adalah dua mud (6 ons gandum/beras), dan bagi suami yang tidak mampu, dia wajib membayar nafkah sebanyak satu mud (3 ons gandum/beras).<sup>80</sup>

Prinsip mendasar yang dipergunakan Masdar dalam menetapkan nafkah suami kepada istrinya adalah dalam rangka menjaga anggota keluarga terbebas dari keterlantaran. Sehingga dalam soal jumlah nafkah yang harus diberikan, Masdar cenderung kepada pendapat yang mengatakan bahwa hal itu sangat tergantung kepada kebutuhan rumah tangga (istri dan anak-anak) di satu pihak dan kemampuan suami di lain pihak. Akan tetapi, Masdar mengingatkan, jika sampai keluarga terlantar karena suami tidak memperhatikan kewajiban nafkahnya, istri dapat mengajukan gugatan cerai (jika keadaan benar-benar memaksanya).<sup>81</sup>

Pendapat Masdar tersebut adalah pendapat dalam standar minimalis, artinya hal itu dalam batas-batas yang sangat minimal. Walaupun, diakui oleh Masdar dalam dataran ideal suami harus memenuhi segala kebutuhan istri dan keluarga. Ibrahim Muhammad **109** mal, juga sependapat dengan Masdar, bahwa pembarian nafkah sesuai dengan kemampuan suami. Jika suami kaya, maka ia memberi nafkah sesuai dengan kekayaannya, tetapi jika kebetulan suami

<sup>80</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqhu as-Sunnah ...*, hlm. 147 dan 153

<sup>81</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 76

tersebut miskin, maka kewajibannya hanya memberikan yang sekuat kemampuannya.<sup>82</sup>

Pandangan minimalis Masdar dalam soal nafkah suami yang tidak mampu adalah pertimbangan manusiawi, yang itu dapat terjadi kepada siapapun. Akan tetapi pandangan minimalis tersebut rawan terhadap manipulasi, maksudnya, bisa jadi alasan ketidakmampuan suami dijadikan oleh suami yang tidak bertanggung jawab untuk tidak berusaha, atau bahkan dijadikannya alasan mempekerjakan istri disektor produksi (pekerjaan yang menghasilkan materi). Dan akhirnya istri di samping harus menanggung beban reproduksi dan kerumah tanggaaan, juga masih menanggung beban produksi yang tidak mampu dilakukan oleh suami. Untuk hal ini Masdar berpendapat telah terjadi penindasan dan ketidakadilan terhadap perempuan (istri).<sup>83</sup>

Agaknya kita perlu sepakat bahwa untuk adilnya beban produksi haruslah merupakan tanggung jawab utama kaum lelaki (suami/bapak). Kaum perempuan (istri) yang oleh kodratnya dipikuli beban reproduksi (mengandung, melahirkan, dan menyusui) yang begitu berat jangan lagi ditambah beban yang lain. Umat manusia akan binasa, dan sejarah manusia akan berakhir, kalau sampai kaum perempuan mogok memikul tanggung jawab reproduksinya karena beban produksi yang juga kita bebankan kepada mereka. dengan kesepakatan itu, beban pun dipikul satu-satu; perempuan reproduksi dan lelaki produksi. Tidak adil jika perempuan di samping memikul beban reproduksi masih dipikuli beban produksi (mencari nafkah), sementara kaum lelaki (demi kodratnya) tidak pernah bisa dipaksa untuk memikul keduanya sekaligus.<sup>84</sup>

Bisa jadi perempuan dalam keadaan tertentu (suami tidak mampu memberi nafkah) melakukan pekerjaan produksi, sehingga perempuan tersebut memiliki peran ganda. Akan tetapi apa yang

---

<sup>82</sup> Ibrahim Muhammad al-Jamal, *Fiqih Wanita*, Alih bahasa oleh Anshori Umar Sitanggal, ... hlm. 464. Pandapat tersebut juga didukung oleh mazhab Dâhiri, Hânafi dan Syâfi'i. Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqhu as-Sunnah ...*, hlm. 147 - 153

<sup>83</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak...*, hlm. 83

<sup>84</sup> *Ibid.*

dilakukan perempuan itu tidaklah wajib hukumnya. Walaupun hal itu boleh-boleh saja dalam pandangan agama. Yang qat'i adalah suami memiliki kewajiban nafkah, seberapa pun dia mampu.

Walaupun demikian, patut dicermati berbagai problematika yang cukup kompleks sebagai implikasi beralihnya peran perempuan dari reproduksi dan domestik ke sektor produksi dan publik. Secara intern keluarga, kondisi demikian akan berpengaruh terhadap konsentrasi perempuan dalam mengelola pekerjaan kerumah-tanggaan termasuk dalam hal pengasuhan terhadap anak. Belum lagi jika dikaitkan dengan problem sosial wanita pekerja, dimana banyak perempuan yang menanggung, misalnya, upah yang rendah, konflik dengan majikan pelecehan dan sebagainya. Dan secara individual, keterlibatan perempuan di sektor kerja akan - di samping menambah beban--secara otomatis mengurangi waktu istirahat perempuan dan aktifitas-aktifitas individual lainnya (untuk pengembangan dan aktualisasi diri di kegiatan sosial misalnya). Ken Suratiyah menggambarkan problematika perempuan pekerja sebagai berikut,

Bagaimana pun juga, bekerja tidaklah merubah status wanita dan tidak berarti mengurangi tanggung jawab istri terhadap pekerjaan rumah tangga sehari-hari. Ketika ibu sedang mencari nafkah, tidak ada anggota keluarga yang bisa menggantikan tugas-tugas kerumah tanggaannya walau pun ada suami. Ibu akan menunda dulu kegiatan kerumahtanggaannya sampai usai mencari nafkah. Atau sebaliknya kegiatan rumah tangga harus dia selesaikan sebelum kegiatan mencari nafkah dimulai, sehingga ibu harus bangun lebih pagi.

Padatnya kegiatan-kegiatan itu membuat wanita mengorbankan waktu untuk kegiatan individual dan istirahatnya. Mereka mengabaikan kesehatannya, tidak mempunyai waktu untuk meningkatkan kemampuan diri, sehingga wanita semakin jauh tertinggal.<sup>85</sup>

Ketidak setujuan Masdar terhadap perempuan yang terlibat

---

<sup>85</sup> Ken Suratiyah, "Pengorbanan Wanita Pekerja Industri", dalam **7** Irwan Abdullah (Ed), *Sangkan Panan Gender*, Cet. I, (Yogyakarta : Pusat Penelitian Kependudukan UGM, 1997) hlm. 231

dalam sektor produksi bukan berarti dia setuju dengan asumsi yang dibangun oleh masyarakat, bahwa perempuan identik dengan sektor domestik dan laki-laki dengan sektor publik. Masdar membedakan antara aktifitas produksi dengan aktifitas publik. Menurut Masdar, aktifitas produksi output utamanya adalah uang (materi) atau barang/jasa yang secara ketat dihitung dengan uang. Sementara aktifitas publik adalah aktifitas manusiawi, yakni proses aktualisasi diri sebagai makhluk berbudi, yang output utamanya bersifat immateri, yakni peradaban.<sup>86</sup>

### 3. Hak dalam menikmati hubungan seksual

140

Dalam perkawinan, terdapat ajaran-ajaran tentang hak dan kewajiban antara suami dan istri. Suami memiliki hak dan kewajiban atas istrinya, demikian pula istri, memiliki hak dan kewajiban terhadap suami. Mahar dan nafkah misalnya, merupakan kewajiban yang harus dibayar suami yang karena hal itu adalah hak istri. Sedangkan sebagai imbalan dari kewajiban yang telah dilakukan suami, istri berkewajiban taat dan hormat kepada suami (termasuk di dalamnya adalah menjaga kehormatan dan harta suami serta minta izin jika ingin keluar dari rumah).

Perbincangan tentang hak dan kewajiban suami istri tidak terlepas dari perbincangan tentang bagaimana masing-masing ber-*mu'asyarah* secara *ma'rûf*, saling menggauli dengan baik secara obyektif. Karena itu hak dan kewajiban suami istri diletakkan dalam bingkai *mu'asyarah bi al-ma'rûf*. Termasuk dalam persoalan hak dan kewajiban suami istri adalah dalam soal hubungan seks suami istri. Sehingga secara normatif, hubungan seks suami istri adalah aplikasi dan turunan dari konsep *mu'asyarah bi al-ma'rûf*. Hanya saja yang menjadi persoalan adalah, apakah dalam soal hubungan seks, suami istri dalam posisi sama dan sederajat? Ataukah istri yang cenderung sebagai obyek karena itu adalah kewajiban yang harus dia lakukan sebagai istri dan menjadi hak suami?

Masdar memandang dalam soal hubungan seks suami istri,

---

<sup>86</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 84

pandangan tentang status keduanya dipengaruhi oleh konsep dasar perkawinan itu sendiri. Jika sebuah perkawinan didefinisikan<sup>34</sup> sebagai akad *tamlîk* (kontrak pemilikan), yakni bahwa dengan pernikahan seorang suami telah melakukan kontrak pembelian perangkat seks (*bud'u*) sebagai alat melanjutkan keturunan, dari pihak perempuan yang dinikahinya.<sup>34</sup> Dalam konsep pernikahan yang seperti ini, menurut Masdar, pihak laki-laki adalah pemilik sekaligus penguasa perangkat seks yang ada pada tubuh istri. Dengan begitu, kapan, di mana, dan bagaimana hubungan seks dilakukan, sepenuhnya tergantung kepada pihak suami, dan istri tidak punya pilihan lain kecuali melayani.

Akan tetapi, masih<sup>34</sup> menurut Masdar, jika perkawinan didefinisikan sebagai akad *ibâhah* (kontrak untuk membolehkan sesuatu dalam hal ini alat seks yang semula dilarang), artinya dengan perkawinan itu alat seks perempuan tetap merupakan<sup>34</sup> milik perempuan yang dinikahi, hanya saja kini alat tersebut sudah menjadi halal untuk dinikmati oleh seseorang yang telah menjadi suaminya. Dengan definisi yang demikian, kapan hubungan seks dilaksanakan, dengan cara bagaimana bukan semata-mata urusan suami, melainkan urusan kedua belah pihak, yakni suami dan istri, baik waktu maupun caranya.<sup>87</sup>

Terdapat kecenderungan umum di masyarakat, bahwa hubungan seksual suami istri, yang lebih banyak menikmatinya adalah suami. Sementara pihak istri hanya melayani, sesuatu yang telah melekat dalam predikatnya sebagai istri, pelayan dan pemuas suami, sehingga istri dalam melakukan hubungan seks dengan suami, semata-mata menjalankan kewajiban. Hal itu dipengaruhi oleh pandangan yang dianut kalangan ahli fiqih, yang mengatakan bahwa hubungan seks bagi istri adalah semata-mata kewajiban.<sup>88</sup>

<sup>87</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 108. Bandingkan dengan Husein<sup>43</sup> Muhammad, *Pandangan Islam tentang seksualitas*, dikutip dari Abdurrahman al-Jazairi, *Al-Fiqh 'alâ Mazâhib al-Arba'ah*, (Istanbul : Dâr ad-Da'wah, t.t.), IV : 1-3

<sup>88</sup> Ini terkait dengan pandangan konvensional yang dianut oleh kebanyakan masyarakat tradisional-agraris, bahwa seks adalah barang suci, yakni menjamin keturunan (*procreation*). Hanya kalangan masyarakat kota yang mulai

Kesimpulan para ahli fiqih bahwa hubungan seks bagi istri adalah kewajiban didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an dan hadis yang membicarakan tentang hal itu.<sup>89</sup> Dari pemahaman yang

---

berpandangan bahwa seks, juga bagi kaum perempuan, adalah perangkat biologis yang dianugerahkan Tuhan untuk kenikmatan (*pleasure*). Dalam sebuah hadis secara eksplisit sebenarnya diakui bahwa hubungan seks bukan semata untuk tujuan keturunan akan tetapi juga untuk kenikmatan. Yakni ketika seorang yang hendak kembali suami lama yang telah menalaknya tiga kali (*talaq ba'in*), Rasulullah bersabda : "Jangan, kamu tidak boleh kembali ke suami yang telah mem-bai'in-mu sebelum kamu kawin dengan suami lain dan kamu sendiri merasakan madunya sebagaimana ia juga telah merasakan madumu." Jelas yang dimaksud adalah telah terjadinya hubungan seks antara keduanya. Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 107 dan 203

<sup>89</sup> Budhy Munawar-Rachman membeberkan kutipan-kutipan hadis yang dilakukan An-Nawawi dalam perbincangannya tentang hak-hak suami atas istri. Dimana ayat-ayat al-Qur'an dan hadis itu antara lain, "Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan (ayat 4 : 34), Hadis Nabi "Sebaik-baik perempuan adalah apabila kamu pandang menyenangkan dirimu, kalau kamu perintah mentaatimu, kalau kamu pergi ia menjaga harta dan dirimu." Lalu Hadis Nabi lagi "Barang siapa bersabar (yakni istri) terhadap perangai suaminya, maka Allah memberikan pahala kepadanya seperti pahala yang diberikan Allah kepada orang yang gugur dalam membela agama Allah. Barangsiapa (istri) menganiaya suaminya dan memberi beban yang tidak pantas menjadi bebannya (yakni suami) dan lagi ia menyakiti hatinya, maka para malaikat juru pemberi rahmat dan malaikat juru siksa melaknatinya (yakni istri). Barangsiapa (istri) yang sabar terhadap perbuatan suaminya yang menyakitkan, maka Allah akan memberinya seperti pahala yang diberikan kepada 'Aisyah dan Maryam binti Imran" An-Nawawi juga mengutip sebuah hadis : "Seandainya seorang istri menjadikan waktu seluruh malamnya untuk beribadat dan sianginya untuk berpuasa, sementara suaminya mengajak dia tidur bersama (bersetubuh) tetapi dia terlambat sebentar saja memenuhi panggilan (ajakan) nya, maka kelak di hari kiamat ia datang dalam keadaan terantai dan terbelenggu serta ia dikumpulkan bersama Setan di tempat yang paling bawah ". Dan hadis : " Mana saja istri yang berbuat durhaka kepada suaminya, maka ia memperoleh laknat dari Allah, para malaikat dan semua manusia ". Juga hadis : " Mana saja istri yang bermuka masam di depan wajah suaminya, maka dia dalam kemurkaan Allah hingga ia tersenyum kembali dan berusaha meminta keridlaan suaminya. Dan, mana saja istri keluar dari rumahnya tanpa mendapat restu dari suaminya, maka ia dilaknati oleh para malaikat hingga kembali ". Dan hadis : "Wahai para perempuan, seandainya kamu mengetahui hak-hak suami atas dirimu, niscaya kamu akan bersedia membersihkan debu di telapak kaki suamimu dengan segian wajahmu". Budhy Munawar-Rachman, "Islam dan Feminisme, dari Sentralisme Kepada Kesetaraan", dalam Mansour Fakih et.al., *Membincang Feminisme*, Cet. I, (Surabaya : Risalah Gusti, 1996), hlm. 184-185. Lihat juga Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Marital Rape, Bahasan Awal dari Perspektif Islam", dalam Eko Prasetyo & Suparman Marzuki (Ed), *Perempuan dalam Wacana Perkosaan*, Cet I, (Yogyakarta : PKBI Yogyakarta, 1997), hlm. 88-89.

demikian, maka adalah absah bagi seorang suami untuk meminta kapan pun dan bagaimana pun agar dilayani dalam hubungan seksual dengan istrinya. Dan bagi istri yang menolak, laknat Allah (istilah *dalâlâh hadis*) akan menimpa istri tersebut. Bagi istri yang mencintai suaminya, satu dua kali tidak menjadi persoalan, tetapi jika itu sering dilakukan, maka dalam pandangan Masdar, dapat dikategorikan sebagai pemaksaan (pemeriksaan) terhadap perempuan (istri). Dan dalam soal paksa memaksa ketika melakukan hubungan, Masdar memberikan penjelasannya :

Tentu, pemaksaan seperti itui tidak dibolehkan oleh agama, karena beberapa alasan. *Pertama*, membolehkan hubungan suami istri secara paksa, sama saja dengan mengizinkan seseorang (dalam hal ini suami) mengejar kenikmatan di atas penderitaan orang lain (istri). Ini tidak bermoral. *Kedua*, dalam hubungan suami istri yang dipaksa terdapat pengingkaran nyata terhadap prinsip *mu'âsyarah bi al-mârûf* (memberlakukan istri dengan cara yang makruf), sekali lagi dengan cara yang makruf yang sangat ditegaskan dalam al-Qur'an.<sup>90</sup>

Siti Ruhaini Dzuhayati, salah satu feminis Indonesia, menilai bahwa tiadanya hak seksualitas perempuan adalah akibat rumusan hukum Islam yang termaktub dalam berbagai kitab Fiqih produk abad pertengahan yang dirumuskan berdasarkan kaca mata laki-laki. Dasar yang dipakai dalam fiqih itu, kata Ruhaini, itu adalah bahwa hubungan suami istri memiliki dimensi ibadah. Namun, Ruhaini berpendapat, ibadah harus dilaksanakan secara ikhlas tanpa keterpaksaan. Karena hubungan seksual bukan sekedar hubungan yang bersifat fisik maka nilai ibadahnya juga harus ditentukan oleh keikhlasan yang bersifat psikologis.<sup>91</sup> Sehingga aplikasi *konsep mu'âsyarah bi al-mârûf* dalam hubungan seksual suami-istri adalah kebaikan obyektif dalam pandangan mereka berdua. Tidak cukup hanya baik menurut orang lain, para teoritis (ulama fiqih), atau pihak suami saja. Tetapi harus baik bagi suami istri sebagai satu pasangan yang menurut al-Qur'an setara. Bukan sebagai kedua belah pihak

<sup>90</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 109

<sup>91</sup> Siti Ruhaini Dzuhayatin, " *Marital Rape ...* hlm. 93

yang berbeda derajatnya, di mana yang satu majikan yang lainnya pelayan, yang satu subyek yang lainnya obyek.<sup>92</sup>

Tentang adanya sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhârî Muslim,

إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ، فَبَاتَ غَضِبَانَ عَلَيْهَا،  
لَعْنَتُهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ

Artinya: Jika seorang suami mengajak istrinya ke atas ranjang tapi ia menolaknya sementara sang suami marah kepada istrinya, maka malaikat melaknatinya (istri) sampai subuh tiba.

Masdar memberikan pandangannya :

Bagi siapapun rasanya tidak mungkin Rasulullah memberi senjata (sabda) untuk ketidakadilan, lebih-lebih ketidakadilan oleh suami terhadap istri. Ini bertentangan dengan sabda-sabda beliau yang menkankan dengan sangat agar suami memperlakukan istri dengan baik, bijak dan makruf .... oleh sebab itu karena secara harfiah bisa memberi kesan kurang mencerminkan prinsip kesetaraan dan *mu'asyarah bi al-ma'ruf*, banyak ulama yang menyerankan supaya hadis itu tidak dipahami secara harfiah, leterlek. Musthafa Muhammad Imarah, misalnya, mengatakan bahwa laknat malaikat itu terjadi jika penolakan istri dilakukan “tanpa alasan”. Juga Wahbah az-Zuhaili berpendapat bahwa laknat dalam hadis itu harus diberi catatan “selagi istri dalam keadaan longgar yang tidak takut disakiti.”<sup>93</sup>

8 Dalam hal ini asy-Syirazi mengatakan, meskipun pada dasarnya istri wajib melayani permintaan suami, akan tetapi jika dia memang tidak terangsang untuk melayaninya, ia boleh menawar atau menagguhkan sampai batas tiga hari. Dan bagi istri yang sedang sakit

<sup>92</sup> Al-San'ani tidak mengartikan laknat secara bahasa sebagai kutukan, melainkan secara majazi, yakni bahwa laknat itu artinya semacam 'suasana tegang' di dalam rumah tangga, akibat penolakan hubungan seks oleh salah satu pihak. Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Perempuan*, hlm. 110.

<sup>93</sup> *Ibid.*, hlm 112-113. Lihat pula Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adilatuhu ...* hlm. 335

8 atau tidak enak badan, maka tidak wajib baginya untuk melayani ajakan suami sampai sakitnya hilang.<sup>94</sup> Jika suami tetap memaksa pada hakekatnya dia telah melanggar prinsip *mu'asyarah bi al-maruf* dengan berbuat aniaya kepada pihak yang justru seharusnya dia lindungi dengan kapasitas sebagai suami.

Perempuan sebagaimana juga laki-laki memiliki keinginan dan hasrat untuk dapat menikmati sebuah hubungan badan (seksual) dengan masing-masing pasangannya. Para spikonalisis menganggap bahwa seksualitas merupakan sesuatu yang otonom di mana setiap individu memiliki hak terhadap pemuasannya.<sup>95</sup> Bahkan ajaran agama memandang itu sebagai hal yang manusiawi dan -tentu- perlu disalurkan lewat jalan yang sah yakni sebuah perkawinan. Sehingga dalam perkawinan kepuasan seksual bukan monopoli laki-laki.

Nafkah bagi suami tidak hanya sebatas nafkah lahiriyah (makan, pakaian, tempat tinggal, jaminan kesehatan dan lain-lain), tetapi meliputi juga nafkah batin (menggauli, berhubungan seks, bisa juga perhatian dan kasih sayang). Sehingga jika ditelusuri lebih jauh dalam persoalan nafkah suami, maka adalah kewajiban suami untuk melakukan hubungan seks dengan istri sampai pada batas istri dapat terpuaskan (menikmati)nya. Masdar bahkan sampai berpendapat, jika suami tidak bersedia menunaikan kewajibannya kepada istri (nafkah batin) dan istri tidak mau menerimanya, maka istri berhak mengajukan hal itu ke pengadilan dan pengadilan pun bisa mempertimbangkan tindakan yang lebih bisa menjamin keadilan, dalam hal ini bagi pihak istri.

Masdar menambahkan, dalam konteks pemenuhan hasrat istri (manifestasi pembarian nafkah batin suami), ulama mazhab Ahmad bin Hambal mengatakan bahwa batas maksimal pemenuhan hasrat itu empat bulan. Jika tidak ada halangan serius, minimal setiap empat bulan satu kali hubungan dengan istri harus dilakukan. Sementara menurut sebuah riwayat dari 'Umar Ibn Khattab, batas maksimal

<sup>94</sup> Al-Syirazi, *Al-Muhazzab*, (Beirut : Dar al-Fikr, t.t.), II : 65

<sup>95</sup> Siti Ruhaini Dzuhayatin, " *Marital Rape ...* hlm. 86

adalah enam bulan. Akan tetapi batasan-batasan yang dilakukan baik oleh ulama mazhab Ahmad bin Hambal maupun dalam riwayat 'Umar, Masdar berpendapat, sebaiknya batasan tersebut lebih fleksibel. Dan masih menurut Masdar, akan lebih baik jika ukuran batasannya adalah ketika istri sudah tidak mampu menahan hasratnya, bisa empat bulan atau bisa lebih kurang dari itu. Sangat tergantung dengan kondisi masing-masing istri.<sup>96</sup>

Jaminan Islam atas hak istri untuk dapat menikmati hubungan seks dengan suami tampak dari ilustrasi yang digambarkan Masdar sebagai berikut :

Bagaimana para ulama mazhab memandang *'azl* (*coitus interruptus*), yakni menarik *dzakar* (penis) keluar dari *farji* (fagina) pada saat-saat mau keluar nemi. Ternyata tiga dari empat mazhab terkemuka, yaitu Imam Hanafi, Maliki, dan Hambali sependapat bahwa *'azl* tidak boleh dilakukan begitu saja oleh suami, dengan alasan dapat merusak kenikmatan si istri. Dikatakan oleh Ibn 'Umar, : "*Rasulullah melarang seorang yang melakukan 'azl tanpa seijin istrinya.* (H.R. Ibn Majah)<sup>97</sup>

Sejalan dengan prinsip melindungi hak istri untuk menikmati hubungan seksnya, Masdar menyampaikan hadis lain,

إِذَا جَامَعَ أَحَدُكُمْ أَهْلَهُ فَلْيَصِدُقْهَا فَإِذَا قَضَى حَاجَتَهُ قَبْلَ أَنْ تَقْضِيَ حَاجَتَهَا فَلَا يُعْجِلْهَا حَتَّىٰ انْقَضَىٰ حَاجَتَهَا.

Artinya: Jika seorang suami diantara kalian bersetubuh dengan istrinya maka hendaklah dengan sungguh-sungguh. Bila ia sudah lebih dahulu menyelesaikan kebutuhannya (orgasme) sebelum istri memenuhi hajatnya (merasakannya), maka hendaknya ia tidak terburu-buru (mengeluarkan zakarnya) sampai istri terpenuhi hajatnya (memperoleh orgasme).

Dan juga hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Majah yang mengatakan:

<sup>96</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 115-116

<sup>97</sup> Ibid., 117

إِذَا جَامَعَ أَحَدُكُمْ إِمْرَأَتَهُ فَلَا يَتَجَرَّدَانِ تَجْرُدَ الْعَيْرَيْنِ.  
فَلْيَتَقَدَّمِ التَّلَطُّفَ وَالتَّقْبِيلَ.

Artinya: Jika diantara kalian hendak menggauli istrinya, maka janganlah melakukannya bak dua ekor unta atau keledai. Hendaklah memulainya dengan belaian kata-kata (rayuan) dan ciuman.

Terakhir dalam soal hak istri dalam menikmati hubungan seksual ini, terjawab sudah pertanyaan di awal tadi, apakah ketika istri melakukan hubungan seksual dengan suami, itu sebagai hak atau kewajiban. Jawaban proporsionalnya adalah, jika istri menghendaki maka sebagai kewajiban suami untuk melayani. Begitu pula jika suami menghendaki, maka menjadi kewajiban istri untuk melayani. Tetapi di atas itu semua, jika masing-masing pihak dalam kondisi 'tidak siap', maka tidak boleh salah satu dari keduanya untuk memaksakan kehendaknya.

#### 4. Hak dalam Urusan Reproduksi (Menentukan kehamilan dan Perawatan Anak )

Salah satu tujuan perkawinan, di samping untuk menjaga kehormatan,<sup>98</sup> adalah untuk melangsungkan keturunan (regenerasi).<sup>99</sup> Sampai-sampai Rasulullah bersabda :

تَزَوَّجُوا الْوُثُودَ الْوُثُودَ فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمْ الْأَنْبِيَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Artinya: Nikahilah seorang perempuan yang pandai mencintai

<sup>107</sup> Hal ini tertuang dalam hadis Nabi riwayat Bukhârî dari Ibnu Majah :” Wahai para pemuda, barangsiapa diantara kalian yang mampu berkeluarga, maka nikahlah, karena sesungguhnya nikah itu bisa menjinakkan pandangan dan melindungi kesucian farji. Sebaliknya yang belum mampu (menikah), maka berpuasalah, karena puasa merupakan penawar nafsu”. Masdar Farid Mas’udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 121. Lihat pula Sayyid Sabiq, *Fiqhu as-Sunnah ...* hlm. 13 **139**

<sup>99</sup> Ayat-ayat al-Qur’an yang menyebutkan demikian antara lain, an-Nisâ’ : 1, ar-Râdu : 38, ahl : 72. Dalam kitab *Fiqhu as-Sunnah* disebutkan bahwa salah satu hikmah perkawinan adalah jalan terbaik untuk membuat anak-anak mulya, memperbanyak keturunan, melestarikan hidup manusia serta memelihara nasab. Sayyid Sabiq, *Fiqhu as-Sunnah ...* hlm. 11

dan memberi banyak anak. Karena besok pada hari kiamat, aku dapat membanggakan banyaknya generasi pada para Nabi-Nabi terdahulu.

Anak menjadi kebanggaan dalam sebuah keluarga. Agama Islam memberikan kemuliaan bagi kedua orang tua yang mempunyai anak-anak shalih dan shalihah, karena do'a dari mereka akan menjadi amal jariyah yang tidak pernah ada putus-putusnya. Pada jaman Jahiliyyah, anak menjadi kebanggaan bagi orang tua (khususnya anak laki-laki), bahkan setelah Islam datang orang Arab masih suka menyombongkan diri dengan harta dan anak yang banyak (Q.S. as-Saba' (34) : 35).<sup>100</sup>

Mempunyai anak tentu adalah sesuatu yang sangat didambakan oleh sebuah keluarga (pasangan suami istri). Walaupun adakalanya, karena kehendak Allah (taqdir), pasangan suami istri tidak mampu untuk memiliki anak. Apa karena salah satu dari keduanya atau kedua-duanya mandul, atau anak yang sudah lahir meninggal. Rasulullah sendiri dari perkawinan dengan istri-istrinya, hanya berhasil menurunkan keturunan dari seorang putrinya, yakni Fatimah. sementara putra-putra beliau yang lain tidak memberi keturunan, bahkan meninggal dunia waktu masih kecil.<sup>101</sup>

Akan tetapi, dengan pertimbangan-pertimbangan tertentu, pasangan suami istri berkehendak untuk menunda kehamilan/kelahiran anak. Masdar menandang, bahwa persoalan tersebut dapat diselesaikan dengan tidak melakukan hubungan seksual, misalnya, atau dalam melakukan hubungan seksual dengan alat pencegah kehamilan (kontrasepsi).<sup>102</sup> Tetapi yang menjadi persoalan krusial adalah siapakah yang berhak memutuskan untuk melakukan atau tidak rekayasa keturunan (anak) itu; suami atau istri, atau keduanya?

