

**TELAAH AYAT-AYAT HUKUM KELUARGA PERSPEKTIF GENDER
(KRITIK TERHADAP PEMAHAMAN FEMINIS MUSLIM)**

TESIS



Oleh:

NUR YASIN

NIM: 0839131011

PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA

PASCASARJANA

IAIN JEMBER

APRIL 2016

IAIN JEMBER

**TELAAH AYAT-AYAT HUKUM KELUARGA PERSPEKTIF GENDER
(KRITIK TERHADAP PEMAHAMAN FEMINIS MUSLIM)**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Persyaratan

Memperoleh Gelar Magister Hukum Islam (M.HI)



Oleh:

NUR YASIN

NIM: 0839131011

PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA

PASCASARJANA

IAIN JEMBER

APRIL 2016

IAIN JEMBER

MOTTO

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبُوا وَلِلنِّسَاءِ
نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

(النساء : ٤٢)

“Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain. (Karena) bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”

(al-Nisa': 32)

IAIN JEMBER

HALAMAN PERSEMBAHAN

Goresan pena ilmiah ini dipersembahkan untuk:

Ibunda Sulaiha dan Bapanda Asy'ari tercinta, dengan do'anya yang terus terucap dan semangatnya yang terus menggelora demi memperjuangkan buah hatinya ini meraih cita-cita. Keluarga tercinta, isteriku Soemiyati Imron dan anak-anakku (Abdur Rahman ad-Dakhlil, Agnina Zidna Balqis), berkat dorongan bathinnya buat diriku. Mudah-mudahan segala andilnya disertai dengan ketulusan li ajli mardlatillah dan tercatat sebagai amal agung di dunia – akhirat.

Al-Marhum KH. Basuni dan keluarga besarnya, al-Marhum mbah Sanaji dan keluarga besarnya, al-Marhum mbah Tosari dan keluarga besarnya, al-Marhum Haji Abd Mukti dan keluarga besarnya, kedua mertua yang telah menempa kekuatan bathin diriku. Mudah-mudahan mereka termasuk golongan ahli surga.

Guru-guruku tercinta semenjak kecilku hingga sekarang, sahabat-sahabat kuliahku, sahabat-sahabat seperjuangan di kampus STAI Bustanul Ulum Krai Yosowilangun yang turut memberikan semangat dalam perjalanan melelahkan merambah lautan ilmu yang tak bertepi ini. Mudah-mudahan mereka termasuk golongan ahli surga.

Amin Ya Rabbal Alamin ...

IAIN JEMBER

ABSTRACT

Nur Yasin, 2015, *Study of The Islamic Private Law Verses in Gender Perspective (Critic Toward Moslem Feminis's Understanding)*. Thesis, Islamic Private Law Program. Graduate School of IAIN Jember. Advisor I: Dr. Rafid Abbas, MA. Advisor II: Dr. Abdul Haris, M.Ag.

Keywords: Verses of Islamic Private Law, Critic, Gender.

Human being was created in male and female. Both male and female had made a long cites in history about humanism with various stories. On the second millenium, in 1792 exactly in England, there was a movement among the world of maleness dan femaleness, that was feminism, namely a movement struggle for the rights of women. Than, that movement grew up to the world of Islam and influented very much to the thought in Islam. Finally, there were many scholar of feminisme in Islam. They accelerated many critics to the fiqh from salaf scholar had made refraction according to scholar of feminise. More over according to the scholar feminism, the salaf scholar had made the contruction of culture that represed the community of women.

Based of the thought above, feminis demanded to do reinterpretation to the Qur'an from several aspects, including the private law aspect. Talking about this gender case, the different paradigm of gender interpretation, it caused by lafaz *nafsin wa>hidah* at verse 1st in *an-Nisa>*' chapter. The effect of that interpretation caused to the problem of profesionalism between male dan female in public spare, household, heritage, testimony and poligamy. Those verses interpreted by feminis according to their understanding. And as the result of ijtihad, so their interepretation can be true or false.

We know, that the salaf scholar were modern mujtahid in their ages. Actually, their interpretation about women or femaleness was to raised the dignity and prestige of human being, including women. If there were many unbalancings in society between men and women, we can say that the problem is from misunderstanding people. There for, it must be wisdom toward two community between salaf scholar and feminis scholar, with wasathiyah to confirm one of them (tarjih) or combine both of them (aj-ma'u).

The feminis community offer holistic interpretation to the Qur'an, that is the complit interpretation by several aspects ought to used in one interpretation. But, in fact their offer interpretation can not be holistik at all yet, because several essensial aspects becomed victim, like holistic justice, khairu ummah and shalehah wife.

نوريس, المراجعة فى آيات الأحوال الشخصية من ناحية الجنس (التعليق على فهم فيمنس), الرسالة لبرنامج دراسة الأحوال الشخصية, برنامج الماجستير جامعة جمبر الإسلامية الحكومية, المشرف الأول: الدكتور رافض عباس م., :

أهمية البحث: القرآن, الجنس, فيمنس

خلق الإنسان على جنس الرجال والنساء. كلاهما المختلفان فى الجنس قد تأثرا فى تاريخ الإنسانية بالحكاية المتعددة. بالإنجليزية, ظهرت المسمى

بالفيمنس فى أثناء حياة الرجال والنساء, هي الحركة جهدت حقوق المرأة أنحاء البلاد الإسلامية وأثرت أفكار الإسلام. اذن ظهرت الرجال فيمنس المسلم. هن تسهلن التعليقات الفقيهه للعلماء القدماء يسمى "بطيش الجنس" وهو التشبه بين الرجال والنساء. بل فكرتهم أثرت إلى بناء الثقافة التى تحدد النساء.

طلبت فرقة فيمنس بها الماضية أنيحددن فى تفسير القرآن من أية ناحية, ناحية الأحوال الشخصية أيضا. وفى الحقيقة تلك كلها من الكلمة "نفس واحدة" فى القرآن الكريم فى السورة النساء أية. إختلاف التفسير أثرت إلى أنشطات الرجال والنساء فى الجمهور والعائلة والورثة والشهادة حتى تعدد الزوجة. ثم تكون الآيات المتعلقة بها فسرت مناسبة بفكرة فرقة فيمنس. لأن فكرتهن فكرة اجتهادي فتكون صوابا أم خطأ.

العلماء القدماء هم المفكرون المعاصرة فى زمانهم. فسروا الآيات السابقة وجدت العلاقة بمشكلات النساء. إن وقعت المشكلات فى المجتمع بين الرجال والنساء وزعموا أن هذه منهم فكانت أخطا من فهمهم فكرة, ومن ثم لا بد عليها التعليقات الصحيحة بينهما ترجيحا أو جمعا. فيمنس تقدم منهاج هوليستك فى التفسير هو التفسير الكامل الشامل الذى يكون فيه ناحية. ولكن فى الإستخدام, ذلك المنهاج ينافى عدد الأمور الأساسية, الآ وهي: العدل الكامل وخير

ABSTRAK

Nur Yasin, 2015. Telaah Ayat-Ayat Hukum Keluarga Perspektif Gender (Kritik Terhadap Pemahaman Feminis Muslim). Tesis Program Studi Hukum Keluarga Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Jember. Pembimbing I: Dr. Rafid Abbas, MA. Pembimbing II: Dr. Abdul Haris, M.Ag.

Kata Kunci: Ayat Hukum Keluarga, Kritik, Gender,

Manusia tercipta dengan jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Dua makhluk berjenis kelamin berbeda ini telah menoreh catatan panjang dalam sejarah kemanusiaan dengan berbagai jenis kisahnya. Pada era milenium kedua, tepatnya pada tahun 1792 di Inggris, di tengah kehidupan dunia kelaki-lakian dan keperempuanan muncul gerakan yang disebut feminisme yakni sebuah gerakan yang memperjuangkan hak-hak wanita. Kemudian gerakan ini meluas ke dunia Islam dan sangat mempengaruhi terhadap simpul-simpul pemikiran Islam. Akhirnya banyak bermunculan tokoh-tokoh feminis muslim. Mereka melancarkan kritik-kritik terhadap keputusan fiqhiyah para ulama terdahulu yang dalam istilah mereka disebut bias gender, yakni kekaburan dalam memposisikan laki-laki dan perempuan. Bahkan menurut mereka akibat dari pola pikir ulama terdahulu telah membangun konstruksi budaya yang memasung kaum perempuan.

Dengan pola pikir di atas, kaum feminis menuntut untuk melakukan reinterpretasi terhadap al-Qur'an dari berbagai aspek, termasuk aspek hukum keluarga. Mengenai perbincangan gender ini, perbedaan paradigma tafsir gender berasal dari lafaz *nafsin wa>hidah* dalam surat al-Nisa' ayat 1 sebagai *main resource*-nya. Efek dari perbedaan tafsir ini mengimbas kepada persoalan profesionalitas laki-laki dan perempuan di ruang publik, keluarga, waris, persaksian dan poligami. Kemudian ayat-ayat yang berhubungan dengan hal-hal tersebut di tafsir ulang sesuai dengan pola pikir kaum feminis. Maka sebagai sebuah ijtihad, hasil pemikiran mereka bisa benar dan bisa juga salah.

Para ulama terhadulu merupakan pemikir modern pada masanya masing-masing. Penafsiran mereka terhadap ayat-ayat tersebut di atas, dalam hubungannya dengan persoalan keperempuanan, substansinya juga dalam rangka menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia yang di dalamnya ada kaum perempuan. Jika terjadi ketimpangan di masyarakat antara laki-laki dan perempuan, kemudian hal itu di anggap sebagai akibat dari penafsiran para ulama tersebut terhadap al-Qur'an, maka bisa jadi hal itu merupakan kesalahan masyarakat dalam memahami pola pikir para ulama tersebut. Oleh karena itu, terhadap dua kelompok ini harus di kritisi dengan sikap wasathiyah dalam rangka menguatkan (*tarjih*) salah satunya atau memadu keduanya (*al-jam'u*).

Kata Pengantar

Segala wujud puji dan syukur dihaturkan kepada Allah *'Azza wa Jalla*, yang senantiasa melimpahkan hidayah dan pertolongan-Nya kepada hamba-Nya ini sehingga dapat menjalankan kewajiban menuntut ilmu dan menyelesaikan tugas akhir akademis ini. Sholawat dan salam senantiasa dihaturkan kepada Nabi Muhammad S.A.W yang telah menciptakan sumber mata air peradaban ilmu yang manfaatnya tetap mengalir dengan segar hingga saat ini.

Secara umum merupakan kesadaran nyata bahwa agama Islam tidak hanya diturunkan untuk kepentingan laki-laki tetapi untuk semua manusia tanpa membedakan jenis kelamin. Ruh Islam terletak pada etikanya yang membebaskan seperti tercermin dalam ajaran dasar Islam yakni tauhid. Semua manusia adalah sama dan berasal dari sumber yang satu yaitu Allah S.W.T. Status laki-laki dan perempuan dijelaskan dalam al-Qur'an secara jelas dan terang. Namun karena kemampuan manusia yang terbatas maka terjadilah perbedaan pemahaman dalam memaknai hubungan laki-laki dan perempuan. Dari motivasi inilah maka kami tertarik mengambil judul dalam Tesis dengan "Telaah Ayat-Ayat Hukum Keluarga Perspektif Gender (Kritik Terhadap Pemahaman Feminis Muslim). Dan akhirnya karya ilmiah ini dapat diselesaikan sesuai harapan penulis. Dan purnanya kerja ilmiah ini tidak terlepas dari peran beberapa pihak baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, sebagai bentuk penghormatan, kami haturkan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada:

1. Prof. Dr. H. Babun Suharto, SE., MM. selaku Rektor IAIN Jember
2. Prof. Dr. H. Miftah Arifin, M.Ag. selaku Direktur Program Pascasarjana IAIN Jember
3. Dr. Rafid Abbas, MA. selaku pembimbing I dan Dr. Abdul Haris, M.Ag. selaku pembimbing II yang telah memberikan bimbingan dan arahan selama penyelesaian tugas ini
4. Para dosen, kedua orang tua tercinta dan sahabat-sahabat seperjuangan S2 prodi Hukum Keluarga yang telah memberikan motivasi untuk segera menyelesaikan tugas ini.

Dan sepenuhnya kami sadari akan kekurangan dan kelemahan karya ini, sehingga dengan kerendahan hati, segala upaya koreksi demi perbaikan senantiasa kami tunggu. Akhirnya kami ucapkan mohon maaf atas segala ketidak sempurnaan dan terima kasih yang sebesar-besarnya atas partisipasinya dan dorongan semua pihak kepada kami

Jember, Desember 2016

Penulis

DAFTAR ISI

Halaman Sampul	i
Halaman Judul	ii
Halaman Persetujuan	iii
Halaman Pengesahan	iv
Motto	v
Halaman Persembahan	vi
Abstrak	
Kata Pengantar	
Daftar Isi	
Pedoman Transliterasi Arab Latin	
BAB I	Pendahuluan
A. Konteks Penelitian	1
B. Fokus Penelitian	12
C. Tujuan Penelitian	12
D. Manfaat Penelitian	12
E. Definisi Istilah	12
F. Kajian Pustaka	13
G. Metode Penelitian	20
H. Sistematika Penulisan	21
BAB II	Al-Qur'an dan Wacana Gender
A. Al-Qur'an	23
1. Al-Qur'an Sebagai Petunjuk dan Pedoman Abadi Bagi Manusia.....	23
2. Kedudukan al-Qur'an di antara Kitab-Kitab Suci Samawi lainnya ...	27
B. Gender	31
1. Tinjauan Umum Gender	31
a. Pengertian Gender	32
b. Perbedaan Seks dan Gender	33
c. Gender dan Struktur Sosial	35
d. Peran Gender dan Status Sosial	36
e. Peran Gender dan Perubahan Sosial	40
f. Gender dalam Sejarah Islam	41
2. Konsep Gender menurut Islam	43

3. Konsep Keadilan Gender dalam Islam	48
C. Wacana Perempuan dalam Sejarah	59
1. Perempuan Masa Islam	59
2. Hak dan Kewajiban Wanita dalam Islam	61
BAB III	
Feminisme dan Pemahamannya terhadap Al-Qur'an dan Hukum Islam	
A. Cikal Bakal dan Gerakan Feminisme	66
a. Tinjauan Bahasa	66
b. Feminisme Umum	67
c. Feminisme Islam dan Gerakannya	73
B. Beberapa Tafsir Hukum Kaum Feminis terhadap al-Qur'an	79
C. Sekilas Tinjauan Hukum Islam (<i>The Islamic Law at A Glance</i>)	82
BAB IV	
Kajian Kritis Ayat-Ayat Hukum Keluarga Perspektif Gender	
A. Laki-Laki dan Perempuan Secara Proporsional dalam al-Qur'an (Q.S. <i>al-Nisa</i> >'4:1)	88
1. Pendapat Ulama' non Feminis	88
2. Pendapat Kaum Feminis	90
B. Laki-Laki dan Perempuan Secara Profesional dalam al-Qur'an (Q.S. <i>al-Nisa</i> >'443).....	94
1. Pendapat Ulama' non Feminis	94
2. Pendapat Kaum Feminis	101
C. Laki-Laki dan Perempuan tentang Waris dalam al-Qur'an (Q.S. <i>al-Nisa</i> >'4:11)	104
- Pendapat Kaum Feminis	105
D. Laki-laki dan perempuan tentang persaksian dalam al-Qur'an (Q.S. <i>al-Baqarah</i> /2:282)	108
1. Pendapat Ulama' non Feminis	109
2. Pendapat Kaum Feminis	112
E. Laki-Laki dan Perempuan tentang Poligami (Q.S. <i>al-Nisa</i> >'4:3).....	118
1. Pendapat Ulama' non Feminis	119

	2. Pendapat Kaum Feminis	123
BAB V	Penutup	
	A. Kesimpulan	126
	B. Saran-saran	126



Pedoman Transliterasi

<p>' = ا</p> <p>b = ب</p> <p>t = ت</p> <p>th = ث</p> <p>j = ج</p> <p>h{ = ح</p> <p>kh = خ</p> <p>d = د</p> <p>dh = ذ</p> <p>r = ر</p> <p>z = ز</p> <p>s = س</p> <p>sh = ش</p> <p>s{ = ص</p> <p>d{ = ض</p>	<p>t{ = ط</p> <p>z{ = ظ</p> <p>' = ع</p> <p>gh = غ</p> <p>f = ف</p> <p>q = ق</p> <p>k = ك</p> <p>l = ل</p> <p>m = م</p> <p>n = ن</p> <p>h = ه</p> <p>' = ء</p> <p>w = و</p> <p>y = ي</p>
---	--

Short : a = اَ ; i = اِ ; u = اُ

Long : a> = اَ ; i> = اِ ; ū = اُ

Diphthong : ay = اِ ي ; aw = اِ و

Daftar Pustaka

- Al-Qur'an dan Terjemahnya. 1971. Madinah al-Munawarah: Mujamma' Malik Fahd Li Thiba'at al-Mushaf al-Syarif.
- Abu Zahra, Muhammad. 1369 H/1950 M. *al-Ahwal as-Syakshiyah*. Darul Fikr: al-'Arabi.
- _____. T.t. *Ushul Fiqh*. Saudi Arabia: Darul Fikr.
- _____. T.t. *Tanzim al-Usrah wa Tanzim an-Nasl*. Kairo: Darul Fikr al-'Arabi.
- _____. T.t. *al-Ahwal al-Syakhsyiyah*. Mesir: Daar al-Fikr..
- _____. T.t. *Muhadarah fi 'Aqdi al-Zawaj wa Atsarihi*. Dar Al- Fikr al-'Araby.
- Al-'Atthar, Abdul Nasir, Taufiq. 1976. *Ta'adudu al-Zaujati mina al-Nawahi al-Diniyati wa al-Ijtima'iyati wa al-Qanuniyati*, Terj. *Poligami Ditinjau Dari Segi Agama, Sosial dan Perundang-undangan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Abdurrahman, Asymuni. 1976. *Kaidah-Kaidah Fiqh*. Jakarta: Bulan Bintang.
- _____. 1985. *Metode Penetapan Hukum Islam*. Jakarta. Bulan Bintang.
- Abdullah, Abu Bakar, Muhammad, bin. 1988. *Ahkam al-Qur'an*. Beirut: Daru al-Kutub al-Ilmiah.
- Al-Bana, Ahmad, Abdurrahman. T.t. *Fath Al-Rabbani Li Tartibi Musnad Imam Ahmad Bin Hanbal Al-Syaibani*, Juz.16. Beirut: Daru Ihya' al-Arabi.
- Abbas, Hasyim. 2004. *Presiden Perempuan Perspektif Hukum Islam*. Jogjakarta: Kutub.
- Al-Barmawi, M. Idris, Abd. Rauf. T.t. *Kamus Idris al-Marbawi*, Juz.I.
- Al-'Ainain, Badran, Abi. T.t. *Al-Fiqh al-Muqarin li Ahwal al-Syahsiyah baina al-Madzahib al-'Arba'ah al-Sunniyah wa al-Madzahib al-Ja'fary wa al-Qanun*, Juz I. Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyah.
- Abidin, Slamet dan Aminudin (eds), *Fiqh Munakahat-1*. Bandung: CV. Pustaka Setia.
- Ahmad, Leila Ahmad. 2000. *Woman and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Terj. M.S. Nasrullah, "Wanita dan Gender dalam Islam". Jakarta: Lentera Basritama.
- Arfa, Faisar, Ananda. 1996. *Sejarah Pembentukan Hukum Islam Studi Kritis tentang Pembentukan Hukum Islam di Barat*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

- Azra, Azyumardi. 2002. *Konflik Baru Antar Perbadaban: Globalisasi Radikalisme dan Pluralitas*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Arif, Syamsudin. Tanpa tahun. *Menyikapi Feminisme dan Isu gender* (Online), (<http://www.insistnet.com/content/view/32/29>, diakses 12 Mei 2015)
- Alkostar, Artijo. & Amin, M, Sholeh. 1986. *Pembangunan Hukum dalam perspektif politik Hukum Nasional* Jakarta: Rajawali Pers.
- Anshori, Dadang S. dan Kokasih, Engkos. 1997. (eds), *Membincangkan Feminisme: Refleksi Muslimah Atas Peran Sosial kaum Wanita* . Bandung: Pustaka Hidayah. 82.
- Bakar, Taqiyuddin, Abi. T.t. *Kifayatul Akhyar*. Beirut Libanon: Daar al-Kutub al-Ilmiah.
- Al-Baqi, Muhammad Fuad Abd.1401 H/ 1981M.al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim. t.tp: Darul Fikr.
- Baidan, Nashruddin. 1998. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Barlas, Asma'. 2003. *Cara al-Qur'an Membebaskan Wanita*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Al-Barudi, Syekh Imam Zaki.Tanpa tahun.*Tafsir al-Qur'an al-'Azim li an-Nisa'*.Oleh Samsun Rahman. 2003. Jakarta: Pustaka Kautsar.
- Bek, Muhammad Khudari. 1967. *Tarikh Tasri' Islami*. Beirut: Daru al-Fikr.
- Bucaille, Maurice. T.t. *The bible the qur'an* . The socialist people's libyan arab jamahiriyah: Tripoli.
- Ch. Mufidah. 2003. *Paradigma Gender*. Jawa Timur: Bayumedia.
- Chirzin, Muhammad. 2004. *Konsep dan Hikmah Akidah Islam*. Pustaka Pelajar Yogyakarta.
- Dahlan, Abdul Aziz (ed.) 1999. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Houve.
- Departemen Agama RI Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam. 2000. *Bahan Penyuluhan Hukum*. Jakarta.
- Dzuhayatin, Siti, Ruhaini dan Munawar, Budhy, Rachman, Umar, Nasaruddin, dkk. 2002. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Dorman, Harry Gay lord Dorman, 1948. *Towards understanding Islam*. New York.
- Enginer, Ashgar, Ali. 2002. *Hak-hak perempuan dalam Islam, terj.* Farid Wajidi & Cici Farkha Assegaf. Yogyakarta: LSPPA.

- Engineer, Asghar, Ali. 2003. *Pembebasan Perempuan*. Yogyakarta: LkiS.
- Echols, John M. dan Shadily, Hassan. 1993. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: Gramedia.
- Fakih, Mansour. 1995. *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. T.t. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 1996. *Membincang Feminisme (Diskursus Gender Perspektif Islam)*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Farid, Miftah dan Syihabuddin, Agus. 1989. *Al-Qur'an Sumber Hukum Islam yang Pertama*. Pustaka: Bandung.
- FF. Arbuthnot. 1885. *The construction of the Bible and the Koran*. London.
- Gibb, H.A. R. 1953. *Mohammadanisme*. London.
- Gani, Fathuddin, Abdul. 1988. *Agama Katholik, di dalam Agama-Agama di Dunia*. (IAIN Sunan Kalijaga Press: Yogyakarta.
- Ghafur, Waryono, Abdul. 2005. *Tafsir Sosial Mendialogkan Teks Dengan Konteks*. Yogyakarta: elSAQ Press.
- Hasyim, Syafiq. 2001. *Hal-Hal Yang Terpicirkan Tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*. Bandung: Mizan.
- Hasan, Riffat. 1993. *The Issue of Gender Equality in the Context of Creation in Islam*. dalam A Professional Journal for Minister. Chicago: The Chicago Theological Seminary, Vol. LXXXIII, No. 1&2.
- Hamka, 1989. *Pelajaran Agama Islam*. Bulan Bintang: Jakarta.
- _____. 1981. *Tafsir Al Azhar*, Juz. IV. Jakarta: Yayasan Nurul Islam.
- Haryono, Yudhie R. 2002. *Bahasa Politik Al-Qur'an*. Jakarta: Gugus Press.
- Humm, Maggie. 2002. *Dictionary of Feminist Theories*, Terj. Mundi Rahayu, "Kamus Feminisme". Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Halim, Abdul dan Syiqqah, Abu. *Wanita dalam Islam*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Al-Haddad, al-Thahir. 1992. *Wanita dalam Syariat dan Masyarakat*, terj. M. Adib Bisri. Jakarta: Pustaka Firdaus.

- Al-Hasyimi, Muhammad, Ali. 2000. *Muslimah Ideal*. Yogyakarta: Mitra Pustaka.
- Ismail, Nurjannah. 2003. *Perempuan dalam Pasungan Bias Laki-laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LkiS.
- Ibnu Hazm. T.t. *al-Muhalla*, jld.6. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibnu Maskawaih. 1329 H. *Kitab Tahdhib al-Akhlaq wa tathhir al-'Araq*. Mesir: Matbaah Husayniyyah.
- Al-Istanbuli, Mahdi dan as-Syilbi, Mustafa, Abu Nashr. 2003. *Wanita Teladan, Istriistri, Putri-putri, & Sahabat Wanita Rasulullah*, terj. Ahmad Sarbaini. Jakarta: Pustaka Zahra.
- Djamil, Fathurrahman. 1999. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Al-Jabiri, Muhammad, Abed. 2003. *Ad-Dimuqrathiyah wa Huquq al-Insani*, Terj. Syura:Tradisi – Partikularitas – Universalitas. Yogyakarta: LkiS.
- Al-Jawi, Muhammad Shiddiq. 2007. *Menyoal Feminisme dan Gerakan Perempuan*, (Online), (<http://www.baitjannati.wordpress.com//02/02>, diakses 12 Mei 2015).
- Al-Jaziri, Abdurrahman. T.t. *al-Fiqh ala Madzahib al-Arba'ah*. Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. 1994. *Badai' al-Fawa'id...Juz II*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- _____. 1961. *Al-Thuruq al-Hukmiyyah fi al-Siyasah al-Syar'iyah*. Kairo: al-Muassasah al-'Arabiyyah li al-Thabaah wa al-Nashr Imran Sulayman.
- Khalaf, Abdul Wahab. 1398 H/1978 M. *Ilmu Ushul Fiqh*. Kuwait: Darul Qolam.
- Kamali, Muhammad Hasyim. 1996. *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam (Ushul Fiqh)*, (*The Principles of Islamic Jurisprudence*), Terj. Oleh Noohaidi . Yogyakarta: Pustaka Belajar.
- Krisyik, Abdul, Hamid. T.t. *Bimbingan Islam Untuk Keluarga Sakinah*. Jakarta: Mizan al-Bayan.
- Koentjaraningrat, 1978. *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UI-Press.
- Mas'ud, Muhammad, Khalid. 1997. *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*. Delhi: Adam Publisher and Distributors.
- Al-Mahalli, Abu, Iqbal. 2000. *Muslimah Modern dalam Bingkai al-Qur'an dan al-Hadits*. Yogyakarta: LeKPIM.
- Ma'luf, Luwis. T.t. *al-Munjid*. al-Taba'ah al-Jadidah.

Mernisi, Fatima. 1991. *Women and Islam*. London: Basil Blackwell.

_____. 1987. *Beyond the Veil Male-Female Dynamics in Modern Muslim*. Indiana: Indiana University Press.

Mesraini, 2001. *Gender dan Kompilasi Hukum Islam: Studi Kritis atas Kompilasi Hukum Islam dalam Perspektif Gender*. Jakarta: Perpustakaan IAIN Syarif Hidayatullah.

Mudzhar, Atho'. 2000. *Membaca Gelombang Ijtihad, Antara Tradisi Dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press.

Mosse, Julia C., 2002. *Gender dan Pembangunan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Al-Munawar, Said, Agil, Husin. 2002. *Al-Qur'an membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Press.

Muhsin, Aminah, Wadud. 1992. *Qur'an and woman*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti.

_____. 1999. *Qur'an menurut Perempuan; Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*, terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

Mulia, Siti, Musdah. 2004. *Islam Menggugat Poligami*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Mustaqim, Abdul. 2002. *Metodologi Tafsir Perspektif Gender*, Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (eds.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana.

_____. 2003. *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhi Telaah Kritis Penafsiran Riffat Hassan*. Yogyakarta: Sabda Persada.

Munir, Lili, Zakiyah. 1999. (Editor), *Memposisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Mizan.

Muttahari, Murtadha. 1985. *Wanita dan Hak-haknya dalam Islam*. Bandung: Pustaka.

Ma'ani, Abd al-'Adzim dan al-Ghundur, Ahmad. 2003. *Hukum-Hukum dari Al-Qu'an dan Hadis Secara Etimologi, Sosial dan Syariat*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Mudzakar, M. Attho Mudzakar. 2001. (eds), *Wanita Dalam Masyarakat Indonesia*. Yogyakarta: Putaka Pelajar.

M. Thalib. 1996. *Analisa wanita dalam Bimbingan Islam*. Surabaya: al-Ikhlâs.

Najib, Ihsanudin, Mohammad dan Sri Hidayati. 2002. (eds), *Panduan pengajaran Fiqh Perempuan di Pesantren*. Yogyakarta: YKF dan Ford Foundation.

Nawawi al-Jawi. Tanpa tahun. *Uqudullujain fi Bayan Huquaizzaujain*, Oleh Mursyidah. Yayasan Islamic Centre al-Gazali.

Nata, Abuddin. 2007. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Nasution, Khoiruddin. 2002. *Fazlur Rahman Tentang Wanita*. Yogyakarta: Tazzafa.

Al-Qaradlawi, Yusuf. 1397. *Syari'at Islam, Khuluduha wa Salahuha li at-Tatbiq fi Kulli Zamanin wa Makanin*. Beirut: Maktabah Islami.

Rahmat, Jalaluddin. 1995. *Kamus Filsafat*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya.

Rahman, Fazlur. 1996. *Islam and Modernity: Transformasi of an Intellectual Tradition*, terj. Anas Muhyidin. Jakarta, Pustaka.

Rahardjo, Satjipto. 1986. *Ilmu Hukum*. Bandung: Alumni.

Roham, Abujamin. 1999. *Agama Wahyu dan Kepercayaan Budaya*. Media Da'wah: Jakarta.

Rahman, Budhy, Munawar. 2002. *Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia* dalam Ema Marhumah dan Lathiful Khuluq (eds.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan gender dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rofik, Ahmad. 1998. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Rusyd, Ibnu. T.t. *Bidayat al-Mujtahid*, Juz I. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah.

Al-Syatibi, Abu Ishaq. T.t. *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syâri'ah*, Jilid II. Beirut: Dâr al-Ma'rifah.

Sabiq, Sayyid. T.t. *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II. Beirut: Dar al-Fath.

Sabiq, Sayid. 1981. *Unsur-Unsur Dinamika Dalam Islam*, Terj. Anashirul Quwwah Fil Islam, oleh, Haryono S. Yusuf. Bandung: PT. Intermasa.

Sabiq, Sayid. 1994. *Islam Dipandang dari Segi Rohani, Moral, dan Sosial*. Jakarta: Rineka Cipta.

Shaleh, Q. dan A.A. Dahlan. 2000. *Asbabun Nuzul : Latar Belakang Turunnya Ayat-ayat al-Qur'an*. Bandung: Diponegoro.

Shihab, M. Quraish. 1992. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan.

_____. 1999. *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan.

_____. 1999. *Tafsir Al Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*. Ciputat : Lentera Hati.

- Ash-Shiddiqi, Hasbi. 2001. *Fiqih Mawaris*. Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- As-Siba'I, Musthofa. 1385 H/ 1965 H. *Syarh Qanun al-Ahwal as-Syakhsiiyyah*. Syiria: Matba'ah Jami'ah Dimsyah.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin. T.t. *al-Dûrr al-Man'tsûr fî al-Tafsîr al-Ma'tsûr*, Jilid II. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Syahrur, Muhammad. *Nahwa Ushul al-Jadidah li al-Fiqh al-Islamiyah – Fiqh al-Mar'ah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Saptari, Ratna dan Brigitte Holzner. 1997. *Perempuan Kerja dan Perubahan Sosial*. Tp: Kalyanamitra.
- Suprayogo, Imam dan Tobroni. 2003. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Sou'yb, Joesoef. 1996. *Agama-Agama Besar di Dunia*. PT al-Husna Dzikra: Jakarta.
- Soekanto, Soerjono. 1990. *Sosiologi: Suatu Pengantar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Sukri, Sri, Suhandjati. 2005. *Perempuan Menggugat (Kasus dalam Al qur'an dan Realita Masa Kini)*. Semarang: Pustaka Adnan.
- Stowasser, Barbara, Freyer. 1994. *Reinter pretasi Gender (Wanita dalam Al qur'an, hadits, dan tafsir)*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Soetapa, Djaka. 1991. *Ummah; Komunitas Religius, Sosial dan Politis Dalam Al-Qur'an*. Yogyakarta: Mitra Gama Widya.
- Tatapangarsa, Humaidi. 1999. *Kuliah Akidah Lengkap*. PT.Bina Ilmu: Surabaya.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1995. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II. Jakarta: Balai Pustaka.
- Tholhah, M. Abdul, Mujieb, Mabruhi. 1994. *Kamus Istilah Fiqih*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Umar, Nasaruddin. 1999. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- _____. 1995. *Teologi Menstruasi: Antara Mitologi dan Kitab Suci*, dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. VI, No. 2.
- _____. 2002. *Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermeneutik) dalam Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICIHEP dan Pustaka Pelajar.

Yamani, Ahmad, Zakki. *Syariat Islam yang Kekal dan Persoalan Masa Kini*. Lembaga Studi Ilmu-Ilmu Kemasyarakatan YBTI.

Yafie, Ali. 1995. *Menggagas Fiqih Sosial: Dari soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah*. Bandung: Mizan.

Az-Zuhaili, Wahbah. 1986. *Ushul Fiqh al-Islami*. Damaskus: Darul Fikr.

_____. T.t. *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu*, Juz VII. Beirut: Dar al-Fikr.

_____. T.t. *Tafsir Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, juz.V. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir.

Al-Zahabi, Muhammad, Husain. 1961. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Jilid I. Mesir: Dâr al-Kutûb al-Haditsah.

Weinsinck, A.J. 1936. *Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis an-Nabawi*. Leiden: E.J. Brill

Wasim, Alef Theria. Tanpa tahun. *Memahami Pemikiran Murtadho Mutahhari Tentang Feminisme*. (Online), (<http://www.icas-indonesia.org/ndex.php?>). diakses 12 Mei 2015)

Kelompok Kitab-Kitab Tafsir

Abdurrahman, Jalaludin. T.t. *Jamiushaghir, Juz I*. tt.p : Darulihya.

Al-Bagdadi, Ali bin Muhammad bin Ibrahim. 1410 H/ 1995M. *Tafsir al-Khazin; al-Musamma li Bab Ta'wil fi Ma'ani at-Tanzil*. Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah.

Al-Kamal, Abdur, Rahman. T.t *Tafsir Dar Al-Mansur*. Beirut :Dar Al-Fikr.

Al-Maragi, Ahmad Mustafa. 1973. *Tafsir al-Maragi*. Beirut: Darul Fikr.

Ridha, M. Rasyid. T.t. *Tafsir al-Manar*, Juz.IV. Beirut: Dar al-Ma'ruf.

Sayyyid Qutb. 2000. *Tafsir Fi Zilalil Al-Qur'an*. Jakarta : Gema Insane Press.

'Arabi, Ibnu. T.t. *Ahkam al-Qur'an*, Juz.I. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Al-Thabari, Ibnu, Jarir. 1992. *Tafsir al-Thabari*, jld III. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Al-Qurtubi, Imam. T.t. *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz.11. Beirut: Dar al-Sya'bi.

Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu katsir*, Juz I, juz 11. At-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi': Dar al- Fikr.

Ibnu Katsîr, 1990. *Tafsîr Ibnu Katsîr*, Terj. H. Salim Bahreisy “Tafsir Ibnu Katsir” Jilid II. Surabaya: PT Bina Ilmu.

Al-Thabathaba’i, Sayyid, Muhammad, Husain, 1991. *al-Mizan fi Tafsiri al-Qur’an*. Beirut : Libanon : al Muassasah al-A’lami li al-Mathba’ah.

Kelompok Kitab-Kitab Hadits

Al-Bukhari, Abu Abdullah, Muhammad bin Ismail. T.t. *Sahih Bukhari*, Juz III. Indonesia: Maktabah Dahlan. (m.Sy)

Muslim, Imam. 1995. *Shahih Muslim*, Juz VIII. Beirut: Dar al Ma’arif. (M.Sy)

Ibnu majah. T.t. *Sunan Ibnu Majah*, Juz.I. Al-Thaba’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi’: Dar al-Fikr. (M.Sy)

Al-Sajastani, Abu, Dawud. T.t. *Sunan Abu Dawud*, Jld.I. Al-Thaba’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi’: Dar al-Fikr. (M.Sy)

Al-Turmudzi, Imam. T.t. *Sunan Turmudzi*, Juz.3. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.

IAIN JEMBER

TELAAH AYAT-AYAT HUKUM KELUARGA PERSPEKTIF GENDER
(KRITIK TERHADAP PEMAHAMAN FEMINIS MUSLIM)

Oleh: Nur Yasin

ABSTRAK

Nur Yasin, 2015. Telaah Ayat-Ayat Hukum Keluarga Perspektif Gender (Kritik Terhadap Pemahaman Feminis Muslim). Tesis Program Studi Hukum Keluarga Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Jember. Pembimbing I: Dr. Rafid Abbas, MA. Pembimbing II: Dr. Abdul Haris, M.Ag.

Kata Kunci: Ayat Hukum Keluarga, Kritik, Feminis, Gender,

Manusia tercipta dengan jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Dua makhluk berjenis kelamin berbeda ini telah menoreh catatan panjang dalam sejarah kemanusiaan dengan berbagai jenis kisahnya. Mengenai perbincangan ini, perbedaan paradigma tafsir gender berasal dari lafaz *nafsin wa>hidah* dalam surat al-Nisa' ayat 1 sebagai *main resource*-nya. Efek dari perbedaan tafsir ini mengimbas kepada persoalan profesionalitas laki-laki dan perempuan di ruang publik, keluarga, waris, persaksian dan poligami. Kemudian ayat-ayat yang berhubungan dengan hal-hal tersebut di tafsir ulang sesuai dengan pola pikir kaum feminis. Maka sebagai sebuah ijtihad, hasil pemikiran mereka bisa benar dan bisa juga salah.

Para ulama terhadulu merupakan pemikir modern pada masanya masing-masing. Penafsiran mereka terhadap ayat-ayat tersebut di atas, dalam hubungannya dengan persoalan keperempuanan, substansinya juga dalam rangka menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia yang di dalamnya ada kaum perempuan. Jika terjadi ketimpangan di masyarakat antara laki-laki dan perempuan, kemudian hal itu di anggap sebagai akibat dari penafsiran para ulama tersebut terhadap al-Qur'an, maka bisa jadi hal itu merupakan kesalahan masyarakat dalam memahami pola pikir para ulama tersebut. Oleh karena itu, terhadap dua kelompok ini harus di kritisi dengan sikap wasathiyah dalam rangka menguatkan (*tarjih*) salah satunya atau memadu keduanya (*al-jam'u*).

