

**IHDAD DALAM PANDANGAN TOKOH LIBERAL
DAN TOKOH TRADISIONAL SERTA RELEVANSINYA
DENGAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Persyaratan
Memperoleh Gelar Magister Hukum Keluarga (M. H.)



Oleh
EFAN CHAIRUL ABDI
NIM: 0839118019

IAIN JEMBER

**PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA
PASCASARJANA IAIN JEMBER
2020**

PERSETUJUAN

Tesis dengan judul “IHDAD DALAM PANDANGAN TOKOH LIBERAL DAN TOKOH TRADISIONAL SERTA RELEVANSINYA DENGAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA” yang ditulis oleh Efan Chairul Abdi ini, telah disetujui untuk diuji dan dipertahankan di depan dewan penguji tesis.

Jember, 4 Agustus 2020

Pembimbing I



Dr. Ishaq, M. Ag.
NIP: 197102132001121001

Jember, 4 Agustus 2020

Pembimbing II



Prof. Dr. M. Noor Harisudin, M. Fil.I.
NIP: 197809252005011002

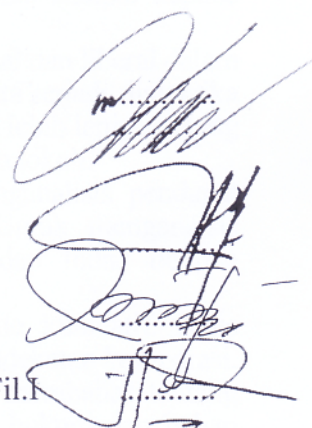
IAIN JEMBER

PENGESAHAN

Tesis dengan judul “IHDAD DALAM PANDANGAN TOKOH LIBERAL DAN TOKOH TRADISIONAL SERTA RELEVANSINYA DENGAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA” yang ditulis oleh Efan Chairul Abdi ini, telah dipertahankan di depan Dewan Penguji Tesis Pascasarjana IAIN Jember pada hari Rabu tanggal 2 September 2020 dan diterima sebagai salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Magister Hukum Keluarga (M. H.)

DEWAN PENGUJI

1. Ketua Penguji : Dr. Kun Wazis, M.I.Kom
2. Anggota :
 - a. Penguji Utama : Dr. H. Pujiono, M.Ag
 - b. Penguji I : Dr. Ishaq, M.Ag
 - c. Penguji II : Prof. Dr. M. Noor Harisudin, M. Fil.I



Jember, 2 September 2020

Mengesahkan
Pascasarjana IAIN Jember
Direktur,




Prof. Dr. H. Abd. Halim Soebahar, M.A.
NIP. 19610104 198703 1 006

ABSTRAK

Abdi, Efan Chairul, 2020. Ihdad Dalam Pandangan Tokoh Liberal Dan Tokoh Tradisional Serta Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia. Tesis. Program Studi Hukum Keluarga Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Jember. Pembimbing 1 : Dr. Ishaq, M. Ag. NIP: 197102132001121001. Pembimbing 2 : Prof. Dr. M. Noor Harisudin, M.Fil.I. NIP : 197809252005011002.

Kata kunci: Ihdad, Tokoh Liberal ,Tokoh Tradisional , Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia.

Pada satu sisi ihdad menuntut agar dipahami secara tekstual lebih banyak pada meanstremnya, sementara pada tuntutan social menuntut terhadap adanya kesetaraan, adanya tuntutan HAM dan lain sebagainya. Dua hal ini menuntut diantara dua tokoh melakukan pembaharuan-pembaharuan hukum Islam, diantara pembaharuan itu ada yang pembaharuannya masih pada ranah tradisional, post tradisional sampai kepada liberal dan super liberal.

Khusus di Indonesia pandangan tentang ihdad antara tradisional dan liberal dalam merespon persoalan pembaharuan hukum Islam di Indonesia ternyata terjadi dialektika dalam wacana itu. Oleh karena itu penting untuk dilakukan penelitian lebih lanjut tentang ihdad karena itu penelitian ini fokus pada ihdad dalam pandangan para tokoh.

Diantara ujuan penelitian ini adalah: Pertama, Untuk menganalisis pendapat tokoh Liberal dan tokoh Tradisional terhadap Ihdad. Kedua, Untuk menganalisis relevansi pendapat tokoh Liberal dan tokoh Tradisional terhadap Ihdad dengan pembaharuan hukum Islam di Indonesia.

Untuk meneliti hal tersebut peneliti menggunakan metode kualitatif. Jenis penelitian menggunakan metode studi-studi kepustakaan berbasis pendekatan komparasi. Data yang digunakan meliputi data primer yakni buku-buku yang membahas tentang pemikiran tradisional, liberal dan juga buku tentang pembaharuan hukum dan bahan sekunder dari sumber-sumber literasi pendukung.

Penelitian ini menyimpulkan Pendapat tokoh liberal mengenai ihdad lebih memandang keseluruhan aspek diantaranya melihat konteks peradaban arab pada masa itu, kemudian dibandingkan dengan konteks masyarakat pada tempat dan zaman yang berbeda. Oleh karenanya mereka menempatkan masalah Ihdad dalam kondisi yang pasti terjadi pada manusia sekalipun tanpa ada tuntutan pengkondisian dari aspek hukum. Sedangkan tokoh tradisional merumuskan konsep ihdad sama seperti pendapat imam empat madzhab atau fikih klasik yaitu menempatkan masalah Ihdad pada hukum wajib serta menetapkan keadaan-keadaan didalam berihdad.

Dengan melihat pada karakteristik kedua pemikiran tadi maka yang relevan adalah model pemikiran moderat yang lebih mengarah pada paradigma utilitarianisme diantara keduanya, maka Ihdad yang penting dan relevan untuk pembaharuan hukum di Indonesia yaitu memaksimalkan kebahagiaan dan mengurangi penderitaan serta dengan tidak menafikan segi samawiyah daripada hukum ihdad adalah mengembangkan subjek hukum ihdad yang tidak hanya terbatas bagi istri, namun juga pada suami melalui kaidah-kaidah *asl* dan kaidah-kaidah muamalah dan adat setelah terlebih dahulu menentukan alasan adanya Ihdad, yakni untuk berkabung dan menghindari fitnah. Kemudian, ketentuan waktu dalam berihdad harus disesuaikan dengan situasi kondisi subjeknya menurut kepatutan.

ABSTRACT

Abdi, Efan Chairul, 2020. Ihdad in the view of liberal and traditional figures As well as its relevance to the establishment of Islamic law in Indonesia. Thesis. Postgraduate Family Law Study Program, Jember State Islamic Institute. Advisor 1: Dr. Ishaq, M. Ag. ID Number: 197102132001121001. Advisor 2: Prof. Dr. M. Noor Harisudin, M.Fil.I. ID Number: 197809252005011002.

Keywords: Ihdad, Liberal Figure, Traditional Figure, Formation of Islamic Law in Indonesia.

Ihdad and the development of law in Indonesia are two themes in the present context which are actually mutually exclusive. where ihdad in the context of the academic world with the development of mutual attraction. on the one hand ihdad demands that it be understood more textually in the meanstremnya, while in social demands demanding equality, human rights demands etc. These two things demand that between 2 figures make reforms of Islamic law, among those reforms there are reforms that are still in the realm of traditional, traditional post up to liberal and super liberal.

Specifically in Indonesia the view of ihdad between traditional and liberal in addressing the issue of the formation of Islamic law in Indonesia turned out to be a dialectic in the discourse, the tug of war in that matter became really important to be investigated, because the formation of Islamic law in the context of ihdad could not deny the traditional circles and could not also automatically agreed to the liberal view. Therefore it is important to do further research on ihdad because this research focuses on ihdad in the view of the figures, in that framework then as we know that taqzin in Indonesia in the last realm was apparently still more dominated by classical aromas by denying the demands modern Indonesian culture which demands human rights in this context is respected by liberals who are more impressed by promoting human rights and gender.

Among the objectives of this study are: First, to analyze in depth about the Islamic shari'ah provisions regarding Ihdad. Second, to analyze the application of Ihdad in accordance with Islamic family law in Indonesia. Third, to analyze the problems that arise between liberalists and traditionalists in connection with Ihdad.

This study concludes that the liberal figure place the problem of ihdad in the realm of huquq al 'ibad (muamalah), whose provisions are very relative (mutaghayyirat). Where as traditional figures place the problem of ihdad in the realm of huquq Allah (worship) which in this case is the Absolute (tsawabit). Producing a model of thought that is feasible according to the researchers, by looking at the characteristics of the two thoughts then what is feasible is a moderate model of thought between the two, the ihdad that is important and relevant for non-Nin developments in Indonesia tend to demand equality for human rights, gender, it is to develop the subject of ihdad law which is not only limited to the wife, but also to the husband through the original rules and the muamalah and customary rules after first determining the reason for the existence of ihdad.

ملخص البحث

خير العبد, إيفان, 2020. مفهوم الإحداذ من منظور الشخصيات اللبرالية و الشخصيات التقليدية و موافقته بتكوين القانون الإسلامي في إندونيسيا. رسالة ماجستير. كلية الأحوال الشخصية قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية الحكومية بجمبر. المشرف الأول : الدكتور إسحاق الماحستير, المشرف الثاني : فروفيسور محمد نور حارس الدين الماحستير.

الكلمات المفتاحية : إحداد, الشخصيات اللبرالية, الشخصيات التقليدية, تكوين القانون الإسلامي في إندونيسيا.

مسألة الإحداد و تطوير القانون في إندونيسيا هما موضوعان في الإطار الحديث اللذان يتطوران. الإحداد من حيث الإطار الأكاديمي الحديث تتجاذب مسائله. في ناحية أن الإحداد يتطلب أن يفهم بشكل نصي ظاهر أكثر من التيار المعروف لكن من ناحية أخرى وهي مطالبة الحال الاجتماعي تتطلب وجود المساواة و وجود الحقوق الإنسانية و هلم جرا. هذان الأمران يتطلبان من الشخصيتين أن يقوموا بتحديد الأحكام الإسلامية. من تلكم التجديد ما يعتبر التجديد على المستوى التقليدي, و المستوى بعد التقليد, الى المستوى اللبرالي بل إلى المستوى الأقصى من اللبرالي.

خاصة في إندونيسيا, مفهوم الإحداد واقع بين القطب التقليدي و القطب اللبرالي في تلبية تكوين القانون الإسلامي و قد حدث التفاهم من ذلك المطروح. و حدوث التجاذب منهما يصير مهما للبحث لأن تكوين القانون الإسلامي لا ينافي وجود العلماء التقليديين و لا يسلم تلقائيا مفهوم الإحداد اللبرالي.

من أجل ذلك يجدر البحث المتواصل عن الإحداد لأن هذا البحث مرتكز من منظور الإحداد لدى الشخصيات التقليديين. من هذا الإطار لقد عرف أن التقنين في إندونيسيا في الآونة الأخيرة يغلب فيه التيار الكلاسيكي متنافيا متطلبات حضارة إندونيسيا الحديثة مما يتطلب إلى الحقوق الإنسانية. و بالتالي, أحاب هذا الحور صفوف اللبراليين المقدمين لمساواة الحقوق الإنسانية و الجنس.

من أغراض البحث : أولا للتحليل العميق عن الأحكام الشرعية المتعلقة بالإحداد. ثانيا للتحليل عن إجراء الإحداد على وفق قانون الأحوال الشخصية في إندونيسيا. ثالثا للتحليل عن مشاكل بارزة بين الشخصيات اللبرالية و الشخصيات التقليدية في مسألة الإحداد .

هذا البحث يلخص عن شخصية لبرالية في وضع مسألة الإحداد في ولاية حقوق العباد (المعاملة) التي كانت قرارها متساوية إلى حد المتغيرات و أما الشخصية التقليدية تضع مسألة الإحداد في ولاية حقوق الله (العبادة) و من هذا المنطلق يكون القرار من الثواب و إنتاج النمط الفكر المناسب عند الباحث بالنظر الى الخصائص الفكرية أنفا فمن المناسب أن يكون النمط الفكر المتواسط بينهما فالإحداد مهمو مناسب لتطور التقنين في إندونيسيا الذي كان يميل الى تطلب الحقوق الإنسانية منها الجنس وهو تطوير فاعلية حكم الإحداد التي لا تقتصر على الزوجة لكن على الزوج كذلك من خلال القواعد الأصلية و القواعد المعاملة و العادة بعد أن تحدد الأسباب الإحداد.

KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis panjatkan kepada Allah Ta'ala yang telah memberikan kemudahan dalam menempuh program studi Hukum Keluarga Pascasarjana di Institut Agama Islam Negeri Jember. Puji syukur atas limpahan taufik, rahmat, kemudahan, dan hidayah-Nya kepada penulis sehingga tesis dengan judul “Ihdad dalam Pandangan Tokoh Liberal dan Tokoh Tradisional serta Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia” dapat penulis selesaikan dengan lancar dengan banyak hal dan kesibukan yang ada. Semoga bisa menjadi kontribusi positif bagi nusadan bangsa. Shalawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada Baginda Agung, Nabi Mulia Nabi Muhammad ﷺ yang menjadi juru selamat bagi umat manusia dan rahmat bagi alam semesta. Juga semoga rahmat, kasih sayang dan ampunan Allah Ta'ala tercurahkan kepada para sahabat beliau, ulama-ulama, para pejuang di jalan Allah, dan seluruh umat Islam hinggaakhir zaman.

Tesis ini ditulis dalam rangka melengkapi salah satu persyaratan untuk mencapai gelar Magister Hukum pada Jurusan Syariah Institut Agama Islam Negeri Jember. Tentunya dalam menempuh studi dan mencapai gelar akademik tersebut banyak pihak yang turut berkontribusi dalam hal ini. Sehingga apalah arti penulis jika tidak disupport oleh mereka-mereka yang memberikan bantuan moril dan materilnya sehingga studi pascasarjana ini dapat dilalui dengan baik. Terlalu berat untuk membalas budi dan jasa mereka. Hanya Allah-lah yang bisa membalasnya. Terimakasih dan ucapan doa selalu bagi yang turut serta dalam membantu penulis menempuh studi pascasarjana dan penulisan tesis ini, khususnya kepada :

1. Kepada Bapak Prof. Dr. H. Babun Suharto, S.E, M.M, selaku rektor IAIN Jember.
2. Kepada Bapak Prof. Dr. H. Abd. Halim Soebahar, M.A, selaku direktur Pascasarjana IAIN Jember.
3. Kepada Bapak Dr. Ishaq, M.Ag., selaku kaprodi Hukum Keluarga Pascasarjana IAIN Jember, sekaligus selaku pembimbing I tesis kami.

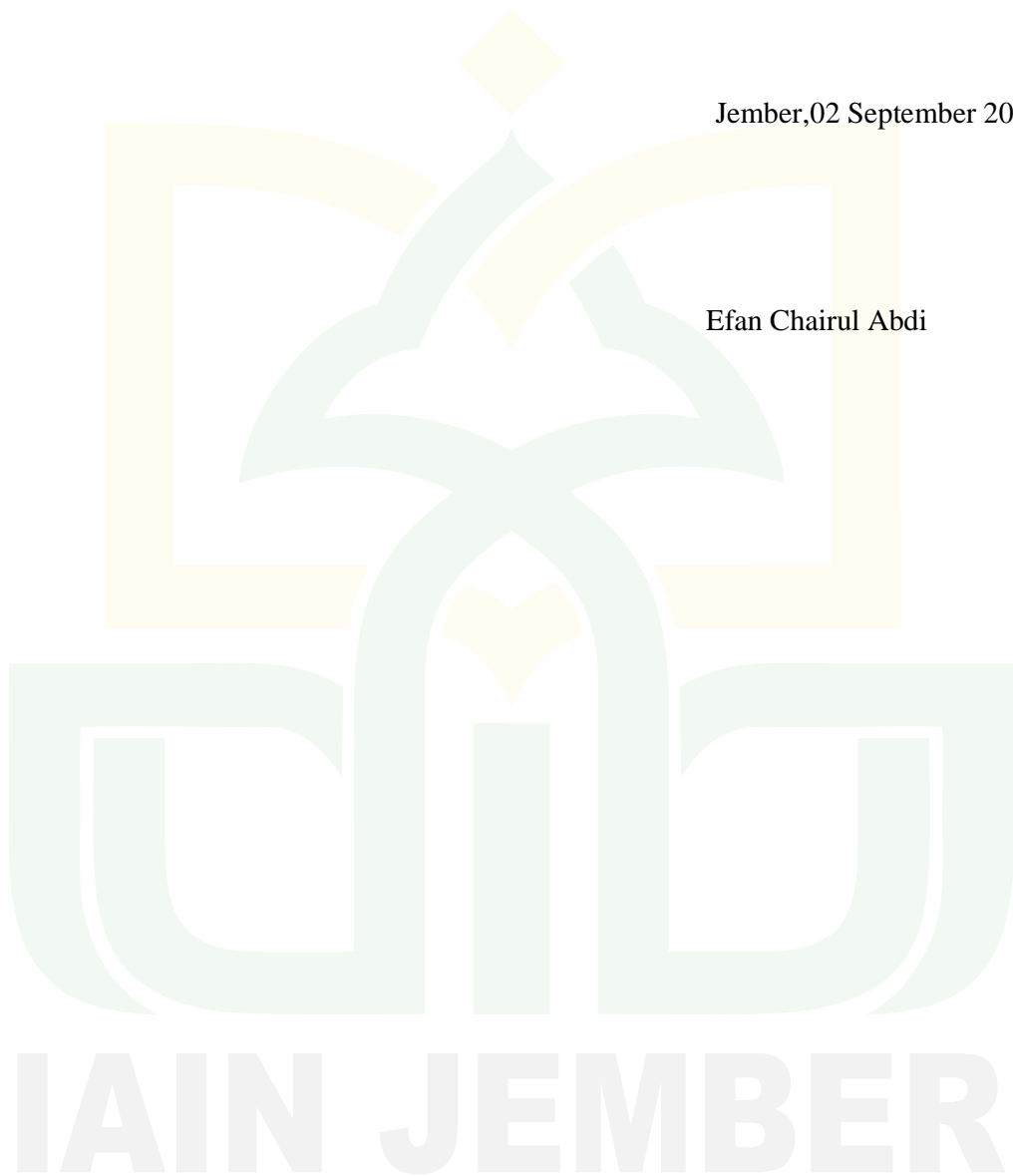
4. Kepada pembimbing II tesis kami, sekaligus beliau menjabat sebagai Guru Besar IAIN Jember, Fadhilatul syeikh al-Mukarram Prof. Dr. Kiai M. Noor Harisudin, M. Fil.I. yang telah membimbing dan mengarahkan penulis hingga bias menyelesaikan penulisan tesis ini. Menjadi penulis kompeten yang beliau contohkan adalah inspirasi tersendiri bagi penulis.
5. Kepada Fadhilatul Ustadz al-Mukarram Bapak Kyai Dr. H. Pujiono, M.Ag selaku penguji utama dalam ujian tesis. Terimakasih atas masukan dan ilmu beliau. Arahan beliau menjadikan penulis lebih bersemangat untuk mencari data-data yang relevan dan konstruktif dalam penulisan tesis ini.
6. Kepada perpustakaan IAIN Jember yang telah memberikan fasilitas dan layanan peminjaman buku dan pemberian keleluasaan untuk melihat karya-karya ilmiah di Pascasarjana IAIN Jember. Semoga perpustakaan dan segenap stafnya dapat terus memberikan pelayan yang terbaik bagi civitas kampus.
7. Seluruh dosen Pascasarjana IAIN Jember khususnya yang mengajar kami di Prodi Hukum Keluarga. Kami sangat berterimakasih atas transfer ilmu dan keteladanannya. Semoga tetap dalam taufik dan lindungan-Nya.
8. Kepada teman-teman senasib dan seperjuangan di Prodi Hukum Keluarga kelas A dan B. Dari mereka penulis belajar bagaimana menyampaikan argument dan menerima masukan lain dengan baik. Kenangan, seruan “masuk bareng, keluar bareng” dan semangat mereka sangat berarti dalam penyusunan tesis ini dan tidak akan pernah terlupakan.
9. Terakhir untuk Covid-19, akan selalu menjadi kenangan, terimakasih sudah membuat penulis #Dirumahsaja, sehingga penyusunan tesis ini bias terselesaikan.

Untuk semuanya, semoga Allah Ta'ala berkenan membalas amal baik mereka. Menjauhkan mereka dari neraka dan menempatkan mereka di surga al-Firdaus al-A'la. Semoga Allah menjaga kita semuanya dari malapetaka, wabah, dan kesengsaraan dunia akhirat. Pada akhirnya, penulis berharap semoga tesis ini menjadi kontribusi positif dalam bangunan literatur keilmuan khususnya literatur hukum Islam. Tiada gading yang takretak. Jika terdapat kebenaran maka itu semata dari taufik dan hidayah-Nya. Jika ada kekurangan dan kesalahan, kami

berharap bagi yang menemukannya agar berkenan untuk menyampaikannya sehingga tesis ini menjadi lebih baik.

Jember, 02 September 2020

Efan Chairul Abdi



MOTTO

"إختلاف أمتي رحمة"¹

Perbedaan Ummatku Adalah Rahmat



¹ Al-ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, (Beirut Lebanon: Darul Kitab) jilid 1, 55

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERSETUJUAN	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
ABSTRAK	iv
KATA PENGANTAR.....	vii
MOTTO	x
DAFTAR ISI.....	xi
DAFTAR PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xiii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Konteks Penelitian	1
B. Fokus Kajian	4
C. Tujuan Kajian.....	4
D. Manfaat Kajian.....	4
E. Metode Penelitian.....	5
F. Definisi Istilah	15
G. Sistematika Penulisan.....	16
BAB II KAJIAN PUSTAKA	19
A. Penelitian Terdahulu	19
B. KajianTeori	21
1. Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia	21
2. Ihdad Dalam Hukum Islam	28
3. Kalangan Liberal dan Tradisional.....	38

a. Liberal	39
b. Tradisional	52
c. Moderat	68
4. Fenomenologi Paul Recoeur	69
5. Argumen Utilitarianisme.....	71
C. Kerangka Konseptual	76
BAB III IHDAD DALAM PANDANGAN TOKOH LIBERAL DAN	
TOKOH TRADISIONAL	77
A. Pandangan Tokoh Liberal tentang Ihdad	77
B. Pandangan Tokoh Tradisional tentang Ihdad.....	84
BAB IV IHDAD DALAM PANDANGAN TOKOH LIBERAL DAN	
TOKOH TRADISIONAL SERTA RELEVANSINYA	
DENGAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DI	
INDONESIA	90
BAB V PENUTUP.....	111
A. Kesimpulan	111
DAFTAR PUSTAKA	113
LAMPIRAN-LAMPIRAN	

PEDOMAN TRANSLITERASI

Penulisan Tesis ini menggunakan transliterasi Arab-Indonesia sebagaimana dibawah ini, kecuali nama orang atau istilah-istilah yang lebih umum ditulis dalam bahasa Indonesia, sehingga dalam tesis ini akan ditemukan penulisan nama orang dan beberapa istilah yang tidak mengikuti terhadap pedoman dalam transliterasi ini.

No	Arab	Indo-nesia	Keterangan	Arab	Indo-nesia	Keterangan
1	ا	'	koma di atas	ط	t}	te dg titik di bawah
2	ب	b	be	ظ	z	zed
3	ت	t	te	ع	'	koma di atas terbalik
4	ث	th	te ha	غ	gh	ge ha
5	ج	j	je	ف	f	ef
6	ح	h}	ha dg titik di bawah	ق	q	qi
7	خ	kh	ka ha	ك	k	ka
8	د	d	de	ل	l	el
9	ذ	dh	de ha	م	m	em
10	ر	r	er	ن	n	en
11	ز	z	zed	و	w	we
12	س	s	es	ه	h	ha
13	ش	sh	es ha	ء	'	Koma di atas
14	ص	s}	es dg titik di bawah	ي	y	es dg titik di bawah
15	ض	d}	de dg titik di bawah	-	-	de dg titik di bawah

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Dalam sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam, terdapat proses dialektika oleh para pemikir dan cendekiawan muslim, sehingga kesempatan untuk melakukan kerja keilmuan terus terbuka bagi mereka yang memenuhi kualifikasi untuk melakukannya. Sebuah pemikiran lahir dari sebuah proses berpikir yang dilatarbelakangi oleh sosio-politik yang melingkupinya.

Secara historis, proses dialektika pemikiran Islam mulai tumbuh sejak awal kelahiran Islam pada mana Rasulullah SAW. Kemudian para sahabatnya membangun peradaban Islam yang gemilang, bersanding dengan kekaisaran Romawi yang telah lebih dulu ada, dan bahkan melampauinya. Fakta tersebut terus berlangsung sampai kemudian melahirkan para ilmuwan dan cendekiawan Islam ternama yang bisa dikategorikan sebagai pemikir perintis.¹

Dari rangkaian peristiwa sejarah tersebut, sudah seharusnya menginspirasi untuk menumbuhkan keinginan sebagian pemikir dan cendekiawan muslim untuk kembali menghidupkan ruh pembaruan Islam, karena merupakan realitas sejarah yang tidak bisa dipungkiri.² Perjuangan

¹Muhammad Harfin *Tipologi Pemikiran Hukum Islam: Pergulatan Pemikiran Dari Tradisionalis Hingga Liberalis*, Ulumuna Jurnal Studi Keislaman Zuhdi 2012, 16 (1): 42

²Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abû Dawud dan lainnya, Rasulullah SAW bersabda:

هل تعبى الله نا اهنيد اهل ددجي نم قنس قنام لك سار رى لع تم الأ هذ

Artinya “sesungguhnya Allah akan mengutus kepada umat ini setiap akhir seratus tahun sekali orang yang memperbarui agamanya”. (HR. Abu Dawud)

dalam rangka mewujudkan pembaruan seharusnya tetap berpegang pada “rambu-rambu” yang telah disepakati agar tidak keluar dari koridor yang ada. Hal ini penting untuk diperhatikan, karena jika tidak, akan lahir ide, gagasan, atau produk pemikiran yang tidak sejalan dengan semangat al-Qur’an dan al-Sunnah.

Islam sebagai agama samawi yang memiliki kitab suci al-Qur’an dalam dinamika sejarah mengalami proses dialektika penafsiran yang sangat terkait dengan dimensi ruang dan waktu. Singkatnya, setiap umat Islam (intelektual muslim) memiliki cara pandang tersendiri dalam memahAMI doktrin agamanya. Dalam konteks inilah terlihat adanya dinamika pergulatan wacana dalam diskursus pemikiran hukum Islam dengan berbagai varian dalam memahamii ajaran Islam.

Islam sebagai suatu agama mempunyai satu karakteristik yang khas yang membedakannya dengan agama lainnya. Karakteristik ini yang kemudian membawa satu identitas yang jelas pada pemeluknya yang disebut kemudian sebagai muslim. Meskipun begitu, dalam kenyataannya bahwa tidak semua muslim mempunyai cara pandang dan kesimpulan yang sama ketika menafsirkan ajaran Islam. Sering kali ditemukan perbedaan di antara umat Islam mulai dari hal yang bersifat kecil sampai pada hal yang besar sekalipun.³

Diantara perbedaan pandangan antara sejumlah tokoh liberal dan tradisional tentang beberapa ijihad hukum, baik yang berkenaan tentang

³Naila Farah, *Pola Pemikiran Kelompok Tradisionalis Dan Modernis Dalam Islam*. Yaqzhan 2016 Volume 2, No.1

muamalah maupun ibadah, dalam tesis ini, penulis tertarik ingin mendiaogkan corak pemikiran ke-Islaman dari keduanya dan juga melihat bagaimana relevansi pemikiran kedua tokoh tersebut dengan perkembangan pembaharuan hukum keluarga Islam di Indonesia dalam masalah Ihdad.

Ihdad dan perkembangan hukum di Indonesia adalah merupakan dua tema dalam kontek sekarang yang sesungguhnya saling berkelimbang. dimana Ihdad itu dalam konteks dunia akademik dengan perkembangan itu saling tarikmenarik pada satu sisi Ihdad itu menuntut kemudian dipaHAMi secara tekstual lebih banyak pada meanstremnya sementara pada tuntutan sosial menuntut adanya kesetaraan adanya tuntutan HAM dan lain sebagainya. Dua hal ini menuntut diantara dua tokoh melakukan pembaharuan-pembaharuan hukum Islam, diantara pembaharuan itu ada yang pembaharuannya yang masih pada ranah tradisional, post tradisional sampai kepada liberal dan super liberal.

Khusus di Indonesia pandangan tentang Ihdad antara tradisional dan liberal dalam menyahuti persoalan pembentukan hukum Islam di Indonesia ternyata terjadi dialektika dalam wacana itu, terjadinya tarikmenarik itu penting sesungguhnya untuk diteliti, karena pembentukan hukum Islam dalam konteks Ihdad tidak bisa menafikan kalangan tradisional dan tidak juga langsung secara otomatis mengiyakan pandangan liberal.

Oleh karena itu penting untuk dilakukan penelitian lebih lanjut tentang Ihdad karena itu penelitian ini fokus pada tentang Ihdad dalam pandangan para tokoh dalam kerangka itu maka sebagaimana kita ketahui bahwataqnin di

Indonesia pada ranah terakhir ternyata masih lebih didominasi oleh aroma aroma yang klasik dengan menafikan tuntutan budaya Indonesia modern yang itu menuntut kepada HAM yang dalam konteks ini disahuti oleh kalangan liberal yg lebih terkesan mengedepankan HAM dan Gender .

B. Fokus Kajian

1. Bagaimana pendapat tokoh Liberal dan tokoh Tradisional terhadap Ihdad?
2. Bagaimana relevansi pendapat tokoh Liberal dan tokoh Tradisional terhadap Ihdad dengan pengembangan pembharuan hukum Islam di Indonesia?

C. Tujuan Kajian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah :

1. Untuk menganalisis pendapat tokoh Liberal dan tokoh Tradisional terhadap Ihdad.
2. Untuk menganalisis relevansi pendapat tokoh Liberal dan tokoh Tradisional terhadap Ihdad dengan pembaharuan hukum Islam di Indonesia.

D. Manfaat Kajian

Adapun manfaat dalam penelitian ini adalah :

1. Untuk menambah sumbangan pemikiran pada khasanah ilmu
2. Sebagai syarat untuk memperoleh gelar MH di Program Pasca Sarjana di IAIN Jember.
3. Untuk memberikan solusi baru terhadap permasalahan mengenai problematika Ihdad dalam pembaharuan hukum keluarga di Indonesia.

E. Metode Penelitian

Metode dapat diartikan sebagai *way of doing anything*,⁴ yaitu suatu cara yang ditempuh untuk mengerjakan sesuatu agar sampai kepada suatu tujuan. Penelitian ini dilihat dari sifatnya dapat dikategorikan penelitian budaya, karena yang dikaji adalah mengenai ide, konsep atau gagasan seorang tokoh.⁵

Penelitian merupakan terjemahan dari bahasa Inggris *Research*. Selain itu ada juga yang menerjemahkan *research* sebagai riset. *Research* sendiri berasal dari kata *re* yang berarti “kembali” dan *to search* yang berarti “mencari”. Dengan demikian arti sebenarnya dari *Research* adalah “menemukan kembali”

Menurut kamus *Webster's New International*, penelitian adalah penyeli-dikan yang hati-hati dan kritis dalam mencari fakta dan prinsip-prinsip; suatu penyelidikan yang amat cerdas untuk menetapkan sesuatu. Menurut ilmuwan Hillway (1956), penelitian tidak lain dari suatu metode studi yang dilakukan seseorang melalui penyelidikan yang hati-hati dan sempurna terhadap suatu masalah, sehingga diperoleh pemecahan yang tepat terhadap masalah tersebut. Whitney (1960) menyatakan bahwa disamping untuk memperoleh kebenaran, kerja menyelidiki harus pula dilakukan secara sungguh-sungguh dalam jangka waktu yang lama. Dengan demikian,

⁴ A.S Hornbay, *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English* (tp: Oxford University Press 1963), 533.