Masdar menyampaikan empat pendapat, seperti yang dikutipnya dari pendapat Syaikh Mahmûd Syaltut. *Pertama*,

---

<sup>100</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 122

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Ibid.*, hlm. 123

pendapat yang dikemukakan oleh al-Gazâli dari kalangan mazhab Syafi'i, mengatakan bahwa yang berhak memutuskan untuk punya anak (lagi) atau tidak adalah suami/ayah. Konsekwensinya, jika suami menghendaki anak istri tidak berhak apa-apa selain menuruti kemauannya. Dasarnya adalah ayat al-Qur'an sendiri yang menyebut anak sebagai milik bapak.

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ  
الرِّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ  
نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ ۚ  
وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۚ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ  
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۚ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ  
عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا

تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٣﴾

Artinya : Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, Yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. dan kewajiban ayah memberi Makan dan pakaian kepada Para ibu dengan cara ma'ruf. seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun 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 kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan (QS. Al-Baqarah: 233).

*Kedua*, pendapat yang banyak dianut oleh ulama Hanafiah mengatakan bahwa yang berhak menentukan apakah akan mempunyai anak atau tidak adalah keduanya, suami dan istri. Dasarnya adalah bahwa soal anak tidak mungkin terwujud tanpa partisipasi dari kedua belah pihak. Asal usulnya pun berakar dari sperma suami dan ovum istri. Hadis Rasulullah yang mewajibkan anak untuk melipatgandakan baktinya kepada kedua orang tua, bahkan terutama ibu, bisa menguatkan pendapat ini. Dengan demikian untuk punya anak atau tidak, pendapat berdualah yang berbicara, terutama istri.

*Ketiga*, bahwa menentukan keturunan bukan hanya hak suami istri, melainkan juga umat/masyarakat dengan penekanan kepada keputusan suami istri. Kalangan ulama Hambali dan sebagian ulama syafi'iyah menganut pendapat seperti ini. Artinya, kebutuhan akan kemaslahatan masyarakat perlu diperhitungkan bagi pasangan suami istri untuk menentukan apakah akan merekayasa (membuat atau membatasi) keturunan atau tidak.

*Keempat*, yang banyak dianut oleh ahli hadis, hampir sama dengan pendapat ketiga, tetapi dengan titik berat kepada pertimbangan kemaslahatan umat/masyarakat. Artinya, meskipun pasangan suami istri menghendaki atau tidak keturunan/anak akan tetapi kemaslahatan umum memutuskan lain, maka yang harus dimenangkan adalah kemaslahatan umum tersebut.<sup>103</sup>

Dalam kondisi masyarakat dewasa ini, nampaknya Masdar cenderung kepada pendapat yang ketiga.<sup>104</sup> Dalam arti bahwa urusan kelahiran adalah semata-mata urusan keluarga (suami istri), lebih

---

<sup>103</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 124-125

<sup>104</sup> Hal demikian itu nampak dari elaborasinya atas hadis yang berbunyi “*Kawinlah dan berketurunanlah banyak-banyak, sesungguhnya aku kelak akan membanggakan dengan jumlah kalian yang banyak kepada umat-umat lain*” Dan hadis : “*Kawinilah istri yang pandai mencinta dan memberi banyak anak*”. Masdar memberikan dua pertimbangan, pertama, Masdar meragukan keotentikan sanad kedua hadis tersebut. Kedua, hadis itu sangat menekankan jumlah kuantitas, padahal Rasulullah selalu menekankan pada aspek kualitas, mutu, terutama kualitas moral, mutu akhlaq. Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 125-126. Lihat dan bandingkan dengan Mahmûd Saltut, *Al-Islâm Aqîdah wa Syari'ah, ....*, hlm. 217

khusus lagi adalah urusan istri, karena dialah yang pihak yang paling bersangkutan dengan masalah kehamilan dan kelahiran. Akan tetapi dalam keadaan tertentu, negara berhak melakukan intervensi dengan pertimbangan-pertimbangan kemaslahatan umum.<sup>105</sup>

Masdar mengakui, bahwa masalah perencanaan keturunan/anak memang merupakan kontroversi yang seru di kalangan masyarakat, khususnya masyarakat agama. Sampai sekarang kontroversi belum selesai dan bahkan tidak akan selesai.

Mahmûd Saltut misalnya, dia berpendapat, bahwa <sup>22</sup> kalau program KB itu dimaksudkan sebagai usaha pembatasan anak, dalam jumlah tertentu, misalnya hanya tiga anak untuk setiap keluarga dalam segala situasi dan kondisi tanpa kecuali, maka hal tersebut bertentangan dengan syari'at Islam, hukum alam dan hikmah Allah menciptakan manusia di tengah-tengah alam semesta ini agar berkembang biak dan dapat memanfaatkan karunia Allah yang ada di alam semesta ini untuk kesejahteraan hidupnya. Tetapi jika program KB itu dimaksudkan sebagai <sup>22</sup> usaha pengaturan/panjarangan kelahiran, atau mencegah usaha kehamilan sementara atau untuk selamanya, sehubungan dengan situasi dan kondisi khusus, baik untuk kepentingan keluarga yang bersangkutan, masyarakat dan negara, tidak dilarang oleh agama. misalnya suami dan atau istri menderita penyakit berbahaya yang bisa menurun kepada keturunannya.<sup>106</sup>

Pendapat Saltut tersebut yang banyak diikuti oleh ulama Indonesia dalam hal program Keluarga Berencana (KB). Walaupun sebenarnya pemerintah dalam program KB-nya cenderung pula untuk membatasi jumlah anak dalam satu keluarga, bahkan kurang dari tiga. Dan Masdar dalam memandang persolan tersebut lebih suka diserahkan kepada masing-masing individu, apakah mau menerima

<sup>105</sup> Program Keluarga Berencana (KB) di Inonesia adalah bentuk intervensi negara dalam urusan pengaturan jumlah keluarga. Perdebatan para ulama tentang KB sempat ramai pada awal-awal pencanangan program tersebut bahkan sampai sekarang. sebaliknya di Singapura, bukan program pembatasan kelahiran, tetapi malahan program memperbanyak keturunan.

<sup>106</sup> Mahmûd Saltut, *Al-Fatâwâ*, (Mesir : Dâr al-Qalam, t.t.), hlm. 294-297

atau tidak.<sup>107</sup> Bisa dikatakan bahwa itu masuk dalam kategori ijtihad *fardi*, masalah-masalah yang bisa dilakukan ijtihad secara individu/sendiri.

Secara lebih lengkap dikutip pendapat Masdar berkenaan dengan kebebasan suami dan istri melakukan pembatasan kelahiran atau tidak dalam konteks penguatan hak-hak reproduksi perempuan:

Dalam konteks itu yang digaris bawahi adalah bahwa apakah seseorang 'mau hamil, mau punya anak, punya anak berapa,' biarlah hal itu menjadi pilihan bebas dari yang bersangkutan, yakni sang (calon) ibu sendiri bersama suaminya. Pihak manapun di luar mereka (misalnya pemerintah, atau perusahaan tempat kerja) tidak berhak untuk memaksakan kehendaknya. Dengan alasan apapun dan dengan cara apapun. Karena pada akhirnya yang akan menanggung risikonya, terutama resiko kesehatan jasmani maupun mental adalah mereka juga, khususnya ibu.<sup>108</sup>

Termasuk dalam hal ini, Masdar menegaskan, bahwa para ibu di samping memiliki hak penuh dalam pengaturan kehamilan, juga hak untuk menentukan alat kontrasepsi yang cocok. Dalam hal ini suami tidak dapat memaksakan pada istrinya. Jika tidak terdapat alat kontrasepsi yang cocok bagi istri, maka tidak salah jika alat kontrasepsi tersebut dipasang pada diri suaminya. Masdar memberikan alasan, bahwa hal yang demikian itu pertimbangan utamanya adalah kesehatan dan keselamatan.<sup>109</sup>

Setelah pembahasan tentang seputar penentuan kehamilan yang dapat disimpulkan, bahwa Masdar berpendirian istri memiliki hak untuk mengatur hamil/kelahiran dan suami harus menghormati itu sebagai jaminannya atas keselamatan dan kesehatan istrinya. Selanjutnya pembahasan tentang perawatan anak. Pertanyaan mendasar yang timbul adalah, siapa yang berkewajiban penuh dalam perawatan anak? Ibu, yang dalam pandangan *stereotype* adalah makhluk domestik, sehingga urusan rumah tangga termasuk merawat anak adalah bebannya? atau Ayah, yang secara normatif dipandang al-

---

<sup>107</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 134-135

<sup>108</sup> *Ibid.*, hlm. 134-135

<sup>109</sup> *bid.*, hlm. 135

Qur'an sebagai pemilik anak? atau kedua-duanya, sebagai tanggung jawab kolektif di dalam rumah tangga. Jika pilihannya adalah yang ketiga (ayah dan ibu bertanggung jawab secara seimbang dan adil), bagaimana mekanisme yang harus dijalankan? bukankah ayah adalah penanggung jawab nafkah keluarga, sehingga tentu sibuk dengan peran-peran publik? Itulah yang akan dikupas dalam pembahasan selanjutnya, yang masih dalam sekup pemikiran-pemikiran Masdar.

Anak shalih tentu menjadi dambaan sebuah keluarga. Tetapi yang menjadi persoalan, bagaimana mengupayakan anak shalih tersebut? Jawaban normatifnya adalah harus ada perawatan dari orang tuanya secara kontinyu. Bagaimana anak tumbuh sehat, baik jasmani maupun ruhani, fisik maupun mentalnya adalah bagian yang harus diperhatikan dalam perawatan anak.

Dalam pandangan fiqh konvensional, kata Masdar, penisbahan anak adalah sepenuhnya kepada ayahnya, termasuk dalam soal perawatan, ayahlah yang paling bertanggung jawab. Walaupun sekarang setelah masyarakat mengalami transformasi, pandangan sentralisme anak kepada ayahnya sedikit bergeser. Peran ibu menjadi signifikan dalam hal ini, dan ini berkaitan dengan tugas reproduksi pada diri ibu yang tidak bisa digantikan oleh suami manapun.<sup>110</sup> Sehingga secara psikologis anak cenderung lebih dekat kepada ibu, dan adalah salah paham juga ketika fenomena seperti ini dipakai sebagai alasan bagi seorang ayah untuk tidak mau tahu terhadap urusan anak.<sup>111</sup>

Al-Qur'an memberikan hak kepada kedua orang tua terhadap anaknya secara sama untuk melimpahkan perasaan kasih sayangnya. Ibu, misalnya, dia diberi hak oleh Allah untuk melakukan pekerjaan menyusui anaknya, sebagaimana yang Dia firmankan dalam surat

<sup>110</sup> *Ibid.*, hlm. 145

<sup>111</sup> Sistem yang umum diterapkan sebagian besar masyarakat telah menentukan bahwa kewajiban merawat anak lebih tepat dilakukan oleh kaum perempuan (istri). Kecenderungan akan hal ini dalam berbagai keluarga dan banyaknya wanita yang memiliki sifat feminin dan cenderung suka mengasuh, telah menguatkan ketentuan buatan laki-laki. Dan menjadikan kewajiban merawat anak seolah-olah kewajiban yang melekat (hakiki) pada perempuan (istri). Amina W. Muhsin, *Wanita di dalam al-Qur'an*, ..., hlm. 121

al-Baqarah (2) : 233

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ  
الرِّضَاعَةَ ۗ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلِّفُ  
نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ ۚ  
وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ  
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ  
عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا  
تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٣﴾

Artinya: Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, Yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. dan kewajiban ayah memberi Makan dan pakaian kepada Para ibu dengan cara ma'ruf. seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun 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 kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan. (QS. al-Baqarah : 233)

28 Imam malik berpendapat, kewajiban menyusui anak bagi ibu lebih merupakan kewajiban ma'28l (diyanatan) dari pada kewajiban formal (legal). Artinya kalau ibu tidak mau melakukannya, suami atau pengadilan sekalipun tidak berhak untuk memaksanya. Senada dengan imam Malik, para ulama dari kalangan mazhab Hanafi,

Syafi'i, Hambali dan sebagian pengikut Maliki berpendapat, bahwa menyusui anak oleh sang ibu itu hanya bersifat mandub (sukunya). Kecuali kalau si anak menolak susuan selain susu ibu, atau ayah tidak sanggup membayar upah ibu susuan, maka menjadi wajib bagi ibu untuk menyusunya.<sup>112</sup>

Sementara Masdar memandang, bahwa ketentuan formal fiqih yang "membebaskan" ibu dari kewajiban menyusui, lebih dimaknainya sebagai penghormatan yang begitu tinggi terhadap ibu, yang secara empiris menanggung beban reproduksi yang begitu berat.<sup>113</sup> Walaupun realitas di dalam masyarakat tidak memungkinkan, misalnya, seorang ibu tega untuk tidak menyusui anaknya selama dia mampu.

Yang penting, Masdar menambahkan, bahwa beban perawatan anak dibebankan secara kolektif antara ibu dan ayah. Jangan sampai satu pihak merasa lebih diberatkan daripada yang lainnya. Ibu karena secara kodrati mempunyai kemampuan untuk menyusui, maka tugas itu dalam bidang tu, sementara ayah harus mengambil alih tugas-tugas perawatan yang lain. Jadi tidak semua dikerjakan oleh ibu sementara ayah tidak mau tahu dengan alasan apapun.<sup>114</sup>

Sebagai perbandingan akan penyusun sampaikan pendapat Amina Wadud Muhsin, seorang feminis dari Malaysia dalam hal ini :

Kecenderungan yang selalu terjadi untuk menyerahkan segala bentuk pengasuhan anak - dan selanjutnya semua pekerjaan rumah - bagi para wanita. Meskipun pembagian ini cocok bagi sebagian keluarga, namun jika sang ayah mencari nafkah di luar rumah untuk mencukupi kebutuhan material keluarganya, tetapi itu bukanlah jalan keluar dan tidak disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur'an.

Dalam keluarga yang suami dan istri keduanya sama-sama menanggung beban mencari nafkah guna mencukupi

<sup>112</sup> Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islâmi Wa Adilatuh*, ... hlm. 699

<sup>113</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 148

<sup>114</sup> Jika seorang ayah ternyata tidak memiliki waktu untuk mengerjakan tugas-tugas perawatan, karena kesibukannya mencari nafkah, maka Masdar menambahkan lagi, bahwa hal itu bisa diganti dengan seorang ayah menyediakan pembantu untuk istrinya. *Ibid.*, hlm. 149

kebutuhan keluarga, adalah tidak adil jika hanya wanita saja yang harus mengurus semua pekerjaan rumah. Jika wanita berusaha meningkatkan amal salehnya, maka terdapat kesempatan serupa bagi kaum pria untuk meningkatkan partisipasinya lebih banyak lewat pekerjaan rumah dan mengasuh anak. Di samping itu sistem penilaian al-Quran terhadap amal saleh tidak memandang 106 apakah laki-laki atau perempuan yang melakukannya : “Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh baik ia laki-laki atau perempuan sedang ia orang beriman, maka mereka itu masuk surga ... ( Q.S. 4 4: 124)

Sistem kerjasama yang fleksibel, terpadu dan dinamis dari kerjasama saling menguntungkan seperti itu amat sangat bermanfaat dalam berbagai ragam masyarakat dan keluarga.<sup>115</sup>

Dalam keadaan normal, keluarga masih utuh (tidak terjadi perceraian), sistem pembagian kerja yang proporsional antara ayah dan ibu dapat dilaksanakan demikian. Tetapi bagaimana jika dalam keluarga tersebut terjadi perceraian, dimana seorang ayah berpisah dengan istrinya. Siapa yang paling berhak dalam melakukan perawatan terhadap anak ?

Dalam kasus demikian Masdar berpendapat, ibulah yang memiliki hak pertama-tama merawat anak. Alasannya adalah, pertama, karena sebagai ibu ikatan batin kasih sayang dengan anak cenderung selalu melebihi kasih sayang sang ayah. Kedua, derita keterpisahan seorang ibu dengan anaknya akan terasa lebih berat dibanding derita keterpisahan seorang ayah. Ketiga, sentuhan tangan keibuan yang lazimnya dimiliki oleh ibu akan lebih menjamin pertumbuhan mentalitas anak secara lebih sehat.<sup>116</sup>

Tentang biaya perawatan, Masdar menambahkan, yang terdiri atas makanan, pakaian, obat-obatan, dan kebutuhan-kebutuhan lain, termasuk di dalamnya biaya pembantu dalam merawat anak dan biaya pendidikan tetap menjadi tanggung jawab ayah.<sup>117</sup>

Hikmah lebih luas atas pembagian tugas secara adil tersebut

---

<sup>115</sup> Amina W.Muhsin, *Wanita di dalam al-Qur'an, ...*, hlm. 121-122

<sup>116</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 152

<sup>117</sup> *Ibid.*

antara lain adalah terbukanya kesempatan bagi perempuan (istri) untuk mengembangkan potensinya lewat kiprahnya dalam kehidupan sosial. Apakah di bidang sosial, ekonomi, keagamaan, politik, budaya dan bidang-bidang lainnya. Dengan demikian runtuhlah mitos yang mengatakan bahwa perempuan adalah makhluk domestik yang terpukuk hanya dalam dinding rumahnya, bahkan tidak jarang hanya sebatas ruang-ruang dapur dan kamar tidurnya.

### 5. Hak dalam memutuskan perkawinan (talaq/cerai)

Perceraian diperbolehkan dalam ajaran Islam, karena pernikahan dianggap sebagai sebuah kontrak, yang dapat diputuskan baik karena kehendak keduanya atau karena kehendak salah satu pihak. Islam juga memperbolehkan perempuan mempunyai hak cerai. seorang perempuan dapat membatalkan pernikahan dalam bentuk perceraian yang dikenal dengan khulu'.

Perceraian memang merusak hubungan diantara dua manusia dan karena itu sedapat mungkin dihindari. Namun dalam keadaan tertentu, perceraian menjadi mutlak diperlukan. Pernikahan tidak dapat selalu dianggap sebagai ikatan yang tidak dapat diputuskan. Walaupun perceraian seringkali disalahgunakan oleh pihak yang lebih kuat - oleh laki-laki yang masyarakatnya didominasi laki-laki.

Masdar memandang, Islam sebagai ajaran moral-ilahiyat, Islam sangat tidak menyukai perceraian. Secara moral perceraian adalah sebuah pengingkaran. Akan tetapi disadari bahwa tidak mungkin perceraian sama sekali dihindari dalam kehidupan yang nisbi ini. Demi alasan yang sangat khusus, Islam terpaksa menerima kemungkinan terjadinya. Ini tercermin dalam Sabda Nabi yang dalam kacamata Masdar, penuh ambivalensi :

أَبْغَضُ الْجَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ

Artinya: Perbuatan yang dibenci Allah tapi halal adalah cerai (talaq)

Jadi perceraian haruslah dipahami sebagai suatu peristiwa yang betul-betul terpaksa, ketika sudah tidak ada jalan lain yang dapat ditempuh. Mengingat perkawinan yang bukan sebagai sesuatu

yang remeh, sehingga pemutusannya pun dalam keadaan-keadaan yang luar biasa. Al-Qur'an sendiri mendorong agar perceraian tidak dilakukan.<sup>118</sup> Dan perceraian merupakan pilihan hukum antara pasangan yang setelah mereka tidak bisa menyatukan perbedaan yang timbul antara keduanya.<sup>119</sup>

Dalam hal ini Masdar berpendapat, bahwa karena pada dasarnya Islam memandang perceraian sebagai keburukan, maka hanya demi menghindari keburukan yang lebih besar perceraian bisa diizinkan - dengan penuh penyesalan. Misalnya, Masdar memberi contoh, bila dirasakan oleh kedua belah pihak bahwa melanjutkan hidup bersama sebagai suami istri hanya akan menambah malapetaka yang lebih serius, termasuk malapetaka bagi anak mereka, karena setiap hari, misalnya, anak-anak selalu menyaksikan kedua orang tuanya bertengkar penuh kebencian. Suasana keluarga seperti ini pasti bisa menimbulkan pengaruh pada jiwa anak-anak yang lebih buruk lagi.<sup>120</sup>

Untuk mencapai tarap perceraian, sepasang suami-istri harus melewati tahapan-tahapan rekonsiliasi dan arbitrase. Sehingga keputusan perceraian betul-betul melewati seleksi obyektifitas yang cukup ketat. Bukan sebuah keputusan yang tergesa-gesa, apalagi dalam kondisi yang masih emosional. Masdar menjelaskan secara rinci tahapan-tahapan tersebut sebagai berikut :

*Pertama*, masing-masing dianjurkan berintrospeksi untuk melihat kelemahannya sendiri. Dan pada saat yang sama mengakui kelebihan pihak lain (pasangannya). Kalau perlu masa introspeksi dan perenungan diri ini dilakukan dengan pisah ranjang sementara (*at-tahjîr fî al-madâji*).

*Kedua*, Jika langkah introspeksi dan rekonsiliasi ternyata tidak membuahkan hasil, maka dianjurkan menempuh tahapan kedua yakni arbitrase. Yakni masing-masing pihak dianjurkan mencari jalan islah, pemulihan hubungan damai, kalau perlu dengan melibatkan atau menunjuk penengah dari masing-masing pihak.

---

<sup>118</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan ...*, hlm. 170

<sup>119</sup> Amina W. Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an ...*, hlm. 106

<sup>120</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 163-164

*Ketiga*, Jika langkah *arbitrasi* juga gagal, al-Qur'an sendiri mengatakan untuk terus berikhtiar, sebisa mungkin ditempuh jalan rekonsiliasi dan arbitrase terus dan terus. Jika sudah betul-betul buntu, barulah diputuskan untuk mengadakan perceraian.

Dalam sudut pandang fiqih, perceraian atau talaq adalah hak laki-laki. Begitu seorang laki-laki mengucapkan lafal talaq terhadap istrinya, "kamu satu cerai (*tallaqtuki, anti tâliqun*, dan seterusnya), ' maka jatuhlah talaq. Hal itu didasarkan pada firman Allah

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ  
وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا تَخْرُجْنَ إِلَّا  
أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۚ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ  
فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ۚ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴿١﴾

Artinya: Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu Maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar). dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah, Maka Sesungguhnya Dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. kamu tidak mengetahui barangkali Allah Mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru. (QS. At-Talâq: 1)

Dan firman Allah pada ayat yang lain,

وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَهُنَّ قِنْطَارًا  
فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ۚ أَتَأْخُذُونَهُ بِهْتِنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٢﴾

Artinya: dan jika kamu ingin mengganti isterimu dengan isteri yang lain [280], sedang kamu telah memberikan kepada seseorang di antara mereka harta yang banyak, Maka janganlah

kamu mengambil kembali dari padanya barang sedikitpun. Apakah kamu akan mengambilnya kembali dengan jalan tuduhan yang Dusta dan dengan (menanggung) dosa yang nyata? (QS. An-Nisâ' : 20)

Zamakhshari memasukkan hak talaq laki-laki sebagai salah satu kelebihan laki-laki dibandingkan dengan perempuan.<sup>121</sup> Senada dengan Zamakhshari, Alusi pun berpendapat demikian.<sup>122</sup> Amina Wadud Muhsin mensiyalir adanya indikasi ketidak setaraan laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an yang ditunjukkan dengan laki-laki memiliki hak talaq. Tidak seperti perempuan, kaum laki-laki bisa saja berkata "satu ceraikan kamu" untuk memulai tata cara perceraian.<sup>123</sup> Kondisi yang demikian juga diakui oleh Masdar, akan tetapi Masdar mempersoalkan apakah memang demikian yang dikehendaki oleh ajaran Islam.

Masdar mencoba untuk membedakan antara al-Qur'an yang lebih menekankan aspek kesadaran moral dengan fiqih yang berada dalam wilayah legal-formal. Fiqih, kata Masdar, tidak mau mengambil resiko dengan bermain di dunia 'hati/rasa' yang bersifat subyektif. Dalam konteks perceraian fiqih hampir tidak pernah untuk mensiasati bagaimana perceraian bisa dihindari sebisa mungkin. Inilah karena sifat fiqih yang selalu mengenakan ukuran formal-obyektif, sementara kondisi 'keterpaksaan bagi suatu perceraian' bagaimanapun bersifat subyektif. Umumnya literatur fiqih, ketika membicarakan masalah cerai langsung yang dibicarakan adalah dimensi-dimensi teknis dan prosedural, atau lebih jauh tentang implikasi-implikasi (hukum) yang ditimbulkannya.

Masdar menambahkan, talaq yang dijatuhkan secara tiba-tiba

---

<sup>121</sup> Menurut Abu Hanifah kelebihan laki-laki antara lain kesaksian dalam hudud dan qishash, warisan yang lebih, al-hamâlah, al-qusâmah, menjadi wali perkawinan, menjatuhkan talaq, menyatakan ruju', boleh berpoligami dll. Abu Qasim Jarullah Mahmud Ibn Umar az-Zamakhshari al-Khawârizmi, *al-Khasysyaf 'an Haqâiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Ta'wil fî Wujuh at-Ta'wil ...*, hlm. 524

<sup>122</sup> Dan laki-lakilah yang memiliki hak-hak menjatuhkan talaq dan menikahkan menurut Syafi'iyah (demikianlah kelebihan laki-laki). al-Alusi, *Rûb al-Ma'âni ...* hlm. 23

<sup>123</sup> Amina W. Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an ...*, hlm. 106

oleh suami, menurut fiqh sebagai 'aturan formal keagamaan' adalah sah. Tetapi, Masdar mengingatkan, keabsahan yang dimaksudkan adalah keabsahan formal. Kasusnya sama seperti ibadah haji dengan uang korupsi, dalam kacamata fiqh hajinya sah, tapi apakah secara spiritual yang demikian itu bisa diterima oleh Allah? Segala yang sah menurut fiqh tidak dapat digeneralisasi sah dari sudut moral keagamaan. Sehingga walaupun seorang laki-laki yang menjatuhkan talaq seenaknya kepada seorang istri sah secara fiqh tetapi dari sudut moral keagamaan adalah sangat tercela dan dimurkai Allah.

Masdar menambahkan lagi, diakui bahwa menceraikan istri memang tidak ada sanksi formal duniawi yang dijatuhkan oleh agama, seperti mencuri, berzina, atau membunuh. Akan tetapi bukan berarti perceraian bisa dilakukan tanpa resiko. seorang suami yang menjatuhkan talaq kepada istrinya tanpa alasan yang kuat dan tanpa persetujuan istrinya, layak dimurkai Allah karena secara terang-terangan ia mengkhianati amanat yang dipikulkan kepadanya. Bukankah wewenang talaq diserahkan kepada suami dengan asumsi bahwa sebagai laki-laki suami lebih bisa berlaku amanah ?