Kaum feminis menawarkan tafsir yang holistik terhadap al-Qur'an, yakni sebuah penafsiran yang lengkap dan utuh karena melibatkan seluruh aspek yang seharusnya dilibatkan dalam sebuah penafsiran suatu ayat. Namun ternyata, dalam aplikasinya tawaran tafsir tersebut belumlah dapat dikatakan holistik sepenuhnya karena masih menafikan beberapa hal yang sangat

esensial dan universal dalam ajaran Islam seperti konsep keadilan holistik, khoiru ummah dan konsep isteri shalehah.

A. Pendahuluan

Dalam al-Qur'an tersurat secara tegas bahwa manusia diciptakan dalam rangka memimpin. Dalam nash ini subjeknya jelas sekali yakni setiap manusia tanpa melihat jenis kelamin. Setiap manusia menyandang predikat "pemimpin". Seharusnya (*das sollen*) jika predikat kepemimpinannya dijalankan sesuai dengan fungsinya maka pastilah tercipta hubungan dan tatakerja yang baik. Namun dalam kenyataannya (*das sein*) kadangkala bahkan seringkali terjadi konflik antar manusia. Dan setiap konflik pastilah ada sebab musababnya. Maka hal ini menjadi tugas bagi manusia untuk menemukan sebabnya musababnya dalam rangka mencari solusi untuk menyelesaikan masalah.

Dalam al-Qur'an ditegaskan bahwa tidak boleh terjadi kedzaliman terhadap diri sendiri dan orang lain.¹ Al-Qur'an sangat menginginkan terwujudnya keadilan hakiki dalam kehidupan manusia. Berulang kali al-Qur'an menyebutkan nilai-nilai universal yang harus diwujudkan dalam kehidupan seperti keadilan, kedamaian dalam rangka menjamin dan melindungi agama, jiwa, keturunan, harta dan harga diri (*al-Kulliyatul Khomsah*). Kesemuanya itu dalam ruang hukum internasional dikenal dengan *Human Right* atau Hak Asasi Manusia (HAM).²

Dalam relasi gender al-Qur'an dengan tegas menyebutkan jaminan hak asasi manusia tanpa melihat jenis kelamin.

¹ Dalam Al-Qur'an, 2:279. Tertulis kalimat artinya "Kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) menganiaya" Redaksi ayat ini sangat simpel sekali tapi muatannya mampu mencakup semua gerak manusia dalam berinteraksi dengan sesamanya. Agama Islam yang luhur ini sangat menolak praktek tirani/kezaliman dua arah. Artinya dua orang atau dua kelompok tidak boleh menganiaya yang lain dan sebaliknya dirinya tidak boleh teraniaya oleh yang lain. Hal ini merupakan prinsip hukum yang sangat agung karena salah satu cita-cita hukum Islam adalah tegaknya keadilan. Hal ini merupakan terjemahan dari hilangnya kezaliman. Umat Islam tidak hanya diwajibkan menjaga sikap zalim terhadap orang lain tetapi juga kepada dirinya sendiri. Yaitu dengan menolong orang lain tetapi menghancurkan dirinya sendiri. Jika demikian yang dimaksud maka hal itu bukanlah keadilan. Membiarkan dirinya hancur maka yang demikian bertentangan dengan al-Qur'an وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ artinya "Janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan"

²Tertuang dalam UU.No. 39.Th. 1999. Tentang Hak Asasi Manusia

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

Artinya “Barang siapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun”³

Meskipun di lain sisi al-Qur’an mengakui adanya perbedaan jenis kelamin (*distinction*). Namun perbedaan itu tidak dijadikan pembedaan (*discrimination*) yang merugikan salah satu pihak.⁴ Sikap ini menunjukkan pembelaan tegas al-Qur’an terhadap manusia apapun jenis kelaminnya sekaligus hal ini menjadi bukti otentik keadilan al-Qur’an terhadap kaum laki-laki dan perempuan dari sisi seks dan gender.

Secara proporsional al-Qur’an telah menyebutkan kodrat dan kedudukan masing-masing antara laki-laki dan perempuan. Secara umum manusia diciptakan dengan kodratnya masing-masing.

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

Artinya “Sesungguhnya segala sesuatu Kami ciptakan dengan qadar”⁵

Mengenai perbedaan laki-laki dan perempuan secara biologis memang bagaimanapun tidak bisa dibantah. Perbedaan tersebut memunculkan keistimewaan masing-masing yang saling mengisi kekurangan masing-masing. Sehingga al-Qur’an mengingatkan.

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

Artinya “Janganlah kamu iri hati terhadap keistimewaan yang dianugerahkan Allah terhadap sebagian kamu atas sebagian yang lain. Laki-laki mempunyai hak atas apa yang diusahakannya dan perempuan juga mempunyai hak atas apa yang diusahakannya”

Studi gender lebih menekankan perkembangan aspek maskulinitas (*masculinity/rujuliyah*) atau feminitas (*femininity/nisa’iyyah*) seseorang. Berbeda dengan

³ Al-Qur-an, 4:124.

⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur’an* (Jakarta: Paramadina, 1999), 18.

⁵ Al-Qur’an, 54:49

seks yang lebih menekankan perkembangan aspek biologis dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki (*maleness/dzukuriyah*) dan perempuan (*femaleness/unutsah*). Untuk proses pertumbuhan anak menjadi seorang laki-laki atau menjadi seorang perempuan, lebih banyak digunakan istilah gender dari pada istilah seks. Istilah seks umumnya digunakan untuk merujuk kepada persoalan reproduksi dan aktifitas seksual, selebihnya digunakan istilah gender.⁶

Di beberapa bidang kehidupan banyak ditemukan persoalan yang dianggap sebagai ketidakadilan gender (*gender inequalities*). Di bidang politik, wacana gender terkait dengan hak politik kaum wanita yang porsinya tidak seimbang dengan kaum laki-laki. Dalam perbincangan Hukum Islam, wanita dianggap tidak legitimate atau bahkan haram menjadi pemimpin negara karena ada nash yang mendasarinya. Dan di negara Indonesia pernah dikeluarkan fatwa haram tentang kepemimpinan seorang perempuan pada era menjelang Presiden Megawati Soekarno Putri.⁷

Bidang keluarga juga tidak lepas dari sorotan Gender. Dalam ranah Hukum Perkawinan Islam, pada bulan Juli 2001 pernah terbit sebuah draft undang-undang yang dikenal dengan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) yang dikeluarkan oleh Tim Pengarus Utama Gender (TPUG) Depag RI. Draft ini menggugat materi KHI buku I yaitu tentang perkawinan yang dianggap sangat merugikan kaum perempuan.

Persoalan gender akan tetap menjadi salah satu problem sosial menarik di masa depan mengingat adanya kecenderungan peningkatan kualitas sumber daya perempuan. Salah satu indikasi penting yang dapat dilihat ialah meningkatnya jumlah perempuan mencapai jenjang pendidikan tinggi sehingga dengan demikian perempuan mempunyai peluang semakin besar dalam mengembangkan karir sebagaimana halnya laki-laki.⁸

Dengan misi al-Qur'an yang agung yang tercermin dalam firman Allah S.W.T dalam al-Qur'an:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

⁶ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, 35-36.

⁷ KH. Hasyim Abbas, *Presiden Perempuan Perspektif Hukum Islam* (Jogjakarta: Kutub, 2004), 96.

⁸ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, 22.

Atinya “Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam”⁹

Menunjukkan bahwa al-Qur’an akan senantiasa menjadi pembawa kedamaian di setiap periode kehidupan manusia. Oleh karena itu, teori gender kendatipun berasal dari barat penulis akan menghadapinya dengan objektif. Sikap ini sudah dituntun oleh panutan besar umat Islam Nabi Muhammad s.a.w dalam menerima kisah *Isra’iliyat* yakni “Jangan di pungkiri dan jangan di dustakan.”¹⁰ Maka hal ini menjadi prinsip bagi penulis dalam melakukan penelitian ini.

Ide feminis muncul pada abad XVIII pada era liberalisme di Eropa bersamaan dengan terjadinya Revolusi perancis kemudian terus merambah ke benua Amerika dan dunia lainnya. Pada tahun 1792, Mary Wollstoncraft menulis karya ilmiah “*Vindication of The Right of Women*”.¹¹ Karya ini merupakan peletak dasar prinsip-prinsip feminisme. Sebagai sebuah gerakan, feminisme muncul pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 di Amerika untuk mendapatkan hak pilih (*the right to vote*). Setelah hak ini terpenuhi, gerakan ini tenggelam dan muncul lagi pada tahun 1960 sebagai gerakan yang lebih besar. Dari sini muncul satu kesadaran bagi kaum wanita bahwa peran tradisionalnya ternyata menempatkan perempuan pada posisi yang tidak menguntungkan yakni apa yang disebut sebagai sub-ordinasi perempuan.

Sementara Ekofeminisme justru lahir sebagai kritik terhadap teori Feminisme yang lainnya. Teori ini digagas oleh Maria Mies dan Vandana Shifa yang mencoba menguraikan bagaimana perkawinan pemikiran ekologi maupun feminisme yang melahirkan pemikiran alternatif tentang feminisme. Dalam penelitian ini, penulis mencoba mengkritisi tiga teori Feminisme lainnya di atas dengan kaca mata al-Qur’an dari sisi hukum keluarga. Sebab ketiga teori inilah yang membuat ledakan wacana di ruang publik hukum Islam.

⁹ Al-Qur-an, 21:107.

¹⁰ Imam Bukhari, Shahih Bukhari, hadis nomor 7362

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ كَانَ أَهْلَ الْكِتَابِ يَقْرَءُونَ التَّوْرَةَ بِالْعِبْرَانِيَّةِ وَيُفَسِّرُونَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - لَأَتَّصِفُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تَكْتُبُوا لَهُمْ وَقُولُوا "أَمَّا يَا لِهَيْبَتِ اللَّهِ وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ"

Artinya : Dari Abu Hurairah r.a berkata : “Ahli Kitab membaca kitab Taurat dalam bahasa Ibrani dan menafsirkannya dalam bahasa Arab untuk orang Islam. Lalu Rasulullah saw bersabda : “Janganlah kamu membenarkan ahli Kitab dan janganlah kamu mendustakannya. Dan katakanlah bahwa kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami”

¹¹<http://www.insistnet.com/content/view/32/29> (Mei, 2015)

Gerakan Feminisme di atas sebenarnya ditolak oleh banyak pihak. Di Amerika sendiri, sebagai tempat embrio feminisme, teori tersebut mendapat tantangan keras karena telah mengguncangkan kestabilan kehidupan sosial. Tuduhan ini dipandang wajar karena provokasi yang dilakukan kaum feminis, misalnya dikatakan bahwa ibu rumah tangga adalah perbudakan terhadap perempuan, heteroseksual adalah pemerkosaan, perkawinan adalah awal dari perbudakan, semua itu meresahkan kalangan konservatif. Sehingga gerakan feminisme terkena pukulan balik bahwa gerakan ini adalah anti anak dan masa depan. Gerakan feminisme diperparah lagi oleh munculnya Feminisme Radikal yang mengutuk sistem patriarki, perkawinan, menghalalkan aborsi, merayakan lesbianisme dan revolusi seks yang justru menodai gerakan Feminisme.

Dalam dunia Islam wacana emansipasi digulirkan oleh Syekh Muhammad Abduh seorang tokoh reformis mesir yang menekankan pentingnya anak-anak perempuan dan kaum wanita mendapatkan pendidikan formal di sekolah dan perguruan tinggi supaya mereka mengerti hak dan tanggung jawabnya sebagai seorang muslimah dalam pembangunan umat. Sementara disisi lain muncul tokoh gerakan feminis radikal yang berpengaruh di kalangan muslimin, seperti Qasim Amin (Mesir), Fatimah Mernisi (Maroko), Nawal el-Shadawi (Mesir), Riffat Hasan (Pakistan), Talima Nasreen (Bangladesh), Amina Wadud (Amerika Serikat) Zainah Anwar (Malaysia). Pada umumnya, para feminis tersebut berpandangan bahwa masih terdapat atau dijumpai doktrin-doktrin agama Islam yang dianggap membelenggu dan menindas perempuan.

Agama Islam dengan al-Qur'annya, dikenal secara mutawatir merupakan agama pembebasan. Al-Qur'an turun di tengah masyarakat Arab yang patriarkat (didominasi oleh laki-laki), rasa primordial kesukuan sangat tinggi (*tribalism*) dan sangat merendahkan kaum perempuan. Kelahiran perempuan di dalam keluarga merupakan aib dan tidak jarang mereka mengubur hidup-hidup bayi perempuan.¹²

Di tengah-tengah suasana seperti tersebut di atas, Islam datang dengan beberapa resolusi yang sungguh baru dan luhur. Ada perintah tasyakuran (*aqiqah*) atas kelahiran anak perempuan meskipun baru sebatas seekor kambing. Perempuan diberi hak waris dan

¹² Hal ini diriwayatkan dalam al-Qur'an Q.s. al-Nahl/16:58

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ

“Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya dan dia sangat marah”

hak persaksian meskipun baru dalam batas satu berbanding dua dengan laki-laki. Kajian al-Qur'an perspektif gender bisa dikategorikan dalam bidang apa saja, misalnya pendidikan, sosial budaya, ekonomi, jinayat dan hukum keluarga (*family law*). Dalam bagian terakhir inilah penelitian yang akan dilakukan penulis yakni bagian hukum keluarga yang menjadi pembahasan kaum feminis. Dalam penelitian ini akan membahas ayat-ayat keluarga tertentu saja yang berhubungan dengan gender dan publik untuk lebih menjaga konsistensi fokus dalam penelitian dalam karya ini. Ayat-ayat tersebut sebagai berikut:

- Q.S. al-Nisa'/4:1

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

- Q.S. al-Nisa'/4:34

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

- Q.S. al-Nisa'/4:11

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

- Q.S. al-Baqarah/2:282

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ
مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى

- Q.S. al-Nisa'/4:3

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ
وَرَبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا

Dalam karya ini memang mengambil ayat-ayat di atas karena membahas masalah proporsi, profesi laki-laki dan perempuan, waris, saksi dan poligami yang acapkali menjadi konsumsi publik. Penulis mencoba dan berusaha memberikan kritik membangun terhadap gerakan feminisme yang memperjuangkan emansipasi wanita. Emansipasi yang didengungkan kaum feminis muslim selama ini, apakah sudah sesuai dengan prinsip Hukum Islam ataukah emansipasi yang salah pasang?

B. Pembahasan

Kajian Kritis Ayat-Ayat Hukum Keluarga Perspektif Gender

A. Laki-laki dan perempuan secara proporsional dalam al-Qur'an (Q.S. al-Nisa'/4:1)

أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (النساء : ١)

Artinya “Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu”

Dalam problematika bias gender, peneliti memperkirakan bahwa akar masalah dalam pembentukan hukum Islam bersumber dari interpretasi surat *an-Nisa'* ayat 1 pada klausul Surat *al-Nisa'* ayat 1 ini dijadikan hulu (*main source*) oleh para *mufassir* sebagai dasar dari asal usul kejadian perempuan.

Stereotype pertama terhadap perempuan berawal dari penafsiran bias *gender* tentang asal kejadian perempuan. Bahkan selanjutnya dijadikan justifikasi bahwa

perempuan merupakan jenis manusia kelas dua (*the second sex*)¹³ yang berimplikasi sangat besar pada ketimpangan *gender* di masyarakat. Berikut akan penulis nukilkan beberapa pandangan ulama dalam menafsirkan *nafsin wa>hidah*.

1. Pendapat Ulama' non Feminis

Ibnu Katsir menafsirkan *nafsin wa>hidah* ialah Adam. Dan menciptakan istrinya, Hawa, dari tulang rusuk kirinya di kala Adam tidur dan sewaktu terjaga dilihatnya Hawa sudah berada di sisinya, lalu bercumbulah satu dengan yang lain. Dan dari keduanya Allah menciptakan manusia laki-laki dan perempuan yang banyak yang tersebar di seluruh pelosok dunia.¹⁴

Dalam *Tafsir Al Azhar*, HAMKA menjelaskan bahwa *nafsin wa>hidah* oleh sebagian besar ulama dahulu diartikan Adam. kemudian dari padanya dijadikan jodohnya. Dan menurut sebagian besar ahli tafsir ialah istrinya Adam yang bernama Hawa. Ibnu Abi Syaibah, Abd bin Humaid Ibnu Jarir, Ibnu Mundzir dan Ibnu Abi Hatim menjelaskan, bahwa mujahid memang menafsirkan demikian. Yaitu bahwa diri yang satu adalah Adam. Dan jodohnya dijadikan dari padanya itu ialah Hawa yaitu dari tulang rusuk Adam. Ibnu Mundzir dan Abd bin Humaid menjelaskan lagi bahwa tulang rusuk Adam itu ialah tulang rusuk kiri yang di bawah sekali.¹⁵

Menurut Imam Zamakhsyari - sebagaimana dijelaskan Syafiq Hasyim - yang menganut mazhab Hanafi di bidang fiqhnya dan menganut Mu'tazilah dalam bidang teologi yang lahir di Zamakhsar di kawasan Khawarizmi dalam kitab tafsirnya yang berjudul *al-Kashsha>f*, menafsirkan *nafsin wa>hidah* adalah Adam. Ia menyakini bahwa Adam adalah manusia pertama yang diciptakan oleh Allah di muka bumi. Zamakhsyari menganggap bahwa Adam adalah bapak manusia.¹⁶

¹³ Mufidah Ch., *Paradigma Gender* (Jawa Timur: Bayumedia, 2003), 20.

¹⁴ Ibnu Katsir, *Tafsi>r Ibnu Katsi>r*, Terj. H. Salim Bahreisy "Tafsir Ibnu Katsir" Jilid II (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1990), 302.

¹⁵ Dr. Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah (HAMKA), *Tafsir Al Azhar*, Juz. IV (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1981), 143.

¹⁶ Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001), 49.

Dalam kitab *al-Durr al-Man'tsu>r*, Jalaluddin al-Suyuthi menafsirkan istilah *nafsin wa>hidah* adalah Adam a.s. Hadits yang beliau gunakan adalah hadis yang dikeluarkan oleh Abu al-Syaikh dari Ibnu Abbas bahwa yang dimaksud dengan *khalaaqakum min nafsin wa>hidah* adalah Adam. Adapun yang dimaksud dengan *wa khalaaq minha> zaujaha>* adalah Hawa yang diciptakan dari tulang rusuk Adam. Al-Suyuthi juga menggunakan hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Mundzir, Ibn Abi Hatim dan Baihaqi dari Ibnu Abbas yang menyatakan bahwa kaum perempuan diciptakan dari laki-laki dan perempuan dijadikan tergantung pada laki-laki. Untuk itu menurut Ibnu Abbas, perempuan harus senantiasa dijaga.

Sedangkan laki-laki yang diciptakan dari tanah dijadikan kebutuhannya tergantung kepada bumi.¹⁷ Riwayat ini seolah-olah ingin menyatakan bahwa kebutuhan perempuan pada laki-laki relatif lebih besar daripada kebutuhan laki-laki kepada perempuan. Menurut Sayyid Thabathaba'i dalam *Tafsi>r Mi>za>n, nafsin wa>hidatin* adalah Nabi Adam. Menurutnya asal-usul penciptaan manusia dimulai dari diri yang satu (Adam). Dan dari Adam kemudian diciptakan pasangannya (Hawa). Adam dan Hawa kemudian menjadi bapak dan ibu manusia yang telah menjadi penghuni dunia hingga sekarang.¹⁸

Muhammad al-Razi, pengikut mazhab Syafi'i menafsirkan *nafsin wa>hidah* adalah Adam. Salah satu alasannya, karena telah terjadi kesepakatan di antara umat Islam atau *ijma>'*.¹⁹ Karena tafsir di atas menggunakan dasar *ijma>'*, maka sebenarnya di sana masih ada peluang tafsir lain. Sebab dasar *ijma>'* sendiri adalah adanya kesamaan pandangan ulama yang sangat terikat dengan ruang waktu tertentu, bukan karena hakikatnya memang Adam.

Dari penafsiran tersebut di atas, maka para ulama klasik dalam menafsirkan ayat yang berkenaan dengan perempuan yang dikemas dalam bentuk fiqh semisal tentang dua orang saksi perempuan, dianggap sama kekuatannya dengan satu saksi laki-laki, "seolah-olah" menganggap bahwa perempuan tidak setara dengan laki-laki. Hal ini adalah implikasi dari penafsiran *nafsin wa>hidah* yang banyak diartikan Adam. Hal itu memunculkan asumsi-asumsi bahwa ciptaan Tuhan yang

¹⁷ Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Durr al-Man'tsu>r fi al-Tafsi>r al-Ma'tsu>r*, Jilid II (Beirut: Dâr al- Fikr,tt), 422-424

¹⁸ Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan*, 63.

¹⁹ Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan*, 53.

pertama adalah laki-laki (Adam), karena perempuan diyakini telah diciptakan dari tulang rusuk Adam.

Perempuan tidak saja diciptakan dari laki-laki tetapi juga untuk laki-laki, yang membuat eksistensinya semata-mata bersifat *instrumental* dan tidak memiliki makna yang mendasar. Dan yang lebih parah lagi ada asumsi bahwa perempuan (Hawa) adalah penyebab utama penggusuran manusia dari surga. Karenanya, perempuan (Hawa) dipandang dengan rasa kurang simpatik. Menurut kaum feminis kebanyakan tafsir klasik adalah tafsir yang hanya ditafsirkan oleh kaum laki-laki, sehingga sangat mungkin akan terjadi bias patriarkhi. Dan hal ini bisa menimbulkan penciptaan *hierarki* yang menempatkan laki-laki di atas perempuan.

2. Pendapat Kaum Feminis

Selain tafsir ulama-ulama yang menafsirkan *nafsin wa>hidah* adalah Adam, ada pula sebagian ulama yang lain yang memberikan tafsir yang berbeda. Salah satunya adalah Muhammad Abduh. Ia menafsirkan *nafsin wa>hidah*, tidak dengan menunjuk pada Adam, meski ia tidak menyalahkan mufassir yang menafsiri *nafsin wa>hidah* dengan Adam.

Menurutnya apabila telah disepakati oleh para ahli tafsir bahwa setiap panggilan yang menggunakan *ya> ayyuha al-na>ss* sebagai panggilan khusus bagi penduduk Makkah/suku Quraisy, boleh jadi yang dimaksud dengan *nafsin wa>hidah* di sini adalah penduduk Quraisy atau suku Adnan. Apabila yang dikehendaki dengan ayat tersebut adalah masyarakat Arab pada umumnya, yang dimaksud dengan *nafsin wa>hidah* di sana adalah semua bangsa Arab atau Qathan. Akan tetapi apabila disepakati bahwa *khita>b* tersebut ditujukan khusus untuk orang Islam atau untuk seluruh umat manusia, tidak diragukan lagi bahwa setiap umat akan memahami apa yang mereka yakini.

Secara umum orang menyakini bahwa seluruh manusia adalah anak keturunan Adam, mereka mungkin akan memahami diri yang satu (*nafsin wa>hidah*) tersebut adalah Adam. Akan tetapi berdasarkan indikasi-indikasi ayat (*qari>nah*), Muhammad Abduh tetap menyakini bahwa yang dimaksud dengan *nafsin wa>hidah* di sana tidaklah menunjuk pada Adam. Alasan Abduh adalah kata

rija>lan wa nisa>'an dalam *wa ba'atsa minhuma> rija>lan katsi>raw wa nisa>'a* adalah dalam bentuk *nakirah* (kata benda yang masih umum).

Sementara bagaimana bisa ditentukan bahwa *khita>b* ayat itu adalah untuk seluruh umat manusia dari segala bangsa sedangkan makna ketentuan tersebut tidak dikenal semua orang? Di antara manusia ada yang tidak pernah mengetahui dan mendengar tentang Adam atau Hawa. Misalnya, bagi keturunan Nabi Nuh a.s., mereka bisa saja menghubungkan manusia dengan sejarah yang bersambung sampai Adam karena sejarah kehidupan mereka relatif dekat dengan masa kehidupan Adam. Akan tetapi, orang Cina akan memandang lain, mereka akan menghubungkan manusia dengan bapak yang lain yang paling dekat dengan sejarah kemanusiaan mereka.

Menurut Abduh, Allah s.w.t sengaja tidak menjelaskan dengan bahasa terang mengenai persoalan penciptaan manusia karena untuk membantah penjelasan-penjelasan yang telah diberikan oleh kitab-kitab terdahulu (pra-Islam) yang kemungkinan besar merupakan rekaan pribadi tokoh-tokohnya.²⁰ Dalam menanggapi persoalan wacana Adam ini, Abduh, menurut Rasyid Ridha memiliki dua pendapat: Pertama, berdasarkan yang tampak. Ayat yang dimaksud dengan *nafsin wa>hidah* bukanlah Adam. Karena, menurut Abduh, hal ini akan bertentangan dengan temuan ilmiah pengetahuan dan sejarah. Kedua, dalam al-Qur'ân tidak ada teks yang pasti (*qath'i*) bahwa seluruh manusia berasal dari keturunan Adam. Yang dikehendaki Abduh dengan manusia adalah binatang yang berakal (*hayawa>n al-na>tiq*). Meskipun demikian, Rasyid Ridha menilai bahwa Abduh tidak menolak orang yang menyakini bahwa Adam adalah bapak seluruh manusia karena Abduh tidak mengatakan bahwa al-Qur'ân memang menolak keyakinan itu. Akan tetapi Abduh hanya menyatakan bahwa al-Qur'ân tidak menetapkan secara pasti persoalan tersebut.

Rasyid Ridha mengatakan demikian karena orang yang mengkaji pemikiran Abduh sering megambil kesimpulan kalau Abduh berpendapat bahwa al-Qur'ân menolak keyakinan tentang Adam sebagai bapak manusia. Menurut Rasyid Ridha, Abduh sama sekali tidak mengatakan demikian. Menurutnya, Abduh

²⁰ al-Ustâdh al-Imâm al-Syaikh Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha, *al-Mana>r*, Jilid IV, t.t. 324.

hanya mengatakan bahwa berdasarkan ketetapan ilmiah, manusia memiliki banyak asal kejadian dan Adam bukan bapak bagi mereka semua.²¹

Untuk mengetahui pendapat gurunya dan ini lebih didorong oleh sikap kehati-hatian Ridha agar tidak dicap telah keluar dari al-Qur'ân dan tetap mengakomodasi pendapat gurunya, dia mengambil jalan tengah. Menurutnya, Tuhan telah menciptakan manusia dari jenis dan hakikat yang satu adalah tidak ada bedanya apakah hakikat itu dimulai dari Adam sebagaimana diyakini oleh kalangan ahli kitab dan jumbuhur ulama Islam ataukah dimulai dari yang lain. Akhirnya Rasyid Ridha, murid Abduh ini, mengambil kesimpulan bahwa pada dasarnya seluruh manusia berasal dari diri yang satu, yaitu *insa>niyah* (*humanity*: kemanusiaan), yaitu sesuatu yang menjadikan manusia itu manusia, yaitu jiwa kemanusiaan yang selalu mengajak menuju kepada kebaikan manusia dan menolak kejelekan. Inilah yang dimaksud dengan *nafsin wa>hidah*.

Lebih lanjut Rasyid Ridha menyatakan bahwa mengenai hakikat *nafs* sendiri di kalangan ulama terdapat perbedaan pendapat. Ada yang berpendapat itu merupakan *'arad*, dan yang mengatakan itu *jauharah* (atom). Sebagian yang lain berpendapat *nafs* adalah benda. Sebagian lain berpendapat bahwa *nafs* adalah organ tubuh, dan sebagian lagi berpendapat badan yang hitam kemerahan.

Adapun dalam menafsirkan pengggalan ayat *wakhalaqa minha> zaujaha>* menurut mayoritas ulama tafsir, yang dikutip Ridha, menyatakan bahwa Adam diciptakan terlebih dahulu baru diciptakan istrinya yaitu Hawa. Dan dalam hal ini Abu Muslim, menafsirkan *wakhalaqa minha> zaujaha>* artinya Allah s.w.t telah menciptakan istrinya (*nafsin wa>hidah*: Adam) dari sejenisnya. Tafsir ulama mayoritas atas surat al-Nisâ' ayat 1 yang secara umum dipahami bahwa ayat ini mengindikasikan bahwa kejadian perempuan itu berasal dari tulang rusuk Nabi Adam, berimplikasi besar terhadap tafsir-tafsir yang ada. Yakni tafsir ayat ini sering menjadi pangkal tafsir ayat-ayat lain yang menyebabkan kedudukan laki-laki menjadi *superior* dan kedudukan perempuan menjadi *inferior*.

Bermula dari tafsir *nafsin wa>hidah* adalah Adam inilah wacana fiqh perempuan menjadi *misoginis*. Dan hal ini tidaklah hanya terjadi pada agama

²¹ Abduh dan Ridha, *al-Mana>r*, Jilid IV, t.t., 326.

Islam saja, karena semua agama memiliki pandangan yang hampir sama tentang sejarah asal-usul manusia adalah Adam. Misalnya Yahudi maupun Kristen ternyata sepakat bahwa asal usul manusia adalah Adam.²²

Tentang kejadian manusia, apabila dilihat ayat dan terjemahannya di atas, jelas bahwa di sana tidak ada kejelasan yang pasti bahwa asal usul manusia itu dari Adam (laki-laki). Tidak ada satu indikasi pun yang menunjukkan secara jelas pada ayat tersebut tentang diri Adam. Bahwa istilah yang diduga sebagai bermakna Adam oleh kalangan ahli tafsir diformulasikan oleh Allah s.w.t dalam bentuk *mu'annath* (bentuk feminim), yaitu *nafsin wa>hidah*. Apakah bentuk feminim bisa berarti laki-laki? Sebagian ahli nahwu memang membuat pembelaan terhadap frase ini, namun argumen yang digunakan tidak begitu kuat terutama menyangkut tentang konsistensi sebuah bahasa.

Selain Abduh, yang tidak menunjuk penafsiran *nafsin wa>hidah wâhidatin* dengan Adam yaitu HAMKA yang mengartikan lafad *nafs* dengan diri dalam pengertian kesatuan manusia. Demikian pula dengan Hasbie al-Shiddieqy dalam tafsirnya *al-Baya>n*, mengartikan *nafsin wa>hidah* dengan jiwa yang satu. Sedangkan Riffat Hassan menawarkan metode dalam memahami apakah *nafsin wa>hidah* yang sebenarnya. Yaitu dengan menafsirkan kembali kata *Adam*. Menurutnya, kata “*adam*” adalah istilah bahasa *Ibrani* yang berasal dari kata *'adamah*, artinya tanah yang sebagian besar berfungsi sebagai istilah *generik* untuk manusia. Secara *linguistic* kata benda itu memang maskulin (*mudhakar*) namun bukan menyangkut jenis kelamin.²³ Jadi tidak bisa langsung diartikan bahwa Adam itu berjenis kelamin laki-laki.²⁴

Dan hal inilah sumber-sumber tafsir *misoginis*, yang dampaknya seakan tidak akan pernah berakhir. Dari sinilah upaya pelurusan oleh feminis-feminis Islam yang menurut mereka dianggap anomali. Memang dalam Islam sendiri tidak ada penjelasan yang pasti bahwa manusia diciptakan dari Adam. Yang ada dalam al-Qur'ân adalah manusia diciptakan dari *nafsin wa>hidah*. Perbedaan tafsir pada ayat ini berekses

²² Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan*, 47.

²³ Abdul Mustaqim, *Metodologi Tafsir Perspektif Gender*, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (eds.), *Studi Al-Qur'ân Kontemporer* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, Cet. ke-1, 2002), 75.

²⁴ Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman Tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazzafa, 2002), 23.

pada masalah-masalah hukum Islam yang lain yang berhubungan dengan laki-laki dan perempuan. Ayat ini bisa dikatakan sebagai sumber penafsiran bias gender.

B. Laki-Laki dan Perempuan Secara Profesional dalam al-Qur'an (Q.S. Al-nisa'/4:).

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (النساء : ٣٤)

Artinya “Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar. (*an-Nisa*>’: 34)

1. Pendapat Ulama’ non Feminis

Secara umum ayat ini berkaitan dengan nafkah dalam keluarga. Terdapat beberapa pengertian tentang nafkah, pertama mempunyai arti menafkahkan rizki, belanja buat makan.²⁵ Kedua mempunyai arti sebagai uang belanja yang diperlukan guna memelihara kehidupan orang yang memerlukannya.²⁶ Ketiga mempunyai arti sebagai pengeluaran yang biasanya dipergunakan oleh seseorang untuk sesuatu yang baik atau dibelanjakan untuk orang-orang yang menjadi tanggung jawabnya.²⁷ Keempat mempunyai arti sebagai pengeluaran seseorang atas sesuatu sebagai ongkos terhadap orang yang wajib dinafkahnya terdiri dari roti, lauk-pauk, pakaian, tempat

²⁵ M. Idris Abd. Rauf al-Marbawi, *Kamus Idris al-Marbawi*, Juz.I, t.th., 336.

²⁶ R.Subekti, *Kamus Hukum* (Jakarta: Pradya Pramita, t.th.), 68.

²⁷ Abdul Aziz Dahlan, et al., *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve).

tinggal dan segala sesuatu yang berhubungan dengan keperluan hidup sehari-hari seperti harga air, minyak, lampu dan sebagainya.²⁸

Dari beberapa pengertian di atas, dapat disimpulkan bahwa nafkah adalah semua pengeluaran seseorang atas orang yang menjadi tanggung jawabnya untuk memenuhi kebutuhan pokok yang diperlukannya. Mengenai dasar hukum nafkah adalah *dalil* atau *hujjah* yang menunjukkan adanya kewajiban seseorang untuk memberi nafkah kepada orang yang menjadi tanggung jawabnya.

Ayat di atas menjelaskan bahwa seorang laki-laki (suami) adalah kepala keluarga dalam sebuah rumah tangga dan bertanggung jawab atas nafkah keluarga. Terdapat sebuah hadits sebagai berikut:

عن عائشة رضي الله عنها قالت : دخلت هند بنت عتبة امرأة أبي سفيان على رسول الله صلى الله عليه وسلم , فقالت : يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بنيّ, إلا ما أخذت من ماله بغير علمه, فهل علي في ذلك من جناح؟ "خذي من ماله بالمعروف مايكفيك وما يكفي بنيك" متفق عليه

Artinya: "Dari Aisyah ra. Berkata : Hindun putri 'Utbah istri Abu Sufyan masuk menghadap pada Rasulullah SAW, berkata Ya Rasulullah. Sesungguhnya Abu Sufyan adalah seorang laki-laki yang kikir, ia tidak memberikan saya nafkah yang cukup untuk saya dan anak-anakku. Selain apa yang saya ambil dari sebagian hartanya tanpa sepengetahuannya. Apakah saya berdosa karena perbuatan itu? Lalu beliau bersabda. "Ambillah olehmu sebagian dari hartanya dengan cara yang baik (secukupnya) untuk kamu dan anak-anakmu". (H.R. Bukhari).²⁹

Hadits tersebut menjelaskan bahwa istri yang kebetulan suaminya kikir, maka ia boleh mengambil harta suaminya secukupnya untuk kebutuhan hidup sehari-hari.

Di dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) pasal 80 ayat (2) dan ayat (4) huruf a dan b dijelaskan sebagai berikut:

Pasal 80 ayat (2), "Suami wajib melindungi istrinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya." Ayat (4), "Sesuai dengan penghasilannya, suami menanggung a). Nafkah *kiswah* dan tempat

²⁸ Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh ala> Madha>hib al-Arba'ah* (Beirut: Daar al-Kutub al- Ilmiah,t.t), 485.

²⁹ Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Sahi>h Bukha>ri*, Juz III (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.), 2217.

kediaman bagi istri, b). Biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan bagi istri dan anak.³⁰

Imam Syafi'i mengatakan:

“...Maka wajib bagi suami yang kaya untuk memberikan nafkah bagi istrinya setiap hari dua mud berupa bahan makanan dan bagi suami yang miskin maka satu mud, serta bagi suami yang di antara keduanya adalah setengah mud ...”³¹

Demikian pula halnya nafkah yang berhubungan dengan sandang dan tempat tinggal, suami diwajibkan memberi istrinya sandang dan menyediakan tempat tinggal sesuai dengan kemampuannya, ia tidak dapat dibebani dengan hal-hal yang di luar kemampuannya. Sementara Imam Malik dalam hal kadar nafkah mengatakan sebagai berikut:

“Mengenai kadar nafkah ini Imam Malik menjelaskan, bahwa ukuran nafkah itu tidak ditetapkan oleh syara’, dan sesungguhnya nafkah itu dikembalikan pada keadaan suami dan istri itu sendiri.”³²

Selanjutnya ulama’ Hanafiyah juga berpendapat yang maksudnya hampir sama dengan madzhab Maliki sebagai berikut:

“Ulama Hanafiyah berkata: bahwa dalam hak makanan (nafkah) itu merupakan kewajiban seorang suami kepada istrinya, di mana ukurannya ditentukan berdasarkan kepada keadaan suami dan istri.”³³

Jika keadaan keduanya sama, maka kewajiban dalam memberi nafkah itu disesuaikan berdasarkan keadaan mereka, tetapi kalau keadaan mereka berbeda, dalam arti salah satu di antara mereka ada yang kaya dan ada yang miskin maka ukuran nafkah itu diberikan menurut ukuran sederhana. Dalam hal ini kalau suami miskin, maka nafkah ditetapkan menurut kemampuan suami dan kekurangannya menjadi hutang suami. Dalam hal kemampuan suami memberikan nafkah kepada istrinya, maka dalam pemberian nafkah itu hendaklah diperhatikan bahwa:

³⁰ Departemen Agama RI Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, *Bahan Penyuluhan Hukum* (Jakarta: 1999/2000), 150.

³¹ Wahbah Az Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Juz VII (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 800.

³² Ibnu Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid*, Juz I, (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.th.), 41.

³³ Al-Jaziri, *Fiqh ‘Ala Madza’hib*, 486.

- a. Jumlah nafkah itu mencukupi kebutuhan istri dan disesuaikan dengan keadaan suami, baik yang berhubungan dengan pangan, pakaian, maupun yang berhubungan dengan tempat tinggal.
- b. Nafkah itu ada pada waktu dibutuhkan, oleh sebab itu menetapkan cara-cara dan waktu-waktu pemberian nafkah kepada istrinya, apakah sekali seminggu, sebulan sekali atau tiap-tiap waktu panen.
- c. Sebaliknya kadar nafkah didasarkan atas jumlah-jumlah kebutuhan pokok yang diperlukan, hal ini mengingat harga atas suatu barang kebutuhan pokok yang kadang-kadang naik turun.