⁵ Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam, dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar 1998), 12

penelitian merupakan suatu metode untuk menemukan kebenaran sehingga penelitian juga merupakan metode berpikir secara kritis.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif, hal ini dikarenakan data yang dikumpulkan berupa kata-kata atau kalimat-kalimat, bukan angka-angka.⁶

Dalam penyusunan tesis ini, penulis menggunakan metode studi kepustakaan guna menyelesaikan masalah yang timbul. Pada bagian ini dilakukan pengkajian mengenai konsep dan teori yang digunakan berdasarkan literatur yang tersedia, terutama dari artikel-artikel yang dipublikasikan dalam berbagai jurnal ilmiah. Kajian pustaka berfungsi untuk membangun konsep atau teori yang menjadi dasar studi dalam penelitian.⁷

Kajian pustaka atau studi pustaka merupakan kegiatan yang diwajibkan dalam penelitian, khususnya penelitian akademik yang tujuan utamanya adalah mengembangkan aspek teoritis maupun aspek manfaat praktis⁸. Sehingga dengan menggunakan metode penelitian ini penulis dapat dengan mudah menyelesaikan masalah yang hendak diteliti.

Dalam upaya pengumpulan data yang dibutuhkan dalam penyusunan tesis ini diperlukan langkah-langkah sebagai berikut :

⁶ Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006), 17

⁷ V. Wiratna Sujarweni, *Metodeologi Penelitian* (Yogyakarta : Pustaka Baru Perss, 2014), 57

⁸ Sukardi, *Metodologi Penelitian Pendidikan Kompetensi dan Praktiknya* (Jakarta : PT Bumi Aksara, 2013), 33

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Diantara jenis penelitian ini adalah menerapkan konsep Exploratory research yaitu sebuah penelitian yang bertujuan untuk mengkaji masalah-masalah yang belum terpecahkan. Selain itu juga digunakan untuk memunculkan new insight serta ide yang baru. Biasanya exploratory research digunakan sebagai penunjang penelitian utama yang informasinya belum jelas.⁹ Penelitian exploratory hampir sama dengan investigatory project.

Jadi, pada exploratory research peneliti menghimpun data yang kemudian diambil kesimpulan dari data-data tersebut. Perbedaan exploratory research dengan exploratory study ialah waktu yang dihabiskan dalam study ini. Exploratory Research membutuhkan waktu yang lebih lama dalam mengidentifikasi informasi.

Penelitian ini membahas mengenai konsep Ihdad dalam persektif kaum Liberal dan Tradisional serta relevansinya dengan pembentukan hukum Islam di Indonesia

Oleh karena itu peneliti menggunakan pendekatan kualitatif. Pendekatan ini digunakan karena sesuai untuk menelaah penelitian hukum normatif terkait konsep Ihdad dalam pandangan dua kelompok tersebut.

Jenis penelitian yang dipakai dalam tesis ini adalah penelitian kualitatif yang bersumber pada data kepustakaan (*library research*)

⁹ Husein Umar, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999) 76

berbasis pendekatan komparatif (*comparative approach*). yaitu mempelajari buku-buku yang ada relevansinya dengan tema yang diangkat. Sedangkan dalam kajian teks–teks hukum Islam penulis merujuk pada kitab- kitab tafsir, fiqih dan ushu fiqih serta bacaan-bacaan mengenai sosiologi ilmu pengetahuan lainnya.

Dilihat dari jenis penelitiannya, yakni penelitian yang dilakukan melalui mengumpulkan data atau karya tulis ilmiah yang bertujuan dengan obyek penelitian atau pengumpulan data yang bersifat kepustakaan,¹⁰ atau telaah yang dilaksanakan untuk memecahkan suatu masalah yang pada dasarnya tertumpu pada penelaahan kritis dan mendalam terhadap bahan-bahan pustaka yang relevan.

Sebelum melakukan telaah bahan pustaka, peneliti harus mengetahui terlebih dahulu secara pasti tentang dari sumber mana informasi ilmiah itu akan diperoleh. Adapun beberapa sumber yang digunakan antara lain; buku-buku teks, jurnal ilmiah, referensi statistik, hasil-hasil penelitian dalam bentuk skripsi, tesis, disertasi, dan internet, serta sumber-sumber lainnya yang relevan.

Pembahasan didasarkan pada peraturan perundang-undangan, dokumen, jurnal hukum, laporan hasil penelitian serta referensi yang relevan. Penelitian ini ditujukan kepada usaha untuk memperoleh gambaran fakta atau gejala tertentu dan menganalisisnya secara deduktif yuridis kualitatif dengan didukung oleh fakta-fakta hukum.

¹⁰ Sugiyono, *Metode Penelitian* (Bandung: Alfabeta, 2004) 97

Dalam pembahasan tesis ini, penulis menggunakan model pendekatan:

- a. Pendekatan Normatif, yaitu model pendekatan dengan melihat ketentuan-ketentuan yang bersumber dari hukum Islam dan pendapat-pendapat para ulama mazhab yang termaktub dalam kitab-kitab fiqh.
- b. Pendekatan Tekstual, yaitu pendekatan terhadap suatu masalah yang menitik beratkan pada teks dalil-dalil sebagai landasan hukum.

Dari sini dapat diketahui secara teori tentang ketentuan pelaksanaan Ihdad yang benar dan sesuai dengan perkembangan hukum Islam di Indonesia.

2. Sumber Data

Secara umum dikenal dengan adanya dua jenis sumber data yaitu sumber data primer (*primary data* atau *basic data*) dan sumber data sekunder (*secondary data*). Dalam penelitian hukum normatif, data yang digunakan adalah data-data yang sekunder, yang kemudian dipilah menjadi dua kategori, yaitu bahan hukum primer dan bahan hukum sekunder.¹¹

Adapun data primer yang dimaksud adalah data yang bersumber dari buku-buku essay atau jurnal yang yang didalamnya terdapat pembahasan pemikiran liberal dan juga pemikiran tradisional baik itu dari segi paradigma epistemologi sehingga kepada aksiologinya. Kajian dan penelusuran terhadap karya-karya tersebut dianggap perlu dalam rangka

¹¹Soekamto, *Pengantar Penelitian Hukum*, 12.

mencari mata rantai gagasan dan pemikiran dua kelompok tersebut. Dalam pembahasan ini buku-buku yang di dalamnya memuat pemikiran kelompok liberal dan tradisional tidak digunakan sebagai sumber data secara keseluruhan. Namun fokus yang ditekankan lebih pada buku-buku yang dianggap mewakili gagasan sentralnya. Diantara diantara buku-buku itu adalah antara lain:

Pertama, *Islamic Liberalism: prospect and Challenges*, yang didalamnya memuat beberapa definisi tentang kategori Islam liberal.

Kedua, Buku yang berjudul *Islam Liberal, Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991- 2002* signifikansi buku ini terlihat dengan jelas siapa dan bagaimana kategori tokoh Islam liberal.

Ketiga, Selanjutnya adalah buku yang berjudul *Islam Liberal, Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, Dan Jawabannya*. Sebuah buku aku yang menunjukkan kan an pilar-pilar liberalisme sampai indikator atau kategori seorang intelektual bisa dikatakan intelektual Islam liberalis.

Keempat, Selanjutnya buku karangan Deliar Noer yang berjudul *Gerakan Modern Islam Jam Di Indonesia 1900-1942* buku ini menjelaskan tentang pergerakan pemikiran Islam di Indonesia mulai yang bercorak tradisional sampai pada corak yang rasional atau au modernis.

Kelima Diantara buku yang digunakan untuk menjabarkan paham tradisional sampai paham jam post tradisionalisme Islam adalah buku yang dikarang oleh Muhammad Abid Al jabiri dengan judul *Post*

Tradisionalisme Islam buku ini merupakan terjemahan yang diterjemahkan oleh Ahmad baso.

Keenam, Selanjutnya adalah buku yang dikarang oleh Zamakhsyari Dhofier dengan judul *Tradisi Pesantren* di buku ini teliti memperoleh data tentang basis atau potret Islam tradisional yang ada di pesantren Salaf.

Sedangkan data sekundernya adalah bersumber dari jurnal jurnal buku-buku maupun situs web yang ada tulisan para cendekiawan lain yang ada kaitannya dengan pembahasan sesuai dengan judul penelitian ini. Agar lebih akurat dan rasional, dalam penulisan tesis ini penulis menggunakan data literatur yaitu dengan mengadakan kajian pustaka terhadap sumber-sumber data berupa buku-buku dan kitab-kitab fiqh yang ada relevansinya dengan pembahasan tesis ini diantaranya kitab kitab fikih klasik maupun yang bernuansa modern yang tentunya juga mengkaji metode penggalian hukum dalam kedua corak pemikiran itu.

3. Teknik Pengumpulan Data

Data yang terkumpul masih merupakan bahan mentah. Oleh karena itu masih perlu diolah lebih lanjut agar bisa disajikan sebagai hasil penelitian. Adapun proses pengolahan data yaitu *editing* (to edit artinya membetulkan) adalah memeriksa atau meneliti data yang telah diperoleh untuk menjamin apakah sudah dapat dipertanggung jawabkan sesuai dengan kenyataan.¹²

¹²Ronny Hanitijo Soemitro, *Metode Penelitian Hukum dan Jurimetri*, (Ghalia Indonesia, Jakarta, 1990). 64.

Pendapat lain mengatakan *editing* merupakan membenaran apakah data yang terkumpul melalui studi pustaka, dokumen, sudah dianggap relevan, jelas, tidak berlebihan, dan tanpa kesalahan.¹³

Karena penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan, maka teknik pengumpulan data dalam penulisan tesis dilakukan dengan cara menghimpun buku-buku, jurnal serta kitab-kitab yang bercorak konsep Ihdad dari kalangan liberal dan tradisional. Setelah bahan terkumpul, kemudian dilakukan penelitian untuk disesuaikan dengan tema, kemudian data yang telah didapat diklasifikasikan sesuai dengan kerangka tulisan untuk dianalisa.

4. Analisis Data

Data yang diperoleh dari hasil penelitian kemudian disajikan dengan pendekatan kualitatif. Pada tahap awal dilakukan pengumpulan data primer dan sekunder, kemudian data dikelompokkan sesuai dengan rumusan masalah yang ditetapkan. Data-data tersebut selanjutnya dikelompokkan untuk mendapatkan gambaran yang utuh, menyeluruh dan tepat sebagai pemecahan masalah-masalah yang akan dijawab.

Berikutnya dilakukan penulisan hasil penelitian dengan metode deskriptis analitis di mana seluruh fakta dan permasalahan yang berhubungan dengan objek penelitian yang dalam hal ini adalah konsep Ihdad yang relevan di Indonesia akan disajikan secara utuh setelah

¹³Abdulkadir Muhammad, *Hukum dan Penelitian Hukum*, (PT. Citra Aditya Bakti, Bandung, 2004). 53

dianalisis berdasarkan norma-norma hukum yang dituangkan dalam Peraturan Perundang-Undangan.¹⁴

Dalam usaha mencari jawaban terhadap problema yang ada, penulis menggunakan metode analisa penelitian sebagai berikut :

- a. Metode Deduktif. Metode ini mengemukakan teori-teori, dalil-dalil atau generalisasi paradigma dari kalangan liberal dan tradisional yang bersifat umum, untuk selanjutnya dikemukakan kenyataan yang khusus dari hasil penelitian.¹⁵
- b. Metode Deskriptif. Metode ini mengemukakan analisa data dengan mendeskripsikan data yang terkumpul sebagaimana adanya tanpa bermaksud membuat kesimpulan yang berlaku untuk umum atau generalisasi.
- c. Metode Dialektif. Dialekti merupakan metode untuk memperoleh pengetahuan yang lebih baik tentang suatu topik dengan melalui pertukaran pandangan dan argumen-argumen yang dapat diterima atau argumen-argumen yang rasional. Metode ini juga digunakan sebagai metode klasifikasi yang memungkinkan untuk pembagian sebuah konsep menjadi beberapa bagian-bagian

5. Keabsahan Data

Pengecekan keabsahan data didasarkan atas kriteria tertentu.

Kriteria itu terdiri atas derajat kepercayaan (kredibilitas), keteralihan, kebergantungan, dan kepastian. Masing-masing kriteria tersebut

¹⁴Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (UI Pres, Jakarta, 1986), 10.

¹⁵Winarno Surahmad, *Pengantar Penelitian Hukum, Dasar Metode dan Teknik*, (Bandung Tarsito,1995), 23

menggunakan teknik pemeriksaan sendiri-sendiri. Moleong berpendapat bahwa: “Dalam penelitian diperlukan suatu teknik pemeriksahan keabsahan data”.¹⁶

Sedangkan untuk memperoleh keabsahan temuan perlu diteliti kredibilitasnya dengan menggunakan teknik sebagai berikut:

a. Triangulasi

Triangulasi adalah pemeriksaan keabsahan data yang memanfaatkan sesuatu yang lain di luar data untuk keperluan pengecekan atau pembanding terhadap data itu.¹⁷ Jadi, tujuan triangulasi adalah mengecek kebenaran data tertentu dengan membandingkannya dengan data-data yang diperoleh dari sumber lain.

Triangulasi terhadap keabsahan data dapat diperoleh dari hasil tes tulis dan wawancara. Dalam penelitian ini triangulasi yang digunakan adalah triangulasi sumber data dengan cara membandingkan dan mengecek balik derajat kepercayaan suatu informasi yang diperoleh melalui waktu dan alat yang berbeda dalam metode kualitatif.

d. Peerderieng (Pemeriksaan Sejawat Melalui Diskusi)

Bahwa yang di maksud dengan pemerikasaan sejawat melalui diskusi yaitu teknik yang dilakukan dengan cara mengekspos hasil sementara atau hasil akhir yang diperoleh dalam bentuk diskusi

¹⁶Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006), 172

¹⁷Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 178

analisis dengan rekan-rekan sejawat. Teknik ini mengandung beberapa maksud sebagai salah satu teknik pemeriksaan data.

Pertama, untuk membuat peneliti tetap mempertahankan sikap terbuka dan kejujuran. Kedua, diskusi dengan sejawat ini memberikan suatu kesempatan awal yang baik untuk mulai menjajaki dan menguji hipotesa kerja yang muncul dari pemikiran peneliti.

Karena terbatasnya pengetahuan peneliti tentang tuntutan pengembangan hukum Islam di Indonesia dan demi menambah wawasan serta data yang aktual peneliti kerap kali mengadakan diskusi kecil-kecilan bersama teman akademisi dan pernah juga sesekali berdiskusi dengan para dosen.

F. Definisi Istilah

1. IHDAD

Ihdad merupakan masa berkabung yang disebabkan karena adanya kematian pada anggota keluarga. Di dalam masa berkabung ini ada beberapa hal yang harus dilakukan bagi keluarga yang ditinggalkan.

2. TOKOH

Terdapat beberapa makna Tokoh dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, diantaranya bermakna rupa, macam atau jenis, orang yang terkemuka dan pemegang peran. Dalam penelitian ini makna tokoh yang dimaksud adalah lebih bermakna macam atau jenis yang disandingkan dengan kata setelahnya yaitu kata Liberal dan Tradisional.

3. LIBERAL

Liberal merupakan kata sifat yang bermakna bebas, luas dan terbuka. Makna ini sebagaimana yang telah ada di Kamus Besar Bahasa Indonesia. Dalam penelitian ini Liberal dimaksudkan adalah upaya untuk memahami Islam dalam konteks kekinian, bukan Islam masa lalu, dan bukan pula Islam yang hidup di masa depan.

4. TRADISIONAL

Tradisional diambil dari kata tradisi yang artinya kebiasaan, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata Tradisional diartikan sebagai sikap dan cara berpikir yang selalu berpegang teguh pada norma dan adat kebiasaan yang ada secara turun-temurun. Pada penelitian ini yang dimaksud pada kata Tradisional adalah lebih kepada jenis pemikiran tekstual teosentris (literalis) yang cenderung mengikuti aturan yang sudah baku tanpa ada kritis pada maksud dan tujuan yang mereka kerjakan.

G. Sistematika Penulisan

Untuk memudahkan penulisan dalam penelitian ini, maka peneliti menguraikannya dengan sistematika penulisan yang terdiri dari 5 (lima) bab, dan masing-masing bab berisikan sub-sub bab dengan rincian sebagai berikut:

Bab I: Dalam bab ini akan menjelaskan latar belakang masalah yang menjadi kegelisahan akademik penulis sehingga tertarik untuk melakukan penelitian objek kajian dalam tesis ini. Kemudian dilanjutkan dengan penjelasan permasalahan penelitian yang terdiri identifikasi, pembatasan dan perumusan masalah. Selanjutnya penjelasan tujuan dan signifikansi penelitian

yang bertujuan untuk menjelaskan apa yang diharapkan dari tujuan dan manfaat, baik teoritis maupun praktis dari penelitian tesis ini. Selanjutnya, penjelasan beberapa penelitian terdahulu yang relevan. Penjelasan tersebut bertujuan untuk menyajikan beberapa kajian sebelumnya yang sudah pernah mengkaji hal-hal yang berkaitan dengan objek penelitian tesis ini, sehingga diharapkan dapat menemukan beberapa hal apa saja yang belum pernah dikaji sebelumnya atau agar dapat mengetahui distingsi dari penelitian yang terdahulu. Selanjutnya memuat terkait metodologi penelitian tesis ini yang terdiri dari penjelasan jenis dan sumber data, teori pendekatan serta teknik pengolahan data. peneliti akan menyajikan paparan metodologi penelitian hingga pada keabsahan data. Yang terakhir, yakni subbab penjelasan terkait sistematika penulisan guna menjelaskan alur pembahasan dalam penelitian tesis ini.

Bab II : pada bab ini akan dipaparkan tinjauan pustaka yang berisi tentang penelitian terdahulu dan kajian teori. Akan dipaparkan penelitian terdahulu yang masih dalam satu kutipan dengan singkat tentang persamaan dan perbedaan. Sedangkan pada kajian teori akan dirangkai dengan tinjauan teori-teori tentang permasalahan yang telah dikaji dalam berbagai literatur mulai dari paradigma kaum liberal dan tradisional hingga pada epistemologi dari keduanya.

Bab III: pada bab ini berisi penjelasan pandangan kedua tokoh, mulai dari paradigma hingga aksiologinya, yang kemudian dikaitkan dengan penguasaan hukum dalam ranah Ihdad.

Bab IV: dalam bab ini akan menjelaskan tentang teori-teori dan paradigma kaum liberalis dan tradisional terkait Ihdad dalam wacana taqin di Indonesia, yang terdiri dari empat sub bab pembahasan.

Bab V Penutup, bab ini memuat tentang kesimpulan peneliti, kritik dan saran yang terkait dengan analisa peneliti.



BAB II

PEMBAHASAN

A. Penelitian Terdahulu

1. Arifah Milati Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Tribakti Kediri, dalam jurnal *Al-Ahwal*, Vol. 7, No. 1, 2014 M/1435 Dengan judul TEORI RI'AYAH AL-MASLAHAH AT-TUFI DAN APLIKASINYA DALAM MENAKAR PROBLEMATIKA IHDAD. Penelitian ini membahas pengaplikasian hukum Ihdad dalam menjawab problematika Ummat dengan kacamata Teori *Maslahah at-Thufi*.
2. Edi Susilo, Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, dalam *AL-HUKAMA The Indonesian Journal of Islamic Family Law* Volume 06, Nomor 02, Desember 2016; ISSN:2089-7480 yang berjudul "Iddah dan Ihdad bagi Wanita Karir melalui Pendekatan Maqasid ash-Shari'ah" penelitian ini menyimpulkan bahwa Iddah bagi wanita karir tetap harus dilakukan mengingat illat hukum Iddah lebih bersifat ta'abbudi. Namun dalam hal konsekuensi hukum, Iddah berupa larangan keluar rumah, hal ini tidak dapat diberlakukan bagi wanita karir mengingat karir dan pekerjaan wanita karir bersifat kebutuhan, karena merupakan sumber pemenuhan kebutuhan hidup yang tergolong hajat mendesak untuk melestarikan hidup yang jika tidak dipenuhi akan jatuh pada kehancuran ekonomi (kemiskinan).
3. Fredy Siswanto, Universitas Bengkulu Fakultas Hukum dengan judul "Analisis Hukum Terhadap Ihdad Bagi Perempuan Ditinjau dari Aspek

Hukum Islam dan Kesetaraan Gender”. Hasil penelitian menunjukkan ketentuan mengenai Ihdad bagi perempuan menurut hukum Islam bahwa kepatutan seorang perempuan dalam masa berkabung adalah menunjukkan kondisi dimana istri harus menahan diri atau berkabung selama empat bulan sepuluh hari. Dan selama masa itu, istri hendaknya melakukan masa berkabung dengan tidak berhias, tidak bercelak mata dan tidak boleh keluar ruma. Larangan itu lebih sebagai cara untuk menghindari fitnah dan sekaligus bertujuan untuk menghormati kematian suami.

Ihdad bagi perempuan dalam hukum Islam menurut gender dapat dikatakan bahwa dalam kehidupan berelasi dengan yang lain terdapat nilai tatakrama dan norma hukum yang membedakan peran laki-laki dan perempuan, artinya masa berkabung dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) terspesifikasi bagi siapapun, baik laki-laki atau perempuan. Hal tersebut menunjukkan bahwa dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) telah mencerminkan kesetaraan gender, bahwa bagi laki-laki ataupun perempuan ketika ditinggal mati oleh pasangannya harus melakukan masa berkabung. Masa berkabung yang dicantumkan dalam hukum Islam dengan makna Ihdad, adalah berlaku bagi laki-laki dan perempuan, meskipun dengan bentuk atau cara yang berbeda.

Menurut penulis, kajian-kajian diatas hanya membahas tentang dilema praktik Ihdad pada masyarakat tanpa adanya komparasi dari berbagai tipologi. Tesis ini berusaha melengkapi kajian-kajian yang telah ada dan membahas sisi-sisi lainnya yang belum disentuh dengan mengupas secara

menyeluruh mengenai Ihdad yang terdapat dalam hukum Islam, menurut pandangan kaum tradisional dan liberal serta relevansinya dengan pembentukan hukum Islam di Indonesia.

B. Kajian Teori

1. Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia

Pada awal abad ke 20 muncul gerakan pembaharuan Islam, pasang surut pemberlakuan hukum Islam di Indonesia yang diterapkan oleh kekuatan politik hukum yang berakar pada kekuatan sosial budaya berinteraksi dalam proses pengambilan keputusan politik baik pada zaman kesultanan, penjajahan Belanda maupun pada masa kemerdekaan.¹⁸

Walaupun demikian, hukum Islam telah mengalami perkembangan secara berkesinambungan, baik melalui jalur infrastruktur politik maupun suprastruktur politik dengan dukungan kekuatan sosial budaya itu. Di masa penjajahan Belanda dualisme hukum Islam versus hukum barat itu mulai berkembang, Belanda di Indonesia memaksakan berlakunya hukum Belanda.

Sistem hukum Islam yang semula merupakan bagian dari kesadaran yang berlaku sehari-hari dan tidak terpisahkan dari sistem hukum adat yang beraneka penjajahan Hindia Belanda mewariskan tiga tradisi hukum kepada Indonesia merdeka, yaitu sistem hukum barat, sistem hukum Islam, dan sistem hukum adat. Ketiga tradisi inilah yang menjadi sumber norma bagi terbentuknya sistem hukum nasional

¹⁸ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia*, (Jokjakarta: LKIS, 2005.), 20

Indonesia merdeka Pemikiran hukum Islam di Indonesia dapat terlihat mulai Abad ke 17 M.¹⁹

Pemikiran ini berada berada dalam keseimbangan baru tasawuf-fiqh, dan wacana Syafi'iyah, hal ini terjadi karena pemikiran hukum merupakan perwujudan dari gerakan pemikiran tasawuf yang telah dahulu ada dan akibat langsung dari keberadaan mazhab Syafi'i yang dianut oleh penyebar Islam pertama di Nusantara abad ke 12 dan 13 M. Dua karakteristik epimologi inilah yang menjadi lambang yang menonjol bagi gerakan pemikiran hukum Islam di Indonesia ketika itu. Tidak adanya karya yang dibidang original dan otentik yang terlahir dari para pemikir disebabkan oleh situasi yang kurang menguntungkan dari proses, waktu, dan karakter Islam pertama tersebut.²⁰

Dalam ketatanegaraan Indonesia kehendak rakyat secara umum terdapat pada lembaga tinggi negara yaitu Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) dan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR). Eksekutif membuat Rancangan Undang-Undang lalu diserahkan ke DPR untuk di bahas dan disetujui sebelum undang-undang itu diberlakukan. Undang-undang dapat dinyatakan sebagai peraturan perundang-undangan yang tertinggi, di dalamnya telah dicantumkan adanya sanksi dan mengikat masyarakat secara umum.

Diantara produk undang-undang dan peraturan yang bernuansa hukum Islam, umumnya memiliki tiga bentuk: Pertama, hukum Islam

¹⁹E. Utrecht, *Pengantar dalam Hukum Indonesia*, (Jakarta: Ichtiar,1957), 51

²⁰Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia...*,36

yang secara formil maupun material menggunakan corak dan pendekatan keIslaman; Kedua, hukum Islam dalam proses taqin diwujudkan sebagai sumber-sumber materi muatan hukum, di mana asas-asas dan prinsipnya menjiwai setiap produk peraturan dan perundang-undangan; Ketiga, hukum Islam yang secara formil dan material ditransformasikan secara *Persuasive Source* dan *Authority Source*. Sampai saat ini, kedudukan hukum Islam dalam sistem hukum di Indonesia semakin memperoleh pengakuan yuridis. Pengakuan berlakunya hukum Islam dalam bentuk peraturan dan perundang-undangan yang berimplikasi kepada adanya pranata-pranata sosial, budaya, politik dan hukum.

Abdul Ghani Abdullah mengemukakan bahwa berlakunya hukum Islam di Indonesia telah mendapat tempat konstitusional yang berdasar pada tiga alasan, yaitu: Pertama, alasan filosofis, ajaran Islam merupakan pandangan hidup, cita moral dan cita hukum mayoritas muslim di Indonesia, dan ini mempunyai peran penting bagi terciptanya norma fundamental negara Pancasila; Kedua, alasan Sosiologis. Perkembangan sejarah masyarakat Islam Indonesia menunjukkan bahwa cita hukum dan kesadaran hukum bersendikan ajaran Islam memiliki tingkat aktualitas yang berkesiambungan; dan Ketiga, alasan Yuridis yang tertuang dalam pasal 24, 25 dan 29 UUD 1945 memberi tempat bagi keberlakuan hukum Islam secara yuridis formal.²¹ Dalam kenyataan lebih konkret, terdapat

²¹Abdul Ghani Abdullah, Peradilan Agama Pasca UU No.7/1989 dan Perkembangan Studi Hukum Islam di Indonesia dalam Mimbar Hukum No. 1 tahun V (Jakarta: al-Hikmah & Ditbinpera Islam Depag RI, 1994) 94-106.

beberapa produk peraturan perundang-undangan yang secara formil maupun material tegas memiliki muatan yuridis hukum Islam, antara lain:

- a. UU No. 1/1974 tentang Hukum Perkawinan Politik memberlakukan hukum Islam bagi pemeluknya.
- b. UU No. 7/ 1989 tentang Peradilan Agama (Kini UU No. 3/2006) Diperbahruhi dengan UU nomor 50 tahun 2009.
- c. UU No. 7/1992 tentang Perbankan Syariah (Kini UU No. 10/1998)
- d. UU No. 17/1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji.
- e. UU No. 38/ 1999 tentang Pengelolaan Zakat, Infak dan Shadaqah (ZIS) Diperbahruhi dengan UU nomor 23 tahun 2011.
- f. UU No. 44/1999 tentang Penyelenggaraan Otonomi Khusus Nangroe Aceh Darussalam.
- g. UU Politik Tahun 1999 yang mengatur ketentuan partai Islam
- h. UU No. 41/2004 tentang wakaf.

Disamping tingkatannya yang berupa Undang-undang, juga terdapat peraturan-peraturan lain yang berada di bawah Undang-undang, antara lain:

- a. PP No.9/1975 tentang Petunjuk Pelaksanaan UU Hukum Perkawinan.
- b. PP No.28/1977 tentang Perwakafan Tanah Milik.
- c. PP No.72/1992 tentang Penyelenggaraan Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil.
- d. Inpres No.1/ 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.
- e. Inpres No.4/2000 tentang Penanganan.

Masalah Otonomi Khusus di NAD Dan sekian banyak produk perundang-undangan yang memuat materi hukum Islam, peristiwa paling fenomenal adalah disahkannya UU No.7/1989 tentang Peradilan Agama. Betapa tidak, Peradilan Agama sesungguhnya telah lama dikenal sejak masa penjajahan (Mahkamah Syar'iyah) hingga masa kemerdekaan, mulai Orde Lama hingga Orde Baru, baru kurun waktu akhir 1980-an UUPA No.7/1980 dapat disahkan sebagai undang-undang. Padahal UU No.14/1970 dalam pasal 10-12 dengan tegas mengakui kedudukan Peradilan Agama berikut eksistensi dan kewenangannya. Keberadaan UU No.7/1989 tentang Peradilan Agama dan Inpres No.1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam sekaligus merupakan landasan yuridis bagi umat Islam untuk menyelesaikan masalah-masalah perdata. Padahal perjuangan umat Islam dalam waktu 45 tahun sejak masa Orde lama dan 15 tahun sejak masa Orde Baru, adalah perjuangan panjang yang menuntut kesabaran dan kerja keras hingga disahkannya UU No.7/1989 pada tanggal 29 Desember 1989. Sejalan dengan perubahan iklim politik dan demokratisasi di awal tahun 1980-an sampai sekarang, tampak isyarat positif bagi kemajuan pengembangan hukum Islam dalam seluruh dimensi kehidupan masyarakat.

Dengan mencermati berbagai pemikir abad ke 17–19 M, bisa dikatakan tidak ada gelombang pemikiran dan tawaran konsep besar yang telah di hasilkan para pemikir tersebut. Secara metodologis, mereka bahkan menegaskan pentingnya berpegang pada mazhab hukum yang

telah ada, yang dalam tatataraan tertentu bisa di nilai telah mematkan proses kreativitas seseorang dalam menetapkan hukum. Gagasan transformasi hukum Islam dalam Negara Indonesia dapat dilihat dari segi ilmu negara. Dijelaskan bahwa bagi negara yang menganut teori kedaulatan rakyat, maka rakyatlah yang menjadi kebijakan politik tertinggi.

Memetakan Taqin di Indonesia: Peluang dan Tantangan Sejak kemerdekaan Indonesia hingga sekarang, dinamika dan transformasi hukum Islam telah menjadi masalah politik di negara ini. Memang benar bahwa di era Orde Lama Soekarno, para elit sibuk terlibat dalam perlawanan terhadap Belanda yang kembali dan internal konflik negara baru yang membuat mustahil untuk mengusulkan taqin hukum Islam.