Masdar tidak setuju dengan anggapan bahwa hak menceraikan dalam Islam hanya merupakan hak laki-laki. Hal ini dapat dilacak dari permulaan sejarah perkembangan Islam di Arab. Segera setelah mengentaskan kaum perempuan dari status obyek mutlak keputusan laki-laki, Islam telah memberikan kepadanya hak untuk mengambil keputusan dari dirinya <sup>120</sup> diri, termasuk di dalamnya hak untuk menceraikan suami. Hak inilah yang dalam hukum Islam dikenal dengan istilah *khulu'*, yang secara harfiah berarti 'melepas'. Artinya, jika seorang istri sudah tidak cocok lagi dengan suaminya, maka dia dapat meminta pengadilan untuk menceraikannya. Dan jika alasannya masuk akal, maka pengadilan tidak berhak untuk menolaknya.<sup>124</sup>

Tentang masalah *khulu'* Asghar menambahkan keterangan, bahwa Islam barangkali merupakan agama pertama di dunia yang

<sup>124</sup> Pandangan Masdar di atas disarikan dari Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 168-172.

telah mengakui adanya hak semacam itu. Harus dicatat bahwa hak istri untuk *khulu'* adalah mutlak dan tidak seorang pun dapat menghalanginya dalam mempergunakannya. Asghar kemudian memberi contoh dalam kasus Jamilah, istri Tsabit Ibn Qais. Jamilah sangat tidak puas dengan perkawinannya walaupun tidak ada perselisihan antara suami dan istri. Dengan pilu dia menyatakan kepada Nabi bahwa dia tidak menemukan kesalahan pada diri suaminya dalam hal moral dan agamanya; tetapi sama sekali dia tidak menyukainya. Nabi mengijinkannya bercerai asalkan dia mengembalikan kepada suaminya kebun buah-buahan yang telah diberikan kepadanya sebagai mas kawin.<sup>125</sup>

Tentu saja ada perbedaan pendapat di kalangan para fuqaha mengenai apakah *khulu'* merupakan perceraian atau *faskh*, yakni pembatalan perkawinan. Sebagian berpandangan, *khulu'* adalah perceraian, karena itu suami harus menyatakan cerai setelah istri mengembalikan mas kawinnya sebagian atau seluruhnya. Sebagian lainnya berpendapat bahwa *khulu'* hanyalah *faskh* (pembatalan) yang terjadi segera setelah istri mengembalikan mas kawin dan kembali ke rumahnya sendiri. Untuk pandangan ini suami tidak perlu menyatakan cerai (*yanfasakhu an-nikâhan min gairi tatliq*, yakni nikah dibatalkan tanpa pernyataan cerai).<sup>126</sup>

Masdar lebih cenderung berpendapat bahwa *khulu'* sebagai pembatalan perkawinan (*faskh*) dan bukan perceraian.<sup>127</sup> Sebagai konsekwensi hukumnya, maka suami tidak wajib untuk memberikan *mut'ah* atau pesangon selama '*iddah* ketika terjadi *khulu'*.<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan ...*, hlm. 195

<sup>126</sup> Lihat catatan kaki 1069 dalam : Imam Hajar al-'Asqalani, *Bulûg al-Marâm*, (Benaras, 1982), hlm. 311-312

<sup>127</sup> Lihat Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 176

<sup>128</sup> Dinyatakan bahwa karena *khulu'* adalah pembatalan yang termasuk dalam kategori *ba'in* (tidak dapat dirujuki), istri tidak berhak mendapatkan nafkah selama '*iddah*nya kecuali kalau sedang mengandung. Dia juga tidak berhak mendapatkan pakaian selama masa '*iddah* tersebut, tetapi mempunyai hak atas akomodasi. Namun dia tidak bisa mendapatkan apa-apa jika memilih salah satunya -dalam memenangkan *khulu'*- untuk menebus dirinya sendiri. Asghar Ali Engineer, *Hak Perempuan ...*, hlm. 197. Lihat pula Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, (Beirut : Dâr al-Fikr, 1995), II : 78-79

Perceraian dan *khulu'* dalam pandangan Masdar adalah gambaran yang buruk dalam sebuah rumah tangga. Walaupun Masdar sepakat jika terjadi perselisihan atau sesuatu sebab yang itu menjadi alasan kuat dalam memutuskan perkawinan, seorang suami dapat mentalaq istrinya, begitupun istri dapat menggunakan hak *khulu'*-nya. Untuk lebih menjaga obyektifitas sebuah persoalan yang menjadi titik pokok pengajuan cerai atau *khulu'*, Masdar mengusulkan adanya pihak ketiga yang berfungsi, di samping sebagai penengah yang mengupayakan penyatuan kembali (perdamaian) antara suami dan istri, juga sebagai lembaga yang memutuskan sebuah perceraian atau putusnya perkawinan dengan *khulu'*.<sup>129</sup> Dalam UU perkawinan 1974, misalnya, ditentukan bahwa perceraian hanya bisa dijatuhkan di depan pengadilan.<sup>130</sup>

Fiqih klasik, menurut Masdar, secara eksplisit tidak menyatakan tentang lembaga peradilan yang berhak memutuskan sebuah perceraian. Tetapi dalam prinsip-prinsipnya hal seperti itu dapat dibenarkan adanya. Karena prinsip fiqih bahkan prinsip syari'at Islam itu sendiri secara keseluruhan adalah kemaslahatan dan keadilan. Kebijakan apa saja yang dimaksudkan untuk lebih menjamin kemaslahatan dan keadilan, tidak terkecuali keadilan bagi suami istri, adalah sah. Bukan saja sah, tetapi perlu. Dan ruh keadilan Islam jelas menggaris bawahi ikhtiyar seperti itu.

<sup>129</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 177

<sup>130</sup> Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974, pasal 39 ayat 1



## BAB IV

### ANALISIS PEMIKIRAN DAN METODOLOGI

#### A. Metode yang Dipergunakan Masdar

##### 1. Kemaslahatan sebagai Landasan *Syari'at*

*Syari'at*<sup>1</sup> pada prinsipnya mengacu kepada kemaslahatan manusia. Sebagaimana yang telah diungkapkan oleh ulama *Usûl fiqh*, setiap hukum (*Syari'at*) itu terkandung kemaslahatan bagi hamba Allah (manusia), baik kemaslahatan itu bersifat duniawi maupun ukhrawi. Oleh karena itu setiap mujtahid dalam meng-*istinbatkan* (menyimpulkan) hukum dari suatu kasus yang dihadapi, harus berpatokan kepada tujuan-tujuan syara' dalam men-*Syari'atkan* hukum, sehingga hukum yang akan ditetapkan sesuai dengan kemaslahatan umat manusia.<sup>2</sup>

Masdar Farid Mas'udi adalah salah satu pemikir muslim yang menempatkan kemaslahatan dan keadilan sebagai landasan *Syari'at*, baik landasan filosofi maupun epistemologinya. Masdar berpendapat bahwa hukum (*legal*) haruslah didasarkan kepada sesuatu yang tidak

---

<sup>1</sup> *Syari'at* pada awalnya adalah sekumpulan prinsip-prinsip moral, hukum dan aqidah. Namun pada abad XIII Hijriyah, ketika reformulasi teologi Islam dikristalkan, untuk pertama kali kata *syari'at* mulai dipakai dalam pengertian yang lebih sistematis. *Syari'at* dibatasi pemakaiannya untuk menyebut hukum (peraturan hukum) saja. Sedangkan teologi dikeluarkan dari cakupannya. Lihat Abdul Hamid Abu Sulayman, "*Fiqh Islam*", dalam Syamsul Anwar (Ed), *Islam, Negara dan Hukum*, Cet. I, (Jakarta : INIS, 1993), hlm. 123. Ibrahim Hosen membedakan antara *fiqh* dan *syari'at*. Menurutnya, *Syari'at* adalah yang telah dijelaskan secara tegas oleh *Al-Qur'an dan Sunnah*, sehingga bersifat *qat'i*. Sedangkan *fiqh* adalah yang tidak dijelaskan secara tegas oleh *Al-Qur'an dan Sunnah* sehingga bersifat *shakhi*. Lihat Ahmad Zakariya (peny), *Prof. KH. Ibrahim Hosen dan Pembahasan Hukum Islam di Indonesia*, Cet. I, (Jakarta : Pustaka harapan, 1990), hlm. 103 - 104

<sup>2</sup> *Ensiklopedi Hukum Islam*, Abdul Aziz Dahlan et.al., Cet. I, (Jakarta : Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), jilid 4, hlm. 1108

disebut hukum,<sup>3</sup> akan tetapi didasarkan kepada yang lebih mendasar dari sekadar hukum. Yaitu, demikian kata Masdar, sebuah sistem nilai yang dengan sadar diambil sebagai sebuah keyakinan yang harus diperjuangkan; yakni kemaslahatan, keadilan.<sup>4</sup> Untuk selanjutnya di bawah ini adalah pembahasan tentang maslahat secara lebih detail dan komprehensif.

Maslahat secara etimologi merupakan bentuk masdar yang berasal dari kata *صالح - يصلح*, yang artinya adalah patut dan baik.<sup>5</sup> Kata maslahat adalah bentuk mufrad yang jama'nya adalah *مصالح* yang artinya adalah kebaikan atau kemanfaatan.<sup>6</sup>

Maslahat secara terminologi adalah sesuatu yang bermanfaat, baik dengan menarik sesuatu atau menghasilkan sesuatu, seperti menghasilkan manfaat dan kebahagiaan atau dengan cara menolak, seperti menjauhkan dari kemadharatan dan penyakit.<sup>7</sup>

Maslahat menurut Abdullah Abd al-Muhsin az-Zaki, adalah suatu ketentuan yang dalam merumuskan hukum dengan menarik manfaat dan menolak mafsadat dari manusia.<sup>8</sup> Sedangkan al-Khawârizmi mendefinisikan mendefinisikan maslahat adalah memelihara *maqâsid asy-syari'ah* dengan menolak mafsadat dari umat.<sup>9</sup> Al-Buti memandang memandang maslahat adalah suatu manfaat yang dikehendaki oleh syari' untuk hamba-Nya dengan memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.<sup>10</sup> Asy-Syâtibî

<sup>3</sup> Hukum di sini maksudnya adalah ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis-Hadis Nabi yang ada dasarnya adalah ayat dan hadis hukum

<sup>4</sup> Masdar F. Mas'udi, *Meletakkan Kembali Mashlahah sebagai Acuan Syari'at*, dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, p.3, Volume VI, 1995, hlm. 95

<sup>5</sup> *Kamus Al-Qur'an-Munawwir*, Ahmad Warson Munawwir, (Yogyakarta : Pustaka Essif, 1984), hlm. 843

<sup>6</sup> *Al-Mu'jam Al-Wasit*, Ibn Manzur, (Kairo : t.n.p, 1972), I : 520

<sup>7</sup> Jalâl ad-Dîn Abd Ar-Rahmân, *al-Masâlih al-Mursalah wa Makânatuhâ fi at-Tasyri'*, (Beirut : Dâr al-Kutub al-Jami', ttp.), hlm. 12-13

<sup>8</sup> Abdullah Abd al-Muhsin az-Zaki, *Usûl al-Fiqh Mazhab al-Imâm Ahmad Dirâsat Usûliyyah Muqâranah*, cet. 2, (Riyad : Maktabat ar-Riyad al-Hadisah, 1980), hlm. 513

<sup>9</sup> Muhammad bin Ali Asy-Syaukani, *Irsyâd al-Fukhûl ilâ Tabâiq al-Haq min 'Ilm al-Usûl*, cet. I, (Surabaya : Syirkah Maktabat Ahmad bin Sa'ad Ibn Nabhan, t.t.), hlm.

<sup>10</sup> Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Dawâbit al-Mahlabah fi as-Syari'ah*

mendefinisikan maslahat sesuatu yang merujuk atau dikembalikan kepada tegaknya kehidupan manusia.<sup>1111)</sup>

Sementara al-Gazâli mendefinisikan :

Yang sama maksud dengan maslahat adalah memelihara tujuan syara'. Dan tujuan syara' kepada makhluk ada lima, yakni memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Dengan demikian, semua yang mencakup pemeliharaan dasar-dasar yang lima ini adalah maslahat dan semua yang tidak mencakup dasar-dasar ini adalah mafsadah dan menolak mafsadat adalah suatu kemaslahatan.<sup>12</sup>

Dalam pengertian tersebut, al-Gazâli tidak memaknai maslahat secara *'urf*. Yang dia maksud adalah menarik manfaat atau menolak kesulitan menurut *maqâsid asy-Syar'iyyah*, bukan kemanfaatan dan kesulitan itu sendiri. Dalam hal ini terkadang manusia memandang sesuatu bermanfaat, sedang menurut pandangan syar'i adalah merusak (*mafsadat*) atau sebaliknya. Dengan demikian, tidak ada kepastian antara maslahat dan mafsadat menurut *'urf* manusia dan *'urf syar'i*. Dengan kata lain maslahat dalam pandangan al-Gazâli adalah memelihara tujuan syar'i, meskipun bertentangan dengan tujuan manusia. Karena tujuan manusia, ketika bertentangan dengan tujuan syari' dalam suatu kemaslahatan tertentu bukanlah merupakan kemaslahatan, melainkan hawa nafsu yang merasuk ke dalam jiwa.<sup>13</sup> Karena itu maslahat tidak hanya dipandang dari sudut manusia, tetapi harus melihat pada apa yang telah disebutkan dalam nas.<sup>14</sup>

Memperkuat pendapat al-Gazâli, Wahbah az-Zuhaili memandang bahwa setiap maslahat dikembalikan kepada usaha memelihara tujuan syara' yang berdasarkan Al-Qur'an, sunnah dan ijma'. Apabila

*al-Islamiyyah*, 60 cet.2, (Beirut : Muassisah ar-Risâlat, 1977), hlm. 23

<sup>11</sup> Asy-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fi As-Syar'i'ah*, (Beirut ; Dâr al-Kutub al-Timiyah, 71 II, hlm. 29

<sup>12</sup> Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *al-Musyâtir min al-Usûl*, (Damaskus : Baid al-Husain, t.t.), hlm. 251

<sup>13</sup> Husain Hamid Hasan, *Nazâriyyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islâmî*, (Kairo : Dâr an-Nahdah al-'Arâbiyah, 1971), hlm. 6

173<sup>14</sup> Mustafa Zaid, *al-Maslahah fi at-Tasyri' al-Islâmî wa Najm ad-Dîn at-Tûfi*, (t.t.p. Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1954), hlm. 20

masalahat difahami seperti itu, maka tidak ada perbedaan pendapat untuk memegangnya sebagai hujjah.<sup>15</sup> Az-Zuhaili lalu menjelaskan dengan lebih jelas sebagaimana ter kutip sebagai berikut,

Karena manusia berbeda-beda dalam menentukan kemaslahatan sesuai dengan terwujudnya kemanfaatan *zati* (sesungguhnya), bukan menolak kemaslahatan yang sudah disepakati, maka dalam pemberlakuan hukum hendaknya ada keseimbangan keadilan antara manusia dalam menentukan masalahat dan manfaat. Dari sinilah menjadi jelas keperluan untuk menentukan masalahat berdasarkan ketentuan syara', dengan tidak boleh dibebankan kepada individu tertentu. Dengan demikian dapat difahami hukum yang sesuai dengan watak manusia.<sup>16</sup>

Masdar dalam menawarkan konsep masalahat sebagai landasan dalam merumuskan hukum tidak menjelaskan secara detail tentang masalahat. Masdar seharusnya memberikan keterangan tentang masalahat secara lebih jelas agar dapat dibedakan antara masalahat yang sebenarnya dengan masalahat menurut hawa nafsu sebagaimana yang dipetakan oleh al-Gazâli dan az-Zuhaili. Masdar mengambil kesimpulan dari teks Al-Quran sebagai metodologi dalam pemikirannya, tanpa dibarengi dengan penelusuran pemahaman terhadap ayat-ayat yang dirujuk Masdar. Ayat-ayat yang telah dia rujuk diantaranya adalah Q.S. al-Anbiyâ' : 107, an-Naml : 77, al-Isrâ' : 82, al-Jatsiyah : 19, Yunus : 57, al-A'râf : 153 dan 202.

14 Dengan memperhatikan ayat-ayat tersebut, dapat disimpulkan bahwa *Syarî'at* atau hukum atau peraturan yang dicanangkan Tuhan pun adalah subordinat terhadap kemaslahatan. Dengan kata lain aturanlah yang harus tunduk dan mengabdikan kepada cita kemaslahatan. Bukan sebaliknya, kemaslahatan yang tunduk kepada an.<sup>17</sup> Asy-Syâtibî menandakan bahwa *Syarî'at* diberlakukan adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akherat.<sup>18</sup> Dengan demikian

129

<sup>15</sup> Wahbah az-Zuhaili, *Usûl al-Fiqh al-Islâmî*, cet. 2, (Damaskus : Dâr al-Fikr, 1912), hlm. 765

<sup>16</sup> *Ibid.*, hlm. 750

<sup>17</sup> Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, cet. 3, (Jakarta : P3M, 1993), hlm. 111

<sup>18</sup> Asy-Syâtibî, *al-Muwâfaqât ...* hlm. 4

orang yang meneliti hukum (*Syari'at*) akan menemukan bahwa tujuan dan permasalahan hukum adalah memelihara kehidupan masyarakat dan mewujudkan kemaslahatannya dengan meraih manfaat dan menghilangkan mafsadat.<sup>19</sup>

Hasan Hanafi dalam hal ini telah mengembangkan paradigma fiqh dan ushul fiqh Maliki, karena menggunakan pendekatan kemaslahatan (masalah mursalah) serta membela kepentingan umat Islam. Paradigma ini dikuatkan malikiyah berdasarkan tradisi Abdullah Ibn Mas'ud yang dikembangkan dari Umar Ibn al-Khattab. Hanafi berpendapat bahwa malikiyah lebih dekat dengan realitas untuk mengambil keputusan hukum berdasarkan kemaslahatan umum.<sup>20</sup>

Kiri Islam Hasan Hanafi mengkaji secara kritis seluruh tradisi legislasi (tasyri') dengan menerima apa yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang sahih, karena *Syari'at* pada dasarnya berdiri di atas landasan kemaslahatan. Kemaslahatan merupakan prinsip kajian atas teks Al-Qur'an dan sunnah, ijma', dan ijtihad para fuqaha.<sup>21</sup>

64 Dengan demikian, menjadi jelas bahwa yang fundamental dari bangunan pemikiran hukum Islam (fiqh) adalah kemaslahatan. Kemaslahatan manusia yang universal atau dalam ungkapan yang lebih operasional, keadilan sosial. Karena sejak semula, syariat islam tidak memiliki basis (tujuan) lain kecuali kemaslahatan manusia. Ungkapan standar bahwa *Syari'at* Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia, lahir batin, duniawi, maupun ukhrawi semuanya mencerminkan prinsip kemaslahatan.<sup>22</sup> Masdar dalam hal ini berbeda pendapat dengannya dengan al Gazâli dan az-Zuhaili 187 lebih memandang kemaslahatan yang bersumber langsung dalam teks Al-Qur'an dan hadis.

<sup>19</sup> Badran Abu al-'Ainain Badran, *Usûl al-Fiqh al-Islamî*, (t.t.p : t.n.p, t.t.), hlm. 236

<sup>20</sup> A.H. Ridwan, *Pemikiran Hasan Hanafi tentang Rekonstruksi Tradisi Keilmuan Islam*, cet.I, (Yogyakarta : Ittiqa Press, 1998), hlm. 35 - 36

<sup>21</sup> 24, hlm. 36

<sup>22</sup> Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syari'ah, dalam *Uhumul Qur'an* ... hlm.97

Secara lebih tegas Masdar mengatakan :

Tawaran teoritik (ijtihad) apa pun dan bagaimana pun, baik didukung dengan nas atau pun tidak, yang bisa menjamin terwujudnya kemaslahatan manusia, dalam kaca mata Islam terikat untuk mengambilnya. Sebaliknya, tawaran teoritik apa pun dan yang secara meyakinkan tidak mendukung terjaminnya kemaslahatan, dalam kaca mata Islam adalah fasid, dan umat Islam secara orang perorang atau bersama-sama terikat untuk mencegahnya.

Selanjutnya dengan pandangan yang demikian, maka Masdar berani menggugat kaidah yang selama ini dipegang oleh dunia fiqih, yakni

إذا صح الحديث فهو مذهبي

Artinya: Apabila hadis itu (telah dibuktikan) kesahihannya maka itulah mazhabku.

Kaidah inilah, Masdar mengaskan, yang secara sistematis telah menggerakkan dunia pemikiran, khususnya pemikiran hukum, dalam Islam lebih mengutamakan bunyi harfiyah nas daripada substansinya. Atau dalam dunia pemikiran fiqih, lebih mengutamakan bunyi ketentuan-ketentuan legal-formal, daripada tuntutan kemaslahatan (keadilan). Untuk itu Masdar menawarkan kaidah :

إذا صححت المصلحة فهي مذهبي

Artinya: Apabila mashlahah itu (telah dibuktikan) kesahihannya maka itulah mazhabku.

Namun demikian, Masdar mengingatkan untuk tidak mengabaikan segi formal dan tekstual suatu hukum. Dalam hal ini Masdar menegaskan;

Dengan tawaran kaidah yang lebih menekankan pada substansi, yaitu kemaslahatan-keadilan, bukan berarti segi formal dan tekstual dari ketentuan hukum harus diabaikan. Ketentuan legal-formal-tekstual yang sah, bagaimana pun, harus menjadi acuan tingkah laku manusia dalam kehidupan bersama, kalau tidak ingin terjadi anarki. Tetapi, pada saat yang sama, haruslah disadari sedalam-dalanya, bahwa patokan legal-formal dan

41  
 tekstual hanyalah merupakan cara bagaimana cita kemaslahatan, keadilan, itu diaktualisasikan dalam kehidupan nyata. Ini berarti bahwa ketentuan formal-tekstual 41 yang bagaimanapun datang dari sumber apa pun, haruslah selalu terbuka, atau diyakini terbuka untuk, kalau perlu, diubah atau diperbaharui sesuai dengan tuntutan kemaslahatan, cita keadilan tadi.<sup>23</sup>

Dengan prinsip kemaslahatan dalam merumuskan hukum Islam, Masdar tidak secara otomatis merubah atau memperbaharui seluruh aturan hukum yang terdapat dal Al-Qur'an dan sunnah. Akan tetapi Masdar terlebih dahulu melakukan klarifikasi jenis amaliah yang dapat dilakukan rumusan hukumnya dengan prinsip kemaslahatan. Karena tidak semua amaliah dapat dicarikan rumusan hukumnya dengan prinsip kemaslahatan.<sup>24</sup>

Menurut Masdar, ada tiga jenis amaliah yang menjadi obyek peraturan hukum, yaitu, atauran hukum yang bersifat personal, antar personal dan sosial.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, hlm. 31

<sup>25</sup> Tidak seperti par 138 ushul kebanyakan yang membagi hukum islam ke dalam dua kategori, yakni *ibadah mahdah* dan *ibadah gairu mahdah* (mu'amalah). *Ibadah mahdah* adalah jenis ibadah yang menyangkut hak-hak Allah semata. Oleh karena itu, pengaturannya tergantung kepada Allah dan Rasul-Nya sendiri, sehingga segala bentuk ketentuan dalam bidang ini secara terperinci sudah diatur dalam Al-Qur'an dan sunnah. Sebaliknya bidang mu'amalah, pada dasarnya menyangkut hak-hak makhluk. Oleh karena itu, ketentuan-ketentuannya tidak terinci seperti ketentuan ibadah, tetapi diberk 84 dalam bentuk ketentuan yang bersifat umum, yang menggariskan suatu pola untuk dikembangkan lebih lanjut guna mewujudkan kemaslahatan dan menegakkan ketertiban dalam pergaulan masyarakat serta menjamin hak dan kewajiban masing-masing individu yang berkepentingan secara adil. Dengan bahasa yang lebih terperinci Ali Yafie 1 menyatakan bahwa dari segi materinya, fiqih (ahkâm *syari'at amaliyah/ijtihad*) pada garis besarnya dapat dikembalikan pada dua bidang utama; ibadah (yang menata hubungan manusia dengan Allah dan bentuk perabdian) dan hal-hal ini yang sangat erat hubungannya dengan ibadah tersebut, mu'amalah (yang menata hubungan manusia dengan sesamanya dalam lalu lintas pergaulan untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari serta untuk menciptakan ketertiban dan keamanan untuk mengayomi hak-haknya dan kewajiban manusia dalam hidup di masyarakat) supaya kemaslahatan terwujud. Lihat Ali Yafie, "Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam", dalam Jalaluddin Rahmat (ed), *Ijtihad dalam Sorotan*, Cet. 3, (Bandung : Mizan, 1994), hlm. 71 dan Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (peny), *Polemik Reaktualisasi*, Cet. I, (Jakarta : Pustaka

10

*Pertama, Amaliah Personal.* Yaitu, suatu aktifitas yang pelaksanaannya tidak memerlukan keterlibatan orang lain, melainkan semata-mata tergantung kepada kesediaan pihak yang bersangkutan sebagai hamba Tuhan yang otonom. Masuk dalam kategori ini adalah amaliah keagamaan yang bersifat ritus seperti shalat, puasa dan haji.<sup>26</sup>

Masdar melihat amaliah jenis ini, meskipun mengandung kemaslahatan, tetapi nilai kemaslahatannya lebih bersifat spiritual yang obyektif. Oleh karena itu, tidak bisa diukur dengan neraca obyektif yang berlaku umum.<sup>27</sup> Dengan kata lain, nilai obyektifitasnya sebagai metode tidak mungkin bisa diukur. Jadi tidaklah mungkin ada ukuran yang lebih obyektif untuk mengetahui apakah suatu pola ritual tertentu lebih efektif dari orang lain. Karena tidak ada ukurannya, maka tidak bisa dikatakan bahwa suatu pola ritual tertentu dapat diganti dengan yang lain.<sup>28</sup>

9

Kemaslahatan yang bersifat individual subyektif adalah kemaslahatan yang menyangkut kepentingan seseorang yang secara eksistensial bersifat independen, dan terpisah dengan kepentingan orang lain. Dalam kemaslahatan kategori ini, karena sifatnya yang sangat subyektif, maka yang berhak menentukan dan sekaligus sebagai hakimnya tentu saja adalah pribadi yang bersangkutan. Tidak ada kekuatan kolektif manapun yang berhak menentukan apa yang secara personal-subyektif dianggap kemaslahatan oleh seseorang.<sup>29</sup>

Misalnya soal pilihan bentuk atau tata cara ritual sebagai media komunikasi antara manusia dengan Tuhan. Tak seorang/kuasa pun bisa memaksa seseorang untuk melakukan suatu kegiatan ritual dalam bentuk dan tata cara tertentu. Maksud satu, bukan berarti tidak boleh ada keseragaman dalam pola ritual, apalagi untuk kalangan masyarakat dengan bingkai keyakinan tertentu,

Panjimas, 1988), hlm. 8

<sup>26</sup> Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan ...* hlm. 112

<sup>27</sup> I 28

<sup>28</sup> Masdar F. Mas'udi, "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformatif", dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (peny), *Polemik Reaktualisasi ...*, hlm. 186 24

<sup>29</sup> Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Masalah Sebagai Acuan Syari'ah, dalam *Ulumul Qur'an ...* hlm.98-99

Akan tetapi, kalau keseragaman itu terjadi semata-mata karena keterpaksaan, bukan karena pilihan atau keyakinan pribadinya yang bebas, maka sebenarnya ritus yang dilakukan itu bukanlah ritus, melainkan kepura-puraan. Karena hakekat ritus bukanlah pada bentuknya, melainkan kekhusukan hati si pelakunya.<sup>30</sup>

Masdar mencontohkan ritus shalat :

Dalam gerak-gerik tertentu yang disebut “shalat”, misalnya, tidaklah semua orang dapat memetik kemaslahatan spiritual (misalnya ketentrangan batin) yang sama. Mereka yang hatinya lebih siap, khusu’, akan lebih mungkin memetik kemaslahatan itu. Sebaliknya, yang kurang siap hatinya, kisruh atau bimbang kemungkinan besar tidak mendapatkannya.<sup>31</sup>

Oleh karena itu Masdar berpandangan bahwa Mekah sebagai tempat pelaksanaan ibadah haji tidak dapat dipindahkan ke tempat lain yang cuacanya lebih nyaman dengan pertimbangan masalah apapun. Misalnya dipindahkan ke Bandung yang lebih sejuk cuacanya. Dalam konteks amaliah ini yang dipergunakan adalah premis Imam Syafi’i :

إذا صح الحديث فهو مذهبي

Artinya: Apabila hadis itu (telah dibuktikan) kesahihannya maka itulah mazhabku.

**10** *Kedua, Amaliah Antar Personal.* Yang dimaksud adalah amaliah yang pelaksanaannya tergantung kepada prakarsa pihak yang bersangkutan **10** selaku hamba Tuhan secara otonom, tetapi dalam kaitan dengan prakarsa pihak lain sebagai Tuhan yang juga otonom.<sup>32</sup>

Masuk kategori ini adalah yang dalam fiqh dikenal dengan amaliyah *syakhsiyah* seperti **10** nikahan dan yang serumpun. Dalam pernikahan, prakarsa (kemauan) yang bebas dari pihak seorang lelaki adalah mutlak, tetapi tanpa prakarsa (kemauan) yang sama dari pihak mempelai wanita tidaklah dapat terlaksana – meski ada pendapat fiqh yang menyetuainya.

<sup>30</sup> *Ibid.*, hlm. 39

<sup>31</sup> Masdar F. Mas’udi, *Agama Keadilan ...* hlm. 112-113

<sup>32</sup> *Ibid.*

Maka, di satu pihak, sebagai prakarsa personal, pernikahan dilaksanakan menurut tata cara yang diyakini secara subyektif oleh pribadi-pribadi yang bersangkutan. Sedang di pihak lain sebagai tindakan yang melibatkan person lain, maka masyarakat (memalui lembaga legislatifnya) boleh punya kepentingan untuk menentukan (menambahkan) peraturannya sendiri. Peraturan yang diyakini secara subyektif oleh pelaku dimaksudkan untuk meraih kemaslahatan yang bersifat personal (kemantapan batin) – dan karena itu juga subyektif. Sedang peraturan yang ditentukan oleh masyarakat dimaksudkan untuk meraih kemaslahatan lain yang bersifat sosial dan karena itu bersifat obyektif. Yang tersebut pertama, aturan subyektif yang berdimensi personal, acuan keabsahannya bisa pada petunjuk harfiah dari agama, atau hadis yang sahih dalam prinsip Syafi'i. Yang tersebut kedua, aturan obyektif yang berdimensi sosial, acuannya adalah pada kemaslahatan yang disepakati, yang sebenarnya adalah juga inti dari ajaran agama itu sendiri.<sup>33</sup>

Artinya, dalam amaliah kategori kedua ini, acuan tersebut tidak boleh saling menghalangi. Yang boleh terjadi adalah bahwa satu terhadap yang lain saling melengkapi. Menurut Masdar, dalam konteks pernikahan, di satu pihak harus dijamin dapat melaksanakan menurut tata cara yang diyakini secara subyektif oleh para pelaku. Di lain pihak, pemerintah, berdasarkan kemaslahatan yang disepakati bersama dapat menambahkan ketentuan lain. Misalnya, setiap pernikahan harus diumumkan kepada lembaga publik yang ditunjuk.<sup>34</sup> Pertimbangannya, apabila di kemudian hari terjadi hal-hal yang dapat merugikan salah satu pihak, pemerintah sebagai penjamin kemaslahatan umum mempunyai landasan untuk melakukan capur tangan. Karena kedua aturan tersebut sama-sama berangkat dari tekad mewujudkan kemaslahatan, maka dari sudut keagamaan bersifat terbuka.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Maksudnya, adalah bahwa Kantor Urusan Agama yang berwenang mencatat semua pernikahan yang dilakukan masyarakat di wilayah hukumnya. Bagi pemerintah, pernikahan yang tidak dicatatkan di KUA, dianggap tidak sah. Dan implikasinya, semua hal-hal yang terjadi setelah pernikahan tidak dapat dilakukan upaya hukumnya di Pengadilan Agama semisal masalah perceraian.