Adapun keperluan hidup manusia pada dasarnya sama, yaitu makanan, pakaian, dan tempat tinggal, tetapi macam, jenis serta ukurannya tiap suku bangsa dan negara berbeda-beda. Dalam hal ini penulis berpendapat bahwa untuk menentukan kadar nafkah harus disesuaikan dengan kemampuan suami, tidak berlebihan dan tidak berkekurangan agar dapat mencapai keharmonisan dalam hidup berumah tangga antara suami istri.

- **Tentang *Nusyuz***

Secara etimologis *nusyuz* berasal dari kata yang artinya durhaka, menentang dan membenci.³⁴ Yaitu jika istri atau suami telah meninggalkan kewajiban-kewajibannya. Istri dipandang *nusyuz* jika istri meninggalkan rumah tanpa izin suami dengan maksud membangkang kepada suami.³⁵

Menurut fuqaha', *nusyuz* adalah:

“Sebagian dari *nusyuz* adalah jika istri menolak diajak pindah tanpa sebab syar'i padahal suami sudah menyediakan tempat yang layak, begitu juga jika isteri keluar dari rumah tanpa izin suaminya”.³⁶

Wahbah Zuhaili menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *nusyuz* adalah istri mengingkari (maksiat terhadap) kewajibannya kepada suami, perkara yang membuat salah satu dari pasangan suami istri benci dan pergi dari rumah tanpa izin suami bukan untuk mencari keadilan pada hakim.³⁷

³⁴ Luwis Ma'luf, *al-Munjid*, (al-Taba'ah al-Jadidah, t.th.), 89.

³⁵ M. Abdul Mujieb Mabruri Tholhah, *Kamus Istilah Fiqih*, 251-252.

³⁶ Abu Zahrah, *al-Ahwa'l al-Syakhsjiyyah*, 277.

³⁷ Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami*, 338-340.

Dari beberapa pengertian di atas yang dimaksud dengan pergi tanpa izin suami adalah istri tidak setia lagi dan meninggalkan semua kewajiban sebagai seorang istri. Misalnya istri selingkuh dengan laki-laki lain padahal suami telah melaksanakan kewajiban sebagaimana mestinya.

Dalam konteks sekarang ini, izin suami perlu dipahami secara proporsional. Karena izin secara langsung untuk setiap tindakan istri tentu suami tidak selalu dapat melaksanakan. Misalnya dikarenakan suami masih bekerja di luar rumah. Untuk itu perlu dilihat macam tindakannya, sepanjang tindakan ataupun tindakan tersebut positif dan tidak mengundang kemungkinan timbulnya fitnah maka dugaan izin suami memperbolehkannya dapat diketahui oleh istri tersebut.

Kalau dilihat dalam ayat di atas bahwa apabila istri *nusyuz* maka tindakan pertama yang boleh diambil oleh suami adalah menasehati istri dengan tetap mengajaknya tidur bersama, karena tidur bersama ini merupakan simbol masih harmonisnya sebuah rumah tangga. Apabila tindakan pertama tidak berhasil, maka tindakan kedua adalah memisah tempat tidurnya. Ini dimaksudkan untuk memberi kesempatan pada istri untuk memikirkan tindakannya, apakah *nusyuz* yang dilakukannya itu cukup beralasan. Dan yang lebih penting adalah agar si istri mengubah sikapnya dan kembali bergaul secara baik kepada suaminya. Apabila tindakan kedua tersebut dilakukannya dan istri tetap melakukan *nusyuz*, suami boleh melakukan tindakan ketiga yaitu memukulnya dengan pukulan yang tidak membahayakan. Semua hal tersebut bertujuan untuk memberi pengajaran kepada istri yang *nusyuz* agar tidak melakukan lagi. Di dalam hadits dijelaskan sebagai berikut:

إذا باتت المرأة هاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى تصبح

Artinya: “Nabi bersabda: Jika seorang laki-laki mengajak istrinya ke ranjang (bersetubuh) dan istrinya menolak, maka malaikat akan mengutuknya (istri) hingga pagi hari.”³⁸

Hadits tersebut perlu dijelaskan bahwa menolak seorang istri ketika diajak bersetubuh dengan suaminya harus disertai dengan alasan yang jelas. Misalnya istri sedang haid atau istri terlalu lelah setelah bekerja seharian dan sebagainya,

³⁸ Al-Bukhari, *Sahih Bukhari*, 479.

sehingga tidak akan menyakiti hati suaminya. Karena segala sesuatu dalam rumah tangga harus terbuka dan dibicarakan bersama serta adanya saling pengertian antara suami istri.

Perlu ditegaskan bahwa kewajiban taat kepada suami hanya dalam hal-hal yang dibenarkan oleh agama. Karena tidak boleh taat kepada makhluk dalam kemaksiatan kepada Allah. Jika suami memerintah istri untuk berbuat maksiat maka ia wajib menolak.

- **Akibat Hukum *Nusyuz* nya Istri**

Salah satu hak yang wajib dipenuhi oleh seorang suami terhadap istrinya adalah bertanggung jawab untuk memberikan nafkahnya. Hal ini telah ditetapkan oleh Al-Qur'an, Hadits dan juga Ijma'. Ada kaidah umum yang mengatakan bahwa setiap orang yang ditahan untuk hak dan manfaat lainnya, maka nafkahnya atas orang yang menahannya ini. Kaidah inilah yang dianut Islam dengan syariatnya yang agung.³⁹ Persoalan muncul ketika istri tersebut *nusyuz* kepada suaminya. Di dalam *fiqh*, ketika istri meninggalkan kewajiban yang ada dalam hubungan suami istri, ada tahapan-tahapan yang harus dilakukan oleh seorang suami, yaitu:

- a. Menasehati istri dengan tetap mengajak tidur bersama
- b. Memisah tempat tidurnya
- c. Memukul dengan pukulan yang tidak membahayakan.

Di dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) pasal 80 ayat (4) huruf a dan b dijelaskan “sesuai dengan penghasilannya suami menanggung: a) nafkah, *kiswah* dan tempat kediaman bagi istri, b) biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi istri dan anak, ayat (5) kewajiban suami terhadap istrinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b di atas mulai berlaku sesudah ada *tamkin* sempurna dari istrinya, ayat (7) kewajiban suami sebagaimana dimaksud ayat (5) gugur apabila istri *nusyuz*.”⁴⁰

- **Perbedaan Pendapat Ulama Tentang Kewajiban Suami Atas Pemberian Nafkah Istri Yang *Nusyuz***

³⁹ Krisyik, *Bimbingan Islam Untuk*, 134.

⁴⁰ Depag RI Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, *Bahan Penyuluhan Hukum*. 102.

Berikut ini adalah beberapa pendapat ulama tentang pemberian nafkah kepada istri yang *nusyuz*, di antaranya Wahbah berpendapat bahwa bila istri melakukan *nusyuz* maka hak atas nafkah dan hak atas *qasm* menjadi gugur. Ini merupakan akibat hukum yang harus ditanggung istri bila melakukan *nusyuz*.⁴¹ Selanjutnya Wahbah menjelaskan apabila istri *nusyuz* maka tahap-tahap yang harus dilakukan adalah sebagai berikut:

1. Suami menasehati istri bahwa *nusyuz* yang ia lakukan dapat menggugurkan hak nafkah dan *qasm* (bagian, jika suami beristri lebih dari satu).
2. Pisah ranjang. Selama pisah ranjang suami istri tidak boleh mendiamkan pasangannya lebih dari tiga hari.
3. Memukul dengan pukulan yang tidak membahayakan.
4. Menyerahkan masalah mereka pada hakim. Hakim yang dimaksud di sini adalah pihak penengah yang terdiri dari wakil keluarga atau pihak istri atau suami.

Imam Taqiyudin berpendapat bahwa jika istri pergi tanpa izin suami atau pergi dengan izin suami tetapi untuk kepentingan istri, atau tidak mau pergi dengan suaminya, atau tidak mau menemani di ranjang (*istimta'*) maka hak nafkah dan *qasm* gugur.⁴² Sayyid Sabiq berpendapat bahwa istri yang tidak mau menyerahkan dirinya kepada suaminya, atau suami tidak dapat menikmati dirinya atau istri enggan pindah ke tempat yang dikehendaki suami, maka dalam keadaan seperti itu tidak ada kewajiban nafkah, karena penahanan yang dimaksud sebagai dasar hak penerimaan nafkah tidak terwujud.⁴³

Sedangkan Ibnu Hazm berbeda dengan ulama lain, ia berpendapat bahwa suami wajib menafkahi istrinya sejak terjalannya akad nikah, baik suami mengajak hidup serumah atau tidak, bahkan istri yang berbuat *nusyuz* tetap mendapatkan nafkah.

2. Pendapat Kaum Feminis

⁴¹ Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami*, 340.

⁴² Imam Taqiyuddin al-Dimisqy al-Syafi'i, *Kifayah al-Ahyar fi Hilli Ghatyat al-Ikhtishar*, Juz.II, (Pekalongan: Raja Murah, t.th), 80.

⁴³ Sabiq, *Fiqhus Sunnah*, 280.

Ada beberapa hal pokok yang menurut Amina sangat penting yang berkaitan dengan ayat *nusyuz* (4:34) yang perlu dikaji ulang karena dianggap bias gender Pertama kata *qanita*, ia menjelaskan sebagai berikut kata *qanita* yang digunakan di sini untuk menggambarkan wanita-wanita yang “baik” selalu disalah terjemahkan menjadi “taat” dan kemudian diasumsikan bermakna “taat kepada suami”. Dalam konteks al-Qur'an, kata ini digunakan baik untuk laki-laki (Q.S. 2 : 238, 3 : 17, 33 : 35) maupun wanita (4: 34, 33 : 34, 66: 5, 66 : 12). Kata ini menggambarkan suatu karakteristik atau ciri personalitas kaum yang beriman kepada Allah. Mereka cenderung bersikap kooperatif satu sama lain dan tunduk dihadapan Allah. Ini jelas berbeda dengan ketaatan di antara makhluk ciptaan yang ditunjukkan dengan kata taat (*tha'at*).⁴⁴

Dengan demikian *nusyuz* menurut Amina Wadud dapat merujuk pada kaum laki-laki dan perempuan meski kedua kata ini sering diartikan berbeda. Ketika merujuk pada perempuan kata *nusyuz* diartikan ketidakpatuhan isteri kepada suami. Sedangkan ketika merujuk pada suami berarti sikap tidak sewenang-wenang suami karena tidak mau memberikan haknya.

Karena al-Qur'an menggunakan *nusyuz* untuk laki-laki dan perempuan (isteri) menurut Amina Wadud *nusyuz* tidak dapat diartikan ketidakpatuhan pada suami (*disobedience to the husband*) tetapi mempunyai pengertian “adanya gangguan keharmonisan dalam rumah tangga”. Pandangan ini senada dengan Sayyid Qutub sebagaimana dikutip Amina bahwa kata *nusyuz* lebih merujuk kepada pengertian ketidak harmonisan dalam perkawinan (*a state of disorder between the married couple*).⁴⁵

Terhadap isteri yang *nusyuz*, Amina menjelaskan bahwa al-Qur'an memberikan tiga tahap solusi, pertama solusi verbal, baik antara suami isteri sendiri (sebagaimana dalam ayat 34) atau melibatkan orang lain sebagai penengah (sebagaimana dalam surat al-Nisa ayat 35 dan 128). Kedua, jika hal ini mengalami jalan buntu, maka dapat dilakukan solusi yang drastis yaitu boleh dipisahkan (tempat tidur). Ketiga langkah

⁴⁴ Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text From Women's Perspective*, (tarj.) Abdullah Ali, (Jakarta: Serambi, 2001), 136.

⁴⁵ Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text From Women's Perspective*, (tarj.) Abdullah Ali, (Jakarta: Serambi, 2001), 137.

ekstrem yaitu memukul mereka, tetapi hanya dalam kasus-kasus ekstrim saja langkah terakhir boleh diterapkan.⁴⁶ Langkah yang pertama merupakan solusi yang terbaik yang ditawarkan dan lebih disukai al-Qur'an dari pada langkah yang kedua atau lebih langkah yang ketiga.

Kedua menurut Amina Wadud yang perlu dijelaskan agar tidak terjadi bias gender kaitannya dengan ayat 34 adalah kata *dharaba* (memukul) sebagai salah satu langkah dari ketiga langkah dalam menyelesaikan persoalan *nusyuz*. Amina menjelaskan sebagai berikut bahwa kata “*dharaba*” (memukul) menurut lisan Arab, *dharaba* tidak mesti menyatakan kekuatan atau kekerasan. Kata ini digunakan dalam al-Qur'an, misalnya dalam ungkapan *dharaba Alla>h mathalan...*” (Allah memberikan atau menetapkan sebagai contoh...). Kata ini juga digunakan ketika seorang pergi atau “mulai mengadakan” perjalanan. Namun kata ini sangat berbeda dengan bentuk keduanya, bentuk intensif *dharaba* memukul berulang-ulang atau dengan keras.

Di pandang dari segi kekerasan yang berlebihan terhadap wanita yang ditunjukkan dalam biografi para sahabat dan oleh kebiasaan yang dikecam dalam al-Qur'an (seperti pembunuhan bayi perempuan), maka ayat ini harus diartikan sebagai larangan tindak kekerasan tanpa kendali terhadap wanita. Jadi, bukan izin melainkan larangan keras terhadap kebiasaan yang ada. Maka bila terjadi pemukulan yang dilakukan oleh orang-orang mukmin dewasa ini, menurut Amina tidaklah berakar dari surat al-Nisa ayat 34. karena jika memahami dan mengamalkan ajaran ayat ini maka mereka tidak akan mudah menempuh cara yang ketiga yaitu pemukulan terhadap isteri sebagai cara untuk mengakhiri konflik yang terjadi dalam rumah tangga. Karena pemukulan tidak pernah akan menyelesaikan masalah, tetapi malah akan menciptakan suasana yang lebih parah dan tidak harmonis. Bahkan ayat tersebut juga dapat berarti langkah untuk melarang tindakan kekerasan tanpa sebab terhadap kaum perempuan kecuali dalam jumlah terbatas, pemukulan masih diperlukan.⁴⁷

Mengenai makna *tha>'at* (ketaatan) dalam ayat 34, Amina menjelaskan bahwa dalam ayat (ini perlu direnungkan secara kontekstual). Ayat ini berbunyi “jika mereka taat (*tha>'at*) kepadamu, jangan mencari-cari kesalahan jalan untuk

⁴⁶ Wadud *Qur'an and Women*: 137.

⁴⁷ Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid, *et al.*, *Wajah Baru Relasi Suami Isteri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjajn*, (Yogyakarta: LKiS dan Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), 2003), 51-52

menyusahkannya”. Bagi wanita, ini adalah hukuman bersyarat, bukan suatu perintah. Dalam kasus perkawinan bentuk penundukan norma untuk orang muslim dan non muslim di masa turunnya wahyu para isteri patuh kepada suami. Suami diperintahkan “jangan mencari-cari jalan untuk menyusahkannya” isteri yang patuh. Penekannya pada perlakuan laki-laki terhadap wanita.⁴⁸

Dari penjelasan tersebut, menurut Amina bahwa al-Qur'an tidak pernah memerintahkan seorang wanita supaya mentaati suaminya, al-Qur'an juga tidak pernah menyatakan bahwa ketaatan kepada suami merupakan ciri-ciri wanita yang baik (66:5). Juga bukan persyaratan bagi wanita untuk memasuki komunitas Islam (60:12).⁴⁹ Namun demikian, perkawinan dalam bentuk penundukan, wanita benar-benar mematuhi suami mereka, biasanya karena mereka percaya bahwa suami yang secara materi manafkahi keluarganya, termasuk isterinya patut dipatuhi.⁵⁰

Mengenai hubungan antara nafkah dan kepatuhan, menurut Amina bahwa ternyata kepatuhan dan nafkah tidak mempunyai hubungan, karena terdapat fenomena di mana suami yang tidak mampu atau tidak mau menafkahi kepada isterinya pun keyakinan yang berkembang suami adalah sosok yang harus tetap dipatuhi. Menurut Amina kepercayaan terhadap keharusan mematuhi suami ini adalah peninggalan model perkawinan dari perkawinan bentuk penundukan (budak). Dan kepercayaan ini masih melekat sampai sekarang. Maka menurut Amina pola hubungannya antara suami seharusnya bukan berdasarkan pada modal ketundukan dan ketaatan buta, tetapi berdasarkan pada pola hubungan bahwa laki-laki merupakan partner untuk saling memperbaiki emosi, intelektual, ekonomi dan spiritual.

Lebih lanjut Amina mengemukakan bahwa kecocokan antara suami isteri didasarkan pada saling menghormati, bukan sikap kepatuhan wanita terhadap laki-laki. Keluarga dipandang sebagai unit dukungan bersama dan unit kesopanan sosial, bukan sebagai institusi untuk menjadikan wanita sebagai budak bagi laki-laki yang membelinya

⁴⁸ Wadud, *Qur'an and Woman*, 140.

⁴⁹ Wadud, *Qur'an and Woman*, 140.

⁵⁰ Hal tersebut barangkali didasarkan pendapat seluruh ulama mazhab (kecuali mazhab Hanafi) yang bersepakat, bahwa manakala isteri tidak memberi kesempatan kepada suaminya untuk menggauli dirinya dan ber-*khalwat* (menyendiri) tanpa alasan berdasarkan syara' maupun rasio, akan dipandang sebagai *nusyuz* yang tidak berhak menerima nafkah. Lihat Muhammad Jawad Muhgnyah, *Al-Fiqh 'ala> al-Madza>hib al-Khamsah*, (tarj.), Masykur A.B, Afif Muhammad, Idrus al-Kaff, (Jakarta: Lentera, 2001), 402.

dengan harga tinggi dan kemudian menjamin kebutuhan materi dan fisiknya saja, tanpa memperhatikan aspek pengembangan manusia yang lebih tinggi. Dengan pendekatan tafsir semacam inilah tampaknya menurut kaum feminis akan dapat menghindarkan kekerasan dalam keluarga, ketika terjadi disharmoni di antara suami dan isteri.

C. Laki-Laki dan Perempuan Tentang Waris Dalam al-Qur'an (Q.S. al-Nisa'/4:11)

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (النساء : ١١)

Artinya: “Allah mensyari’atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: Bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua anak perempuan dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan ...”

Persoalan waris dianggap menjadi agenda persoalan yang memerlukan telaah ulang untuk mencari format keadilan yang terbatas oleh dimensi ruang dan waktu. Artinya sesuatu yang pada masa lalu dianggap sebagai sebuah kebenaran dan memenuhi rasa keadilan, belum tentu sesuatu tersebut sebagai kebenaran dan rasa keadilan untuk masa sekarang. Inilah yang sering disebut dengan pergeseran tata nilai. Karena memang sesuatu yang ada di dunia ini adalah relatif kecuali eksistensi Tuhan semata.

a. Pendapat kaum Feminis

Pendapat Amina Wadud mengenai kebebasan pembagian sepertiga dari harta waris, dilihat secara sekilas merupakan pendapat yang tidak lazim dan agak membingungkan. Apa maksud pendapat Amina Wadud dengan memberikan kebebasan untuk membagi sepertiga harta warisan ? Untuk memahami pendapat

tersebut, harus dipahami secara utuh konsep Amina Wadud tentang pembagian waris secara komprehensif.

Menurutnya, ketentuan pembagian waris sebagaimana ayat al-Qur'an 4 : 11-12,⁵¹ merupakan salah satu ragam atau variasi pembagian yang proporsional antara laki-laki dan perempuan. Hal ini dapat dilihat ketika, komposisi ahli waris hanya seorang anak perempuan, maka bagiannya adalah setengah harta peninggalan. Maka jika kemudian ada ahli waris lain, seperti adanya orang tua, saudara sekandung, kerabat jauh, maupun anak cucu diatur dalam berbagai yang berbeda-beda dan menunjukkan bahwa kemudian bagian wanita adalah setengah dari bagian laki-laki bukanlah satu-satunya model pembagian harta waris, melainkan salah satu dari beberapa penetapan proporsional yang dapat dimungkinkan. Sehingga ketentuan 1 : 2 antara laki-laki dan perempuan bukan merupakan suatu ketentuan yang mutlak. Amina menekankan bahwa ada 2 hal penting yang harus diperhatikan dalam pembagian waris, yaitu :

- a. *In no way are females, including distant ones, to be disinherited. This is especially true for the pre-Islamic customs still prevailing today, which give the inheritance of even female offspring to same relative, no matter how distant.*
- b. *All All distribution of inheritance between the remaining relatives must be equitable. According to these verses, such "equity" in distribution of inheritance must take the actual nafa' (benefit) of the bereft in to consideration.*⁵²

Dua hal di atas dapat dipahami, bahwa sebenarnya ahli waris dari kelompok perempuan mempunyai peluang dan hak yang sama dengan kelompok ahli waris

⁵¹ Menurut salah satu riwayat turunnya ayat 4 : 11-12 ketika orang Jahiliyah tidak diberikan harta waris kepada wanita dan anak laki-laki yang belum dewasa atau yang belum dewasa atau belum mampu berperang. Ketika Abdurrahman (saudara Hasan bin Tsabut, ahli syair yang masyhur) wafat, ia meninggalkan seorang isteri bernama Ummu Kuhhah dan lima orang putri. Maka datanglah keluarga suaminya mengambil harta bendanya. Berkatalah Ummu Kuhhah kepada Nabi Saw dan mengadakan akan hal tersebut. Maka turunlah ayat tersebut Q.S 4 : 11 yang menegaskan hak waris bagi anak-anak wanita dan ayat 4 : 12 yang menegaskan hak waris bagi isteri. Dalam riwayat lain dikemukakan bahwa peristiwa Sa'ad bin ar-Rabi' berkaitan dengan turunnya 4 : 127. Amrah binti Hazm yang ditinggal gugur oleh suaminya (Sa'ad bin Rabi'), sebagai syahid di Perang Uhud, menghadap Nabi Saw, dengan membawa putrinya (Sa'ad bin Rabi') menuntut hak waris. Surah 4 : 127 menegaskan kedudukan dan hak wanita dalam hukum waris. Lihat : Q. Shaleh dan A.A. Dahlan, *Asbabun Nuzul : Latar Belakang Turunnya Ayat-ayat al-Qur'an* (Bandung : Diponegoro, 2000), 130-131.

⁵² Wadud, *Qur'an and Women* :. 88.

laki-laki untuk mendapatkan harta pusaka, tentu dengan proporsi yang telah ditentukan. Pembagian itu harus berdasarkan manfaat kepada penerimanya. Pesan yang akan disampaikan Amina adalah bahwa ketentuan sebagaimana ayat 4 : 11-12 bukanlah ketentuan pembagian waris yang baku (dogmatis), namun dalam pembagiannya perlu melakukan analisa terlebih dahulu untuk menentukan kelompok-kelompok ahli waris berdasarkan manfaat bagi penerimanya, khususnya bagi kelompok perempuan. Mengenai pendapat Amina tentang kebebasan pembagian sepertiga harta waris, ia mengatakan :

One-third of the wealth can be bequeathed, with no restriction upon whom the beneficiary is and without decreasing the division of the remaining wealth. In fact, the proposal is quite flexible provide, of course, equity is met.

Pendapat ini dapat dipahami bahwa nominal sepertiga jumlah harta boleh diwariskan, tanpa ada pembatasan kepada ahli waris tertentu serta tidak mengurangi pembagian sisanya (dua pertiga). Maksud dari pernyataan ini dalam teknis pembagiannya adalah bahwa semua harta yang ada diambil $\frac{2}{3}$ terlebih dahulu untuk dibagikan secara proporsional sesuai dengan konsep *asha>bul furu>dl*. Baru kemudian $\frac{1}{3}$ sisanya bebas dibagikan tanpa memandang kelompok ahli waris tertentu. Atau dengan sebaliknya, yaitu dari harta waris diambil $\frac{1}{3}$ terlebih dahulu, baru kemudian $\frac{2}{3}$ yang lain dibagikan sesuai ketentuan yang ada.

Barangkali konsep tersebut bisa membantu pembagian waris dalam kasus pergantian ahli waris pengganti misalnya, hal ini dirasa penting terutama apabila dalam ahli waris pengganti tersebut banyak kelompok perempuan. Kenyataannya dalam kewarisan Islam klasik, jumbuh berpendapat jika di antara anak-anaknya itu ada yang mati terlebih dahulu dari pada pewaris, maka ia tidak mendapatkan warisan karena sudah mati, namun anak-anak dari seorang anak yang telah meninggal terlebih dahulu (cucu-cucu pewaris) juga tidak berhak mendapat warisan karena *mahju>b* oleh pamannya (anak-anak pewaris lainnya).

Padahal sebenarnya mereka layak untuk mendapatkannya. Konteks pendapat Amina Wadud mengenai kebebasan pembagian sepertiga harta waris, adalah dalam *frame* keadilan dan persamaan hak lagi terutama kelompok perempuan

untuk menerima harta pusaka. Kemungkinan ketentuan ini merupakan bentuk penghargaan kepada kelompok ahli waris perempuan. Sehingga seberapa jauhnya kekerabatannya ahli waris perempuan mempunyai kesempatan untuk tetap mendapatkannya.

Hukum waris menurut Amina sebenarnya sangat fleksibel dalam pelaksanaannya, asalkan memenuhi rasa keadilan. Hasil sebuah penafsiran ayat-ayat al-Quran tergantung kepada persepsi, pandangan dunia atau *weltanschauung*, pengalaman dan latar belakang sosio-kultural si penafsir. Dengan demikian, penafsiran “murni” terhadap kitab suci tidaklah mungkin terjadi. Penafsiran itu selalu dipengaruhi oleh situasi-situasi sosiologis. Tidak mengherankan jika satu ayat dapat melahirkan beragam interpretasi.

Selain itu, makna ayat-ayat al-Quran itu terbentang dalam ruang dan waktu. Tidak mengherankan jika penafsiran orang terdahulu dapat berbeda dengan penafsiran orang sekarang. Hal ini disebabkan karena al-Quran itu seringkali memakai bahasa simbolik atau metaforis yang punya makna ambigu. Ambiguitas ini dimaksudkan untuk membukan peluang fleksibilitas dalam melakukan perubahan yang kreatif dan konstruktif.

Hanya saja, Amina Waudud tidak berbicara konsep kewarisan secara panjang lebar, sehingga terkesan kurang lengkap dan menyisakan banyak pertanyaan. Ia hanya memberikan semacam pertimbangan ketika seseorang hendak melakukan pembagian warisan, pertama, pembagian warisan itu untuk keluarga kerabat laki-laki yang masih hidup. Kedua, sejumlah kekayaan dapat diwariskan. Ketiga, pembagian kekayaan harus memperhitungkan keadaan orang yang ditinggalkan, manfaat bagi yang ditinggalkan dan manfaat harta warisan itu sendiri.

Namun pesan yang dapat ditangkap dari pendapat Amina tersebut adalah bahwa prinsip dasar pembagian waris adalah berdasarkan asas manfaat dan keadilan. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa ayat-ayat tentang teknis pembagian waris merupakan ayat yang bersifat sosiologis dan hanya merupakan salah satu alternatif saja. Bukan satu-satunya, bukan pula harus ditaati secara kaku. Sebagai konsekwensinya, ayat-ayat tersebut harus dipahami semangat (*ruh*) atau ideal moral, yakni semangat yang ada di balik teks yang legal formal.

D. Laki-Laki dan Perempuan Tentang Persaksian dalam al-Qur'an (Q.S. al-Baqarah/2:282)

...وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى
(البقرة: ٢٨٢)

Artinya: “Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu) Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka seorang lagi mengingatkannya.”

Adapun hukum kesaksian itu adalah fardhu ain bagi orang yang memikulkannya bila dia dipanggil untuk itu dan dikhawatirkan kebenaran akan hilang bahkan wajib apabila dikhawatirkan lenyapnya kebenaran meskipun dia tidak dipanggil untuk itu,⁵³ karena Allah Ta'ala berfirman:

ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه (البقرة :)

Artinya: “...Janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian; dan barang siapa menyembunyikannya, maka ia adalah orang yang berdosa hatinya.(Al-baqoroh 283).

1. Pendapat Ulama' non Feminis

Adapun syarat-syarat orang untuk menjadi saksi secara umum yang berlaku dalam segala aspek dalam hukum Islam adalah:

a. Islam

Oleh sebab itu tidak diperbolehkan kesaksian orang kafir atas orang muslim. Kecuali dalam hal wasiat di tengah perjalanan. Yang demikian itu diperbolehkan oleh Imam Abu Hanifah, Syuraih, dan Ibrahim An-Nakha'i. Imam Abu Hanafiyah juga memperbolehkan kesaksian orang-orang kafir terhadap sesamanya. Sebab Nabi saw, merajam dua orang yahudi dengan kesaksian orang-orang Yahudi atas keduanya bahwa keduanya telah berbuat zina. Asy-Syafi'i dan Malik berkata: tidak diperbolehkan kesaksian orang

⁵³ Sabiq, *Fiqh Sunnah*, 56.

kafir atas orang muslim, baik dalam persoalan wasiat di perjalanan ataupun yang lainnya.⁵⁴

b. Laki-laki

Menurut Ulama Syafi'i dan Hambali, saksi harus laki-laki, menurutnya seorang saksi laki-laki dan dua orang saksi perempuan tidak sah dalam perkawinan. Sedang menurut Hanafi tentang saksi perempuan, bahwa kesaksian dua orang laki-laki atau seorang laki-laki dan dua orang perempuan dalam pernikahan adalah sah mengacu pada ayat Al-Qur'an Surat Al-Baqoroh: 282.

c. Dewasa/balig dan berakal

Apabila baligh syarat diterimanya kesaksian, maka baligh dan berakal adalah syarat di dalam keadilan. Oleh sebab itu, anak kecil tidak boleh menjadi saksi, walaupun dia bersaksi atas anak kecil yang seperti dia, sebab mereka kurang mengerti kemaslahatan untuk dirinya, lebih-lebih untuk orang lain. Begitu pula kesaksian orang gila dan orang yang tidak waras, sebab kesaksian mereka ini tidak membawa kepada keyakinan yang berdasarkan kepadanya perkara dihukumi.⁵⁵

d. Adil

Kaum muslim telah sepakat bahwa keadilan menjadi syarat dalam penerimaan kesaksian.

Oleh sebab itu, maka kesaksian orang fasik tidak diterima dan orang-orang yang terkenal kedustaan atau keburukan dan kerusakan akhlaknya. Sedang menurut Jumhur fuqaha, bahwa keadilan merupakan suatu sifat tambahan atas keislaman. Yakni menetapi kewajiban-kewajiban syara' dan anjuran-anjurannya, dengan menjauhkan perkara-perkara yang haram dan makruh.

Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa tentang keadilan itu cukup dengan lahirnya Islam dan tidak diketahui adanya cela padanya. Akan tetapi apabila kefasikannya disebabkan oleh tuduhan mengenai hak orang lain, maka

⁵⁴ Sabiq, *Fiqh Sunnah*, 57-59.

⁵⁵ Sabiq, *Fiqh Sunnah*, 62.

kesaksiannya tidak diterima.⁵⁶ Berbeda dengan Imam Syafi'i dan Hambali, Mereka berpendapat bahwa syarat saksi itu harus adil. Dapat mendengarkan dan melihat, memahami ucapan-ucapannya, jika para saksi buta, maka hendaklah mereka bisa mendengarkan suara dan mengenal betul bahwa suara tersebut adalah suaranya kedua orang yang berakal.

Dalam hal ini kaitannya mengenai syarat saksi Imam Hanafi, mengajukan syarat-syarat yang harus ada pada seseorang yang menjadi saksi adalah berakal, orang gila tidak sah menjadi saksi, baligh, tidak sah saksi anak-anak, merdeka, bukan hamba sahaya, Islam, keduanya bukan berasal dari satu keturunan yang akan disaksikan. Sedang menurut Imam Syafi'i memberikan persyaratan yang harus dipenuhi bagi seorang yang akan menjadi saksi adalah dua orang saksi, berakal, baligh, beragama Islam, mendengar tidak tuli, dan adil.⁵⁷

Imam Abi Syuja' mengatakan bahwa kesaksian seseorang tidak dapat diterima kecuali jika memenuhi lima syarat yaitu Islam, baligh, berakal, merdeka, dan adil. Salah satu *mainstream* (arus utama) yang sekarang digugat oleh aktivis gerakan perempuan adalah masalah saksi dalam peradilan Islam, yakni yang mendudukan satu laki-laki disamakan dengan dua orang perempuan.⁵⁸

Merujuk pada maksud QS. Al-Baqoroh: 282, Dan persaksikanlah dari dua orang saksi, bila tidak ada dua orang saksi, maka seorang lelaki dan dua orang perempuan. Yang demikian ini adalah dalam urusan harta benda seperti, jual-beli, hutang-piutang, sewa-menyewa, gadaian, pengakuan harta benda. Para ulama berbeda pendapat (*ikhtilaf*) dalam masalah bobot saksi perempuan, dimana satu saksi laki-laki sama dengan dua saksi perempuan. Menurut Imam Hanafi: "Kesaksian orang perempuan dan lelaki itu diperbolehkan dalam hal harta benda, nikah, rujuk, talak dan dalam segala sesuatu kecuali hudud dan qishash". Pendapat ini diperkuat oleh Ibnul Qayyim: Apabila pembuat syara'

⁵⁶ Ibnu Rusyd, *Bidayatun Naji*. Terj. M. A. Abdurrahman, A. Haris Abdullah, (Semarang: Asy-Syifa' 1990), 684.

⁵⁷ Slamet Abidin dan Aminudin (eds), *Fiqh Munakahat-1* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999), 101.

⁵⁸ Ihsanudin, Mohammad Najib, Sri Hidayati (eds), *Panduan pengajaran Fiqh Perempuan di Pesantren*, Yogyakarta: YKF dan Ford Foundation, 2002, 95.

memperbolehkan kesaksian wanita dalam dokumen-dokumen hutang-piutang yang ditulis kaum pria, sedang pada umumnya dokumen-dokumen itu ditulis dalam majelis-majelis kaum pria, maka diperbolehkannya kaum wanita untuk menjadi saksi dalam urusan-urusan yang kebanyakan kaum wanita terlibat langsung di dalamnya.⁵⁹

Jumhur ulama menyatakan bahwa perempuan tidak boleh menjadi saksi dalam masalah *hudu>d* sedangkan kalangan Ulama *ahli dlo>hir* mengatakan bahwa perempuan boleh menjadi saksi dalam *hudu>d* asalkan bersama laki-laki, sedangkan perempuan lebih dari seorang, sebagaimana tekstual ayat. Malik, Syafi'i, memperbolehkan kesaksian seorang laki-laki dan dua orang perempuan dalam hal harta benda, akan tetapi kesaksian wanita tidak diterima dalam hal hukum badani, seperti hudud, qishash, nikah, thalaq dan rujuk.⁶⁰

Ibnu Mudzir mengatakan bahwa para ulama' sepakat, dengan berpegangan pada Q.S. Al-Baqoroh: 282, dimana mereka memperbolehkan kesaksian perempuan bersama laki-laki. Dan jumhur ulama' mengkhususkan kesaksian itu dalam hal hutang dan harta benda. Mereka tidak memperbolehkan kesaksian dua orang perempuan bersama laki-laki dalam hal *hudu>d* dan *qhisa>s*. Tetapi mereka berbeda pendapat mengenai kesaksian dalam nikah, perceraian, keturunan, dan perwalian. Dalam hal ini jumhur tidak memperbolehkan, tetapi para ulama kuffah memperbolehkan.

2. Pendapat Kaum Feminis

Dalam kitab-kitab fiqh, menurut kaum feminis hampir semua sepakat bahwa perempuan ditempatkan secara instrumental dari pada substansi. Ketidakhadiran suara perempuan dalam budaya di mana fiqh dirumuskan diartikan dengan ketiadaan substansi perempuan dalam Islam.⁶¹ Sekilas bisa melihat betapa setting kemunculan fiqh dalam peradaban Arab sangat kental dengan budaya patriarkhi, yang melahirkan fiqh yang tidak adil dan bias gender.

⁵⁹ Sabiq, *Fiqh Sunnah*, 71.

⁶⁰ Sabiq, *Fiqh Sunnah*, 72.

⁶¹ Said Agil Husin Al Munawar, *Al-Qur'an membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta: Ciputat Press, 2002), 214.

Perempuan dinilai separoh dari laki-laki (aqiqah, waris, kesaksian), mendapat label negatif (saat haid), dibatasi dan diproteksi (*mahrom*) dan masih banyak diskriminasi lain terhadap hak-hak perempuan. Semua itu tentu sangat tidak relevan dengan perkembangan realitas sosial budaya yang semakin egaliter.⁶² Akibat “kejumudan” fiqh akan berimplikasi pada eksistensinya di kalangan umat Islam, sebagai konsekuensi atas hilangnya Relevansi dengan realitas perkembangan dan perubahan sosial. Padahal sesungguhnya fiqh lahir dalam rangka untuk menafsirkan agama dalam perspektif perkembangan sosial, sehingga agama akan tetap relevan dengan perkembangan dan persoalan umat.

Sedikit merujuk pada historisitas posisi perempuan pra-Islam masih sangat terbelakang. Hanya sedikit perempuan yang menonjol kemampuannya dibanding dengan laki-laki atau mungkin tidak ada sama sekali,⁶³ hal ini tidak terlepas dari tradisi Jahiliyah yang menempatkan perempuan dengan sangat rendah bahkan tidak punya hak hidup (begitu lahir langsung dikubur hidup-hidup).⁶⁴ Dan kaum laki-laki menempati posisi sentral dan istimewa dalam keluarga dan masyarakat. Mereka bertanggung jawab secara keseluruhan dalam persoalan kehidupan keluarga, sehingga kaum perempuan secara umum hanya mengekor kaum laki-laki. Dapat dikatakan bahwa posisi perempuan pada masa Pra-Islam adalah sebagai berikut:

1. Dari sisi kemanusiaan, perempuan tidak memiliki tempat terhormat dihadapan laki-laki karena tidak adanya pengakuan atau sikap laki-laki terhadap perempuan dalam mengatur masyarakat.
2. Ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan, suami dan istri di lingkungan keluarga.
3. Mengesampingkan kepribadian atau kompetensi perempuan dalam memperoleh penghidupan, sehingga perempuan tidak memiliki hak dalam

⁶² Najib, Hidayati (eds), *Panduan pengajaran Fiqh*, 88

⁶³ Menurut Al-Allamah Al-Nasafi, kelebihan pria atas wanita adalah pada: akalunya, keteguhan hati, pola pikir, kekuatan fisik, kemampuan perang, kesempurnaan puasa dan shalat, adzan, khutbah, jama'ah, jum'ah. Yang dimaksud dengan kesempurnaan puasa dan shalat di sini tentunya berdasarkan kuantitas bukan kualitas. Karena waktu puasa wanita berkurang oleh masa haid, begitu juga waktu shalatnya. Lihat, Said Agil Al Munawar, *Al-Qur'an membangun Tradisi*, 214.