Gagasan taqin pada awalnya dimulai pada tahun 1970 di periode awal Rezim Orde Baru²². Pada saat itu, perkembangan hukum Islam sebagai konsep dapat dianggap sebagai taqin.²³ Itu kemudian konsep-konsep ini secara kuantitatif menjadi seperangkat aturan dan hukum menjadi hukum formal di negara ini. Adapun contoh skema daripada taqin di Indonesia:²⁴

IAIN JEMBER

²²Harisudin, M. Noor, *The Taqin Of Indonesian Islamic Law Dynamic*, JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM Vol. 09, No. 01, Juni 2015. 94

²³Terutama itu bisa dilihat di era reformasi. Demokratisasi telah dibuka yang membuatnya lebih mungkin untuk mengimplementasikan lebih banyak taqin secara kuantitatif dari pada era sebelumnya

²⁴Harisudin, M. Noor, *The Taqin Of Indonesian Islamic Law Dynamic*, JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM Vol. 09, No. 01, Juni 2015. 95

TAQNIN			
1	Telah dibuat sebagai taqnin	Pernikahan, Perceraian, Waris, Wakaf (wakaf), Haji, Zakat, Pengadilan Keluarga, Urusan agama, Perbankan syariah dan Keuangan	Diterapkan di era Orde Baru dan era reformasi
2	Belum pernah dibuat sebagai Taqnin	Jinayah (Kasuskriminal), Politik	Belum diterapkan di hukum nasional, tetapi ada peraturan sebagai bagian dari peraturan khusus otonomi di Aceh

Berdasarkan karakteristik hukum yang ditetapkan oleh pemerintah, hukum Islam di negara itu dapat diklasifikasikan menjadi: pertama, undang-undang yang secara formal dan material menerapkan hukum Islam, dan kedua, produk legislasi yang mendukung semangat dan prinsip

Semua orang Islam sepakat bahwa Islam tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga hubungan dengan masyarakat sekitarnya. Yang menjadi persoalan adalah bagaimana merumuskan posisi muslim di tengah-tengah komunitas masyarakat, terutama pada realitas masyarakat plural. Kaum muslim, dalam hal ini muslim Indonesia tidak menemui kata sepakat dalam pelegislasian hukum Islam, sebagaimana ide tersebut pertama kali muncul dalam dunia Islam.²⁵

²⁵Di Indonesia, legislasi hukum Islam dalam masalah-masalah peradilan pernah dilakukan dan menghasilkan KHI yang menyangkut pernikahan, kewarisan, wakaf dan hiba. Mayoritas kaum muslim Indonesia sepakat dengan hal tersebut, meski dalam hal materi dan pelaksanaannya banyak mengalami kendala. Namun tulisan ini akan membahas persoalan penerapan syariat

Kompilasi Hukum Islam yang merupakan pedoman penentuan istimbat Hakim di dalam peradilan agama salah satu Wajah pembaharuan hukum Islam di Indonesia terdapat beberapa pembaruan diantaranya yang berkaitan dengan judul penelitian adalah pembaharuan dalam pasal yang menerangkan tentang masa berkabung dijelaskan bahwa berkabung bukan hanya untuk perempuan namun juga diperuntukkan untuk seorang suami atau laki-laki namun terdapat beberapa perbedaan diantara perbedaannya adalah masa dan ketentuan cara bergabung bagi keduanya.

2. Ihdad Dalam Hukum Islam

Secara bahasa kata Ihdad disebut dengan *al-Hidad*²⁶ yang artinya adalah perkabungan, yang berarti tidak bersolek atau tidak berhias karena kematian suami, meninggalkan berhias karena duka cita. Al-Anshari, Ihdad berasal dari kata *ahadda* dan biasa pula disebut *al-Hidad* yang diambil dari kata *Hadda*. Mereka mengartikan Ihdad dengan *al-Man'u* yang berarti cegahan atau larangan.²⁷

Ihdad adalah menahan atau menjauhi, dalam beberapa kitab fikih, adalah “menjauhi sesuatu yang dapat menggoda laki-laki kepadanya.”²⁸

IAIN JEMBER

Islam yang gencar-gencar dilakukan sebagian kaum muslimm, semisal Perda, UU tentang syariat Islam bahkan khilafah Islam.

²⁶Kamus Munjid, (Beirut: Dar al-Masyriq, 2008), 121; Ahmad Warson, Kamus Munawwir:Arab-Indonesia Terlengkap, 243

²⁷Abi Yahya Zakariya al-Anshari, *Fathul Wahab*, Juz II, 107. Syekh Ibrahim al-Baijuri, *Hasyiyah al-Baijuri 'ala Ibn Qasyim al-Ghazi*, juz 2, 175, Sayid Abu Bakar al-Dimyati, *Hasyiyah I'arah Thalibin*, juz 4, 43

²⁸Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia Antara Fiqh Munakahat dan UndangUndang Perkawinan*, (Jakarta: Kencana, 2007), 320

Wahbah al-Zuhaili memberikan definisi Ihdad :²⁹ Pendapat Fuqaha tentang Iddah dan Ihdad Imam al-Syafi'i mengatakan tentang hukum Ihdad³⁰

Barang siapa yang diwajibkan kepadanya Iddah maka wajib pula baginya Ihdad entah dia seorang muslimah yang sudah dewasa maupun masih kecil dan merdeka, seorang dzimmiy, ataupun seorang budak wanita yang muslimah, mereka semua dalam masalah Ihdad itu sama”

Imam Malik berkata Ihdad itu wajib bagi seorang muslimah dan ahli kitab, yang masih kecil dan yang sudah dewasa. Adapun bagi seorang budak wanita yang ditinggal mati oleh tuannya atau ia itu *Ummu Walad* atau bukan maka tidak wajib Ihdad pada dirinya, begitulah pendapat para Fuqaha negeri-negeri besar³¹”.

Imam Nawawi berkata :“dalam hadits ada dalil wajibnya berIhdad bagi wanita yang menjalani Iddah karena wafatnya suami. Perkara ini secara umum disepakati walaupun ulama berselisih dalam perinciannya. Ihdad ini wajib bagi setiap wanita yang menjalani Iddah karena kematian suami, baik ia telah berkumpul dengan suaminya ataupun belum, si wanita masih kecil atau sudah besar, perawan (ketika dinikahi suaminya) atau sudah janda, wanita merdeka atau budak,³² wanita muslimah atau wanita kafir.³³ Ini merupakan madzhab Imam Syafi'i dan jumhur.

²⁹Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adilatuhu*, 659

³⁰Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Al-Umm*, (Dar al-Wafa", 2001), Juz 6, 588

³¹Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Qurtuby, *al-Bidayah al-Mujtahid*, (Beirut: Dar al-Mu"arrafah, 1982), 122

³²Bila seorang wanita yang berstatus budak dinikahkan oleh tuannya dengan seorang lelaki, lalu si lelaki meninggal dunia maka wanita tersebut wajib berIhdad berdasarkan keumuman ayat: “Dan orang-orang yang meninggal dunia di antara kalian dengan meninggalkan istri -

Ulama sepakat tidak ada Ihdad bagi *Ummul Walad* (budak wanita yang telah melahirkan anak untuk tuannya), tidak pula bagi budak wanita yang tuannya meninggal, demikian juga istri yang ditalak raj'i.³⁴ Mereka yang berpendapat tidak ada Ihdad bagi wanita yang ditalak tiga, berdalil dengan sabda Rasulullah : *تحد على ميت*³⁵ Rasulullah mengkhususkan kebolehan berIhdad disebabkan kematian seseorang setelah mengharamkannya, bila bukan karena kematian. Al-Qadhi berkata: “Wajibnya Ihdad bagi wanita yang meninggal suaminya diketahui dari kesepakatan ulama yang membawa hadits tentang Ihdad kepada hukum wajib. Walaupun dalam lafadz hadits tersebut tidak ada yang menunjukkan wajibnya, akan tetapi mereka sepakat membawa hadits tersebut kepada hukum wajib. Bersamaan pula adanya pendukung dari sabda Nabi dalam hadits lain seperti hadits Ummu Salamah,³⁶ hadits Ummu Athiyyah tentang celak, minyak wangi, dan pakaian perhiasan.³⁷

istri...”(al-Baqarah: 234). Permasalahan Ihdad ini berkaitan dengan hak suami. Dan Ihdad merupakan perkara yang mengikuti iddah *Al-Syarhul Mumti*, 5/717.

³³Dari kalangan Yahudi atau Nasrani. Apabila ada wanita Yahudi atau Nasrani yang dinikahi oleh seorang muslim, lalu si suami meninggal dunia maka si istri wajib berIhdad. Karena Ihdad itu mengikuti, Iddah walaupun si istri kafir. Dalilnya adalah keumuman firman Allah : “Dan orang-orang yang meninggal dunia di antara kalian dengan meninggalkan istri -istri....” (al-Baqarah: 234). *Al-Syarhul Mumti*, 5/715.

³⁴Karena mereka tidak berstatus istri dan si mayat bukan suami mereka. Sementara dalam hadits disebutkan dengan lafadz: *لا يحل لامرأة تؤمن بالله و الاخر تحد على ميت* kecuali bila yang meninggal suaminya...”. (*Al-Mughni, kitab Al-’Iddah, Fashl La Ihdada ‘Ala Ghairi al-Zaujat*)

³⁵Lengkapnya *لا يحل لامرأة تؤمن بالله و الاخر تحد على ميت* “Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk berIhdad terhadap mayat...”. Kata al-Imam al-Shan’ani, “Dalam ucapan Nabi : *تحد على ميت* ada dalil tentang tidak adanya Ihdad bagi istri yang ditalak. Bila talaknya raj’i maka perkaranya disepakati. Adapun kalau talaknya ba’in, jumbuh ulama berpendapat tidak ada Ihdadnya.” (*Subulus Salam, 3/313*)

³⁶Tentang seorang wanita yang memintakan izin putrinya yang baru ditinggal mati suaminya untuk memakai celak karena keluhan sakit pada matanya. Hadits ini menunjukkan wajib berIhdad bagi wanita yang wafat suaminya. Karena kalau tidak wajib, niscaya Rasulullah tidak akan melarang seseorang berobat dengan pengobatan yang mubah seperti mengobati penyakit mata dengan bercelak. (*Fathul Bari, 9/601*)

³⁷*Al-Minhaj, 9/351-352*

Redaksional Hadis yang matannya membahas tentang masa berkabung bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ وَالْحَارِثُ بْنُ مِسْكِينٍ قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ وَاللَّفْظُ لَهُ قَالَ أُنْبَأَنَا
ابْنُ الْقَاسِمِ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ نَافِعٍ عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أَبِي
سَلَمَةَ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ بِهَذِهِ الْأَحَادِيثِ الثَّلَاثَةِ

قَالَتْ زَيْنَبُ دَخَلْتُ عَلَى أُمِّ حَبِيبَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ تُؤَفِّي أَبُوهَا أَبُو
سُفْيَانَ بْنِ حَرْبٍ فَدَعَتْ أُمَّ حَبِيبَةَ بِطَيْبٍ فَدَهَنْتُ مِنْهُ جَارِيَةً ثُمَّ مَسَّتْ بِعَارِضِيهَا ثُمَّ قَالَتْ
وَاللَّهِ مَا لِي بِالطَّيِّبِ مِنْ حَاجَةٍ غَيْرَ أَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا
يَجِلُّ لِمَرْأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ تَحْدُ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ إِلَّا عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ
أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

Dan telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya dia berkata; Saya membaca di depan Malik dari Abdullah bin Abu Bakar dari Humaid bin Nafi' dari Zaenab binti Abi Salamah bahwa dirinya telah mengabarkan kepadanya tentang ketiga hadits ini, Humaid berkata; Zaenab mengatakan; Saya pernah menemui Ummu Habibah istri Nabi shallallahu 'alaihi wasallam sesaat setelah ayahnya yaitu Abu Sufyan meninggal dunia, kemudian Ummu Habibah meminta untuk diambilkan khuluq (yaitu sejenis wewangian yang berwarna kuning), atau yang sejenis itu, kemudian dia meminyaki budak perempuannya dan mengolesi kedua pelipisnya sendiri, lalu dia berkata; "Demi Allah, sebenarnya saya tidak membutuhkan wewangian ini, kalaulah bukan karena saya pernah mendengar Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda di atas mimbar: "Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir melakukan Ihdad (berkabung dengan meninggalkan berhias) terhadap mayit melebihi tiga hari, kecuali kematian suaminya yaitu empat bulan sepuluh hari."(HR.Muslim)³⁸

Redaksional Hadis tidak boleh berhias pada masa berkabung

³⁸Al-Qushairi, abu Husen Muslim bin Hujjaj bin Muslim,, Shahih Muslim, telah ditahqiq oleh Muahmmad Fuad Abdul Baqi, Beirut, *Dar ihya al-turats al-arabi*, 1405H , 2730, Bukhari, 5339; Sulaiman bin Asy'ast Abu Dawud, Sunan Abu Daud, telah ditahqiq oleh Muhammad Muhyiddin Abdul Majid, Beirut, *Dar al-Fkr*, 1405H, 2299; Muhammad bin Isa Abu Isa, Sunan Turmuzii, ditahqiq oleh Ahmad Muhammad Syakir, Beirut, *Dar Ahya al-Turats*, tth, No hadis. 1195, Ahmad bin Syu'aib Abu Abdurrahman, an-Nasai, Maktabah, Sunan An-Nasai, *Maktabah Mathbu'at al-ilamiyyah*, No.Hadis, 201

حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَبِي يُوْبَ عَنْ حَفْصَةَ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ كُنَّا نُنْهَى أَنْ نُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثِ إِلَّا عَلَى زَوْجِ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا وَلَا نَكْتَجِلَ وَلَا نَطَيِّبَ وَلَا نَلْبَسَ ثَوْبًا مَصْبُوغًا إِلَّا ثَوْبَ عَصَبٍ وَقَدْ رُخِّصَ لَنَا عِنْدَ الطُّهْرِ إِذَا اغْتَسَلَتْ إِحْدَانَا مِنْ مَحِيضِهَا فِي بُدَّةٍ مِنْ كُسْتٍ أَظْفَارٍ وَكُنَّا نُنْهَى عَنْ اتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ

Artinya: Telah menceritakan kepada kami 'Abdullah bin 'Abdul Wahhab berkata, telah menceritakan kepada kami Hammad bin Zaid dari Ayyub dari Hafshah berkata, Abu 'Abdullah atau Hisyam bin Hassan berkata dari Hafshah dari Ummu 'Athiyah dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, ia berkata, "Kami dilarang berkabung atas kematian di atas tiga hari kecuali atas kematian suami, yaitu selama empat bulan sepuluh hari. Selama masa itu dia tidak boleh bersolek, memakai wewangian, memakai pakaian yang berwarna kecuali pakaian lurik (dari negeri Yaman). Dan kami diberi keringanan bila hendak mandi seusai haid untuk menggunakan sebatang kayu wangi. Dan kami juga dilarang mengantar jenaza " Abu 'Abdullah berkata, Hisyam bin Hassan meriwayatkan dari Hafshah dari Ummu 'Athiyah dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam.(HR. Bukhari)"³⁹

Jumhur ulama kecuali Imam Hasan al Basri⁴⁰, sepakat mengatakan, bahwa Ihdad wajib hukumnya bagi wanita yang kematian suami, berdasarkan hadis dari Ummu Salamah istri Nabi Muhammad SAW⁴¹, apakah dia sudah digauli atau belum, apakah masih kecil atau sudah dewasa, apakah perawan atau janda, namun ulama berbeda pendapat pada

³⁹Bukhari, No. Hadis 4918, 4919,4926; Muslim, No Hadis 2736, 2731, 2738, 2733; Malik, No hadis 1099, Abu Daud, No Hadis. 1955, 1954; An-Nasai, No hadis 3469, 3475, 3466, 3480, 3443, 3447, 3468; ali bin Umar Abu al-Hasan Ad-Daruqutni, Sunan Ad-Darami, ditahqiq oleh al-sayyid Abdullah Hasyim Yamani al-Madani, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1966, No hadis 2183, 2182, hadis ini dari semua jalur adalah shahih

⁴⁰Yang telah diriwayatkan oleh Ibnu abi Syaiba Al-khallaal menukil dengan sanadnya dari Ahmad dari Khusaim dari Daud Asya'bi bahwa dia tidak mengenal apa yang yang disebut Ihdad. Lihat *Fathul Bari oleh al-Imam al-Hafidz Ibnu Hajar al-asqalani*, telah diterjemahkan oleh Amiruddin, Jakarta: Pustaka azzam 2008, 485-486

⁴¹Diperkuat juga oleh hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Daud dan An-Nasai yang artinya "Isteri yang ditinggal mati suaminya, tidak boleh memakai pakaian bahan dasar (corak) warna kuning, merah yang dapat mengundang perhatian), perhiasan, dan juga tidak boleh menggunakan pacar dan celak. Lihat Abu Daud, 2304 keterangan ini bisa dilihat di Kitab *subulul salam*, karangan Muhammad bin Isma'il ashan'ani, terjemahan oleh Ali Nur Medan dkk, Jakarta, darussunnah Press, hlm 115-116; Al-asqalani, hlm 483

wanita yang dijatuhi talak tiga tidak wajib berIhdad, hal ini didukung oleh Atha, Rabiah, Malik, Laiits, Asy-Syafi'I dan Ibnu Mandzur. Tetapi jika talak raj'i, maka ia harus berkabung berdasarkan ijma ulama, hal ini berdasarkan mafhum hadis, juga hikmah disyariatkannya masa berkabung guna memutuskan hal-hal yang membangkitkan keinginan melakukan hubungan suami isteri. Hadis ini memberitakan bahwa wanita yang ditinggal mati oleh suaminya boleh ber-Ihdad selama empat bulan sepuluh hari. Namun, menurut Sayyid Abu Bakar al-Dimyaty, ulama telah ijma menyatakan bahwa Ihdad hukumnya wajib atas wanita yang kematian suami, karena sesuatu yang dibolehkan sesudah ada larangan adalah wajib. Satu-satunya ulama yang tidak mewajibkan Ihdad atas wanita yang ditinggal mati oleh suaminya adalah Imam al-Hasan al-Basry⁴².

Meskipun demikian, menurut Sayyid Abu Bakar al -Dimyaty, hal tersebut tidaklah menyebabkan cacatnya ijma ulama, dalam arti, ijma ulama tentang kewajiban Ihdad tidak berkurang lantaran Imam al-Hasan al-Basry tidak termasuk di dalamnya. Sayyid Sabiq⁴³ juga dengan tegas mengatakan, wanita yang ditinggal mati oleh suaminya wajib berIhdad selama masa Iddah, yaitu empat bulan sepuluh hari. Imam Syafi'i di dalam kitab al-Um mengatakan, Allah SWT, memang tidak menyebutkan Ihdad di dalam Al-Qur'an, namun ketika Rasulullah SAW, memerintahkan wanita yang ditinggal mati oleh suaminya untuk ber-Ihdad, maka hukum tersebut sama dengan kewajiban yang ditetapkan oleh Allah SWT., di

⁴²*Al-asqalani*, 486

⁴³Sayyid Sabiq, *Fiqhu Sunnah...*, 76

dalam kitab-Nya. Dengan kata lain, kekuatan hukum yang ditetapkan berdasar hadis Rasulullah saw sama dengan kekuatan hukum yang ditetapkan berdasar Al-Qur'an.

Wanita yang meninggal suaminya wajib ber-Ihdad sebagai *saddun li al dzari'ah* untuk menghindari agar tidak terjadi perkawinan pada masa belum selesai Iddahnya, yang mana dalam peminangannya dengan terang-terangan saja itu haram hukumnya bagi wanita yang berIhdad baik karena ditalak bain atau ditinggal mati suaminya, menurut Al-Hasan dan Al-Sya'bi boleh memakai celak, merapikan rambut, memakai wangi-wangian, keluar rumah dan berbuat semauanya. Berdasarkan hadis yang diriwayatkan Ahmad dan dishahihkan oleh Ibnu Hibban yaitu hadis Asma bin Umais, ia berkata: “Rasulullah SAW bertakziah kepadaku pada hari ketiga atas kematian Ja'far bin Abdul Muthalib, lalu bersabda: “janganlah kamu berkabung setelah hari ini,” teks hadis menurut redaksi dari Ahmad dan masih adab beberapa lafadz hadis lainnya, tapi semuanya menunjukkan perintah Nabi Saw untuk tidak berkabung setelah tiga hari, Hadis ini menjadi nasikh terhadap hadis Ummu salamah untuk menentukan masa berkabung, karena kematian Abu Salamah lebih dahulu daripada kematian Ja'far.

Menanggapi hal ini, jumhur Ulama menolak hadis Asma.⁴⁴ Hal ini didukung pula oleh Ath-thahawi bahwa kandungan hadis tersebut telah dihapus, demikian halnya al-Baihaqi menganggap bahwa hadis tersebut

⁴⁴ *Al-Asqalani*, 490-491

adalah cacat dengan alasan munqathi'(terputus)⁴⁵. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pendapat jumhur adalah bahwa wanita yang ditinggal mati oleh suaminya wajib berIhdad selama empat bulan sepuluh hari.

Secara historis Ihdad merupakan bagiandari tradisi pra-Islam. Perempuan Arab yang ditinggal mati oleh suaminya atau anggota keluarganya harus mengurung diri di dalam sel, terasing, tidak boleh keluar dan tidak boleh memakai pakaian yang bagus -bagus. Dalam sebuah hadis digambarkan bahwa sangat busuknya bau badan orang yang Ihdad sehingga tidak seorangpun mau mendekat, sekiranya dia keluar rumah, pasti segera disergap oleh burung-burung gagak karena baunya yang menyerupai bangkai, dan Ihdad pada masa itu dijalankan dalam batas waktu yang amat panjang.

Kewajiban berIhdad mengikuti kewajiban Idda Selama masa Iddah yang ditinggal mati oleh suaminya, tidak boleh keluar rumah dan menahan diri tidak boleh menikah lagi, wajib pula bagi wanita tersebut berIhdad, meninggalkan bersolek dan hal lain yang dapat menarik perhatian laki-laki lain. Hukum Iddah dan Ihdad ini juga berlaku bagi wanita karier yang cerai dengan suaminya, baik cerai hidup maupun cerai mati, kecuali dalam hal -hal yang sifatnya darurat atau hajat (kebutuhan mendesak).

⁴⁵Alasan munqathi adalah keberadaan Abdullah bin Syaddad mendengar dari Asma' tidak dapat dibuktikan dengan akurat, namun hal ini dibenarkan oleh Ahmad, hanya saja beliau menyatakan bahawa hadis Abdullah bin Syaddad ini bertentangan dengan hadis-hadis shahih tentang kewajiban seorang isteri untuk meninggalkan berhias. Lebih lengkap lihat *Al-asqalani*, hlm 492

Hal ini berdasarkan hadis Muslim dari dari Jabir bin Abdillah r.a. ia

berkata:

وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ بْنِ مَيْمُونٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ
ابْنِ جُرَيْجٍ ح وَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا
ابْنُ جُرَيْجٍ ح وَ حَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَاللَّفْظُ لَهُ حَدَّثَنَا
حَجَّاجُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ أَنَّهُ
سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ طَلَّقْتُ خَالَتِي فَأَرَادَتْ أَنْ تَجُدَّ
نَخْلَهَا فَزَجَرَهَا رَجُلٌ أَنْ تَخْرُجَ فَأَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَقَالَ بَلَى فَجُدِّي نَخْلِكَ فَإِنَّكَ عَسَى أَنْ تَصَدَّقِي أَوْ تَفْعَلِي
مَعْرُوفًا

Dan telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Hatim bin Maimun telah menceritakan kepada kami Yahya bin Sa'id dari Ibnu Juraij dan dari jalur lain, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Rafi' telah menceritakan kepada kami Abdur Razzaq telah mengabarkan kepada kami Ibnu Juraij dan dari jalur lain, telah menceritakan kepadaku Harun bin Abdullah sedangkan lafazhnya dari dia, telah menceritakan kepada kami Hajjaj bin Muhammad dia berkata; Ibnu Juraij berkata; Telah mengabarkan kepadaku Abu Az Zubair bahwa dia pernah mendengar Jabir bin Abdullah berkata; "Bibiku dicerai oleh suaminya, lalu dia ingin memetik buah kurma, namun dia dilarang oleh seorang laki -laki untuk keluar ruma " Setelah itu istriku mendatangi Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam untuk menanyakan hal itu, maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam menjawab; "Ya, boleh! Petiklah buah kurmamu, semoga kamu dapat bersedekah atau berbuat kebajikan"⁴⁶ Menurut Husain bin Audah, perintah Nabi untuk memetik kurma tersebut menunjukkan hajat (kebutuhan mendesak) lebih utama dari Iddah karena kematian suami.

Hal ini dijelaskan oleh Ibnu Taimiyyah dalam kitabnya bahwa ia ditanyakan tentang seorang perempuan dalam keadaan Iddah wafat,

⁴⁶Muslim 2727, Abu Daud, 1952, Ahmad, 13922, Ad-Darami, 2186, Ibnu Majah, 2024, An-Nasai, 3494, hadis ini shahih

dimana perempuan itu tidak berIddah di rumahnya, melainkan ia keluar rumah karena dharurat syar'iyah untuk mencari nafkah atau melayani publik, menurut beliau, maka tidak ada dosa baginya. Dan meninggalkan untuk berdandan/berhias, dan memakai wangi-wangian. Ia boleh memakan yang halal sesuai keinginannya. Memakan buah-buahan dan berkumpul dengan orang-orang yang boleh ia berkumpul dengan mereka ketika tidak dalam masa Iddah, akan tetapi jika ada seseorang meminangnya, maka tidak boleh dia menerimanya dengan terang-terangan.⁴⁷

Berbagai hadis yang telah penulis paparkan nampak bahwa tradisi pra Islam masih diadopsi oleh Islam dengan perubahan pembatasan masa Ihdad dari satu tahun menjadi lebih pendek empat bulan sepuluh hari ditambah dengan konsep pelarangan secara ekstrim terhadap larangan segala bentuk menghias diri, meskipun dalam kadaryang biasa. Dan lebih memberatkan adanya pelarangan keluar rumah, perempuan tidak boleh terlibat dalam dunia publik.

Oleh karenanya untuk saat ini perlu kembali melakukan reisterpretasi Ihdad yang harus dikembalikan dalam konteks zaman saat ini, yaitu dengan kembali ketujuan disayariatkannya. Sesuai dengan hakikatnya Iddah dan Iddah adalah bentuk penghormatan perempuan dalam kedudukannya sebagai isteri dari suami yang ditinggalkannya, sebagai langkah untuk memperjelas status yang ada dalam rahimnya, dan juga sebagai waktu untuk mempersiapkan dirinya menjadi single parent,

⁴⁷Khuzaimah T. Yanggo, *Iddah dan Ihdad Wanita Karir*, Artikel, 23.

memikirkan bagaimana kedepannya, apakah fokus untuk menjaga anak-anaknya atau kembali menika

Hal ini membutuhkan pemikiran yang mendalam. Semisal Wanita karier biasanya untuk persoalan materi tidak menjadi permasalahan baginya, hanya biasanya kebutuhan psikologis dan biologis menjadi tuntutan tersendiri. dan terkadang jika tidak terpenuhi akan berdampak pada keteraturan ritme kehidupan seseorang, oleh karenanya Islam memberikan keleluasaan untuk melakukan pemenuhan kebutuhannya tersebut, yang dengan kembali menikah dengan laki -laki lain yang penting telah menyelesaikan proses Iddah dan Ihdadnya.

3. Kalangan Liberal, Tradisional dan Moderat

Tipologi pemikiran hukum Islam merupakan suatu metode untuk memahami Islam yang berkembang dalam realitas sejarah, dan dalam konteks dinamika dan dialektika penafsiran yang sangat terkait dengan dimensi ruang dan waktu. Setiap intelektual Muslim memiliki cara pandang tersendiri dalam memahami doktrin agamanya, maka terdapat dinamika pergulatan wacana kontestasi pemikiran hukum Islam. Tulisan ini bertujuan untuk mengelaborasi suatu tipologi pemikiran hukum Islam yang dikategorikan menjadi tiga kelompok, yaitu tradisional, dan liberal. Kedua kategori ini dapat merepresentasikan pergulatan pemikiran hukum dalam rentang panjang sejarah Islam.

a. Liberal

Istilah liberal, dalam definisi terminologi tetap menjadi perdebatan sampai saat ini, terutama ketika kata liberal dikaitkan dengan kata “Islam”, dua identitas yang sesungguhnya bertentangan secara diametral. Frase “Islam liberal” tidak hanya mengandung kontradiksi dalam peristilahan (*contradiction in terms*) tetapi juga absurd. “Islam” dalam makna *generic*-nya menuntut kepasrahan, yaitu sikap pasrah seorang hamba kepada Allah dengan mengikuti seluruh perintah dan menjauhi larangan-Nya.

Sedangkan kata “liberal”, menunjuk pada kebebasan, lepas dari tuntutan dan perintah, dan seterusnya. Oleh karenanya, hampir tidak mungkin untuk mempertemukan dua entitas yang bertentangan ini (Islam dan liberal) menjadi sebuah istilah yang berdiri sendiri. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah bagaimana istilah “Islam liberal” hadir dalam pergulatan pemikiran Islam?. Dalam konteks itu, apa sesungguhnya makna sebutan “Islam liberal” itu?.

Untuk menjawab pertanyaan di atas, ada beberapa referensi sebagai rujukan untuk mengetahui lebih jauh tentang “Islam liberal”. Karya Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book*, dan Leonard Binder, *Islamic Liberalism*⁴⁸ adalah dua karya yang sering dikutip banyak penulis ketika membicarakan “Islam liberal” dalam konteks global. Namun perlu dicatat bahwa jauh sebelum kemunculan karya

⁴⁸Chicago: *The University of Chicago Press*, 1988

Kurzman, Albert Hourani juga telah menggunakan istilah “liberal” dalam karyanya, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*.⁴⁹

Selain tiga referensi tersebut, ada juga buah karya A. A. Fyzee seorang hakim Muslim di Bombay India berjudul “*A Modern Approach to Islam*”, dimana dalam karyanya memperkenalkan istilah “Islam liberal”, yaitu terkait dengan upayanya “*to understand it (Islam) for today, not as it was in the past, nor as it may be in the future*”.⁵⁰

Maksudnya, Islam liberal berupaya untuk memahami Islam dalam konteks kekinian, bukan Islam masa lalu, dan bukan pula Islam yang hidup di masa depan. Sementara itu, dalam ranah perdebatan pemikiran Islam di Indonesia, barangkali buku Luthfi As-Syaukanie, *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, JIL, bisa dijadikan referensi. Didalam tulisannya, Kurzman tidak memberikan definisi yang akurat tentang istilah Islam Liberal. Ia hanya menyatakan:

*Liberal Islam” refers to interpretations of Islam that have a special concern regarding such issues as democracy, separating religion from political involvement, women’s rights, freedom of thought, and promoting human progress.*⁵¹

⁴⁹Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Cetakan perdana buku ini adalah tahun 1962

⁵⁰A. A. Fyzee, *A Modern Approach to Islam*, (London: Asia Pub. House, 1963), 110. Dalam bukunya Fyzee mengajukan skema penafsiran Islam liberal sebagai berikut: a). Study of History of Religions (Studi Sejarah Agama-agama), b). Comparative Religion of the Semitic Races (Perbandingan Agama dari Ras-ras semit), c). Study of Semitic languages and philology (Studi Bahasa-bahasa Semit dan filologi),d). Separation of Law and Religion (Pemisahan Hukum dan Agama), e). Re-examination of shari'a and kalam (Penjelasan Ulang Terhadap Syariah dan Kalam), f). Reinterpretation of cosmology and scientific facts (Interpretasi Ulang terhadap Kosmologi dan Fakta-fakta Ilmiah).