<sup>35</sup> Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan ...* hlm. 115

Sejalan dengan pemikiran Masdar, Ahmad Azhar Basyir memandang pencatatan pernikahan sebagai sesuatu yang bermaslahat karena bertujuan untuk memperoleh kepastian hukum atas terjadinya perkawinan yang dipergunakan oleh negara untuk melindungi hak- masing-masing suami istri. Tanpa pencatatan, negara tidak mempunyai dokumen otentik atas terjadinya perkawinan.<sup>36</sup>

**10** *Ketiga, Amaliah Sosial.* Yaitu kegiatan interaksi antara seorang individu dengan pihak lain, dibarengi dengan kesadaran diri sebagai hamba Tuhan atau tanpa kesadaran tersebut. Dengan wataknya yang demikian ini, maka amaliah sosial keberadaannya tergantung sepenuhnya kepada pertimbangan kemaslahatan yang obyektif dan rasional. Apabila pertimbangan kemaslahatan menghendaki, ia bisa muncul. Sebaliknya, apabila pertimbangan kemaslahatan tidak menghendaki, ia bisa tenggelam.<sup>37</sup>

Masuk dalam kategori ini adalah seluruh amaliah objektifitas manusia sebagai makhluk sosial yang berkaitan dengan ekonomi, politik, sosial maupun budaya. Baik itu dilakukan antar individu atau individu dengan masyarakat. Islam dalam sosok wahyu formal al-Qur'an tidak banyak bicara tentang hal ini, kecuali pada level keharaman dan kehalalan, kama'rufan dan kemunkarannya, sebagai acuan etis/moral dari bangunan amaliah itu sendiri. Selebihnya tentang bagaimana pesan etis/moral itu diwujudkan dalam kehidupan nyata, sepenuhnya tergantung kepada pertimbangan maslahat dari manusia sendiri. Uluran tangan ajaran dalam hal yang bersifat teknis ini (seperti sangsi potong tangan atas pencuri bagi tegaknya etik pemilikan, sistem perpajakan (zakat) bagi tegaknya etik keadilan, prioritas bagi etik kepemimpinan), bagaimana harus dilihat dalam konteks menegakkan kemaslahatan obyektif dan rasional tadi. Apabila pertimbangan kemaslahatan memverifikasikannya, tawaran tadi bisa dipakai. Sebaliknya, jika tidak, bisa dicarikan alternatif lainnya. Kemaslahatan obyektif dan rasional ini keabsahannya

**15**

<sup>36</sup> Ahmad Azhar Basyir, "Pokok-Pokok Ijtihad dalam H<sup>40</sup>n Islam", dalam Jalaluddin Rahmat (ed), *Ijtihad dalam Sorotan ...* hlm. 49. Lihat pula Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi atas Persoalan Keislaman, Seputar Filsafat, Hukum Politik dan Ekonomi*, Cet. 3, (Bandung : Mizan, 1994), hlm. 132

<sup>37</sup> Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan ...* hlm. 115

ditegakkan melalui kesepakatan dalam musyawarah.<sup>38</sup>

Munawir Sjadzali dan Ali Yafie memandang bahwa ketentuan-ketentuan dalam bidang mu'amalah terbuka kesempatan bagi pemikiran atau penalaran intelektual dalam mencari pelaksanaan *Syar'i'at* dengan kepentingan masyarakat dan prinsip keadilan sebagai dasar pertimbangan dan tolak ukur utama. Karena aspek mu'amalah diberikan oleh nas dalam bentuk ketentuan yang bersifat umum yang dapat dikembangkan lebih lanjut guna mewujudkan kemaslahatan dan menegakkan ketertiban dalam pergaulan masyarakat serta menjamin hak dan kewajiban yang berkepentingan secara adil.<sup>39</sup>

Dengan prinsip kemaslahatan yang ditawarkan Masdar, terlihat pemikirannya terilhami oleh pemikiran at-Tûfi yang mendasarkan zakat sebagai acuan dasar dalam merumuskan hukum Islam (sumber hukum Islam), meskipun bertentangan dengan nas al-Qur'an dan sunnah. Seperti halnya dengan at-Tûfi, Masdar pun menerapkannya pada bidang mu'amalah, sedangkan pada bidang ibadah, tidak ada kewenangan akal untuk merumuskannya. At-Tûfi sendiri memandang bahwa ibadah adalah hak Allah, sehingga tidak mungkin dapat diketahui kecuali dari Allah sendiri. Berbeda dengan mu'amalah yang merupakan hak manusia yang diberlakukan untuk kemaslahatan manusia sendiri. Penegasan at-Tûfi bahwa maslahat lebih didahulukan dari pada nas, apabila keduanya saling bertentangan, karena at-Tûfi sendiri menyelesaikannya dengan *tahsis* dan *bayân*.<sup>40</sup> Masdar dalam konteks ini sependapat dengan pemikiran maslahat at-Tûfi.

Sementara itu, Masdar tidak memandang semua aturan dalam nas dapat dirubah karena kemaslahatan, tetapi Masdar membatasi pada aturan yang bersifat teknis operasional. Karena bagi Masdar *Syar'i'at* adalah sarana dan maslahat adalah tujuannya. At-Tûfi pun berpendapat demikian, bahwa maslahat adalah sebab yang

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, hlm. 114

<sup>39</sup> Lihat Jalaluddin Rahmad (Ed), *Ijtihad dalam ...* hlm. 71 dan 121

<sup>40</sup> Lihat Abdul Wahab Khalaf, *Masâdir at-Tasyri' al-Islami Fîma La Nassa Fibi*, (Kuwait : Dâr al-Qalam, 1973), hlm. 97-98.

mendatangkan kebaikan dan kemanfaatan. Penegasan at-Tûfi ini didasarkan kepada prinsip kemaslahatan yang lebih ditujukan pada kemanfaatan manusia.<sup>41</sup> Sedangkan Mustafa Zaid mendahulukan maslahat dari pada nas, apabila maslahat itu bersifat *qat'i* dan *darûri*, meskipun bukan maslahat yang *kulli*.<sup>42</sup>

Dalam kemaslahatan yang menyangkut orang banyak (sosial-obyektif), otoritas yang berhak memberikan penilaian dan sekaligus menjadi hakimnya tidak lain adalah orang banyak yang bersangkutan, melalui mekanisme *syûrâ* untuk mencapai kesepakatan (*ijma'*). Jadi, apa yang disepakati oleh orang banyak dari proses pendefinisian maslahat melalui musyawarah itulah hukum yang sebenarnya. Kesepakatan orang banyak, dimana kita merupakan bagiannya itulah hukum yang tertinggi.<sup>43</sup>

Menurut Masdar, kedudukan hukum 44 atau ketentuan legal-normatif yang ditawarkan oleh wahyu (teks al-Qur'an atau hadis), adalah sebagai sumber material yang dalam logika kemaslahatan sosial yang obyektif, bukan dengan logika kekuatan atau kepercayaan yang subyektif harus dibawa untuk ditentukan statusnya ke dalam lembaga musyawarah. Bagi Masdar, apabila di dalam lembaga musyawarah terjadi kesepakatan terhadap nas, maka ia berfungsi sebagai hukum yang secara formal-positif mengikat. Tetapi bila tidak terjadi kesepakatan, maka daya ikatnya terbatas pada orang-orang yang mempercayainya. Yakni, hanya bersifat moral-subyektif, tetapi tidak sekaligus formal-obyektif.<sup>44</sup>

Setelah memetakan jenis amaliah ke dalam tiga kategori, selanjutnya dalam menggunakan prinsip kemaslahatan, Masdar, mengajukan 2 (dua) persyaratan sebelum menilai apakah perbuatan tersebut mengandung cita kemaslahatan atau tidak. Dengan dua persyaratan ini diharapkan dapat merumuskan hukum sesuai dengan jiwa *Syari'at*, bukan berdasarkan hawa nafsu.

<sup>41</sup> *Ibid.*, hlm. 111. Lihat 40 Muhammad Abu Zahrah, *Usûl al-Fiqh*, (Beirut : Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 131

<sup>42</sup> 24 Mustafa Zaid, *al-Maslahah fî at-Tasyri'* ... hlm. 181

<sup>43</sup> Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syari'ah, dalam *Ulumul Qur'an* ... hlm. 99

<sup>44</sup> *Ibid.*

*Pertama*, sebagai persyaratan material, maslahat yang dimaksud harus memiliki dugaan yang kuat bahwa dalam jangka pendek atau jangka panjang tidak akan elahirkan kerugian (mudarat) yang nyata, baik bagi yang bersangkutan maupun pihak lainnya. Kata “dugaan kuat” mendapat penegasan dari Masdar. Hal ini dimaksudkan agar klaim kemaslahatan tidak dipergunakan secara sembarangan, tanpa analisa yang mendalam dan komprehensif mengenai berbagai kemungkinan yang bisa timbul. Di samping itu, dalam proses pertimbangan maslahat tidak sampai didiskreditkan hanya karena gagal memperoleh kepastian yang bersifat absolut.<sup>45</sup> Dugaan yang kuat ini untuk menghilangkan keragu-raguan banyak orang tentang kemaslahatan yang tidak secara kasat mata terlihat dengan jelas. Sebab maslahat adalah sesuatu yang bersifat asumsi (dugaan) yang berbeda menurut perasaan, adat (kebiasaan) dan etika manusia.<sup>46</sup> Persyaratan ini dimaksudkan agar kemaslahatan yang dirumuskan bukanlah kemaslahatan yang berdasarkan hawa nafsu sebagaimana yang dinyatakan asy-Syatîbî.<sup>47</sup>

Abdul Wahhab Khallaf menyatakan maslahat dijadikan sebagai hujjah, apabila maslahat tersebut adalah maslahat yang rasional. Karena kemampuan akal dalam mengetahui yang manfaat dan madarat diakui oleh Allah. Khallaf juga mengutip pendapat Izzu ad-Din Ibn Abd as-Salam yang mengatakan bahwa akal mampu mengetahui maslahat dan mafsadat. Akan tetapi, Khallaf berpendapat bahwa dengan menggunakan prinsip maslahat, tidak menganggap sebagai hukum akal (rasio) belaka, melainkan hukum *Syari'at* dengan menggunakan kemampuan akal dari pancaran hukum Tuhan, prinsip-prinsip umum dan *maqâsid asy-Syari'ah*.<sup>48</sup> Mustafa Zaid pun menegaskan bahwa maslahat yang dijadikan sebagai sumber hukum adalah maslahat yang hakiki, bukan dugaan. Karenanya, Mustafa Zaid menganjurkan penentuan nilai kemaslahatan diserahkan

<sup>45</sup> 55, hlm. 115

<sup>46</sup> Lihat Jalal ad-Din Abd ar-Rahman, *al-Masâlih al-Mursalah ...*, hlm. 12-13

<sup>47</sup> Asy-Syatîbî, *al-Muwâfaqât ...*, hlm. 22

<sup>48</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *Masâdir at-Tasyri' ...* hlm. 91-92. Bandingkan dengan Mustafa Zaid, *al-Maslahah fi at-Tasyri' ...* hlm. 181

kepada para mujtahid, bukan pada pendapat pribadi.<sup>49</sup>

*Kedua*, sebagai persyaratan formal, bahwa pertimbangan kemaslahatan harus dilahirkan lewat mekanisme musyawarah yang bebas dan penuh keterbukaan dan ditetapkan melalui kesepakatan yang jujur, atau sekurang-kurangnya dengan dukungan 194 mayoritas. Masdar menetapkan persyaratan ini didasarkan pada surat *Asy-Syûrâ* (42) : 38

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ

وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

Artinya: dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka. (QS. *Asy-Syûrâ* : 38)

Jadi, apa yang disepakati oleh orang banyak dari proses pendefinisian masalah melalui musyawarah itulah hukum yang sebenarnya. Kesepakatan orang banyak bahwa hukum tertinggi yang mengikat. Bagi Masdar, apabila kesepakatan hukum dicapai dalam musyawarah, maka ia berfungsi sebagai hukum yang secara positif mengikat. Sebaliknya, apabila tidak tercapai kesepakatan dalam musyawarah, maka daya ikatnya tentu saja hanya terbatas pada orang-orang yang mempercayainya yang hanya bersifat moral-subyektif, bukan formal obyektif. Masdar menyayangkan fiqh Islam yang tidak menaruh perhatian yang serius terhadap lembaga *Syûrâ* (musyawarah) sebagai mekanisme untuk mencapai kesepakatan umat. Bahkan dikatakan, *ijma'* sudah tidak ada lagi.<sup>50</sup>

Dalam masalah ini, Fazlur Rahman pun menyayangkan sikap kaum muslimin yang telah dikuasai otokrat-otokrat politik yang menyatakan bahwa musyawarah bersama (*syûrâ*) yang diajarkan oleh

<sup>49</sup> 24 tafa Zaid, *al-Maslahah fi at-Tasyri'* ... hlm. 181

<sup>50</sup> Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syari'ah, dalam *Ulumul Qur'an* ... hlm. 99

al-Qur'an tidak pernah dilembagakan. Padahal, menurut Rahman, dalam wawasan egaliternya mengenai badan sosial dan badan politik Islam, misalnya al-Qur'an telah menetapkan bahwa kaum muslimin harus memutuskan urusan-urusan mereka lewat musyawarah bersama atas pijakan yang sama.<sup>51</sup> Rahman memandang kelompok dalam *ahl as-Syûrâ* adalah *ahl al-hill wa al-'aqd* sampai akhirnya disebut *ahl asy-Syaukah*, yakni orang yang berpengaruh dalam masyarakat. Jika dilihat dari jarak antara perkembangan politik yang sesungguhnya di dalam sejarah Islam dan tuntutan al-Qur'an akan ditemukan jurang yang benar-benar menganga. Al-Qur'an menuntut diskusi timbal balik dalam pengambilan keputusan. Tetapi, pengertian *syûrâ* tersebut dalam praktek mengalami distorsi makna. Yakni, dengan cara kepala negara mengangkat dan memilih orang-orang tertentu yang mampu berpikir dan berpengaruh.<sup>52</sup> Inilah yang hendak diangkat kembali oleh Masdar tentang pentingnya lembaga *syûrâ* sebagai lembaga yang sah untuk merumuskan hukum Islam. Masdar memandang kesepakatan lembaga *syûrâ* ini dengan *ijma'*. Dia menyamakannya dengan lembaga parlemen (Lembaga Perwakilan Rakyat) dalam sistem pemerintahan modern.

*Ijma'* sebagaimana dikatakan Abu Syulaiman fungsinya disusun dalam kaitannya dengan fungsi legislatif.<sup>53</sup> Lembaga Legislatif dalam sistem pemerintah<sup>70</sup> diwakili oleh wakil-wakil rakyat. Abduh sendiri melihat bahwa *ahl al-hill wa al-'aqd* sebagai orang-orang yang duduk dalam lembaga *syûrâ* terdiri dari seluruh komponen masyarakat, seperti pemerintah, hakim, ulama, pemimpin pasukan, dan tokoh masyarakat (golongan profesi). Mereka adalah wakil-wakil dari masyarakat. Apabila mereka bersepakat tentang sesuatu, maka wajib untuk ditaati. Tetapi Abduh mensyaratkan sahnya *ijma'*, apabila : *Pertama*, mereka termasuk golongan umat Islam. *Kedua*,

---

<sup>51</sup> Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Iqbal Abdurrauf Saimina (Peny.), (Bandung : Mizan, 1994), lhm. 116

<sup>52</sup> Fazlur Rahman, *Islam Moder Tantangan Pembaharuan Islam*, Cet. I, (Yogyakarta : Shalahudd<sup>45</sup>ress, 1987), hlm. 114

<sup>53</sup> Abd al-Hamid Abu Sulayman, *Towadr an Islamic Theory of International relation : New Direction for Methodology and Thought* (Riyad : International Islamic Publishing House), hlm. 96

170

tidak bertentangan dengan perintah Allah dan sunnah Rasul yang mutawatir. *Ketiga*, mereka adalah orang-orang yang terpilih. Dan *keempat*, apa yang mereka sepakati adalah kemaslahatan.<sup>54</sup> Akan tetapi Abduh berpendirian bahwa ijma' dilakukan pada ketentuan yang tidak ada nas-nya dan bukan pada persoalan ibadah dan akidah. Abduh juga memandang kesepakatan mereka harus berdasarkan<sup>55</sup>

جَلْبُ الْمَصَالِحِ وَحِفْظُهَا وَدَرْءُ الْمَفَاسِدِ وَإِلْزَامُهَا

Artinya: Menarik kemanfaatan dan memeliharanya, dan menolak kemafsadatan dan menghilangkannya.

193 Karena itu, memperhatikan masalah kehidupan bermasyarakat dewasa ini yang semakin kompleks, maka pemecahannya terhadap problem memahami *Syari'at*, diperlukan partisipasi dari banyak tenaga ahli, sehingga amat sukar seorang tenaga ahli dapat menemukan pemecahan atas persoalan-persoalan masyarakat tanpa bersama-sama dengan tenaga ahli lainnya. Karena itu lembaga ijtihad dalam hukum Islam harus dilakukan secara *jama'i* (bersama-sama), tidak secara *fardi* (perseorangan). *Ijtihad jama'i*, jika didukung oleh fasilitas-fasilitas kenegaraan, tanpa mengurangi kebebasan para mujtahid tentu akan lebih berhasil.<sup>56</sup> Namun bagi Harun Nasution, lembaga ijtihad yang diperlukan adalah bukan lembaga ijtihad yang bersifat internasional, tetapi lembaga ijtihad yang bersifat nasional.<sup>57</sup>

Terhadap kemungkinan gagalnya lembaga musyawarah, Masdar jauh-jauh sudah menyadari kelemahan model musyawarah ini. Karena bisa saja kesepakatan lembaga musyawarah hanyalah hasil rekayasa segelintir elite yang berkuasa. Tetapi bagi Masdar, ini adalah tantangan umat untuk dapat mengemukakan pendapat

43

<sup>54</sup> Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manâr*, (Beirut : Dâr al-Fîkr, 1973), V : 182 dan 188

15

<sup>56</sup> Ahmad Azhar Bashir, "Pokok-Pokok Ijtihad dalam Hukum Islam", dalam Jalaluddin Rahmad, *Ijtihad dalam ...* hlm. 62. Lihat pula Ahmad Azhar Bashir, *Refleksi atas Perspektif Keislaman ...* hlm. 146

<sup>57</sup> Lihat Harun Nasution, "Ijtihad Sumber Ketiga Ajaran Islam", dalam Jalaluddin Rahmad, *Ijtihad dalam ...* hlm. 115. Dan Munawir Sjadzali, *Ijtihad dan Kemaslahatan Umat*, dalam buku yang sama hlm. 125

dan pilihannya tentang tata kehidupan yang menurut mereka lebih mencerminkan kemaslahatan dan keadilan. Masdar menjelaskan :

Memang, dengan mempertaruhkan “kemaslahatan dan sekaligus norma hukum yang bersumber padanya” pada ijma’ lembaga *syûrâ*, atau keputusan lembaga parlemen dalam terma ketatanegaraan modern, bukan tidak ada kelemahannya. Tidak jarang apa yang disebut kesepakatan lembaga *syûrâ*, parlemen, ternyata hanya merupakan hasil rekayasa segelintir elite yang berkuasa. Tetapi, inilah tantangan yang harus dihadapi oleh umat Islam, yang sebenarnya adalah juga tantangan bagi rakyat - manusia di mana pun mereka berada. Yakni bagaimana kita bisa mengusahakan tumbuhnya satu pranata kesepakatan umat, di mana rakyat - secara langsung atau melalui wakilnya - dapat mengemukakan pendapat atau pilihannya perihal tata kehidupan yang menurut mereka lebih mencerminkan cita kemaslahatan dan keadilan.<sup>58</sup>

## 2. Metode Sistematis/berstruktur

Setelah menjelaskan bahwa kemaslahatan atau keadilan menjadi muara dari diberlakukannya hukum Islam, Masdar dengan metode sistematisnya (metode berstruktur), seperti halnya dengan pemikir Islam sebelumnya, seperti Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Asad menempatkan ayat muhkamât dan mutasyâbihât atau *qat’i* dan *zanni* sebagai kunci pembuka dalam memahami al-Qur’an.<sup>59</sup> Masdar memulai mengembangkan motedanya dengan konsep muhkamât dan mutasyâbihât atau dalam bahasa *usûl fiqh* disebut *qat’i* dan *zanni*.

24

<sup>58</sup> Masdar F. Mas’udi, “Meletakkan Kembali Masalah Sebagai Acuan Syari’ah, dalam *Ulumul Qur’an* ... hlm. 99

<sup>59</sup> Lihat Busthami Muhammad Said, *Gerakan Pembaharuan Agama : Antara Modernisme dan Tajdiduddin*, Cet. I, (Bekasi : Wala Press, 1995), hlm. 133-134 dan hlm. 169. Sayyid Ahmad Khan memandang bahwa ayat-ayat *muhkamat* bersifat asasi yang mengandung dasar-dasar aqidah, sedangkan ayat-ayat mutasyabihat bersifat simbolik yang menerima lebih dari satu penafsiran. Di samping itu, Sayyid Ahmad Khan melihat bahwa al-Qur’an memiliki makna pokok dan makna sampingan yang dipegaruhi oleh kondisi lingkungannya. Harun Nasution, seorang pemikir muslim Indonesia ketika hendak melakukan pembaharuan dalam Islam juga membedakan antara ajaran yang *qat’i* dan *zanni*. *Distingsi* ini nampaknya begitu penting bagi Harun <sup>24</sup>rena disinilah anggapannya diletakkan ruang untuk dilakukan ijtihad. Lihat Masdar F. Mas’udi, “Meletakkan Kembali Masalah Sebagai Acuan Syari’ah”, dalam *Ulumul Qur’an*, No. 3 Vol. VI, 1995, hlm. 99

Pada awalnya metode ini sebagai kritik atas pemikiran Munawir Sjadzali yang melontarkan gagasan reaktualisasi ajaran Islam yang menjadi polemik pada tahun 1986 yang disampaikannya pada forum Paramadina bersama dengan ceramah Nurcholish Madjid “Kasus Ijtihad Umar Ibn Khattab”. Masdar memasukkan pendekatan yang ditawarkan Munawir ke dalam golongan realis dan para penentanginya masuk dalam golongan ortodoks.<sup>60</sup> Kemudian Masdar menawarkan pendekatan transformatif dengan metode *muhkamât-mutasyâbihât qat'i-zanni*. Pendekatan ini dijabarkan secara luas dalam bukunya yang berjudul *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan : Dialog Fiqih Pemberdayaan*. Dan buku tersebut adalah buku Masdar yang memperbincangkan tentang hak-hak perempuan dalam perkawinan dengan pendekatan fiqh berkeadilan gender. Dalam buku itu juga pemikiran-pemikiran Masdar berkenaan dengan rekonstruksi dan reaktualisasi reaktualisasi fiqh perempuan mulai dikembangkan dan mendapat respon yang cukup luas.

Dalam kitab-kitab *usûl fiqh*, telah disepakati para ulama *usûl*, bahwa *qat'i* adalah yang secara tegas telah ditentukan oleh nas. Namun, Masdar memberikan pengertian lain. Menurut Masdar, *qat'i* adalah hukum Islam adalah sesuatu yang bersifat pasti, tidak berubah-ubah dan karena itu bersifat fundamental, yakni nilai kemaslahatan atau keadilan, yang *notabene* adalah jiwanya hukum. Ajaran *qat'i* adalah ajaran yang bersifat prinsip dan absolut, sebutlah misalnya ajaran-ajaran tentang kebebasan dan pertanggungjawaban individu, kesetaraan manusia (tanpa memandang jenis kelamin, warna kulit dan suku bangsa) di hadapan Allah. Juga ajaran tentang keadilan, persamaan manusia di hadapan hukum, tidak merugikan diri sendiri dan orang lain, kritik dan kontrol sosial, menepati janji dan menjunjung tinggi kesepakatan, tolong-menolong untuk kebaikan, yang melindungi yang lemah, musyawarah dalam urusan bersama, kesetaraan suami-istri dalam keluarga, dan saling memperlakukan yang ma'ruf (*mu'âsyarah bi al-ma'ruf*) diantara mereka berdua. Semua ajaran ini menurut Masdar bersifat prinsip dan fundamental. Kebenaran dan keabsahannya pun tidak memerlukan

<sup>60</sup> Masdar F. Mas'udi, *Memahami Ajaran Suci ...*, hlm. vi, 2, dan 189

argumen di luar dirinya. Nilai-nilai tersebut di atas membenarkan dan mengabsahkan dirinya sendiri.<sup>61</sup>

Ayat-ayat *qat'i* ini kandungannya bersifat prinsip dan menjadi kekuatan moral-etik yang tidak diperselisihkan oleh berbagai kelompok atau menjadi lintas madzab dan agama. Karena itu, kebenarannya tidak dapat diperselisihkan. Dengan mendasarkan kepada ayat ini, tentu tidak kehilangan referensi tekstual sebagai dasar, sehingga tidak lepas dari kerangka acuan dalam merumuskan hukum.<sup>62</sup>

Dalam bahasa lain, Masdar menggunakan istilah *muhkamât* dan *mutasyâbihât*.<sup>63</sup> Dengan pendekatan transformatifnya, Masdar

8

<sup>61</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan : Dialog Fiqih Perempuan*, Cet. 2, (Bandung : Mizan, 1997), hlm. 29-30

<sup>62</sup> Penjelasan moral atau etik yang tersedia dalam al-Qur'an, menurut Masdar, tidak selalu bersifat terapan pada semua kasus etik yang terjadi dalam kehidupan kita. Mengapa ? Karena al-Qur'an sendiri bukan kamus atau ensiklopedia. Sehingga untuk menangkap petunjuk al-Qur'an atas persoalan-persoalan etik yang kita hadapi dalam kehidupan nyata, terlebih dulu kita harus menela prinsip-prinsip universal yang dicanangkannya. Ikhtiar mempersambungkan prinsip ajaran yang bersifat universal pada kasus-kasus kehidupan yang *juz'iyah* itulah yang disebut *ijtihad*, yang harus dikul oleh ketajaman nalar dan kejujuran hati manusia sebagai hamba-Nya. Dan hasil *ijtihad* (sebagai proses intelektual untuk menurunkan ketentuan universal pada ketentuan-ketentuan yang bersifat partikular sekaligus kerangka teknis operasionalnya) itulah yang disebut *fiqh*. Lihat Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 28

<sup>63</sup> Ada banyak perbedaan pendapat dalam mendefinisikan antara *muhkam* dan *mutasyâbih*. *Pertama*, *muhkam* adalah yang *dalâlah*-nya jelas dan tidak mengandung nasakh. *Mutasyâbih* adalah yang *dalâlah*-nya tidak jelas, yang tidak diketahui maknanya secara aqli dan naqli. *Kedua*, *muhkam* adalah yang diketahui maksudnya, baik dengan penjelasan maupun dengan pentakwilan. *Mutasyâbih* adalah yang telah dibakukan oleh Allah seperti hari kiamat. *Ketiga*, *muhkam* adalah yang hanya satu takwilnya dan *mutasyâbih* adalah yang takwilnya banyak. *Keempat*, *muhkam* adalah yang berdiri sendiri dan tidak memerlukan penjelasan, sedangkan *mutasyâbih* adalah yang tidak berdiri sendiri dan bahkan memerlukan penjelasan. *Kelima*, *muhkam* adalah yang benar dan teratur yang menghantarkan kepada makna yang lurus tanpa manaf. *Mutasyâbih* adalah yang tidak bisa diketahui maknanya dari aspek bahasa kecuali dikaitkan dengan tanda dan *qarinah*. *Keenam*, *muhkam* adalah yang maknanya jelas yang tidak menemukan kesulitan untuk memahaminya. *Mutasyâbih* adalah sebaliknya. *Ketujuh*, *muhkam* adalah yang *dalalahnya râjîh*, sedang *mutasyâbih* adalah yang *dalalahnya* tidak *râjîh*. Lihat Muhammad Abd Azim az-Zarqoni, *Manâbil al-Irjâ' fî usûl al-Qur'an*, (Beirut : Dâr al-Fîkr, t.t.), hlm. 271-274. Bandingkan dengan Muhammad bin Ali bin Muhammad As-Syaukani, *Irsyâd al-Fukhûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilm al-Usûl*,

mengkaji ulang konsep *muhkamât* dan *mutasyâbihât* sebagai pembuka bagi seluruh bangunan pemahaman terhadap ayat-ayat, yang berarti pemahaman ayat-ayat itu sendiri secara keseluruhan.<sup>64</sup> Menurut Masdar, bertitik tolak dari mempersepsikan ayat sebagai “perlambang dari kebenaran” yang dipesankannya, maka pendekatan transformatif mendefinisikan ayat *muhkamât* dan *mutasyâbihât* bukan dari sudut verbal bahasa, melainkan dari sudut substensi makna yang dikandungnya. Ayat *muhkamât* adalah ayat yang menegaskan prinsip-prinsip secara eksplisit maupun implisit oleh setiap manusia dari fitrahnya sendiri sebagai manusia.<sup>65</sup>

Di sini tidak dipersoalkan apakah ayat itu, dari sudut bahasa verbal bersifat tegas (*qat'i dalalah*) atau bersifat samar-samar (*zanni dalalah*). Juga tidak dipersoalkan apakah dari sudut bahasa verbanya ayat itu berbicara terus terang (*straight forward*) atau dalam bentuk sindiran-sindiran (sejarah misalnya).<sup>66</sup>

Sementara *zanni* secara harfiah berarti persangkaan atau hipotesis yang merupakan kebalikan dari yang *qat'i* (kategori 35). Yakni ajaran atau petunjuk agama baik dari al-Qur'an maupun hadis Nabi yang bersifat jabaran (implementatif) dari prinsip-prinsip yang universal. Ajaran *zanni* tidak mengandung kebenaran atau kebaikan pada dirinya sendiri, tidak self evident dalam bahasa filsafatnya.