⁶⁴ Najib, Hidayati (eds), *Panduan pengajaran Fiqh*, 99.

persoalan waris dan pemilikan harta.⁶⁵ Namun ketika Islam datang, harkat perempuan mulai diperhatikan sehingga perempuan pada zaman Rasulullah bisa menjadi saksi walaupun perbandingannya antara laki-laki dan perempuan masih 2 (dua) banding 1 (satu), artinya dalam persaksian seorang laki-laki bobotnya sama dengan dua orang perempuan berdasarkan pada QS. *al-Baqoroh*: 282, namun hal ini sudah merupakan kemajuan yang sangat besar yang dilakukan Islam.⁶⁶

Menurut Amina Wadud, bahwa susunan kata pada ayat Q.S. *al-Baqoroh*: 282, kedua wanita itu tidak disebut sebagai saksi. Di mana satu wanita ditunjuk mempunyai peran untuk mengingatkan, satunya lagi bertindak sebagai teman kerja sama (kolaborator). Jadi meskipun dalam transaksi itu ada dua saksi perempuan yang dihadirkan, namun keduanya mempunyai fungsi yang berbeda.⁶⁷

Selain itu, ada beberapa pertimbangan kontekstual tentang kebutuhan lebih dari satu saksi. Tujuannya adalah untuk menjaga supaya tidak ada kesalahan disengaja atau tidak disengaja berkenaan dengan ketentuanketentuan perjanjian. Menurut Fazlur Rahman sebagaimana dikutip oleh Amina Wadud keberatan dengan penerapan ayat ini secara harfiah dalam semua transaksi untuk saat sekarang:

....karena bobot kesaksian seorang wanita dianggap lebih rendah dari bobot kesaksian seorang laki-laki tergantung pada daya ingat (wanita) yang lebih lemah mengenai persoalan finansial, ketika wanita sudah banyak pengetahuan tentang persoalan finansial ini – dengan mana tidak hanya semuanya beres tetapi juga masyarakat akan menjadi lebih baik – persaksian mereka bisa setara dengan persaksian laki-laki.⁶⁸

Pemahaman ayat tersebut sesungguhnya sangat bersifat sosiologis. Karena pada waktu itu, umumnya perempuan mudah dipaksa dan dipengaruhi, jika saksi yang dihadirkan hanya seorang perempuan, maka hal ini akan menjadi sasaran

⁶⁵ M. Attho Mudzakar, Sajida A. Alvi, Saparinah (eds), *Wanita Dalam Masyarakat Indonesia* (Yogyakarta: Putaka Pelajar, 2001), 38-39

⁶⁶ Najib, Hidayati (eds), *Panduan pengajaran Fiqh*, 99.

⁶⁷ Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women*. (Bandung: Penerbit pustaka, 1994), 115.

⁶⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading The Sacred Text From a Women's Perspective*. Terj. Abdullah Ali" *Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias gender Dalam tradisi Tafsir*", (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001), 152-153.

empuk kaum laki-laki yang mempunyai kepentingan untuk memaksanya agar memberikan keterangan palsu. Lain jika kesaksian dengan dua orang, mereka bisa saling mendukung, saling mengingatkan satu sama lain. Jadi adanya persaksian dua perempuan sebagai ganti satu lain dalam ayat tersebut lebih dipengaruhi karena adanya hambatan sosial pada waktu turunnya ayat, yaitu tidak adanya pengalaman bagi perempuan untuk masalah transaksi pada persoalan-persoalan muamalah.⁶⁹

Hakim Afthab Hussain mengamati, sebagai berikut:

“Para ahli hukum berbeda apakah pada waktu pemeriksaan di pengadilan kedua perempuan harus dihadirkan di hadapan hakim atau yang lain harus di luar hingga dipanggil untuk memberi bukti dia sendiri. Jika kedua perempuan itu muncul secara bersamaan di pengadilan, dengan jelas peranan yang satu adalah mengingatkan yang lain, dan yang menjadi saksi hanyalah orang yang dipanggil untuk mengoreksi dirinya sendiri. Jika di sisi yang lain, satu diantara mereka tinggal di luar untuk dipanggil ketika perempuan yang lain lupa karena kelalaian dan dia hanya melaksanakan fungsi orang yang mengingatkan maka dalam kasus itu, bukti juga menjadi milik perempuan yang khilaf tersebut. Jika salah satu di antara dua kasus tersebut bukti yang independen dari kedua perempuan itu direkam, di mana perempuan yang satu khilaf dan perempuan yang lainnya membuat pernyataan yang benar maka kemudian hakim akan mengandalkan bukti dari satu perempuan dan bukan dua.”⁷⁰

Maulvi Mumtaz Ali khan juga menguatkan dalam karyanya *Huqu>q an Niswa>n*. Pertama, ayat Al-Qur'an tentang kesaksian perempuan dengan cara apapun tidak membuktikan inferioritas perempuan dibanding laki-laki. Dia juga termasuk yang berpendapat bahwa karena perempuan di masa itu dibiarkan bodoh, buta huruf dan tidak pernah menerima pengalaman yang cukup dalam masalah keuangan, Al-Qur'an menetapkan kebutuhan dua saksi perempuan sebagai pengganti satu laki-laki. Itu hanyalah untuk mengingatkan yang satu jika

⁶⁹ Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis, Kajian Perempuan dalam Al-Qur'an dan Para Mufasir Kontemporer* (Bandung: Nuansa, 2005), 127.

⁷⁰ Asghar Ali engineer, *The Qur'an Women and Modernity Society*. Terj. Agus Nuryanto. 104

yang lain lupa. Kedua, dia berpendapat bahwa perintah Al- Qur'an ini adalah pilihan dan bukan pemaksaan bagi umat Islam.

Ketiga, dia mengatakan bahwa kecuali transaksi keuangan, Al-Qur'an di mana pun juga tidak membutuhkan dua kesaksian perempuan sebagai pengganti satu laki-laki seperti dalam masalah-masalah perkawinan, perceraian, *hudud*, dan *qishas*. Keempat, dia berargumentasi bahwa Nabi telah menerima kesaksian seorang perempuan dan merujuk pada Hadits dari *Shahih Bukhori*, yang menurutnya Aqabah bin Harits telah menikahi seorang gadis, dalam hal ini Nabi menerima kesaksian perempuan ini dan membubarkan perkawinan itu.⁷¹

Menurut Muhammad Asad, bahwa “ketentuan satu laki-laki digantikan dua orang perempuan tidak memberikan cerminan apa pun mengenai kemampuan moral atau intelektual perempuan”. Hal ini berkaitan dengan fakta bahwa perempuan kurang akrab dengan prosedur bisnis dibandingkan dengan laki-laki, karena itu ada kemungkinan melakukan kesalahan dalam hal ini. Demikian Muhammad Abduh berpendapat serupa. Harus dicatat bahwa ungkapan itu hanyalah bersifat anjuran bukan perintah wajib. Terbukti bagian akhir ayat ini menjelaskan “Janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu lebih adil di sisi Allah, lebih dapat menguatkan persaksian, dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguan, (tulislah muamalahmu itu), kecuali jika muamalah itu perdagangan tunai yang kalian jalankan di antara kalian, maka tidak ada dosa bagi kalian, (jika) kalian tidak menulisnya”.

Dari sini diketahui bahwa segala sesuatu yang dimaksudkan untuk menjamin kontrak secara jelas diperlukan kesaksian dan penulisan. Dalam transaksi yang langsung atau jangka pendek tidak ada salahnya kalau kontrak itu tidak ditulis dan tidak disaksikan. Adalah sangat ironis kalau hal tersebut dipergunakan sebagai alasan untuk membuktikan inferioritas perempuan. Karena menurut ‘Abbas Mahmud Al-Aqqad, tujuan kesaksian adalah untuk menegakkan keadilan, menjaga kebenaran dan menciptakan kemaslahatan.⁷²

⁷¹ Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women and Modern Society*. Terj. Akhmad Affandi dan Muh Ihsan, 127-128

⁷² Istihsyaroh, *Ha-Hak Perempuan, Relasi Jender Menurut Tafsir Al-Sya'rawi*, (Jakarta: TERAJU, 2004), 169-170.

Menurut Asghar Ali Engineer seperti yang dikutip oleh Sri Suhandjati Sukri bahwa pada dasarnya yang menjadi saksi hanya seorang perempuan, sedangkan satunya membantu mengingat-ingat, agar tidak lupa. Pada aturan tentang kesaksian itu, sesungguhnya Islam telah memberikan peran penting bagi perempuan untuk ikut terlibat dalam urusan muamalah maupun yang lainnya yang sebelum Islam diturunkan, hanya diketahui dan ditangani oleh laki-laki.⁷³ Bahkan meskipun adanya sejumlah hambatan sosial, finansial dan pengalaman, namun Al-Qur'an tetap mengakui potensi perempuan sebagai sumber saksi. Dalam era modern ini, pertimbangan revolusioner mengenai potensi wanita seharusnya mendorong kemajuan yang lebih besar mengenai kemampuannya memberi sumbangan bagi sistem moral-sosial dan keadilan, serta di akhirnya eksploitasi kaum perempuan.⁷⁴

Asghar juga memberikan alasan dengan merujuk pada lima ayat al-Qur'an yaitu Q.S. *an-Nisa*: 6 dan 15, *al-Maidah*: 106, *an-Nur*: 4, *at-Thalaq*: 2 dan ayat yang terkenal yang berkaitan dengan pemanggilan Saksi untuk masalah transaksi finansial yang darinya para teolog menyimpulkan dua perempuan sama dengan kesaksian seorang laki-laki, ayat tersebut yaitu Q. S. *al-Baqarah*: 282. Menurut Asghar bahwa dalam kelima ayat yang dirujuk di atas tidak ada segregasi gender mengenai kesaksian. Segresi tersebut hanya terjadi pada ayat keenam yang dikutip secara penuh di atas di mana laki-laki dan perempuan disebut secara terpisah.

Tetapi dalam ayat ini juga, kiranya salah menyimpulkan bahwa dua saksi perempuan sama dengan satu laki-laki. Kata-kata ayat tersebut mengatakan dengan jelas bahwa kesaksian hanya dilakukan oleh satu perempuan saja; saksi lainnya akan mengingatkan jika perempuan pertama merasa bingung. Dan Harus dicatat bahwa ketentuan seperti ini hanya terbatas pada masalah finansial. Perempuan pada masa itu tidak begitu paham dengan masalah finansial. Dalam

⁷³ Sri Suhandjati Sukri, *perempuan Menggugat, Kasus dalam Al-Qur'an & realitas Masa kini*, (Semarang: Pustaka Adnan, 2005), 41-42.

⁷⁴ Wadud, *Qur'an and Women*. 116.

ayat yang lain mengenai kesaksian berkaitan dengan masalah lain perempuan tidak disebut secara terpisah. Saksi boleh saja dari masing-masing gender.⁷⁵

Lebih lanjut, Asghar memberikan sebuah contoh kasus di mana ketika khalifah Utsman dibunuh, satu-satunya saksi adalah istrinya (Na'ilah) dan kesaksiannya diterima oleh semua sahabat Nabi terkemuka.⁷⁶ Apa yang perlu dicatat adalah di ayat ke delapan surat ke-24 (Q.S. An-Nur: 8), satu saksi perempuan telah disamakan dengan empat saksi. Ayat tersebut adalah sebagai berikut:

ويدروا عنها العذاب أن تشهد أربع شهدت بالله إنه لمن الكاذبين (النور :)

“Dan istrinya akan dihindarkan dari hukuman jika dia bersaksi di hadapan Tuhan empat kali bahwa sesuatu yang dikatakan suaminya benar-benar bohong” (an-Nur, 24:8)

Jadi, dapat dilihat bahwa dalam keadaan tertentu bukti dari satu perempuan dalam sumpah empat kali telah dianggap sah secara sempurna. Oleh karena itu, salahlah jika menggeneralisasikan satu ayat tentang transaksi keuangan dengan mengabaikan beberapa ayat lain yang tidak membuat ketetapan seperti itu, Al-Qur'an tidak memerlukan dua saksi perempuan sebagai lawan satu laki-laki.⁷⁷

Implikasi teoritis dari pemikiran konservatif adalah bahwa ketika kondisi zaman sudah berubah, di mana perempuan telah mendapatkan kesempatan pengalaman yang cukup dalam persoalan finansial atau muamalah terlebih dalam aspek yang lain, maka perempuan dapat menjadi saksi secara sebanding dengan laki-laki, jadi persoalannya bukan pada jenis kelaminnya, melainkan pada kredibilitas dan kapabilitas ketika diminta untuk menjadi saksi.⁷⁸

⁷⁵ Engineer, *The Qur'an, Women*, . 292.

⁷⁶ Engineer, *The Qur'an, Women*, . 292.

⁷⁷ Engineer, *The Qur'an, Women*, . 292.

⁷⁸ Baidowi, *Tafsir Feminis*, 128.

E. Laki-Laki dan Perempuan Tentang Poligami (Q.S. al-Nisa'/4:3)

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي
وَتِلْكَ وَرَبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ
أَلَّا تَعُولُوا (النساء : ٤)

Artinya: “Jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi, dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”(QS. *an-Nisa* >: 3).

Ada beberapa hal yang diungkap dalam ayat tersebut, yaitu keadilan terhadap anak yatim dan diperbolehkannya mengawini wanita maksimal empat. Dalam hal berbuat adil, ayat tersebut menerangkan bahwa wajib berbuat adil baik terhadap anak yatim ataupun wanita.⁷⁹ Pembatasan empat juga berarti bahwa ayat ini menghapus Tradisi Jahiliah, yaitu seorang laki-laki bisa menikahi wanita sekehendak dirinya.⁸⁰

1. Pendapat Ulama' non Feminis

Hukum Islam tidak menutup kemungkinan untuk berpoligami. Dalam kitab-kitab fiqh klasik diatur beberapa ketentuan poligami.⁸¹ Imam Taqiyuddin mengatakan bahwa seorang laki-laki merdeka boleh mengawini empat orang wanita merdeka, dan seorang budak laki-laki boleh mengawini dua orang budak perempuan.⁸² Imam Syafi'i juga berpendapat demikian.⁸³

⁷⁹ jika kalian takut tidak dapat berbuat adil dalam mengurus harta anak yatim, maka berbuat adil lah. Begitu juga ketika kalian takut tidak berbuat adil dalam hak-hak perempuan, yang telah ditetapkan oleh Allah SWT atas kalian, maka jangan nikahi mereka. Ibnu Abas berkata “seperti kalian takut berbuat tidak adil terhadap yatim, takutlah tidak berbuat adil terhadap perempuan. Maka jangan menikah melebihi kemampuanmu memenuhi hak-hak mereka. Karena wanita seperti yatim dalam hal ketidakmampuan”. Wahbah Zuhaili, *Fiqh Isla>mi>*, 233.

⁸⁰ Imam Al-Qurthuby, *al-Ja>mi' li Ahka>m al-Qur'a>n*, Juz.11, (Beirut: Dar al-Sya'bi, t.th), 1582.

⁸¹ Hampir semua kitab klasik memperbolehkan poligami dengan jelas. Pembahasan mengenai poligami merupakan persoalan yang sudah jelas. Oleh karenanya, dalam kitab fiqh klasik jarang ditemui satu bab yang membicarakan poligami. Tapi terkadang kitab yang tidak mencantumkan bab tersendiri, ada bab tentang keadilan distribusi (*al-Qasmu*) atau bab mengenai pelarangan mengumpulkan wanita dengan saudara perempuannya, dengan bibinya. Menurut penulis hal ini dapat ditarik satu kesimpulan, meskipun kurang kuat, bahwa poligami dilegalkan oleh jumbuh ulama.

⁸² Taqiyuddin, *Kifa>yah al-Ahya>r*, 38.

Menurut Madzhab Ahli Sunah, seseorang yang berpoligami tidak boleh melebihi empat orang istri.⁸⁴ Jika dia ingin menikah dengan yang kelima maka harus menceraikan salah satunya. Dalam proses mengawini empat wanita tersebut tidak boleh dalam satu waktu (satu akad), artinya dia menikahi empat wanita sekaligus dalam satu waktu. Ini adalah pendapat Jumhur Fuqaha (Syafi'iyah, Hanafiyah, Malikiyah dan Hanbaliyah).⁸⁵

Berbeda dengan pendapat jumhur, Imam Asy-Syaukani dan golongan Dzahiriyah memperbolehkan seseorang beristri sampai sembilan. Menurut mereka huruf wau dalam ayat 3 surat *an-Nisa*>' berfaedah menjumlah (*lil jam'i*).⁸⁶ Menurut Ibu Hazm, seorang yang merdeka tidak boleh poligami lebih dari empat – baik wanita-wanita tersebut terdiri dari wanita merdeka semua atau pun sebagian budak. Dia mendasarkan pendapatnya pada surat *an-Nisa*>' ayat 3.⁸⁷

Muhammad Syahrur menekankan harus ada pemahaman bahwa nash tersebut harus dipahami dengan pandangan yang luas. Poligami adalah budaya Arab jahiliyah yang kemudian direduksi oleh Islam. Bagi Syahrur, dalam pelegalan poligami ada segi kualitas dan kuantitas yang harus diperhatikan. Seseorang boleh menikahi empat wanita tetapi keempat wanita tersebut mempunyai kualitas yang berbeda, satu perawan dan tiga janda.⁸⁸

Pembatasan empat ini juga bukan tanpa maksud. Menurut Dr. Wahbah Zuhailly, mengapa dibatasi empat karena laki-laki tidak akan mampu berbuat adil dalam memberi nafkah jika lebih dari empat. Ditakutkan akan terjadi ketidakadilan distribusi hak. Namun hal ini tidak berarti melegitimasi poligami, karena bagi dia monogami adalah lebih baik.⁸⁹

Syarat-syarat yang harus dipenuhi ketika seseorang akan berpoligami :

⁸³ Imam Syafi'I, *Al-Um*, Juz.V, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 3.

⁸⁴ Demikian juga pendapat Jumhur Fuqaha, tidak ditemukan teks fiqh klasik yang melarang poligami. Muhammad Abu Zahrah, *Muha>darah fi 'Aqdi al-Zawaj wa A>tsarihi*, (Dar Al- Fikr al-'Araby, t.th.), 132.

⁸⁵ Zuhailly, *al-Fiqh al-Islam>mi*>. 6667.

⁸⁶ Ahmad Abdurrahman Al-Bana, *Fath Al-Rabbani Li Tartibi Musnad Imam Ahmad Bin Hanbal Al-Syaibani*, Juz.16, (Beirut: Daru Ihya' al-Arabi, t.th.), 200.

⁸⁷ Ibnu Hazm, *al-Muhalla*, jld.6, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 441.

⁸⁸ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushu>l al-Jadi>dah li al-Fiqh al-Islam>miyah – Fiqh al-Mar'ah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 301-311.

⁸⁹ Syahrur, *Nahwa Ushu>l al-Jadi>dah li al-Fiqh al-Islam>miyah – Fiqh al-Mar'ah*,....6669.

1. Adil terhadap istri-istri⁹⁰

Keadilan yang dimaksud disini adalah keadilan dalam kadar kemampuan manusia. Yaitu persamaan dalam hal-hal nyata seperti nafkah, perumahan dan pergaulan yang baik, bukan dalam hal cinta. Karena hal ini di luar kemampuan manusia. Allah SWT tidak akan membebani seseorang kecuali sesuai dengan kadar kemampuannya.⁹¹

2. Kemampuan untuk memberi nafkah istri-istri serta menjaga kewajiban-kewajiban yang berhubungan dengan kekeluargaan, seperti memberikan nafkah kepada orang seorang dalam tanggungan dirinya – saudara (dzawi rahmah).⁹²

Abdurrahman al-Jaziri mengatakan bahwa berbuat adil kepada istri-istri tidak berhenti ketika ada halang berhubungan badan, seperti haid, nifas dan lain-lain. Ia juga memberi syarat kepada suami yang akan berpoligami, antara lain:

1. Suami harus sehat akal
2. Suami harus mampu secara jasmani untuk menggilir istri-istrinya tersebut. Menurut Imam Malik istri tidak harus sudah baligh, cukup ia mampu untuk berhubungan badan dengan suami, mampu secara jasmani.
3. Salah satu istrinya tidak nusyuz (tidak menuruti perintah suami dan pergi dari rumah).⁹³

Bila dikatakan monogami adalah asas pernikahan Islam maka poligami adalah hukum pengecualian dari asal, dikarenakan beberapa sebab:

1. Sebab khusus, antara lain:
 - Istri sakit dan tidak bisa hamil
 - Suami sangat membenci istri (dari pada dicerai)
 - Nafsu seks suami besar sehingga istri tidak bisa mengimbangi
2. Sebab umum, antara lain:
 - jumlah wanita lebih banyak daripada jumlah pria. Baik karena adat, seperti jumlah wanita Eropa atau karena perang dunia pertama

⁹⁰ Badran Abi al-‘Ainain, *al-Fiqh al-Muqarrin li Ahwal al-Syakhshiyah baina al-Madza>hib al-‘Arba’ah al-Sunniyah wa al-Madza>hib al-Ja’fari wa al-Qa>nun*, Juz I, (Beirut: Dar al-Nahdlah al-‘Arabiyah, t.th.), 127.

⁹¹ Muhammad Abu Zahrah, *Muhammad fi ‘Aqdi al-Zawa>j wa A>tsarihi*. 133.

⁹² al-‘Ainain, *al-Fiqh al-Muqarrin*, 127.

⁹³ al-Jaziri, *al-Fiqh Ala> Madza>hib al-Arba’ah*, 206-208.

menyebabkan banyak pria terbunuh. Poligami menjadi signifikan untuk mengatasi banyaknya perempuan yang membutuhkan perlindungan.

- Untuk mendongkrak jumlah penduduk, baik untuk perang atau mempertahankan diri dari musuh.
- Untuk kekerabatan sehingga mendukung penyebaran agama Islam.⁹⁴

Untuk mencegah terjadinya penyalahgunaan hak berpoligami, maka seseorang yang akan berpoligami harus mendapat ijin dari hakim. Karena hukum Islam tidak mengatur mekanisme dan prosedur poligami maka hukum Islam di Indonesia mengatur dan merincinya.⁹⁵

Pasal 5 UU Perkawinan menjelaskan bahwa:

1. Untuk dapat mengajukan permohonan kepada pengadilan sebagaimana dimaksud dalam pasal 4 ayat (1) undang-undang ini, harus dipenuhi syarat-syarat sebagai berikut:
 - a. Adanya persetujuan dari istri/ istri-istri
 - b. Adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup istri-istri dan anak-anak mereka.
 - c. Adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka.
2. Persetujuan yang dimaksud pada ayat (1) huruf a pasal ini tidak diperlukan bagi seorang suami apabila istri / istri-istrinya tidak mungkin diminta persetujuannya dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian atau apabila tidak ada kabar dari istrinya selama sekurang-kurangnya 2 (dua) tahun, atau karena sebab-sebab lainnya yang perlu mendapat penilaian dari hakim pengadilan.⁹⁶

Dalam Kompilasi Hukum Islam pasal 56 berbunyi :

1. Suami yang hendak beristri lebih dari satu orang harus mendapat izin dari Pengadilan Agama.

⁹⁴ Zuhaily, *Fiqh al-Islami*, 6670-6673

⁹⁵ Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, 170.

⁹⁶ Badan Kesejahteraan Masjid Pusat, *Pedoman Pegawai Pencatat Nikah*, 1992/1993, 88-89.

2. Pengajuan permohonan izin pada ayat (1) dilakukan menurut tata cara sebagaimana diatur dalam Bab VIII Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975.
3. Perkawinan yang dilakukan dengan istri kedua, ketiga dan keempat tanpa izin dari Pengadilan Agama, tidak mempunyai kekuatan hukum.

Pasal 57 KHI menyatakan Pengadilan Agama hanya memberikan izin kepada suami yang akan beristri lebih dari seorang apabila:

- a. Istri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai seorang istri.
- b. Istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan.
- c. Istri tidak dapat melahirkan keturunan.⁹⁷

Bahwa persoalan diperbolehkannya poligami dalam Islam merupakan persoalan yang penting. Karena dalam poligami disyaratkan sesuatu yang berat, yaitu dipercaya dapat berbuat adil dan adanya jaminan tidak adanya perbuatan aniaya. Ketika melihat keadaan sekarang, sungguh tidak mungkin bagi seseorang untuk berpoligami, karena banyaknya eksese negatif yang diakibatkannya. Seperti contoh, rumah yang ditempati dua istri dan seorang suami tidak akan ada ketentraman di dalamnya. Malah mereka bersama-sama menghancurkan keharmonisan keluarga, saling bermusuhan satu sama lain.⁹⁸

Jadi ayat-ayat di atas bukan bersifat konotatif diskriminatif dalam membandingkan laki-laki dan perempuan sehingga merugikan salah satu pihak, melainkan ayat-ayat di atas bersifat konotatif distingtif. Dengan sifat yang terakhir ini maka sesungguhnya perbedaan di atas merupakan sebuah perbedaan yang saling membutuhkan dan mempengaruhi satu sama lain. Perbedaan ini tak ubahnya perbedaan arus listrik antara min dan plus yang saling membutuhkan dan mempengaruhi. Dari proses saling mempengaruhi tersebut maka menciptakan energi. Begitu juga antara laki-laki dan perempuan jika perbedaan yang konotatif distingtif tersebut dimanfaatkan maka akan tercipta energi kehidupan sinergis. Barangkali itulah yang dinamakan sakinah, mawaddah dan rahmah.

⁹⁷ Dirjend. Binbaga. Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam*, 2000, 34.

⁹⁸ Ridha, *Tafsir al-Mana>r*, 349. lihat juga Abdul Nasir Taufiq al-'Atthar, *Ta'adudu al-Zauja>ti mina al-Nawa>hi al-Diniyati wa al-Ijtima>'iyati wa al-Qa>nuniyati*, Terj. *Poligami Ditinjau Dari Segi Agama, Sosial dan Perundang-undangan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 45-70.

2. Pendapat Kaum Feminis

Menurut M. Quraisy Shihab⁹⁹ ayat ini tidak membuat satu peraturan mengenai poligami. Karena poligami telah dikenal sebagai syari'at agama dan adat-istiadat sebelum Islam. Ayat ini juga tidak menunjukkan anjuran atau kewajiban poligami, tetapi hanya berbicara mengenai poligami. Poligami diberlakukan ketika keadaan menghendaki dan dengan syarat yang tidak ringan. Keadilan merupakan syarat utama, baik ketika berurusan (mengurus harta) dengan anak yatim ataupun ketika akan berpoligami.

Syarat ini juga yang menjadi indikator kebolehan berpoligami, jika takut tidak berbuat adil terhadap empat wanita maka tiga saja, begitu seterusnya. Malahan ketika tidak dapat berbuat adil terhadap seorang perempuan, lebih baik tidak menikahinya dan disarankan mengambil budak perempuan.¹⁰⁰ Keadilan yang disyaratkan bukan sesuatu yang diluar kemampuan manusia, seperti rasa cinta dan sayang. Tetapi keadilan dalam hal memberi kebutuhan sandang, pangan, papan serta berhubungan dengan masing-masing istri (menggauli, berinteraksi).¹⁰¹ Hal ini seperti apa yang telah dilakukan (doa) Nabi SAW, mencintai 'Aisyah melebihi istri-istri yang lain.

عن عائشة أن النبي صلعم كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول اللهم هذه قسمتي فيما أملك فلا تلموني فيما تملك ولا أملك (رواه أبو داود)

Artinya: "Dari 'Aisyah RA: Nabi SAW menggilir dan telah berbuat adil, kemudian beliau berdoa: Wahai Tuhanku, ini adalah keadilanku dalam hal yang aku miliki. Maka jangan engkau bebani aku dengan hal yang engkau miliki, tetapi tidak aku miliki (diluar kemampuan), yaitu hati".¹⁰²

Bahwa keadilan yang disyaratkan ketika seseorang akan berpoligami adalah keadilan dalam hal yang termasuk kemampuan manusia. Bukan diluar kemampuan manusia, seperti rasa cinta dan sayang.¹⁰³ Syarat sulit yang ditetapkan dalam berpoligami, seakan-akan mencegah seseorang untuk

⁹⁹ M. Quraisy Shihab, M, *Wawasan Al-Qur'an*, 200.

¹⁰⁰ Ibnu jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari*, jld III. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992). 577

¹⁰¹ Zuhaily, *Fiqh al-Islam*. 235. Ibnu 'Arab mengatakan bahwa keadilan yang disyaratkan adalah keadilan yang mampu dilakukan manusia. Karena Allah SWT tidak akan membebani seseorang sesuatu yang diluar kemampuan alaminya, seperti rasa kasih sayang dan cinta. Ibnu 'Arabi, 409.

¹⁰² al-Sajastani, *Sunan Abu> Da>wud*, jld I (Al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi': Dar al-Fikr), 473.

¹⁰³ Ridha, *Tafsir al-Mana>r*, 448.

melakukannya. Mengutip pernyataan Muhammad Abed al-Jabiry tentang cerai dan poligami :

“Sesungguhnya Islam tidak mewajibkan cerai dan poligami dan juga tidak menganjurkan untuk melakukannya, bahkan justru sebaliknya. Dua fenomena ini merupakan fenomena yang telah mewabah dalam masyarakat Arab sebelum Islam dan karena itu Islam hanya mencoba untuk membatasinya dengan membuat syarat-syarat yang hampir-hampir berarti larangan”.¹⁰⁴

Poligami dalam al-Qur'an menurut Amina adalah dalam konteks perlakuan adil terhadap anak yatim yang harus dipenuhi oleh laki-laki yang bertanggungjawab mengelola kekayaan mereka. Dan solusi yang terbaik dalam untuk mencegah kesalahan adalah dengan mengawininya. Sementara di satu sisi al-Qur'an membatasi jumlah perempuan yang boleh dikawini. Jadi ayat tersebut adalah lebih menekankan pada keadilan, perlakuan adil terhadap anak yatim dan adil terhadap isteri.¹⁰⁵ Substansi ayat inilah menurutnya yang sering dilupakan oleh para pendukung poligami.

Di sisi lain, memahami ayat tentang poligami menurut Amina Wadud juga harus membaca ayat-ayat lain, Karena sebuah ayat turun kadang-kadang mempunyai kaitan makna atau bisa jadi makna dan tujuan tersebut mendapatkan kejelasan bila menelaah, memperhatikan serta membandingkan ayat-ayat lain. Ada beberapa ayat yang harus diperhatikan dalam memahami poligami, yaitu Q.S. *an-Nisa* : 129, *al-Baqarah* :187.

Menurutnya banyak ahli tafsir menegaskan bahwa monogami adalah tatanan al-Qur'an yang lebih disukai. Maka jika perkawinan poligami yang dilakukan maka tidak akan terwujud kebersamaan sebagaimana maksud ayat tersebut (2 :187). Selain itu poligami adalah bentuk pengingkaran dari tujuan perkawinan yaitu membangun rasa cinta dan kasih sayang (*sa>kinah, mawaddah warahmah*) sebagaimana ayat *ar-Ru>m*, ayat 21

Dengan menelaah beberapa ayat tentang perkawinan tersebut, memang benar bahwa cita-cita ideal dari al-Qur'an adalah perkawinan monogami. Maka apa yang dijelaskan

¹⁰⁴ Muhammad Abed al-Jabiry, *Ad-Dimuqrathiyah wa Huqu>q al-Insa<ni>*, Terj. *Syura:Tradisi – Partikularitas – Universalitas* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 138.

¹⁰⁵ Wadud, *Qur'an and woman*, 150.

Amina bahwa alasan-alasan yang untuk berpoligami sebagaimana rumusan para ulama (klasik) tidak pernah disebut dalam ayat-ayat al-Qur'an.

C. Penutup

Kesimpulan

Setelah melakukan eksplorasi secukupnya dan dengan berpedoman pada anak judul dalam karya ilmiah ini yakni “kritik”, maka bukan berarti berkonotasi melakukan penghakiman, mematahkan pendapat seseorang, apalagi bermuatan caci maki tetapi justru mencari titik keseimbangan (*wasathiyah*) yakni melakukan penguatan salah satu (*tarjih*) atau justru penggabungan (*al-jam'u*). Akhirnya penelitian literer dalam karya ilmiah ini mengantarkan pada kesimpulan bahwa:

1. Al-Qur'an tidak pernah membagi laki-laki dan perempuan sebagai pasangan yang diskriminatif sehingga merugikan salah satu pihak. Tetapi perbedaan yang dimaksud dalam al-Qur'an merupakan perbedaan yang bersifat distingtif belaka. Dengan sifat yang terakhir ini maka sesungguhnya perbedaan di atas merupakan sebuah perbedaan yang saling membutuhkan, mempengaruhi dan menguntungkan satu sama lain (mutualisme).
2. Tawaran tafsir kaum feminis ternyata dalam aplikasinya belumlah dapat dikatakan holistik sepenuhnya karena masih memandang kaum laki-laki dan perempuan dalam posisi diskriminatif. Memang tidak dapat dipungkiri di atas, ada sebagian penafsiran dari kalangan feminisme yang memberikan pencerahan baru namun masih perlu di rekontruksi kembali. Begitu juga kritikan mereka terhadap beberapa kitab yang dikatakan bias jender perlu dicermati ulang, khawatir terdapat kritikan yang mengandung unsur sentimen keperempuanan. Jika demikian yang terjadi maka tidak lagi menjaga kemulyaan bangunan intelektualitas dalam Islam yang seharusnya dilindungi dan dilestarikan.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'an dan Terjemahnya. 1971. Madinah al-Munawarah: Mujamma' Malik Fahd Li Thiba'at al-Mushaf al-Syarif.
- Al-'Ainain, Badran, Abi. T.t. *Al-Fiqh al-Muqarin li Ahwal al-Syahsiyah baina al-Madzahib al-'Arba'ah al-Sunniyah wa al-Madzahib al-Ja'fary wa al-Qanun*, Juz I. Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyah.
- Abbas, Hasyim. 2004. *Presiden Perempuan Perspektif Hukum Islam*. Jogjakarta: Kutub.
- Abu Zahra, Muhammad. 1369 H/1950 M. *al-Ahwal as-Syakshiyah*. Darul Fikr: al-'Arabi.
- Abu Muhammad, T.t. *Muhadarah fi 'Aqdi al-Zawaj wa Atsarihi*. Dar Al- Fikr al-'Araby.
- Al-Bukhari, Abu Abdullah, Muhammad bin Ismail. T.t. *Sahih Bukhari*, Juz III. Indonesia: Maktabah Dahlan. (m.Sy)
- Al-Bana, Ahmad, Abdurrahman. T.t. *Fath Al-Rabbani Li Tartibi Musnad Imam Ahmad Bin Hanbal Al-Syaibani*, Juz.16. Beirut: Daru Ihya' al-Arabi.
- Dahlan, Abdul Aziz (ed.) 1999. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Houve.
- HAMKA, 1981. *Tafsir Al Azhar*, Juz. IV. Jakarta: Yayasan Nurul Islam.
- Hasyim, Syafiq. 2001. *Hal-Hal Yang Terpicirkan Tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*. Bandung: Mizan.
- Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu katsir*, Juz I, juz 11. At-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi': Dar al- Fikr.
- Al-Jaziri, Abdurrahman. T.t. *al-Fiqh ala Madzahib al-Arba'ah*. Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Jabiri, Muhammad, Abed. 2003. *Ad-Dimuqrathiyah wa Huquq al-Insani*, Terj. *Syura:Tradisi – Partikularitas – Universalitas*. Yogyakarta: LkiS.
- Muhsin, Aminah, Wadud. 1992. *Qur'an and woman*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti.
- Ma'luf, Luwis. T.t. *al- Munjid*. al-Taba'ah al-Jadidah.
- Mustaqim, Abdul. 2002. *Metodologi Tafsir Perspektif Gender*, Abdul Mustaqim dan Sahiron Najib, Ihsanudin, Mohammad dan Sri Hidayati. 2002. (eds), *Panduan pengajaran Fiqh Perempuan di Pesantren*. Yogyakarta: YKF dan Ford Foundation.
- Nasution, Khoiruddin. 2002. *Fazlur Rahman Tentang Wanita*. Yogyakarta: Tazzafa.
- Al-Qurtubi, Imam. T.t. *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz.11. Beirut: Dar al-Sya'bi.
- Ridha, M. Rasyid. T.t. *Tafsir al-Manar*, Juz.IV. Beirut: Dar al-Ma'ruf.
- Rusyd, Ibnu. T.t. *Bidayat al-Mujtahid*, Juz I. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah.

Syamsuddin (eds.), *Studi Al-Qur'ân Kontemporer*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana.

Sabiq, Sayyid. T.t. *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II. Beirut: Dar al-Fath.

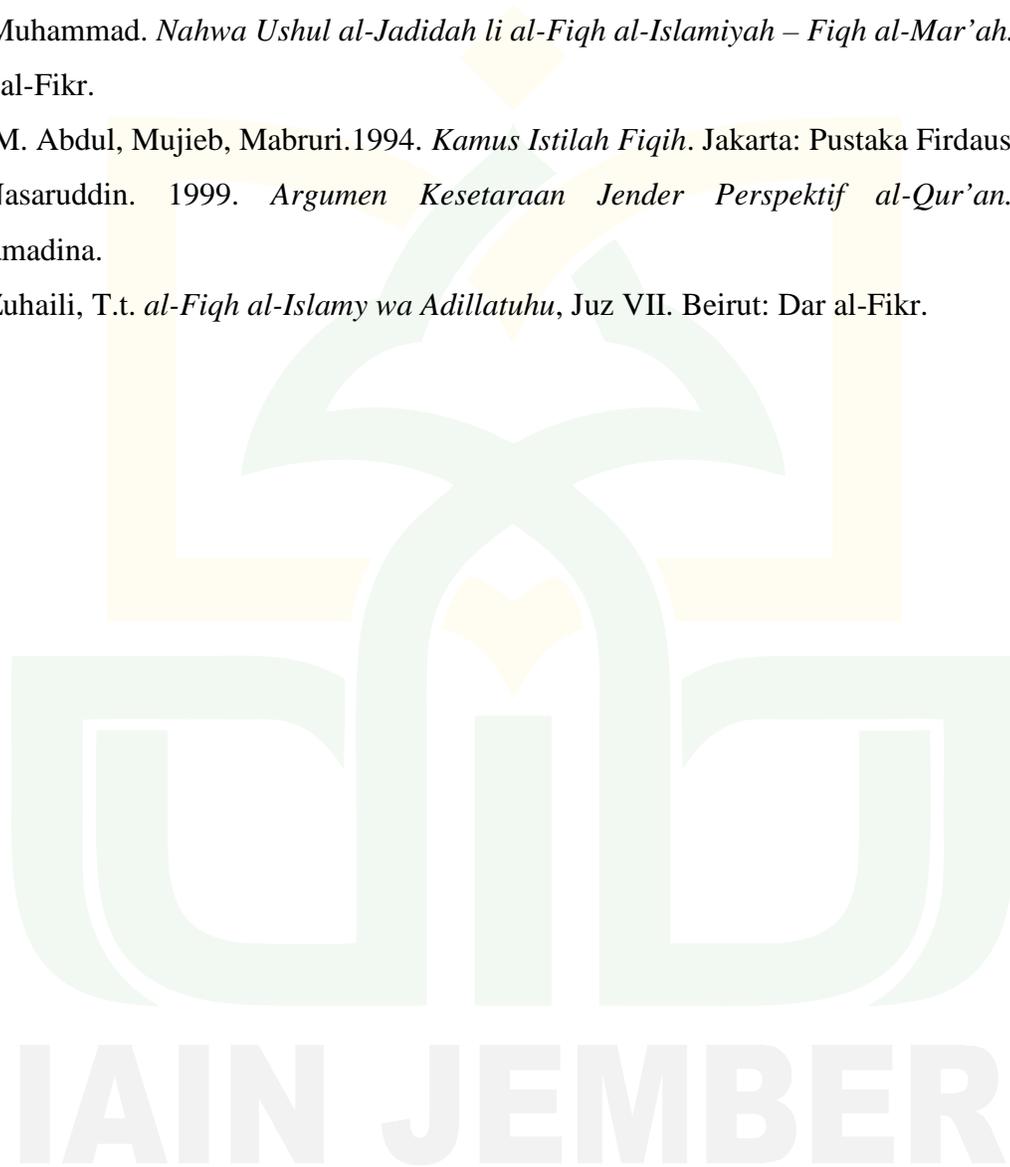
Sukri, Sri, Suhandjati. 2005. *Perempuan Menggugat (Kasus dalam Al qur'an dan Realita Masa Kini)*. Semarang: Pustaka Adnan.