⁵¹Charles Kurzman, “*Islamic Liberalism: Prospect and Challenges*”, dalam <http://www.biu.ac.id/SOC/besa/meria/journal/1999>

Sedangkan Leonard Binder mendefinisikan liberalisme dalam konteks Islam:

For Islamic Liberals, the language of the Qur'an is coordinate with the essence of revelation, but the content and meaning of the revelation is not essentially verbal. Since the words of the Qur'an do not exhaust the meaning of revelation, there is a need for an effort beyond them, seeking that which is represented or revealed by language⁵².

Kekaburan definisi yang diberikan Kurzman dan Binder di atas menunjukkan bahwa ada upaya untuk memberikan definisi yang dianggap tepat tentang Islam Liberal, maka hasilnya adalah sebagaimana ungkapan yang mengatakan “jauh panggang dari api”.

Meskipun sulit untuk mendefinisikannya, namun setidaknya dapat diidentifikasi beberapa kecenderungan yang menjadi identitas atau ciri bagi pemikiran Islam liberal, diantaranya⁵³:

Pertama, Islam liberal berangkat dari preposisi bahwa kebenaran adalah relatif, terbuka, dan plural. Maka Islam liberal melakukan dekonstruksi atas teks, yaitu segala bentuk teks dan penafsiran atasnya yang dianggap final. Islam liberal berangkat dari keyakinan bahwa kebenaran tidaklah tunggal. Selalu tersedia ruang untuk melakukan tafsir ulang terhadap seluruh teks yang ada, bahkan teks-teks suci (al-Qur'an dan al-Hadis) sekalipun. Menurut mereka penafsiran tunggal

⁵²Leonard Binder, *Islamic Liberalism*. Bagi penganut liberalisme Islam, bahasa al-Qur'an berkaitan erat dengan esensi pewahyuan, tetapi isi dan makna dari wahyu itu sendiri tidaklah verbal secara esensial. Karena kata-kata al-Qur'an tidak menjelaskan secara mendalam makna yang dikandung oleh wahyu, maka dibutuhkan usaha untuk melampauinya, mencari mana yang direpresentasikan dan mana yang diwahyukan oleh bahasa.

⁵³Muhammad Harfin Zuhdi. *Tipologi Pemikiran Hukum Islam Pergulatan Pemikiran dari Tradisionalis Hingga liberalis*. (Ulumuna, 2012), 60.

akan mematkan kreativitas akal budi manusia yang semestinya mendapatkan tempat terhormat dalam jagad pemikiran. Paradigma teosentris yang meniscayakan “kewenangan tunggal” Tuhan atas daerah “kebenaran” harus dirubah menjadi paradigma antroposentris dimana manusia menjadi “pusat tafsir” terhadap teks. Karena setiap manusia memiliki kecenderungan untuk melakukan interpretasi atas teks sesuai dengan kondisi psikologis dan sosiologisnya, maka tafsir atas teks itu pun akan beragam pula.

Kedua, paralel dengan kecenderungan pertama di atas, Islam Liberal menggugat ortodoksi keagamaan yang dianggap mapan dan melakukan dekonstruksi terhadapnya. Dalam berbagai kesempatan, para pendukung Islam liberal sering melontarkan gugatan terhadap pendapat para ulama yang dianggap mapan (*established*), dan dianggap sebagai “biang kerok” kejumudan Islam. Dari sekian banyak ulama, metodologi yang dibangun oleh Imam as-Syafi’i dan al-Ghazali barangkali yang paling banyak dikritik.

Ketiga, para pendukung kelompok liberal sering menyuarakan “teologi pembebasan”, yaitu satu bentuk “teologi” yang menolak segala bentuk penindasan terhadap kebebasan manusia, seperti kebebasan beragama atau kebebasan untuk tidak beragama, dan terutama kebebasan berpikir dan mengeluarkan pendapat. Mereka juga mengklaim berpihak pada kalangan minoritas.

Keempat, kelompok liberal melakukan pemisahan antara otoritas duniawi dan ukhrawi, serta otoritas keagamaan dan politik. Bagi pendukungnya, Agama tidak mempunyai “hak suci” untuk menentukan segala bentuk kebijakan publik. Dalam bidang politik, misalnya, Islam Liberal yakin bahwa bentuk negara yang sehat bagi kehidupan agama dan politik adalah negara yang memisahkan kedua wewenang tersebut.⁵⁴

Lebih lanjut Binder menyatakan bahwa Islam sebenarnya tidak bisa dimengerti sekedar lewat bahasa verbal Al-Qur’an yang dianggap sebagai sumber ilmu pengetahuan yang sudah final, sebagaimana dianut kaum tradisionalis-konservatif. Dalam pandangan Binder, Islam membutuhkan penafsiran-penafsiran sehingga ia dapat dipahami sebagai agama yang berlaku dan sesuai untuk semua zaman dan mampu merespons masalah-masalah yang muncul setelah kitab suci dan para nabi tidak lagi diturunkan oleh Tuhan. Dengan cara seperti ini, akan terlihat bahwa Islam memang mendukung kemajuan ilmu pengetahuan dan berguna bagi seluruh umat manusia. Inilah yang tampaknya kemudian menjadi dalil bahwa Islam itu sesuai dengan segala waktu, zaman, dan tempat. Islam tidak pernah usang.⁵⁵

Jika merujuk pada definisi yang dinyatakan oleh Binder diatas maka apa yang disebut kaum liberal adalah mereka yang menganut paham perlunya penafsiran secara terus-menerus terhadap doktrin Islam

⁵⁴Abdul Muqsih, *Membangun Usul Fikih Alternatif*, dalam <http://Islamlib.com>, diakses 24 Desember 2003.

⁵⁵Leonard Binder, *Islam Liberalism*, (Chicago: Chicago University, 1988), 6

dan menerjemahkan bahas Islam sesuai dengan zaman ketimbang menerimanya secara *taken for granted* atas kitab suci Al-Qur'an. Sementara kaum nonliberal, atau yang bisa disebut sebagai kaum tradisional-konservatif, adalah mereka yang tidak menghendaki adanya penafsiran-penafsiran terhadap kitab suci sebagaimana yang dilakukan oleh kaum liberal. Kaum tradisional-konservatif menerima kitab suci secara tekstual dan *taken for granted*.

Sementara Masmoudi memberikan bahwa kriteria sebagai batasan apakah seseorang dapat dikategorikan sebagai intelektual liberal ataukah tidak berdasarkan beberapa persyaratan yang dia sebut sebagai pilar liberalisme. Pilar-pilar liberalisme yang dia maksudkan adalah⁵⁶:

Pertama, kebebasan (*liberty, hurriyah*), yakni kebebasan dalam berfikir, dalam beragama, dan dalam bergerak (*free will* dan *free act*) sebagai sesuatu yang diberikan Tuhan. Dengan demikian, seseorang dikatakan liberal atau membela adanya liberalisasi pemikiran secara individual maupun kelompok tatkala ia memiliki pandangan yang menghargai prinsip *liberty* (kebebasan) ini. Dengan pengertian ini, seorang intelektual bisa dikatakan liberal bila ia memiliki keberpihakan individu dalam memahami Islam.

Kedua, adil (*justice*). Seseorang dikatakan liberal jika ia memiliki di dalam dirinya amanat pembelaan pada adanya prinsip

⁵⁶Zuly Qodir, *Islam Liberal, Varian-Varian Liberaisme Islam Di Indonesia*, (yogyakarta: LkiS 2010). 12

keadilan. Berperilaku adil pada setiap orang, baik laki-laki maupun perempuan, muslim maupun nonmuslim, teman ataupun musuh, dan kepada kaum keturunan Arab maupun bukan. Keadilan ini merupakan prinsip yang harus dipegang dan diperjuangkan oleh setiap muslim sehingga dalam tercipta adanya kesetaraan dan keadilan.

Ketiga, konsultasi-musyawah (syura), yakni membicarakan suatu persoalan secara bersama-sama untuk memutuskan suatu perkara atau menyelesaikan suatu masalah. Musyawarah ini merupakan prinsip utama intelektual muslim liberal dalam bermasyarakat, hal ini sesuai dengan yang diajarkan oleh Allah dan nabi-Nya.

Keempat, ijtihad, yakni suatu kegiatan menafsirkan ayat-ayat Islam dan dasar hukumnya secara rasional atau rasionalisasi atas sesuatu yang muncul dan dihadapi. Dengan keempat kriteria yang dibuat Mamoudi ini maka menjadi mudah bagi kita untuk menemukan apakah seseorang intelektual muslim masuk kategori liberal atau tidak. Akan tetapi, dibalik kemudahannya itu juga menyisakan persoalan serius karena batasan yang dibuat begitu longgar. Jika kita merujuk pada kriteria yang dibuat oleh Masmoudi maka siapa saja yang senantiasa berijtihad atau memandang bahwa pintu ijtihad selalu terbuka, membela kebebasan (*freedom*), membela keadilan dan mengutamakan musyawarah (konsultasi) adalah intelektual liberal. Akan tetapi, persoalannya apakah intelektual yang berfikir seperti itu bisa dipastikan sebagai intelektual liberal? Sebab, disisi lain, banyak intelektual

konservatif-fundamentalis, sebagaimana dinyatakan oleh Hasan Hanafi, juga tidak benci dan menjauhi apa yang bersifat rasional, musyawarah, dan membela keadilan.

Berdasarkan penjelasan singkat diatas maka Islam Liberal yang dipergunakan dalam kajian ini merupakan konsep yang berakar dari dua kata, yakni Islam dan Liberal. Islam yang dimaksud disini adalah paham keagamaan yang dianut dan diobjektivasikan oleh penganutnya, serta Islam yang dipahami atau sebagai hasil penafsiran-penafsiran atas doktrin Islam. Sementara liberal yang diletakkan dibelakang kata Islam adalah model dari cara keberagamaan yang mengutamakan pemahaman atas penafsiran-penafsiran doktrin Islam sehingga pemikiran Islam Liberal merupakan pemikiran orang Islam yang memiliki pandangan bahwa Islam harus senantiasa ditafsirkan, bukan dipahami secara *taken for granted*.⁵⁷

Secara operasional, gerakan pemikiran Islam liberal dalam studi Ini diterjemahkan sebagai sebuah gerakan yang mengusung gagasan pemikiran Islam yang coba mengawinkan antara wacana keIslaman pada individu-individu yang tersusun secara sistematis sebagai bagian dari ijtihad. Wacana keIslaman tersebut dihasilkan dari adanya kebebasan individual dan komunitas di dalam berpikir yang tidak menempatkan pemahaman tunggal atas Alquran dan hadis sehingga menghasilkan akibat-akibat atau pengaruh pengaruh pada masyarakat

⁵⁷ Zuly Qodir, *Islam Liberal, Varian-Varian Liberalisme Islam Di Indonesia*, (yogyakarta: LkiS 2010). 10

karena hal itu tidak terjadi secara instan, tetapi terjadi kecenderungan yang konstan dalam disertai dengan disertai argumentasi yang memadai. Secara lebih spesifik Islam liberal yang menjadi objek penelitian ini adalah para individu dan juga komunitas yang memiliki pandangan inklusif terhadap Islam dalam hubungannya dengan Isu gender pemberlakuan hukum Islam yang berkembang di Indonesia.⁵⁸

Lantas siapa sebenarnya kaum intelektual yang dimaksud dalam studi ini mereka adalah para intelektual yang memiliki ciri pemikiran sebagai berikut. Pertama, menempatkan Alquran dan hadis sebagai kitab terbuka untuk diinterpretasikan tanpa harus terpaku pada satu bentuk interpretasi yang sifatnya hegemoni. Kedua, melakukan rekonsiliasi antara keimanan dan modernitas. Ketiga, bersedia mengadopsi sistem konstitusi dan kebudayaan dunia modern. Keempat memiliki kebebasan dalam menginterpretasikan agama. Kelima Mengikuti pendidikan gaya modern dengan mengadopsi rasionalitas. Keenam, tidak berpikir sektarian sehingga dapat memahami perbedaan pandangan yang muncul tanpa melakukan penghakiman atas pihak lain yang berbeda. Ketujuh, mengakui adanya pluralisme agama. Kedean bersikap inklusif toleran dalam beragama. Kesembilan, berpikir serta bersikap terbuka melampaui batas-batas garis pemikiran organisasi keagamaan. Kesepuluh, tidak berminat pada gagasan pemberlakuan

⁵⁸ Dzuly godir, *Islam Liberal: Varian Varian Liberalisme Islam Di Indonesia...* 14

syariat Islam yang di informal yang di formalisasikan. Kesebelas, memiliki perspektif teologi pluralis inklusif bukan teologi eksklusif.⁵⁹

Kaum liberal memiliki beberapa paradigma dalam menetapkan atau menggali hukum untuk menjawab problematika umat, diantaranya:

Pertama, Al-'Ibrah bi al-Maqasid la bi al-faz (yang menjadi hukum adalah maksud/tujuan syariat, bukan ungkapannya). Kaidah ini mengandung pengertian bahwa yang menjadi perhatian mujtahid dalam mengistinbat kan hukum al-Qur'an dan al-Sunnah, bukan huruf dan aksaranya melainkan dari maqasid yang dikandungnya. Yang menjadi aksis adalah cita-cita etik moral dari sebuah ayat dan bukan legislasi spesifik dan formulasi literalnya. Untuk mengetahui maqasid ini, tuntutan tidak hanya mengetahui konteks partikular semata, melainkan juga konteks impersonal yang *kulliy*.⁶⁰

Kaidah yang diajukan di atas merupakan antipoda dari kaidah klasik yang berbunyi "*Al-'ibrah bi 'umumi al-lafzi la bi khususi al-sabab*", mengandung arti bahwa harus menjadi pertimbangan dalam menyelesaikan masalah adalah keumuman lafaz bukan khususnya sabab.⁶¹ Ini berarti, jika nas menggunakan redaksi yang bersifat umum,

⁵⁹ Dzuly qodir, *Islam Liberal: Varian Varian Liberalisme Islam Di Indonesia...*, 15

⁶⁰ Al-Gazali, al-Mustasfa *Min 'Ilm al-Usul* (Kairo: al-Amiriya 1322 H), 26

⁶¹ Menyangkut kaidah ini, al-Suyuthi memberikan alasan bahwa hal tersebut telah dilakukan oleh sahabat dan golongan lain. Hal Ini bisa dibuktikan, seperti ketika turun ayat zihar dalam masalah Salman ibn Sakhar, ayat *li'an* dalam perkara Hilal ibn Umayyah dan ayat *Qadhaf* dalam kasus tuduhan terhadap 'Aisyah. Penyelesaian kasus-kasus tersebut dapat diterapkan pada peristiwa lain yang serupa. Lihat Abdurrahman al-Suyuti, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, (Kairo:T. pn., 1974), 110.

maka harus menerapkan nas tersebut, sekalipun nas hadir untuk merespon suatu peristiwa yang khusus.

Kelompok liberal menyatakan, bahwa banyak kritik terhadap kaidah konvensional. Pertama, kaidah ini dipandang terlalu banyak konsentrasi dan bergerak pada medan semantik dengan menepikan peranan sabab al-nuzul. Implikasinya adalah para pengguna kaidah ini kerap terjebak pada suatu kenafian.⁶² Kedua, realitas seharusnya disubordinasikan ke dalam bunyi harfiah teks. Dalam hal ini yang dituju adalah kebenaran teks dengan konsekuensi mengabaikan konteks (siyaq al-tarikhi) yang mengitari.

Kedua, Jawaz naskh al-nusus bi al-maslahah (diperbolehkan menghapus nas dengan kemaslahatan). Sesungguhnya *Shari'ah al-Islamiyyah* tidak memiliki tujuan lain kecuali mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal (*jalb al-masalih*) dan menolak kemafsadatan (*dar'u al-mafasid*).

Menurut Jaringan Islam Liberal, masalah memiliki otoritas untuk menganulir ketentuan teks suci. Inilah yang dimaksud dengan ungkapan “*naskh al-nusus bi al-maslahah*” sebagai spirit dari teks al-Qur'an. Kemaslahatan merupakan amunisi untuk mengontrol balik keberadaan teks dengan menganulir beberapa teks yang sudah tidak relevan dengan kondisi yang ada. Dengan cara ini, cita-cita kemaslahatan akan senantiasa berkreasi untuk memproduksi formulasi

⁶²Abdul Muqsih Ghazali, *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005), 352-353.

teks keagamaan di tengah kegamangan dan kegagapan formulasi teks keagamaan klasik.⁶³

Teks tersebut bermakna menyertakan kemaslahatan bagi umat manusia. Kemaslahatan yang dimaksud adalah pondasi paling pokok dari setiap perundang-undangan syariat Islam. Ini bukan karena ajaran Islam memang perlu dicocok-cocokkan oleh oportunistik dengan perkembangan kemaslahatan melainkan karena tuntutan kemaslahatan itu secara obyektif mengharuskan demikian. Menarik mendengar pernyataan ‘Izzuddin ibn ‘Abdi al-Salam, *“Innama al-taklif kulluha raji‘atun ila masalih al-‘ibad”* (seluruh ketentuan agama diarahkan seluruhnya untuk kemaslahatan manusia).⁶⁴

Ketiga, Tanqih al-Nusus bial-‘Aql al-Mujtama‘Yajuzu (diperbolehkan mengoreksi teks dengan akal/pendapat publik). Kaidah ini menyatakan bahwa akal publik memiliki kewenangan untuk mengamandemen sejumlah ketentuan dogmatik agama yang menyangkut perkara-perkara publik dalam al-Qur’an dan al-Sunna. Ketika terjadi pertentangan antara akal publik dengan harfiyah teks ajaran, maka akal publik berotoritas untuk mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasinya. Modifikasi ini terasa sangat dibutuhkan ketika menghadapi ayat-ayat partikular, seperti ayat ‘uqubat, hudud, qisas, waris dan sebagainya. Hal tersebut menjadi bagian dari masalah yang

⁶³Abdul Muqstith Ghazali, *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005), 362.

⁶⁴Izzuddin ibn Abdissalam, *Qawa‘id al-Ahkam fi Masalih al-An‘am*, jilid 2 (Beirut: Dar al-Jayl, t.t.), 125.

harus dipecahkan melalui prosedur tanqih yang berupa *taqyid bi al-‘aql, takhsis bi al-‘aql dan tabyin bi al-‘aql*.⁶⁵

Ayat-ayat diatas disebut sebagai fikih al-Qur’an, karena respons al-Qur’an terhadap kasus-kasus tertentu yang berlangsung dalam kondisi tertentu masyarakat Arab.

Dengan demikian, kebenaran ayat-ayat tadi bersifat relatif dan tentatif, sehingga memerlukan penyempurnaan dan pembaharuan. Dalam tataran ini, universalisasi *fikih* al-Qur’an tanpa melalui proses tanqih harus dihindari, sebab membiarkan fikih al-Quran persis seperti bunyi harfiyahnya akan mengantarkan al-Qur’an pada perangkat yang mematikan spirit dan elanvital al-Qur’an.

Menurut kelompok liberal, akal publik harus diberi posisi yang penting. Ia tidak cukup hanya diperlukan sebagai pengelola dan alat penafsir seperti teks yang menyangkut perkara-perkara muamalah belaka. Akal publik perlu mendapatkan wewenang untuk mempertanyakan relevansi dan signifikansi ketentuan-ketentuan spesifik legal al-Qur’an, bahkan sekiranya dari data empiris diketahui secara pasti ketidakberdayaan teks dalam mengatasi perkara-perkara publik, maka akal publik harus mempertimbangkan ulang ketentuan tersebut. Akal publik mempunyai tanggung jawab moral intelektual untuk mentanqih ayat-ayat yang cukup problematik.⁶⁶

⁶⁵Abdul Muqsih Ghazali, *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemp...*, 365.

⁶⁶Abdul Muqsih Ghazali, *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam...*, 365.

b. Tradisional

Istilah tradisional ketika berdiri sendiri tidak terlalu sulit untuk dipahami, akan tetapi ketika disandingkan dengan kata lain dan menjadi frase, seperti Islam tradisional (*traditional Islam*), tradisi Islam (*Islamic tradition*), tradisionalis (*traditionalist*) atau masyarakat tradisional (*traditional society*), menjadi tidak lagi mudah untuk didefinisikan. Sebagai contoh bagaimana kata tradisional menjadi problematis untuk didefinisikan, dimana bisa kita lihat dari perdebatan yang muncul dikalangan sosiolog ketika mengartikan frase *Traditional Society*.

Traditional society dimaknai sebagai “a non-industrial, predominantly rural society that is presumed to be static and contrasted with a modern, changing, industrial society.”

Meskipun untuk jangka waktu yang lama, definisi ini diterima secara luas oleh kelompok-kelompok yang memiliki kepentingan, namun kemudian menjadi problematis dan kemudian ditolak oleh banyak sosiolog.⁶⁷ Kata tradisi secara etimologis berasal dari kata bahasa Inggris, yaitu tradition. Kata ini diambil dari kata bahasa Latin “*traditio*” yang bersumber dari kata kerja “*tradere*” artinya menyampaikan (*hand over deliver*). Kata “*traditio*” sendiri dekat maknanya dengan kata “*paradosis*” atau kata kerja “*paradidomi*” dalam bahasa Yunani yang berarti “menyampaikan”. Dengan arti demikian, kata *traditio* dan *paradosis* umum digunakan oleh para teolog Kristen

⁶⁷David Jary dan Julia Jary, *The HarperCollins Dictionary of Sociology* (New York: Harper Collins Publishers, 1991), 525

Latin dan Yunani untuk menunjukkan sekumpulan ajaran yang dipelihara dan diteruskan oleh Gereja sebagai “keyakinan Katolik” (*the Catholic faith*).⁶⁸

Dalam bahasa Arab, istilah “tradisi” biasanya diidentikkan dengan kata *sunnah* yang secara harfiah (etimologis) berarti “jalan yang dijalani, terpuji ataupun tidak”⁶⁹ Ia juga diartikan sebagai aturan-aturan, cara bertingkah laku, atau tingkah laku kehidupan.

Dari kata “tradisi” kemudian muncul kata tradisional, tradisionalis dan tradisionalisme. Tradisional artinya menurut adat, turun temurun, atau mengikuti nenek moyang. Sebagaimana yang telah diketahui. Istilah ini biasanya dipergunakan untuk menunjuk makna seperti pakaian adat, tarian tradisional, upacara adat, dan seterusnya.

Tradisionalisme jika dipadankan dengan makna sikap dan faham tradisional maka dapat melahirkan suatu sikap yang cenderung selalu memegang teguh tradisi warisan masa lalu, biasanya dapat dijumpai pada orang atau masyarakat yang justeru tidak mengenal dengan baik arti warisan masa lalu. Mereka cenderung mengikuti aturan yang sudah baku tersebut tanpa kritis apa maksud dan tujuan yang mereka kerjakan.

Dalam diskursus Islam di Barat, term “tradisi” digunakan untuk menunjuk kelompok Muslim yang dalam hal keagamaan dipandang sebagai kelompok yang selalu berpegang kepada al-Qur’an dan al-Hadist, kemudian disebut sebagai kaum Islam “literalist tradisional”.

⁶⁸Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Simon & Schuster MacMillan, 1995), Vol. 15, 1, artikel: “traditional”

⁶⁹Ibn Mansur, *Lisan al-‘Arab*, jilid 4 (Kairo: Dar al-madīth, 2003), 716

Karena kelompok ini memaknai istilah “tradisi” sebagai sunnah, maka mereka menganggap pengikut sunnah adalah kaum tradisional yang selalu memecahkan masalah agama dengan al-Qur’an dan hadis serta ketetapan ulama klasik (*ijma’*). Istilah tradisionalisme pada akhirnya merupakan lawan dari istilah modernisme yang kemudian melahirkan liberalisme. Masyarakat barat mendefinisikan modernisme atau modernisasi sebagai fikiran, aliran, gerakan, serta usaha-usaha untuk merubah faham-faham, adat-istiadat, institusi-institusi lama, sesuai dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu dan teknologi modern⁷⁰ dengan demikian, pengertian tradisionalisme dapat dirumuskan sebagai fikiran, gerakan, aliran dan usaha-usaha untuk mempertahankan faham-faham, adat istiadat, institusi-institusi lama dan sebagainya, meskipun zaman terus berkembang dan maju berkat ilmu dan teknologi.

Rumusan ini dapat dikategorikan sesuai dengan arti secara harfiah “tradisionalisme”, yaitu kecenderungan atau sikap untuk selalu mempertahankan tradisi warisan sejarah⁷¹ Bagi pihak penentang tradisionalisme, sikap menjaga kontinuitas tradisi dan warisan sejarah (heritage) inilah yang pada tahap berikutnya menciptakan ortodoksisme dalam Islam. Berdasarkan paparan di atas, maka dapat dirumuskan

⁷⁰Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 11

⁷¹Pengertian ini sejalan dengan makna tradisionalisme dalam Ensiklopedi Indonesia yaitu penghargaan yang berlebihan terhadap tradisi dan apa saja yang diberikan masa lampau sejarah (dalam hal ini ilmu, seni, kepercayaan dan adat-istiadat). Tradisionalisme ini yang biasanya mendasari pemikiran yang bersifat konservatif. Lihat Hasan Shadily (pimred), *Ensiklopedi Indonesia*, Jilid 6 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, tt), 3608.

bahwa tradisionalis adalah kelompok pemikiran yang mempertahankan tradisi-tradisi yang telah mapan. Kelompok ini menegaskan bahwa persoalan umat telah selesai dibicarakan secara tuntas ditangan para pendahulu. Meski demikian, kelompok tradisionalis tidak sama dengan kaum fundamentalis yang sama sekali menolak modernitas, dan membatasi diri hanya kepada Khulafa al-Rasyidin.

Teologi tradisional, merupakan salah satu corak paham keIslaman yang telah membudaya atau hal ini sudah menjadi kebiasaan dan melekat pada sebuah kelompok tertentu yang menganggap bahwa paham yang dianutnya merupakan paham yang paling benar diantara paham-paham yang lainnya. Berbicara mengenai teologi tradisional, dalam konteks teologi berarti mengambil sikap terikat, tidak hanya kepada dogma yang jelas dan tegas di dalam Alquran dan Hadist, tetap juga pada ayat-ayat yang mempunyai zhanni, yaitu ayat-ayat yang mempunyai arti harfiah dari teks-teks ayat Alquran dan kurang menggunakan logika.⁷² Paham tradisional ini merupakan paham yang paling populer dan banyak dianut oleh masyarakat Indonesia, seperti mazhab Syafi'i yang sudah menjadi tradisi dari generasi ke generasi. Paham keIslaman ini sering dikonfrontasikan dengan teologi modernis, yang mengklaim teologi tradisional sebagai penghambat kemajuan dan membawa kemunduran umat Islam.

⁷²Al-Munawwar, Ahmad Warson, *Kamus Arab Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984), 716

Berbagai pemikiran yang dilakukan kaum modernis untuk membawa umat Islam kepada kemajuan, salah satunya yaitu mengajak untuk meninggalkan sikap atau paham tradisionalnya. Jika kita amati dari ciri-ciri teologi tradisional ini, bahwa kedudukan akal yang rendah membuat pemikiran para pengikutnya tidak berkembang atau disebut dengan kaku dalam segala aspek, sehingga sikap taklid semakin mengakar dan berkembang didalam masyarakat. Contohnya saja dalam perbuatan manusia, paham ini mengklaim bahwa manusia tidak bebas dalam berbuat, takdir bagi pengikut aliran ini tidak dapat dielakkan. Pandangan teologi tradisional, manusia adalah makhluk yang lemah, manusia tidak dapat berbuat sesuai dengan kemaunnya karena kehendak dan kekuasaan Tuhan atas manusia bersifat mutlak. Dalam teologi ini dinyatakan bahwa di atas Tuhan tidak ada satu zat pun yang dapat menghukum atau menentukan apa yang boleh dibuat dan apa yang tidak boleh dibuat oleh Tuhan. Tuhan bersifat absolute, dalam kehendak dan kekuasaan-Nya.⁷³

Menurut Harun Nasution membagi kriteria teologi tradisional yaitu, Pertama, mengakui kelemahan akal untuk mengetahui sesuatu, kedua, mengakui ketidakbebasan dan ketidakpastian manusia dalam berkehendak dan berbuat, dan ketiga, mengakui ketidakpastian sunatullah dan hukum kausalitas sebab semua yang terjadi di alam semesta ini adalah menurut kehendak mutlak Allah yang tidak diketahui

⁷³Harun Nasution, *Teologi Islam Rasional: Apresiasi Terhadap Wacana dan Praktik* Harun Nasution (Jakarta: Ciputat Press, 2001), 126

oleh manusia.⁷⁴ Sedangkan di Indonesia Dalam konteks sosial-budaya, unsur-unsur yang terdapat pada Islam tradisional Indonesia meliputi adanya lembaga pesantren, peranan dan kepribadian kyai yang sangat menentukan dan kharismatik. Basis masa kaum tradisional semacam ini pada umumnya berada di pedesaan. Begitu lekatnya Islam tradisional di Indonesia dengan kalangan pedesaan, sampai-sampai dikatakan bahwa Islam tradisional adalah Islam pedesaan.⁷⁵ Islam tradisional secara religi bersifat kultural, secara intelektual sederhana, secara kultural bersifat sinkretik, dan secara politis bersifat oportunis. Meskipun untuk saat ini banyak kaum tradisional yang kontroversial dengan yang konservatif, akan tetapi peran warna konservatifme sangat kuat sekali di tingkat lokal.⁷⁶

Secara historis kemunculan Post-tradisionalisme Islam di Indonesia belum ada sumber yang jelas dan pasti kapan keberadaannya. Secara leksikal tidak di temukan pula pengertian yang memadai tentang Post-tradisionalisme Islam. Dalam diskursus keIslaman di Indonesia, tema dangagasan tersebut juga kurang mendapatkan apresiasi yang memadai sebagai sebuah gagasan yang besar. Ada beberapa indikasi yang dapat di jadikan pedoman. Di Jakarta, gagasan itu muncul dari kalangan aktivitas muda NU pinggiran yang kurang populis. Kehadiran mereka muncul dari kelompok kajian ilmiah yang tergabung dalam

⁷⁴Harun Nasution, *Islam Rasional...* 345.

⁷⁵Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 1992), 38

⁷⁶Zainuddin Maliki, *Agama Priyayi* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004), 41

lakspedam NU.⁷⁷ Kalangan muda itu rata-rata gemblegen dari pesantren-pesantren tradisional yang beraliran salaf yang bertempat tinggal di kota pinggiran kemudian hijrah ke kota besar. Berbagai tokoh punokawan semisal, Ahmad Baso, Ulil Absar Abdalla, Khamami Zada, Marzuki Wahid, dan Zuhairini Miswari merupakan indikasi tokoh pergerakan ini.