---

(Beirut : Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 31-32. Perbedaan pendapat juga terjadi dalam menafsirkan surat Ali Imran : 7. Kebanyakan para ulama berpendapat bahwa mutasyabih tidak diketahui takwilnya. Mereka mengatakan : “Kami beriman setiap hal yang datang dari ‘Tuhan kami’ “. Akan tetapi Abu Hasan al-Asy'ari berpendapat bahwa wakafnya terletak pada kata *ar-Râsikhûna fî al-'ilm ...* Dengan demikian mereka mengetahui takwilnya. Pendapat ini diperjelas oleh Abu Ishaq asy-Syirazi. Dia mengatakan :”Tidak ada suatu pun yang dimatikan oleh Allah dengan ilmunya, melainkan ulama mengetahuinya. Karena Allah memberikan ini semua untuk menguji ulama. Seandainya mereka tidak mengetahui maknanya, maka mereka sama saja dengan orang awam. Sementara ar-Ragb al-Isfahani mengambil jalan tengah dengan membagi mutasyabih menjadi tiga macam. *Pertama*, yang tidak ada cara untuk mengetahuinya seperti hari Kiamat. *Kedua*, yang diketahui sebab-sebabnya oleh manusia seperti kata-kata 66 ing. *Ketiga*, yang hanya diketahui oleh orang yang rasih. Lihat Subhi Salih, *Mabâhis fî Ulum al-Qur'an*, cet. 9, (Beirut : Dâr al 'Ilm li al-Malayin, 1972), hlm, 282-283

<sup>64</sup> Masdar F. Mas'udi, *Memahami Ajaran Suci ...*, hlm. 183

<sup>65</sup> *Ibid.*, hlm. 184

<sup>66</sup> *Ibid.*

Karena itu, berbeda dengan yang *qat'i*, ajaran *zanni* terikat oleh ruang dan waktu, oleh situasi dan kondisi.<sup>67</sup> Yang masuk kategori *zanni* adalah seluruh ketentuan batang tubuh atau teks, ketentuan normatif yang dimaksudkan sebagai upaya untuk menterjemahkan yang *qat'i* (nilai kemaslahatan atau keadilan dalam kehidupan nyata).<sup>68</sup>

Dengan bahasa lain, ayat *mutasyâbihât* bukan berbicara mengenai prinsip, melainkan mengenai teknis metodis bagaimana prinsip itu dilaksanakan. Masdar menamakannya dengan ayat-ayat *tasyri'* atau *Syari'at* yang berarti jalan atau metode. Misalnya, bagaimana prinsip keadilan yang universal itu diwujudkan :

Maksud satu, ayat-ayat yang bersifat *tasyri'* atau metodis itu secara praktis bisa saja diterapkan di berbagai tempat dan zaman. Akan tetapi, jika is harus dipakai, maka dasarnya pasti bukan klaim universalitasnya, melainkan pada efektifitasnya sebagai metode. Sebagai ayat metode, maka ayat *mutasyâbihât/tasyri'* memang berada di mana daerah manusia, dengan akal budinya ditantang untuk berijtihad. Dan satu pikir, ayat *tasyri'/mutasyâbihât* itu sendiri adalah ayat ijtihad ilahiyah yang demi rahmat-Nya, Dia tawarkan kepada manusia untuk membantu merealisasi prinsip dasar yang ditegaskan dalam ayat-ayat muhkamât. Dengan demikian, petunjuk praktis yang terkandung dalam ayat-ayat *tasyri'* itu mengandung kemungkinan (awas! "Bukan keharusan") untuk perubahan. Akan tetapi sebagai "hasil" (dalam tanda petik) dari ijtihad-Nya memang segera terasa bahwa tidak sepenuhnya manusia yang nisbi ini mengubahnya.

Yang Jelas ketentuan-ketentuan agama yang dalam fiqh disebut sebagai ketentuan hukum (kecuali ketentuan etik-normatif tentang baik-buruk, halal-haram) adalah *zanni*. Karena sifatnya *zanni*, relatif, ia terikat oleh dimensi ruang dan waktu. Karena i hukum potong tangan bagi pencuri, lempar batu bagi pezina, prosentase pembagian waris, monopoli hak talaq bagi suami, keterlibatan wali dalam nikah, dan ketentuan-ketentuan teknis lain yang bersifat non-etis, masuk kategori yang *zanni*. Dengan demikian, ajaran *zanni* bisa

<sup>67</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak ...*, hlm. 31

<sup>68</sup> 24 dar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syari'ah", dalam *Ulumul Qur'an ...* hlm. 99

dimodifikasi.<sup>69</sup>

Seperti halnya dengan ayat *muhkamât*, ayat *mutasyâbihât* pun tidak mempersoalkan apakah dari sudut bahasanya bersifat tegas atau bersifat samar-samar. Yang menjadi titik pijak adalah bagaimana cita keadilan dan kemaslahatan sebagai prinsip yang fundamental diwujudkan. Akan tetapi, implikasi dari pemahaman yang seperti itu adalah bahwa ayat *muhkamât* atau *qat'i* yang bersifat universal tidak memerlukan terobosan ijtihad. Yang bisa dilakukan terobosan ijtihad adalah ayat-ayat *mutasyâbihât* atau *zanni*.<sup>70</sup> Yakni definisi tentang masalah atau keadilan dalam konteks ruang dan waktu yang nisbi. Kerangka normatif yang memadai sebagai pengejawantahan dari cita kemaslahatan atau keadilan dalam konteks ruang dan waktu tertentu, kerangka kelembagaan yang memadai bagi sarana aktualisasi norma-norma kemaslahatan-keadilan dan realitas sosial yang bersangkutan.<sup>71</sup>

Sudirman Tebba sepakat dengan pemikiran Masdar. Menurutnya, pemahaman *qat'i* dan *zanni* sekarang ini sudah tidak memadai lagi, karena munculnya tantangan baru dalam kehidupan sosial. Akibatnya membuat umat Islam berpegang kepada pengertian yang tersirat atau semangatnya, bukan pada yang tersurat menurut bahasa suatu nas atau ayat, sehingga yang semula dianggap *qat'i* menjadi tidak *qat'i* lagi.<sup>72</sup>

Yang dilihat Masdar adalah bahwa kesempurnaan ajaran al-Qur'an bukanlah dalam dataran teknis yang bersifat detail, rinci dan juziyyahnya, melainkan pada dataran prinsipil dan fundamental. Dan ajaran-ajaran prinsipil yang dimaksud dalam al-Qur'an selaku kitab suci agama adalah ajaran spiritualitas dan moral, ajaran tentang

14

<sup>69</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 37

24 <sup>70</sup> Masdar F. Mas'udi, *Memahami Ajaran Suci ...*, hlm. 185. Lihat pula Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Masalah Sebagai Acuan Syari'ah", dalam *Ulumul Qur'an ...* hlm. 98

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Sudirman Tebba, "Pembaharuan Hukum Islam Mempertimbangkan Harun Nasution", dalam Zaim Ukhravi dan Ahmadi Thaha (Peny), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, Cet. I, (Jakarta : LSAF, 1989), hlm. 140-142

185

mana yang baik dan mana yang buruk untuk kehidupan manusia sebagai hamba Allah yang berakal budi.<sup>73</sup> Sebagai acuan moral dan etika yang bersifat dasariah, al-Qur'an sepenuhnya sempurna. Pesolan apa pun yang muncul dalam kehidupan manusia yang dinamis dan terus berubah bisa dicarikan jawabannya (dari sudut moral) dengan mengembalikan kepada ajaran-ajaran al-Qur'an yang prinsipil. Karena itu untuk menangkap petunjuk al-Qur'an atas persoalan-persoalan etika yang dihadapi dalam kehidupan nyata, menurut Masdar terlebih dahulu harus mengenali prinsip-prinsip universal yang dicanangkannya.

Dalam pandangan penyusun, metodologi Masdar dimulai dari prinsip-prinsip umum dan fundamental. Seperti keadilan dan kemaslahatan sebagai landasan dalam merumuskan hukum Islam. Kemudian dari prinsip yang fundamental tersebut, Masdar mengajak untuk menterjemahkan prinsip kemaslahatan dan keadilan dalam konteks ruang dan waktunya. Dalam hal ini Masdar berangkat dari prinsip-prinsip yang umum dalam teks wahyu kemudian diterjemahkan secara kontekstual pada ketentuan-ketentuan khusus (partikular)

169 Dengan melihat metodologi yang ditawarkan Masdar sebagaimana yang telah disebutkan di atas, pemikiran Masdar ini tidak secara otoritatif menemukan metode baru dalam merumuskan hukum Islam. Karena sebelumnya ada seorang pemikir Islam dari Malaysia Kassim Ahmad pernah melontarkan gagasan ini dalam bukunya<sup>111</sup> "Hadis Suatu Penilaian Semula", ketika menegaskan kesempurnaan al-Qur'an. Menurutnya yang menjadi dasar pokok dalam merumuskan hukum Islam adalah ayat-ayat yang prinsip (umum, *mujmal*), sedangkan ayat-ayat yang terperinci hanyalah contoh penerapan pada zaman itu yang dapat berubah. Misalnya dalam kasus waris, ayat yang menyatakan bahwa wanita dan laki-laki mendapat bagian adalah prinsip umumnya. Sedang ayat yang menyatakan bahwa wanita mendapat bagian separo dari laki-laki adalah contoh penerapan pada zaman itu. demikian pula pada hukuman potong tangan bagi pencuri

8

<sup>73</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi* ..., hlm. 27

dan hukuman jilid bagi pezina. Dengan demikian Kassim Ahmad ingin membalikkan argumen dengan menagaskan bahwa ayat yang terperinci (*mufassar*) adalah *zanni* dan yang *qat'i* adalah ayat yang memuat prinsip umum (*mujmal*).

Kalau dilihat secara historis, metode yang ditawarkan Masdar pad awalnya menggunakan istilah muhkam-mutasyâbih ketika menawarkan alternatif terhadap pendekatan pemikiran hukum Islam yang sudah berkembang seperti pendekatan ortodoksi dan realis. Bahkan<sup>168</sup> Masdar mengkritik kategorisasi *qat'i-zanni* sebagai istilah yang tidak terdapat dalam istilah al-Qur'an dan hadis Nabi saw. Menurut Masdar istilah tersebut berasal dari teori para ulama fiqh yang dipergunakan karena adanya keterkaitan<sup>16</sup> dengan kategorisasi muhkam-mutasyâbih yang terdapat dalam al-Qur'an. Keduanya sama-sama berangkat dari pemahaman terhadap teks ajaran (ayat) dari sudut semantik atau bahasa bukan dari sudut idea yang dipesankan teks ajaran. Perbedaan antara *qat'i-zanni* dan muhkam-mutasyâbih menurut Masdar dilihat dari<sup>28</sup> penggunaannya adalah, kalau kategori *qat'i-zanni* dipergunakan untuk memahami ayat-ayat hukum, sedangkan kategori *muhkam-mutasyâbih* dipergunakan untuk memahami ayat-ayat non hukum.

Masdar dalam hal ini mempertanyakan penggunaan istilah *qat'i-zanni* yang mestinya menggunakan istilah muhkam mutasyâbih yang terdapat dalam al-Qur'an. Menurutnya ada kecenderungan ulama untuk membebaskan diri dari kontroversi diseputar masalah mutasyâbih. Menurut Masdar, dengan menggunakan istilah *zanni*, ulama fiqh merasa aman dari gugatan tentang boleh tidaknya mengotak-atik pengertian ayat-ayat tertentu yang dari sudut bahasa atau semantik tidak cukup definitif.<sup>74</sup> Namun setelah melakukan kritik terhadap penggunaan istilah *qat'i-zanni*, Masdar sendiri mempergunakannya dalam mer<sup>99</sup>uskan fiqh perempuan yang tertuang dalam buku *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan : Dialog Fiqih Pemberdayaan*.

<sup>74</sup> Masdar F. Mas'udi, *Memahami Ajaran Suci ...*, hlm. 184

### 3. Metode Kontekstualisasi

Sejalan dengan gagasannya sebelumnya yang berusaha melakukan kontekstualisasi kitab kuning di lingkungan NU, Masdar pun menawarkan kontekstualisasi dalam *Syari'at*. Karena itu, untuk melihat tujuan etis *Syari'at* dalam kehidupan nyata pada setiap zaman. Masdar melihat perlunya memahami *Syari'at* tidak bersifat absolut, mutlak dan secara apriori berlaku untuk segala situasi dan kondisi. *Syari'* adalah bersifat dinamis dan kontekstual.<sup>75</sup> Masdar merujuk surat al-Maidah (5) : 48 dan al-Hajj (22) : 67

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ  
الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَا تَتَّبِعْ  
أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا  
ءَ ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ  
فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ  
فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

21

Artinya: dan Kami telah turunkan kepadamu Al Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, Yaitu Kitab-Kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian[421] terhadap Kitab-Kitab yang lain itu; Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. hanya kepada Allah-lah kembali

<sup>75</sup> Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan ...*, hlm. 108

kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu (QS. al-Maidah : 48)

لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنْزِعُكَ فِي الْأَمْرِ وَأَدْعُ  
إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ

Artinya: bagi tiap-tiap umat telah Kami tetapkan syariat tertentu yang mereka lakukan, Maka janganlah sekali-kali mereka membantah kamu dalam urusan (syariat) ini dan serulah kepada (agama) Tuhanmu. Sesungguhnya kamu benar-benar berada pada jalan yang lurus (QS. Al-Hajj (22) : 67)

Berdasarkan ayat tersebut Masdar menjelaskan bahwa apa yang disebut *mansak* tidak setara dengan *Syari'at*. *Mansak* lebih spesifik dibandingkan dengan *Syari'at*. *Syari'*<sup>151</sup> meliputi aturan-aturan yang berkenaan hubungan manusia antar manusia, manusia dengan alam sekitarnya, dan manusia dengan Tuhannya. *Mansak* adalah sebutan untuk aturan main yang khusus untuk bidang muamalah yang terakhir - hubungan manusia dengan Tuhannya. Dengan kata lain, *mansak* adalah ritus atau yang sering disebut dalam kamus fiqh dengan ibadah *makhdah*.<sup>76</sup> Yang perlu di catat, Masdar mengingatkan, adalah apabila tata hubungan antar manusia dengan Tuhan yang berbeda status saja bisa berbeda-beda antara umat satu dengan umat yang lain<sup>18</sup> bagaimana dengan aturan (*Syari'at*) yang dipergunakan untuk mengatur hubungan antar manusia dengan manusia dan alam sekitar yang cenderung berkembang (berubah-ubah), bentuk dan keadaan kompleksitasnya.<sup>77</sup>

Berdasarkan definisi tersebut, Masdar nampaknya lebih memandang bahwa *Syari'at* adalah aturan yang lebih bersifat amaliah (praktis), sehingga dalam hal ini menafikan konsep aqidah dan akhlaq. adahal sebagaimana definisi ulama sebelumnya, bahwa *Syari'at* meliputi tiga unsur, yakni peraturan hukum, aqidah dan

<sup>76</sup> Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan ...*, hlm. 168

<sup>77</sup> *Ibid.*

akhlaq. Dua unsur yang terakhir ini tidak dilihat oleh Masdar sebagai unsur yang signifikan dalam *Syari'at* Islam. Perbedaan ini juga dilakukan Mahmûd Syaltut yang memisahkan antara aqidah dan *Syari'at*. Bahwa aqidah adalah dasarnya, sedangkan *Syari'at* adalah cabangnya.<sup>78</sup> Para kritikus Islam seperti Joseph Scact, I.N.D. Anderson dan Coulson nampaknya juga menyamakan antara *Syari'at* dan fiqh, yang berakibat pada pemisahan antara *Syari'at* dengan aqidah dan akhlaq.<sup>79</sup>

Namun demikian definisi yang diberikan Masdar tentu problematik dalam kaitannya dengan konsep fiqh untuk membedakan antara hukum yang berasal dari Tuhan dengan hukum buatan manusia. Karena *Syari'at* berdasarkan wahyu yang tetap dan tidak berubah sedangkan fiqh berdasarkan pengetahuan atau nalar manusia baik langsung dari wahyu maupun tidak.<sup>80</sup> Fiqh adalah pemahaman manusia atas *Syari'at* yang diturunkan Allah, sehingga secara amaliah *Syari'at* dapat diterapkan dalam situasi dan kondisi tertentu. Hasil pemahaman tersebut dituangkan dalam bentuk ketentuan yang terperinci, yang kemudian disebut fiqh.<sup>81</sup> Sehingga perbedaan yang jelas antara *Syari'at* dan fiqh harus dilakukan untuk melihat kemungkinan berubah atau tidaknya peraturan hukum dalam situasi dan kondisi tertentu.

Akan tetapi, Masdar tetap menawarkan prinsip kontekstualitas dalam *Syari'at*. Menurutnya, *Syari'at* sebenarnya bersifat relatif dan dinamis dalam segala situasi dan kondisi. Baginya *Syari'at* adalah jalan atau cara (*wâsilah*) untuk mencapai tujuan (*gayah*).<sup>82</sup> Karena itu *Syari'at* jangan difahami dan diperlakukan sekaligus sebagai tujuan bagi dirinya sendiri. Hal itu jelas akan membawa akibat pada percampuradukan antara tujuan dan cara.<sup>83</sup> Definisi ini merujuk

40

<sup>78</sup> Mahmûd Syaltut, *al-Islam Aqidah wa asy-Syari'ah*, (Beirut : Dâr al-Firk, t.t.), hlm. 86-13

<sup>79</sup> Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, (Padang Angkasa 38, 1996), hlm. 3

<sup>80</sup> Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan dalam Islam*, Cet. I, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 103-104

<sup>81</sup> Amir Syarifuddi, *Pembaharuan Pemikiran ...*, hlm. 3

<sup>82</sup> Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan ...*, hlm. 109

<sup>83</sup> *Ibid.*, hlm.

kepada definisi harfiah yang menyatakan bahwa *Syari'at* adalah jalan menuju tempat air atau dengan kata lain sumber kehidupan dalam agama Islam. Kata tersebut berarti “jalan lempang atau kehidupan yang benar menuju Tuhan, atau jalan yang diperintahkan oleh Tuhan agar diikuti”.<sup>84</sup> Dengan demikian, Masdar memandang bahwa *Syari'at* hanyalah cara untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan manusia yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi tertentu (prinsip kontekstualitas).

100 Bagian dari tugas untuk memahami pesan al-Qur'an sebagai kesatuan adalah mempelajarinya dengan sebuah latar belakang aktifitas Nabi. Karena itu, penting untuk memahami kondisi lingkungan Arab pada awal penyebaran agama Islam. Tanpa memahami kondisi Arab masa Rasulullah, menurut Fazlur Rahman, maka upaya memahami pesan al-Qur'an secara utuh menjadi sia-sia. Karena al-Qur'an memiliki latar belakang turunnya masing-masing ayat. Bagi Rahman usaha memahami al-Qur'an dan meletakkan kembali ke dalam konteks kesejarahannya, berarti telah memahami al-Qur'an sebagaimana mestinya. 81 Tanpa usaha untuk memahami makna al-Qur'an dalam konteks kesejarahannya, maka tidak mungkin, menurut Rahman, menangkap makna yang sebenarnya.<sup>85</sup> Pemikiran itu seiring dengan prinsip Masdar ketika melakukan usaha kontekstualisasi terhadap *Syari'at*.

Namun demikian Masdar tidak menganggap seluruh bagian *Syari'at* harus dikontekstualisasikan. Masdar membagi *Syari'at* ke dalam tiga bagian yang harus diperhatikan. Secara jelas Masdar menjelaskan :

63 Memang dengan menegakkan kembali prinsip kontekstualitas ini bukan berarti setiap bentuk sya wajib diubah 63 uk setiap duruf yang berbeda. Karena dalam setiap paket *Syari'at*, ada bagian yang bersifat primer, ada yang bersifat sekunder dan ada juga yang bersifat tersier. Atau dengan ungkapan lain, ada yang

125  
<sup>84</sup> Muhammad Said al-Asymawi, “*Fikih Islam*”, Dalam Johannes den Heijer dan Syamsul Anwal (Ed), *Islam Negara dan Hukum*, Cet. I, (Jakarta : INIS, 1993), hlm. 119 44

<sup>85</sup> Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Taufiq Adnan Amal (Peny.), Cet. VI, (Bandung : Mizan, 1994), hlm. 55-57

bersifat strategis, di samping ada yang hanya bersifat taktis. Disebut *Syari'at* strategis apabila ia menggariskan kebijakan pokok bagaimana suatu tujuan dicapai. Sementara disebut taktis apabila ia merupakan penjabaran operasional teknis bagaimana kebijakan pokok tadi diimplementasikan dalam praktek. Dan yang taktis ini bisa berjenjang.<sup>86</sup>

63 Menurut Masdar, *Syari'at* yang strategis dan primer memiliki tingkat kesesuaian yang lebih dalam menghadapi berbagai situasi dan kondisi daripada *Syari'at* yang bersifat taktis atau sekunder, apalagi yang bersifat tersier. Menurutnya, kesesuaian di sini tolak ukurnya bukan pada hawa nafsu, melainkan sejauhmana ia, cara atau metode apa yang tepat untuk mencapai tujuan. Parameternya adalah jiwa dan ruh *Syari'at*, yakni kemaslahatan bukan bunyi harfiah dari *Syari'at* itu sendiri. Karena, bagi Masdar dengan pendekatan ortodoksi yang berkembang selama ini, misi keberagaan dihayati lebih pada usaha menegakkan tafsir pemahaman (teologi) yang paling sesuai dengan bunyi ajaran.<sup>87</sup> Padahal Masdar ingin membangun pendekatan hukum Islam yang lebih sesuai dengan ruh *Syari'at*, yakni kemaslahatan atau keadilan, sehingga *Syari'at* akan selalu kontekstual terhadap kondisi sosial masyarakatnya.

Dengan metode yang telah dirumuskannya, Masdar mengakui bahwa pemikirannya membawa pada relativitas ajaran/hukum atau *Syari'at* yang bersifat teknis. Tetapi Masdar tidak memutlakkan relativisme ini. Bagi Masdar, harus ada keseimbangan antara absolutisme dan relativisme ajaran.<sup>88</sup> Secara lebih jelas Masdar menyatakan :

Akhirnya kita pun terperangkap pada keharusan memilih dua hal yang sama-sama tidak masuk akal dan naif. Yakni, segala sesuatu harus serba pasti atau tidak pasti sama sekali. Padahal yang sebenarnya terjadi, dan ini alami sesuai dengan hukum kesetimbangan dalam titah Allah, bahwa di balik perubahan sebenarnya ada kepastian dan di luar kepastian ada perubahan. Di balik ketentuan-ketentuan teknis dalam bidang sosial-

14

<sup>86</sup> Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan ...*, hlm. 109

<sup>87</sup> *Ibid.*, hlm. 109-110

<sup>88</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 37

muamalah yang berubah dan dinamis, jelas ada yang bersifat tetap dan *qat'i*, yakni prinsip keadilan dan kemaslahatan.<sup>89</sup>

Dengan demikian, sebenarnya Masdar ingin mengatakan bahwa perubahan dalam ketentuan-ketentuan *Syari'at* (baik dari al-Quran maupun sunnah Rasul, apalagi ijtihad ulama yang bersifat tehnis secara teoritis bisa dirubah.<sup>90</sup> Kesimpulan ini bukan berarti bahwa semua bangunan fiqh harus dirubah, tetapi perlu dilihat dahulu nilai kemaslahatannya.

Dengan memahami metode yang dilakukan Masdar dalam merumuskan hukum Islam yang tentunya membawa implikasi kepada kebutuhan rekonstruksi banyak ajaran yang selama ini dianggap tabu. Aabdurrahman Wahid dalam kata pengantar buku "*Agama Keadilan Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*", mengatakan bahwa, Masdar telah mencoba meyakinkan kita semua bahwa rekonstruksi yang terus menerus itu mungkin, bahwa sejauh tuntutan kemaslahatan menghendaki, tidak bisa dihindari. Rekonstruksi yang dikatakannya menjadi tugas dan wewenang lembaga *ahl al-halli wa al-'aqdi* (parlemen yang dipilih oleh dan memiliki komitmen pada kepentingan rakyat) itu mengena baik pada hasil ijtihad para ulama terdahulu, bahkan pada ketentuan-ketentuan tehnis yang tertera dalam hadis-hadis Rasulullah sendiri.<sup>91</sup> Inilah yang ditawarkan Masdar untuk merumuskan hukum melalui lembaga *syûrâ* (legislatif) yang demokratis.

Secara umum metode yang dikembangkan Masdar terilhami oleh metodologi yang dikembangkan oleh seorang pemikir Neo Modernisme Islam, Fazlur Rahman. Dua pendekatan Masdar adalah berangkat dari prinsip-prinsip umum (ide substantif) dan kontekstualisasi. Dalam metodologinya, Fazlur Rahman menawarkan pendekatan historis (kontekstual) untuk menemukan makna teks al-Quran, dan membedakan antara ketetapan legal dan tujuan (idea moral) dengan ketentuan legal spesifiknya serta pemahaman

<sup>89</sup> *Ibid.*, hlm. 38

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan ...*, hlm. xvi-xvii

dan penerapan sasaran al-Qur'an dengan memperhatikan secara sepenuhnya jalannya sosiologisnya. Dan ide moral al-Qur'an bagi Rahman adalah lebih pantas untuk diterapkan ketimbang ketentuan legal-spesifiknya.<sup>92</sup>

## B. Aplikasi Metode Masdar dalam Perumusan Hak-Hak Perempuan dalam Perkawinan

Metode pemikiran Masdar yang menawarkan prinsip-prinsip umum dan fundamental sebagai landasan dalam merumuskan hukum Islam mengakibatkan bangunan fiqh yang selama ini diyakini yang dan dijadikan pedoman oleh mayoritas umat Islam 'layak' mengalami perubahan. Termasuk di sini adalah bangunan fiqh perempuan yang mencakup tentang hak-hak perempuan dalam perkawinan. Perubahan-perubahan tersebut adalah sebuah keniscayaan jika dilihat dari perspektif perubahan sosial kemasyarakatan. Karena masyarakat atau dalam hal ini adalah umat Islam membutuhkan jawaban-jawaban yang relevan dengan kompleksitas masalah yang setiap saat mengalami perubahan. Dan upaya rekonstruksi fiqh perempuan untuk memberikan jaminan keadilan dan kemaslahatan kepada umat umumnya dan perempuan khususnya telah lama diusulkan oleh para cendekiawan, yang salah satunya yang sangat getol dan konsisten adalah Masdar Farid Mas'udi.

Dalam persoalan fiqh perempuan, Masdar mengemukakan dua pertimbangan. *Pertama*, karena prinsip-prinsip dasar tentang kesetaraan harus dijabarkan bukan di ruang hampa, melainkan dalam konteks sosial historis tertentu. *Kedua*, bagaimana pun tidak bisa ditutup-tutupi adanya bias gender (kelelaki-lakian) dalam menafsirkan agama yang selama ini memang didominasi oleh kaum lelaki.<sup>93</sup>

Dengan metode pemikirannya yang mengelaborasi konsep *qat'i* dan *zanni* dengan tetap bermuara kepada nilai fundamen yakni

---

<sup>44</sup> Kesimpulan ini diberikan oleh Taufiq Adnan Amal dalam kata pengantar karya Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Taufiq Adnan Amal (Peny.), (Bandung : Mizan 1994), hlm. 21. Lihat pula Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung : Mizan, 1994), hlm. 197

<sup>93</sup> *Ibid.*, hlm. 50

kemaslahatan dan keadilan, Masdar menawarkan pembaharuan terhadap pemikira-pemikiran tentang fiqh perempuan. Penawaran Masdar tersebut berangkat dari persoalan empirik perempuan di lingkungan umat Islam yang relatif ditempatkan dalam posisi subordinat laki-laki. Setelah dirunut, ternyata lembaran-lembaran kitab fiqh turut memberikan andil dalam konstelasi tersebut. Sehingga upaya pembongkaran fiqh perempuan untuk membangun fiqh yang lebih berkeadilan gender adalah sangat signifikan.