Syahrur, Muhammad. *Nahwa Ushul al-Jadidah li al-Fiqh al-Islamiyah – Fiqh al-Mar'ah*. Beirut: Dar al-Fikr.

Tholhah, M. Abdul, Mujieb, Mabruri.1994. *Kamus Istilah Fiqih*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

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

Wahbah Zuhaili, T.t. *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu*, Juz VII. Beirut: Dar al-Fikr.

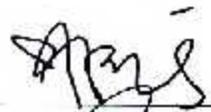
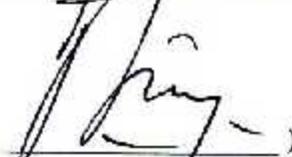


LEMBARAN PENGESAHAN TESIS

Nama : Nur Yasin
NIM : 0839131011
Program Studi : Hukum Keluarga
Judul Tesis : Telaah Ayat-Ayat Hukum Keluarga Perspektif Gender (Kritik Terhadap Pemahaman Feminis Muslim)

Telah dipertahankan di depan Dewan Penguji Tesis Program Pascasarjana IAIN Jember pada hari Rabu tanggal 20 Januari 2016 dan diterima sebagai salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Magister Hukum Islam (M.HI).

Dewan Penguji

1. Ketua Penguji : Prof. Dr. H. Miftah Arifin, M.Ag ()
2. Anggota:
 - a. Penguji Utama : Dr. H. Faisol Nasar Bin Madi, M.A ()
 - b. Penguji I : Dr. Rafid Abbas, MA. ()
 - c. Penguji II : Dr. Abdul Haris, M.Ag ()

Jember,

Mengesahkan

Program Pascasarjana



Prof. Dr. H. Miftah Arifin, M.Ag

NIP: 19750103 199903 1 001

PERNYA TAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Nur Yasin

NIM : 0839131011

Program : Magister

Institusi : Program Pascasarjana IAIN Jember

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Jember, 01 Januari 2016

Saya yang menyatakan



The image shows an official stamp from IAIN Jember. The stamp includes the text "IAIN JEMBER" and "EADDF838630077". Below the stamp is a handwritten signature in black ink.

Nur Yasin
NIM: 0839131011

Riwayat Hidup Penulis



Nama lengkap Nur Yasin, panggilan akrab Yasin. Pria dilahirkan di Lumajang 10 Dzuhijjah 1401 H/ 17 Juli 1980 tepatnya di desa Wonogriyo. Mengawali pendidikannya mulai dari TK (1985-1917), SDN (1987-1993) di kampung halamannya sambil belajar Qur'an di Musholla Bahrul Ulum, kemudian jenjang SMPN (1993-1996) ditempuh di Kecamatan Kunir Lumajang. Selanjutnya nyantri di Pondok Pesantren Syarifuddin Wonorejo Lumajang sambil melanjutkan studinya di bangku MA. Setelah selesai belajar dan mengabdikan di pondok tersebut ia melanjutkan ke Pondok Pesantren Tebuireng Jombang di bawah asuhan KH. Yusuf Hasyim dan KH. Sholahuddin Wahid, Pondok Pesantren Putra Walisongo Cukir Jombang di bawah asuhan KH. Jamiluddin, pondok pesantren Mahasiswa al-Aqobah dibawah asuhan KH. Junaidi Hidayat.

Di Jombang inilah ia menempuh kuliah di Institut Keislaman Hasyim Asy'ari/IKAHA (2002-2006) yang sekarang menjadi Universitas Hasyim Asy'ari (UNILASY) di Fakultas Syari'ah jurusan al-Ahwal as-Syakhsiyah. Di masa S1-nya itu ia aktif di organisasi intra dan luar kampus. Ia pernah menjabat sebagai presiden mahasiswa fakultas syari'ah IKAHA periode 2004-2005 dan ketua 1 Forum Mahasiswa Syari'ah Indonesia (Formasi) DPD Jawa Timur 2005-2006.

Setelah menamatkan S1-nya, ia pulang ke kampung halamannya dan mengabdikan dirinya di beberapa lembaga pendidikan. Saat ini aktif sebagai tenaga pengajar di STAI Bustanul Ulum Krai Yosowilangun Lumajang, Perguruan Tinggi dalam pesantren di bawah asuhan KH. Samhan Baqis Muhtadi. Jenjang S2-nya ditempuh di Program Pasca Sarjana di STAIN Jember dengan program studi yang linear dengan S-1 nya yakni Hukum Keluarga dan mempunyai rencana untuk melanjutkan ke jenjang berikutnya lagi dengan izin Allah. Mudah-mudahan. ~

LEMBARAN PERSETUJUAN

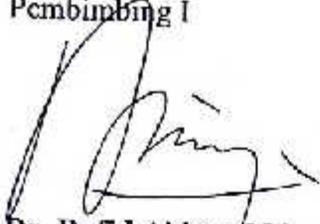
UJIAN TESIS

Nama : Nur Yasin
NIM : 0839131011
Program Studi : Hukum Keluarga
Judul Tesis : Telaah Ayat-Ayat Hukum Keluarga Perspektif Gender
(Kritik Terhadap Pemahaman Feminisme Muslim)

Setelah diperiksa dan dilakukan perbaikan Tesis dengan judul sebagaimana di atas maka disetujui untuk diajukan ke sidang ujian Tesis.

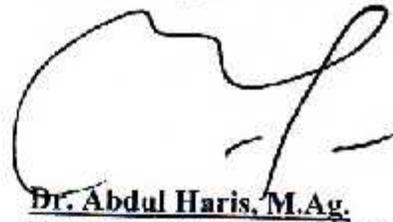
Jember, Desember 2015

Pembimbing I



Dr. Rafid Abbas, MA.
NIP: 19610514 199803 1 001

Pembimbing II



Dr. Abdul Haris, M.Ag.
NIP: 19710107 200003 1 003

BAB I

Pendahuluan

A. Konteks Penelitian

Allah S.W.T sebagai Tuhan alam semesta, Dia menciptakan langit dan bumi beserta makhluk-makhluk-Nya baik yang tampak maupun yang gaib sebagai penghuni alam langit dan bumi. Dalam penciptaan-Nya, Dia tidak semata menciptakan begitu saja tetapi menggunakan rumus dan cara yang maha canggih dan sistemik. Hal tersebut dapat terlihat dari penciptaan tujuh lapis langit dan bumi yang dijelaskan oleh al-Qur'an.¹

Alam semesta dengan tatasuryanya (makrokosmos) yang sangat luas dan rumit serta tak terjangkau oleh akal biasa itu beredar demikian teratur.² Peredaran tersebut membentuk perputaran waktu, pergantian cuaca dan perbedaan iklim. Hal ini tampak terasa di hadapan manusia berakal bahwa betapa alam ini indah teratur. Keteraturan tersebut merupakan akibat dari regulasi sistem alam yang bekerja secara sinergis dan berjalan sesuai dengan fungsinya masing-masing.

Dan selanjutnya yang terjadi di planet bumi, seandainya tidak diganggu oleh makhluk yang tidak bertanggung jawab maka ekosistem dan siklus alam akan tetap menjadi sarwa kehidupan yang indah nan elegan. Makhluk yang hidup di dalamnya

¹ Al-Qur'an, 67:3.

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ

“Yang telah menciptakan tujuh langit berlapis-lapis. Kamu sekali-kali tidak melihat penciptaan Tuhan Yang Maha Pemurah sesuatu yang tidak seimbang. Maka lihatlah berulang-ulang, adakah sesuatu yang tidak seimbang?”¹

Terdapat sebuah kitab yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul “*Rahasia angka 7 dalam al-Qur'an*” karangan Abdul ad-Da'im al-Kahil, buku ini mengupas keunikan al-Qur'an dengan kandungannya yang sarat dengan perhitungan matematis. Hanya saja karya ini tidak membahas bagian tersebut sehingga hanya menjadi acuan umum -*Penulis*.

² Al-Qur'an, 36:40.

لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ

“Tidaklah mungkin bagi matahari mendapatkan bulan dan malampun tidak dapat mendahului siang. Dan masing-masing beredar pada garis edarnya”²

Benda-benda angkasa tidak memiliki hasrat seperti manusia sehingga secara bathiniyah memang tidak bisa serta merta disamakan dengan manusia yang mempunyai hasrat bahkan nafsu. Namun banyak ayat-ayat al-Qur'an yang menganjurkan manusia untuk merenungi benda-benda angkasa dan penciptaan Allah lainnya. Sehingga banyak pertanyaan Qur'an yang bersifat retorik terhadap manusia, misalnya (أَفَلَا تَعْقِلُونَ) atau dalam ungkapan yang tegas seperti إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ Dengan demikian sesungguhnya al-Qur'an telah memberikan sinyal ke manusia untuk melakukan pengamatan alam dan isinya, termasuk manusia di dalamnya yang hidup sebagai makhluk sosial. Karena al-Qur'an (agama Islam) hadir sebagai kritik moral -*Penulis*.

akan benar-benar merasakan anugerah kehidupan yang tak terhingga. Namun sayangnya, sebagian manusia telah meninggalkan fungsinya sebagai pemimpin di muka bumi, manusia tidak bersahabat dengan bumi sehingga sebaliknya alampun tidak bersahabat dengan manusia.³ Begitu juga halnya yang terjadi antar manusia, seandainya regulasi sistem kehidupan berjalan sinergis dan sesuai dengan fungsinya masing-masing maka bisa dipastikan akan tercipta alam kehidupan yang harmonis.

Dalam al-Qur'an tersurat secara tegas bahwa manusia diciptakan dalam rangka memimpin. Dalam nash ini subjeknya jelas sekali yakni setiap manusia tanpa melihat jenis kelamin. Setiap manusia menyandang predikat "pemimpin". Seharusnya (*das sollen*) jika predikat kepemimpinannya dijalankan sesuai dengan fungsinya maka pastilah tercipta hubungan dan tatakerja yang baik. Namun dalam kenyataannya (*das sein*) kadangkala bahkan seringkali terjadi konflik antar manusia. Dan setiap konflik pastilah ada sebab musababnya. Maka hal ini menjadi tugas bagi manusia untuk menemukan sebabnya musababnya dalam rangka mencari solusi untuk menyelesaikan masalah.

Dalam al-Qur'an ditegaskan bahwa tidak boleh terjadi kedzaliman terhadap diri sendiri dan orang lain.⁴ Al-Qur'an sangat menginginkan terwujudnya keadilan hakiki dalam kehidupan manusia. Berulang kali al-Qur'an menyebutkan nilai-nilai universal yang harus diwujudkan dalam kehidupan seperti keadilan, kedamaian dalam rangka menjamin dan melindungi agama, jiwa, keturunan, harta dan harga diri (*al-Kulliyatul Khomsah*). Kesemuanya itu dalam ruang hukum internasional dikenal dengan *Human Right* atau Hak Asasi Manusia (HAM).⁵

³ Al-Qur-an, 2:30.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

"Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)"

⁴ Dalam Al-Qur-an, 2:279. Tertulis kalimat لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ artinya "Kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) menganiaya" Redaksi ayat ini sangat simpel sekali tapi muatannya mampu mencakup semua gerak manusia dalam berinteraksi dengan sesamanya. Agama Islam yang luhur ini sangat menolak praktek tirani/kezaliman dua arah. Artinya dua orang atau dua kelompok tidak boleh menganiaya yang lain dan sebaliknya dirinya tidak boleh teraniaya oleh yang lain. Hal ini merupakan prinsip hukum yang sangat agung karena salah satu cita-cita hukum Islam adalah tegaknya keadilan. Hal ini merupakan terjemahan dari hilangnya kezaliman. Umat Islam tidak hanya diwajibkan menjaga sikap zalim terhadap orang lain tetapi juga kepada dirinya sendiri. Yaitu dengan menolong orang lain tetapi menghancurkan dirinya sendiri. Jika demikian yang dimaksud maka hal itu bukanlah keadilan. Membiarkan dirinya hancur maka yang demikian bertentangan dengan al-Qur'an وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ artinya "Janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan"

⁵Tertuang dalam UU.No. 39.Th. 1999. Tentang Hak Asasi Manusia

Dalam relasi gender al-Qur'an dengan tegas menyebutkan jaminan hak asasi manusia tanpa melihat jenis kelamin.

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

Artinya “Barang siapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun”⁶

Meskipun di lain sisi al-Qur'an mengakui adanya perbedaan jenis kelamin (*distinction*). Namun perbedaan itu tidak dijadikan pembedaan (*discrimination*) yang merugikan salah satu pihak.⁷ Sikap ini menunjukkan pembelaan tegas al-Qur'an terhadap manusia apapun jenis kelaminnya sekaligus hal ini menjadi bukti otentik keadilan al-Qur'an terhadap kaum laki-laki dan perempuan dari sisi seks dan gender.

Secara proporsional al-Qur'an telah menyebutkan kodrat dan kedudukan masing-masing antara laki-laki dan perempuan. Secara umum manusia diciptakan dengan kodratnya masing-masing.

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

Artinya “Sesungguhnya segala sesuatu Kami ciptakan dengan qadar”⁸

Para pakar mengartikan bahwa qadar sebagai: “Ukuran-ukuran, sifat-sifat yang ditetapkan oleh Allah bagi segala sesuatu”. Dan itulah kodrat. Dengan demikian laki-laki atau perempuan, sebagai individu dan jenis kelamin memiliki kodratnya masing-masing.⁹ Dalam hal persamaan hak, antara laki-laki dan perempuan mempunyai kedudukan yang sama sebagai konsekwensi dari kewajiban mereka masing-masing. Allah memberitakan hal tersebut dalam al-Qur'an:

وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ

⁶ Al-Qur'an, 4:124.

⁷ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), 18.

⁸ Al-Qur'an, 54:49

⁹ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, xxix.

“Para isteri mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma’ruf, akan tetapi para suami mempunyai satu derajat/tingkat atas mereka (para isteri)”¹⁰

Mengenai perbedaan laki-laki dan perempuan secara biologis memang bagaimanapun tidak bisa dibantah. Perbedaan tersebut memunculkan keistimewaan masing-masing yang saling mengisi kekurangan masing-masing. Sehingga al-Qur’an mengingatkan.

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

Artinya “Janganlah kamu iri hati terhadap keistimewaan yang dianugerahkan Allah terhadap sebagian kamu atas sebagian yang lain. Laki-laki mempunyai hak atas apa yang diusahakannya dan perempuan juga mempunyai hak atas apa yang diusahakannya”

Dengan demikian, hubungan laki-laki dan perempuan pada hakekatnya adalah hubungan kemitraan yakni sebuah hubungan yang saling menyempurnakan yang tidak dapat terpenuhi kecuali terjalin hubungan yang sinergis.

Studi gender lebih menekankan perkembangan aspek maskulinitas (*masculinity/rujuliyah*) atau feminitas (*feminity/nisa’iyyah*) seseorang. Berbeda dengan seks yang lebih menekankan perkembangan aspek biologis dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki (*maleness/dzukuriyah*) dan perempuan (*femaleness/unutsah*). Untuk proses pertumbuhan anak menjadi seorang laki-laki atau menjadi seorang perempuan, lebih banyak digunakan istilah gender dari pada istilah seks. Istilah seks umumnya digunakan untuk merujuk kepada persoalan reproduksi dan aktifitas seksual, selebihnya digunakan istilah gender.¹¹

Di beberapa bidang kehidupan banyak ditemukan persoalan yang dianggap sebagai ketidakadilan gender (*gender inequalities*). Di bidang politik, wacana gender terkait dengan hak politik kaum wanita yang porsinya tidak seimbang dengan kaum laki-laki. Dalam perbincangan Hukum Islam, wanita dianggap tidak legitimate atau bahkan haram menjadi pemimpin negara karena ada nash yang mendasarinya. Dan di

¹⁰ Al-Qur’an, 2:228.

¹¹ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur’an*, 35-36.

negara Indonesia pernah dikeluarkan fatwa haram tentang kepemimpinan seorang perempuan pada era menjelang Presiden Megawati Soekarno Putri.¹²

Bidang keluarga juga tidak lepas dari sorotan Gender. Dalam ranah Hukum Perkawinan Islam, pada bulan Juli 2001 pernah terbit sebuah draft undang-undang yang dikenal dengan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) yang dikeluarkan oleh Tim Pengarus Utama Gender (TPUG) Depag RI. Draft ini menggugat materi KHI buku I yaitu tentang perkawinan yang dianggap sangat merugikan kaum perempuan.

Draft ini cukup memancing reaksi dan menimbulkan pro dan kontra kalangan pegiat Hukum Islam. Pihak yang mendukung berasal dari Jaringan Islam Liberal yang mengatakan bahwa hal itu sesuatu yang harus dilakukan dalam pembaharuan Hukum Islam. Sementara penolakan berasal dari MUI, bahkan salah satu anggota komisi fatwa MUI Ali Mushofa Ya'qub mengatakan bahwa CLD-KHI adalah hukum iblis. Tanggapan terakhir ini cukup serius dan merupakan indikasi akan ke-ekstriman CLD-KHI dalam mengusung konsep gender.¹³

Dalam perbincangan CLD-KHI dengan KHI ada 2 materi hukum yang menjadi fenomena akut dalam perdebatan Hukum Islam yakni Poligini dan Kawin Kontrak. Mengenai Poligini sejak munculnya Syari'at Islam sampai detik ini masih terjadi saling klaim pendapat antara yang setuju dan menolak. Lebih dalam lagi, masalah ini ditarik dalam lingkaran gender yang mengesankan bahwa Poligini sebagai suatu ketentuan hukum Islam yang merugikan pihak perempuan. Demikian juga kawin kontrak yang sesungguhnya dalam prakteknya sama dengan nikah mut'ah – hanya bedanya dalam CLD memberikan ketentuan syarat harus dicatat resmi – menjadi polemik yang tidak berkesudahan.

Persoalan gender akan tetap menjadi salah satu problem sosial menarik di masa depan mengingat adanya kecenderungan peningkatan kualitas sumber daya perempuan. Salah satu indikasi penting yang dapat dilihat ialah meningkatnya jumlah perempuan mencapai jenjang pendidikan tinggi sehingga dengan demikian perempuan mempunyai peluang semakin besar dalam mengembangkan karir sebagaimana halnya laki-laki.¹⁴

¹²KH. Hasyim Abbas, *Presiden Perempuan Perspektif Hukum Islam* (Jogjakarta: Kutub, 2004), 96.

¹³*Tempo*, 17 Oktober 2004, 118.

¹⁴ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, 22.

Secara sosiologis, menurut Satjipto Rahardjo perubahan sosial merupakan ciri yang melekat dalam masyarakat. Hal ini disebabkan karena masyarakat itu mengalami suatu perkembangan. Oleh karena itu perkembangan tersebut perlu direspon juga oleh hukum Islam, yang pada gilirannya hukum Islam diharapkan mempunyai kemampuan sebagai fungsi *social engineering* (amar ma'ruf) dan *social control* (nahi mungkar) yang berfungsi untuk membentuk perilaku sosial.¹⁵ Hukum Islam sebagai produk kerja intelektual, perlu dipahami tidak sebatas pada fikih. Persepsi yang tidak proporsional dalam memandang eksistensi sering melahirkan persepsi yang keliru dalam memandang perkembangan atau perubahan yang terjadi dalam hukum Islam.

Dari beragam problematika gender di atas muncul berbagai karya tulis baik dari hasil penelitian maupun naskah konseptual seperti buku yang berusaha memperjuangkan ide gender atau bahkan menentang isu gender yang dianggap sebagai produk barat (*westernisasi*) yang bertentangan dengan alam pemikiran Islam. Yang lebih menarik lagi sebagian kalangan pendukung gender menggugat tafsir-tafsir al-Qur'an klasik yang bersifat patriarkis yang dilakukan para ulama terdahulu.

Dan di akhir abad 20 terdapat beberapa buku yang muncul untuk membahas al-Qur'an perspektif gender, misalnya buku "*Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*" buah karya Nazaruddin Umar. Buku ini hasil dari penelitian ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan gender dan penelitian literatur-literatur dalam dan luar negeri guna menelusuri teori-teori gender. Buku ini cukup baik dalam menjelaskan posisi gender dalam al-Qur'an dan moderat dalam menilai tafsir-tafsir terdahulu.

Namun karena sifatnya yang masih global maka perlu dilakukan penelitian lanjutan secara spesifik dalam bidang tertentu sehingga lebih tajam dan jelas titik pangkalnya. Inilah yang akan dilakukan penulis dalam karya ini. Penulis hendak mengidentifikasi ayat-ayat Hukum Keluarga Islam dalam al-Qur'an dan berusaha mendapatkan pemahaman relasi gender yang tepat untuk memberikan koreksi dan kritik sosial terhadap gerakan Feminisme yang terjadi dalam dunia Islam.

Demikian juga, penulis berusaha bersikap arif terhadap semua teori gender dan teori feminis, yang berkembang dengan memperdalam pemahaman terhadap al-Qur'an. Karena al-Qur'an dengan kualitas bahasa dan kedalaman maknanya yang luar

¹⁵ Artijo Alkostar, M Sholeh Amin, *Pembangunan Hukum dalam perspektif politik Hukum Nasiona* (Jakarta: Rajawali Pers, 1986) 35.

biasa menuntut manusia untuk mempelajarinya, bukan sebaliknya, al-Qur'an yang harus mempelajari manusia.

Dengan misi al-Qur'an yang agung yang tercermin dalam firman Allah S.W.T dalam al-Qur'an:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya “Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam”¹⁶

Menunjukan bahwa al-Qur'an akan senantiasa menjadi pembawa kedamaian di setiap periode kehidupan manusia. Oleh karena itu, teori gender kendatipun berasal dari barat penulis akan menghadapinya dengan objektif. Sikap ini sudah dituntun oleh panutan besar umat Islam Nabi Muhammad s.a.w dalam menerima kisah *Isra'iliyat* yakni “Jangan di pungkiri dan jangan di dustakan.”¹⁷ Maka hal ini menjadi prinsip bagi penulis dalam melakukan penelitian ini.

Dalam wawasan gender terdapat beberapa teori yang berkembang dengan aksentuasi yang berbeda. Dimulai dari yang sederhana sampai kepada yang radikal. Salah satu dari teori gender terdapat sebuah teori yang cukup menggema dan mewarnai ruang publik Islam yakni teori Feminis yang kemudian melahirkan gerakan Feminisme.¹⁸ Gerakan ini mengatasnamakan dirinya sebagai kelompok pejuang yang ingin menjunjung tinggi emansipasi kaum wanita.

Ide feminis muncul pada abad XVIII pada era liberalisme di Eropa bersamaan dengan terjadinya Revolusi perancis kemudian terus merambah ke benua Amerika dan dunia lainnya. Pada tahun 1792, Mary Wollstoncraft menulis karya ilmiah “*Vindication of The Right of Women*”.¹⁹ Karya ini merupakan peletak dasar prinsip-

¹⁶ Al-Qur-an, 21:107.

¹⁷ Imam Bukhari, Shahih Bukhari, hadis nomor 7362

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَقْرَءُونَ التَّوْرَةَ بِالْعِبْرَانِيَّةِ وَيُفَسِّرُونَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَأَتَّصِدَّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تَكْتُبُواهُمْ وَقُولُوا "أَمَّا يَا اللَّهُ وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ"

Artinya : Dari Abu Hurairah r.a berkata : “Ahli Kitab membaca kitab Taurat dalam bahasa Ibrani dan menafsirkannya dalam bahasa Arab untuk orang Islam. Lalu Rasulullah saw bersabda : “Janganlah kamu membenarkan ahli Kitab dan janganlah kamu mendustakannya. Dan katakanlah bahwa kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami”

¹⁸ Feminisme adalah gerakan wanita yang menuntut persamaan hak sepenuhnya antara kaum wanita dengan kaum pria. Lihat kamus bahasa indonesia, W.J.S Poerwadarminta (Jakarta: Balai Pustaka, 1987), 238.

¹⁹<http://www.insistnet.com/content/view/32/29> (Mei, 2015)

prinsip feminisme. Sebagai sebuah gerakan, feminisme muncul pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 di Amerika untuk mendapatkan hak pilih (*the right to vote*). Setelah hak ini terpenuhi, gerakan ini tenggelam dan muncul lagi pada tahun 1960 sebagai gerakan yang lebih besar. Dari sini muncul satu kesadaran bagi kaum wanita bahwa peran tradisionalnya ternyata menempatkan perempuan pada posisi yang tidak menguntungkan yakni apa yang disebut sebagai sub-ordinasi perempuan.

Masa ini menjadi titik awal munculnya teori-teori feminis yaitu teori Feminisme Liberal, Feminisme Ekofeminisme, Feminisme Marxis, Feminisme Sosialis dan Feminisme Radikal. Dalam penelitian ini, penulis mengecualikan teori Feminisme Liberal dan Feminisme Ekofeminisme. Feminisme Liberal meskipun dikatakan feminisme liberal, kelompok ini tetap menolak persamaan secara menyeluruh antara laki-laki dan perempuan. Dalam beberapa hal, terutama yang berhubungan dengan fungsi reproduksi, aliran ini masih tetap memandang perlu adanya perbedaan (*distinction*) antara laki-laki dan perempuan karena membawa konsekuensi logis di dalam kehidupan bermasyarakat.

Sementara Ekofeminisme justru lahir sebagai kritik terhadap teori Feminisme yang lainnya. Teori ini digagas oleh Maria Mies dan Vandana Shiva yang mencoba menguraikan bagaimana perkawinan pemikiran ekologi maupun feminisme yang melahirkan pemikiran alternatif tentang feminisme. Dalam penelitian ini, penulis mencoba mengkritisi tiga teori Feminisme lainnya di atas dengan kaca mata al-Qur'an dari sisi hukum keluarga. Sebab ketiga teori inilah yang membuat ledakan wacana di ruang publik hukum Islam.

Feminisme Marxisme dan Feminisme Sosialisme meskipun agak berbeda namun tujuannya sama yaitu bagaimana kaum perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki bahkan menguasainya. Secara umum teori ini tidak mengakui perbedaan laki-laki dan perempuan yang bersifat intrinsik. Perbedaan yang ada dianggapnya murni sebagai produk sosial sehingga harus didekonstruksi.

Gerakan Feminisme di atas sebenarnya ditolak oleh banyak pihak. Di Amerika sendiri, sebagai tempat embrio feminisme, teori tersebut mendapat tantangan keras karena telah mengguncangkan kestabilan kehidupan sosial. Tuduhan ini dipandang wajar karena provokasi yang dilakukan kaum feminis, misalnya dikatakan bahwa ibu rumah tangga adalah perbudakan terhadap perempuan, heteroseksual adalah pemerkosaan, perkawinan adalah awal dari perbudakan, semua itu meresahkan

kalangan konservatif. Sehingga gerakan feminisme terkena pukulan balik bahwa gerakan ini adalah anti anak dan masa depan. Gerakan feminisme diperparah lagi oleh munculnya Feminisme Radikal yang mengutuk sistem patriarki, perkawinan, menghalalkan aborsi, merayakan lesbianisme dan revolusi seks yang justru menodai gerakan Feminisme.

Dalam dunia Islam wacana emansipasi digulirkan oleh Syekh Muhammad Abduh seorang tokoh reformis mesir yang menekankan pentingnya anak-anak perempuan dan kaum wanita mendapatkan pendidikan formal di sekolah dan perguruan tinggi supaya mereka mengerti hak dan tanggung jawabnya sebagai seorang muslimah dalam pembangunan umat. Sementara disisi lain muncul tokoh gerakan feminis radikal yang berpengaruh di kalangan muslimin, seperti Qasim Amin (Mesir), Fatimah Mernisi (Maroko), Nawal el-Shadawi (Mesir), Riffat Hasan (Pakistan), Talima Nasreen (Bangladesh), Amina Wadud (Amerika Serikat) Zainah Anwar (Malasyia). Pada umumnya, para feminis tersebut berpandangan bahwa masih terdapat atau dijumpai doktrin-doktrin agama Islam yang dianggap membelenggu dan menindas perempuan.

Gagasan para feminis radikal Islam tersebut, sebenarnya telah banyak disanggah bahkan ditolak. Gagasan Qasim Amin misalnya, menurut Syekh Mahmud Abu Syuqqah, dalam karyanya "*Tahrirul Mar'ah*" dan "*al-Mar'ah al-Jadidah*", membuktikan bahwa tidak seperti yang dituduhkan, agama Islam ternyata sangat emansipatoris. Bahkan setelah melakukan studi intensif atas literatur Islam klasik, Abu Syuqqah sampai pada kesimpulan, bahwa kedatangan Islam telah menyebabkan terjadinya revolusi gender pada abad ke-7 Masehi.²⁰ Perbedaan mendasar antara para mufassir dan kaum feminis muslim terletak pada penafisiran kata *minha*.²¹ Apakah kalimat itu menunjukkan bahwa untuk Adam diciptakan istri dari jenis yang sama dengan dirinya atau diciptakan dari Adam itu sendiri.

Agama Islam dengan al-Qur'annya, dikenal secara mutawatir merupakan agama pembebasan. Al-Qur'an turun di tengah masyarakat Arab yang patriarkat (didominasi oleh laki-laki), rasa primordial kesukuan sangat tinggi (*tribalism*) dan sangat merendahkan kaum perempuan. Kelahiran perempuan di dalam keluarga merupakan aib dan tidak jarang mereka mengubur hidup-hidup bayi perempuan.²²

²⁰ Syamsuddin Arif, "*Menyikapi Feminisme*", dalam <http://www.insistnet.com/content/view/32/29/>

²¹ Al-Qur'an: 4:1.

²² Hal ini diriwayatkan dalam al-Qur'an Q.s. al-Nahl/16:58

Di tengah-tengah suasana seperti tersebut di atas, Islam datang dengan beberapa resolusi yang sungguh baru dan luhur. Ada perintah tasyakuran (*aqiqah*) atas kelahiran anak perempuan meskipun baru sebatas seekor kambing. Perempuan diberi hak waris dan hak persaksian meskipun baru dalam batas satu berbanding dua dengan laki-laki. Kajian al-Qur'an perspektif gender bisa dikategorikan dalam bidang apa saja, misalnya pendidikan, sosial budaya, ekonomi, jinayat dan hukum keluarga (*family law*). Dalam bagian terakhir inilah penelitian yang akan dilakukan penulis yakni bagian hukum keluarga yang menjadi pembahasan kaum feminis. Dalam penelitian ini akan membahas ayat-ayat keluarga tertentu saja yang berhubungan dengan gender dan publik untuk lebih menjaga konsistensi fokus dalam penelitian dalam karya ini. Ayat-ayat tersebut sebagai berikut:

- Q.S. al-Nisa'/4:1

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

- Q.S al-Nisa'/4:34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ
أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ حَافِظَاتٌ لِنَفْسِهِنَّ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ
نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا
عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

- Q.S. al-Nisa'/4:11

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ

“Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya dan dia sangat marah”

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

- Q.S. al-Baqarah/2:282

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى

- Q.S. al-Nisa'/4:3

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Dalam karya ini memang mengambil ayat-ayat di atas karena membahas masalah proporsi, profesi laki-laki dan perempuan, waris, saksi dan poligami yang acapkali menjadi konsumsi publik. Penulis mencoba dan berusaha memberikan kritik membangun terhadap gerakan feminisme yang memperjuangkan emansipasi wanita. Emansipasi yang didengungkan kaum feminis muslim selama ini, apakah sudah sesuai dengan prinsip Hukum Islam ataukah emansipasi yang salah pasang?

B. Fokus Penelitian

Dari konteks penelitian di atas, penelitian ini difokuskan pada:

1. Bagaimanakah al-Qur'an memposisikan kaum laki-laki dan perempuan dalam bingkai gender?
2. Apakah pemahaman gender kaum Feminisme muslim sesuai dengan prinsip hukum Islam?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan:

1. Mendapatkan pemahaman yang utuh tentang hukum keluarga dalam al-Qur'an perspektif gender.
2. Memahami dan mengkritisi konsep gender kaum feminisme Muslim.

D. Manfaat Penelitian

Ada 2 manfaat yang dapat diambil dari penelitian ini

1. Nilai guna teoritis

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat menjadi tambahan sumbang pikir yang penting bagi pengembangan khazanah pemikiran hukum Islam, sebagai kajian objektif terhadap ilmu fiqh khususnya hukum keluarga.

2. Nilai guna praktis

Diharapkan dapat memberikan tambahan pedoman bagi para peminat kajian Hukum Keluarga Islam, bagi penulis, instansi dan masyarakat dalam menghadapi perkembangan isu gender.

E. Definisi Istilah

Untuk menghindari terjadinya perbedaan persepsi terhadap judul tesis ini, perlu adanya penegasan istilah yang dipergunakan dalam judul tersebut, sehingga secara operasional tidak terjadi perbedaan pemahaman menyangkut hal-hal yang dibahas berkaitan dengan penggunaan istilah-istilah tersebut.

1. Telaah

Suatu penelitian, pembahasan dan pengkajian dengan mencermati secara objektif dan mendalam terhadap suatu hal, perkara atau masalah. Dalam hal ini dilakukan kepada ayat-ayat hukum keluarga dalam al-Qur'an untuk mendapatkan pemahaman yang utuh.

2. Hukum Keluarga

Yang dimaksud hukum keluarga dalam penelitian ini adalah hukum keluarga Islam bukan yang lain. Dalam Islam, hukum keluarga adalah hukum yang secara spesifik membahas ketentuan-ketentuan hukum Islam tentang ikatan kekeluargaan dari awal terbentuknya sampai pada berbagai implikasi yang muncul, seperti hukum perkawinan dan sejenisnya seperti mahar, nafkah, lalu hukum-hukum tentang wasiat, wakaf dan waris atau fara'id.²³

3. Gender

²³ Mustafa as-Siba'i, *Syarah Qa>nu>n al-Ahwa>l as-Syakhs}iyyah* (Syiria: Matba'ah Jami'ah Dimsyak, 1385 H/1965 M), 8.

Kata gender dengan ejaan “gender” berasal dari bahasa Inggris yang berarti jenis kelamin. Menurut Nasaruddin Umar arti tersebut kurang tepat karena dengan demikian sama artinya dengan seks. Dengan beberapa definisi dari beberapa kamus, ensiklopedi dan buku yang ada disimpulkan olehnya, bahwa adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial budaya, bukan biologis.²⁴

4. Kritik

Pembacaan terhadap problematika yang sedang terjadi dalam pemahaman individu, sosial atau masyarakat. Ujung dari pembacaan tersebut memberikan koreksi dengan memberikan argumen yang sesuai dengan frame pemahaman hukum Islam yang dipahami oleh peneliti.

5. Feminisme

Feminisme adalah gerakan wanita yang menuntut persamaan hak sepenuhnya antara kaum wanita dengan kaum pria.²⁵

F. Kajian Pustaka

1. Penelitian Terdahulu

Sebagai gejala sosial yang selalu menyertai gerak kehidupan maka penelitian tentang gender sudah tentu sering dilakukan oleh beberapa kalangan dari perspektif yang berbeda. Seperti penelitian oleh Nasaruddin Umar terhadap al-Qur’an, dalam rangka memahami posisi gender di dalam buku “Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur’an”. Penelitian ini pada pokoknya bersisi tentang pandangan al-Qur’an terhadap laki-laki dan perempuan baik dari segi jenis kelamin maupun peran keduanya. Al-Qur’an konsisten dalam menggunakan bahasa sesuai dengan klasifikasi seks dan gender. Oleh karena penelitian beliau ini masih bersifat global maka perlu dilakukan penelitian lanjutan yang lebih spesifik dalam bidang Hukum Keluarga Islam sesuai dengan bidang penulis.

Dalam ranah Hukum Islam, pasti sudah banyak peneliti yang melakukan eksplorasi gender baik bersifat kualitatif maupun kuantitatif. Penelitian yang banyak dilakukan dalam bidang gender selama ini adalah penelitian terpisah yaitu penelitian gender dengan topik khusus seperti membahas wanita karir atau meneliti kitab yang mengandung ketimpangan gender. Seperti yang dilakukan oleh Mohammad Abdullah yang di biayai oleh Bagian Proyek Peningkatan

²⁴ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur’an*, 33.

²⁵ W.J.S., *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1987), 238.

Sumber Daya Manusia, Direktorat Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan Nasional Tahun Anggaran 2001. Terhadap penelitiannya dia memberi judul “Segmentasi Gender Dalam Fiqh Wanita Islam Tradisional : Kajian Teks ‘Uqud al-Lujjain fi Huquq az-Zaujain (Kasus di Pesantren ARIS Kaliwungu Kendal)”. Penelitian ini berisi tentang segmentasi (ketimpangan) gender di dalam kitab tersebut antara lain:

1. Dalam kitab ini kewajiban perempuan tidak berimbang dengan hak yang diterimanya.
2. Dalam hubungan seksual perempuan harus siap melayani suami dimanapun dan kapanpun. Hal ini akan menjadi pemicu KDRT.
3. Dalam kitab ini perempuan hanya berada dalam urusan rumah tangga sehingga akses keluar terbatas. Ini merupakan proses pembodohan kaum perempuan.