Di Yogyakarta, istilah tersebut muncul dari LKS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) yang memberikan informasi tentang label Post-tradisionalisme Islam ketika menerbitkan terjemahan dari beberapa artikel al Jabiri.⁷⁸ Namun judul terjemahan buku ini tidak mencerminkan isi dari buku terjemahan itu karena pengarangnya sendiri tidak menyebutkan secara jelas apa itu Post-tradisionalisme Islam. Ada kajian yang cukup serius dari sebuah penelitian yang memperkenalkan kepada kita tentang istilah Post-tradisionalisme Islam, yakni dilakukan oleh Mu Hanif Dhakiri dan Zaini Rachman. Mereka melakukan kajian secara historis kemunculan gagasan tersebut di kaitkan dengan corak pemikiran dan gerakan PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia).⁷⁹ Menurutnya, gerakan intelektualitas muda NU yang tergabung dalam wadah organisasi PMII, sejak

⁷⁷Mereka tergabung dalam kajian ilmiah yang menerbitkan jurnal Tashwirul Afkar yang di terbitkan oleh Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia (LAKPESDAM) dan The Asia Foundation (TAF) Untuk lebih jelasnya gagasan mereka tentang *Post Tradisionalisme Islam: Ideologi dan metodologi* lihat dalam Tashwirul Afkar, Edisi No. 9 tahun 2000

⁷⁸Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, penerj. Ahmad Baso (Yogyakarta;LKS, 2000)

⁷⁹Mu Hanif Dhakiri dan Zaini Rachman, *Post-Tradisionalisme Islam:Menyingskap Corak Pemikiran Dan Gerakan PMII* (Jakarta; ISISINDO MEDIATAMA, 2000).

dasawarsa 1980-an mengalami pengembangan wacana sampai menyentuh pada persoalan-persoalan yang tidak lazim di kalangan NU karena telah melampaui batas tradisionalnya yang sebelumnya merupakan stereotype komunitas NU. Bahkan kalangan muda tradisional boleh dibilang lebih mempunyai gagasan yang modernis dan liberal dibandingkan dengan kalangan yang modernis.⁸⁰ Namun dari sini memunculkan beberapa keraguan apakah benar dari kalangan muda nahdliyyin gagasan post-tradisionalisme Islam itu muncul? Istilah post-tradisionalisme memang belum ada referensinya dalam khazanah ilmu-ilmu sosial yang ada selama ini adalah post-modernisme, neo-modernisme, dan neo-sufisme.

Paham ini di satu sisi dipahami sebagaikelanjutan dari modernisme, akan tetapi pada sisi yang lain juga merupakan antitesis terhadap modernisme itu sendiri. Dalam berbagai pengertian post-tradisionalisme dimengerti dari berbagai campuran pengertian; yakni bisa merupakan hasil dari modernisme, akibat dari modernisme, perkembangan dari modernisme atau bahkan penyangkalan dan penolakan terhadap modernisme. Kata kunci yang barang kali bisa dipakai sebagai patokan adalah bahwa post-tradisionalisme berangkat dari tradisi yang ditransformasikan secara meloncat melampaui batas tradisi itu sendiri. Dalam hal ini, walaupun ada sikap penolakan dan kritik terhadap tradisionalisme, lebih merupakan proses peramuan

⁸⁰Mu Hanif Dhakiri dan Zaini Rachman, *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran Dan Gerakan PMII* (Jakarta; ISISINDO MEDIATAMA, 2000). 3

tradisi yang dianggap stagnan dengan pemikiran yang lebih progresif, sehingga menjadi pemikiran yang berakar kepada tradisi secara kuat, tetapi mempunyai jangkuan pemahaman yang luas.⁸¹ Menurut Marzuki Wahid, salah seorang aktivis muda post tradisionalisme, menyebutkan bahwa; “istilah ini memang digunakan untuk menamai suatu gerakan yang memiliki cirri-ciri khusus, yang secara kategorial tidak bisa disebut modernis, neo-modernis dan tidak bisa di katakan tradisionalisme atau neotradisionalisme, sebagaimana yang diekspresikan kalangan muda nahdliyyin. Istilah ini memang masih diperdebatkan dan belum mempunyai epistemologis yang jelas. Akan tetapi secara simplistis, gerakan post-tradisionalisme dapat dipahami sebagai suatu gerakan lompat tradisi. Gerakan ini, sebagaimana neo-tradisionalisme berangkat dari suatu tradisi yang secara terus menerus berusaha memperbaharui tradisi tersebut dengan cara mendialogkan dengan modernitas.

Karena intensifnya berdialog dengan kenyataan modernitas, maka terjadilah loncatan tradisi dalam kerangka pembentukan tradisi baru yang sama sekali berbeda dengan tradisi sebelumnya. Di satu sisi memang terdapat kontinuitas, tetapi dalam banyak bidang terdapat diskontinuitas dari bangunan tradisi lamanya. Umumnya, bersamaan dengan pengembangan pemikiran-pemikiran post-tradisionalisme

⁸¹Mu Hanif Dhakiri dan Zaini Rachman, *Post-Tradisionalisme Islam:MenyingkapCorak Pemikiran...*, 11

menjadi nuansa liberalisasi pemikiran.”⁸² Kemunculan gagasan post-tradisionalisme di kalangan muda nahdliyyin tersebut, sebenarnya juga sangatlah dipengaruhi oleh parapembawa gagasan perlunya mempertahankan tradisi namun tidak mensakralkan tradisi. Tradisi perlu menjadi referensi akan tetapi carapembacaannya perlu ditinjau ulang. Tokoh-tokoh yang mengusung gagasanitu justru berada pada jajaran elit NU, semisal Abdurrahman Wahid, Said Aqil Siradj dan K Sahal Mahfud. Mengingat para kalangan muda nahdliyyin mempunyai tradisi nyantri dan Tawadlu’ pada kyai. Bahkan klaim tradisional, pinggiran dan kaum sarungan yang diamanatkan pada mereka tampak nyaperlu didefinisikan ulang.⁸³

Sangatlah sulit untuk di kategorikan karena pola pikirnya zigzag. Penelitian terakhir yang dilakukan oleh Greg Barton menyebutnya sebagai salah seorang penggagas Islam Liberal (neo-modernisme) satu gerbong dengan Nurcholis Madjid, Djohan Effendi dan Ahmad Wahid.⁸⁴ Namun tampaknya ide Greg Barton perlu mendapatkan kritikan ulang karena tidak melihat sisihistoris tradisi yang dipegang Gus Dur. Ia hanyalah memahami sisi persamaan gagasan yang dikemukakan Cak Nur tanpa melihat sisi perbedaan visi

⁸²Marzuki Wahid, “*Post-tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia*,” dalam Jurnal Tashwarul Afkar, Edisi No. 10 Tahun 2001, 20

⁸³Lihat kajian yang dilakukan oleh Deliar Noer yang mendeskripsikan Umat Islam menjadi dikotomis antara tradisional dan modernis dan sampai sekarang di akui sebagai bentuk aliran yang sudah paten dengan berbagai stereotype-nya. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta; LP3ES, 1980)

⁸⁴Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran NeoModernisme Nurcholis Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahid dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta; Paramdina,1999).

pemikiran yang dilakukan oleh Gus Dur.⁸⁵ Said Aqil Siradj, salah seorang tokoh jajaran elit NU, adalah seorang tradisional yang dilahirkan dan dibesarkan di kalangan pesantren yang berpikiran konservatif. Gagasan kontroversialnya muncul ketika ia mengkritik ideologi dan doktrin Aswaja (ahlussunnah waljama'ah) K Hasyim Asy'ari di lingkungan Nu yang dinilainya statis, kaku dan pro status quo. Tentunya gagasan itu sangat mengejutkan di kalangan para nahdliyyin yang telah menganggap doktrin Aswaja adalah final dan absolut tidak boleh digugat.⁸⁶ Sedangkan K Ahmad Sahal, juga seorang aktivis NU yang muncul dari kalangan tradisional yang kaya akan tradisi salaf, lebih melakukan kajian transformasi kitab salaf daripada melakukan kajian kritis.

Alasan ini tampaknya dipengaruhi oleh tempat tinggal beliau di lingkungan pedesaan yang subur akan nilai-nilai pesantren salaf. Al-Qurtuby, penulis buku K MA Sahal Mahfudh, *Era baru fiqh Indonesia*,⁸⁷ mengemukakan kategori pemikiran Kyai Sahal termasuk corak Post-tradisionalisme. Kyai Sahal telah berhasil memadukan dimensi kemodernan dan keotentikan kitab salaf dalam bentuk Fiqh sosial. Wacana yang dikembangkan Kyai Sahal tidak semata-mata

⁸⁵Ahmad Baso, "PMII, dari Islam Liberal ke Post-Tradisionalisme Islam: dari Communal Society ke Civil Society," dalam Mu Hanafi Dhakiri dan Zaini Rachman, 96.

⁸⁶Yang menarik menurut Ahmad Baso, salah seorang aktivis muda post-tradisionalisme, adalah model kritik yang di kemukakan oleh Sa'id Aqil Siradj dengan menggunakan paradigma "kritik nalar arab" nya al-Jabiri. Lihat Ahmad Baso, "Abed al-Jabiri," dalam Muhammed Abed al-Jabiri, Post... Xii.

⁸⁷Sumanto Al-Qurtuby, KH MA Sahal Mahfudh, *Era Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta; Cermin, 1999)

sebagai produk hukum dari pengembaraan intelektual yang panjang tapi juga merupakan perangkat metodologi untuk mensikapi problem keumatan. Sehingga dalam dsinamika penggerakan pemikiran yang berkembang kadang kala Kyai Sahal tidak hanya bertentangan dengan pendapat Kyai dikalangan NU tapi juga berseberangan dengan pendapat mazhabnya. Sandaran fatwa ulama-ulama salaf yang tertuangkan dalam kitab-kitab salaf tidak dilihatnya sebagai paradigma gawlan (sandaran fatwa-fatwa), akan tetapi lebih dilihat dan dipandanginya sebagai pradigma manhajan (sandaran metodologis). Usaha tampaknya merupakan usaha untuk mengaktualkan doktrin-doktrin maupun visi kultural yang selama ini digelutinya. Ada beberapa ciri terpenting dari kelompok tradisionalis tersebut.

Pertama, struktur referensi pengambilan hukum merujuk pada empat mata rantai yang telah dibangun oleh keempat pendiri madzhab, terutama Imam Syafi'i, yaitu al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas.⁸⁸ Meskipun demikian hal ini tidak berrarti kelompok tradisionalis telah kehilangan vitalitas, dalam pengertian bahwa pikiran-pikiran utamanya tidak banyak diikuti oleh kalangan luas. Kenyataannya justru sebaliknya, dimana tradisionalisme dan konservatisme mereka banyak dianut oleh masyarakat luas, terutama mereka yang tinggal di daerah

⁸⁸Menurut pelaku kalangan tradisionalis hlm itu tidak berarti mereka dewasa ini masih tetap terbelenggu dalam bentuk-bentuk pemikiran yang diciptakan oleh para ulama abad-abad tersebut. Namun berbeda halnya dengan pelaku kelompok modernis, yang mengklaim kelompok tradisionalis Islam dalam beberapa hal masih banyak mengalami stagnasi pemikiran. Lihat, Fachri Ali dan Bahtiar Effendy, Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru, 49

pedesaan, di mana kehidupan, tingkah laku, dan cara berpikir masyarakatnya masih sangat sederhana.⁸⁹

Kedua, benteng utama pendukung tradisionalisme Islam adalah kelompok kiai, yang mendirikan pesantren sebagai basis penyebaran paham-paham keagamaan yang dianutnya. Posisi kiai yang demikian tinggi dalam sistem pendidikan (dipesantren atau surau) yang lebih mengutamakan hafalan daripada pemahaman mengakibatkan para murid tidak berani mengungkapkan pikiran yang berlainan dengan guru.⁹⁰

Ketiga, mayoritas mereka tinggal di daerah pedesaan dan pada mulanya mereka dan kelompok eksklusif; dalam taraf-taraf tertentu mengabaikan persoalan-persoalan duniawi, hidup dalam semangat asketisme sebagai akibat keterlibatan mereka dalam kehidupan sufisme dan tarekat,⁹¹ serta cenderung mempertahankan apa yang telah mereka miliki, di mana semuanya itu mereka pusatkan dalam pesantren.

Keempat, keterikatan mereka pada paham Ahl Sunnah Wa al-jama'ah yang dipahami secara khusus. Keterikatan mereka pada paham ini menjadi semakin ketat dan seakan pada gilirannya berfungsi sebagai ideologi tandingan terhadap perkembangan pemikiran kalangan modernis yang berusaha melakukan penyegaran pemikiran Islam dan

⁸⁹Naila Farah, *Pola Pemikiran Kelompok Tradisionalis Dan Modernis Dalam Islam. Yaqzhan Volume 2*, (Nomor 1, 2016), 6

⁹⁰Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia (1900-1942)*, 321

⁹¹Akbar S. Ahmed, *Post Modernism and Islam Predicement and Promise*, terj. M. Sirozi, *Post Modernism, Bahaya dan Harapan Islam*, (Bandung: Mizan, 1994), 168.

menganjurkan umat untuk tidak terbelenggu dengan ajaran-ajaran madzhab yang empat.

Dengan demikian kelompok Ahl Sunnah Wa al-Jama'ah sesungguhnya telah menempatkan diri pada posisi yang berbeda bahkan berlawanan dengan paham keagamaan kalangan pembaharu atau modernis.⁹² Tidak hanya itu, kalangan tradisional yang berada di Sumatera Barat misalnya bahkan mendirikan organisasi Ittihadul 'Ulama Minangkabau di Sumatera Barat pada 1921 sebagai lawan PGAI dan Nahdhatul Ulama di Jawa sebagai lawan Muhammadiyah. Karenanya berbagai sarjana yang melakukan telaah historis tentang munculnya kelompok tradisional sering kali mengaitkan hal itu sebagai tindakan reaktif atau gerakan pembaharuan yang muncul pada tahun 1900-an.⁹³

Kelima, kalangan tradisional menyandarkan pandangan keagamaannya pada tiga tradisi paham keagamaan, yaitu: Dalam bidang hukum Islam menganut ajaran-ajaran salah satu madzhab yang empat. Sedangkan dalam prakteknya kelompok ini merupakan penganut kuat madzhab Syafi'i. Dalam bidang tauhid, mereka menganut ajaran-ajaran Imam Abu Hasan al-Asy'ari,⁹⁴ dan Imam Abu Mansur al-Maturidi.⁹⁵

⁹²Pada tahap demikian paham Ahl Sunnah Wa al-Jama'ah tidak saja merupakan paham yang membedakan golongan Sunni dengan golongan non-Sunni tetapi juga untuk membedakan golongan tradisional dengan golongan modernis. Lihat, Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia (1900-1942)*, 235-254.

⁹³Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia (1900-1942)*, 235-254.

⁹⁴Abu Hasan al-Asy'ari adalah pendiri golongan Asy'ariyah, lahir di Bashrah 260 dan wafat 324. Lihat, Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 270

⁹⁵Abu Mansur al-Maturidi adalah pendiri golongan Maturidiyyah yang menempatkan diri pada posisi tengah dalam menggunakan akal ketika harus menerjemahkan ajaran-ajaran Islam. Ia

Dalam bidang tasawuf kelompok ini menganut dasar-dasar ajaran Imam Abu Qasim al-Junaid al-Baghdadi.⁹⁶

Keenam, dalam bidang syari'ah mereka menjabarkan rukun Islam sebagai keharusan untuk mengucap dua kalimat syahadat, mengerjakan shalat lima waktu, membayar zakat, mengerjakan puasa ramadhan, melaksanakan kewajiban ibadah haji sekali dalam hidupnya bagi mereka yang mampu. Jika rukun Islam ini dekerjakan dengan baik, baginya pahala surga yang abadi. Seangkan bagi mereka yang tidak taat neraka adalah tempatnya nanti.⁹⁷

Ketujuh, dalam kehidupan ritualisme Islam, kalangan tradisionalisme mensahkan amalan-amalan tambahan yang dinilai bbaik yang menurut mereka dianjurkan oleh para ulama besar generasi sebelumnya, di mana amalan itu juga didasarkan atas sunnah Nabi.⁹⁸

Kedelapan, lebih mementingkan kehidupan akhirat yang direfleksikan dalam kehidupan sufistik dan tareqat. Orientasi pada kehidupan asketisme ini lebih dimungkinkan karena kondisi pedesaan yang sangat sederhana, tumbuhnya semangat anti penjajahan yang dirumuskan secara ekstrim yaitu tidak mengikuti modernisme atau borjuase kaum penjajah baik dalam berpakaian, makan, dan dalam bertingkah laku sehari-hari. Hal ini didasarkan atas ajaran *man*

lahir di Samarkand 944 M. Lihat, Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), 76

⁹⁶Fachri Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, 56

⁹⁷Fachri Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam...*, 56

⁹⁸Zamakhshyari dhafier, *Tradisi Pesantren*, 159-164

tasyabbaha biqaumin fa huwa minhum (barang siapa meniru kebiasaan suatu kaum, maka ia merupakan golongan kaum tersebut).⁹⁹

Kesembilan, tradisi keilmuannya dibakukan dalam kitab kuning yang berperan sebagai penyambung tradisi keilmuan lama yang telah berusia ratusan tahun yang mengandung ajaran tauhid, fiqh, dan akhlak. Disosialisasikannya kitab kuning di pesantren dimaksudkan untuk mendidik calon-calon ulama yang setia pada paham dan ideologi Islam tradisional.¹⁰⁰ Tradisi kehidupan keagamaan dan tradisi kehidupan fiqh kalangan tradisional yang berideologi Ahl Sunnah Wa al-Jama'ah tersebut mengenal relativisme internal Islam. Sehingga hal ini menjadikan golongan tradisional lebih toleran dibandingkan dengan golongan-golongan lainnya.

Dalam kajian fikih, terdapat tiga metode penemuan hukum yang digunakan sebagai cara untuk memetakan kecenderungan berfikir masing-masing kelompok dalam mengkaji, memahami, dan menginterpretasikan sebuah ajaran Islam¹⁰¹. Pertama, metode bayani¹⁰².

⁹⁹Fachri Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam...*, 57. Lihat juga, Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, 320.

¹⁰⁰Fachri Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam...*, 62

¹⁰¹Asjmuni A. Rahman, *Metode Penetapan Hukum Islam*, (Jakarta; Bulan Bintang, 2004), 50-60.

¹⁰²Penalaran bayani adalah penalaran yang pada dasarnya bertumpu pada kaidah-kaidah kebahasaan (semantic). Dalam Usul Fiqh, kaidah-kaidah ini telah dikembangkan sedemikian rupa dalam pembahasan al-qawaid al-lughawiyah atau qawaid al-istinbat. Penekanan lughawiyah lebih banyak merujuk kepada lafaz dari berbagai perspektif. Kajian "lafaz" menurut Hanafiyyah dapat dilihat dari empat sisi yakni wad'i al-lafd (cakupan makna lafal), isti'mal al-lafz fi al-ma'na (penggunaan lafal dalam kaitannya dengan makna), dilalat al-lafz 'ala al-ma'na bi hasb zuhur al-ma'na wa khafa'uh (indikasi lafal terkait dengan dhahir tidaknya makna) serta kaifiyyah dilalat al-lafd 'ala al-ma'na (sisi cara memahami maksud lafal). Menurut cakupan atas makna, lafal dapat dibagi menjadi 'amm (umum), khass (khusus), musytarak dan mu'awwal.

Kedua, metode isti'lili¹⁰³. Ketiga, metode istislahi¹⁰⁴. Ketiga metode ini akan penulis gunakan sebagai alat analisis untuk menjelaskan bagaimana dinamika pemikiran Islam berlangsung pada tokoh liberal dan tradisional.

c. Moderat

Dalam ranah filsafat hukum Islam, sikap moderat ini tampak dari posisi hukum yang tidak mengenal adanya dikotomi antara positivisme dan idealisme yang dalam teori hukum digambarkan saling bertentangan. Hukum Islam sebagai hukum yang berdasarkan atas wahyu, mencakup “hukum sebagaimana adanya” dan “hukum sebagai yang seharusnya”. Sebagai hukum sebagaimana adanya, ia adalah perintah Tuhan yang berfungsi sebagai hukum positif. Sedangkan sebagai “hukum yang seharusnya,” ia adalah ideal karena yang menjadi tujuan akhirnya adalah keadilan. Ini menunjukkan perbedaan antara hukum Islam dengan faham positivisme hukum, khususnya aliran positivisme analitik, yang berkonsentrasi pada analisis konsep-konsep dan hubungan-hubungan hukum atas dasar pemisahan yang ketat antara kenyataan (das sein; what is) dengan hal yang seharusnya (das sollen; what should be), dan karenanya ia dipisahkan dari keadilan dan etika. Ia juga berbeda dengan faham idealisme yang lebih

¹⁰³Penalaran ta'lili adalah penalaran yang berusaha melihat apa yang melatarbelakangi sesuatu ketentuan dalam Alquran atau hadits (ratio legis) dari suatu peraturan.

¹⁰⁴Penalaran istislahi merujuk pada pengkajian maqasid al-Syari'ah (tujuan Syari'at) yang dibedakan menjadi dua, yaitu maqasid al-Syari' dan maqasid al-mukallaf. Maqasid al-Syari' yang pokok adalah terwujudnya maslaha. Sedangkan maqasid mukallaf adalah apa yang menjadi kepentingannya dan itu sah sepanjang sesuai dengan maqasid al-Syari' dan tidak membawa kerugian kepada orang lain.

didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan dan berkaitan dengan “hukum yang seharusnya.”¹⁰⁵

Dengan memadukan secara harmonis antara unsur rasionalitas, moralitas dan seni ke dalam tiga landasan ilmu, yaitu ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Rasulullah Saw. dinilai telah berhasil meletakkan landasan keilmuan yang integratif antara ilmu-ilmu rasional-analitis dan moral-spiritual, sebelum kemudian terjadi pemisahan antara ilmu-ilmu rasional analitik dengan ilmu-ilmu keagamaan pada masa kebangkitan peradaban Barat yang disebut sebagai abad filsafat Yunani II.¹⁰⁶ Apabila kata “moderat” disandingkan dengan kata Muslim dan membentuk frase “Muslim moderat” maka secara sederhana dapat dirumuskan bahwa Muslim moderat adalah mereka yang berdiri di antara dua ekstrimitas yang saling berhadapan, tidak memihak pada salah satu kubu dan berada di garis atau “jalan ketiga” dengan menawarkan solusi yang komprehensif, seimbang dan adil.

4. Fenomenologi Paul Ricoeur

Hermenetika secara umum dapat didefinisikan sebagai suatu teori atau filsafat tentang interpretasi makna. Kata hermeneutika berasal dari kata kerja Yunani *Hermeneuein* berarti menafsirkan. Sedangkan kata bendanya adalah *hermenia*, akar kata itu dekat dengan nama salah satu

¹⁰⁵ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 62-65

¹⁰⁶ Nasaruddin Umar, “Tradisi dan Pembaharuan Pemikiran dalam Dunia Islam”, makalah dipresentasikan dalam “Konferensi Reformasi Pemikiran dan Pendidikan dalam Dunia Islam”, di Hotel Sahid Jaya, Jakarta pada tanggal 10-12 Februari 2006, h. 2-3.

dewa Yunani, yakni Hermes, seorang dewa dalam mitologi Yunani, bertugas sebagai penghubung antara sang Maha Dewa dilangit dan para manusia dibumi. Tugas semacam ini tidak sebahnya seperti peran Nabi dan para ahli tafsir kitab suci. Mereka menafsirkan makna dari teks-teks kitab suci agar dapat dipahami orang sezaman.

Oleh karena itu, untuk memperoleh suatu pemahaman yang utuh, Ricoeur mengajukan tiga proses pemahaman yaitu:

Pertama, Pemahaman yang berlangsung dari penghayatan simbol-simbol (bahasa) menuju gagasan berfikir

Kedua, Pemberian makna oleh simbol-simbol dan penggalan yang cermat atas makna

Ketiga, Berfikir dengan menggunakan simbol-simbol sebagai titik tolaknya. Ketiga langkah tersebut berhubungan erat dengan tiga tahap pemahaman bahasa, yakni tahap semantik, tahap reflektif, dan tahap eksistensial.¹⁰⁷ Ketiga tahap ini disebut jalan panjang.¹⁰⁸ Lawan jalan pendek.¹⁰⁹

Diantara fenomenologi pembacaan kritis pada teks adalah pandangan Paul Ricoeur yang berpendapat bahwa Bahasa tulisan merupakan sebuah korpus yang otonom.¹¹⁰ Ia menganggap bahwa teks memiliki kemandirian, totalitas yang bercirikan empat

¹⁰⁷ Kaelan, *Filsafat Bahasa Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Para-digma, 1998), h.238.

¹⁰⁸ Jalan yang diajukan Ricoeur. Jalan ini dimulai dari level pemahaman naif (semantik), kemudian berproses lewat validasi dengan model struktural (tahap refleksi), baru ke tahap eksistensial (pemahaman yang mendalam), Josef Bleicher, 244-256

¹⁰⁹ Jalan yang ditempuh oleh Gadamer dan Heigger. 239

¹¹⁰ Yafie, *Menggagas Fiqh*, 165-167.

Pertama, dalam sebuah teks makna yang terdapat pada apa yang dikatakan (what is said),¹¹¹terlepas dari proses pengungkapannya, sedangkan dalam bahasa lisan itu tidak dapat dipisahkan. Keduamakna sebuah teks tidak lagi terikat kepada pembicara, sebagaimana bahasa lisan. Apa yang dimaksud teks tidak lagi terkait dengan apa yang awalnya dimaksudkan oleh penulisnya.¹¹² Ketiga, karena tidak lagi terikat pada sebuah sistem dialog, maka sebuah teks tidak lagi terikat kepada konteks semula, ia tidak terikat pada konteks asli dari pembicaraan. Apa yang ditunjukkan oleh teks adalah dunia imajiner yang dibangun oleh teks itu sendiri dalam dirinya sendiri maupun dalam hubungan dengan teks-teks lain.

Keempat, teks tidak terikat kepada audiensawal, sebagaimana bahasa lisan terikat kepada pendengarnya. Sebuah teks ditulis bukan untuk pembaca tertentu, melainkan kepada siapapun yang bisa membaca,¹¹³ dan tidak terbatas pada ruang dan waktu.

5. Argumen Utilitarianisme

Utilitarianisme yaitu sebuah teori etika yang mengatakan bahwa manusia haruslah bertindak yang dapat memberikan sebanyak mungkin manfaat bagi sebanyak mungkin orang. Filsuf yang membahas mengenai utilitarianisme ini adalah Jeremy Bentham, John Stuart Mill, dan Richard H. Dworkin serta Peter Singer.¹¹⁴

¹¹¹Yafie, *Menggagas Fiqh*, 13

¹¹²Yafie, *Menggagas Fiqh*, 201

¹¹³Yafie, *Menggagas Fiqh*, 203

¹¹⁴ Bertens, Kees. *Etika*. (Jakarta: Gramedia, 2007) 247

Utilitarianisme yang berasal dari kata bahasa Yunani yang artinya berguna adalah suatu paham etika tingkat tinggi yang mana menganjurkan kita agar selalu bertindak sedemikian rupa sehingga menghasilkan akibat baik yang sebanyak mungkin dan sedapat-dapatnya mengelakkan akibat-akibat buruk titik yang khas bagi utilitarianisme bahwa akibat-akibat baik itu tidak hanya dilihat dari kepentingan semua orang yang terkena oleh akibat tindakan si pelaku titik pada diri utilitarianisme semua tindakan dianggap Netral. Belum ada yang dianggap bermoral dan tidak bermoral sampai pada saatnya tindakan itu diketahui tujuan dan akibatnya kepada pihak-pihak yang berkenaan dengan pelaku.

Utilitarianisme merupakan tantangan terhadap etika peraturan karena ia menuntut agar semua peraturan-peraturan moral dipertanggungjawabkan secara lebih tegas utilitarianisme mengatakan bahwa manusia wajib berusaha untuk selalu menghasilkan kelebihan akibat-akibat baik yang sebesar-besarnya terhadap akibat-akibat buruk apabila kita bertindak jadi diantara semua tindakan yang paling betul dapat kita ambil adalah tindakan an-nur kan kepentingan semua orang yang dapat kita pengaruhi sejauh dapat diperhitungkan.¹¹⁵

Paradigma ini mengembangkan suatu paham utilitarianistik¹¹⁶ dalam mengeksplorasi hukum Islam, suatu pandangan yang menekankan

¹¹⁵ Megnis-Suseno, Frans. *13 Model Pendekatan Etika*. (Yogyakarta: Kanisius, 2004) 122-124

¹¹⁶ Madzhab utilitarianisme muncul di Barat dalam disiplin ilmu filsafat hukum Barat. Pencetusnya adalah Jeremy Bentham (w. 1832 M). menurut teori ini, tolok ukur utility (keberuntungan) adalah kesenangan. Karenanya, ketika seseorang semakin mampu memproduksi kesenangan dan menekan kesedihan, berarti ia akan semakin mendapatkan kebahagiaan. Standar pencapaian kebahagiaan, karenanya, adalah bersifat individual. Lihat Jeffrie G. Murphy dan Jules L. Coleman, *The Philosophy of Law: An Introduction of Jurisprudence* (New Jersey: Rowman dan Allanheld, 1984), hlm. 74-75.

pada asas manfaat. Ahli hukum yang pertama kali¹¹⁷ mengembangkan madzhab ini dalam hukum Islam adalah al-Syâthibî.¹¹⁸ Ia mengatakan bahwa ajaran Islam disyari'atkan tidak lain hanyalah untuk memelihara kemaslahatan umat manusia di dunia dan akhirat.¹¹⁹ Kemaslahatan dunia dan akhirat itu tegak di atas pemeliharaan tujuan hukum primer (dzarûriyah),¹²⁰ yaitu: (1) menjaga agama (hifzh al-dîn); (2) menjaga jiwa (hifzh al-nafs); (3) menjaga akal (hifzh al-'aql); (4) menjaga keturunan (hifzh al-nasl); (5) menjaga harta (hifzh al-mâl). Jika kemaslahatan yang bersifat dzarûriyah itu tidak terpelihara, maka dunia tidak akan terwujud. Begitu juga akhirat tidak akan terwujud tanpa dunia. Para pendukung paradigma utilitarianistik-literalistik menetapkan tiga syarat dalam

¹¹⁷ Namun demikian, ada juga beberapa ahli hukum yang mempunyai pandangan berbeda. Yûsûf Ahmad Muhammad al-Badawi, misalnya, mengatakan bahwa sesungguhnya al-Syâfi'î dapat dinilai sebagai pionir paradigma utilitarianistik. Untuk mengukuhkan klaimnya, Badawi menyodorkan tiga argumen: Pertama, al-Syâfi'î seringkali berbicara perihal ratio legis hukum ('illat al-hukm) dan mengklasifikasi watak hukum menjadi rasional (ta'aqquli) dan irasional (ta'abbudi). Kedua, ia aktif menyuarakan pentingnya kaidah-kaidah universal (qawâ'id al-kuliyyah). Dan ketiga, dalam setiap proses inferensi hukum (istinbâth al-hukm), ia tidak pernah mengesampingkan tujuan-tujuan hukum. Alasan terakhir ini dikukuhkan oleh hikayah Juwayni (w. 478 H) bahwa al-Syâfi'î senantiasa mengkaji tujuan thaharah, puasa, haji, qishâsh, hudûd, qadla` dan lain-lain. Lebih lanjut baca Yûsûf Ahmad Muhammad al-Badawî, *Maqâshid al-Syarî'ah 'inda Ibn al-Taymiyyah*, (Yordan: Dâr alNafâ'is, 2000), hlm. 75.