Dalam Kehidupan rumah tangga, nikah, talak, dan rujuk, perempuan (istri) menjadi obyek sedang laki-laki (suami) menjadi subyek. Juga dalam kehidupan bersama, perempuan diletakkan dibawah dominasi dan kekuasaan laki-laki dengan sebutan *konco wingking*, yang tidak berhak memegang kepemimpinan di rumah, di masjid atau di masyarakat. Dan masih banyak masalah-masalah *juziyyah* lainnya yang secara keseluruhan menunjukkan tidak ada kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.<sup>94</sup>

Karena itu, Masdar menyatakan bahwa ajaran yang telah disebutkan dalam al-Qur'an tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan di hadapan Allah adalah ajaran yang bersifat *qat'i* (fundamental). Bahkan derajat manusia, baik laki-laki maupun perempuan tidak ditentukan secara apriori (begitu saja) oleh jenis kelaminnya, melainkan oleh amal dan ketaqwaannya. Juga ajaran tentang keadilan, persamam manusia dihadapan hukum, tolong menolong dalam kebaikan, yang melindungi yang lemah, musyawarah dalam urusan bersama, kesetaraan suami-istri dalam keluarga dan saling memperlakukan dengan makruf (*mu'asyarah bi al-ma'ruf*).

Prinsip keadilan serta prinsip memperlakukan antara suami istri dengan makruf, misalnya, tidak terikat oleh ruang dan waktu, di manapun dan dalam keadaan manapun, keadilan dan *mu'asyarah bi al-ma'ruf* antara suami dan istri mutlak harus ditegakkan. Maka inilah ajaran-ajaran yang ddikategorikan sebagai ajaran qot'i, tak seorang pun perlu berijtihad untuk mengetahui hukum (status

2)ik)-nya menegakkan keadilan diantara sesama dan menjalankan mu'âsyarah bi al-ma'rif dalam kehidupan keluarga.<sup>95</sup>

Sementara ajaran<sup>12</sup>-ajaran lain yang bersifat juz'iyah, partikular dan jabaran seperti waris, kesaksian, hak menikahi atau menjatuhkan<sup>19</sup> *hâq*, semuanya itu menurut Masdar adalah ajaran yang bersifat kontekstual, terkait dengan dimensi ruang dan waktu tertentu. Ajaran-ajaran itu bersifat *zanni*, tidak mutlak, bisa dilakukan modifikasi atau tetap dipertahankan sebagaimana bunyi harfiahnya. Dalam hal ini, yang penting adalah rasa keadilan bagi pihak-pihak yang bersangkutan tetap bisa diwujudkan.<sup>96</sup> Untuk menyelesaikan persoalan ini, Masdar<sup>19</sup> mengajak pada kerangka pemahaman Islam yang berstruktur dari ajaran Islam yang *qat'i* (fundamental dan universal) dan tidak berubah-ubah, sesudah itu melihat pada ajaran-ajaran yang bersifat *zanni* (penjabaran, juz'iyah) yang terkait dengan konteks, waktu dan tempat.

5) Dalam persoalan *ijbar*, misalnya. Masdar memandang bahwa hak *ijbâr* mestinya dalam Islam tidak ada. Karena hal itu bertentangan dengan prinsip 'kemerdekaan' yang sangat digarisbawahi oleh Islam.<sup>97</sup> Sedangkan kemerdekaan dalam kerangka metode Masdar adalah nilai universal Islam yang masuk dalam kategori muhkamât. Hak *ijbâr* memberi peluang kepada orang tua untuk berlaku sewenang-wenang terhadap anak perempuan yang akan menikah.

Sungguh pun demikian, kalau menilik hakekat perkawinan yang merupakan sebuah ikatan yang memiliki dimensi, di samping individual (hubungan masing-masing pasangan), juga dimensi sosial, yakni berkaitan dengan hubungan masing-masing pasangan dengan lingkungan keluarga atau masyarakat yang lebih luas. Dalam konteks ini, kebebasan perempuan dalam memilih pasangan sesuai dengan yang diharapkan, secara makna akan lebih sempurna jika kebebasan tersebut "memuaskan" keinginan orang tua (wali) sebagai pihak yang mengakadkan dirinya dengan calon suami. Dan Masdar memperhatikan masalah ini dengan mengelaborasi secara lebih

<sup>95</sup> *Ibid.*, hlm. 29-31

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*, hlm. 89

transparan berkenaan dengan hak *ijbâr* wali (bapak). Masdar sepakat dengan keinginan orang tua untuk memilihkan calon suami yang cocok bagi anaknya dalam perspektif dia sebagai orang tua, akan tetapi, yang Masdar khawatirkan, itu jangan sampai menjadi alasan bagi orang tua untuk memaksakan kehendaknya dengan dalih demi kebaikan anak.

Masdar dalam hal ini mencoba mengkontekstualisasikan konsep *ijbar* dalam realitas masyarakat Indonesia yang sangat kuat tradisi kekeluargaannya. Sehingga nilai universal 'kebebasan' dan 'kemerdekaan' dalam memilih jodoh baik perempuan maupun laki-laki, jika diterjemahkan dalam realitas masyarakat Indonesia hasilnya adalah sikap kompromi dan saling menghormati antara keinginan anak sebagai pemegang otoritas kebebasan dengan pertimbangan orang tua yang memiliki kemaslahatan tertentu.

Pada prinsipnya ajaran Islam tentang perkawinan adalah kesetaraan dalam bingkai kemaslahatan. Sehingga praktek-praktek pemaksaan antara pihak yang satu terhadap pihak yang lain menjadi perilaku yang tidak sinergis dengan maksud dan tujuan perkawinan. Kemerdekaan dan kebebasan untuk menentukan kapan dan dengan siapa akan menikah bagi laki-laki maupun perempuan menjadi prinsip yang diatur dalam ajaran Islam. Islam hanya memberikan pesan-pesan moral untuk memilih yang lebih mendekati kriteria ideal calon suami atau istri.

Orang tua ketika berlaku sewenang-wenang dalam memberlakukan hak *ijbar*nya, dalam pandangan Masdar melanggar kebebasan dan kemerdekaan anak.<sup>98</sup> Dengan begitu sikap orang tua tersebut bertentangan dengan prinsip dasar Islam. Tetapi jika anak dalam hal ini tidak melibatkan orang tua sebagai tempat pertimbangan, maka anak tersebut juga cenderung mengabaikan kemaslahatan keluarga.

137  
Bagaimana jika hak *ijbar* diterapkan oleh orang tua kepada anaknya yang masih di bawah umur? Pernikahan gadis di bawah umur dalam ajaran Islam memang cukup kontroversial. Hal ini

---

<sup>98</sup> *Ibid.*

juga diakui oleh Masdar. Dia berpendapat, yang demikian itu bisa terjadi karena dalam fiqih batas masuk dewasa bagi anak gadis adalah berusia sembilan tahun atau saat mens pertama. Ditambah dengan hadis riwayat 'Aisyah r.a. yang berbunyi :

تَزَوَّجَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا ابْنَةُ سِتِّ سِنِينَ وَبَنَى بِي  
وَأَنَا ابْنَةُ تِسْعِ سِنِينَ

Artinya: Nabi menikahiku ketika aku berusia enam tahun dan menggauliku ketika aku berusia sembilan tahun.

Dan, Masdar menambahkan, praktik mengawinkan anak gadis di bawah umur tersebut telah banyak diikuti oleh banyak sahabat dan dalam realitas masyarakat sekarang berlaku di banyak kelompok.<sup>99</sup>

Dengan pertimbangan kemaslahatan, begitu Masdar memandang pernikahan gadis di bawah umur adalah pernikahan yang cukup banyak membawa resiko. Sehingga golongan Syafi'i menganjurkan agar ayah atau datuk tidak mengawinkan seorang perempuan yang masih anak-anak sehingga dia cukup dewasa. Hal itu bisa dimengerti, agar nantinya si anak tidak terjatuh kepada laki-laki yang tidak disukainya.<sup>100</sup>

54 Perkawinan, Masdar memberikan solusi, hendaknya dilangsungkan setelah masing-masing mencapai tarap kematangan (maturitas), baik secara fisik-biologis maupun mental psikologis. Untuk itu semua negara-negara Islam, dewasa ini telah 16 ngumandangkan ketentuan pembatasan minimal usia kawin; yakni 19 tahun bagi mempelai laki-laki dan 16 tahun bagi mempelai perempuan.<sup>101</sup> Sehingga konsep perkawinan di bawah umur yang ada dalam sejarah islam adalah bukan ajaran yang bersifat qot'i. Yang qot'i adalah bahwa perkawinan bertujuan membawa ketentraman, sakinah, mawaddah warohmah, sebagaimana yang

<sup>99</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 93-94

<sup>100</sup> Sayyid Sabiq, *F<sup>38</sup> as-Sunnah ...* hlm. 112

<sup>101</sup> *Ibid.* Lihat pula Undang-Undang Perkawinan di Indonesia No. 1 Tahun 1974, Pasal 7 tentang Syarat-Syarat Perkawinan, Cet. 11, (Jakarta : PT. Pradnya Paramita, 1991), hlm. 8-9

166

tergambarkan dalam al-Qur'an surat ar-Ruum ayat 30, sehingga Masdar memandang bahwa kemaslahatan sebuah perkawinan, yakni dengan mensyaratkan kematangan harus menjadi sebuah landasan. Dan dalam konteks (mengalami proses kontesktualisasi) masyarakat Indonesia, kematangan itu diterjemahkan dengan usia nikah 19 bagi laki-laki dan 16 bagi perempuan.

Dalam soal wali dalam perkawinan Masdar mempersoalkan keharusan wali seorang laki-laki. Hal itu, dalam pandangan Masdar, tidak terlepas dari corak budaya setempat yang telah menstrukturkan pola hubungan (relasi) kehidupan rumah tangga yang dominan di masyarakat Arab atau di masyarakat kebanyakan sekarang ini. Di banyak masyarakat, Masdar menjelaskan, kepala rumah tangga lazimnya adalah laki-laki.<sup>102</sup> Itu yang menjadi konteks tentang ajaran bahwa wali harus laki-laki.

15 Lebih tegas lagi Masdar mengatakan, bahwa hakekat kewalian bukanlah supremasi dan apalagi dominasi, melainkan liberasi, pemerdekaan, perlindungan dan pelayanan. Itu semua adalah turunan dari nilai kemaslahatan dalam konteks perwalian. Siapapun, kata Masdar, laki-laki atau perempuan, adalah wali atas pihak yang lain, sejauh dia berperan melindungi atau memerdekakan pihak lain. Inilah wali, yang sebenar benarnya wali.<sup>103</sup>

Masalah selanjutnya adalah berkaitan dengan hubungan suami istri yang Terdapat kecenderungan umum di masyarakat, bahwa hubungan seksual suami istri, yang lebih banyak menikmatinya adalah suami. Sementara pihak istri hanya melayani, sesuatu yang telah melekat dalam predikatnya sebagai istri, pelayan dan pemuas suami, sehingga istri dalam melakukan hubungan seks dengan

<sup>102</sup> Aturan yang demikian itu sebetulnya bukan sabda agama yang adi kodrati, semata-mata karena laki-laki <sup>102</sup> pandangan lebih unggul dari perempuan. Aturan agama, menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan adalah setara. Yang membedakan satu dengan yang lainnya adalah ketaqwaannya, amal salehnya. Dan keunggulan berdasarkan ketaqwaan sama sekali tidak bersifat dominatif (menganggangi), apalagi opresif (menindas) terhadap pihak lain. Teta <sup>15</sup> ustru sebaliknya, membebaskan dan memberdayakan. Lihat Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 100

<sup>103</sup> *Ibid.*, hlm. 101

suami, semata-mata menjalankan kewajiban. Hal itu dipengaruhi oleh pandangan yang dianut kalangan ahli fiqih, yang mengatakan bahwa hubungan seks bagi istri adalah semata-mata kewajiban.

Kesimpulan para ahli fiqih bahwa hubungan seks bagi istri adalah kewajiban didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an dan hadis yang membicarakan tentang hal itu. Dari pemahaman yang demikian, maka adalah absah bagi seorang suami untuk meminta kapanpun dan bagaimanapun agar dilayani dalam hubungan seksual dengan istrinya. Dan bagi istri yang menolak, laknat Allah (istilah *dalâlah hadis*) akan menimpa istri tersebut.

Masdar berkenaan dengan itu memberikan penjelasannya sebagai berikut; *Pertama*, membolehkan hubungan suami istri cara paksa, sama saja dengan mengizinkan seseorang (dalam hal ini suami) mengejar kenikmatan di atas penderitaan orang lain (istri). Ini tidak bermoral. *Kedua*, dalam hubungan suami istri yang dipaksakan terdapat pengingkaran nyata terhadap prinsip *mu'âsyarah bi al-mar'uf* (memberlakukan istri dengan cara yang makruf), sekali lagi dengan cara yang makruf yang sangat ditegaskan dalam al-Qur'an.<sup>104</sup>

Tentang adanya sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhârî Muslim,

إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ فَبَاتَ غَضَبَانَ عَلَيْهِمَا لَعْنَتُهُمَا  
الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ

Artinya: jika seorang suami mengajak istrinya ke atas ranjang tapi ia menolaknya sementara sang suami marah kepada istrinya, maka malaikat melaknatinya (istri) sampai subuh tiba.

8 Masdar memberikan pandangannya bahwa, bagi siapapun rasanya tidak mungkin Rasulullah memberi senjata (sabda) untuk ketidakadilan, lebih-lebih ketidakadilan oleh suami terhadap istri. Ini bertentangan dengan sabda-sabda beliau yang menekankan dengan sangat agar suami memperlakukan istri dengan baik, bijak dan makruf, oleh sebab itu kalau dipahami secara harfiah, bisa memberi

kesan kurang mencerminkan prinsip kesetaraan dan <sup>2</sup> *mu'asyarah bi al-maruf*,

Masdar <sup>105</sup> dalam hal ini menempatkan konsep *mu'asyarah bi al-maruf* sebagai prinsip dasar dalam membina hubungan dengan istri. Itulah yang menurut Masdar sebagai ajaran *qat'i*, yang tentu tidak ada ayat apalagi <sup>52</sup> hadis teknis (*zanni*) yang dapat menggantikan posisinya. Sementara ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang dijadikan alasan dominasi seksual laki-laki terhadap perempuan adalah ayat dan hadis yang bersifat jabaran (*implemantation*) dari prinsip-prinsip yang *muhkam* atau *qat'i* tadi. Masdar memandang, Islam sebagai ajaran moral-ilahiyah, Islam sangat tidak menyukai perceraian. Secara moral perceraian adalah sebuah pengingkaran. Akan tetapi disadari bahwa tidak mungkin perceraian sama sekali dihindari dalam kehidupan yang nisbi ini. Demi alasan yang sangat khusus, Islam terpaksa menerima kemungkinan terjadinya. Ini tercermin dalam Sabda Nabi yang dalam kacamata Masdar, penuh ambivalensi:

أَبْغَضُ الْجَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ

Artinya: Perbuatan yang dibenci Allah tapi halal adalah cerai (talaq).

Jadi perceraian haruslah dipahami sebagai suatu peristiwa yang betul-betul terpaksa, ketika sudah tidak ada jalan lain yang dapat ditempuh. Mengingat perkawinan yang bukan sebagai sesuatu yang remeh, sehingga pemutusannya pun dalam keadaan-keadaan yang luar biasa. Al-Qur'an sendiri mendorong agar perceraian tidak dilakukan.<sup>105</sup> Dan perceraian merupakan pilihan hukum antara pasangan yang setelah mereka tidak bisa menyatukan perbedaan yang timbul antara keduanya.<sup>106</sup>

Untuk mencapai tarap perceraian, sepasang suami-istri harus melewati tahapan-tahapan rekonsiliasi dan arbitrase. Sehingga keputusan perceraian betul-betul melewati seleksi obyektifitas yang cukup ketat. Bukan sebuah keputusan yang tergesa-gesa, apalagi

<sup>105</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan ...*, hlm. 170

<sup>106</sup> Amina W. Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an ...*, hlm. 106

dalam kondisi yang masih emosional. Masdar menjelaskan secara rinci tahapan-tahapan tersebut sebagai berikut :

Masdar mencoba untuk membedakan antara al-Qur'an yang lebih menekankan aspek kesadaran moral dengan fiqih yang berada dalam wilayah legal-formal. Fiqih, kata Masdar, tidak mau mengambil resiko dengan bermain di dunia 'hati/rasa' yang bersifat subyektif. Dalam konteks perceraian fiqih hampir tidak pernah untuk mensiasati bagaimana perceraian bisa dihindari sebisa mungkin. Inilah karena sifat fiqih yang selalu mengenakan ukuran formal-obyektif, sementara kondisi 'keterpaksaan bagi suatu perceraian' bagaimanapun bersifat subyektif. Umumnya literatur fiqih, ketika membicarakan masalah cerai langsung yang dibicarakan adalah dimensi-dimensi teknis dan prosedural, atau lebih jauh tentang implikasi-implikasi (hukum) yang ditimbulkannya.

Masdar menambahkan, talaq yang dijatuhkan secara tiba-tiba oleh suami, menurut fiqih sebagai 'aturan formal keagamaan' adalah sah. Tetapi, Masdar mengingatkan, keabsahan yang dimaksudkan adalah keabsahan formal. Kasusnya sama seperti ibadah haji dengan uang korupsi, dalam kacamata fiqih hajinya sah, tapi apakah secara spiritual yang demikian itu bisa diterima oleh Allah? Segala yang sah menurut fiqih tidak dapat digeneralisasi sah dari sudut moral keagamaan. Sehingga walaupun seorang laki-laki yang menjatuhkan talaq seandainya kepada seorang istri sah secara fiqih tetapi dari sudut moral keagamaan adalah sangat tercela dan dimurkai Allah.

Masdar tidak setuju dengan anggapan bahwa hak menceraikan dalam Islam hanya merupakan hak laki-laki. Hal ini dapat dilacak dari permulaan sejarah perkembangan Islam di Arab. Segera setelah mengentaskan kaum perempuan dari status obyek mutlak keputusan laki-laki, Islam telah memberikan kepadanya hak untuk mengambil keputusan dari dirinya <sup>120</sup> diri, termasuk di dalamnya hak untuk menceraikan suami. Hak inilah yang dalam hukum Islam dikenal dengan istilah 'khulu', yang secara harfiah berarti 'melepas'. Artinya, jika seorang istri sudah tidak cocok lagi dengan suaminya, maka dia dapat meminta pengadilan untuk menceraikannya. Dan jika alasannya masuk akal, maka pengadilan tidak berhak untuk

menolaknya.<sup>107</sup>

Masdar mengusulkan adanya pihak ketiga yang berfungsi, disamping sebagai penengah yang mengupayakan penyatuan kembali (perdamaian) antara suami dan istri, juga sebagai lembaga yang memutuskan sebuah perceraian atau putusannya perkawinan dengan khulu'.<sup>108</sup> Dalam UU perkawinan 1974, misalnya, ditentukan bahwa perceraian hanya bisa dijatuhkan di depan pengadilan.<sup>109</sup>

Fiqh klasik, menurut Masdar, secara eksplisit tidak menyatakan tentang lembaga peradilan yang berhak memutuskan sebuah perceraian. Tetapi dalam prinsip-prinsipnya hal seperti itu dapat dibenarkan adanya. Karena prinsip fiqh bahkan prinsip syari'at Islam itu sendiri secara keseluruhan adalah kemaslahatan dan keadilan. Kebijakan apa saja yang dimaksudkan untuk lebih menjamin kemaslahatan dan keadilan, tidak terkecuali keadilan bagi suami istri, adalah sah. Bukan saja sah, tetapi perlu. Dan ruh keadilan Islam jelas menggarisbawahi ikhtiyar seperti itu.

### C. Pengembangan Pemikiran Masdar dalam membangun Fiqih Perempuan Berkeadilan Gender

Mengkaji pengembangan pemikiran Masdar dalam membangun fiqh perempuan berkeadilan gender, perlu kiranya dirunut dengan seksama sejauh mana para pemikir-pemikir muslim yang concern terhadap masalah-masalah keperempuanan melontarkan gagasan-gagasan tentang perlunya pembaharuan hukum Islam yang membahas masalah perempuan (fiqh perempuan). Masdar dengan lontaran pemikirannya tentang hak-hak perempuan dalam perkawinan telah melakukan upaya-upaya reformulasi terhadap beberapa aturan yang selama ini menjadi acuan dalam menjalankan syari'at Islam bagi sebagian besar umat Islam.

Gambaran umum perempuan dalam wacana keislaman klasik

<sup>107</sup> Pandangan Masdar di atas disarikan dari Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 168-172. Lihat juga "Membaca kembali Fiqih Perempuan" <sup>69</sup> adalah Masdar yang tidak diterbitkan, Jakarta, 1997

<sup>108</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 177

<sup>109</sup> Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974, pasal 39 ayat 1

terdokumentasi secara sistematis dalam kitab fiqh (hukum Islam). Dari gambaran tersebut nampak perempuan digeneralisasikan sebagai makhluk yang melebur ke dalam citra laki-laki, separo dari laki-laki, sebagai obyek dan makhluk domestik. Kitab-kitab fiqh telah mengaburkan posisi sentral perempuan sebagai 'keibuan' yang penuh kewibawaan dan kebijaksanaan menjadi posisi "keistrian" yang *submissif* dan tergantung.<sup>110</sup>

Menyimak akar persoalan seperti itu tak mengherankan kalau banyak kalangan menilai fiqh yang ada sekarang ini, selain penuh diskriminatif dan ketidakadilan, juga lebih bersifat asimetris.<sup>111</sup> Asimetris dalam pengertian bahwa secara paradigmatis, fiqh selalu berpusat pada laki-laki. Secara operasional, kandungannya pun mengandung pengertian-pengertian kelelakian, sementara secara struktural, *male bias*, yaitu mengandung kepentingan laki-laki.

Siti Ruhaini Dzuhayatin memandang, bila sosok perempuan yang tampil dalam kitab-kitab fiqh dihadapkan pada realitas perempuan di Indonesia, maka yang terjadi adalah proses idealisasi pada stereotype yang berangkat dari gagasan abstrak, umum dan statis. Aplikasi fiqh dalam rentang waktu yang panjang dan melampaui sosio-kultural dimana fiqh diformulasikan, tanpa dibarengi oleh analisis sosiologis yang memadai, akan menghilangkan keragaman sosok perempuan yang khas dan tidak mungkin digeneralisasikan.<sup>112</sup>

Untuk menjawab persoalan di atas, Mansour Fakhri menawarkan kajian kritis guna mengakhiri bias dan dominasi dalam penafsiran agama. Maka diperlukan suatu proses kolektif yang mengkombinasikan studi, investigasi, analisis, sosial, pendidikan serta aksi untuk membahas isu perempuan. Hal ini termasuk

---

<sup>110</sup> Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Agama dan Budaya Perempuan, Mempertanyakan Posisi Perempuan dalam Islam" dalam Irwa' Abdullah (Ed), *Sangkan Paran Gender*, (Yogyakarta : Pusat Penelitian Kependudukan UGM, 1997), hlm.64-66

<sup>111</sup> "Ke Arah Rekonstruksi Fiqh Perempuan", Kompas, Jum'at, 7 November 1998

<sup>112</sup> Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Fiqh dan permasalahan Perempuan Kontemporer", dalam M.Hajar Dewantoro dan Asmawi (Ed), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan*, (Yogyakarta : Pusat Studi Islam UII dan Ababil, 1996), hlm. 81

37

memberikan semangat dan kesempatan perlawanan terhadap kaum perempuan. guna mengembangkan tafsiran ajaran agama yang tidak bias laki-laki.<sup>113</sup>

Meuleman, sebagaimana yang telah dikutip Ruhaini, menandakan bahwa upaya untuk mempertahankan fiqh klasik tanpa mempertimbangkan perubahan zaman, golongan sosial dan tingkat pendidikan dan konsep kesetaraan masyarakat telah menafikan perempuan sebagai makhluk yang berkembang dan berubah sebagaimana laki-laki.<sup>114</sup>

Sehingga mempertahankan fiqh klasik dengan menekankan posisi instrumentalnya telah membawa stagnasi pemikiran terhadap problema kaum perempuan, yang dari masa ke masa selalu direduksi hanya untuk kepentingan di luar dirinya. Di saat idiologi gender patriarkhis bertalian dengan kepentingan kapitalisme, perempuan disudutkan pada “peran ganda” yang membebani. Sejauh ini, Islam belum mampu memberikan solusi yang memadai kecuali hanya memberikan legitimasi teologis terhadap upaya-upaya domestifikasi yang tidak selamanya menyelamatkan perempuan dari kesewenang-wenangan laki-laki.<sup>115</sup>

Sudah waktunya diadakan reaktualisasi, bila tidak rekonstruksi, terhadap konsep-konsep Islam yang lebih memberi peluang perempuan untuk hadir sebagai sosok yang dinamis, sopan dan bermanfaat bagi agama dan masyarakat. Bukan sebagai makhluk yang terkurung di empat dinding rumah dan tiap hari berjalannya dari kamar, dapur dan sumur. Seharusnya sosok perempuan dikembalikan pada perempuan-perempuan masa Nabi, yang sering terlupakan dalam fiqh, sebagai sosok yang dinamis, mandiri, sopan, dan terjaga akhlaqnya.

Dalam upaya rekonstruksi fiqh perempuan, Budhi Munawar-

<sup>113</sup> Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Cet. II (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 134

<sup>114</sup> Siti Ruhaini Dzuhayatin, “Figh dan permasalahan Perempuan Kontemporer”, dalam M.Hajar Dewantoro dan Asmawi (Ed), *Rekonstruksi Fiqh* .. hlm. 83

<sup>115</sup> *Ibid.*, hlm. 84

Rachman menyampaikan tiga kata kunci yang sangat penting, yaitu representasi (dari filsuf Lyotard), dekonstruksi (dari Jacques Derrida), dan keterkaitan pengetahuan dan kekuasaan (dari Michel Foucault). Yang *pertama* “representasi”. Ini adalah segala hal yang berkaitan dengan ide, gambaran, image, narasi, visual dan produk-produk keilmuan (di sini : Fiqih Perempuan). Kata lain yang bisa dipakai dalam menggambarkan representasi adalah “teks”. Sehingga representasi adalah teks itu sendiri. Sedangkan kenyataan sosial perempuan muslim adalah intertekstualitas dari kitab-kitab fiqh tentang perempuan ini. Karena semua teks tentang perempuan yang selama ini ada adalah representasi, misalnya pemikiran keagamaan, mitos-mitos, dan peng-*image*-an tentang perempuan yang disahkan secara keagamaan, apalagi yang kemudian dianggap sebagai kodrat keagamaan yang sudah “dari sananya”, maka dalam pandangan ilmu sosial tidak ada representasi yang natural (bersifat kodrati). Setiap representasi (dan teks) adalah bersifat kultural, dan *sociality constructed* (dikonstruksikan secara sosial). Karena itu semua representasi adalah buatan manusia. Dan diperlukan sikap kritis terhadap buatan manusia tersebut. Misalnya segala fiqh tentang perempuan yang sudah tidak cocok dengan visio zaman saat ini, menjadi bersifat mungkin untuk dibedah dan dibongkar. Setelah dibongkar, maka fiqh tersebut menjadi terbuka dan menolak segala norma yang dianggap sebagai “satu-satunya” kebenaran.

*Kedua* adalah dekonstruksi. Dengan cara dekonstruksi berarti menolak pendekatan *either* dan *or* (atau ini atau itu), Misalnya bahwa perempuan Islam harus begini, kalau tidak .... Yang dipakai adalah pendekatan *if* (kalau ini maka, kalau itu maka). Jadi akan bisa melihat banyak kemungkinan-kemungkinan peng-*image*-an dengan implikasi-implikasinya. Dengan begitu terbukalah penafsiran fiqh perempuan yang plural, dan termuat pula alternatif-alternatif.

Kata kunci ketiga dalam proses rekonstruksi adalah pentingnya pemahaman mengenai keterkaitan pengetahuan dengan kekuasaan (*knowledge and power*). Bahkan setiap pengetahuan atau representasi (dalam hal ini fiqh perempuan) merupakan kekuasaan. Tidak ada pengetahuan yang terlepas dari kekuasaan. Yang ada adalah sebaliknya,

kekuasaan selalu terkait dengan pengetahuan yang bermuatan kepentingan. Analisis ini membawa pertanyaan ; kepentingan siapa yang ada di dalam fiqih perempuan ? Dan yang ada dalam kenyataan adalah fiqih perempuan dikuasai oleh laki-laki.<sup>116</sup>

Alat lain yang dapat membantu merekonstruksi fiqih perempuan Munawar-Rachman menambahkan adalah dengan analisis gender. <sup>61</sup> Perspektif analisis gender ini dalam disiplin keilmuan sosiologi yang lebih luas disebut feminisme. Kesadaran feminislah yang justru sekarang ini diperlukan untuk melakukan upaya rekonstruksi fiqih perempuan.<sup>117</sup>

<sup>37</sup> Dengan menekuni persoalan-persoalan gender, ada beberapa permasalahan tafsiran keagamaan yang dianggap strategis <sup>36</sup> agar segera mendapat perhatian untuk dilakukan kajian. *Pertama*, yang menyangkut persoalan subordinasi kaum perempuan akibat penafsiran yang meletakkan kaum perempuan dalam kedudukan dan martabat yang tidak subordinatif terhadap kaum laki-laki. Padahal pada dasarnya semangat hubungan laki-laki dan perempuan dalam Islam bersifat adil (*equal*).

*Kedua*, pemahaman yang bias gender selain meneguhkan subordinasi kaum perempuan, juga membawa akibat pada persoalan waris dan kesaksian. dimana nilai kaum perempuan dianggap separo dari kaum laki-laki. Untuk membahas ini diperlukan analisis konteks sosial terhadap struktur sosio-kultural pada saat ayat tersebut diturunkan.