Demikian digambarkan oleh peneliti dalam kitab tersebut.

Dari kalangan yang tidak sepaham dengan kaum feminis, penulis menemukan buku “Menggugat Feminisme” karya Harisudin. Buku ini berisi kritikan terhadap beberapa pemahaman kaum feminisme terhadap tafsir keagamaan yang dianggap merugikan kaum perempuan.

Sejauh penelusuran penulis, masih jarang ditemukan penelitian lewat ayat-ayat hukum keluarga perspektif gender sebagai kritik terhadap kaum feminis muslim. Maka dirasa perlu penelitian ini sebagai penguat penelitian-penelitian sejenis sebelumnya.

2. Kerangka Teoritik

a. Kajian al-Qur’an

Al-Qur’an adalah sebuah kitab samawi yang bersifat dua dimensi yakni sebagai ketentuan Tuhan tanpa ada permintaan (asbabun nuzul) dan sebagai ketentuan Tuhan dengan permintaan. Sehingga dalam ilmu Ulumul Qur’an di kenal disiplin ilmu *Asbabun Nuzul*.

Dimensi pertama bersifat global sementara dimensi kedua bersifat parsial kasuistik. Dari sini kemudian menimbulkan pemahaman yang berbeda terhadap ayat-ayat suci tersebut. Ada yang menggunakan kekhususan sebab dan ada yang menggunakan keumuman lafadz.

Namun dari itu semua dalam al-Qur’an tercermin sebuah misi global yakni kedatangan al-Qur’an sebagai rahmat bagi semesta alam. Berlandaskan dari penegasan ayat ini maka sepanjang zaman Qur’an akan menjadi filter,

korektor dan kritik bagi perkembangan apapun yang terjadi dalam dunia ilmu ataupun dunia gerak yang hidup di masyarakat.

Islam memperkenalkan konsep relasi gender yang mengacu kepada ayat-ayat substantif sekaligus menjadi tujuan umum syari'at (*maqasjidu shari'ah*) yakni mewujudkan keadilan dan kebajikan, keamanan, ketenteraman, menyeru kepada kebajikan dan mencegah kejahatan.²⁶ Ayat-ayat tersebut seringkali dan seharusnya dijadikan kerangka menganalisis gender dalam al-Qur'an. Laki-laki dan perempuan mempunyai hak dan kewajiban yang sama dalam menjalankan peran khalifah dan hamba. Soal peran sosial dalam masyarakat, tidak ditemukan nash atau hadits yang melarang kaum perempuan berkiprah di dalam.

Dan mengenai perbincangan hukum keluarga, al-Qur'an tidak membahas secara spesifik dalam satu surat tetapi tersimpan di beberapa surat di dalamnya. Hal ini tentu terdapat hikmah tersendiri dalam membentuk pola sistematisasi struktur ayat al-Qur'an. Diantara surat al-Qur'an yang membahas tentang hukum keluarga adalah an-Nur. Surat ini selain menjelaskan beberapa hukum juga menjelaskan pola hubungan pergaulan antara laki-laki dan perempuan. Penjelasan mulai dari awal masuk surat sampai beberapa ayat berikutnya.

b. Kajian Gender dan Feminisme

Terdapat lima (5) teori gender yang berkembang, diantaranya:²⁷

1. Teori Psikoanalisa/Identifikasi

²⁶ Ayat-ayat substantif atau esensial di atas terdapat pada Q.S, an-Nahl (16):90

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.”

an-Nisa' (4): 58,

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

Ali-Imron (3):104

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang mungkar, merekalah orang-orang yang beruntung.

²⁷ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, 45-68.

Teori ini pertama kali diperkenalkan oleh Sigmund Freud (1856-1939). Teori ini mengatakan bahwa perilaku dan kepribadian laki-laki dan perempuan sejak awal ditentukan oleh perkembangan seksualitas. Kepribadian seseorang tersusun dari tiga struktur, yaitu *id*, *ego* dan *superego*. Dan interaksi ketiga struktur itulah yang menentukan tingkah laku seseorang.

Pertama, *id*, sebagai pembawaan sifat-sifat fisik seseorang sejak lahir, termasuk seksual dan insting yang cenderung selalu agresif. Kedua, *ego*, bekerja dalam lingkup rasional dan berupaya menjinakkan keinginan agresif dari *id*. Ketiga, *superego*, berfungsi sebagai aspek moral dalam kepribadian, berupaya mewujudkan kesempurnaan hidup lebih dari sekedar mencari kesenangan dan kepuasan.

2. Teori Fungsionalis Struktural

Menurut R. Danrendolf, sebagaimana oleh Nazaruddin Umar, meringkaskan prinsip-prinsip teori ini sebagai berikut :

1. Suatu masyarakat adalah suatu kesatuan dari berbagai bagian;
2. Sistem-sistem sosial senantiasa terpelihara karena mempunyai perangkat mekanisme kontrol;
3. Ada bagian-bagian yang tidak berfungsi tetapi bagian-bagian itu dapat dipelihara dengan sendirinya atau hal itu melembaga dalam waktu yang cukup lama;
4. Perubahan terjadi secara berangsur-angsur;
5. Integrasi sosial dicapai melalui persepakatan mayoritas anggota masyarakat terhadap seperangkat nilai. Sistem ini adalah bagian yang paling stabil di dalam suatu sistem masyarakat.

Harmoni dan stabilitas suatu masyarakat, menurut teori ini, sangat ditentukan oleh efektifitas konsensus nilai-nilai. Sistem nilai senantiasa bekerja dan berfungsi untuk menciptakan keseimbangan (*equilibrium*) dalam masyarakat.

3. Teori Konflik

Teori ini diidentikkan dengan teori Marx karena begitu kuat pengaruh Karl Marx di dalamnya. Di tambah lagi dengan Friedrich Engels yang mengemukakan suatu gagasan menarik bahwa perbedaan dan ketimpangan gender antara laki-laki dan perempuan tidak disebabkan oleh perbedaan

biologis, tetapi merupakan bagian dari penindasan dari kelas yang berkuasa dalam relasi produksi yang diterapkan dalam konsep keluarga. Hubungan suami isteri tidak ubahnya dengan hubungan *proletarian* dan *borjuis*, hamba dan tuan, pemeras dan yang diperas. Dengan kata lain, ketimpangan peran gender dalam masyarakat bukan karena faktor biologis atau pemberian Tuhan (*divinecreation*), tetapi konstruksi masyarakat (*social construction*).

4. Teori Feminis

Teori feminis ini terbagi ke dalam tiga kelompok antara lain:

a. Feminisme liberal

Dasar pemikiran kelompok ini adalah semua manusia, laki-laki dan perempuan, diciptakan seimbang dan serasi dan mestinya tidak terjadi penindasan antara satu dengan lainnya. Feminisme liberal diinspirasi oleh prinsip-prinsip pencerahan bahwa laki-laki dan perempuan sama mempunyai kekhususan-kekhususan. Meskipun dikatakan feminisme liberal, kelompok ini tetap menolak persamaan secara menyeluruh antara laki-laki dan perempuan. Dalam beberapa hal, terutama yang berhubungan dengan fungsi reproduksi, aliran ini masih tetap memandang perlu adanya pembedaan (*distinction*) antara laki-laki dan perempuan karena membawa konsekuensi logis di dalam kehidupan bermasyarakat.

Kelompok ini termasuk kelompok paling moderat di antara kelompok feminis. Kelompok ini membenarkan perempuan bekerja bersama laki-laki. Mereka menghendaki agar perempuan diintegrasikan secara total di dalam semua peran, termasuk bekerja di luar rumah. Dengan demikian tidak ada lagi suatu kelompok jenis kelamin yang lebih dominan. Kelompok ini beranggapan bahwa tidak mesti dilakukan perubahan struktural secara menyeluruh, tetapi cukup melibatkan perempuan di dalam berbagai peran, seperti dalam peran sosial, ekonomi dan politik. Organ reproduksi bukan merupakan penghalang terhadap peran-peran tersebut.

b. Feminisme Marxis-Sosialis

Aliran ini berupaya menghilangkan struktur kelas dalam masyarakat berdasarkan jenis kelamin dengan melontarkan isu bahwa ketimpangan

peran antara kedua jenis kelamin itu sesungguhnya lebih disebabkan oleh faktor budaya alam. Aliran ini menolak anggapan tradisional dan para teolog bahwa status perempuan lebih rendah dari pada laki-laki karena faktor biologis dan latar belakang sejarah. Aliran ini berpendapat bahwa ketimpangan gender di dalam masyarakat adalah akibat penerapan sistem kapitalis yang mendukung terjadinya tenaga kerja tanpa upah bagi perempuan di dalam rumah tangga. Istri mempunyai ketergantungan lebih tinggi pada suami dari pada sebaliknya.

c. Feminisme Radikal

Aliran ini menggugat semua lembaga yang dianggap merugikan perempuan seperti lembaga patriarki. Lebih dari itu, diantara kaum feminis radikal ada yang lebih ekstrem, tidak hanya menuntut persamaan hak dengan laki-laki tetapi juga persamaan “seks”, dalam arti kepuasan seksual juga bisa diperoleh dari sesama perempuan sehingga mentolerir praktek lesbian. Aliran mendapat tantangan luas, bukan saja dari kalangan sosiolog tetapi juga di kalangan feminis sendiri.

5. Teori Sosio-Biologis

Teori ini mengatakan bahwa semua pengaturan peran jenis kelamin tercermin dari “biogram” dasar yang diwarisi manusia modern dari nenek moyang primat dan hominid mereka. Intensitas keunggulan laki-laki tidak saja ditentukan oleh faktor biologis tetapi elaborasi kebudayaan atas biogram manusia. Teori ini disebut “biososial” karena melibatkan faktor biologis dan sosial dalam menjelaskan relasi gender.

Masalah feminisme, gender dan emansipasi wanita merupakan isu santer di ruang publik. Feminisme lahir untuk mendobrak kemapanan wacana yang didominasi laki-laki. Hal ini juga membawa efek besar terhadap dunia pemikiran Islam khususnya hukum Islam dengan lahirnya para feminis muslim yang loncatan-loncatan idenya cukup memancing reaksi kalangan pemikir lainnya.

Dalam ruang lingkup pernikahan dalam Islam ada 6 hal yang menjadi sorotan kaum feminisme muslim, antara lain:

1. Dalam tahap awal pernikahan, pihak laki-laki yang membayar mahar dikesankan laki-lakilah yang lebih besar haknya sebagai orang yang menikahi sementara perempuan yang dinikahi.
2. Karena menjadi objek, maka *bargaining* perempuan lemah dalam hal pernikahan. Seperti keberadaan wali *mujbir*, kebolehan calon peminang laki-laki memeriksa tubuh perempuan. Hal ini dianggap sebagai sikap yang tidak menghargai perempuan.
3. Dalam kehidupan rumah tangga perempuan dituntut taat secara mutlak kepada suami. Permintaan-permintaan suami tidak boleh ditolak dan tentu fiqh menyediakan ancaman normatifnya seperti hubungan seksual dan larangan keluar rumah.
4. Perempuan adalah makhluk domestik yaitu perempuan yang terus siaga mengawal semua kebutuhan-kebutuhan teknis rumah tangga tanpa mengukur dengan konsep keadilan.
5. Dalam warisan dan saksi laki-laki berbanding dua dengan perempuan,
6. Karena laki-laki adalah subjek dalam perkawinan maka laki-laki pula yang menjadi subjek dalam perceraian. Maksimal, perempuan hanya diberikan hak gugat cerai kepada pengadilan.²⁸

G. Metode Penelitian

Penelitian ini berdasarkan kerangka berpikir menggunakan metode sebagai berikut

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini dari segi taraf pembahasannya akan menggunakan metode kualitatif. Adapun jenis penelitian yang akan digunakan adalah *library research* yaitu penelitian data-data primer maupun sekunder dengan cara penelusuran pustaka.

2. Sifat Penelitian

Penelitian ini akan menggunakan dua (2) variabel yakni kitab suci al-Qur'an dan paham feminisme. Penelitian pada variabel pertama akan menggunakan metode tafsir dengan pendekatan hukum. Dan pada variabel kedua akan menggunakan deskriptif kritis yakni tidak sekedar mendeskripsi tapi juga mencermati dan mengkritisi isi yang ada pada variabel tersebut.²⁹

3. Pendekatan

²⁸ Hudan Mudarris, "Diskursus Kesetaraan Gender Dalam perspektif Hukum Islam: Menuju Relasi Laki-Laki dan Perempuan Yang Adil dan Setara", Yin Yang, 2 Vol. 4 (Juli, 2009).

²⁹ Imam Suprayogo & Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2003), 40.

Pengkajian masalah yang digunakan dalam penelitian adalah

a. Hukum Normatif

Pendekatan ini digunakan untuk meneliti aspek-aspek nash dalam hubungannya dengan realita dengan pendekatan hukum. Ayat yang sama apabila ditafsir dengan pendekatan yang berbeda akan menghasilkan isi pesan yang berbeda.³⁰ Pendekatan ini juga memainkan peran ushul fiqh dan kaidah fiqh sebagai metode penggalian hukum dari nash dan metode pengklasifikasian hukum yang sudah berjalan dimasyarakat.

b. Filosofis

Pendekatan ini dilakukan berlandaskan kajian filsafat dalam menafsirkan teks nash dalam hubungannya dengan kondisi dan situasi sosial.³¹ Pendekatan ini dipakai dalam rangka menghindari pemahaman yang bersifat tekstualis an-sich tetapi harus melihat konteks yang ada pula.

c. Sosiologis historis

Pendekatan ini dipakai untuk memahami produk pemikiran seseorang dalam interaksinya dengan sosio kultur yang melatarbelakanginya.³² Karena setting sosial yang melatarbelakangi seseorang akan berpengaruh dalam kerangka pemikiran seseorang.

4. Sumber Data

Sumber data penelitian ini meliputi sumber data primer dan sekunder. Sumber data primernya adalah al-Qur'an, kitab tafsir, buku-buku tentang Feminisme. Sumber data sekunder adalah buku-buku lain yang ada relevansinya dengan judul penelitian ini.

5. Tehnik Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data dalam penelitian ini akan menggunakan telaah literer. Pertama membaca dan mengalisis al-Qur'an dan karya-karya tafsir yang ada. Kedua membaca dan menganalisis karya-karya para pemikir feminis muslim serta karya-karya lain yang relevan.

6. Analisis Data

Dalam penelitian ini akan menggunakan analisis *kualitatif* yaitu memahami dunia makna (*verstehen*) dengan cara berpikir *reflektif (deduktif-induktif)* dan kritis.

³⁰ Suprayogo, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, 70.

³¹ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), 42-46.

³² Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad, Antara Tradisi Dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2000),105.

Metode pikir ini dipakai dalam rangka menganalisa tiap-tiap permasalahan yang ada satu persatu yang kemudian membentuk gagasan besar *Feminisme*.

H. Sistematika Penulisan

Dalam penelitian ini akan dibagi dalam beberapa bab pembahasan untuk memudahkan baik dari konseptual maupun kepraktisan dalam memahami.

1. Bab I

Bab ini dirangkai menjadi bab pendahuluan yang berisi konteks penelitian, fokus penelitian, tujuan penelitian, manfaat penelitian, definisi istilah, kajian pustaka dan sistematika pembahasan.

2. Bab II

Bab ini akan menerangkan sekilas tentang al-Qur'an dan wacana gender sebagai pembuka perbincangan dalam penelitian ini.

3. Bab III

Bab ini akan membahas tentang feminsme dan pemahamannya terhadap qur'an, latarbelakang pemikirannya dan pemahamannya terhadap al-Qur'an serta sekilas tentang hukum Islam.

4. Bab IV

Bab ini akan membahas ayat-ayat Hukum Keluarga Islam dalam al-Qur'an berikut tafsirnya yang berhubungan dengan pemahaman kaum feminisme muslim. Pembahasan ini sengaja diletakkan di bab IV karena bab ini sebagai kritik terhadap bab III. Sesuatu yang mengkritik layaknya harus diletakkan setelah sesuatu yang akan dikritik. Seperti halnya al-Qur'an yang datang kemudian setelah kitab-kitab suci lainnya, karena al-Qur'an sebagai korektor kitab sebelumnya.

5. Bab V

Bab ini merupakan penutup yang berisi kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

Al-Qur'an dan Wacana Gender

A. Al-Qur'an

1. Al-Qur'an Sebagai Pentunjuk dan Pedoman Abadi Bagi Manusia

Al-Qur'an al-Karim adalah kitab Allah yang suci, yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad s.a.w sekaligus sebagai mu'jizat terbesar kenabiannya, yang memuat petunjuk bagi umat manusia untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat (سَعَادَةُ الدَّارَيْنِ). Petunjuk yang terkandung dalam al-Qur'an bersifat holistik yakni mencakup petunjuk bathin (*esoteric*) dan lahir (*eksoteric*).

Petunjuk bathin berhubungan dengan aspek kejiwaan manusia sebagai pengontrol gerak jiwa. Petunjuk lahir berhubungan dengan aspek raga lahiriyah manusia dalam berinteraksi dengan hukum-hukum *shar'iyah*. Jiwa dan raga manusia harus menjadi satu kesatuan yang utuh yang mendapat petunjuk (*ra>shidun*) dan manusia tidak boleh mengutamakan salah satunya. Keduanya harus bersih dan sehat dari kotoran kemanusiaan (صَفَاءٌ عَنِ كُدُورَاتِ الْبَشَرِيَّاتِ).¹

Bagi umat Islam al-Qur'an adalah kitab suci yang sakral dan barang siapa yang merendharkannya maka merupakan pelecehan besar terhadap agama Islam. Ia diturunkan tidak hanya untuk suatu umat atau suatu abad tetapi untuk seluruh umat manusia dan sepanjang masa. Karena itu luasnya ajaran-ajarannya sama dengan luasnya umat manusia.

Ajaran-ajarannya begitu luas serta diperuntukan kepada umat manusia dalam segala peri kehidupan bagaimanapun, kepada kaum yang masih dalam keadaan primitif maupun kepada kaum yang telah mencapai peradaban (*civilization*) dan kebudayaan (*cultur*) yang tinggi, bagi seorang pertapa, orang yang tidak begitu mengindahkan harta (*shu>fi*), maupun bagi seorang usahawan, orang yang kaya (*rich people*) maupun yang miskin (*poor people*), yang pandai maupun yang bodoh, walhasil untuk seluruh lapisan dan golongan masyarakat serta meliputi segala lapangan kegiatan manusia.

Islam menghendaki agar sifat-sifat yang ditanamkan pada manusia dipertunjukkan dengan syarat yaitu sifat-sifat itu hendaknya diterapkan pada waktu-waktu yang tepat. Dikehendaknya sifat suka memberi maaf tetapi sebaliknya dikehendaki pula supaya kejahatan dihukum dengan hukuman yang

¹ Q.S. *Tha>ha>* ayat 12

setimpal. Sifat suka memberi maaf jangan sampai menggampangkan timbulnya kejahatan. Ia menghendaki agar manusia itu jujur dan berani menerangkan yang benar sekalipun perkataan yang benar itu akan membawa dia dalam kesulitan. Ia menghendaki agar manusia itu selalu berbuat baik sekalipun terhadap orang yang pernah berbuat jahat terhadapnya.

Selanjutnya al-Qur'an mengajarkan supaya manusia tetap suci tetapi tidak dengan jalan dikebiri. Manusia harus berbakti kepada Tuhan tetapi jangan menjadi rahib.² Manusia harus berendah hati tetapi jangan melupakan harga diri. Manusia dapat menggunakan hak-haknya tetapi tidak mengganggu hak-hak orang lain.³ Manusia diwajibkan mendakwahkan agama tetapi dengan cara yang bijaksana.⁴

Mengenai fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk (هُدًى), Allah s.w.t mengabadikan firman-Nya dalam beberapa surat dan ayat, antara lain, surat al-Baqarah ayat 2 dan 185 serta beberapa lainnya.

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا

Artinya “Sesungguhnya al-Qur’ân ini memberi petunjuk menuju jalan yang sebaikbaiknya” QS. al-Isrâ’ [17]: 9,.

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

Artinya “Kitab (al-Qur’an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa”

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ

Artinya “Bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) al-Qur’an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil)”

Ayat tersebut disamping menerangkan tentang momentum juga tentang misi al-Qur’an diturunkan yakni memberi petunjuk bagi manusia (*guidance*). Petunjuk

² Q.S. Al-hadi>d ayat 27. “Rahbaniyah” (kerahiban) ialah tidak beristeri atau tidak bersuami dan mengurung diri dalam biara.

³ Al-Baqarah ayat 188

⁴ An-Nahl ayat 125

yang ada dalam al-Qur'an tersebut masih bersifat potensial maka perlu diaktualkan. Oleh karena itu Allah mengutus Nabi Muhammad untuk menerangkan beberapa petunjuk itu.⁵

Al-Qur'an merupakan kitab petunjuk bagi manusia, untuk mendapatkan kebahagiaan dunia akhirat. Al-Qur'an memberikan petunjuk dalam persoalan-persoalan akidah ('aqidah), syari'ah, dan akhlak, dengan jalan meletakkan dasar-dasar prinsipil mengenai persoalan-persoalan tersebut. Allah memerintahkan pula kepada umat manusia seluruhnya agar memperhatikan, mempelajari al-Qur'an, dan memahami kandungannya.⁶ Dan hal ini telah dilaksanakan sejak masa Rasulullah, yang biasa disebut tafsir al-Qur'an dalam istilah sekarang.

Pada masa Rasulullah s.a.w tafsir al-Qur'an ini berupa pemberian penjelasan kepada sahabat-sahabat beliau tentang kandungan al-Qur'an khususnya tentang ayat-ayat yang tidak dipahami atau samar artinya. Redaksi ayat al-Qur'an, sebagaimana setiap redaksi yang diucapkan atau ditulis tidak dapat dijangkau maksudnya secara pasti kecuali oleh pemilik redaksi tersebut yaitu Allah s.w.t. Hal ini kemudian menimbulkan keanekaragaman tafsir. Dalam al-Qur'an para sahabat Nabi sekalipun yang secara umum menyaksikan turunnya wahyu, mengetahui konteksnya, serta memahami secara alamiah struktur bahasa serta arti kosakatanya, tidak jarang berbeda pendapat atau bahkan keliru dalam pemahaman.⁷

Dari sini inilah, kemudian para ulama menggaris bawahi bahwa tafsir adalah penjelasan tentang arti atau maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia (*mufassir*).⁸ Dan bahwa kepastian arti satu kosakata atau ayat tidak mungkin atau hampir tidak mungkin dicapai jika pandangan hanya tertuju pada kosakata atau ayat tersebut secara berdiri sendiri.⁹

Jika diperhatikan perintah al-Qur'an yang memerintahkan untuk merenungkan ayat-ayat dan kecamannya terhadap mereka yang sekadar mengikuti pendapat atau tradisi lama tanpa suatu dasar dan bila diperhatikan bahwa al-Qur'an diturunkan untuk setiap manusia dan masyarakat kapan dan di manapun, maka dapat ditarik

⁵ Al-Qur'an : an-Nahl

⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), 33.

⁷ Lihat Muhammad Husain al-Zahabî, *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, Jilid I (Mesir: Dâr al-Kutûb al-Haditsah, 1961), 59.

⁸ al-Zahabî, *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, 59.

⁹ Abu Ishaq al-Syathibî, *al-Muwa>faqa>t fi Ushu>l al-Syari>'ah*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.t.) 35.

kesimpulan bahwa setiap manusia pada abad ke-20 dan generasi berikutnya dituntut pula untuk memahami al-Qur'ân sebagaimana tuntutan yang ditujukan pada masyarakat yang menyaksikan turunnya al-Qur'ân.

Dari sini seseorang tidak dapat dihalangi untuk merenungkan, memahami dan menafsirkan al-Qur'ân. Karena hal ini merupakan perintah al-Qur'ân sendiri walaupun hasil dari penafsiran tersebut berbeda dengan pendapat-pendapat lain harus ditampung. Ini adalah konsekuensi logis dari perintah di atas, selama pemahaman dan tafsir tersebut dilakukan secara sadar dan penuh tanggung jawab.

Dalam kebebasan yang bertanggung jawab inilah timbul pembatasan-pembatasan dalam menafsirkan al-Qur'ân, sebagaimana pembatasan-pembatasan yang dikemukakan dalam setiap disiplin ilmu. Misalnya syarat bagi penafsir yakni mengetahui tentang bahasa Arab dalam berbagai bidangnya, mengetahui tentang ilmu-ilmu al-Qur'ân, sejarah turunnya, hadis-hadis Nabi, ushul fiqh dan sebagainya.

Ada hal menarik untuk dicermati dalam al-Qur'an yakni di dalamnya tidak ditemukan kata 'Aqlu (akal) sebagai isim (kata benda). Padahal kata ini memiliki akar kata yakni dari kata 'Aqlu itu sendiri. Kata akal dalam al-Qur'an selalu digunakan dalam bentuk kalimat verbal (kata kerja). Hal ini seperti sebuah isyarat bahwa akal hanya bertugas untuk bereksplorasi ilmiah. Dengan kata lain akal hanya berhak untuk berusaha sementara ia tidak berhak untuk memvonis suatu kebenaran atau bahkan mengklaimnya.

Sementara kata Qalbu (Qalbu) selain dipakai dalam bentuk verbal juga dipakai dalam bentuk kata benda (isim). Hal ini bisa jadi sebuah isyarat dari al-Qur'an bahwa akal dan hati mempunyai porsi yang berbeda terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Dalam arti ayat-ayat yang menjadi porsi hati, tidak bisa menjadi porsi akal.

Jika demikian yang terjadi maka antara hati dan akal memang berbeda dalam operasionalnya. Hati bertugas mengimani sesuatu yang datangnya dari wahyu Allah Yang Maha Paripurna. Inilah yang dinamakan agama sebagai **وَضْعٌ** yakni kewenangan Tuhan yang absolut dan rasional. Sementara akal bertugas melakukan qiyas (*tamtsil/analogi*) untuk mendapatkan kebenaran yang bersifat rasional semata. Dan perlu diketahui hal ini bukan berarti agama tidak rasional dan ilmiah. Telah dikatakan bahwa **الدِّينُ هُوَ الْعَقْلُ لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ**.

Pada zaman Nabi Muhammad masih hidup, yang menjadi standar kebenaran atau pemegang otoritas kebenaran (*the owner of the truth*) adalah pribadi beliau

satu-satunya. Ketika beliau sudah wafat maka standar kebenaran beralih kepada kelompok shahabat Nabi (جَمَاعَةُ الصَّحَابَةِ) mulai dari Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, Ali bin Abi Thalib dan lain-lain.

Kini Nabi Muhammad sudah tiada sebagai standar kebenaran atau pemegang otoritas kebenaran, begitu juga generasi terbaiknya Nabi yakni para sahabat dan tabi'in telah tiada maka yang menjadi standar kebenaran adalah ilmu.¹⁰ Mereka yang diberi ilmu yang punya hak waris dalam melanjutkan misi kenabian yang dalam Islam dikenal dengan istilah ulama' yaitu seorang ahli ilmu yang menyanggah kapasitas keilmuan dan integritas moral yang tinggi.

2. Kedudukan al-Qur'an di antara Kitab-Kitab Suci Samawi lainnya

Al-Qur'an terjaga keaslian dan keutuhannya (orisinil dan genuin) sepanjang zaman sebagai garansi khusus dan istimewa dari Allah sendiri.¹¹ Oleh karena itu ia berposisi sebagai korektor bagi kitab-kitab samawi sebelumnya.¹² Hal ini merupakan indikator bahwa ia adalah penutup segala kitab samawi. Maurice Bucaille menegaskan bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang paling otentik.¹³

Garansi Allah tersebut di atas termanifestasi dalam usaha-usaha manusiawi yang dilakukan sejak zaman Rasulullah s.a.w oleh para sahabat di bawah bimbingan Rasulullah s.a.w dan oleh generasi berikutnya serta oleh setiap generasi kemudian.¹⁴ Usaha-usaha ini dapat dilihat antara lain dalam catatan-catatan berikut ini:

- a. Rasulullah s.a.w sebagai seorang yang ummi berusaha menghafal ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan Allah s.w.t lewat malaikat Jibril a.s. Bahkan belum lagi wahyu selesai disampaikan Jibril beliau segera menggerakkan kedua bibirnya untuk menghafal. Hal ini ditegur oleh Allah SWT seraya memberikan jaminan bahwa tanpa usaha, Allah akan membuat Nabi Muhammad s.a.w bisa membaca, hafal dan mengerti maksudnya. Allah berfirman:

Artinya "Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) al-Qur'an karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya. Sesungguhnya atas tanggungan

¹⁰ Al-Haj ayat 54 "Dan agar orang-orang yang telah diberi ilmu, meyakini bahwasannya al-Qur'an itulah yang hak dari Tuhanmu lalu mereka beriman dan tunduk hari mereka kepadanya dan sesungguhnya Allah adalah Pemberi petunjuk bagi orang-orang yang beriman kepada jalan lurus.

¹¹ Al-Hijr ayat 9

¹² Al-Baqarah ayat 79.

¹³ Maurice bucaille, *The bible the qur'an* (the socialist people's libyan arab jamahiriyah: Tripoli, tt), 131.

¹⁴ Shihab, *Membumikan*, 210.

Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membaca. Apabila Kami telah selesai membacakan-Nya, maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian, sesungguhnya atas tanggungan Kamilah penjelasannya (al-Qiyamah 75:16-17).

- b. Rasulullah s.a.w selalu mempergunakan sebagian besar malamnya untuk *taqarrub*, mendekati diri ke hadirat Allah. Melakukan shalat dan membaca al-Qur'an dengan tartil. Kemudian seperti yang diceritakan oleh Aisyah r.a bahwa Jibril a.s selalu mengunjungi Rasulullah pada setiap tahun untuk menyaksikan beliau dalam bertadarus dan menghafal al-Qur'an. Berkat perhatian dan upaya yang sungguh-sungguh dan atas bimbingan Jibril a.s serta terutama jaminan Allah s.w.t sehingga Rasulullah benar-benar menguasai al-Qur'an dengan sempurna. Tiada seorangpun yang mengungguli Rasulullah dalam penguasaan al-Qur'an, yang menjadi titik tumpuan ummat Islam dalam masalah yang mereka perlukan.¹⁵
- c. Setiap Rasulullah s.a.w selesai menerima ayat-ayat yang diwahyukan, beliau membacanya kepada para sahabat dan memerintahkan kepada mereka untuk menghafal dan kepada sahabat-sahabat tertentu diperintahkan untuk menuliskannya di sarana-sarana yang memungkinkan waktu itu, seperti di pelepah-pelepah kurma, di tulang-tulang binatang, di batu-batu dan di kulit-kulit binatang serta sarana lainnya. Begitulah dengan sungguh-sungguh dan penuh kecintaan para sahabat berusaha menghafal dan mencatat al-Qur'an. tidak terhitung jumlahnya para sahabat yang hafal dan benar-benar menguasai al-Qur'an. Untuk menyebut beberapa orang saja misalnya, khalifah yang empat. Ibnu Mas'ud, Abu Musa al-Asy'ari, Zaid bin Tsabit, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Amru bin Ash, Muawiyah dan lain-lain.
- d. Pada masa Abu Bakar As-Shiddiq, atas anjuran Umar bin Khatab, Al-Qur'an dikumpulkan dalam satu Mushaf oleh panitia tunggal yaitu Zaid bin Tsabit dengan berpedoman kepada hafalan dan tulisan para sahabat. Ayat demi ayat disusun sesuai dengan petunjuk Rasulullah S.A.W sebelumnya, tapi surat demi surat belum lagi diurutkan sesuai dengan petunjuk Rasulullah S.A.W.¹⁶

¹⁵ Miftah Farid dan Agus Syihabuddin, *al-Qur'an Sumber Hukum Islam yang Pertama* (Pustaka: Bandung, 1989), 137-138.

¹⁶ Humaidi Tatapangarsa, *Kuliah Akidah Lengkap* (PT.Bina Ilmu: Surabaya, 1999), 121-123.

- e. Pada masa Utsman bin Affan pembukuan Al-Qur'an disempurnakan dengan menyusun surat demi surat sesuai dengan ketentuan Rasulullah S.A.W dan menuliskannya dalam satu sistem penulisan yang bisa menampung semua qira'at yang benar. Sistem penulisan itu dikenal dengan *Ar-Rasm al-Usmāni*. Mushaf yang dikenal dengan Mushaf Usman itu disalin beberapa naskah dan dikirimkan ke pusat-pusat pemerintahan umat Islam waktu itu untuk dijadikan pedoman dan standar penulisan. Tugas pembukuan yang disempurnakan ini dilaksanakan oleh satu tim yang diketahui oleh Zaid bin Tsabit, dengan anggota Abdullah bin Zubair, Sa'id bin 'Ash dan Abdur Rahman bin Haris bin Hisyam.
- f. Pada masa-masa berikutnya para Ulama selalu berusaha untuk menyempurnakan penulisan dan pemeliharaan Al-Qur'an sehingga lahirnya beberapa ilmu pengetahuan yang mendukung pemeliharaan keaslian dan keutuhan al-Qur'an, seperti ilmu Tajwid untuk qaidah-qaidah qira'ah, ilmu Nahwu Sharaf dari segi tata bahasa, ilmu Khath dari segi penulisan, Ulumul Qur'an dan Ilmu Tafsir dari segi metodologi pemahaman, dan ilmu-ilmu lainnya. Al-Qur'an dijamin oleh Allah SWT keutuhan dan keasliannya sampai akhir zaman karena memang Al-Qur'an bersifat universal (عام لجميع البشر في كل زمان ومكان berlaku untuk seluruh manusia di mana dan kapan saja berada) - berbeda dengan Kitab-Kitab Allah sebelumnya yang bersifat lokal untuk umat tertentu.¹⁷ (Al-Furqan 25:1, Al-Anbiya' 21:107, Saba 34: 28)

Dari uraian di atas ada baiknya dikemukakan pendapat beberapa orientalis tentang al-Qur'an misalnya:

F.F. Arbuthnot mengatakan

*“From the literary point of view, the Koran is regarded as a specimen of the purest Arabic, written in half poetry and half prose. It has been said that, in some grammarians have adopted their rules to agree which certain phrases and expressions used in it, and thought several attempts have been made to produce a work equal to it as elegant writing is concerned, none has as yet succeeded.”*¹⁸

“Dari segi sastra, al-Qur'an dipandang sebagai pola/ccontoh bahasa Arab yang paling murni, tertulis dalam setengah puisi dan setengah prosa. Telah dikatakan

¹⁷ Muhammad Chirzin, *Konsep dan Hikmah Akidah Islam* (Pustaka Pelajar Yogyakarta, 2004), 74.

¹⁸ FF.Arbuthnot, *The construction of the Bible and the Koran* (London, 1885), 5.

dalam beberapa hal para ahli tata-bahasa telah menyesuaikan hukum-hukum tata bahasa mereka dengan ungkapan-ungkapan ekspresi tertentu yang dipergunakan dalam kitab tersebut dan walaupun telah dicoba untuk menghasilkan suatu karya yang bergaya seperti itu dalam hubungannya dengan seni-sastra, namun tidak ada yang berhasil".

Harry Gay lord Dorman:

*"It (Qur'an) is a literal revelation of God, dictated to Muhammad by Gabriel, perfect in every letter. It is an ever present miracle witnessing to itself and to Muhammad, the Prophet of God. Its miraculous quality resides partly in its style, so perfect and lofty that neither men nor Jinn could produce a single chapter to compare with its briefest chapter, and partly in its content of teachings, prophecies about the future, and amazingly accurate information such as the illiterate Muhammad could never gathered of his own accord."*¹⁹

"Al-Qur'an itu adalah benar-benar wahyu Tuhan yang didiktekan oleh Jibril kepada Muhammad, sempurna dalam setiap hurufnya. Ia merupakan mu'zijat yang tetap aktual hingga kini, sebagai bukti kebenarannya dan kebenaran Muhammad Rasulullah. Mutu keajaibannya terletak antara lain pada gayanya begitu sempurna dan agung, sehingga tak mungkin ada seorang manusia atau jin sekalipun yang dapat mengarang satu surah walaupun yang terpendek sekalipun, yang dapat menandinginya dan sebagian dari pada keajaibannya lagi terletak pada kandungan ajaran-ajarannya, nubuatnya tentang masa depan dan keterangan-keterangan yang demikian tepatnya, sehingga meyakinkan bahwa tak mungkin Muhammad yang buta huruf itu dapat menciptakannya sendiri.

H.A. R. Gibb:

*"Well, then, if the Koran were his own composition other men could rival it. Let them produce ten verses like it. If they could not (and it is obvious that they could not) then let them accept the Koran as an outstanding oxidental miracle."*²⁰

"Baiklah kalau memang al-Qur'an itu hasil karyanya sendiri, maka tentunya orang lain dapat menandinginya. Cobalah mereka mengarang sepuluh ungkapan seni yang seperti itu. Kalau sampai mereka tidak sanggup (dan boleh dikatakan mereka tidak mampu), maka sewajarnya mereka menerima al-Qur'an itu sebagai bukti yang kuat tentang mu'zijat."

¹⁹ Harry Gay lord Dorman, *Towards understanding Islam* (New York, 1948), 3.

²⁰ H.A. R. Gibb, *Mohammadanisme*, London 1953, 33.

Dalam karya ini sengaja kami ketengahkan pendapat para orientalis tentang Qur'an dalam rangka menegaskan bahwa keotentikan al-Qur'an tidak hanya diakui oleh kalangan umat Islam saja tetapi juga oleh sekelompok kalangan dalam agama umat Kristen.

B. Gender

1. Tinjauan Umum Gender

Umat Islam masih sering terbius oleh konsep-konsep yang tidak islami dengan kedok islamisasi, sehingga terkadang agama dijadikan alat untuk menindas, bukan malah untuk membebaskan dari penindasan. Ini jelas bertentangan dengan doktrin Islam yang mengajarkan bahwa perempuan dan laki-laki itu sejajar. Posisi sejajar yang dimaksudkan oleh ayat tersebut adalah dalam kesederajatan bukan keseragaman. Sebab bagaimanapun secara kodrati antara keduanya memiliki perbedaan fisik, psikis, dan hormonal.

Namun, bukan berarti yang satu mengungguli yang lain melainkan lebih mengacu kepada saling ketergantungan, saling membutuhkan dan saling menolong. Cara pandang semacam ini, lebih sesuai dengan keadilan dan hak-hak alami yang akan menjamin niat baik dalam keluarga serta menghasilkan perkembangan masyarakat yang lebih baik.

a. Pengertian Gender

Sejak kecil manusia sudah diajarkan bagaimana berperilaku sesuai dengan jenis kelaminnya. Di lingkungan budaya masyarakat Indonesia, sifat lembut, sabar, senang melayani orang lain dan berpenampilan menarik dianggap sebagai perilaku yang harus dimiliki oleh seorang perempuan. Perilaku tersebut diperkuat dengan cara anak perempuan didandani, mainan yang dibelikan untuknya ala perempuan dan diberinya peringatan-peringatan bila perilakunya dianggap oleh lingkungannya tidak layak dimiliki perempuan. Dengan demikian, anak perempuan mulai belajar sifat-sifat yang dianggap pantas untuk perempuan.