¹¹⁸ Nama lengkapnya adalah Abû Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Lakhmi al-Syathibî. Tidak ada keterangan tentang keluarganya, tetapi dari namanya, ia diduga berasal dari suku Lakhmi. Ia hidup di Granada, sebuah kota yang daerah yang paling berpengaruh di Spanyol, terutama pada abad IV M. Nama al-Syathibî sendiri menimbulkan kontroversi di kalangan sejarawan. Beberapa kalangan menyatakan bahwa nama al-Syathibî dikaitkan dengan daerah Syathiba (Xativa atau Jativa). Karenanya mereka berkesimpulan bahwa Syathibî lahir di Syathiba, kemudian pindah ke Granada. Kesimpulan ini jelas keliru, karena beberapa decade sebelumnya, yakni pada 645 H/1247 M, Syathiba sudah jatuh ke tangan orang-orang Kristen. Baca Mun'im A. Sirry, "Memperkenalkan Fiqh Abu Ishaq al-Syathibî", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. V No. 1 (1999), hlm. 81.

¹¹⁹ Abû Ishaq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqat fî Ushûl al-Syarî'ah*, Juz II (Beirut: Dâr alMa'rifah, t.th.), hlm. 6

¹²⁰ Secara hierarkhis, al-Syathibi membaga kemaslahatan ke dalam tiga tingkatan, yaitu dharûriyât, hâjjiyât, dan tahsînât. Dharûriyât artinya harus ada demi kemaslahatan hamba, yang jika tidak ada, akan menimbulkan kerusakan, misalnya rukun Islam. Hâjjiyât maksudnya sesuatu yang dibutuhkan untuk menghilangkan kesempitan, seperti rukhsah (keringanan) untuk tidak berpuasa bagi orang sakit. Tahsînât artinya sesuatu yang diambil untuk kebaikan kehidupan dan menghindarkan keburukan, seperti akhlak yang mulia, dan menutup aurat. Ibid., hlm. 4-5. Lihat juga al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh*, hlm. 1046-1051.

penerapan hukum mashlahah, yaitu: Pertama, mashlahah itu harus bersifat pasti, bukan sekedar rekaan bahwa ia memang mewujudkan suatu manfaat dan mencegah terjadinya mudharah.

Kedua, mashlahah itu bukan merupakan kepentingan pribadi atau golongan minoritas, tetapi harus bersifat umum dan menjadi kebutuhan umum.

Ketiga, hasil reasoning mashlahah itu tidak berujung pada terabaikannya suatu prinsip yang ditetapkan oleh teks syari'ah.¹²¹ Dengan demikian, Peran nalar dalam merumuskan konsep kemaslahatan berada dalam posisi subordinat ketimbang teks. Karenanya, tolok ukur kemaslahatan haruslah bermuara kepada kehendak atau tujuan syari'ah yang telah digariskan di dalam teks-teks suci.¹²² Konsekuensinya, ijtihâd seputar maqâshid yang tidak berkulminasi pada teks adalah ilegal, sebab teks merupakan aksis dari seluruh cara pemecahan problematika atau peristiwa hukum.

Peran nalar semakin mendapat kedudukan excellence di tangan al-Thûfi yang membawa gerbong utilitarianisme-liberal. Menurutnya, mendahulukan mashlahah atas teks merupakan suatu keharusan. Untuk mendukung pernyataannya ini, al-Thûfi memberikan empat landasan di dalam menelaah dan meletakkan dasar-dasar teori mashlahah, yaitu: Pertama, kemerdekaan berfikir perlu ditegakkan dalam upaya menemukan mashlahah maupun mafsadah. Akal sehat manusia mempunyai

¹²¹ Ali Yafie, "Konsep Istihsan, Istishlah, Istishab, dan Mashlahat al-'Ammah", dalam Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah, Budhi Munawar-Rahman (ed.) (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), hlm. 366-367.

¹²² Abû Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazâlî, al-Mustashfâ min 'Ilm alUshûl, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 286

kemampuan untuk menentukan mana yang mashlahah dan mana yang mafsadah.

Kedua, mashlahah merupakan dalil syar'î yang independen. Artinya, validitas kehujjahan mashlahah tidak bergantung pada teks. Sebaliknya, keberadaan mashlahah dapat ditunjukkan dengan pembuktian empiris melalui hukum-hukum kebiasaan.

Ketiga, obyek penggunaan teori mashlahah adalah hukumhukum mu'âmalah dan hukum-hukum kebi asaan ('âdah). Karenanya, kajian mashlahah tidak dapat menjamah sakralitas ritus keagamaan (ibâdah mahdlah), karena yang dapat menghubungkan ibâdah dengan ajaran suci hanyalah teks dan ijmâ', bukan mashlahah.

Keempat, mashlahah merupakan dalil syar'î yang terpenting, sehingga eksistensinya harus berada di atas teks dan ijma'. Prioritas mashlahah di atas teks dan ijmâ' bukan dalam wujud menafikan teks maupun ijmâ', tetapi sebaliknya mashlahah ummat diproyeksikan untuk menetralsir keumuman teks dan ijmâ'. Bisa juga, menjadikan mashlahah sebagai pengejawentahan penafsiran dan penjelas akhir atas teks dan ijmâ' yang memiliki indikasi hukum mujmal (global), sebagaimana al-Hadits mempunyai fungsi yang sama ketika berhadapan dengan teks al-Qur'an yang mujmal.¹²³

Keempat konstruksi nalar al-Thûfî di atas tentu sangat kontradiktif dengan pandangan mainstream. Karena, baginya, spirit dasar syar'îat Islam adalah kemaslahatan, sedangkan kemaslahatan itu sendiri dapat

¹²³ Mushthafâ Zayd, al-Mashlahah fi Tasyrî' al-Islâmî (Beirut: Maktabah Wahdah, t.t.), hlm.233-235. Bandingkan dengan Muhammad Sa'id Ramadhâ al-Bûthî, Dhawâbit alMashlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah, (Muassasah al-Risâlah: Dâr al-Muttahidah, 2000), hlm. 127-133.

dicapai melalui akal, maka dalam menilai mashlahah atau mafsadah 'tidak diperlukan wahyu', tapi cukup melalui penalaran akal secara independen.

C. Kerangka Konseptual

Kerangka konseptual merupakan kerangka yang menggambarkan hubungan antara konsep-konsep khusus yang ingin atau yang akan diteliti. Suatu konsep bukan gejala yang akan diteliti, melainkan suatu abstraksi dari gejala tersebut. Gejala itu sendiri biasa disebut dengan fakta, sedangkan konsep merupakan suatu uraian mengenai hubungan-hubungan dalam fakta tersebut.¹²⁴

Kerangka konseptual yang digunakan dalam penelitian ini adalah, *pertama*, berangkat dari adanya perbedaan pandangan daripada tokoh liberal dan tokoh tradisional terkait penggalan hukum yang dalam penelitian ini mengkaji hukum Ihdad peneliti mencoba mengkomparasikan. *Kedua*, mengumpulkan data dan bahan hukum yang terkait, baik berupa ketentuan hukum Ihdad. *Ketiga*, peneliti mencoba menganalisa untuk menemukan konklusi sebagai jawaban atas fokus masalah

¹²⁴ Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: UII Press, 2015), 132.

BAB III
IHDAD DALAM PANDANGAN TOKOH LIBERAL DAN
TOKOH TRADISIONAL

A. Pandangan Liberal tentang Ihdad

1. Pandangan Tokoh Liberal tentang Ihdad

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya terkait paradigma dan epistemologi kaum liberal, maka dalam bahasan Ihdad kaum liberal mempunyai beberapa paradigma, diantaranya tidak memfokuskan Ihdad pada segi fikih, karena dengan memfokuskan perhatian pada sudut pandang fikih semata, paparan-paparan normatif tentang Ihdad pada bab sebelumnya kiranya tidak ada persoalan berarti. Bahkan, mereka menganggap itu mungkin akan terus memperteguh dan mengukuhkan kecenderungan tekstualisme seperti yang selama ini mencoraki alam pikiran umat. Namun, dilihat dari perspektif keadilan relasi lelaki perempuan (gender relation) dan ditambah dengan perkembangan teknologi yang semakin canggih (sophisticated technology), maka paradigma tekstualisme tersebut agaknya tidak cukup memadai. Oleh karena itu, harus ada pertimbangan lain yang bukan semata-mata teks-nas.

Di samping pertimbangan-pertimbangan di atas, menurut kaum liberal pertimbangan lain yang bisa diajukan seputar disyari'atkannya

‘Iddah dan Ihdad adalah pertimbangan etis-moral.¹²⁵ Dengan pertimbangan ini, walaupun dengan perkembangan teknologi modern yang dengan cermat keadaan rahim bisa diketahui melalui tes urine, misalnya, dalam ‘Iddah tetap harus dijalankan. Pertimbangan etik-moral dimaksud tentunya berbeda-beda aksentuasinya dari kasus-perkasus, seiring dengan keberagaman latarbelakang dan motivasi yang menyertai terjadinya perceraian dalam kasus perceraian karena suami meninggal.

Pada bagian ini, ‘Iddah di samping untuk tujuan memperjelas status genetika juga dimaksudkan sebagai pernyataan sikap berkabung (Ihdad). Tentu saja, menurut kaum liberal berkabung yang perlu dijalani istri tidak boleh dijalani dengan cara-cara yang tidak manusiawi, seperti yang telah ditampilkan masyarakat Arab jahiliyya. Dengan demikian, selama masa ‘Iddahnya (4 bulan 10 hari), di samping perempuan tersebut harus membiarkan rahimnya tidak menampung benih baru, yang bersangkutan juga diminta untuk tidak mengekspresikan satu sikap yang mengesankan bahwa dirinya tidak sedang tertimpa musibah. Dalam bingkai pemikiran ini, menurut kaum liberal boleh jadi prinsip yang diletakkan dalam Ihdad ini tidak untuk berkabung atas meninggalnya mendiang suami atau keluarga. Sebab, tanpa dikondisikan pun seorang istri atau suami yang ditinggal pasangan yang sangat mencintai dan menyayanginya tentu akan berkabung, bahkan bisa hingga beberapa tahun. Dengan demikian, Ihdad adalah kriteria kepantasan bagi mereka yang

¹²⁵ Abd Moqsith Ghazali, *Tubuh, Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan: Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*, (Jakarta: RAHIMA-LKiS, 2002,) 135-167

baru ditimpa musibah kematian.¹²⁶ Kalau keadaannya memang demikian, maka sesungguhnya 'Iddah, juga berhubungan dengan masalah etika gender (gender ethics). Yang dimaksud bahwa dengan Iddah seorang perempuan harus merasakan duka dengan kematian mendiang suaminya. Konsisten dengan landasan etis ini, para ulama menetapkan kewajiban Ihdad atas perempuan.

Pada umumnya, perceraian yang terjadi akibat kematian suami adalah musibah bagi perempuan yang menjadi istrinya. Perceraian seperti ini merupakan perceraian yang tidak terelakkan. Dalam suasana batin yang gundah ini, al-Qur`an melarang pria lain untuk menyatakan pinangannya terhadap perempuan itu secara terbuka (*tashrih*), meskipun perempuan yang cerai akibat ditinggal mati suaminya sudah tidak mungkin lagi ruju'.¹²⁷ Secara doktrinal, lelaki yang meminang (*al-khathib*) itu diminta untuk menyembunyikan hasrat meminangnya itu. Kalaupun hasrat itu sudah tak terbendung lagi, maka ia hanya boleh dikemukakan dalam bentuk sindiran (*ta'ridl*). Ketentuan ini, tampaknya, tidak luput dari upaya menjaga perasaan perempuan yang sedang dalam keadaan duka tersebut.

Kaum liberal lebih melihat ihdad dengan keseluruhan diantaranya melihat konteks peradaban arab pada masa itu, maka jika berpedoman pada konteks masyarakat Arab dalam era pra-Islam dan awal Islam, perlindungan semacam ini jelas sangat signifikan, karena dua pada masa

¹²⁶ Abd Moqsith Ghazali, *Tubuh, Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan: Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*, (Jakarta: RAHIMA-LKiS, 2002,) 123

¹²⁷ Asril Dt. Paduko Sindo, *Iddah dan Tantangan Teknologi Modern*, dalam Chuzaimah T. Yanggo & Hafiz Anshory AZ, *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, Jakarta:Pustaka Firdaus, Buku Pertama, 1994, 166

itu secara kultural perempuan memang tidak memperoleh hak apapun. Kedua, dalam fakta obyektif dan realitas empiriknya, tidak banyak dijumpai (kecuali hanya sedikit saja) perempuan yang bekerja untuk mencari nafkah pada saat itu, secara ekonomis dan sosial istri memang berada dalam tanggung jawab suaminya. Dengan demikian, apa yang akan terjadi jika tidak ada prakondisi, misalnya dengan tersedianya waktu tertentu (*'iddah*) untuk mencadangkan diri memasuki kehidupan mandiri, setelah terjadi perceraian.¹²⁸ Dalam kondisi demikian, *'iddah* menjadi sangat dibutuhkan untuk menunjang masa transisional perempuan tersebut (*muthallaqah* atau *al-mutawaffa 'anha zawjuha*). Dengan pengertian seperti ini, kaum liberal berpendapat bahwa konsep *'iddah* pada mulanya jelas sebuah lompatan radikal dari Nabi Muhammad SAW, setidaknya karena dua hal.

Pertama, untuk menggantikan cara-cara beriddah sekaligus berihdad yang di luar batas kewajaran, seperti telah dijelaskan sebelumnya pada cara yang lebih berperilaku kemanusiaan. Kedua, agar setelah diceraikan, perempuan tidak segera tercampakkan dan kehilangan hak-haknya.

Kelompok liberal memandang, bahwasanya metodologi istinbath hukum yang sekarang berkembang di masyarakat merupakan metodologi yang patut dirubah dengan alasan sebagai berikut:

¹²⁸ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, 185-201. Bandingkan dengan Lies Marcos Natsir, *Haidl dan 'Iddah: Sebuah Tinjauan Analisis Gender*, Makalah disampaikan dalam diskusi tentang *Implikasi Transformasi Global terhadap Konsep 'Iddah*, Lis-Sakinah, Situbondo 27 Pebruari 1997, 3

- 1) Metodologi klasik terlalu memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal publik dalam menganulir ketentuan-ketentuan legal formalistik dalam Islam yang tidak lagi relevan. Ketika terjadi pertentangan antara akal publik dan bunyi harfiah teks ajaran, metodologi klasik selalu mengalahkan akal publik.
- 2) Metodologi klasik tidak percaya terhadap kemampuan akal manusia dalam merumuskan konsep maslahat. Manusia tidak memiliki reputasi dan kedudukan dalam ruang usul fikih klasik, kecuali sebagai sasaran hukum.
- 3) Mensakralkan teks dan pengabaian realitas merupakan ciri umum dari metodologi klasik, kemudian aktivitas ijtihad selalu digerakkan dalam areal teks. Ijtihad yang tidak berakumulasi pada teks adalah ilegal, sebab teks merupakan aksis dari seluruh cara pemecahan problem.¹²⁹

Paradigma usul fikih klasik menyatakan bahwa sumber hukum pokok (*mashadir asasiyah*) dalam Islam secara hirarki hanya ada empat, yaitu: al-Qur'an, al-hadis, ijma' (konsensus) dan *qiyas* (analogi). Sementara *al-masahah al-mursalah*, *istihsan*, *shar'man qablanā* dan 'urf merupakan sumber sekunder atau disebut dengan *mashadir al-tabi'iyya*

Tampak jelas, bahwa al-Qur'an dan al-Sunnah menempati posisi sentral dalam hirarki sumber-sumber hukum dalam Islam. Segala jenis

¹²⁹Abdul Muqstith Ghazali, *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005), 352-353

tindakan dan kegiatan harus selalu berada dalam kendali dan kontrol al-Qur'an dan al-Sunna¹³⁰

Lepas dari itu, tidak bisa dipungkiri telah terjadi sejumlah paradoks dalam al-Qur'an yang diklaim sebagai poros dari seluruh dalil lain. Paradoks bukan hanya antara satu lafadz dengan lafadz yang lain, melainkan juga antara satu gagasan dengan gagasan lain dalam al-Qur'an. Penyelesaian terhadap paradoks lafdziyah sudah banyak dilakukan oleh usul fikih klasik.

Ketika terjadi ta'arudl antara satu lafadz dengan lafadz lain, maka yang dilihat oleh para mujthid adalah model, karakter dari lafadz yang membentuk ayat-ayat tersebut. Apakah lafadz ayat itu dikemukakan dengan *sigah 'am*, *mutlaq* atau *mujmal*? Atau justru dengan menggunakan lafadz *khas*, *muqayyad*, *mubayyan* dan *mansik*. Dari sini, maka dilakukan *takhsis*, *taqyid*, *tabyin* hingga nasak melalui penanganan lafdziyah ini menurut usul fikih klasik, *maqashid as syari'ah* ditemukan.¹³¹

¹³⁰Muhamad ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risalah* (Mesir: Mushtafa al Halaby. 1940, 49).

¹³¹Istilah *maqashid as syari'ah* yang berarti tujuan penetapan hukum ini dipopulerkan oleh seorang ahli ushul fikih dari Madzhab Maliki, Abu Ishaq al-Sabili, terutama semenjak beredarnya kitab "*al Muwafaat fi usul al-shari'ah*", akan tetapi dari sudut gagasan, sebenarnya poin-poin *maqashid as syari'ah* ini sudah dikemukakan oleh ulama usul fikih sebelumnya seperti kata al-*maqashid* sendiri menurut Ahmad Raisuni, pertama kali digunakan oleh at-Turmudhi a hakim, ulama yang hidup pada abad ke-3. Dialah yang pertama kali menyuarakan *Maqashid al-Shari'ah* melalui buku-bukunya digunakan oleh at-Turmudzi Al hakim, ulama yang hidup pada abad ke-3. Dialah yang pertama kali menyuarakan *Maqashid Ashari'ah* melalui buku-bukunya, *al-Haj wa Asraruhu*, *al-'Illah*, *'Ilal al-Shari'ah*, *'Ilal al-'Ubudiyah* dan juga bukunya al-Furuq yang kemudian diadopsi oleh al-Qarafi menjadi judul buku karangannya. Setelah al-hakim kemudian muncul Abu Mansur al-Maturidi (w. 333) dengan karyanya *Ma'khad al-Shara'* disusul Abu Bakar al-Qaffal al-Shashi (w.365) dengan bukunya *Ushul al-Fiqh dan Maqashid al-Shari'a* Setelah al-Qaffal muncul Abu Bakar al-Abhari (w.375) dan al-Baqilani (w. 403) masing-masing dengan karyanya, diantaranya, *Mas'alah al-Jawab wa al-Dala'l wa al-'Illah* dan *al-Taqrub wa al-Irshad fi Tartib Furuq al-Ijtihad*. Sepeninggal al- Baqilani muncullah al-Juwaina dalam kitab *al-Burhan*, al-Gazali dalam kitab *al-mustasyfa*, al-Razi dalam kitab *al-Mausul*, al-'Amidi dalam kitab *al-Ihkam*, Ibn wajib, al-Baydawi, al-Asnawi, Ibn Subuki, Ibn 'Abdissalam,

Oleh karena itu, kelompok liberal menawarkan sebuah gagasan perihal hirarki sumber hukum Islam. Menurut mereka, Maqasid al-Shari'ah merupakan sumber hukum pertama dalam Islam, baru kemudian diikuti secara beriringan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah. Maqasid al-Shari'ah merupakan inti dari totalitas ajaran Islam. Maqasid al-Shari'ah menempati posisi lebih tinggi dari ketentuan-ketentuan spesifik al-Qur'an. Maqasid al-Shari'ah merupakan sumber inspirasi tatkala al-Qur'an hendak menanamkan ketentuan-ketentuan legal spesifik di masyarakat Arab. Maqasid al-Shari'ah adalah sumber dari segala sumber hukum Islam, termasuk sumber dari al-Qur'an itu sendiri.

Oleh karena itu, sekiranya terdapat ketentuan dalam al-Qur'an maupun Sunnah yang bertentangan secara substantif dengan Maqasid al-Shari'ah, maka ketentuan tersebut harus direformasi. Ketentuan tersebut harus dibatalkan demi logika Maqasid al-Shari'ah menurut kelompok liberal, Maqasid al-Shari'ah, tidak hanya digali melalui proses dialektika antara umat Islam dengan teks al-Qur'an semata, akan tetapi sebagai hasil dari dialog dengan hati nuraninya di satu pihak dan interaksi mereka dengan realitas kehidupan di pihak lain. Berinteraksi dengan realitas, berdiakletika dengan teks suci dan dilanjutkan dengan dialog personal

al-Qarafi, al-thufi, ibn Taimiyyah dan ibn Qayyim. Urutan di atas adalah versi Ahmad Raisuni, sedangkan menurut Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawi, sejarah *Maqashid al-Shari'ah* ini dibagi dalam dua fase yaitu fase sebelum ibn Taimiyyah dan fase setelah ibn Taimiyya Adapun menurut hammadi al-Ubaidi orang yang pertama kali membahas *Maqaashid al-Shari'ah* adalah Ibrahim an-Nakha'i (w.96H), seorang tabi'in sekaligus gurunya Hammad Ibn Sulaiman gurunya Abu hanifa Setelah itu muncul al-Gazali, 'Izzuddin 'Abdussalam, Najmuddin at-Thufi dan terakhir al-Shathiibi. Meskipun dengan versi yang beraneka ragam, namun dapat diambil kesimpulan bahwa sebelum al-Shathiibi, *Maqashiid al-Shari'ah* sudah ada dan sudah dikenal, hanya saja susunannya belum sistematis. Lihat <http://islamlib.com>.

dengan hati nurani secara terus menerus, sehingga akan melahirkan konstruksi Maqasid al-Shari'ah yang universal.¹³²

B. Pandangan Tradisional tentang Ihdad

Jika istilah tradisional atau tradisionalis¹³³ dalam kajian Ushul fiqh merujuk pada kelompok yang pemikiran hukumnya cenderung menggunakan pendekatan formalisme literalis dalam memahami teks al-quran dan al-hadits sebagaimana yang terkonstruksi dalam teori teori usul fiqhi klasik. Maka dapat dipahami bahwa pengertian tradisional (tradisionalis)¹³⁴ dalam konteks pemikiran metodologi hukum Islam global adalah mengacu pada mereka yang memegang kuat paradigma literalistik teosentris,¹³⁵

Penafsiran tradisionalis lebih mendekati ranah teosentric yang mana aspek ketuhanan dalam ranah teks dan konsistensi penafsiran para ulama dari masa ke masa menjadi tinjauan utama di dalam menentukan kebenaran. Oleh karena itu Kebenaran teks ditinjau melalui pengalaman para ulama memahami teks tersebut setelah itu akumulasi dari kebenaran person para

¹³² Abdul Muqsih, *Membangun Usul Fikih Alternatif*, dalam <http://islamlib.com>, diakses 24 Desember 2003.

¹³³ Tradisionalis yang akar katanya berasal dari kata tradisi adalah istilah yang menunjuk pada orang atau kelompok yang Dengan gigih memegang dan mempertahankan berbagai tradisi masa lalu dalam perilaku sehari-hari dalam ranah pemikiran hukum Islam, istilah Tradisionalis menunjuk pada kelompok yang pemikirannya cenderung menggunakan pendekatan formalis dengan hanya memperhatikan pada aspek aspek material disiplin ilmu fiqh dan Ushul Fiqh yang telah baku melalui pendekatan tekstual atau berparadigma literalistik, suatu paradigma yang bertumpu pada teks. Sementara dalam ranah sosial keagamaan Indonesia, istilah Tradisionalis merujuk pada Nahdlatul Ulama sebagai organisasi sosial keagamaan yang berpegang teguh pada tradisi ajaran paham serta pemikiran ulama Salaf ulama Tradisional klasik. Sedangkan istilah Tradisionalisme lebih menunjuk pada pikiran, gerakan yang tujuannya untuk mempertahankan faham faham, adat-istiadat yang diyakini benar walaupun bertolak belakang dengan tuntutan modern lihat Imam Bawani, *Tradisionalisme dalam pendidikan Islam* buka kurung al-ikhlas. 2 Surabaya 1993 halaman 23 sampai 29

¹³⁴ Dalam konteks studi pemikiran hukum Islam terminologi Tradisional ataupun Tradisionalis sering dipergunakan secara bergantian untuk menyebutkan kelompok yang cenderung pada makna literal teks tekstualis literalis baik dalam ranah fiqh maupun dalam ranah Ushul Fiqh

¹³⁵ Paradigma literalistik adalah paradigma yang bertumpu pada teks

ulama itu yang kemudian menjadi konsep *Mujma' alaih* yang disepakati walaupun secara esensi tafsir itu dipertanyakan kemaslahatannya.

Hal demikian bisa dilihat dari seluruh rangkaian proses penetapan hukum yang berlangsung proses penetapan hukumnya bukanlah dalam pengertian *istinbath al-ahkam*¹³⁶ dengan konotasi ijtihad mutlak yang sudah barang tentu meniscayakan penelusuran langsung terhadap sumber pokok hukum Islam yaitu Alquran dan al-hadist. Akan tetapi lebih mengacu pada proses pengambilan hukum yang teknisnya dilakukan melalui penerapan takbir teks-teks kitab fiqh dari mazhab tertentu yang tidak lain merupakan hasil istimbath para fuqoha yang kompeten dari Alquran dan al-hadist. Dengan demikian, ibarat kitab fiqh yang hakekatnya berisi fatwa hasil ijtihad para ulama menjadi hal yang paling utama dalam proses istinbath hukum ihdad.

Menurut kitab-kitab fikih konvensional, perempuan yang ditinggalkan oleh suami atau keluarganya diharuskan melakukan *ihdâd* dengan cara menjauhi hal-hal berikut: Pertama, memakai perhiasan cincin atau perak. Larangan ini diakui oleh ahli fikih pada umumnya, kecuali menurut sebagian mazhab Syafi'i; kedua, memakai pakaian yang terbuat dari sutera berwarna putih; Ketiga memakai pakaian yang berbau wangi; keempat, memakai pakaian yang dicelup dengan warna mencolok, misalnya warna merah atau kuning. Pada umumnya ahli fikih menyatakan bahwa perempuan tersebut boleh memakai pakaian yang berwarna hitam.

¹³⁶ Dalam terminologi fuqoha istimbath adalah kegiatan mengeluarkan hukum-hukum dari Al-quran dan al-hadist melalui kerangka teori yang biasa dipakai dalam ilmu Ushul Fiqh dan oleh karenanya terminologi ini juga sering diidentikkan dengan terminologi ijtihad lihat (Ali hasaballah, *Usul Tasyri Al Islami* (Mesir: dua Darul Ma'arif) 79

Akan tetapi, menurut madzhab Maliki, pakaian yang berwarna hitam pun tidak boleh dipakai kecuali jika di kalangan masyarakatnya warna hitam dipandang untuk mempercantik diri; Kelima, memakai wewangian (parfum) pada tubuhnya, kecuali untuk keperluan menghilangkan bau tidak sedap pada kemaluannya sehabis haid. Bahkan, madzhab Maliki berpendapat bahwa perempuan yang sedang melakukan *ihdâd* tidak boleh melakukan pekerjaan yang berkaitan dengan wewangian, misalnya menjadi pembuat atau pedagang minyak wangi; keenam, meminyaki rambut, baik minyak yang mengandung wewangian maupun tidak mengandung wewangian; ketujuh, memakai celak, karena hal itu akan memperindah mata.

Menurut ahli fikih, jika bercelak untuk keperluan pengobatan boleh dilakukan pada malam hari, sedangkan pada siang hari tetap tidak dibenarkan; kedelapan, mewarnai kuku dengan ini dan semua yang berkaitan dengan pewarnaan wajah. Seluruh larangan ini didasarkan kepada hadits riwayat Bukhari dan Muslim ditambah dengan hadits al-Nasa'i dan Ahmad ibn Hanbal.¹³⁷

Penerapan metode *Istinbath Al Ahkam* yang merujuk langsung pada Al-quran dan al-hadist masih dipertanyakan tingkat akurasinya. Adapun mekanisme pemecahan masalah yang ditempuh dalam metode ini adalah langsung merujuk pada kitab-kitab yang dianggap muktabarah dari kalangan

¹³⁷ Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, Juz VII 662. Bandingkan dengan, Abd al-Barr al-Namiriy, *al-Kafiy fiy Fiqh Ahl al-Madinah al-Malikiy*, 293. Taqiyuddin al-Husainiy, *Kifayah al-Akhyar fiy Hall Ghayah al-Ikhtishar*, Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun, 134-136. Zakariya al-Anshariy, *Fath al-Wahhab Syarh Manhaj al-Thullab*, 107. Hadits-hadits yang berkaitan dengan larangan-larangan yang mesti di jauhi oleh perempuan yang menjalani *ihdad* dapat diketemukan dalam al-Syawkaniy, *Nayl al-Awthar*, (Mesir: Dar al-Kutub, 1993), Juz VI 296

empat mazhab terutama Mazhab Syafi'i. Hal ini berbeda dengan kaum muslimin pada umumnya yang merujuk langsung pada al-qur'an dan al-hadis.

Jika dalam kadar tertentu mereka memperbolehkan penggunaan penalaran rasional maka para ulama, kaum tradisional cenderung kepada penerapan secara harfiah ibarat kitab kitab fiqh yang yang ditulis ulama besar pada masa lalu secara ketat. Dengan demikian, dalam pola proses istimbat Al-mazhab ini bukankah teks nas Al-quran dan al-hadist, juga bukan pada sisi metodologisnya atau manhajnya, akan tetapi lebih diarahkan pada sisi tekstualitas pendapat para imam atau pengikut mazhab yang sudah jadi mengenai masalah tertentu. Tegasnya pada sisi ibarat atau teks kitab bukan pada sisi metodologisnya.

Metode pengambilan hukum dalam lingkup *Mazhab Istimbath Al Hukmu Fil Mazhab* seperti ini memang mempunyai nilai positif, diantaranya akan menjamin untuk tidak terjatuh pada kesalahan, atau mencampurkan antara yang batil dengan yang haq bahkan bisa meminimalisir peluang terjadinya subjektivitas dalam pengambilan hukum seperti pengambilan hukum yang termudah atau hukum yang hanya sesuai dengan kepentingannya.¹³⁸ Hal-hal negatif ini tentu sangat potensial terjadi pada setiap individu yang belum sampai pada derajat mujtahid.

Jika dalam segi metode ijtihad, kaum tradisional menggunakan pendekatan ijtihad bayani, pendekatan ini sering biasanya bermain pada seputar ibadah mahdha. Namun pendekatan ini tentu tidak lagi memadai

¹³⁸ MA. Sahal Mahfudz *Bahsul Masail Dan Istimbath Hukum Nu Sebuah Catatan Pendek*, dalam Imam Ghazali Said dan a. Ma'ruf Ansori *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam* terjemah zamaludin Marry. (Surabaya: LTN NU dan diatama) 2005

ketika menyentuh permasalahan social kemasyarakatan dan problematika global.