<sup>58</sup> *Ketiga*, segenap ayat yang berkenaan dengan hak produksi dan reproduksi kaum perempuan. Dalam tradisi penafsiran Islam yang tidak menggunakan perspektif gender, kaum perempuan sama sekali tidak mendapat hak berproduksi maupun reproduksi yakni untuk mengontrol organ reproduksi mereka. Diantara agenda mengenai penafsiran hak-hak reproduksi ini meliputi :

<sup>1</sup>  
<sup>116</sup> Budhy Munawar-Rachman, "Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Konteks Perubahan Zaman", dalam M.Hajar Dewantoro dan Asmawi (Ed), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan*, (Yogyakarta : Pusat Studi Islam UII dan Ababil, 1996), hlm. 15 - 18

<sup>117</sup> *Ibid.*, hlm. 13

9. Hak jaminan keselamatan dan kesehatan yang berkenaan dengan pilihan-pilihan untuk menjalankan dan menggunakan atau menolak penggunaan organ reproduksinya.
2. Hak untuk memilih pasangan
3. Hak untuk menikmati dan menolak hubungan seks dengan suami<sup>118</sup>

Di atas telah dipaparkan gagasan-gagasan para cendekiawan diantaranya adalah Siti Ruhaini Dzuhayatin, Mansour Faqih dan Budhy Munawar-Rachman berkenaan dengan upaya untuk mengembangkan pemikiran-pemikiran konstruktif fiqih perempuan berkeadilan gender. Selanjutnya adalah mengkaji sejauhmana pemikiran Masdar tentang hak-hak perempuan dalam perkawinan menembus batas-batas aturan fiqih klasik yang telah berlaku tidak adil terhadap perempuan, dan bagaimana pengembangan pemikirannya tersebut dalam membangun fiqih perempuan berkeadilan gender.

Metode pemikiran Masdar yang menawarkan prinsip-prinsip umum dan fundamental sebagai landasan dalam merumuskan hukum Islam mengakibatkan bangunan fiqih yang selama ini diyakini orang dan dijadikan pedoman oleh mayoritas umat Islam 'layak' mengalami perubahan. Termasuk di sini adalah bangunan fiqih perempuan yang mencakup tentang hak-hak perempuan dalam perkawinan. Perubahan-perubahan tersebut adalah sebuah keniscayaan jika dilihat dari perspektif perubahan sosial kemasyarakatan. Karena masyarakat atau dalam hal ini adalah umat Islam membutuhkan jawaban-jawaban yang relevan dengan kompleksitas masalah yang setiap saat mengalami perubahan. Dan upaya rekonstruksi fiqih perempuan untuk memberikan jaminan keadilan dan kemaslahatan kepada umat umumnya dan perempuan khususnya telah lama diusulkan oleh para cendekiawan, yang gambaran globalnya telah tersebut di atas.

Dengan metode pemikirannya yang menjabarkan konsep *qat'i* dan *zanni* dengan tetap bermuara kepada nilai fundamen yakni kemaslahatan dan keadilan, Masdar menawarkan pembaharuan

---

<sup>118</sup> Mansour Faqih, *Analisis Gender ...* hlm. 135-140 n

terhadap pemikiran-pemikiran tentang fiqih perempuan. Penawaran Masdar tersebut berangkat dari persoalan empirik perempuan di lingkungan umat Islam yang relatif ditempatkan dalam posisi subordinat laki-laki. Setelah dirunut, ternyata lembaran-lembaran kitab fiqih turut memberikan andil dalam konstelasi tersebut. Sehingga upaya pembongkaran fiqih perempuan untuk membangun fiqih yang lebih berkeadilan gender adalah sangat signifikan.

Sebagaimana yang telah diagendakan Mansour Fakih di atas beberapa poin penting yang mendesak untuk segera diselesaikan, diantaranya adalah, yang menyangkut persoalan subordinasi kaum perempuan, persoalan waris dan kesaksian, dan yang berkenaan dengan hak produksi dan reproduksi perempuan, Masdar telah mengaggas masalah-masalah itu dan memformulasikan rumusan-rumusan pemikirannya dari sudut pandang hukum Islam.

Banyak sebenarnya dari rumusan-rumusan Masdar tersebut telah lama digagas oleh para ulama dan cendekiawan Islam sebelumnya dan Masdar pun merujuk pendapat mereka, untuk hal ini Masdar hanya memberi penekanan-penekanan pada aspek yang signifikan dan rawan terhadap distorsi dalam realitas masyarakat. Akan tetapi ada pula yang merupakan gagasan orisinil Masdar yang tetap berlandaskan dan bertujuan untuk kemaslahatan manusia.

Pengembangan pemikiran Masdar tentang hak-hak perempuan dalam perkawinan dipetakan dalam tiga varian, yakni perubahan, perluasan dan pembatasan. Penerapan metode berjenjang *qat'i-zanni* dalam soal wali perkawinan misalnya, Masdar melakukan perubahan ketetapan hukum Islam dengan berpendapat bahwa wali dalam perkawinan tidak disyaratkan seorang laki-laki. Tentang ketentuan seorang wali harus laki-laki, adalah ajaran praksis yang masuk dalam wilayah *zanni*, dan itu sah-sah saja untuk diperdebatkan. sedangkan yang *qat'i* (tidak dapat dirubah) adalah bahwa wali itu seorang yang menjamin kebebasan, kemerdekaan dan mampu melindungi orang yang dibawah perwaliannya. Secara jelas Masdar mengatakan :

Bahwa hakekat kewalian bukanlah supremasi dan apalagi dominasi, melainkan liberasi, kemerdekaan, perlindungan dan pelayanan. Siapapun, kata Masdar, laki-laki atau perempuan,

adalah wali atas pihak yang lain, sejauh dia berperan melindungi atau memerdekakan pihak lain. Inilah wali, yang sebenarnya wali.<sup>119</sup>

Rumusan pemikiran Masdar berkenaan dengan masalah perceraian, dikategorikan masuk dalam varian perluasan. Masdar dalam masalah perceraian tidak melakukan perubahan rumusan hukum, dalam ini laki-laki (secara normatif) tetap memegang hak perceraian, dan perempuan sebagaimana yang terdapat dalam fiqh, memiliki hak cerai (*khulu'*) walaupun sedikit berbeda dengan laki-laki. Akan tetapi dengan pertimbangan kemaslahatan, yakni bahwa perceraian adalah sesuatu yang sangat dibenci walaupun halal (*abgadu al-halâli*), sehingga perlu sebuah perluasan dari rumusan pemikiran yang telah ada, yakni Masdar mensyaratkan masalah tersebut diselesaikan dalam lembaga pengadilan. Dan secara jelas dikutip pendapat Masdar sebagai berikut,

Perceraian dan *khulu'* dalam pandangan Masdar adalah gambaran yang buruk dalam sebuah rumah tangga. Walaupun Masdar sepekat jika terjadi perselisihan atau sesuatu sebab yang itu menjadi alasan kuat dalam memutuskan perkawinan, seorang suami dapat mentalaq istrinya, begitupun istri dapat menggunakan hak *khulu'*-nya. Untuk lebih menjaga obyektivitas sebuah persoalan yang menjadi titik pokok pengajuan cerai atau *khulu'*, Masdar mengusulkan adanya pihak ketiga yang berfungsi, di samping sebagai penengah yang mengupayakan penyatuan kembali (perdamaian) antara suami dan istri, juga sebagai lembaga yang memutuskan sebuah perceraian atau putusannya perkawinan dengan *khulu'*. Dalam UU perkawinan 1974, misalnya, ditentukan bahwa perceraian hanya bisa dijatuhkan di depan pengadilan.<sup>120(105)</sup>

Pemikiran Masdar dalam hal hubungan seksual suami istri dikategorikan dalam varian pembatasan. Pada dasarnya aturan mengenai hubungan seksual bagi suami-istri, menurut Masdar, bagi suami sangat longgar dan luas, dan dikhawatirkan dengan

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, hlm. 101

<sup>120</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 177

kelonggaran dan keluasan aturan ini dapat merusak dan menginjak-injak hak istri. Misalnya dalam fiqih diajarkan sebuah ketaatan total istri terhadap suaminya, termasuk ketaatan istri dalam melayani hubungan seks dengan suami. Masdar dalam hal ini merumuskan pemikiran-pemikiran yang membatasi keluasaan aturan bagi suami tersebut dengan memberikan penjelasan sebagai berikut;

Perkawinan itu alat seks perempuan tetap merupakan milik perempuan yang dinikahi, hanya saja kini alat tersebut sudah menjadi halal untuk dinikmati oleh seseorang yang telah menjadi suaminya. Dengan definisi yang demikian, kapan hubungan seks dilaksanakan, dengan cara bagaimana bukan semata-mata urusan suami, melainkan urusan kedua belah pihak, yakni suami dan istri, baik waktu maupun caranya.<sup>121106)</sup>

Pemikiran-pemikiran Masdar khususnya yang berkenaan dengan hak-hak perempuan dalam perkawinan, memiliki relevansi dan signifikansi dengan konstruksi fiqih perempuan berkeadilan gender. Yakni sebuah fiqih yang berlaku adil, tidak diskriminatif, dominatif dan eksploitatif terhadap jenis kelamin tertentu. Masdar sendiri menyebut pemikiran-pemikiran tersebut diperuntukkan bagi upaya penguatan hak-hak reproduksi perempuan berbasis fiqih perempuan.

---

<sup>121</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi ...*, hlm. 108. Bandingkan dengan Husein Muhammad, *Pandangan Islam tentang seksualitas*, dikutip dari Abdurrahman al-Jazairi, *Al-Fiqh 'alâ Mazâhib al-Arba'ah*, (Istanbul : Dâr ad-Da'wah, t.t.), IV : 1-3



## BAB V PENUTUP

Berdasarkan pembahasan di atas dapat dijelaskan bahwa, Metode yang digunakan Masdar Farid Mas'udi dalam merumuskan pemikirannya tentang hak-hak perempuan dalam perkawinan berpijak dan berlandaskan kepada kemaslahatan sebagai prinsip yang fundamental. Masdar mendasarkan pemikirannya pada tujuan hukum yang bermuara kepada kemaslahatan manusia. Tetapi, Masdar tetap membatasi prinsip maslahat ini pada amaliah antar personal dan amaliah sosial obyektif, seperti kebebasan perempuan dalam menentukan calon suami, nafkah, pergaulan suami-istri, hak reproduksi istri, pengasuhan anak, talaq/perceraian, zakat, waris, saksi, dan sebagainya. Selanjutnya dalam merumuskan pemikirannya tentang hak-hak perempuan dalam perkawinan, Masdar menggunakan metode pemahaman berjenjang/sistematis dan kontekstualisasi. Metode pemahaman berjenjang berangkat dari pengkajian ulang terhadap konsep *qat'i-zanni* atau *muhkam-mutasyâbih*.

Dua varian itu menjadi kunci pemikiran Masdar dalam merumuskan hak-hak perempuan dalam perkawinan. Menurut Masdar, yang *qat'i* atau *muhkam* adalah ajaran tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan di hadapan Allah, derajat manusia, baik laki-laki maupun perempuan tidak ditentukan secara apriori (begitu saja) oleh jenis kelaminnya, melainkan oleh amal dan ketaqwaannya. Juga ajaran tentang keadilan, persamam manusia dihadapan hukum, tolong menolong dalam kebaikan, yang dapat melindungi yang lemah, musyawarah dalam urusan bersama, kesetaraan suami istri dalam keluarga dan saling memperlakukan dengan makruf (*mu'âsyarah bi al-ma'ruf*). Sedangkan yang *zanni* atau *mutasyâbih* adalah yang bersifat *juz'iyah*, partikular dan jabaran seperti waris, kesaksian, hak menikahi dan menjatuhkan talaq, kepemimpinan keluarga, peran

domestik dan publik laki-laki -perempuan, semuanya itu menurut Masdar adalah ajaran yang bersifat kontekstual, terkait dengan dimensi ruang dan waktu tertentu.

Dengan memahami pemikiran Masdar yang demikian ini, maka aturan-aturan atau ajaran-ajaran dalam syari'at berpeluang untuk mengalami perubahan atau modifikasi untuk menyesuaikan diri dengan perkembangan dan dinamika masyarakat, karena statusnya yang *zanni* atau *mutasyâbih*. Dalam menterjemahkan prinsip-prinsip umum yang sesuai dengan kemaslahatan manusia dilakukannya dengan pendekatan kontekstual dengan mempertimbangkan realitas sosio-historisnya.

Metode pemikiran Masdar yang menawarkan prinsip-prinsip umum dan fundamental sebagai landasan dalam merumuskan hukum Islam mengakibatkan bangunan fiqh yang selama ini diyakini orang dan dijadikan pedoman oleh mayoritas umat Islam 'layak' mengalami perubahan. Termasuk di sini adalah bangunan fiqh perempuan yang mencakup tentang hak-hak perempuan dalam perkawinan. Perubahan-perubahan tersebut adalah sebuah keniscayaan jika dilihat dari perspektif perubahan sosial kemasyarakatan. Karena masyarakat atau dalam hal ini adalah umat Islam membutuhkan jawaban-jawaban yang relevan dengan kompleksitas masalah yang setiap saat mengalami perubahan. Dan upaya rekonstruksi fiqh perempuan untuk memberikan jaminan keadilan dan kemaslahatan kepada umat umumnya dan perempuan khususnya telah lama diusulkan oleh para cendekiawan.

Dengan metode pemikirannya yang menjabarkan konsep *qat'i* dan *zanni* dengan tetap bermuara kepada nilai fundamen yakni kemaslahatan dan keadilan, Masdar menawarkan pembaharuan terhadap pemikiran-pemikiran tentang fiqh perempuan. Penawaran Masdar tersebut berangkat dari persoalan empirik perempuan di lingkungan umat Islam yang relatif ditempatkan dalam posisi subordinat laki-laki. Pemikiran-pemikiran Masdar khususnya yang berkenaan dengan hak-hak perempuan dalam perkawinan, memiliki relevansi dan signifikansi dengan konstruksi fiqh perempuan berkeadilan gender. Yakni sebuah fiqh yang berlaku adil, tidak

diskriminatif, dominatif dan eksploitatif terhadap jenis kelamin tertentu.

Berdasarkan kesimpulan tersebut di atas dapat, dapat dipaparkan beberapa saran antara lain bahwa metode pemikiran Masdar dengan tawaran kaidah yang lebih menekankan kepada substansi, yaitu kemaslahatan-keadilan secara mendasar adalah upaya untuk meninjau kembali pemahaman kita terhadap konsep *usûl fiqh*. Inilah tawaran cerdas dari seorang pemikir yang kritis untuk membuka kesempatan seluas-luasnya kepada kita dalam melakukan pembaharuan terhadap aturan-atauran hukum Islam yang sudah memiliki kesenjangan dengan persoalan real di masyarakat. Sehingga hukum Islam tidak hanya menjadi aturan yang sangat ideal dan normatif, tetapi tidak memiliki jangkauan yang signifikan dalam transformasi masyarakat dan sekadar alat justifikasi bagi kepentingan tertentu. Namun yang diharapkan hukum Islam benar-benar dapat “hadir” dan mampu menjawab problem-problem kemanusiaan.

Pemikiran Masdar tentang hak-hak perempuan dalam perkawinan adalah salah satu contoh pemikiran yang cukup berani untuk menggugat kemapanan pemikiran fiqh. Hendaknya kita menjadikan itu sebagai acuan dalam mengembangkan pemikiran-pemikiran fiqh ke depan yang lebih sarat dengan kompleksitas problem masyarakat. Sehingga harapan kita untuk melihat wajah baru fiqh yang lebih humanis dan tanpa bias gender dapat terwujud di tengah-tengah gersangnya pemikiran sekarang ini.



## DAFTAR PUSTAKA

### A. Kelompok al-Qur'an dan al-Hadis 48

- Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkâm al-Qur'ân*, Kairo, Dâr Al-Katib Al- Arabi, 1967.
- Abu al-Fadl Sa'ib ad-Din as-Syayyid Mahmûd Afandi al-Alusi al-Bagdadi, *Raf' al-Ma'âni fi Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azîm wa as-Sab'i al-Masâni*, t.t.p., al-Fikr, t.t.
- Abu Qasim Jarullah Mahmud Ibn Umar az-Zamakhshari al-Khawarizmi, *al-Khathûb 'an Haqâiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqâwil fi Wujûh al-Qur'ân*, Beirut, Dâr al-Fikr, cet 1977.
- Ibnu Al-Arabi, *Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut, Dâr Al-Ma'rifah, tt.
- Ibnu Kasir, *Tafsîr al-Qur'ân Al-Azîm*, juz I,
- Muhammad 'Abd Azim az-Zarqani, *Manâhil al-Irfân fi Usûl al-Qur'ân*, Beirut : Dâr al-Fikr, t.t.
- Muhammad 'Abd al-Syid Rida, *Tafsir al-Manâr*, Beirut : Dâr al-Fikr, 1973
- Subhi Salih, *Mabâhis fi Ulûm al-Qur'ân*, cet. 9, Beirut : Dâr al 'Ilm li al-Malayin, 1972

### B. Kelompok Fiqh dan Usûl Fiqh 45

- Abdal-Hamid Abu Sulaiman, *Towadr an Islamic Theory of International relation : New Direction for Methodology and Thuoght*, Riyad : International Islamic Publishing House.
- "Fiqh Islam", dalam Syamsul Anwar (Ed), *Islam, Negara dan Hukum*, Cet. I, Jakarta : INIS, 1993.
- Abdul Wahab Khallaf, *Masâdir at-Tasyri' al-Islâmî Fimâ Lâ Nassâ Fihî*, Kuwait : Dâr al-Qalam, 1973.
- Abdullah Abd al-Muhsin az-Zaki, *Usûl al-Fiqh Mazhâb al-Imâm Ahmad Dirâsah Usûliyah Muqâranah*, cet. 2, Riyad : Maktabah ar-Riyad al-Hadîsah, 1980.
- Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, Ahmad Suaedi dan Amiruddin Arrani penterj. Yogyakarta : LkiS dan Pustaka Pelajar, 1993.
- Abdurrahman al-Jazairi, *Al-Fiqh 'alâ Mazâhib al-Arba'ah*, Istanbul : Dâr ad-Dakwah, t.t.
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Gazali,

- 15 *al-Musyasyfâ min al-Usûl*, Damaskus : Baid al-Husain, t.t.  
Ahmad Azhar Basyir, "Pokok-Pokok Ijtihad dalam Hukum Islam",  
dalam Jalaluddin Rahmat (ed), *Ijtihad dalam Sorotan*, cet. 3,  
Bandung : Mizan, 1994.
- Ahmad Zakariya (peny), *Prof.KH. Ibrahim Hosen dan Pembahasan  
Hukum Islam di Indonesia*, Cet.I, Jakarta : Pustaka harapan,  
1990.
- Ali Yafie, "Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam ", dalam  
Jalaluddin Rahmat (ed), *Ijtihad dalam Sorotan*, cet. 3, Bandung  
: Mizan, 1994.
- 124 -, *Konsep-Konsep Istihsan dan Maslahat Al-Ammah*,  
dalam *kontekstualisasi Ajaran Islam dalam Sejarah*, ed. Budhy  
86 Munawar-Rachman, Jakarta : Paramadina, 1994.
- Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*,  
Padang Angkasa Raya, 1996. 52
- Badran Abu al-Ainain Badran, *Usûl al-Fiqh al-Islâmî*, t.t.p : t.n.p, t.t  
Budhy Munawar-Rachman, *Rekonstruksi Fiqh Perempuan*, Ed.  
M.Hajar Dewantoro dan Asmawi, Yogyakarta : Pusat Studi  
Islam UII dan Ababil, 1996.
- Harun Nasution, "Ijtihad Sumber Ketiga Ajaran Islam", dalam  
Jalaluddin Rahmat, *Ijtihad dalam Sorotan*, cet. 3, Bandung :  
92 Mizan, 1994
- Husain Hamid Hasan, *Nazariyyâh al-Maslahah fî al-Fiqh al-Islâmî*,  
68 Kairo : Dâr an-Nahdah al-'Arâbiyat, 1971.
- Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, Bairut : Dâr al-Fikr, 1995, Vol. II
- Ibnu Taimiyah, *Hukum-Hukum Perkawinan*, Rusnan Yahya  
(perterjemah), Cet. I, Jakarta : Pustaka al-Kautsar, 1997
- Ibrahim Muhammad Al-Jamal, *Fiqh Wanita*, alih bahasa oleh  
38 Anshori Umar Sitanggal, Semarang : CV. Asy-Syifa', tt.
- Iskandâr Usman, *Istihsan dan Pembaharuan dalam Islam*, Cet. I,  
Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1994.
- Jalal ad-Din Abd Ar-Rahman, *al-Masâlih al-Mursalah wa Makânatuhâ  
al-fiqh 40 t-Tasyri'*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Jami', ttp.
- Mahmod Syaltut, *al-Islâm Aqîdah wa asy-Syarî'ah*, Beirut : Dâr al-  
118 Fîrk, t.t
- Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam  
Islam*, cet. 3, Jakarta : P3M, 8 93
- , *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan* :

- Dialog Fiqih* 40 *berdayaan*, Cet. 2, Bandung : Mizan, 1997.
- Muhammad Abu Zahrah, *Usûl al-Fiqh*, Beirut 18 Dâr al-Fîkr, t.t.
- Muhammad Al-Syarbini, *Al-Iqna'*, Surabaya : Dâr al-Ihya' al-Kutub al-Arâbi 45, t.t.
- Muhammad bin Ali Asy-Syaukani, *Irsyad al-Fukul ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilm al-Usûl*, cet. I, Surabaya : Syirkah Maktabah Ahmad bin Sa'ad Ibn Nabhan, t.t. 18
- Muhammad Rasyid Rida, *Mukhtasyâr Huqûqu an-Nisa' fi al-Islâm* 123 ttp : al-Maktab al-Islami li al'Thiba'ah wa- al-Nasri, tth.
- Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Dawâbit al-Maslahat fi as-Syari'ah al-Islâmîyah*, cet.2, Beirut : Mu'assisah ar-Risâlah, 19 114
- Muhammad Said al-Asymawi, "Fikih Islam", Dalam Johannes den Heijer dan Syamsul Anwal (Ed), *Islam Negara dan Hukum*, Cet. i, Jakarta : INIS, 1993.
- Mustafa Zaid, *al-Maslahah fi al-Tasyri' al-Islâmi wa an-Najm ad-Dîn at-Tûfi*, ttp. Dâr al-Fîkr al-'Arabi, 1954.
- Mustafa Muhammad Imarah, *Jawâhir Al-Bukhari*, .Surabaya : Penerbit Al-Hidayah, tt. 184
- Sayyid S 31, *Fiqhu as-Sunnah*, Beirut : Dâr Al-Fîkr, tt., Jilid II, Al- 60 San'ani, *Subûl as-Salâm*, Beirut : Dâr Al-Fîkr, tt., vol. II.
- Asy-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fi as-Syari'ah*, Beirut ; Dâr al-Kutub al-Timiyah, t.t. 71
- 74 Syirazi, *Al-Mahazzab*, Beirut : Dâr al-Fîkr, t.t., Vol II,
- Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adilatuhu*, Damaskus : Dâr al- Fîkr, 1989 74
- , *Usûl al-Fiqh al-Islâmî*, cet. 2, Damaskus : Dâr al-Fîkr, 1986

### C. Kelompok Ilmu Umum

- A.H. Ridwan, *Pemikiran Hasan Hanafi tentang Rekonstruksi Tradisi Keilmuan Islam*, cet.I, Yogyakarta : Ittiqa Press, 1998
- 1 Ahmad Amin, *Duhâ al-Islâm*, Kairo : Nahdhah al-Mishriyah, 1974
- Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi atas Persoalan Keislaman, Seputar Filsafat, Hukum Politik dan Ekonomi*, Cet. 3, Bandung : Mizan, 19 49
- Ahmad Muhammad Jamal, *Problematika Muslimah di Era Globalisasi* Jakarta : Pustaka Mantiq, 1995.
- Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, Alih bahasa oleh

- Yaziar Radianti, Bandung : Pustaka, cet I, 1994.
- Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Alih bahasa oleh Farid Wajidi, Bandung, LSPPA, 1994.
- Budhy Munawar-Rachman, “*Islam dan Feminisme, dari Sentralisme Kepada Kesetaraan*”, dalam Mansour Faqih dkk., *Membincang Feminisme*, Cet. I, Surabaya : Risalah Gusti, 1996.
- Busthami Muhammad Said, *Gerakan Pembaharuan Agama : Antara Modernisme dan Tajdiduddin*, Cet. I, Bekasi : Wala Press, 1995
- Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, Alih bahasa oleh Team LSPPA, Yogyakarta : LSPPA - Yayasan Prakarsa, 1995
- , *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, Bandung : Mizan, 1994.
- Fazlur Rahman, *Islam Moder Tantangan Pembaharuan Islam*, Cet.I, Yogyakarta : Saifuddin Press, 1987.
- , *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Penyunting Taufiq Adnan Amal, Bandung : Mizan 1994.
- Ken Suratijah, “*Pengembangan Wanita Pekerja Industri*”, dalam *Sangkan Paran Gender*, Dr. Irwan Abdullah (Ed), Cet. I, Yogyakarta : Pusat Penelitian Kependudukan UGM, 1997.
- M. Quraish Shihab, “*Konsep Wanita Menurut Al-Qur’an, Hadits dan Sumber-Sumber Ajaran Islam*”, dalam Lies Marcoes dan J.H. Meulleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta : INIS, 1993.
- , *Membumikan Al-Qur’an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. XVIII, Bandung : Mizan, 1998.
- Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Cet. II, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997.
- Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana baru*, Cet. I, LKiS : Yogyakarta, 1994.
- Masdar F. Mas’udi, “*Potensi Perubahan Relasi Gender di Lingkungan Umat Islam : Sebuah Pengalaman*”, dalam Syafiq Hasyim (Ed.) *Menakar “Harga” Perempuan*, Bandung : Mizan, 1999.
- , “*Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformatif*”, dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (peny), *Polemik Reaktualisasi*, cet. i, Jakarta : Pustaka Panjimas, 1988.
- , *Perempuan diantara Lembaran Kitab Kuning*, dalam buku *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*, Mansour Faqih ed.al., Bandung : Risalah Gusti, 1996.

Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (peny), *Polemik Reaktualisasi*, cet. i, Jakarta : Pustaka Panji, 51, 1988.

-----, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta : Paramadina, 1997

181 -----, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta : UI Pres, tth

Rebeka Harsono, *Gerakan Perempuan: Antara Kepentingan Perempuan dan Politik Gender*, dalam Irwan Abdullah (Editor), *Sangkan Paran Gender*, Yogyakarta : Pusat Penelitian Kependudukan Gadjah Mada, 1997.

Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Marital Rape, Bahasan Awal dari Perspektif Islam", dalam Perempuan dalam Eko Prasetyo & Suparman Marzuki (Ed), *Wacana Perkosaan*, Cet I, Yogyakarta : PKBI Yogyakarta, 1997.

Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Bandung : 1 Mizan, 1994.

Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, cet. II, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1998.

#### D. Kelompok Ensiklopedi 96 n Kamus

Ensiklopedi Hukum Islam, Abdul Aziz Dahlan et al. Cet.I, Jakarta : Ihtiar Baru van Hoeve, 1996.

Ensiklopedia Sirah Jilid II, Afzalur Rahman, Alih bahasa oleh Norhayati Mohd. Nor et.el, cet.II, t.t.p : Perpustakaan Negara Malaysia, 1993. 108

Kamus Al-Qur'an-Munawwir, Ahmad Warson Munawwir, 164 Yogyakarta : Pustaka Progressif, 1984.

Al-Mu'jam Al-Wasit, Ibn Manzur, Kairo : t.n.p, 1972

#### E. Kelompok Media Massa/Makalah/ dan lain-lain

"Menegakkan hak Rakyat", D & R, 13 September 1997, hlm. 85

"Ke Arah Rekonstruksi Fiqh Perempuan", Kompas, 7 November 51 1998

Masdar F. Mas'udi, "Perempuan dalam Wacana Keislaman", makalah belum diterbitkan.

P3M, Laporan Pelatihan Fiqh Siyâsah Li Masâlih ar-Râ'iyyah, Jakarta, 1997

Ulumul Qur'an, No. 3 Vo. VI, Tahun 1995

# LAMPIRAN

## BIOGRAFI ULAMA

17

### Al-Ghazali

Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali. Dia diberi gelar Hujjatul Islam dan wafat pada tahun 505 H. Dia dikenal sebagai seorang sufi besar yang karya tulisnya menjadi sangat monumental dalam dunia tasawuf, yakni kitab *Ihya' Ulum ad-Din*. Dia juga seorang ahli ushul fiqh mazhab Syafi'i yang kitab ushulnya yang terkenal adalah *al-Mustasfa min 'ilm al-ushul*.

79

### Asy-Syatibi

Nama lengkapnya adalah Abu Ishaq Ibn Ibrahim al-Lakhmi al-Garnati dan terkenal dengan nama asy-syatibi. Lahir di Granada, Spanyol dan wafat pada tahun 789 H/1388 M. Dia adalah ahli ushul fiqh terkenal mermazhab Maliki. Kitab ushulnya yang terkenal dan menjadi rujukan dalam kajian-kajian Islam adalah *al-Muwafaqat fi 'ilm al-Ushul*.