Sementara itu masyarakat memandang bahwa segala kelembutan dan kesabaran adalah kodrat yang harus dijalani perempuan. Anak perempuan yang main tembak-tembakan atau memanjat pohon dikatakan menyimpang dari kodrat. Demikian pula dengan anak laki-laki, orang tua selalu mewanti-wanti pada mereka untuk tidak gampang menangis, walaupun ditimpa

kesedihan atau kesalahan seberat apa pun. Anak laki-laki harus mampu menahan air mata. Begitu ia mengeluarkan air mata. Begitu ia mengeluarkan air mata, serta merta akan disebut cengeng atau banci. Penampilan anak laki-laki harus pemberani, kuat, tidak cengeng, rasional dan selalu harus berada di depan dengan alasan karena anak laki-laki kelak akan menjadi seorang pemimpin.

Di setiap masyarakat memang tuntutan akan sifat-sifat yang harus dimiliki jenis kelamin laki-laki dan perempuan tidaklah selalu sama tergantung pada lingkungan budaya tingkatan sosial ekonomi, umur, agama dan lain sebagainya. Berbagai faktor tersebut akan menentukan derajat perbedaan pembagian sifat-sifat antara laki-laki dan perempuan. Inilah sebenarnya pangkal tolak munculnya konsep *gender*.

Ketika membicarakan perihal definisi *gender*, tak luput menjadi suatu hal yang terus dipertanyakan dan bahkan ditentang dalam berbagai kajian oleh beberapa kalangan. Hal ini disebabkan tidak adanya definisi mengenai *gender* yang bisa diterima secara umum. Mansour Fakih dalam salah satu bukunya menyatakan bahwa untuk mencari definisi *gender* secara spesifik masih sulit karena dalam bahasa Inggris *gender* tidak bisa dibedakan dengan pengertian seks. Hal ini lebih disebabkan karena tidak adanya kejelasan mengenai keterkaitan antara konsep *gender* dengan konsep ketidak-adilan.²¹

Lebih lanjut dinyatakan bahwa untuk memahami konsep *gender* harus dibedakan antara kata *gender* dan seks. Secara garis besar, *gender* merupakan satu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural.²² Sedangkan Julia C. Mosse memberikan batasan mengenai pengertian *gender* ini sebagai seperangkat peran yang menyampaikan kepada orang lain bahwa “kita” adalah feminim atau maskulin.²³

Senada dengan Julia C. Mosse, dalam kamus *gender* diterangkan bahwa *gender* merupakan semua atribut mengenai laki-laki dan perempuan. Misalnya, laki-laki digambarkan memiliki sifat maskulin sementara perempuan digambarkan memiliki sifat feminim. Beate Kraus mendeskripsikan

²¹ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, t.t), 7.

²² Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial....*,8

²³ Julia C. Mosse, *Gender dan Pembangunan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 3.

gender sebagai *one of the most powerful and ubiquitous systems of classification in social practice* (suatu kekuatan yang sangat kuat dan sistem yang ambigu dalam pengelompokan praktek sosial).

Dari beberapa pendapat tersebut bisa dikatakan bahwa ketika seseorang berbicara tentang *gender* berarti berbicara tentang peran non-kodrati baik di wilayah domestik ataupun publik yang dapat dipertukarkan, dapat dilakukan oleh siapa saja dan tidak perlu dibedakan dari jenis kelamin apa si pelaku. Sedangkan seks berarti berbicara tentang kodrat manusia dan ini berkaitan dengan jenis kelamin. Seperti misalnya perempuan memiliki rahim dan laki-laki memiliki sperma.

b. Perbedaan Seks dan Gender

Pemahaman terhadap konsep gender tidak dapat dilepaskan dari pemahaman terhadap konsep seks. Seks adalah perbedaan lelaki dan perempuan berdasarkan konstruksi biologis yang dibawa sejak lahir (kodrat) sebagai anugrah Tuhan. Kodrat lelaki mempunyai alat reproduksi berupa penis dan sperma yang dapat membuahi, sedangkan perempuan mempunyai alat reproduksi berupa rahim, sel telur, dan payudara sehingga perempuan dapat hamil, melahirkan dan menyusui. Perbedaan secara biologis ini bersifat permanen, melekat pada individu lelaki dan perempuan sehingga tidak dapat saling dipertukarkan.

Gender adalah perbedaan lelaki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial dan budaya. Karena dipelajari dan disosialisasikan maka perbedaan itu tidak bersifat permanen dan dapat dipertukarkan dari jenis kelamin yang satu ke jenis kelamin yang lain. Dalam perjalanannya, kedua istilah tersebut mengalami *stereotype* dalam persoalan peran yang senantiasa tidak bisa lepas kaitannya dengan seks dan gender, yaitu suatu konsep sosial yang berhubungan dengan perbedaan (*distinction*) karakter psikologi dan fungsi sosial antara perempuan dan laki-laki yang dikaitkan dengan anatomi jenis kelaminnya (seks). Misalnya perempuan dijelaskan berkarakter baik bila ia sebagai ibu rumah tangga atau istri yang baik, sedangkan laki-laki berkarakter baik bila ia sebagai individu di atas dunia yang lebih luas.

Yang menjadi permasalahan sekarang adalah terjadinya kerancuan dan pemutar balikan makna tentang apa yang disebut *seks* dan *gender* itu sendiri. Selama ini yang terjadi dimasyarakat adalah konstruksi sosial dianggap sebagai

kodrat dan begitu juga sebaliknya, yang seharusnya kodrat justru dianggap konstruksi sosial.²⁴

Pada dasarnya, perbedaan antara seks dan gender sangat tipis sekali. Perbedaan yang mendasar adalah peran dari masing-masing istilah tersebut. Seks lebih bersifat alamiah yang tak dapat berubah sepanjang hidup, kecuali yang memiliki kelainan hormonal. Bagi perempuan, ciri seks primer mereka memberikan kemampuan untuk hamil, melahirkan dan menyusui. Sedangkan ciri seks primer laki-laki memberikan kemampuan untuk menghamili. Ciri seks sekunder laki-laki diperlihatkan oleh nada suara yang rendah, sedangkan ciri seks sekunder pada perempuan diperlihatkan oleh nada suara yang lebih tinggi.

Sedangkan gender mengambil peran dalam area sosial dan merupakan bentukan dari proses sosial yang terjadi di masyarakat itu sendiri dan bisa dipertukarkan. Misalnya, perempuan itu memiliki sifat lemah lembut, penurut sehingga tidak pantas untuk memegang peranan sebagai pemimpin. Sedangkan laki-laki memiliki sifat kuat sehingga pantas untuk dijadikan seorang pemimpin. Dalam hal ini, Nasaruddin Umar melihat bahwa gender lebih menekankan pada aspek *maskulinitas* atau *feminitas*. Sedangkan *seks* lebih menekankan pada perkembangan dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki dan perempuan.²⁵

Sedangkan *gender* merupakan pandangan atau keyakinan yang dibentuk oleh masyarakat tentang bagaimana seharusnya seorang perempuan atau laki-laki bertingkah laku maupun berpikir. Misalnya Pandangan bahwa seorang perempuan ideal harus pandai memasak, pandai merawat diri, lemah lembut atau keyakinan bahwa perempuan adalah makhluk yang sensitif, emosional, selalu memakai perasaan. Sebaliknya seorang laki-laki sering dilukiskan berjiwa pemimpin, pelindung, kepala rumah-tangga, rasional, tegas dan sebagainya.

Singkatnya, *gender* adalah jenis kelamin sosial yang dibuat masyarakat, yang belum tentu benar. Berbeda dengan Seks yang merupakan jenis kelamin biologis ciptaan Tuhan, seperti perempuan memiliki vagina, payudara, rahim, bisa melahirkan dan menyusui sementara laki-laki memiliki jakun, penis dan sperma, yang sudah ada sejak dahulu kala. Pembedaan yang dikarenakan proses sosial tersebut kemudian menimbulkan persoalan antara peran kedua jenis kelamin

²⁴ Fakih, *Analisis Gender*, 10.

²⁵ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, 35-36.

karena perempuan selalu dianggap lebih rendah dari pada laki-laki, baik dari segi fisik maupun kemampuan beraktivitas dalam masyarakat.

c. Gender dan Struktur Sosial

Pada dasarnya struktur sosial merupakan total dari jaringan hubungan antara individu-individu atau lebih baik person-person dan kelompok-kelompok person. Dimensi struktur sosial ada dua, yaitu "hubungan diadik" artinya antara pihak kesatu dengan pihak kedua tetapi juga diferensial antara satu pihak dengan beberapa pihak yang berbeda atau sebaliknya. Sedangkan mengenai bentuk dari struktur sosial ini adalah tetap. Sedangkan realitas struktur sosial selalu berubah dan berganti.²⁶

Apa yang pernah digegerkan oleh Samuel Huntington dengan "benturan peradaban" (*clash of civilization*) ternyata tak hanya menyangkut arena demokrasi. Dalam perkembangannya telah meluas pada soal-soal kemanusiaan yang lebih kompleks seperti perceraian, aborsi, persamaan *gender*, hak-hak kaum gay dan lesbian serta prostitusi. Di sinilah terjadi garis pemisah yang makin menebal antara Barat dan dunia Islam, yang intinya pada soal liberalisasi seksual.

Ketika wacana *gender* muncul dan mulai memarak di Barat yang disebabkan oleh perubahan-perubahan pola sosial, terutama semenjak terjadinya revolusi industri, yang terjadi adalah sebuah perjuangan antar kelas (*class struggle*) yakni antara kaum perempuan sebagai sebuah kelompok sosial melawan kelompok sosial yang mengopresinya, yaitu kaum lelaki dengan tujuan untuk mencapai kesejajaran atau mungkin terkadang menggantikan posisi sang opresor.

Dapat dilihat, hal ini masih berlandaskan konsensus akan oposisi antara lelaki dan perempuan. Oleh karena itu, dalam pembahasan ini penulis akan mengupas permasalahan peran *gender* dalam kaitannya dengan status sosial maupun peranannya dalam perubahan sosial.

d. Peran Gender dan Status Sosial

Secara abstrak, *status* berarti kedudukan seseorang dalam suatu pola tertentu. Sedangkan yang dimaksud dengan *status sosial* adalah tempat seseorang secara umum dalam masyarakatnya dalam hubungannya dengan orang lain dalam arti pergaulannya, prestisenya dan hak serta kewajiban-kewajibannya.²⁷ Oleh karena

²⁶ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I* (Jakarta: UI-Press, 1987), 181.

²⁷ Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1990), 265.

itu, obyek pembahasan mengenai peran *gender* dan status sosial ini penulis maksudkan adalah sejauh mana peranan *gender* dalam membentuk status sosial.

Hal ini sangat penting karena persoalan *gender* merupakan persoalan hubungan antar individu. Para ahli sosiologi membagi kedudukan atau *status* ini dalam tiga bagian sebagai berikut:

a. *Ascribed Status*

Yaitu kedudukan seseorang dalam masyarakat tanpa memperhatikan perbedaan-perbedaan rohaniah dan kemampuan. Kedudukan ini diperoleh karena kelahiran.

b. *Achieved Status*

Yaitu kedudukan yang dicapai seseorang dengan usaha-usaha yang disengaja dan bersifat terbuka bagi siapa saja tergantung kemampuan masing-masing dalam mengejar serta mencapai tujuan.

c. *Assigned-Status*

Yaitu status yang diberikan oleh seseorang atau kelompok.²⁸

Berkaitan dengan persoalan kemajuan perempuan dan tercapainya kesetaraan antara perempuan dan laki-laki merupakan persoalan hak azasi manusia serta merupakan kondisi-kondisi yang diperlukan bagi terwujudnya kesejahteraan masyarakat. Oleh karena itu, kemajuan perempuan dan kesetaraan *gender* tidak dapat dilihat hanya sebagai isu perempuan saja. Memajukan perempuan dan mencapai kesetaraan *gender* adalah satu-satunya cara untuk membangun masyarakat yang adil, maju dan berkesinambungan.

Pemberdayaan perempuan dan kesetaraan *gender* adalah prasyarat untuk mencapai keamanan politik, sosial, ekonomi, budaya dan lingkungan hidup bagi semua rakyat. Peran *gender* merupakan ide kultural yang menentukan harapan-harapan kepada laki-laki dan perempuan dalam berinteraksi antara satu dengan lainnya di dalam masyarakat.²⁹ Salah satu kajian yang paling menonjol untuk melihat peran *gender* menurut penulis adalah melalui teori *subjectivity* yang sedikit banyak berlandaskan gabungan antara semiotika atau ilmu tentang tanda dan *teori psikoanalisa* Jacques Lacan tentang tahapan pembentukan identitas manusia. Citra tubuh dan bahasa menjadi elemen besar dalam teori Lacan, yang

²⁸ Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*...., 287-288.

²⁹ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, 73.

menawarkan gagasan bagaimana identitas sebuah subyek terbentuk dalam dunia yang dikontrol phallus (*phallosentrisme*).

Dalam hal ini, phallus pada budaya Barat bukanlah sekadar menjadi penanda dari alat kelamin lelaki (penis), dalam skala besar ia merupakan lambang kekuasaan dan aktivitas yang mensubordinasi *the other*-nya yang dianggap 'tak lengkap' (lacking), dan secara pasif berfungsi sebagai penerima. *Subjectivity* menekankan penolakan terhadap konsep Cartesian³⁰ tentang *cogito (human mind)* sebagai sebuah pusat kendali sentral di mana kemudian makna terhasikan.

Singkatnya, *subjectivity* mencoba untuk melihat bagaimana manusia terbentuk sebagai subyek, sebuah sudut pandang untuk mengetahui bagaimana identitas terbentuk dengan mengakui peran wacana, pengetahuan, sejarah dan konstruksi-konstruksi lain di dalamnya, yang tak terkontrol oleh si subyek itu sendiri. Dalam perspektif ini, subyek terkungkung dengan konstruksi-konstruksi yang telah ada namun sekaligus juga selalu terbuka dengan transformasi dengan semakin ia meleburkan diri dengan dunia luar dan proses transformasi dalam diri subyek yang tak berkesudahan inilah yang akhirnya membuat perbedaan masing-masing subyek. Seperti halnya makna yang selalu bergeser dari tandanya, begitu juga manusia sebagai subyek. Kajian *subjectivity* sering kali dipersandingkan dengan analisa perbedaan, yang berkaitan dengan metode dekonstruksi teks Derrida³¹ dan pada akhirnya sering kali juga dipakai untuk mengangkat kajian gay/lesbian (*Queer Theory*).

Mengenai *gender* dan seksualitas, sebagai sebuah teks, *post-strukturalisme* menyatakan bahwa dua istilah ini dibangun oleh teks yang terus mengalami arus persilangan dan pergeseran antara tanda dan makna. *Gender* dalam konteks seperti ini bukan lagi sebuah *being*, melainkan *becoming*. Berangkat dari kerangka *subjectivity* tersebut, beberapa teori feminis Barat mencoba mengembangkan

³⁰ Kaum Cartesian selalu menggunakan asumsi-asumsi dan metodologi filsafatnya untuk mengembangkan sistem mereka sendiri. Tujuan mereka adalah untuk melakukan rekonstruksi seluruh pengetahuan umat manusia dengan menggunakan metode rasional-deduktif. Berbeda dengan *subjectivity* yang mengatakan bahwa (a) nilai-nilai sama sekali tergantung pada dan relatif terhadap bentuk-bentuk pengalaman manusia, (b) nilai-nilai merupakan refleksi perasaan, sikap dan tanggapan-tanggapan individu dan tidak memiliki tujuan yang independen atau relaitas/sumber eksternal dan (c) objek-objek atau aktifitas-aktifitas dipandang berharga atau baik selama mereka menghasilkan keadaan-keadaan kesadaran yang diinginkan atau yang menyenangkan. Lihat Jalaluddin Rahmat (peng.), *Kamus Filsafat* (Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 1995), 41.

³¹ Menurut Derrida, metafisika Barat berdasarkan suatu prinsip *logosentrisme* yang mempertingkatkan status Subjek. Kewibawaan Subjek yang dapat digelar sebagai asal-usul, wujud, rasional atau kebenaran (Origin, Being, Reason atau Truth) memusatkan kuasa di bawah dirinya. Dengan itu, semua elemen yang dapat diketahui dalam sistem epistemologi disusun melalui struktur hierarki dengan Subjek itu terletak di puncaknya. Justru itu, perubahan perlu dibuat terhadap sistem phallosentrik yang menilai pola Masculine/Feminine.

berbagai argumen yang mencoba mendekonstruksi wacana tekstual yang selama ini dianggap telah dibangun dengan menempatkan phallus sebagai pusat (*phallocentrism*), terutama dalam bahasa mereka yang memiliki struktur feminin-maskulin.

Dari wilayah lain, Gayatri Spivak menyetengahkan konsep *gender* sebagai '*hegemonic historiography*', yang mencoba mengkritik dominasi teks Barat dalam membangun konstruksi wacana sejarah dunia. Dalam kaca mata Spivak ini, hegemoni teks Barat ini secara otomatis berpengaruh dalam membangun image dan representasi kaum marjinal, terutama perempuan Dunia Ketiga yang sering kali menjadi obyek orientalisasi. Berlandaskan ini, yang harus dilakukan adalah mengajukan tuntutan akan posisi kaum *subaltern* (mereka yang termarginalkan secara tekstual oleh sejarah, dalam hal ini adalah kaum perempuan) untuk dimasukkan ke dalam teks. Dalam perkembangannya, persoalan peran *gender* ini sejak pemunculannya telah mengalami perubahan strategi dengan menyesuaikan tingkat pemahaman terhadap teks *gender* itu sendiri.

Pertengahan tahun 1980-an terjadi suatu perubahan dari strategi WID (*Women in Development*) ke strategi GAD (*Gender and Development*) yang tercermin dalam diskusi internasional dan kebijakan-kebijakan banyak negara.³² Perubahan ini adalah suatu reaksi terhadap program-program hanya untuk perempuan dalam strategi WID yang mengupayakan kegiatan-kegiatan pembangunan untuk perempuan. Sedangkan GAD berupaya untuk memahami subordinasi perempuan melalui analisis relasi antara perempuan dan laki-laki dalam kerangka kerja faktor-faktor yang penting dan relevan seperti kelas sosial, ras, umur, dan sebagainya.

Gender sebagai suatu alat analisis telah menggantikan WID karena posisi perempuan tidak dapat dipahami atau dirubah tanpa memiliki suatu visi yang lebih luas tentang peran dan posisi perempuan dan laki-laki dalam masyarakat. Untuk mengenali kepentingan-kepentingan perempuan dalam program-program pembangunan, strategi GAD didasarkan pada dua intervensi, *pertama* tindakan-tindakan khusus untuk perempuan dan laki-laki, *kedua* mempertimbangkan kepentingan-kepentingan perempuan dan laki-laki dalam program-program umum. Karena posisi perempuan sering berada di pihak yang tidak diuntungkan,

³² Mosse, *Gender dan Pembangunan...* 202

oleh karena itu dukungan khusus kepada perempuan sangat penting agar memungkinkan perempuan berpartisipasi secara penuh dan menikmati manfaat pembangunan.

*Post-strukturalisme*³³ yang dikenal dengan salah satu argumen besarnya bahwa semua hal yang ada di dunia ini adalah tanda (*signs*), membawa pada sebuah gagasan bahwa *gender* yang mencakup konsep feminitas dan maskulinitas, hanyalah serangkaian konstruksi sosial. Pertentangan yang terjadi kemudian bukanlah sekadar berkisar antara perempuan dan dominasi lelaki, namun pada setiap subyek terhadap konstruksi sosial. Fokus utama *gender* dan pembangunan terutama bukan pada perempuan saja tapi pada relasi-relasi *gender*.

Menurut perspektif GAD, memahami struktur dan dinamika relasi-relasi *gender* adalah sentral bagi analisis organisasi sosial dan proses sosial. Dalam konteks ini pembangunan harus dipandang sebagai suatu proses yang kompleks yang melibatkan upaya-upaya perbaikan individu secara sosial, ekonomi, politik dan budaya serta upaya perbaikan masyarakat itu sendiri di mana perempuan dan laki-laki merupakan subyek yang aktif dan bukan penerima pembangunan yang pasif. Dalam pengertian ini, perbaikan adalah memberdayakan mereka yang dirugikan termasuk perempuan, dan merubah relasi-relasi yang tidak setara termasuk relasi-relasi antar *gender*.

Tujuannya merubah hubungan kekuasaan yang tidak seimbang antara perempuan dan laki-laki dengan memperhatikan potensi-potensi dan kebutuhan-kebutuhan mereka. Dengan memperhatikan hal-hal tersebut di atas, dampak pembangunan terhadap kehidupan perempuan dan laki-laki tidak akan berbeda. Hal ini bisa jadi dikarenakan peran *gender* dalam proses pembentukan status sosial tidak bisa berdiri sendiri, sebab ketimpangan status sosial bukan sekedar bersumber pada persoalan seks tetapi seluruh nilai sosial budaya yang hidup dalam masyarakat turut memberikan andil.³⁴

e. Peran Gender dan Perubahan Sosial

³³ Pandangan *post-structuralisme* ini pada intinya menentang kestabilan makna yang menjadi pusat perhatian kaum *structuralisme*. Tokoh-tokoh utama *post-structuralisme*, menyatakan bahwa makna tidaklah stabil, ia selalu dalam proses. Makna tidak bisa dibatasi dalam satu kata, kalimat atau teks khusus, tetapi ia merupakan hasil dari hubungan antarteks: intertekstualitas. *Post-structuralisme* juga bersifat antihumanis. Derrida (1976) menyatakan bahwa kita berpikir hanya dengan tanda-tanda, tidak ada makna asli yang bersirkulasi di luar representasi.

³⁴ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, 75.

Kinsley Davis memberikan suatu pengertian mengenai perubahan sosial sebagai perubahan yang terjadi dalam struktur dan fungsi masyarakat.³⁵ Sedangkan Gillin mengatakan bahwa perubahan sosial sebagai suatu variasi dari cara-cara hidup yang telah diterima, baik karena perubahan kondisi geografis, kebudayaan material, komposisi penduduk, ideologi maupun karena adanya difusi ataupun penemuan-penemuan baru dalam masyarakat.³⁶

Sedangkan dalam tulisan ini, perubahan sosial lebih difahami sebagai akibat perkembangan pola pikir yang terjadi di masyarakat modern. Sebagaimana diketahui, Plato telah mengembangkan pemikiran umum yang membedakan pengetahuan opini yang mengandalkan penampilan realitas dengan pengetahuan yang mengandalkan kebajikan moral, kedalaman dan keabadian. Pada perkembangannya, pemisahan kedua pengetahuan tersebut memberikan indikasi kuat bahwa rasional yang merupakan kelanjutan penampilan realitas, telah memihak pada "perangkat keras" atau kekakuan obyek formal pengetahuan yang kemudian memiliki akses bergelombang pada politik dan kekuasaan yang menghasilkan ketidak-adilan.

Gender, sebagai perbedaan perilaku atau *behavioral differences* antara perempuan dan laki-laki ternyata telah menghasilkan peran yang pada akhirnya memunculkan ketidak-adilan struktural yang bersifat sistemik yang terjadi di wilayah domestik maupun publik. Oleh karena itu, yang perlu diusahakan adalah bagaimana menciptakan kesetaraan dalam melakukan perubahan sosial.

Dalam beberapa waktu yang lalu, peran perempuan dalam kehidupan sosial dibatasi pada persoalan rumah tangga seperti mengurus anak, mencuci, memasak dan melayani suami. Sesuai perkembangan jaman, peran ini kemudian mengalami satu "pergeseran" yang sangat signifikan dengan semakin banyaknya perempuan yang melakukan aktifitas di wilayah publik. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu pertama, banyaknya jenis pekerjaan yang membutuhkan peran dan kemampuan tipikal perempuan. Kedua, peluang yang semakin besar bagi perempuan untuk beraktifitas di luar rumah akibat teknologi dalam pekerjaan domestik. Ketiga, perempuan mendapatkan *human capital investment* lebih baik. Keempat, motif ekonomi untuk mendapat penghasilan tambahan bagi keluarga.

³⁵ Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, 336.

³⁶ Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, 337.

Mengenai struktur sosial ini, posisi perempuan masih selalu dikaitkan dengan lingkungan domestik yang banyak berhubungan dengan keluarga dan rumah tangga. Sedangkan laki-laki lebih banyak dikaitkan dengan wilayah publik. Dalam struktur seperti ini, pada akhirnya akan membuka lebar-lebar peluang dominasi laki-laki atas perempuan yang berujung pada ketidak-adilan *gender*.

f. Gender dalam Sejarah Islam.

Untuk lebih ringkasnya, mengenai sejarah perempuan, berikut ini penulis berikan penjelasan tentang perjalanan sejarah posisi perempuan pra-Islam dan pasca-Islam.



a. Pra-Islam

- Perempuan adalah manusia yang tidak dikenal oleh undang-undang karena dianggap bukan sebagai makhluk hukum. Sehingga tidak patut masuk dalam peraturan perundangan.
- Perempuan dipersepsikan sebagai harta benda sehingga berhak diperlakukan apa saja sesuai dengan keinginan pembeli (suami). Jadi pada masa ini seorang suami sudah biasa menjual istrinya kepada orang lain.
- Perempuan tidak memiliki hak talak (cerai) sehingga diperlakukan bagaimanapun oleh suaminya harus dihadapi dengan sabar sebab dalam kondisi yang buruk seperti ini ia tidak bisa melepaskan ikatan perkawinan dari suaminya. Maka terus menerus berada dalam ketergantungan terhadap suami.
- Perempuan tidak memiliki hak waris tetapi malah diwariskan bagaikan tanah, hewan dan benda kekayaan lainnya. Akibatnya perempuan tidak punya kesempatan untuk hidup mandiri dan maju.
- Perempuan tidak memiliki hak untuk memelihara anaknya karena dianggap milik keluarga laki-laki.
- Perempuan tidak memiliki kebebasan membelanjakan hartanya karena perempuan dianggap harta.
- Penguburan bayi perempuan hidup-hidup yang merupakan tragedi terbesar dalam sejarah perempuan pra-Islam.

b. Pasca Islam

- Perempuan dalam Islam dilindungi al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah s.a.w.
- Perempuan diberi hak untuk memilih pasangan hidupnya sendiri dalam sebuah pernikahan yang menunjukkan pemberian kemerdekaan kepada seorang perempuan.
- Perempuan memiliki hak talak. Islam memberikan hak talak bagi perempuan agar mereka juga memiliki posisi yang setara dengan laki-laki. Ketika terjadi ketidakcocokan atau perlakuan yang tidak adil terhadap dirinya, perempuan dapat mengajukan hak talaknya. Al-Qur'an memberikan pilihan dan kebebasan untuk meneruskan atau memutuskan kehidupan mereka dengan suaminya.

- Perempuan berhak mewarisi dan memiliki kekayaan, baik yang bersumber dari harta warisan maupun maskawin (mahar)
- Perempuan memiliki hak penuh untuk memelihara anaknya. Padahal, dulu bila lahir anak perempuan maka langsung dipendam hidup-hidup oleh bapaknya. Islam datang memberikan argumentasi yang jelas mengenai pentingnya anak perempuan. Hak memelihara anak (haqq al-hadhanah) tidak hanya menjadi hak kaum laki-laki saja, tetapi juga menjadi hak perempuan.
- Perempuan berhak mempergunakan atau membelanjakan hartanya. Pada masa pra-Islam, harta bisa dikatakan menjadi hak sepenuhnya kaum laki-laki. Harta adalah simbol kemerdekaan dan kehormatan bagi setiap orang.
 - Perempuan memiliki hak hidup.

1. Konsep Gender Menurut Islam.

Perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan di dalam masyarakat dibahas di dalam berbagai teori yang secara umum dapat dikategorikan kepada dua teori besar, yaitu *pertama*, teori nature, yang menyatakan bahwa perbedaan peran laki-laki dan perempuan ditentukan oleh faktor biologis. Menurut teori ini, sederet perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan menjadi faktor utama dalam penentuan peran sosial kedua jenis kelamin. *Kedua*, teori nurture, yang mengungkapkan bahwa perbedaan peran sosial lebih ditentukan oleh faktor budaya. Menurut teori ini pembagian peran laki-laki dan perempuan dalam masyarakat tidak ditentukan oleh faktor biologis, melainkan dikonstruksikan oleh budaya masyarakat.³⁷

Menurut Nasaruddin Umar, al-Quran cenderung mempersilahkan kepada kecerdasan manusia di dalam menata pembagian peran antara laki-laki dan perempuan. Dengan kesadaran bahwa persoalan ini cukup penting tetapi tidak dirinci di dalam al- Quran maka hal ini menjadi isyarat adanya kewenangan manusia untuk menggunakan hak-hak kebebasannya dalam memilih pola pembagian peran laki-laki dan perempuan yang saling menguntungkan, baik dalam sektor domestik maupun sektor publik.

³⁷ Umar, *Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermeneutik)* dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICIHEP dan Pustaka Pelajar, 2002), 107-108.

Dalam pandangannya, al-Quran tidak memberikan beban *gender* secara mutlak dan kaku kepada seseorang namun bagaimana agar adanya kewenangan manusia untuk menggunakan hak-hak kebebasannya dalam memilih pola pembagian peran laki-laki dan perempuan yang saling menguntungkan, baik dalam sektor domestik maupun sektor publik. Persoalan yang mendasar dalam Islam ketika berbicara tentang *gender* adalah posisi perempuan secara normatif. Mansour Fakih dalam melihat ini mengelompokannya dalam dua golongan besar, yaitu *pertama* relasi antara perempuan dan laki-laki yang terjadi sampai saat ini telah sesuai dengan ajaran Islam. *Kedua*, kelompok yang menganggap bahwa perempuan saat ini dalam suatu sistem yang diskriminatif.³⁸

Berkaitan dengan hal ini, penafsiran agama memegang peranan penting dalam memecahkan dualisme pandangan ini. Dalam al-Qur'an disebutkan bahwa posisi perempuan dan laki-laki adalah sama, sebagaimana firman Allah ;

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

“Wahai seluruh manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu (terdiri) dari laki-laki dan perempuan dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang termulia di antara kamu adalah yang paling bertaqwa.” (QS. *al-Hujura*>t:13)

Ayat tersebut dengan jelas bahwa tidak ada yang membedakan hubungan antara perempuan dan laki-laki kecuali tingkat ketaqwaan seseorang. Dari sini bisa dilihat dengan jelas bahwa antara keduanya mendapatkan kesempatan untuk berpartisipasi dan berlomba-lomba melakukan kebajikan, mengabdikan kepada masyarakat, agama dan negara. Firman Allah dalam surat an-Nahl ayat 97;

³⁸ Mansour Fakih dkk., *Membincang Feminisme (Diskursus Gender Perspektif Islam)*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 37.

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Barang siapa mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.”

(QS. *an-Nahl*: 97)³⁹

Yang harus difahami adalah bahwa keadilan memiliki konteks sosial sehingga keadilan pun akan selalu mengalami perubahan dari zaman ke zaman. Begitu juga keadilan dalam konteks kesetaraan *gender*, Islam dengan tegas mengatakan bahwa;

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Dan para wanita mempunyai hak-hak (terhadap laki-laki) yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf.” (QS. *al-Baqarah*:228)

Namun begitu, yang menjadi pokok permasalahan dalam memahami posisi perempuan dan laki-laki dalam Islam adalah kata *qawwa>m* dalam surat an-Nisa' ayat 34 berikut ini

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ

“Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian dari mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Oleh sebab itu, wanita yang saleh ialah yang ta'at kepada Allah lagi memelihara (mereka)”. (QS. *al-Nisa*> :34).

Semestinya ayat tersebut perlu dipahami secara *kontekstual-historikal* (pemahaman yang disesuaikan dengan konteks sejarah) bukan dengan pendekatan *literal-normatif* (pemahaman berdasarkan teks yang menekankan

³⁹ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Intermasa, 1986), 417.

sisi normatifnya). Kesadaran akan kesetaraan kedudukan dan peran antara laki-laki dan perempuan pada gilirannya akan melahirkan kesadaran akan keseimbangan tanggung jawab dalam berbagai tugas domestik dan publik keduanya yang pada tahap selanjutnya akan menciptakan dan menegakkan prinsip keadilan yang menurut Mansour Fakih merupakan inti dari ajaran setiap agama.⁴⁰ Quran, menurutnya mencakup berbagai anjuran untuk menegakkan keadilan ekonomi, keadilan politik dan kultural termasuk keadilan *gender*. Karena itu, diperlukan metode pendekatan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Quran yang bisa dipergunakan untuk memahami bagaimana ajaran moral agama yang bersifat prinsipil yang mesti membutuhkan analisis sosial.⁴¹

Dalam surat *an-Nisa*> '34 tersebut, yang dimaksud dengan *pemimpin* ialah laki-laki yang memiliki keutamaan. Sesuai dengan *asbab al-nuzul*, keutamaan laki-laki dihubungkan dengan tanggung jawabnya sebagai kepala rumah tangga.⁴² Sedangkan Muhammad Asad menafsirkan kata *qawwa>m* dengan menekankan pada kewajiban laki-laki untuk menjaga perempuan dengan menerjemahkannya *menjaga perempuan secara penuh*. Oleh karena itu, menjadi *qawwa>m* berarti memberikan tambahan tanggung jawab laki-laki kepada perempuan.⁴³

Selain kata *qawwa>m*, kata yang sering mengundang perdebatan adalah kata *al-Rija>l* dan *an-Nisa*> '. Dalam surat al-Baqarah ayat 282, misalnya kata *al-Rija>l* dalam tafsir *al-Jala>lain* sebagai *laki-laki yang akil baligh dan merdeka*. Jadi semua yang masuk dalam katagori ini termasuk juga kategori *al-Zakar*. Tetapi tidak semua *al-dhakar* masuk dalam katagori *al-Rija>l*. *Al-Rajul* menuntut kriteria tertentu yang bukan hanya mengacu pada jenis kelamin, tetapi juga kualifikasi budaya tertentu, terutama yang berkaitan dengan maskulinitas.⁴⁴ Secara singkat bisa dikatakan bahwa al-Quran, secara

⁴⁰ Fakih, *Membincang Feminisme*, 129.

⁴¹ Fakih, *Membincang Feminisme*, 135.

⁴² Siti Ruhaini Dzuhayatin, Budhy Munawar Rachman, Nasaruddin Umar, dkk., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 124.

⁴³ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: LkiS, 2003), 69-70

⁴⁴ Dzuhayatin, Rachman, Umar, dkk., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. 118-119.

eksplisit, telah mengokohkan kesetaraan perempuan dan laki-laki sebagai manusia dalam berbagai konteks, antara lain :

1. Perbuatan-perbuatan praktis

Al-Quran akan menilai setiap manusia hanya berdasarkan prestasi ketakwaannya, bukan pula karena jenis kelamin (QS. *al-Hujura*>*t*:13). Di hadapan Allah, yang akan memperoleh kemuliaan dan keutamaan adalah mereka yang paling takwa (*atqa*>*kum*) dalam perbuatan-perbuatannya, baik laki-laki ataupun perempuan dan baik sudah menikah ataupun belum menikah. Status masing-masing individu akan ditentukan oleh perbuatan-perbuatannya masing-masing di dunia ini dan bukan oleh yang lainnya bukan karena simbol seksnya, bukan kaya atau miskinnya, bukan majikan atau buruh dan bukan pengatur atau yang diatur.

2. Atas dasar saling berpasangan (*Zaujain*):

Al-Quran mendeklarasikan laki-laki dan perempuan merupakan pasangan yang diciptakan antara satu untuk yang lainnya dan karena itu, mereka memiliki status yang setara dalam semua aspek. Keduanya diciptakan setara, sebagai sebuah pasangan, untuk saling membantu di dalam mengarungi kehidupan di dunia ini. Kenyataan kehidupan mereka seperti demikian ini disebutkan dalam berbagai ayat al-Quran antara lain:

"Maha Suci Tuhan yang telah menciptakan pasangan-pasangan semuanya baik dan apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan diri mereka sendiri maupun dan apa yang tidak mereka ketahui." (QS. *Ya*>*sin*: 36) Sebagai bagian dari makhluk.

Al-Quran dalam berbagai konteks menyatakan bahwa semua manusia, termasuk perempuan, diingatkan akan tugas-tugas mereka terhadap Allah dan tidak membuat perbedaan antara laki-laki dan perempuan.

3. Keimanan

Al-Quran dalam berbagai konteks menyatakan bahwa semua manusia, termasuk perempuan, diingatkan akan tugas-tugas mereka terhadap Allah dan tidak membuat perbedaan antara laki-laki dan perempuan.

ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا

“Yang demikian itu adalah karunia dari Allah, dan Allah cukup mengetahui. (QS. *an-Nisa*>’: 70).



2. Konsep Keadilan Gender dalam Islam

Inti keadilan adalah persamaan hak sedangkan yang disebut gender yakni suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural.⁴⁵ Pengertian lain menganggap gender adalah suatu konsep kultural yang dipakai untuk membedakan peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.⁴⁶

Gender adalah usaha sebagai perbedaan yang tampak (kelihatan) antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku. Tetapi oleh beberapa ahli gender, keterangan itu mesti ditambah dan disempurnakan. Wilson yang dikutip Yudhie R.Haryono menulis gender adalah sumbangan laki-laki dan perempuan pada kebudayaan kolektif (masyarakat) yang sebagai akibatnya mereka menjadi laki-laki dan perempuan. Jadi ada aspek fungsi yang membedakan antar keduanya yaitu antara laki-laki dan perempuan.⁴⁷

Gender adalah perbedaan sosial antara laki-laki dan perempuan yang di titik beratkan pada perilaku, fungsi dan peranan masing-masing yang ditentukan oleh kebiasaan masyarakat dimana ia berada atau konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial budaya. Pengertian ini memberi petunjuk bahwa hal yang terkait dengan gender adalah sebuah konstruksi sosial (*social construction*). Singkat kata, gender adalah interpretasi budaya terhadap perbedaan jenis kelamin.⁴⁸

Dari beberapa pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa gender adalah usaha mengidentifikasi perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari segi-segi sosial budaya, psikologis bahkan moral etika dan seni. Inti dari wacana gender itu sendiri adalah persamaan hak. Dari pengertian itu maka keadilan gender itu sebenarnya sudah ada, tapi hakikat keadilan gender yang

⁴⁵ Fakih, *Analisis Gender*, 8. Kata “kultural” berarti kebudayaan, dan kata kebudayaan menurut E.B. Tylor yang dikutip Soerjono Soekanto yaitu kompleks yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat, kemampuan-kemampuan serta kebiasaan yang didapat oleh manusia sebagai anggota masyarakat. Definisi yang singkat yaitu semua hasil karya, rasa dan cipta masyarakat.