Untuk meneruskannya sisi analisis ini ada yang memakai *ta'lili* dan *istislahi* dan ada juga burhani dan 'irfani. Disamping itu metode bayani yang menggunakan paradigma tekstualis-skriptualis untuk mendedahkan spirit keislaman berdasarkan pemahaman yang literlek. Metode ini digunakan untuk mereproduksi makna-makna teks yang ada di dalam al-Qur'an dan Hadis tanpa dilibatkan ke dalam kajian sosial-kritis yang dapat memungkinkan bagi lahirnya pemahaman lain dari makna teks yang ada. Metode ini dilakukan atas dasar semangat kehati-hatian (ikhtiyat) yang dilakukan agar terhindar dalam tindakan kekeliruan dalam mengurai inti pesan yang termuat dalam al-Qur'an dan Hadis.¹³⁹

Sebagaimana pemaparan sebelumnya terkait karakteristik indikator pemikiran kaum tradisionalis maka sebenarnya tidak jauh beda ada konsep Ihdad yang diutarakan oleh kaum tradisionalis dengan konsep Ihdad yang ada pada literatur-literatur atau kitab-kitab klasik konvensional. Karena jika dilihat dari segi orientasi atau perhatian dan kecenderungan seorang mujtahid dari kalangan tradisional dalam melakukan ijtihad untuk memutuskan suatu masalah yang dalam hal ini merupakan masalah Ihdad maka bisa dikategorikan bahwa metode Ijtihad yang digunakan oleh kaum tradisional yaitu Ijtihad yang dalam penggalian dan penetapan hukumnya lebih berorientasi pada ungkapan-ungkapan tersurat dari Al-quran maupun as-

¹³⁹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih*, (Jakarta; PT. Logos Wacana Ilmu, 1997), 30-45

sunnah titik pelaku ijtihad jenis ini populer dengan sebutan golongan Ahlul hadits atau disebut juga kaum tekstualis.¹⁴⁰

Jika dilihat dari segi metodologi maka kaidah-kaidah yang diterapkan oleh kaum tradisional merupakan Ijtihad jenis bayani yaitu Ijtihad yang dilakukan untuk menjelaskan hukum-hukum syara' dengan cara mendasarkan argumentasi langsung pada bunyi nafas syara' atau Alquran dan as-Sunnah.

Dalam konteks keindonesiaan peneliti tertarik untuk menganalisa hasil fatwa MUI yang diutarakan oleh komisi fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam sidangnya di Jakarta pada tanggal 16 desember 1981 pembahasan mengenai Iddah wafat di sana disebutkan bahwa MUI memilih pendapat jumbuh ulama tentang ketidakbolehan wanita dalam menjalankan Iddah wafat meninggalkan rumah kediamannya pada malam hari meskipun untuk melakukan haji pada waktu itu yang menduduki sebagai ketua komisi fatwa Majelis Ulama Indonesia ialah Prof Kyai Haji Ibrahim Hosen lml dari isi fatwa Majelis Ulama Indonesia dengan judul Iddah wafat yang tentunya ketika pembahasan Iddah wafat mau tidak mau di dalamnya akan membahas tentang Ihdad karena bagaimanapun Ihdad merupakan konsekuensi bagi wanita yang melakukan Iddah wafat peneliti menganalisa bahwa corak daripada isi fatwa ini lebih mengacu pada pendapat pendapat mazhab yang yang sudah barang tentu terdapat dalam kitab-kitab klasik yang itu jauh berpuluh-puluh tahun dari zaman sekarang yang kemudian difatwakan pada era sekarang ini, ini salah satu potret tokoh tradisional di Indonesia dalam memberikan fatwa yang berkaitan dengan masa berkabung atau Ihdad.

¹⁴⁰Pujiono, *Bahsul Masail Nu Melacak Nalar Fiqih Kaum Santri*, (Jember: STAIN Jember press 2013). 35

BAB IV

**RELEVANSI PANDANGAN TOKOH LIBERAL DAN TRADISIONAL
TENTANG IHDAD TERHADAP PENGEMBANGAN HOKUM ISLAM
DI INDONESIA**

Syariat Islam dengan kedua sumber pokok al-Qur'an dan Sunnah, tidak lahir dalam masyarakat yang hampa kultur. Keduanya, disamping sebagai konsep ilahi yang mengajarkan kebenaran, sekaligus menjadi pedoman hidup dan kehidupan manusia. Syariat Islam pada hakikatnya bersifat universal. Di dalamnya ada dimensi hukum yang menuntut perubahan, modifikasi dan pembaruan. Tujuan diciptakan syariat Islam adalah terwujudnya suatu kemaslahatan di tengah-tengah masyarakat dengan tidak mengenal batasan ruang dan waktu.¹⁴¹ Dari sini, maka dianggap wajar adanya gagasan fiqh mazhab nasional¹⁴² atau fiqh Indonesia¹⁴³ walaupun pada mulanya terjadi reaksi dari pihak-pihak yang menentangnya.¹⁴⁴

Paradigma Pembaruan Hukum Islam di Indonesia Secara garis besarnya, hukum Islam meliputi empat bidang, yaitu: *pertama*, bidang ibadah, yakni merupakan penataan hubungan antara manusia dengan Allah Swt. *Kedua*, bidang *Munakahah*, merupakan penataan hubungan antara manusia dalam lingkungan keluarga. *Ketiga*, bidang *Mu'Amalah*, merupakan penataan

¹⁴¹ Abū Ishāq al-Shathībī, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Sharā'ah*, ed. Tahqiq Abdullah Daraz, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t), 3-7.

¹⁴² Idea ini dimunculkan oleh Hazairin (1905-1975). Lihat Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum* (Jakarta: Tintamas, 1974).

¹⁴³ Gagasan fiqh Indonesia dimunculkan oleh Hasbi As Shiddiqiy (1906-1976). Lihat Hasbi As Shiddiqiy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), 43.

¹⁴⁴ Dalam hal ini diwakili oleh Ali Yafie dan Ibrahim Hosen. Lihat Ali Yafie, "Matarantai yang Hilang," *Pesantren* 2, no. 2 (1985): 30. Lihat pula Ibrahim Hosen, "Pemerintah sebagai Mazhab," *Pesantren* 2, no. 2 (1985): 45-6.

hubungan antarmanusia dalam pergaulan hidup masyarakat. *Keempat*, bidang *Jinayah*, merupakan penataan pengamanan dalam suatu tertib pergaulan yang menjamin keselamatan dan ketentraman dalam kehidupan masyarakat.¹⁴⁵ Sedangkan menurut A. Jazuli, hukum Islam meliputi: bidang ibadah, bidang *Ahwāl Al-Shakhs\Iyah* (perkawinan, kewarisan, wasiat, dan wakaf), bidang mu‘amalah (dalam arti sempit), bidang jinayah, bidang aqdhiah (peradilan), dan bidang siyasah (*dusturiyah, māliyah, dan dawliyah*).¹⁴⁶

Pembidangan hukum Islam tersebut, sejalan dengan perkembangan pranata sosial, sebagai norma yang berfungsi untuk memenuhi kebutuhan manusia dalam kehidupan individual dan kolektif. Oleh karena itu, semakin beragam kebutuhan hidup manusia dan semakin beragam pranata sosial, maka semakin berkembang pula pemikiran ulama dan pembidangan hukum Islam pun mengalami pengembangan. Hal itu menunjukkan, terdapat korelasi positif antara perkembangan pranata sosial dengan pemikiran ulama secara sistematis. Atau sebaliknya, penyebaran produk pemikiran ulama yang mengacu kepada firman Allah melahirkan berbagai pranata sosial.¹⁴⁷

Pembaruan hukum Islam pada dasarnya bertolak pada sesuatu yang telah ada (*existing*), kemudian mengalami perubahan secara kualitatif sebagai produk interaksi dalam kehidupan masyarakat. Proses pembaruan hukum Islam, dipandang sebagai sesuatu yang otonom, sekaligus berinteraksi dengan unsur lain dalam masyarakat, sehingga terjadi saling bergantung. Ketika

¹⁴⁵ Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1995), 132.

¹⁴⁶ A. Jazuli, *Ilmu Fiqh: sebuah Pengantar* (Bandung: Orba Shakti, 1991), 54.

¹⁴⁷ Cik Hasan Bisri, *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia* (Jakarta: Logos, 1988), 115.

hukum Islam berinteraksi dengan kehidupan sosial masyarakat, selalu dihadapkan dengan sejumlah persoalan, baik yang bersifat internal maupun eksternal. Oleh karena itu, konsep pembaruan hukum Islam menuntut adanya sikap adaptatif dengan kondisi sosial masyarakat di mana berinteraksi. Dalam hal ini, perwujudan kaidah *al-muhāfazatu ‘alā al-qadīm al-sālih wa al-akhdhu bi al-jadīdi al-aslah* (memelihara yang lama jika hal itu masih baik dan menerima yang baru atau perubahan jika hal itu dianggap lebih baik), menjadi sangat relevan. Hal ini penting, karena perilaku mukallaf yang menjadi objeknya dipandang sebagai sesuatu yang kontinum dan senantiasa mengalami perubahan. Pembaruan hukum Islam harus dilakukan dalam memberikan respon terhadap tuntutan perubahan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Bentuk dari universalitas hukum Islam dilihat dari daya adaptabilitas dan fleksibilitas hukum Islam.

Hukum Islam yang termaktub di dalam ayat-ayat ahkam, hadis-hadis ahkam, dan terutama di dalam kitab-kitab fiqh dipahami terus mengalami perkembangan dan pengembangan. Dalam proses pengembangan, hukum Islam mengalami internalisasi ke dalam berbagai pranata sosial yang tersedia di dalam masyarakat. Terjadi proses alokasi hukum Islam, dalam dimensi syariah ke dalam pranata sosial, menjadi landasan dan memberi makna serta arah dalam kehidupan masyarakat Islam Indonesia. Hasil dari proses pengembangan hukum Islam yang terjadi dalam rentang waktu berabad-abad,

berkembang berbagai pranata sosial yang bercorak keislaman.¹⁴⁸ Pranata-pranata sosial dapat dilihat dari dua sudut pandang, yaitu: *pertama*, ia merupakan aktualisasi hukum Islam yang tertumpu kepada interaksi sosial yang mempola setelah mengalami pergumulan dengan kaidah-kaidah lokal yang dianut oleh masyarakat Indonesia yang majemuk. Dalam pergumulan itu, terjadi adaptasi dan modifikasi antara hukum Islam dengan kaidah lokal. Dengan perkataan lain bahwa proses sosialisasi dan institusionalisasi hukum Islam terjadi dalam hubungan timbal balik dengan kaidah-kaidah lokal yang dianut. Selain itu, terjadi intervensi hukum barat terutama sejak masa penjajahan Belanda.

Kedua, pranata-pranata sosial merupakan perwujudan interaksi sosial di dalam masyarakat Islam untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka. Interaksi sosial itu berpatokan dan mengacu kepada keyakinan (kesepakatan tentang benar dan salah), nilai (kesepakatan tentang baik dan buruk), dan kaidah (kesepakatan tentang yang mesti dilakukan dan yang mesti ditinggalkan), yang dianut oleh mereka. Ia merupakan perwujudan amal shaleh sebagai ekspresi keimanan dalam interaksi sosial.¹⁴⁹

Dalam kehidupan masyarakat Islam Indonesia dewasa ini, dikenal berbagai pranata sosial yang bercorak keislaman. Pranata-pranata sosial meliputi berbagai bidang kehidupan, yang senantiasa mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Ada pranata yang amat dekat dengan keyakinan yang dianut, sehingga memiliki tingkat kepekaan yang sangat

¹⁴⁸ Cik Hasan Bisri, *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia* (Jakarta: Logos, 1988), 116.

¹⁴⁹ Cik Hasan Bisri, *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia...*, 117.

tinggi, seperti pranata peribadatan, pranata kekerabatan, dan pranata pendidikan. Ada pula pranata sosial yang relatif agak jauh dari keyakinan, sehingga relatif luwes atau netral, seperti pranata ekonomi dan pranata keilmuan, sehingga proses adaptasinya relatif longgar dan labelnya sebagai hukum Islam bersifat luwes.

Selanjutnya pranata-pranata sosial mengalami kongkretisasi dalam struktur masyarakat, dalam bentuk berbagai organisasi sosial sebagai wahana untuk memenuhi kebutuhan hidup secara kolektif dan terencana. Kenyataan itu menunjukkan bahwa di dalam masyarakat terjadi penyerapan produk teknologi sosial (pengorganisasian masyarakat) mutakhir, dan dapat dijadikan saluran untuk mengaktualisasikan hukum Islam di dalam kehidupan nyata.¹⁵⁰

Dengan demikian, pembaruan hukum Islam sebagai aktualisasi perintah Allah mempunyai beragam bentuk dan mencakup beragam pranata sosial. Oleh karena itu, pembaruan hukum Islam di Indonesia terpola pada internalisasi hukum Islam ke dalam pranata-pranata sosial atau sebaliknya pranata sosial terinternalisasi ke dalam hukum Islam. Pada konteks ini, tampak relasi yang saling mendukung antara hukum Islam dan pranata sosial. konteks ini, tampak relasi yang saling mendukung antara hukum Islam dan pranata sosial. kecenderungan melakukan teologisasi fiqh, menyebabkan fiqh Indonesia seolah-olah menjauhi diri dari realitas sosial dan kultur masyarakat yang menjadi objeknya.¹⁵¹ Oleh karena itu, sudah saatnya dipikirkan upaya

¹⁵⁰ Cik Hasan Bisri, *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia* (Jakarta: Logos, 1988), 118.

¹⁵¹ Selengkapannya Hasbi Ash-Shiddiqy mengatakan “fiqh yang berkembang dalam masyarakat kita sekarang, sebagiannya adalah fiqh *Hijazi* yaitu fiqh yang terbentuk atas dasar adat istiadat yang

untuk menggeser paradigma fiqh ortodoksi kepada paradigma fiqh berwawasan sosial-budaya, yaitu melakukan pembaruan paradigma fiqh yang ramah dengan kultur dan budaya bangsa Indonesia dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip universal hukum Islam, yaitu memelihara agama, akal, jiwa, kehormatan dan harta. Atau paradigma teosentris menuju ke antroposentris.

Anthropocentric. Kata ini berasal dari bahasa Yunani *anthropikos*, dari *anthropos* (manusia) dan *kentron* (pusat). Istilah ini mengacu kepada pandangan mana pun yang mempertahankan bahwa manusia merupakan pusat dan tujuan akhir dari alam semesta. Mengacu kepada pandangan bahwa nilai-nilai manusia merupakan pusat untuk berfungsinya alam semesta dan alamsemesta menopang dan secara tahap demi tahap mendukung nilai-nilai itu.¹⁵² Pengertian di atas mengandung arti bahwa manusia menjadi pusat dari alam semesta. Pemahaman antroposentris di sini sangat jelas bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam melakukan perbuatannya tanpa campur tangan tuhan. Hal ini bisa dilihat bahwa nilai-nilai kemanusiaan lebih tinggi dibandingkan dengan ketuhanan.

Teosentrisme berasal dari bahasa Yunani, *theos*, yang memiliki arti tuhan, dan bahasa Inggris, *center*, yang berarti pusat. Teosentrisme mengacu pada pandangan bahwa sistem keyakinan dan nilai terkait ketuhanan secara

berlaku di Hijaz atau fiqh *Misryi*, yaitu fiqh yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan di Mesir, atau fiqh *Hindy* yaitu fiqh yang terbentuk berdasarkan adat kebiasaan yang berlaku di India. Selama ini kita belum menunjukkan kemampuan untuk berjihad untuk mewujudkan fiqh yang sesuai dengan kepribadian Indonesia, karena itu kadang-kadang kita paksakan fiqh *Hijazi* atau fiqh *Misry* dan lain-lain untuk berlaku di Indonesia atas dasar *taklid*. Lihat, As Shiddiqiy, *Syariat Islam*, 130-1.

¹⁵² Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996), hal.60

moralitas lebih tinggi dibandingkan dengan sistem lainnya. Jelasnya teosentrisme di sini menjelaskan bahwa tuhan sebagai pusat dari alam semesta.¹⁵³ Teosentris di sini adalah kebalikan dari antroposentris. Manusia tidak mempunyai daya apapun untuk melakukannya karena semuanya sudah di kendalikan oleh tuhan. Filsafat rasionalisme yang muncul pada abad ke 15/16 menolak teosentrisme abad tengah. Rasio (pikiran) manusia diangungkan dan wahyu tuhan dinistakan. Sumber kebenaran adalah pikiran, bukan wahyu Tuhan. Tuhan masih diakui keberadaannya tetapi Tuhan yang lumpuh, tidak berkuasa, tidak membuat hukum-hukum. Antroposentrisme dalam rasionalisme manusia menempati kedudukan yang tinggi. Manusia menjadi pusat kebenaran, etika, kebijaksanaan, dan pengetahuan. Manusia adalah pencipta, pelaksana, dan konsumen produk-produk manusia sendiri. Teosentrisme dan antroposentrisme adalah dua hal yang saling berkaitan satu sama lain. Keduanya memiliki keterikatan yang sangat kuat.¹⁵⁴

Jika paradigma pertama memperlihatkan hitam-putih dalam memandang realitas, maka yang kedua memperlihatkan watak yang bernuansa kultural. Kiranya gagasan Gus-Dur tentang pribumisasi Islam patut mendapat sambutan dan kajian lebih jauh dalam upaya pembaruan fiqh sebagai produk pemikiran hukum Islam yang berwawasan budaya yang mempertimbangkan kearifan-kearifan lokal. Peraturan perundang-undangan sebagai salah satu

¹⁵³ Primastudy.Wordpress.com, di akses tanggal 7 September 2017

¹⁵⁴ Kuntowijoyo, Islam Sebagai Ilmu Epistemologi, Metodologi, dan Etika, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hal.51

wujud pembaruan hukum Islam, seperti halnya dengan yurisprudensi atau putusan pengadilan yang bersifat mengikat.

Bahkan daya ikatnya lebih luas dalam masyarakat, karena tidak hanya pada pihak-pihak tertentu, tetapi seluruh masyarakat yang ada di wilayah hukumnya. Unsur-unsur yang terlibat dalam perumusan perundang-undangan tidak terbatas pada golongan ulama (*fuqaha*) saja, tetapi melibatkan unsur-unsur lain dalam masyarakat seperti cendikiawan, politisi dan lain-lain. Masa berlakunya suatu Undang-Undang, berlangsung sampai ada peraturan perundang-undangan baru yang menggantikannya.¹⁵⁵

Di antara produk pemikiran hukum Islam yang telah diakomodasi dalam kategori peraturan perundang-undangan antara lain; Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam yang mengatur tentang kewarisan, perkawinan, perwakafan, hibah, sadakah dan wasiat, dan lain-lain. Sebagai produk pemikiran hukum Islam, undang-undang memberikan sanksi hukum terhadap orang yang melakukan pelanggaran. Sebagaimana produk kolektif, Undang-Undang memiliki daya ikat yang lebih luas dari keputusan pengadilan. Dalam hal ini yang terpenting harus dimiliki oleh undang-Undang sebagai produk pemikiran hukum Islam adalah kualitas yang tinggi dan dapat mencerminkan realitas hukum yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat.

¹⁵⁵ Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama*, 3.

Terlepas dari perdebatan mengenai legitimasi yuridis Kompilasi Hukum Islam (KHI), terdapat beberapa ketentuan hukum yang dikategorikan sebagai pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia, antara lain: ta'lik talak yang terdapat pada pasal 45, pengaturan tentang harta bersama atau gono gini yang terdapat pada pasal 85-97, ketentuan tentang ahli waris pengganti untuk cucu yatim yang terdapat pada pasal 185, ketentuan tentang wasiat wajibah untuk anak dan orang tua angkat yang terdapat pada pasal 209, ketentuan tentang harta hibah sebagai warisan yang terdapat pada pasal 221.¹⁵⁶

Dalam kaitannya dengan hal tersebut, pembaruan hukum Islam di Indonesia dilakukan dalam dua jalur, yaitu jalur struktural dan kultural. Jalur struktural pembaruan hukum Islam dihadapkan pada kekuasaan Negara. Hal ini berarti bahwa pembaruan hukum Islam dilakukan melalui intervensi kekuasaan negara. Intervensi negara terhadap pembaruan hukum Islam terdapat dua keniscayaan, yaitu boleh jadi menguntungkan dan boleh jadi merugikan. Sedangkan pembaruan hukum Islam melalui jalur kultural, dilakukan oleh lembaga-lembaga keagamaan, seperti NU, Muhammadiyah, MUI, dan lain-lain. Pembaruan hukum keluarga Islam merupakan kebutuhan yang harus segera direspon sebagai upaya memberikan jawaban terhadap problema kontemporer. Formulasi hukum keluarga Islam yang tertuang dalam kitab-kitab fiqh bukan rumusan baku yang tidak boleh berubah, melainkan harus dipandang sebagai penafsiran atau rumusan para ulama pada zamannya yang membutuhkan kritisisme sesuai dengan tuntutan perubahan. Oleh karena

¹⁵⁶ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 271.

itu, hukum keluarga Islam harus senantiasa ditafsir agar responsif dengan persoalan umat tanpa harus kehilangan prinsip dasarnya. Hal ini penting agar hukum keluarga Islam tidak mengalami *fosilisasi*), dan pada gilirannya akan kehilangan aktualitanya dan ditinggalkan oleh umat Islam sendiri.

Ketidaksanggupan dan kebancian ahli hukum Islam memberikan jawaban terhadap problema kontemporer yang muncul di tengah-tengah masyarakat, dikhawatirkan suatu ketika daya *adaptability* dan *responsibility* hukum keluarga Islam dipertanyakan oleh umat Islam. Ini suatu keniscayaan jika umat Islam terus terpasung dalam paradigma ortodoksi yang tidak sesuai dengan perkembangan kemodernan. Indikasi dari kecenderungan ini adalah adanya upaya kalangan Muslim sekuler yang mengadopsi sistem hukum keluarga Barat secara mentah-mentah untuk diterapkan bagi umat Islam.

Dalam konteks pembaruan hukum Islam dalam hukum keluarga di Indonesia, menampakkan potret pembaruan yang unik sekaligus problematik. Dikatakan demikian karena di Indonesia berlaku tiga sistem hukum, yaitu hukum adat, hukum Islam dan hukum Barat. Ketiga sistem hukum ini, menurut Hooker tidak ada satupun sistem hukum yang saling menyisihkan. Di lain pihak, kesamaan derajat berlakunya ketiga sistem hukum ini tidak selamanya berjalan dalam jalur yang seara Akan tetapi, pada situasi dan kondisi tertentu kadangkala ketiga sistem hukum ini berada dalam konflik.¹⁵⁷

Konflik ketiga sistem hukum yang berlaku di Indonesia, pada akhirnya melahirkan ketegangan. Ketegangan yang terjadi antara ketiganya pada

¹⁵⁷ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam dan Relevansinya dengan Pembangunan Hukum Nasional* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), 88.

gilirannya menjadi problem yang serius dalam pembaruan hukum Islam di Indonesia.

Dengan demikian, pembaruan hukum Islam dalam hukum keluarga di Indonesia tidak tunggal dan berdiri sendiri. Akan tetapi, selalu konfiguratif dengan aspek-aspek yang mengitarinya. Aspek-aspek yang terkait dengan pembaruan hukum keluarga di Indonesia, antara lain:

1. Aspek Material

Setelah bangsa Indonesia menyatakan kemerdekaannya pada tanggal 17 Agustus 1945, pembaruan materi hukum mulai dilakukan. Hal ini dimaksudkan untuk mengganti hukum warisan kolonial Belanda yang bertentangan dengan konstitusi Negara Indonesia merdeka. Menurut Hazairin, setelah proklamasi kemerdekaan Indonesia dan UUD 1945 dijadikan sebagai konstitusi Negara, maka semua peraturan perundang-undangan Hindia Belanda tidak berlaku lagi.¹⁵⁸ Dengan demikian, pembaruan materi hukum di Indonesia dimaksudkan untuk mengganti produk-produk hukum yang diwariskan oleh pemerintahan kolonial Belanda yang tidak sesuai lagi dengan prinsip-prinsip yang terkandung dalam Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Hal ini penting karena beberapa produk hukum kolonial Belanda yang sampai saat ini tetap berlaku sudah tidak sesuai lagi dengan prinsip-prinsip dasar negara Indonesia yang merdeka.

¹⁵⁸ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam dan Relevansinya dengan Pembangunan Hukum Nasional* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), 81

Dalam kerangka pembaruan hukum keluarga Indonesia, hukum Islam mempunyai peran yang sangat penting dan strategis. Dikatakan demikian karena hukum keluarga Islam, di samping diakui sebagai sumber hukum secara yuridis, juga mempunyai prinsip-prinsip yang universal serta sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia. Bahkan, secara sosiologis hukum keluarga Islam telah mengakar dan menjadi hukum yang hidup di tengah-tengah mayoritas masyarakat Indonesia.

Realitas hukum Islam sebagai sumber hukum di Indonesia tersebut, menempatkannya pada posisi yang eksistensial dalam konteks pembaruan materi hukum keluarga. Paling tidak, didukung oleh dua argumen, yaitu:

Pertama, hukum keluarga Islam dibangun di atas prinsip-prinsip universal, sehingga memungkinkan diterjemahkan secara substantif dalam pembaruan sistem hukum keluarga Indonesia. Itu berarti bahwa nilai-nilai substansial hukum keluarga Islam mengilhami pembaruan hukum keluarga di Indonesia, seperti beberapa pasal dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, PP No. 9 tahun 1975, PP No.10 Tahun 1983 tentang Izin Perkawinan dan Perceraian Bagi Pegawai Negeri Sipil serta No. 45 Tahun 1983 tentang Izin Perkawinan dan Perceraian Pegawai Negeri Sipil.

Kedua, pembaruan materi hukum keluarga Islam dalam sistem hukum keluarga di Indonesia, dapat dilakukan dengan menetapkan materi hukum keluarga Islam sebagai peraturan perundang-undangan yang berlaku secara positif. Dalam artian bahwa pembaruan materi hukum

Islam sebagai hasil pemikiran ulama secara kolektif (*jama'i*) ditetapkan sebagai hukum positif, seperti Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam. Bahkan, pembaruan materi hukum keluarga Islam dapat dilakukan melalui ijtihad individual dan diajukan untuk ditetapkan sebagai peraturan perundang-undangan untuk mengganti beberapa materi hukum yang telah berlaku, seperti yang dilakukan oleh Munawir Sjadzali melalui gagasan reaktualisasi hukum Islam dan Musda Mulia melalui *Counter of Legal Draft KHI*.

2. Metodologis

Pembaruan hukum Islam dalam konteks hukum keluarga di Indonesia, bukan persoalan yang muda. Paling tidak, dapat dilihat dari dua aspek, yaitu:

Pertama, Kondisi objektif masyarakat Indonesia yang pluralistik harus menjadi salah satu variabel pertimbangan. Hal ini penting untuk menghindari pembaruan hukum Islam yang kontra produktif sehingga merugikan umat Islam sendiri.

Kedua, Pembaruan hukum yang dilakukan harus memperhatikan aspek metode perumusan hukum Islam dalam konteks pembaruan hukum keluarga Indonesia. Hal ini dimaksudkan agar formulasi hukum Islam yang dirumuskan tidak bertentangan dengan kesadaran dan karakteristik hukum nasional.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam dan Relevansinya dengan Pembangunan Hukum Nasional* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), 251

Dalam konteks pembaruan hukum Islam, aspek metodologi dipandang sebagai faktor yang menentukan wujud hukum (hasil ijtihad) yang dilakukan. Oleh karena itu, dalam kerangka pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia yang sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat dan sesuai dengan karakteristik hukum nasional, dapat digunakan beberapa pendekatan, yaitu:

Pertama: Pendekatan Historis, Pendekatan Historis dimaksudkan untuk mengetahui latarbelakang sejarah suatu produk hukum. Penerapan pendekatan historis dalam pembaruan hukum keluarga di Indonesia dapat dilihat pada ketentuan pasal 2 ayat 2 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan pasal 6 ayat 1 dan 2 KHI yang mengatur tentang ketentuan pencatatan perkawinan. Dalam kitab-kitab fiqh klasik tidak ditemukan ketentuan tentang pencatatan perkawinan.

Menurut Ahmad Rofiq bahwa tidak ditemukannya ketentuan pencatatan perkawinan dalam kitab-kitab fiqh klasik karena pada waktu itu tingkat amanah kaum Muslimin masih tinggi, sehingga kemungkinan penyelewengan perkawinan relatif kecil.¹⁶⁰ Dengan demikian, seiring dengan perkembangan masyarakat yang semakin modern dan semakin kompleksnya problema masyarakat, maka ketentuan pencatatan perkawinan menemukan vitalitasnya.

Kedua: Pendekatan Masalah, Tingkat kemaslahatan suatu rumusan pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia, idealnya

¹⁶⁰ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), 106-7.

dijadikan sebagai ruh dari setiap ketentuan hukum. Oleh karena itu, ketentuan pencatatan perkawinan dipandang sebagai prestasi brilian para pakar hukum Islam di Indonesia. Dikatakan demikian karena pencatatan perkawinan mengandung nilai kemaslahatan yang tinggi dan merupakan solusi hukum atas merebaknya perkawinan di bawah tangan (baca; nikah sirri).¹⁶¹ Dengan demikian, berdasarkan pertimbangan maslahat dapat dikatakan bahwa perkawinan di bawah tangan adalah tidak sah karena di samping bertentangan dengan ketentuan hukum positif Indonesia juga bertentangan ruh syariat.

Ketiga: Pendekatan Realitas Sosial, Pendekatan Realitas Sosial secara konseptual dimaknai sebagai upaya melakukan pembaruan hukum dengan menghadirkan pendekatan realitas sosial dan pendekatan lainnya secara simultan dalam merumuskan (*istinbat*) hukum. Artinya bahwa dalam kerangka pembaruan hukum keluarga Islam, realitas sosial menjadi salah satu variabel dalam proses analisis atau penemuan hukum, sehingga suatu hukum tidak hanya diderivikasi dari teks. Penerapan pendekatan realitas empiris dalam pembaruan hukum keluarga di Indonesia dapat dilihat pada beberapa ketentuan hukum dalam KHI, seperti ketentuan harta orang tua yang dihibahkan kepada anaknya dan setelah orang tua meninggal harta hibah tersebut diperhitungkan sebagai warisan bagi anak yang bersangkutan. Ketentuan yang demikian tidak ditemukan dalam

¹⁶¹ Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi*, 255

literatur fiqh klasik dan hanya ditemukan dalam hukum adat sebagai realitas sosial.