17

### Abdul Wahhab Khallaf

Dia adalah seorang ulama dan guru besar pada Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir. Dia sangat ahli dalam bidang hukum Islam lewat pemikirannya yang sangat briliyan. Karya-karyanya antara lain : *Ilm Ushul al-Fiqh, Khulasah Tarikh at-Tasyri' al-Islam fi ma la Nassa fih*.

### Muhammad Abu Zahrah

Dia merupakan tokoh besar dan ahli hukum Islam terkemuka di Mesir. Dia menamatkan pendidikannya pada Universitas Al-

Azhar sampai mendapatkan gelar doktor. Pada penghabisan tahun lima puluh tahun, dia menjadi professor dalam jurusan ilmu hukum Islam di Universitas Fouad I.

### **Fazlur Rahman**

Dia lulus sebagai sarjana dari Universitas Punjab dan mendapatkan gelar doktor (Ph.D) dari universitas Oxford setelah mengajar pada Universitas Durhan dan Lembaga Studi Keislaman pada Universitas Mc. Gill di Montreal Kanada. Dia kembali ke Pakistan menjabat sebagai direktur Lembaga Pengkajian Islam (Islamic Research Institute) dan sebagai anggota dewan Penasehat Idiologi Islam (Advisory Council of Islamic Idiology) pada pemerintahan Pakistan. Pemikiran-pemikirannya dalam bidang hukum Islam menjadi rujukan oleh intelektual muslim Indonesia, terutama dengan proyek Neo-modernisme.

### **Riffat Hasan**

Dia adalah feminis muslim kelahiran Lahore, Pakistan. Mendapat gelar Ph.D bidang filsafat Islam dari University of Durham, Inggris. Sejak tahun 1976, tinggal di Amerika Serikat, menjabat sebagai ketua jurusan religious Study Program di University of Louisville, Kentucky. Tahun 1986-1987 menjadi dosen tamu di divinity School Harvard University, dimana ia menulis bukunya yang berjudul "*Equal Before Allah*".

### **Fatimah Mernissi**

Feminis muslim kelahiran Maroko, 1940 ini mendapat gelar di bidang ilmu politik dari Mohammad V. University di Rabat, Inggris pada tahun 1965. Gelar Ph.D. didapatkan di Amerika Serikat tahun 1973. Antara tahu 1974-1981 mengajar di fakultas Sastra di Mohammad V. University di Rabat, Inggris sekaligus sebagai dosen "The Institute of Scientific Research" pada universitas yang sama.

## BIODATA PENULIS

- Nama : Anjar Nugroho  
Tempat/Tgl. Lahir : Demak. 8 Oktober 1975  
Alamat Yogyakarta : Jl. KHA. Dahlan No. 152 Yogyakarta  
Alamat Asal : Wonoketingal, Karanganyar, Demak.  
Nama Ayah : Sudirdjo Basri Ratmowidjojo  
Nama Ibu : Sri Rahayu  
Alamat : Wonoketingal, Karanganyar, Demak.  
Riwayat Pendidikan :  
a. SD Negeri Wonoketingal 1 (1987)  
b. SMP Negeri 3 Kudus (1990)  
c. SMA Muhammadiyah Kudus (1994)  
d. Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1999)

# FIKIH PEREMPUAN KONTEMPORER HAK-HAK PEREMPUAN DALAM PERKAWINAN

ORIGINALITY REPORT

# 19%

SIMILARITY INDEX

## PRIMARY SOURCES

1	<a href="http://digilib.uin-suka.ac.id">digilib.uin-suka.ac.id</a> Internet	540 words — 1%
2	<a href="http://media.neliti.com">media.neliti.com</a> Internet	219 words — 1%
3	<a href="http://haikal2010.blogspot.com">haikal2010.blogspot.com</a> Internet	214 words — < 1%
4	<a href="http://issuu.com">issuu.com</a> Internet	210 words — < 1%
5	<a href="http://jumiatikintap.blogspot.com">jumiatikintap.blogspot.com</a> Internet	180 words — < 1%
6	<a href="http://repository.usu.ac.id">repository.usu.ac.id</a> Internet	172 words — < 1%
7	<a href="http://www.slideshare.net">www.slideshare.net</a> Internet	169 words — < 1%
8	<a href="http://journal.uhamka.ac.id">journal.uhamka.ac.id</a> Internet	167 words — < 1%
9	<a href="http://es.scribd.com">es.scribd.com</a> Internet	165 words — < 1%
10	<a href="http://jurnal.iain-padangsidimpuan.ac.id">jurnal.iain-padangsidimpuan.ac.id</a> Internet	163 words — < 1%
11	<a href="http://www.banjirembun.com">www.banjirembun.com</a> Internet	149 words — < 1%
12	<a href="http://library.walisongo.ac.id">library.walisongo.ac.id</a> Internet	146 words — < 1%
13	<a href="http://repositori.uin-alauddin.ac.id">repositori.uin-alauddin.ac.id</a> Internet	140 words — < 1%
14	<a href="http://www.gokasima.com">www.gokasima.com</a> Internet	135 words — < 1%
15	<a href="http://digilib.uinsby.ac.id">digilib.uinsby.ac.id</a> Internet	

		133 words — < 1%
16	<a href="https://repository.uinjkt.ac.id">repository.uinjkt.ac.id</a> Internet	132 words — < 1%
17	<a href="https://pt.scribd.com">pt.scribd.com</a> Internet	127 words — < 1%
18	<a href="https://id.scribd.com">id.scribd.com</a> Internet	113 words — < 1%
19	<a href="https://idr.uin-antasari.ac.id">idr.uin-antasari.ac.id</a> Internet	112 words — < 1%
20	<a href="https://archive.org">archive.org</a> Internet	108 words — < 1%
21	<a href="https://www.mannegara.com">www.mannegara.com</a> Internet	104 words — < 1%
22	<a href="https://wongsolo.com">wongsolo.com</a> Internet	103 words — < 1%
23	<a href="https://kang-lukman.blogspot.com">kang-lukman.blogspot.com</a> Internet	93 words — < 1%
24	<a href="https://www.jurnalmiqotojs.uinsu.ac.id">www.jurnalmiqotojs.uinsu.ac.id</a> Internet	92 words — < 1%
25	<a href="https://iahqd.blogspot.com">iahqd.blogspot.com</a> Internet	92 words — < 1%
26	<a href="https://nagaberalih.blogspot.com">nagaberalih.blogspot.com</a> Internet	90 words — < 1%
27	<a href="https://elibrary.unisba.ac.id">elibrary.unisba.ac.id</a> Internet	89 words — < 1%
28	<a href="https://www.fahmina.or.id">www.fahmina.or.id</a> Internet	89 words — < 1%
29	<a href="https://anugrahjayautama.blogspot.com">anugrahjayautama.blogspot.com</a> Internet	85 words — < 1%
30	<a href="https://fr.scribd.com">fr.scribd.com</a> Internet	85 words — < 1%
31	<a href="https://www.hamline.edu">www.hamline.edu</a> Internet	80 words — < 1%
32	<a href="https://www.komnasperempuan.or.id">www.komnasperempuan.or.id</a> Internet	80 words — < 1%

33	<a href="http://repository.ump.ac.id">repository.ump.ac.id</a> Internet	75 words — < 1%
34	<a href="http://pn-raha.go.id">pn-raha.go.id</a> Internet	71 words — < 1%
35	<a href="http://jundullah1924.wordpress.com">jundullah1924.wordpress.com</a> Internet	70 words — < 1%
36	<a href="http://www.sunangunungdjati.com">www.sunangunungdjati.com</a> Internet	69 words — < 1%
37	<a href="http://ejournal.iainpurwokerto.ac.id">ejournal.iainpurwokerto.ac.id</a> Internet	69 words — < 1%
38	Mudassir Mudassir, Edi Gunawan. "Karakteristik dan Pendekatan Aspek Sosial Hukum Islam", <i>Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah</i> , 2017 Crossref	68 words — < 1%
39	<a href="http://edoc.pub">edoc.pub</a> Internet	66 words — < 1%
40	<a href="http://www.jurnalhunafa.org">www.jurnalhunafa.org</a> Internet	64 words — < 1%
41	<a href="http://pa-banjarmasin.go.id">pa-banjarmasin.go.id</a> Internet	64 words — < 1%
42	Moh. Abdur Rohman Wahid. "INTEGRASI PAJAK DAN ZAKAT DI INDONESIA PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DAN HUKUM POSITIF", <i>El-jizya : Jurnal Ekonomi Islam</i> , 2017 Crossref	64 words — < 1%
43	<a href="http://repo.iain-tulungagung.ac.id">repo.iain-tulungagung.ac.id</a> Internet	61 words — < 1%
44	<a href="http://lunayahasna.wordpress.com">lunayahasna.wordpress.com</a> Internet	59 words — < 1%
45	Muhammad Haniff Bin Hassan. " Imam Samudra's Justification for Bali Bombing ", <i>Studies in Conflict &amp; Terrorism</i> , 2007 Crossref	58 words — < 1%
46	<a href="http://theses.uin-malang.ac.id">theses.uin-malang.ac.id</a> Internet	58 words — < 1%
47	<a href="http://co2.web.id">co2.web.id</a> Internet	58 words — < 1%

48	Sri Wihidayati. "Kebolehan Suami Memukul Istri Yang Nusyûz Dalam Al-Qur'an", <i>Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam</i> , 2017 Crossref	55 words — < 1%
49	Yuminah R. "KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM ISLAM", <i>Syariah Jurnal Hukum dan Pemikiran</i> , 2018 Crossref	55 words — < 1%
50	<a href="http://kafaah.org">kafaah.org</a> Internet	52 words — < 1%
51	<a href="http://adoc.tips">adoc.tips</a> Internet	52 words — < 1%
52	<a href="http://jurnalmiqot.com">jurnalmiqot.com</a> Internet	52 words — < 1%
53	<a href="http://toko-bukubekas.blogspot.com">toko-bukubekas.blogspot.com</a> Internet	51 words — < 1%
54	<a href="http://langit-biru-pembaharu.blogspot.com">langit-biru-pembaharu.blogspot.com</a> Internet	47 words — < 1%
55	<a href="http://repository.radenintan.ac.id">repository.radenintan.ac.id</a> Internet	47 words — < 1%
56	<a href="http://anzdoc.com">anzdoc.com</a> Internet	45 words — < 1%
57	<a href="http://retnosulistiyani.blogspot.com">retnosulistiyani.blogspot.com</a> Internet	44 words — < 1%
58	<a href="http://imm3cirebon.blogspot.com">imm3cirebon.blogspot.com</a> Internet	43 words — < 1%
59	<a href="http://www.scribd.com">www.scribd.com</a> Internet	43 words — < 1%
60	Samsidah Samsidar. "Signifikansi Maqashid asy-Syarîi Dalam Pemikiran asy-Syatibi Tentang Ijtihad", <i>Syariah Jurnal Hukum dan Pemikiran</i> , 2014 Crossref	42 words — < 1%
61	<a href="http://booksreadr.org">booksreadr.org</a> Internet	41 words — < 1%
62	<a href="http://eprints.umm.ac.id">eprints.umm.ac.id</a> Internet	40 words — < 1%
63	<a href="http://ejournal.unhasy.ac.id">ejournal.unhasy.ac.id</a> Internet	40 words — < 1%

64	Hasan H Muhammad. "HUKUM ISLAM DAN MASLAHAHATNYA DI INDONESIA", Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah, 2013 Crossref	40 words — < 1%
65	semuamakalahpembelajaran.blogspot.com Internet	39 words — < 1%
66	Y Yusefri. "The Law of Polygamy in Islam: a Methodological Review of Siti Musdah Mulia's Legal Thought", AJIS: Academic Journal of Islamic Studies, 2017 Crossref	36 words — < 1%
67	rolandgunawan.blogspot.com Internet	36 words — < 1%
68	laboratoriumstudial-quran.blogspot.com Internet	34 words — < 1%
69	Masthuriyah Sa'dan. "MEMILIH PASANGAN BAGI ANAK PEREMPUAN: KAJIAN FIQIH & HAM", Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah, 2016 Crossref	34 words — < 1%
70	animarlina.wordpress.com Internet	34 words — < 1%
71	Mohammad Nawir. "REKONSTRUKSI PEMAHAMAN HADIS", Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat, 2018 Crossref	34 words — < 1%
72	journal.uny.ac.id Internet	33 words — < 1%
73	www.pesantrenonline.com Internet	32 words — < 1%
74	racheedus.wordpress.com Internet	31 words — < 1%
75	planetinfo-zp.blogspot.com Internet	31 words — < 1%
76	jamal-alfath.blogspot.com Internet	30 words — < 1%
77	anisgen.blogspot.com Internet	30 words — < 1%
78	www.rahima.or.id Internet	29 words — < 1%
79	de.slideshare.net Internet	29 words — < 1%

80	<a href="http://arno.uva.nl">arno.uva.nl</a> Internet	28 words — < 1%
81	<a href="http://mafiadoc.com">mafiadoc.com</a> Internet	28 words — < 1%
82	<a href="http://pokjahulukebumen.blogspot.com">pokjahulukebumen.blogspot.com</a> Internet	27 words — < 1%
83	<a href="http://repository.uinsu.ac.id">repository.uinsu.ac.id</a> Internet	27 words — < 1%
84	Faiz Zainuddin. "KONSEP ISLAM TENTANG ADAT", LISAN AL-HAL: Jurnal Pengembangan Pemikiran dan Kebudayaan, 2018 Crossref	26 words — < 1%
85	<a href="http://ejurnal.stkipbjm.ac.id">ejurnal.stkipbjm.ac.id</a> Internet	26 words — < 1%
86	Mufti AM. "Pembaharuan Hukum dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia", Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah, 2016 Crossref	25 words — < 1%
87	Warkum Sumitro, Fiqh Vredian Aulia Ali. "Reformulasi ijtihad dalam pembaruan hukum Islam menuju hukum nasional: Ikhtiar metodologis A. Qadri Azizy mentransformasikan fikih Timur Tengah ke Indonesia", IJTIHAD Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2016 Crossref	24 words — < 1%
88	<a href="http://www.kompasiana.com">www.kompasiana.com</a> Internet	24 words — < 1%
89	<a href="http://digilib.uinsgd.ac.id">digilib.uinsgd.ac.id</a> Internet	24 words — < 1%
90	Norhidayat Norhidayat. "THE ORIGIN OF WOMEN CREATION IN THE PERSPECTIVE OF SUFI COMMENTARY", Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora, 2017 Crossref	23 words — < 1%
91	<a href="http://ejournal.uin-suka.ac.id">ejournal.uin-suka.ac.id</a> Internet	23 words — < 1%
92	<a href="http://journal.iain-manado.ac.id">journal.iain-manado.ac.id</a> Internet	21 words — < 1%
93	<a href="http://alimpolos.blogspot.com">alimpolos.blogspot.com</a> Internet	21 words — < 1%
94	<a href="http://eprints.walisongo.ac.id">eprints.walisongo.ac.id</a>	

Internet

21 words — < 1 %

95 [skripsiterbaik.blogspot.com](https://skripsiterbaik.blogspot.com)

Internet

21 words — < 1 %

96 Ahmad Rajafi. "IJTIHAD EKSKLUSIF; Telaah Atas Pola Ijtihad 3 Ormas Islam di Indonesia", Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah, 2016

Crossref

20 words — < 1 %

97 [www.kotasantri.com](http://www.kotasantri.com)

Internet

20 words — < 1 %

98 [satimanmaskuri.wordpress.com](https://satimanmaskuri.wordpress.com)

Internet

20 words — < 1 %

99 [kinetica.nla.gov.au](http://kinetica.nla.gov.au)

Internet

19 words — < 1 %

100 [islami.co](http://islami.co)

Internet

18 words — < 1 %

101 Muhammad Arsad Nasution. "Golongan Putih (GolputT) Menurut Hukum Islam (analisis terhadap Al-Qur'an dan Hadits)", Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam, 2017

Crossref

18 words — < 1 %

102 [nahdlatululum.blogspot.com](https://nahdlatululum.blogspot.com)

Internet

18 words — < 1 %

103 [docobook.com](http://docobook.com)

Internet

18 words — < 1 %

104 Ahmad Khoirul Fata. "Pembaharuan hukum Islam dan problem otentisitas agama", Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2013

Crossref

18 words — < 1 %

105 [ejournal.iainbengkulu.ac.id](http://ejournal.iainbengkulu.ac.id)

Internet

17 words — < 1 %

106 [www.kuittho.edu.my](http://www.kuittho.edu.my)

Internet

17 words — < 1 %

107 [djokoyuniarto.tripod.com](http://djokoyuniarto.tripod.com)

Internet

17 words — < 1 %

108 [webdoc.sub.gwdg.de](http://webdoc.sub.gwdg.de)

Internet

16 words — < 1 %

109 [repository.iainkediri.ac.id](http://repository.iainkediri.ac.id)

Internet

16 words — < 1%

110 Hasyim Nawawie. "PANDANGAN IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH TENTANG PERSETUJUAN ANAK GADIS DALAM PERKAWINANNYA", Jurnal Pemikiran Keislaman, 2013  
Crossref

111 fr.slideshare.net  
Internet

112 mengakar.multiply.com  
Internet

113 repository.unhas.ac.id  
Internet

114 Ismail Marzuki. "POLITIK HUKUM POLIGAMI", Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, 2019  
Crossref

115 Moh Dahlan. "Paradigma usul fikih multikultural di Indonesia", Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2012  
Crossref

116 Islamiyatur Rokhmah. "Kesehatan Reproduksi Dalam Perspektif Alqur'an (KAJIAN Ayat-Ayat Kebidanan)", Jurnal Kebidanan dan Keperawatan Aisyiyah, 2018  
Crossref

117 syahdu-adzkar.blogspot.com  
Internet

118 Muh. Arafah. "ZAKAT DALAM PERSPEKTIF KEBIJAKAN FISKAL", Bilancia: Jurnal Studi Ilmu Syariah dan Hukum, 2019  
Crossref

119 kiemdhaninspiration.blogspot.com  
Internet

120 Mamluatun Nafisah. "Alquran Dan Konservasi Lingkungan (Suatu Pendekatan Maqashid al-Shari'ah)", AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis, 2018  
Crossref

121 www.portalgaruda.org  
Internet

122 www.docstoc.com  
Internet

Zulfa Hudiyani. "Kontribusi masalah Al-Thufi dalam pembaharuan

123	Hukum Islam di era kontemporer", TERAJU, 2019 Crossref	12 words — < 1%
124	Abdul Hadi. "TARIKAT SYEIKH MUHAMMAD ARSYAD AL-BANJARI: TELAAH ATAS KITAB KANZ AL-MA'RIFAH", Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman, 2015 Crossref	12 words — < 1%
125	Fatum Abubakar. "PEMBARUAN HUKUM KELUARGA: WASIAT UNTUK AHLI WARIS (Studi Komparatif Tunisia, Syria, Mesir dan Indonesia)", HUNAFa: Jurnal Studia Islamika, 2011 Crossref	12 words — < 1%
126	repository.uinib.ac.id Internet	12 words — < 1%
127	asmak-anisah.blogspot.com Internet	12 words — < 1%
128	vdocuments.site Internet	11 words — < 1%
129	Hasanudin Hasanudin. "KONTROVERSI HUKUM ASURANSI", Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, 2018 Crossref	11 words — < 1%
130	islamidia.com Internet	11 words — < 1%
131	jayusmanfalak.blogspot.com Internet	11 words — < 1%
132	www.wanita-muslimah.com Internet	11 words — < 1%
133	www.te.ugm.ac.id Internet	11 words — < 1%
134	Ma'mun Murod Al-Barbasy. "Muhammadiyah dan Politik: Dilema Antara Keep Close dan Keep Distance", Kontekstualita, 2018 Crossref	11 words — < 1%
135	Jamal Abdul Aziz. "Menggugat Hukum Wajibnya Zakat Fitrah", Jurnal Penelitian Agama, 2016 Crossref	11 words — < 1%
136	Nuril Habibi. "KRITIK TERHADAP PEMIKIRAN ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM TENTANG KONSEP WARIS BAGI NON MUSLIM", Al-'Adalah : Jurnal Syariah dan Hukum Islam, 2016 Crossref	11 words — < 1%

137	<a href="http://e-perpus.unud.ac.id">e-perpus.unud.ac.id</a> Internet	10 words — < 1%
138	Septiyani Dwi Kurniasih. "NILAI-NILAI PENDIDIKAN ISLAM DALAM UPACARA PANGGIH PENGANTEN BANYUMASAN", <i>Jurnal Penelitian Agama</i> , 2018 Crossref	10 words — < 1%
139	<a href="http://anakdesa-abi.blogspot.com">anakdesa-abi.blogspot.com</a> Internet	10 words — < 1%
140	<a href="http://hanahafifah.blogspot.com">hanahafifah.blogspot.com</a> Internet	10 words — < 1%
141	<a href="http://www.weddingku.com">www.weddingku.com</a> Internet	10 words — < 1%
142	<a href="http://dokumen.tips">dokumen.tips</a> Internet	10 words — < 1%
143	<a href="http://www.let.uu.nl">www.let.uu.nl</a> Internet	10 words — < 1%
144	<a href="http://lailynurarifa.wordpress.com">lailynurarifa.wordpress.com</a> Internet	10 words — < 1%
145	<a href="http://jurnal.unissula.ac.id">jurnal.unissula.ac.id</a> Internet	10 words — < 1%
146	<a href="http://vdocuments.mx">vdocuments.mx</a> Internet	10 words — < 1%
147	<a href="http://eprints.stainkudus.ac.id">eprints.stainkudus.ac.id</a> Internet	10 words — < 1%
148	<a href="http://tkfdbudhaya2.info">tkfdbudhaya2.info</a> Internet	10 words — < 1%
149	<a href="http://islamlib.com">islamlib.com</a> Internet	9 words — < 1%
150	<a href="http://jurnal.iainpalu.ac.id">jurnal.iainpalu.ac.id</a> Internet	9 words — < 1%
151	<a href="http://lintasdisiplin.blogspot.com">lintasdisiplin.blogspot.com</a> Internet	9 words — < 1%
152	<a href="http://wawasanhukum.blogspot.com">wawasanhukum.blogspot.com</a> Internet	9 words — < 1%
153	Muhammad Anwar. "LINGKUNGAN PENDIDIKAN DALAM ALQUR'AN (Pengaruhnya dalam Proses	9 words — < 1%

154	<a href="http://liqarobbani.blogspot.com">liqarobbani.blogspot.com</a> Internet	9 words — < 1%
155	Ardianto Ardianto, Ridwan Jamal, Munir Tubagus. "Konsepsi Bangunan Keluarga Sakinah Bagi Pasangan Suami Istri Yang Telah Bercerai Pada Masyarakat Muslim di Kota Manado", Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah, 2018 Crossref	9 words — < 1%
156	<a href="http://mbintangraya.blogspot.com">mbintangraya.blogspot.com</a> Internet	9 words — < 1%
157	<a href="http://islamica.uinsby.ac.id">islamica.uinsby.ac.id</a> Internet	9 words — < 1%
158	<a href="http://de.scribd.com">de.scribd.com</a> Internet	9 words — < 1%
159	<a href="http://www.uui.ac.id">www.uui.ac.id</a> Internet	9 words — < 1%
160	<a href="http://ejournal.stainpamekasan.ac.id">ejournal.stainpamekasan.ac.id</a> Internet	9 words — < 1%
161	<a href="http://edoc.site">edoc.site</a> Internet	9 words — < 1%
162	<a href="http://www.asysyariah.com">www.asysyariah.com</a> Internet	9 words — < 1%
163	Qurrotul Ainiyah. "Poligami di Indonesia dalam perspektif CEDAW dan mazhab Shafi'i", Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2017 Crossref	9 words — < 1%
164	<a href="http://zombiedoc.com">zombiedoc.com</a> Internet	8 words — < 1%
165	<a href="http://tauhediasad.blogspot.co.id">tauhediasad.blogspot.co.id</a> Internet	8 words — < 1%
166	<a href="http://lib.uin-malang.ac.id">lib.uin-malang.ac.id</a> Internet	8 words — < 1%
167	<a href="http://www.inisiasi.net">www.inisiasi.net</a> Internet	8 words — < 1%
168	<a href="http://ml.scribd.com">ml.scribd.com</a> Internet	8 words — < 1%
169	<a href="http://core.ac.uk">core.ac.uk</a> Internet	8 words — < 1%

		8 words — < 1%
170	<a href="http://www.2discoverislam.com">www.2discoverislam.com</a> Internet	8 words — < 1%
171	<a href="http://www.dakwahfardiah.blogspot.com">www.dakwahfardiah.blogspot.com</a> Internet	8 words — < 1%
172	Frangky Suleman. "PENETAPAN SYARI'AT UNTUK KEMASLAHATAN HAMBA DI DUNIA & AKHIRAT", Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah, 2016 Crossref	8 words — < 1%
173	Ramli Semmawi. "URGENSI AKAD DALAM HUKUM EKONOMI ISLAM", Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah, 2010 Crossref	8 words — < 1%
174	<a href="http://labdasabda.blogspot.com">labdasabda.blogspot.com</a> Internet	8 words — < 1%
175	Edi Gunawan. "NIKAH SIRI DAN AKIBAT HUKUMNYA MENURUT UU PERKAWINAN", Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah, 2013 Crossref	8 words — < 1%
176	<a href="http://www.pa-sengeti.go.id">www.pa-sengeti.go.id</a> Internet	8 words — < 1%
177	Pieterella van Doorn-Harder. "Controlling the Body: Muslim Feminists Debating Women's Rights in Indonesia", Religion Compass, 11/2008 Crossref	8 words — < 1%
178	Ahmad Badi'. "IJTIHAD: Teori dan Penerapan", Jurnal Pemikiran Keislaman, 2015 Crossref	8 words — < 1%
179	<a href="http://syariah.stainpamekasan.ac.id">syariah.stainpamekasan.ac.id</a> Internet	8 words — < 1%
180	<a href="http://psg.stainkudus.ac.id">psg.stainkudus.ac.id</a> Internet	8 words — < 1%
181	Fatrawati Kumari. "RELASI GENDER SACHIKO MURATA (ANALISIS FILSAFAT TAO DAN SPIRITUALITAS ISLAM)", Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin, 2016 Crossref	7 words — < 1%
182	N. Oneng Nurul Bariyah, Siti Rohmah. "Analisis masalah dalam millennium development goals", Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, 2013 Crossref	7 words — < 1%
183	Agus Imam Kharomen. "Bias Awal Penciptaan Perempuan Dalam	

Tafsir Alquran (Perspektif Pendekatan Tekstual dan Kontekstual)", AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis, 2018

Crossref

7 words — < 1 %

184 Yusna Zaidah. "Model Hukum Islam: Suatu Konsep Metode Penemuan Hukum melalui Pendekatan Ushuliyah", Syariah Jurnal Hukum dan Pemikiran, 2018

Crossref

6 words — < 1 %

185 Ibnu Sulthan Suneth, Hendra Sukmana, M. Arrizky Alamsyah. "UPAYA SOSIALISASI PENERAPAN WAJIB TAHU BACA AL QUR'AN DALAM PERNIKAHAN BAGI CALON MEMPELAI", JKMP (Jurnal Kebijakan dan Manajemen Publik), 2016

Crossref

6 words — < 1 %

186 Samsul Bahri, Samsul Bahri. "FILSAFAT PENDIDIKAN YANG MEMBEBAKANKAN DALAM PERSPEKTIF PENDIDIKAN ISLAM", Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat, 2018

Crossref

6 words — < 1 %

187 Salma Salma. "ISTIHSAN DAN PEMBARUAN HUKUM ISLAM", Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah, 2016

Crossref

6 words — < 1 %

188 Wardah Nuroniyah. "DISKURSUS 'IDDAH BERPERSEPTIF GENDER", Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, 2018

Crossref

6 words — < 1 %

189 Naskur Naskur. "ASAS-ASAS HUKUM KEWARISAN DALAM ISLAM (Studi Analisis Pendekatan Al-Qur'an dan Al-Hadis Sebagai Sumber Hukum Islam)", Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah, 2016

Crossref

6 words — < 1 %

190 M. Gufron. "Transformasi Paradigma Teologi Teosentris Menuju Antroposentris: Telaah atas Pemikiran Hasan Hanafi", Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities, 2018

Crossref

6 words — < 1 %

191 Bekti Khudari Lantong. "Keluarga sebagai Media Pendidikan Tauhid (Telaah Atas Pemikiran Ismail Raji Al-Faruqi dan Lamy Al-Faruqi)", Jurnal Ilmiah Iqra', 2018

Crossref

6 words — < 1 %

192 Farah Wahyuni Idha Salasin, Yudi Hartono. "Profil Kuli Panggul Perempuan Desa Selotinatah Kecamatan Ngariboyo Kabupaten Magetan", AGASTYA: JURNAL SEJARAH DAN PEMBELAJARANNYA, 2013

Crossref

5 words — < 1 %

193 [azmyizzah.blogspot.com](http://azmyizzah.blogspot.com)

Internet

5 words — < 1%

194 repository.uin-suska.ac.id  
Internet

5 words — < 1%

195 restpusparini.blogspot.co.id  
Internet

5 words — < 1%

196 arifalmaydhani.blogspot.com  
Internet

5 words — < 1%

EXCLUDE QUOTES ON

EXCLUDE MATCHES OFF

EXCLUDE BIBLIOGRAPHY ON