3. Aspek Sosiologis

Dalam konteks pembaruan hukum, aspek sosiologis yang senantiasa mengalami perkembangan dari waktu ke waktu dipandang sebagai salah aspek yang mengiringi proses pembaruan hukum. Aspek-aspek sosiologis yang mengiringi pembaruan hukum Islam dalam hukum keluarga di Indonesia, antara lain:

Pertama: Pranata Kekerabatan berfungsi sebagai pemenuhan kebutuhan pemeliharaan dan pengembangan keturunan (reproduksi). Untuk memelihara dan mengembangkan kebudayaan yang dianut secara kolektif. Untuk memenuhi kebutuhan itu dilakukan penataan hubungan antarindividu di dalam lingkungan keluarga, sebagai organisasi sosial terkecil. Pranata itu mengalokasikan nilai dan kaidah *al-ahwāl al-shakhsīyah*, yang berkenaan dengan penerimaan anggota keluarga baru melalui tahapan pelamaran dan perkawinan; hak dan kewajiban suami istri dalam kehidupan keluarga; pengaturan kelahiran; pengasuhan dan pendidikan anak; pengaturan harta kekayaan perkawinan; perceraian; dan pengoperasian hak-hak pemilikan harta apabila anggota keluarga meninggal dunia (perihal kewarisan).¹⁶²

¹⁶² Di dalam masyarakat bangsa Indonesia dewasa ini fungsi-fungsi keluarga semakin berkembang, di antaranya fungsi keagamaan, yang mendorong dikembangkannya keluarga dan seluruh anggota nya menjadi insan-insan agamis yang penuh iman dan taqwa kepada Tuhan Yang Maha Esa. Pengaturan kehidupan keluarga dalam hal ini perkawinan, diatur menurut ketentuan peraturan perundang-undangan yaitu undang-undang Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan

Kedua: Pranata Pendidikan, berfungsi sebagai pemenuhan kebutuhan dalam mensosialisasikan keyakinan, nilai-nilai dan kaidah-kaidah yang dianut oleh suatu generasi kepada generasi berikutnya. Selanjutnya, sosialisasi itu meliputi informasi-informasi baru dan berbagai aspek yang dibutuhkan di dalam kehidupan masyarakat. Untuk memenuhi kebutuhan tersebut, dilakukan pengaturan yang berkenaan dengan jalur, jenis dan jenjang pendidikan. Dengan demikian, tingkat pendidikan menjadi faktor yang menentukan dalam proses pembaruan hukum di Indonesia.

Ketiga: Pranata Keilmuan, berfungsi sebagai pemenuhan kebutuhan dalam mengembangkan pemahaman terhadap ayat-ayat Allah, yaitu ayat-ayat *qawliyah* dan ayat-ayat *kawniyyah*. Ayat-ayat al-Qur'an yang pertama kali diterima Rasulullah Saw. (S. al-Alaq: 1-5) memberikan petunjuk tentang keharusan "membaca" ciptaan Allah Swt. Untuk memenuhi kebutuhan itu dilakukan penataan tentang sumber, substansi, metode, dan kegunaan hasil pemahaman tersebut. Hasil pemahaman itu disebarluaskan dalam berbagai karya ilmiah di antaranya dalam kitab-kitab fiqh dalam berbagai aliran pemikiran (mazhab).¹⁶³

dan berbagai peraturan pelaksanaannya. Alokasi hukum Islam di dalam peraturan itu sangat besar, bahkan dominan.

¹⁶³ Adanya berbagai mazhab fiqh, umpamanya menunjukkan bahwa di dalam masyarakat Islam Indonesia dikenal pranata keilmuan, dengan ulama sebagai sentralnya. Ia merupakan pengembangan suatu kegiatan intelektual yang dilakukan dengan menggunakan metode dan pendekatan tertentu secara konsisten. Kegiatan itu berlangsung secara berkelanjutan, yang kemudian dikalangan antropolog dikenal sebagai tradisi *tradisi besar (great tradition)*. Pusat-pusat pengkajian tumbuh dan berkembang terutama dalam lingkungan pesantren, perguruan tinggi, dan lembaga swadaya masyarakat. Demikian halnya, pengkajian dilakukan dalam lingkungan organisasi kemasyarakatan, misalnya dalam lingkungan MUI dilaksanakan oleh Komisi Pengkajian Masalah Keagamaan. Oleh karena itu, dikalangan umta Islam Indonesia

Keempat: Pranata Politik, berfungsi sebagai pemenuhan medium dalam melakukan pembaruan hukum keluarga di Indonesia melalui artikulasi politik di dalam kehidupan masyarakat, berbangsa dan bernegara. Artikulasi politik itu dilakukan melalui infra dan supra struktur politik. Untuk memenuhi kebutuhan pembaruan hukum, maka dilakukan penataan kehidupan politik melalui keputusan kekuasaan negara. Dengan demikian, semakin baik sistem politik yang dianut oleh suatu Negara, maka semakin baik pula peluang pembaruan hokum Islam untuk ditetapkan sebagai hukum keluarga secara positif.

Kelima: Pranata Hukum, berfungsi untuk memberikan legitimasi yuridis pembaruan hukum Islam dalam hukum keluarga Indonesia. Sebagaimana diketahui bahwa konstitusi Negara (UUD 1945) memberikan legitimasi yang kuat bagi pembaruan hukum keluarga Islam untuk ditetapkan sebagai hukum nasional.

Gagasan tentang fiqh Indonesia yang dimunculkan oleh sejumlah tokoh intelektual Indonesia, nampaknya dapat memberikan fenomena baru bagi perkembangan hukum Islam di Indonesia. Rumusan fiqh Indonesia menurut penggagasnya, sebenarnya sudah menampilkan suatu rumusan yang oprasional dan mendekati sempurna, namun demikian gagasan tersebut perlu adanya dukungan dan langkah-langkah ke arah konsep yang lebih sempurna seiring dengan kemajuan zaman dan dinamika masyarakat.

dikenal pranata keulamaan sebagai simbol pewaris para nabi. Ulama, sebagai kelompok elite dalam komunitas Islam di Indonesia memiliki karakteristik sendiri, serta memiliki peranan yang sangat penting dalam perkembangan masyarakat bangsa Indonesia.

Maka salah satu hal yang perlu dikembangkan untuk merespon berbagai persoalan umat di Indonesia adalah *'urf*. Menurut Hasbi, *'urf* yang menjadi salah satu sumber hukum ialah adat kebiasaan yang dipandang baik oleh akal sehat dan dapat diterima oleh tabiat manusia.¹⁶⁴

Para fuqaha" dalam mengeluarkan fatwā hukum, banyak berdasarkan *'urf* di lingkungan masyarakatnya.¹⁶⁵ Selanjutnya, dalam menggunakan *'urf* sebagai sumber hukum, timbul permasalahan *'urf* mana yang dijadikan sebagai norma dan patokan. Apakah *'urf* Arab, Mesir, Irak, India yang telah ditransfer ulama-ulama dahulu ke dalam kitab-kitab fiqh yang mereka susun? Maksudnya tidaklah sama *'urf* dari setiap bangsa. Masing-masing bangsa mempunyai *'urf* sendiri-sendiri yang merupakan bagian dari struktur kebudayaan mereka.

Adanya perbedaan produk hukum Ihdad dalam dua kubu yaitu antara kaum liberal dan tradisional perlu adanya pemilahan sehingga bisa menciptakan Paradigma yang paralel dengan perkembangan taqin yang berorientasi pada masyarakat madani dalam masalah ihdad atau berkabung.

¹⁶⁴ Hasbi As Shiddiqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis*, vol. 1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), 34

¹⁶⁵ Menurut Azhar Basyir, „*Urf* itu ada dua macam. “*Urf shahih* dan *urf fasid*. Dalam hal ini, yang pertamalah yang dapat dijadikan sebagai dasar penentuan hukum, yakni „urf/adat istiadat yang dapat diterima oleh masyarakat luas, dibenarkan oleh akal sehat, membawa kemaslahatan serta tidak menyalahi ketentuan nash al-Qur“an dan Sunnah Rasul. Lihat Ahmad Azhar Basyir, "Pokok-pokok Ijtihad dalam Hukum Islam," in *Ijtihad dalam Sorotan*, ed. Jalaludin Rahmat (Bandung:: Mizan, 1992), 52

Oleh karena itu maka sesungguhnya peneliti berupaya untuk mensinergiskan diantara dua ketegangan ini penting dilakukan dialektika dengan menggunakan fenomenologi pembacaan kritis pada teks .

Diantara fenomenologi pembacaan kritis pada teks adalah pandangan Paul Ricoeur yang berpendapat bahwa Bahasa tulisan merupakan sebuah korpus yang otonom.¹⁶⁶ Ia menganggap bahwa teks memiliki kemandirian, totalitas yang bercirikan empat

Pertama, dalam sebuah teks makna yang terdapat pada apa yang dikatakan (what is said),¹⁶⁷ terlepas dari proses pengungkapannya, sedangkan dalam bahasa lisan itu tidak dapat dipisahkan. Keduamaknya sebuah teks tidak lagi terikat kepada pembicara, sebagaimana bahasa lisan. Apa yang dimaksud teks tidak lagi terkait dengan apa yang awalnya dimaksudkan oleh penulisnya.¹⁶⁸ Ketiga, karena tidak lagi terikat pada sebuah sistem dialog, maka sebuah teks tidak lagi terikat kepada konteks semula, ia tidak terikat pada konteks asli dari pembicaraan. Apa yang ditunjukkan oleh teks adalah dunia imajiner yang dibangun oleh teks itu sendiri dalam dirinya sendiri maupun dalam hubungan dengan teks-teks lain.

Keempat, teks tidak terikat kepada audiens awal, sebagaimana bahasa lisan terikat kepada pendengarnya. Sebuah teks ditulis bukan untuk pembaca tertentu, melainkan kepada siapapun yang bisa membaca,¹⁶⁹ dan tidak terbatas pada ruang dan waktu.

¹⁶⁶Yafie, *Menggagas Fiqh*, 165-167.

¹⁶⁷Yafie, *Menggagas Fiqh*, 13

¹⁶⁸Yafie, *Menggagas Fiqh*, 201

¹⁶⁹Yafie, *Menggagas Fiqh*, 203

Karena dalam konteks perkembangan hukum di Indonesia bagaimanapun juga harus melihat sisi nilai samawiyah atau ketuhanan yang ada pada teks kemudian pada sisi yang lain adalah teks tidak lahir dalam pengertian lepas dari sosiologi sosial masyarakat akan tetapi harus dikolaborasikan dipararelkan dengan sosial masyarakat dan fenomena tuntutan, namun bukan berarti fenomena itu dikedepankan dariada teks akan tetapi mendialogkan oleh karena itu, peneliti merasa penting menggunakan cara kerangka pemikiran sosiologi dan ilmu fenomenologi guna untuk mendialogkan keduanya. Harapannya agar dijadikan sebagai bahan rekomendasi untuk membangun mencari formula-formula yang lebih bernuansa masyarakat madani dalam konteks taqin di Indonesia.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari hasil telaah terhadap pemikiran tradisional dan liberal tentang ihdad dalam konteks pembaharuan hukum di Indonesia setelah melihat perkembangan atau tuntutan pembaharuan hukum di Indonesia dengan menggunakan fenomenologi pembacaan kritis terhadap teks-teks hukum maka hasil daripada dialektika saya menghasilkan sebuah model pemikiran yang layak menurut peneliti, dengan melihat pada karakteristik kedua pemikiran tersebut maka Ihdad yang penting dan relevan untuk perkembangan pembaharuan hukum di Indonesia yang cenderung menuntut adanya kesetaraan adanya tuntutan HAM, gender, adalah :

1. Pendapat tokoh liberal mengenai ihdad lebih memandang keseluruhan aspek diantaranya melihat konteks peradaban arab pada masa itu, kemudian dibandingkan dengan konteks masyarakat pada tempat dan zaman yang berbeda. Oleh karenanya mereka menempatkan masalah Ihdad dalam kondisi yang pasti terjadi pada manusia sekalipun tanpa ada tuntutan pengkondisian dari aspek hukum.

Sedangkan tokoh tradisional merumuskan konsep ihdad sama seperti pendapat imam empat madzhab atau fikih klasik yaitu menempatkan masalah Ihdad pada hukum wajib serta menetapkan keadaan-keadaan didalam berihdad.

2. Relevansi pendapat tokoh liberal dan tokoh tradisional terhadap Ihdad dengan pengembangan pembaharuan hukum Islam di Indonesia. Hasil daripada dialektika saya menghasilkan sebuah model pemikiran yang moderat, dengan melihat pada karakteristik kedua pemikiran tadi maka yang layak adalah model pemikiran lebih mengarah pada utilitarianisme. Diantara keduanya, maka Ihdad yang penting dan relevan untuk pembaharuan hukum di Indonesia yaitu memaksimalkan kebahagiaan dan mengurangi penderitaan serta dengan tidak menafikan segi samawiyah daripada hukum ihdad adalah mengembangkan subjek hukum ihdad yang tidak hanya terbatas bagi istri, namun juga pada suami melalui kaidah-kaidah *asl* dan kaidah-kaidah muamalah dan adat setelah terlebih dahulu menentukan alasan adanya Ihdad, yakni untuk berkabung dan menghindari fitnah. Kemudian, ketentuan waktu dalam berIhdad harus disesuaikan dengan situasi kondisi subjeknya menurut kepatutan.

IAIN JEMBER

DAFTAR PUSTAKA

- A. Hamid S. Attamimi, “*Peranan Keputusan Presiden Republik Indonesia dalam Penyelenggaraan Pemerintahan Negara: Suatu Analisis Mengenai Keputusan Presiden yang Berfungsi Pengaturan dalam Kurun Waktu Pelita I-Pelita IV*”, Disertasi Doktor Universitas Indonesia Jakarta: Universitas Indonesia, 1990.
- A. Qodri Azizi, *Eklektisisme Hukum Nasional*. Yogyakarta: Gama Media, 2004
- A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*. Jakarta: LP3ES, 1987
- Abd. al-'Azim, *al-Wajiz fi Fiqh al-Sunnah waal-Kitāb al-'Azīz*, Madinah: Dār al Taqwid, 1995
- Abd. Rahman Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, Jakarta: Prenada Media, 2003
- Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam 3* Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1999
- Abdul Moqsit Ghozali, *Tubuh, seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*, cet.I, Yogyakarta: LKiS, 2002
- Abdul Wachid B.S., *Hermeneutika Sebagai Sistem Interpretasi Paul Ricoeur*, *Ibda'*, Vol. 8, No. 1, 2009
- Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Usul Fiqh*, Moh Zuhri, Ahmad Qorib, Semarang: PT. Dina Utama, 1994
- Abdullah, Abdul Ghani, “Peradilan Agama Pasca UU No.7/1989 dan Perkembangan Studi Hukum Islam di Indonesia”, dalam *Mimbar Hukum* No. 1 tahun V, Jakarta: al-Hikmah & Ditbinpera Islam Depag RI, 1994
- Abdullah, Abdul Rahman Haji, *Pemikiran Umat Islam*, Kualalumpur: Kementerian Pendidikan Malaysia, 1990.
- Abdullah, Taufiq, *Sejarah dan Masyarakat*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987. Departemen Penerangan RI, Kembali ke
- Abdurrahman al-Jaziri, *Al-Fiqh 'ala Mazahib al-Arba'ah*, jilid IV, Dar al Fikr, Beirut, 1986
- Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqih ala al-Mazhahib al-Arba'a*, Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003
- AbdurRahman Wahid, *Pribumisasi Islam*, dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh ed., *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989
- Abi Abdillah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim, al-Bukhory, *Shahih al-Bukhary*, Jilid Tiga Juz Enam, Beirut, Libanon: Dar Al-Fikr, 1981 M/ 1401 H

- Abi bakar, Imam Taiqyy Al-din, *Kifayah al-Akhyar*, Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005
- Abidin, Ibnu, *Hasyiyah Radd al-Mukhtar'ala ad-Dur al-Mukhtar*, jilid III, Dar al-Fikr, t.t, Beirut
- Abû Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm alUshûl*, Juz I Beirut: Dâr al-Fikr,
- Abû Ishaq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqat fî Ushûl al-Syarî'ah*, Juz II Beirut: Dâr alMa'rifah, t.th.,
- Abu Yahya Zakaria al-Anshari, *Fath al Wahhab*, juz II, Al Hidayah, Surabaya, t.th
- Abu Yahya Zakariya al-Ansahri, *Fath al-Wahhab*, Semarang: Toha Putra, t.t
- Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*. Jakarta, PT Raja Grafindo Persada, 1998
- Ahmad Alfikri Suryadinata *Pemahaman Kontekstual Atas Hadits Mahram dalam Kutub Al-Tis'ah*”, Musâwa, Vol.9, No. 1, 2010
- Ahmad Daudy, *Syaikh Nuruddin ar-Raniri*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Ahmad Muslimin : *Iddah dan Ihdad Mahkamah*, Vol. 2, No. 2, Desember 2017 P-ISSN: 2548-5679E-ISSN: 2527-4422 233
- Ahmad Rafiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Jokjakarta: Gama Media, 2001.
- Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 2002
- Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progresif: 2002.
- Akbar S. Ahmed, *Post Modernism and Islam Predicement and Promise*, terj. M. Sirozi, *Post Modernism, Bahaya dan Harapan Islam*, Bandung: Mizan, 1994,
- Ali al-Salusi, *Mausu'ah alqadzaya al-Fiqhiyyah al-Mu'asharah, al-Maktabah al-Syamilah*, Maktabah Dar al-Qur'an Qatar, Cet 7, Juz II, 2002
- Ali Muhammad Daud, *Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993.
- Ali Yafie, “*Konsep Istihsan, Istishlah, Istishab, dan Mashlahat al-'Ammah*”, dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Budhi Munawar-Rahman (ed.) Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994,
- Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, Jakarta: Mizan, 2001.

- Amir Hamzah Fachruddin, *Wanita Karier dalam Timbangan Islam: Kodrat Kewanitaan, Emansipasi dan Pelecehan Seksual*. Jakarta: Pustaka Azzam, 1998
- Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, Jakarta: Kencana, 2007
- asy-Syaikh, Muhammad bin Ibrahim Alu., *Fatwa-Fatwa tentang Wanita*. Penerjemah Majmuah, Jakarta: DarulHaq, 2011
- Bachtiar Efendy. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan praktek politik di Indonesia*. Cet.1 : Jakarta: Paramadina 1998
- Bertens, kees. *Etika*. Jakarta: Gramedia, 2007
- Bustanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Gema Insani Pers, 1996.
- Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*,
- Deliar Noer, *Gerakan modern Islam di Indonesia 1900-1942*: Jakarta: LP3Es, 1982
- Depag. RI, *Al Qur an dan terjemahnya*, Bandung : Gema Risalah Press, 1989
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. III, Jakarta, 1990
- E. Palmer, Richard. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Penerjemah Musnur Herydan Damanhuri Muhammad, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005
- Edi Mulyono. *Belajar Hermeneutika dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- Fachri Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*,
- Farid Wajdi, *Formalisasi Syariat Islam Wajib dan Perlu dalam* <http://hizbut.tahrir.or.id/main.php?page=editorial&id=44&print=1>. 19 September 2006
- Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999,
- Filsafat Wacana, *Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, Penerjemah Musnur Hery, Yogyakarta: Ircisod, Cet.II, 2003
- Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986,
- Hasan al-Banna, al-Aqid, Sharh, *Ushul al-'Isyrinila al-Ashab*, Kuwait: Maktabah al-Manar al-Islamiyah, 1371 H

- Hasba Allah, Ali, *Al-Furqat Bayn Al-Zaujain Wa Ma Yata'allaqu Biha Min Iddah Wa Nasab*, Dar al-Fikr al-Arabi, Mesir, cet II, th 1968
- HM, Sabit, *Rekonstruksi Fiqh Jinayat Terhadap Perda Syariat Islam*, Islamica: Vol. 6, No. 2, 2012
- Ibn Mundzir, *Lisan al-Arab*, ttp: tnp, t.t
- Ibn Taimiyah, *al-Siyasah al-Shar'iyah fi al-Islah al-Rawa'Iwa al-Raiyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-A'rabi, 1979
- Ibnu Ahmad Dahri, *Peran Ganda Wanita Modern*, Pustaka al-Kautsar, cet. V, Jakarta, 1994
- _____, *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Gema Insani Pers, 1996.
- _____, *Ilmu Perundang Undangan: Jenis, Fungsi, dan Materi Muatan*, Yogyakarta: Kanisius, 1998.
- Ibnu Hajar al-Haitami, *Al-Fatawa al-Kubro al-Fiqhiyah*, Beirut, Darul kutub al-'Islamiyah, 1983
- Idris Ramulyo, *Azas Azas Hukum Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 1997.
- Ikhwan Fauzih, *Perempuan dan Kekuasaan: Menelusuri Hak Politik dan Persoalan Gender dalam Islam* Jakarta: Amzah, 2002
- Imam Bukhari, *Shahih al Bukhari*, juz IV, Maktabah Ashriyah, cet.II, Beirut, 1996
- Intruksi presiden R.I. No 1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia, direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, Direktorat
- Ishaq, *Nalar Fiqh Pesantren Salaf : dari Tradisionalis Madzhabi Literalis Menuju Kontekstualisasi Madzhabi Kritis*, Jember STAIN Press, 2013
- Ismail, Habib, dan Nur Alfi Khotamin. "Faktor dan Dampak Perkawinan Dalam Masalddah (Studi Kasus di Kecamatan Trimurjo Lampung Tengah)." *Jurnal Mahkamah: Kajian Ilmu Hukum Dan Hukum Islam* 2,2017 no. 1
- Jalaluddin Rakhmat, *Tentang Syariat, Islam Fundamentalis dan Liberal* dalam <http://www.isnet.org>
- Jeffrie G. Murphy dan Jules L. Coleman, *The Philosophy of Law: An Introduction of Jurisprudence* New Jersey: Rowman dan Allandheld, 1984,
- Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama R.I Jakarta: 2000
- John. J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, dalam *Ensiklopedi Masalah-masalah* terjemah Machnun Husein, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994

- Kamus Munjid, Beirut: Dar al-Masyriq, 2008
- Karel Steenbrik, *Beberapa Aspek Islam Indonesia Abad ke 19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983
- Khaerudin, *Ketika Negara Tak Jalankan Fungsinya* dalam Kompas.Sabtu, 30 September 2006
- Kusmana, *Hermeneutika AlQur'an :Sebuah Pendekatan Praktis Aplikasi Hermeneutik Modern dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: UIN Jakarta Press: 2004
- M. Noor Harisudin, *'Urf sebagai Sumber Hukum Islam (Fiqh) Nusantara*, Jurnal al-Fikr Volume 20 No.1 Tahun 2016, 67-68
- M. Noor Harisudin, *Diskursus Fikih Indonesia , Dari Living Laws menjadi Positive Laws*, Jurnal al-Manahij, Vol. X No.2 Desember 2016,
- M. Noor Harisudin, *Fiqh Nusantara* Ciputat, Pustaka Compass 2019,
- M. Quraish Shihab,., *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an II*, Jakarta: Lentera Hati, 2005
- M. Syuhudi. Ismail, *Hadits Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: PT BulanBintang: 2009
- Ma'luf, Luis. *Al-Munjid fi Al-Lughahwa Al-A'laam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 2007
- Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia dari Nalar Parsipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2005
- Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia*, Jokjakarta: LKIS, 2005.
- Maksun, *Formalisasi Syariat Islam dalam Konteks Kekinian* dalam <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=981>. 20 Januari 2006
- Maria Farida Indrati Soeprapto, *Ilmu Perundang Undangan: Dasar-dasar dan Pembentukannya*, Yogyakarta: Kanisius, 1998.
- Marto, *Pemikiran Deliar Noer Tentang Islam dan Gerakan Politik di Indonesia*.
- Megnis-Suseno, Frans. *13 Model Pendekatan Etika*. Yogyakarta: kanisius, 2004
- Mobilitas Kaum Perempuan di RanahPublik*), Musawa, Vol. 6, No. 1, 2010
- Muhammad Abu Zahrah, *Al-Ahwal al-Syakhsyiyah*, ttp: Dar al-Fikr al-., Arabi, t.t
- Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al- Qurtuby, *al-Bidayah al-Mujtahid*, Beirut: Dar al-Mu'arrafah, 1982
- Muhammad bin Idris al- Syafi'i, *Al-Umm*, Dar al-Wafa, 2001
- Muhammad Ibn Idris al-Syafi'i, *Al-Umm*, juz V, Dar al-Fikr, Beirut, t.th

- Muhammad Sa'id Ramadhâ al-Bûthî, *Dhawâbit alMashlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Muassasah al-Risâlah: Dâr al-Muttahidah, 2000),
- Muhyiddin Abu Zakariyya bin Syaraf An-Nawawi,. *Syarah Sahîh Muslim*. Beirut: DarulKitab, t.th.
- Mushthafâ Zayd, *al-Mashlahah fî Tasyrî' al-Islâmî* Beirut: Maktabah Wahdah, t.t.,
- Muslim bin al-Hajjaj, *Al-Jami' Al-Sahih*, Juz III, Lebanon: Dar al-Fikr Beirut, t.t
- Naila Farah, *Pola Pemikiran Kelompok Tradisionalis Dan Modernis Dalam Islam. Yaqzhan Volume 2*, Nomor 1, 2016,
- Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992,
- Paul Ricoeur. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*. Penerjemah Kathleen Blamey and John B. Thompson, Evanston: Northwestern University Press, 1991
- Qadri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional*, Jokjakarta: Gama Media, 2002.
- Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taimiyah*., Islamabad: Islamic Research Institute, 1978
- Qamaruddin Shaleh, dkk. *Asbabun Nuzul, Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Bandung: C.V. Penerbit Diponegoro, 2007
- Rasyad Hasan Khalil, *TarikhTasyri': Sejarah Legislasi Hukum Islam*. Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2009
- S. Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1990
- Said Agil Husin al-Munawar. *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*. Jakarta: Penamadani, 2004
- Saifudin Anshari Endang, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*, Bandung: Pustaka Perpustakaan Salman ITB, 1981.
- Samsul Munir Amin,, *Sayyid Ulama Hijaz, Biografi Syaikh Nawawi al Bantani*, Jogjakarta: Pustaka pesantren,2009
- Sayyid Abu Bakar al-Dimyathi, *I'annah al-Thalibin*, juz IV, Al Hidayah, Surabaya, t.th
- Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2006
- Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UII Press, 2015
- Suharsimi Arikunto,. *Metodelogi penelitian*. Yogyakarta: Bina Aksara, 2006

- Sumanto Al-Qurtuby, KH MA Sahal Mahfudh, *Era Baru Fiqh Indonesia* Yogyakarta; Cermin, 1999
- Sumaryono, E., *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999
- Syaifii Anwar, *Pemikiran dan aksi Islam Indonesia* Cet. 1. Jakarta: Paramadina, 1995
- Syamsul Arifin Abu, *Membangun Rumah Tangga Sakinah*, Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 2008
- Tihami, H.M.A. dan Sahran, Sohari., *Fikih Munakahat*, Jakarta: Rajawali Press, 2009
- Tirmizi, Sunan at-Tirmizi, *Kitab al-Thalaq wa Li'an, Bab Ma Ja'a fi 'Iddati al-Mutawaffa'anha Zaujaha*, Makkah : Maktabah at-Tijariyyah, t.t
- TM. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1971
- Ulya, Athiyatul., *Konsep Mahram Jaminan Keamanan atau Pengekangan Perempuan*, Al-Fikr, Vol. 18, No. 1, 2013
- UUD 1945, Jakarta: 1959.
- Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqhu al-Islamy wa Adillatuhu*, juz VII, Dar al-Fikr, Damaskus, cet. III, 1989
- Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, Libanon: Darl Fikr. 2006
Yogyakarta Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga, 2008
- Yûsûf Ahmad Muhammad al-Badawî, *Maqâshid al-Syarî'ah 'inda Ibn al-Taymiyyah*, Yordan: Dâr alNafâ'is, 2000
- Zuhairi Misrawi, *Tafsir Humanis atas Syariat Islam* dalam <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=88>. 22 Juli 2001

IAIN JEMBER

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan dibawah ini saya:

Nama : Efan Chairul Abdi
NIM : 083 911 8019
Program : Magister
Institusi : Pascasarjana IAIN Jember

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/ karya saya sendiri. Kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Jember, 15 Juli 2020

Saya yang menyatakan,



Efan Chairul Abdi
083 911 8019



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI JEMBER
PASCASARJANA

Jl. Mataram No. 01 Mangli. Telp.(0331) 428104 Fax. (0331) 427005 KodePos: 68136
Website:www.iain-jember.ac.id Email: pps.iainjbr@gmail.com

SURAT KETERANGAN
Nomor: B. 1426/In.20/2/PP.00.9/7/2020

Yang bertanda tangan di bawah ini Direktur Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember dengan ini menerangkan bahwa telah dilakukan cek plagiasi terhadap naskah tesis:

Nama	:	Efan Chairul Abdi
NIM	:	0839118019
Prodi	:	Hukum Keluarga
Jenjang	:	Magister (S2)

dengan hasil sebagai berikut:

BAB	ORIGINAL	MINIMAL ORIGINAL
Bab I (Pendahuluan)	82 %	70 %
Bab II (Kajian Pustaka)	81 %	70 %
Bab III (Metode Penelitian)	81 %	70 %
Bab IV (Paparan Data)	88 %	85 %
Bab V (Pembahasan)	100 %	80 %
Bab VI (Penutup)	%	90 %

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk dipergunakan sebagai salah satu syarat menempuh ujian tesis.

Jember, 13 Juli 2020

an. Direktur,
Wakil Direktur

Dr. H. Aminullah, M.Ag.
NIP. 196011161992031001

SARAN

Teruntuk Bagi kalangan akademisi selayaknya meningkatkan semangat belajar menimba ilmu dari segala bidang ilmu harapannya agar bisa menganalisis problematika umat yang semakin bertambahnya atau berkembangnya zaman semakin berkembang pulang problematika yang ada

Masyarakat secara umum ketika ada permasalahan yang muncul dipermukaan maka tidak langsung mengambil sikap sewenang-wenang selayaknya mendiskusikan kepada orang-orang yang intelek sehingga hasil yang dicapai bisa sesuai dengan and1 bisa memecahkan solusi kemudian ketika solusi itu sudah tercapai maka sebaiknya dilaksanakan.

Praktisi hukum seharusnya ketika ingin Mencetuskan hukum harus yang menjadi tolak ukur paling utama adalah kemaslahatan bagi seluruh manusia baik itu wanita maupun pria baik itu kalangan kaya menengah dan miskin Kalangan pejabat elite dan kalangan masyarakat biasa.

IAIN JEMBER

Riwayat Penulis

Efan Chairul Abdi dilahirkan di desa pengastulan Kecamatan Seririt Kabupaten Buleleng provinsi Bali pada tanggal 15 Agustus 1994 dari pasangan Edi Irfan (Alm) dan Nuri Badriah. Alamat: RT: 001, RW: 002, Desa: Sumberkolak (Langai), Kec. Panarukan, Kab. Situbondo Setelah menyelesaikan MI/SD di desa kelahirannya Ke Mts Negeri Seririt yang juga berdomisili di desa kelahirannya.

Kemudian melanjutkan jenjang pendidikan SLTA di MA Nurul Jadid yang bertempat di Desa: Karanganyar Kec. Paiton Kab. Probolinggo Prov. Jawa Timur hingga pada tahapan memperoleh gelar Sarjana Hukum di IAI Nurul Jadid. Setelah meraih gelar sarjana ia melanjutkan studinya di IAIN Jember tepatnya di Nurul Jadid Sampai pada saat ini ini ia sedang melakukan studi pascasarjana di IAIN Jember sejak tahun 2018 hingga sekarang.

Semasa mahasiswa dia aktif dalam berbagai organisasi kemahasiswaan diantaranya pernah menjabat sebagai ketua Himpunan Mahasiswa Jurusan hingga menjabat sebagai presiden Badan Eksekutif Mahasantri.

Tahun 2019 Iya menikah dengan Robiatul Adawiyah yang ketika itu baru lulus pendidikan sarjana mereka kini hampir dikaruniai keturunan

IAIN JEMBER