⁴⁶ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), 4.

⁴⁷ Yudhie R.Haryono, *Bahasa Politik Al-Qur'an* (Jakarta: Gugus Press, 2002), 251.

⁴⁸ Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial Mendialogkan Teks Dengan Konteks* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2005), 103.

memperkuat persamaan hak antara laki-laki dan perempuan itu dalam pelaksanaannya seringkali mengalami distorsi.

Berbicara tentang konsep gender dalam Islam ditemukan sejumlah ayat dalam Al-Qur'an, antara lain QS *al-Hujurat* (49:13), *al-Nisa*' (4:1), *al-A'raf* (7:189), *al-Zumar* (39:6), *Fa>thir*,(35:11), dan *al-Mu'min* (40: 67) menegaskan bahwa dari segi hakikat penciptaan, antara manusia yang satu dan manusia lainnya tidak ada perbedaan, termasuk di dalamnya antara perempuan dan laki-laki. Karena itu, tidak perlu ada semacam superioritas suatu golongan, suku, bangsa, ras, atau suatu entitas gender terhadap lainnya.

Kesamaan asal mula biologis ini mengindikasikan adanya persamaan antara sesama manusia, termasuk persamaan antara perempuan dan laki-laki. Penjelasan di atas menyimpulkan bahwa Al-Qur'an menegaskan equalitas perempuan dan laki-laki. Senada dengan Al-Qur'an, sejumlah hadis Nabi pun menyatakan bahwa sesungguhnya perempuan itu mitra sejajar laki-laki. Dengan demikian, pada hakikatnya manusia itu adalah sama dan sederajat, mereka bersaudara dan satu keluarga.

Meskipun secara biologis laki-laki dan perempuan berbeda sebagaimana dinyatakan juga dalam Al-Qur'an, namun perbedaan jasmaniah itu tidak sepatutnya dijadikan alasan untuk berlaku diskriminatif terhadap perempuan. Perbedaan jenis kelamin bukan alasan untuk mendiskreditkan perempuan dan mengistimewakan laki-laki. Perbedaan biologis jangan menjadi pijakan untuk menempatkan perempuan pada posisi subordinat dan laki-laki pada posisi superordinat.

Perbedaan kodrati antara laki-laki dan perempuan seharusnya menuntun manusia kepada kesadaran bahwa laki-laki dan perempuan memiliki perbedaan dan dengan bekal perbedaan itu keduanya diharapkan dapat saling membantu, saling mengasihi dan saling melengkapi satu sama lain. Karena itu, keduanya harus bekerja sama, sehingga terwujud masyarakat yang damai menuju kepada kehidupan abadi di akhirat nanti.⁴⁹

Islam secara tegas menempatkan perempuan setara dengan laki-laki yakni dalam posisi sebagai manusia, ciptaan sekaligus hamba Allah Swt. Dari perspektif penciptaan, Islam mengajarkan bahwa asal penciptaan laki-laki dan

⁴⁹ Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, 6.

perempuan adalah sama yakni sama-sama dari tanah (saripati tanah), sehingga sangat tidak beralasan memandang perempuan lebih rendah daripada laki-laki. Pernyataan ini misalnya terdapat dalam QS. *al-Mukminu>n* (23:12-16), *al-Hajj* (22:5) dan *Shad* (38: 71).

Dari perspektif amal perbuatan, keduanya dijanjikan akan mendapat pahala apabila mengerjakan perbuatan yang makruf dan diancam dengan siksaan jika berbuat yang mungkar QS. *al-Nisa>'* (4:24), *al-Nahl* (16:97), *al-Ma>'idah* (5:38), *al-Ahza>b* (33:35-36), *al-An'a>m* (6: 94), *al-Ja>tsiyah* (45:21-22), *Yu>nus* (10:44), *al-Baqarah* (2:48) dan '*A>li Imra>n* (3:195).

Sebagai manusia, perempuan memiliki hak dan kewajiban untuk melakukan ibadah sama dengan laki-laki. Perempuan juga diakui memiliki hak dan kewajiban untuk meningkatkan kualitas dirinya melalui peningkatan ilmu dan takwa, serta kewajiban untuk melakukan tugas-tugas kemanusiaan yang dalam Islam disebut amar ma'ruf nahi munkar menuju terciptanya masyarakat yang adil, damai, dan sejahtera (*baldataun thayyibatun wa rabun ghafu>r*).

Akan tetapi dalam realitas sosiologis di masyarakat, perempuan seringkali diperlakukan tidak setara dengan laki-laki. Kondisi yang timpang ini muncul karena masyarakat sudah terlalu lama terkungkung oleh nilai-nilai patriarki dan nilai-nilai bias gender dalam melihat relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan. Nilai-nilai patriarki selalu menuntut pengakuan masyarakat atas kekuasaan laki-laki dan segala sesuatu yang berciri laki-laki.

Dalam pandangan patriarki, laki-laki dan perempuan adalah dua jenis makhluk yang berbeda sehingga keduanya perlu dibuatkan segregasi ruang yang ketat, laki-laki menempati ruang publik sedangkan perempuan cukup di ruang domestik. Posisi perempuan hanyalah merupakan subordinate dari laki-laki.⁵⁰ Karena itu, perlu sekali memberikan wawasan baru yang lebih humanis dan lebih sensitif gender kepada para pemuka agama, laki-laki dan perempuan, sehingga pada gilirannya nanti terbangun kesadaran di kalangan mereka akan perlunya reinterpretasi ajaran agama, khususnya ajaran yang berbicara tentang relasi gender.

Tidak ada jalan lain untuk keluar dari kondisi demikian selain melakukan pembongkaran (dekonstruksi) atas seluruh penafsiran agama yang

⁵⁰ Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, 8.

memposisikan perempuan sebagai objek. Kemudian, akan terbangun penafsiran yang menempatkan perempuan sebagai manusia yang utuh sebagai subjek yang otonom yang memiliki kebebasan memilih (*freedom of choice*) atas dasar hak-haknya yang sama dengan laki-laki.

Islam diturunkan sebagai pembawa rahmat keseluruh alam, termasuk kepada kaum perempuan. Nilai-nilai fundamental yang mendasari ajaran Islam seperti perdamaian, pembebasan, dan egalitarianisme termasuk persamaan derajat antara lelaki dan perempuan banyak tecermin dalam ayat-ayat Al-Quran. Kisah-kisah tentang peran penting kaum perempuan di zaman Nabi Muhammad S.a.w., seperti Khadijah, Aisyah, dan lain-lain, telah banyak ditulis.

Begitu pula tentang sikap beliau yang menghormati kaum perempuan dan memperlakukannya sebagai mitra dalam perjuangan. Namun dalam kenyataan dewasa ini dijumpai kesenjangan antara ajaran Islam yang mulia tersebut dengan kenyataannya dalam kehidupan sehari-hari. Khusus tentang kesederajatan antara lelaki dan perempuan, masih banyak tantangan dijumpai dalam merealisasikan ajaran ini, bahkan di tengah masyarakat Islam sekalipun. Kaum perempuan masih tertinggal dalam banyak hal dari mitra lelaki mereka.

Dengan mengkaji data dan mencermati fakta yang menyangkut kaum perempuan seperti tingkat pendidikan mereka, derajat kesehatan, partisipasi mereka dalam pengambilan keputusan, tindak kekerasan terhadap perempuan, pelecehan seksual dan perkosaan, eksploitasi terhadap tenaga kerja perempuan, dan sebagainya, dapat disimpulkan betapa masih memprihatinkannya status kaum perempuan.

Perjuangan untuk mencapai kesederajatan dengan kaum lelaki sebagaimana diajarkan Al-Qur'an masih panjang dan memerlukan dukungan dari semua pihak termasuk kaum lelaki. Bagaimanapun juga, masalah perempuan adalah masalah kemanusiaan, termasuk di dalamnya kaum lelaki. Sebagaimana disebut dalam Al-Qur'an, lelaki dan perempuan itu saling menolong, saling memuliakan, dan saling melengkapi.

Al-Qur'an tidak mengajarkan diskriminasi antara lelaki dan perempuan sebagai manusia. Di hadapan Tuhan, lelaki dan perempuan mempunyai derajat yang sama. Namun masalahnya terletak pada implementasi atau operasionalisasi ajaran tersebut. Banyak faktor seperti lingkungan budaya dan

tradisi yang patriarkat, sistem (termasuk sistem ekonomi dan politik), serta sikap dan perilaku individual yang menentukan status kaum perempuan dan ketimpangan gender tersebut.

Dalam kondisi seperti ini yang perlu dilakukan adalah pemberdayaan terhadap kaum perempuan serta kesadaran akan hak dan status mereka yang Islami. Penyadaran juga perlu dilakukan terhadap kaum lelaki sehingga pengistimewaan telah berabad-abad mereka nikmati karena kultur yang patriarkat dapat dikurangi. Kesejajaran akan tercapai jika perempuan di satu sisi meningkatkan kemampuannya dan lelaki di sisi lain mengurangi tuntutan akan pengistimewaan tersebut.⁵¹

Konsep penting yang perlu dipahami dalam rangka membahas masalah kaum perempuan adalah membedakan antara konsep seks (jenis kelamin) dan konsep gender. Pemahaman dan pembedaan terhadap kedua konsep tersebut sangat diperlukan karena alasan sebagai berikut. Pemahaman dan pembedaan antara konsep seks dan gender sangatlah diperlukan dalam melakukan analisis untuk memahami persoalan-persoalan ketidakadilan sosial yang menimpa kaum perempuan. Hal ini disebabkan karena ada kaitan yang erat antara perbedaan gender (*gender differences*) dan ketidakadilan gender (*gender inequalities*) dengan struktur ketidakadilan masyarakat secara lebih luas.

Dengan demikian pemahaman dan pembedaan yang jelas antara konsep seks dan gender sangat diperlukan dalam membahas masalah ketidakadilan sosial. Maka sesungguhnya terjadi keterkaitan antara persoalan gender dengan persoalan ketidakadilan sosial lainnya. Pemahaman atas konsep gender sangat diperlukan mengingat dari konsep ini telah lahir suatu analisis gender.⁵²

Perbedaan gender sesungguhnya tidaklah menjadi masalah sepanjang tidak melahirkan ketidakadilan gender (*gender inequalities*). Namun yang menjadi persoalan, ternyata perbedaan gender telah melahirkan berbagai ketidakadilan, baik bagi kaum laki-laki dan terutama terhadap kaum perempuan. Ketidakadilan gender merupakan sistem dan struktur di mana baik kaum laki-laki dan perempuan menjadi korban dari sistem tersebut. Untuk memahami

⁵¹ Lili Zakiyah Munir *et. all*, (Editor), *Memosisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam* (Bandung: Mizan 1999), 11-12.

⁵² Fakih, *Analisis Gender*, 3- 4.

bagaimana perbedaan gender menyebabkan ketidakadilan gender, dapat dilihat melalui pelbagai manifestasi ketidakadilan yang ada.

Ketidakadilan gender termanifestasikan dalam pelbagai bentuk ketidakadilan yakni marginalisasi atau proses pemiskinan ekonomi, subordinasi atau anggapan tidak penting dalam keputusan politik, pembentukan stereotipe atau melalui pelabelan negatif, kekerasan (violence), beban kerja lebih panjang dan lebih banyak (burden), serta sosialisasi ideologi nilai peran gender. Manifestasi ketidakadilan gender tidak bisa dipisahkan, karena saling berkaitan dan berhubungan, saling mempengaruhi secara dialektis.

Tidak ada satu pun manifestasi ketidakadilan gender yang lebih penting, lebih esensial, dari yang lain. Misalnya, marginalisasi ekonomi kaum perempuan justru terjadi karena stereotipe tertentu atas kaum perempuan dan itu menyumbang kepada subordinasi, kekerasan kepada kaum perempuan, yang akhirnya tersosialisasikan dalam keyakinan, ideologi dan visi kaum perempuan sendiri. Dengan demikian, tidak bisa dikatakan bahwa marginalisasi kaum perempuan adalah menentukan dan terpenting dari yang lain dan oleh karena itu perlu mendapat perhatian lebih. Atau sebaliknya, bahwa kekerasan fisik (violence) adalah masalah paling mendasar yang harus dipecahkan terlebih dahulu.⁵³

Proses marginalisasi, yang mengakibatkan kemiskinan sesungguhnya banyak sekali terjadi dalam masyarakat dan negara yang menimpa kaum laki-laki dan perempuan, yang disebabkan oleh berbagai kejadian, misalnya penggusuran, bencana alam atau proses eksploitasi. Namun ada salah satu bentuk pemiskinan atas satu jenis kelamin tertentu, dalam hal ini perempuan disebabkan oleh gender. Ada beberapa perbedaan jenis dan bentuk, tempat dan waktu serta mekanisme proses marginalisasi kaum perempuan karena perbedaan gender tersebut. Dari segi sumbernya bisa berasal dari kebijakan pemerintah, keyakinan, tafsiran agama, keyakinan tradisi dan kebiasaan atau bahkan asumsi ilmu pengetahuan.

Banyak studi telah dilakukan dalam rangka membahas program pembangunan pemerintah yang menjadi penyebab kemiskinan kaum

⁵³ Fakih, *Analisis Gender*, 12 – 13.

perempuan. Misalnya, program swasembada pangan atau revolusi hijau (*green revolution*) secara ekonomis telah menyingkirkan kaum perempuan dari pekerjaannya sehingga memiskinkan mereka. Di Jawa misalnya, program revolusi hijau dengan memperkenalkan jenis padi unggul yang tumbuh lebih rendah, dan pendekatan panen dengan sistem tebang menggunakan sabit, tidak memungkinkan lagi panen dengan ani-ani, padahal alat tersebut melekat dan digunakan oleh kaum perempuan. Akibatnya banyak kaum perempuan miskin di desa termarginalisasi, yakni semakin miskin dan tersingkir karena tidak mendapatkan pekerjaan di sawah pada musim panen. Berarti program revolusi hijau dirancang tanpa mempertimbangkan aspek gender.

Marginalisasi kaum perempuan tidak saja terjadi di tempat pekerjaan, juga terjadi dalam rumah tangga, masyarakat atau kultur dan bahkan negara. Marginalisasi terhadap perempuan sudah terjadi sejak di rumah tangga dalam bentuk diskriminasi atas anggota keluarga yang laki-laki dan perempuan. Marginalisasi juga diperkuat oleh adat istiadat maupun tafsir keagamaan. Misalnya banyak di antara suku-suku di Indonesia yang tidak memberi hak kepada kaum perempuan untuk mendapatkan waris sama sekali. Sebagian tafsir keagamaan memberi hak waris setengah dari hak waris laki-laki terhadap kaum perempuan.⁵⁴

Islam banyak sekali memberikan hak-hak kepada kaum perempuan dimana hak tersebut tidak pernah diperoleh sebelum Islam. Sebagai contoh antara lain dapat dikemukakan:

1. Mahar (maskawin)

Mahar (maskawin) adalah sudah dikenal pada masa jahiliah, jauh sebelum Islam datang. Akan tetapi mahar sebelum datangnya Islam tidak diperuntukkan kepada calon istri, melainkan kepada ayah atau kerabat dekat laki-laki dari pihak istri. Karena konsep perkawinan menurut berbagai bentuk hukum adat ketika itu sama dengan transaksi jual beli. Yakni jual beli antara calon suami dengan ayah si perempuan selaku pemilik barang.

Ketika Al-Quran datang, pranata mahar tetap dilanjutkan, hanya saja konsepnya yang mengalami perubahan. Kalau dahulu mahar dibayarkan ke

⁵⁴ Fakih, *Analisis Gender*, 13 – 15.

pihak orang tua (ayah) calon istri, maka sekarang mahar tersebut diperuntukan kepada calon istri. Dengan demikian, Al-Quran mengubah status perempuan sebagai "komoditi" barang dagangan menjadi subjek yang ikut terlihat dalam suatu kontrak.

2. Talak

Institusi talak dikenal pada masa jahiliah, akan tetapi talak ketika itu merupakan hak otonom kaum laki-laki. Kapan dan di mana saja ia mau menalak istrinya. Al-Qur'an tetap mengakui institusi talak ini, tetapi dengan pembatasan-pembatasan. Salah satu pembatasan tersebut ialah pemberlakuan masa iddah yang terutama bertujuan untuk memberikan kesempatan kepada suami untuk rujuk kepada istrinya. Lagi pula selama dalam masa iddah, istri berhak mendapatkan nafkah dari suaminya.

3. Poligami

Poligami (*ta'addud al-zauja>t*) dalam masyarakat adalah salah satu bagian dari budaya masyarakat pra-Islam. Seorang laki-laki dapat mengawini perempuan dalam jumlah yang tidak terbatas. Bahkan banyaknya istri menjadi simbol kehebatan seorang laki-laki. Al-Quran dan hadis membatasi kebiasaan berpoligami dengan memberikan isyarat dan syarat yang tidak ringan. Lagi pula dibatasi tidak boleh lebih dari empat orang. Dari satu segi Al-Quran memberikan syarat kebolehan melakukan poligami bagi orang yang dapat memenuhi persyaratannya. Akan tetapi pada ayat lain memustahilkan persyaratan itu dapat dicapai.

4. Kewarisan

Konsep kewarisan pra-Islam berkaitan langsung dengan konsep kepemilikan dan struktur masyarakat ketika itu. Seperti diketahui bahwa masyarakat Arab ketika itu berstruktur masyarakat kabilah yang dipadu dengan sistem kekerabatan patrilineal. Yang hanya mengikuti garis keturunan laki-laki. Masyarakat kabilah yang selalu dibayangi perang antar kabilah menetapkan bahwa yang bisa mewarisi keluarga hanyalah keluarga laki-laki yang terdekat dari si mayat.

Urutannya ialah anak (laki-laki), bapak, saudara laki-laki dan anak laki-lakinya, nenek dari ayah, dan terakhir paman serta keturunannya. Meskipun anak laki-laki, tetapi kalau masih kecil dan belum bisa ikut berperang mempertahankan kabilahnya, maka anak tersebut dihukumkan

sama dengan perempuan. Islam datang dengan memperkenalkan konsep warisannya, yaitu kaum perempuan tetap mendapatkan warisan meskipun porsi belum seperti yang diterima kaum laki-laki.

Perubahan hukum dalam masyarakat, dari tidak mendapat menjadi dapat warisan tidak lepas dari konteks historis masyarakat Arab ketika itu sudah berlangsung bergeser dari masyarakat yang bertumpu pada kabilah ke masyarakat yang bertumpu kepada keluarga sebagaimana yang diperkenalkan dalam Islam. Logikanya, porsi dua banding satu (*li al-dzakari mitslu haz}z}i al-unthayain*) QS *al-Nisa*>' [4]: 11) dalam hukum kewarisan Islam bukanlah bentuk final dari hukum tersebut. Ide pokok dari hukum kewarisan Islam, sebagaimana juga hukum-hukum lainnya, adalah mewujudkan rasa keadilan (*al-'adl*) dan menegakkan amanah dalam masyarakat (*tuaddu al-ama>nah*).

Dengan kata lain, Islam berangsur-angsur mengubah konsep ekonomi kabilah ke konsep ekonomi keluarga. Dalam Islam, kaum perempuan selalu berada pada posisi yang selalu diuntungkan secara fisik material. Misalnya, jika ia sebagai istri dipertanggungjawabkan oleh suaminya, sebagai anak ia diurus oleh ayahnya, sebagai saudara ia di bawah perwalian saudara laki-lakinya. Jadi pandangan stereotip terhadap perempuan yang dikaitkan dengan porsi pembagian warisan satu berbanding dua (*li al-dzakari mitslu haz}z}i al-unthayain*) mestinya tidak menimbulkan problem jika seandainya masyarakat konsisten dengan pranata dan tatanan sosial dalam Islam.

Dalam Islam, kaum perempuan memperoleh berbagai hak sebagaimana halnya kaum laki-laki. Sebagai contoh dapat dilihat pada beberapa hal. Tidak ditemukan ayat atau hadis yang melarang kaum perempuan untuk aktif dalam dunia politik. Sebaliknya Al-Quran dan hadis banyak mengisyaratkan tentang kebolehan perempuan aktif menekuni dunia tersebut. Seperti halnya dalam bidang politik, memilih pekerjaan bagi perempuan juga tidak ada larangan, baik pekerjaan itu di dalam atau di luar rumah, mandiri maupun kolektif, di lembaga pemerintahan ataupun dilembaga swasta. Selama pekerjaan tersebut dilakukan dalam suasana terhormat, sopan dan tetap memelihara agamanya, serta tetap menghindari dampak negatif dari pekerjaan tersebut terhadap diri dan lingkungannya.

Dalam Islam, kaum perempuan mendapatkan kebebasan bekerja selama mereka memenuhi syarat dan mempunyai hak untuk bekerja dalam bidang apa saja yang dihalalkan dalam Islam. Terbukti di masa Nabi, kaum perempuan banyak terjun dalam berbagai bidang usaha, seperti Khadijah binti Khuwailid (istri Nabi) yang dikenal sebagai komisaris perusahaan, Zainab binti Jahsy, yang berprofesi sebagai penyamak kulit binatang, Ummu Salim binti Malhan yang berprofesi sebagai tukang rias pengantin, istri Abdullah bin Mas'ud dan Ailat Ummi Bani Ammar yang dikenal sebagai wiraswastawan yang sukses, Al-Syifa' yang berprofesi sebagai sekretaris dan pernah ditugasi oleh Khalifah Umar sebagai petugas yang menangani pasar kota Madinah.

Begitu aktifnya kaum perempuan pada masa Nabi, Aisyah pernah mengatakan, "Alat pemintal di tangan perempuan lebih baik dari pada tombak di tangan kaum laki-laki." Dalam suatu riwayat lain Nabi pernah mengatakan, "Sebaik-baiknya permainan seorang perempuan Muslimah di dalam rumah adalah memintal/menenun." Jabatan kontroversi bagi kaum perempuan adalah menjadi kepala negara. Sebagian ulama masih menganggap jabatan ini tidak layak bagi seorang perempuan. Namun, akibat perkembangan masyarakat dari zaman ke zaman jumlah pendukung pendapat ini mulai berkurang.

Bahkan Al- Maududi, yang dikenal sebagai ulama yang secara lebih tekstual mempertahankan ajaran Islam, sudah memberikan dukungan kepada perempuan untuk menduduki jabatan perdana menteri di Pakistan. Aktivitas manusia di masa Nabi tercermin di dalam buku-buku hadis (Kitab *Al-Sittah*), banyak memasukkan bab-bab khusus tentang perempuan. Misalnya, dalam kitab *Shahih Al-Bukhari* terdapat beberapa bab pembahasan tentang perempuan.

Kalimat pertama diturunkan dalam Al-Quran adalah kalimat perintah dan kalimat perintah tersebut adalah perintah untuk membaca (*iqra'*), lalu disusul dengan sumpah pertama Tuhan dalam Al-Quran yaitu *Nu>n wa al-qalami wa ma> yasthuru>n* (Demi kalam dan apa yang dituliskannya). Hal ini menegaskan betapa pentingnya ilmu pengetahuan dalam Islam. Perintah untuk menuntut ilmu pengetahuan tidak hanya kepada laki-laki, tetapi juga kepada kaum perempuan, seperti ditegaskan dalam hadis yang populer di dalam masyarakat, "Menuntut ilmu pengetahuan adalah difardukan kepada kaum Muslim laki-laki dan perempuan."

Al-Quran dan hadis banyak memberikan pujian kepada laki-laki dan perempuan yang mempunyai prestasi dalam ilmu pengetahuan. Dalam suatu riwayat disebutkan bahwa Nabi pernah didatangi kelompok kaum perempuan yang memohon kesediaannya untuk menyisihkan waktunya guna mendapatkan ilmu pengetahuan.

Dalam sejarah Islam klasik ditemukan beberapa nama perempuan yang menguasai ilmu pengetahuan penting seperti Aisyah istri Nabi, Sayyidah Sakinah, putri Husain bin Ali bin Abi Thalib, Al-Syaikhah Syuhrah yang digelar dengan "*Fakhr Al-Nisa*" (Kebanggaan Kaum Perempuan) adalah salah seorang guru Imam Syafi'i, Mu'nizat Al-Ayyubi (saudara Salahuddin Al-Ayyubi), Syamiyat Al-Taimiyah, Zainab, putri sejarawan Al-Bagdady, Rabi'ah Al-Adawiyah, dan lain sebagainya.

Kemerdekaan perempuan dalam menuntut ilmu pengetahuan banyak dijelaskan dalam beberapa hadis seperti hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad bahwa Rasulullah melaknat perempuan yang membuat keserupaan diri dengan kaum laki-laki, demikian pula sebaliknya, tetapi tidak dilarang mengadakan perserupaan dalam hal kecerdasan dan amar ma'ruf.

C. Wacana Perempuan Dalam Sejarah

1. Perempuan Masa Islam

Sebelum Islam datang wanita adalah sangat hina, setiap bayi yang pada saat lahir wanita maka akan dibunuh. Adanya pandangan bahwa anak perempuan tidak bisa berperang dan akan mendatangkan aib bagi keluarga dan sukunya, menyebabkan orang Arab Jahiliyah merasa malu, jika istrinya melahirkan bayi perempuan.⁵⁵ sebagaimana firman Allah dalam (QS. *an-Nahl*: 58)

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ

“Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya dan dia sangat marah”.⁵⁶

⁵⁵ Sri suhandjati Sukri, *Perempuan Menggugat* (Kasus dalam Al Qur'an dan Realita Masa Kini), (Semarang: Pustaka Adnan, Cet-I, 2005), 7.

⁵⁶ QS. *An-nahl*: 58

يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَّا
سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ

“Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya kedalam tanah (hidup-hidup) ? Ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu”.⁵⁷

Dikarenakan masyarakat padang pasir yang suka berperang itu, mempunyai ukuran penilaian tentang tinggi dan rendahnya status sosial manusia, dengan melihat berperan atau tidaknya seseorang dalam pertempuran. Karena perempuan tidak bisa berperang maka status mereka berada dibawah laki-laki. Makhluk utama adalah laki-laki, sebab mereka yang dapat menjaga kelangsungan hidup keluarga atau suku dari serbuan suku atau kelompok lain. sehingga kaum wanita benar-benar terisolir dan tidak mempunyai peranan dalam kehidupan bahkan mereka dianggap sebagai pangkal keburukan dan bencana.

Oleh karena itu wanita dipandang sebagai biang keladi dalam segala macam malapetaka yang menimpa. Maka setelah Rosullulah S.A.W datang maka standar kedudukan wanita dan derajatnya diangkat sama seperti laki-laki karena perempuan dan laki-laki adalah mahluk ciptaan Tuhan yang sempurna. Jadi dalam Islam tidak ada perbedaan jenis kelamin yang membedakan adalah kualitas ketakwaan dan keduanya mempunyai kebebasan penuh dalam kegiatan ekonomi dan mempunyai hak untuk memilih.

Al Qur'an mengakui ketinggian martabat manusia yang berarti bahwa Allah itu memuliakan manusia dari mahluk-mahluknya yang lain. Menerima prinsip ini bukan hanya merupakan konsepsi moral, tetapi menarik akibat-akibat kewajiban. Yakni seorang harus menghormati martabatnya sendiri akan ditunjukkan oleh rasa tanggung jawabnya. Manusia adalah terhormat kerana ia bertanggung jawab. Dan pertanggungjawaban ini berdasarkan kemerdekaan untuk memilih.

Islam berbicara kepada pria dan wanita, memperlakukan mereka hampir sama. Hukum Islam pada umumnya mempunyai tujuan melindungi (*proteksi*). Mengenai wanita, hukum Islam memberi batasan yang tepat tentang hak-hak wanita dan

⁵⁷ QS. An-nahl: 59

menunjukkan perhatian yang mendalam untuk menjaminnya. Al Qur'an dan Hadits memerintahkan kepada suami untuk memperlakukan istri dengan adil, budi yang baik dan perhatian.

Al Qur'an memberikan konsepsi yang lebih bermoral mengenai perkawinan, dan menuju untuk mempertinggi kedudukan wanita muslimah dengan memberinya hak-hak yuridis. Hak-hak wanita diantaranya adalah hak mendapatkan mahar, nafkah, dicintai, persamaan dihadapan hukum, hak milik pribadi, hak mendapatkan waris.

Dalam Al Qur'an jelas kedudukan atau kelebihan baik seorang lelaki maupun seorang perempuan dinilai bukan karena kekuatannya (superioritas) maupun kepintarannya tetapi karena ketakwaannya kepada yang khaliq (Allah rabbu 'Izzati).

Ini disebabkan karena Allah lebih memberikan perhatiannya kepada mereka yang terpinggirkan, para janda, para budak, ketimbang mereka yang kaya dan berkuasa. Oleh karena itu, jelaslah bahwa Al Qur'an tidak membuat perbedaan diskriminatif antara perempuan dan laki-laki.

Namun, hal itu harus dibuktikan tidak hanya diucapkan tetapi harus dibuktikan, dipaparkan kepada kaum perempuan itu sendiri. Kaum perempuan harus percaya bahwa kedudukan mereka adalah sejajar dengan laki-laki. Tetapi, kebanyakan perempuan menganggap dirinya tidak sejajar dengan laki-laki, karena memang selama ini disosialisasikan demikian. Bukan hanya sepanjang hidupnya, tetapi sepanjang masa, di seluruh generasi.

Dalam Al Qur'an mengisahkan sejumlah perempuan yang berhubungan dengan seorang nabi dari para nabi Allah. Al Qur'an menggambarkan kisah-kisah perempuan dengan beragam detail dan kompleksitas yang berbeda-beda. Beberapa figur hanya digambarkan nama-namanya saja atau hanya sketsa kecil tentang mereka, sementara bagian yang lain digambarkan dengan porsi yang lebih besar. Secara keseluruhan, kisah-kisah perempuan menyajikan suatu koleksi sejarah suci dan contoh paradigmatik yang kaya untuk bahan kontemplasi dan petunjuk kaum muslimin.⁵⁸

2. Hak dan Kewajiban Wanita dalam Islam

⁵⁸ Barbara Freyer Stowasser, *Reinterpretasi Gender* (Wanita dalam Al Qur'an, hadits, dan tafsir), (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), 53-54.

Dalam pandangan Islam, seorang wanita pun mempunyai hak dan kewajiban yang sesuai dengan naluri manusia untuk memperoleh, menyimpan dan menambah kekayaannya, sama sekali tidaklah harus bertanggung jawab untuk menyediakan kebutuhan-kebutuhan hidup.⁵⁹ Kebutuhan-kebutuhan hidup tidak boleh membuat tegang pikirannya, merenggut kebanggaannya dan kecantikannya yang selalu berkaitan dengan kedamaian pikiran dan ketentramannya.

Pembicaraan tentang hak dan kewajiban wanita dalam Islam bertitik tolak dari penegasan Al-Qur'an tentang hakikat wanita itu sebagai manusia yang sama dengan laki-laki dan menjadi pasangan laki-laki. Penegasan tersebut merupakan suatu perbaikan yang sangat mendasar dalam hal menghapus opini yang bersumber dari berbagai kepercayaan atau agama (pra-Islam) yang menafikan atau meragukan hakikat kemanusiaan wanita (yang dianggap bukan makhluk manusia).⁶⁰ Meskipun demikian seorang perempuan juga harus menghormati hak-hak suaminya karena seorang suami adalah mempunyai derajat sebagai seorang pemimpin. Derajat yang dimaksud adalah kepemimpinan suami dalam rumah tangganya atau kelebihan mengalahkannya suaminya dari beberapa hak yang harus dia peroleh. Diantara hak tersebut adalah hak dicintai, hak disayangi, hak berdandan, dan hak menikmati hubungan seksual, serta hak untuk bersama-sama dalam kesibukan dan kesusahan seperti yang dialami setiap pihak.⁶¹

Agama Islam telah memberikan hak-hak luas yang menjamin martabat manusia dan melindungi derajat kesopanan bagi wanita itu, tanpa adanya revolusi dan perjuangan emansipasi yang dilancarkan sebagaimana halnya di Barat. Hak-hak wanita dalam ajaran Islam adalah perwujudan dari nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan.⁶² Hak-hak perempuan perlu tersalurkan tanpa adanya pengekanan dari pihak lain, baik oleh suaminya. Hak-hak perempuan dalam Islam adalah sangat banyak, diantaranya adalah perlindungan perempuan dalam mempertahankan dan memelihara haknya atas akses dan kontrol terhadap sumber ekonomi yang dimiliki.

Diantara hak-hak yang dimiliki wanita adalah hak atas harta. Harta mempunyai kedudukan yang sangat tinggi dalam kehidupan manusia. Karena itu manusia

⁵⁹ Murtadha Mutahhari, *Wanita dan Hak-haknya dalam Islam* (Bandung: Pustaka, 1985), 183.

⁶⁰ Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial: dari soal Lingkungan hidup, asuransi Hingga ukhuwah* (Bandung: Mizan, 1995), 265.

⁶¹ Abdul Halim dan Abu Syiqqah, *Wanita dalam Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 33.

⁶² Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial*, 266.

harus berusaha mendapatkannya dengan pengolahan seluruh isi bumi dan mengadakan penelitian untuk mencari sumber kekayaan alam tersebut.⁶³

Allah berfirman dalam surat Al-Mulk ayat 15;

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ
النُّشُورُ

“Dialah yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di seluruh penjurunya dan makanlah sebagian sebagaimana rizkinya”.⁶⁴

Islam telah menetapkan kedudukan wanita atau perempuan sedemikian rupa pada sisi pertanggungjawaban secara umum dan khusus, kemudian dari segi penuntutan pengetahuan segala sesuatu yang dibutuhkan bagi pelaksanaan tanggung jawab tersebut. Dari sisi pemberian kesempatan yang seluasnya untuk berjihad dan berperang serta dari sisi perolehan hak dan dalam harta warisan, maka irrasional jika kemudian Islam meniadakan hak atas perempuan yang melakukan kontrak (perjanjian) sipil dibidang perjualbelian.⁶⁵

Islam membolehkan wanita untuk memiliki sesuatu dan bertindak atas hak miliknya itu. Wanita dibolehkan pula mewakilkan urusannya kepada orang lain, atau dirinya dijamin orang lain. Semua kebolehan itu persis seperti yang diberikan kepada laki-laki, hingga karenanya tidak dijumpai seorang ahli fiqih Islam pun berpendapat, bahwa ayat-ayat yang berkenaan dengan segala tingkah laku keuangan hanya dikhususkan bagi laki-laki tidak untuk wanita.

Islam menghapuskan tradisi yang diberlakukan atas kaum wanita berupa pelanggaran atau pembatasan untuk membelanjakan harta yang mereka miliki dan kesewenang-wenangan suami terhadap istri dalam masalah harta. Islam menetapkan hak pemilikan atau pembelanjaan atas harta kepada kaum wanita, juga menerima wasiat dan warisan seperti halnya kaum pria. Bahkan kaum wanita memiliki penuh atas mahar dan nafkah, meskipun mereka berasal dari keluarga mampu, dan tidak kalah pentingnya, kaum wanita berhak mempertahankan

⁶³ Sayid Sabiq, *Unsur-Unsur Dinamika Dalam Islam*, Terj. Anashirul Quwwah Fil Islam, terj., Haryono S. Yusuf (Bandung: PT. Intermedia, 1981), 96.

⁶⁴ QS. Al-Mulk: 15

⁶⁵ Dadang S. Anshori dan Engkos Kosasih (eds), *Membicarakan Feminisme: Refleksi Muslimah Atas Peran Sosial kaum Wanita* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), 82.

kekayaan yang ada di tangan mereka atas nama diri mereka sendiri melalui jalur pengadilan dan upaya-upaya lain yang disyariatkan.⁶⁶

Dalam Islam seorang wanita juga berhak memilih suami dan berhak meminta cerai jika dia memang tidak menyukai suaminya, walaupun dia tidak dirugikan oleh suaminya dengan syarat dia mengembalikan apa yang dia ambil dari suaminya dengan ketetapan dari suami atau hakim setelah dibuktikan bahwa dia benar-benar sudah tidak menyukai suaminya.⁶⁷

Mengenai perceraian, pria mempunyai hak dan wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang baik. Akan tetapi, pria mempunyai satu tingkat kelebihan dibanding wanita. Yang penting disini adalah bahwa wanita memiliki hak dan apa pun yang terjadi harus dipenuhi dengan adil. Tampak bahwa, dalam berbagai masalah perceraian yang kompleks atau sulit, seorang pria sedikit diuntungkan, barangkali karena ditetapkan bahwa ia harus bertanggung jawab menafkahi wanita, entah pasangan suami istri masih bersatu atau sudah bercerai.

Demikianlah Islam telah memberikan derajat kepada wanita dalam kedudukannya sebagai manusia yang sempurna kemanusiaannya sejak awal Nur Islam menyirami bumi. Dalam masalah warisan, wanita sama kedudukannya dengan laki-laki, wanita juga berhak mewarisi harta peninggalan si mayit.

Jadi harta yang diperoleh wanita melalui warisan adalah hak penuh mereka sendiri. Mereka berhak menafkakhkannya, memperdagangkannya dan lain-lain. Mahar, harta warisan, hibah, dan harta bawaan, tidak termasuk harta rumah tangga atau harta dalam perkawinan, semuanya merupakan milik pribadi si istri, dia berhak mengontrol terhadap sumber ekonomi yang dimilikinya itu.⁶⁸

Di samping mempunyai hak, wanita juga mempunyai kewajiban dalam rumah tangga terhadap suami, dan anak. Istri mempunyai kewajiban bersama dengan suami. Dalam hal ini, kewajiban suami-istri bukan berarti harus selalu sama. Maksudnya keseimbangan hak-hak dan kewajiban suami istri adalah terciptanya hubungan saling menguntungkan, satu sama lainnya harus saling melengkapi. Karenanya, pekerjaan-pekerjaan yang hanya bisa dilakukan oleh kaum lelaki,

⁶⁶ Dadang S. Anshori dan Engkos Kosasih (eds), *Membicarakan Feminisme: Refleksi Muslimah Atas Peran Sosial kaum Wanita....*, 82.

⁶⁷ Abu Syiqqah dan Abdul Halim, *Wanita dalam Islam*, 32.

⁶⁸ Anshori dan Kosasih (eds). *Membicarakan Feminisme*, 85.

maka sang suami harus mengambil alihnya, beigtu juga sebaliknya. Dengan demikian keduanya mempunyai kewajiban yang sama dan pekerjaan yang sama.⁶⁹ Sebagaimana Allah menjelaskan mengenai kewajiban Istri (wanita) kepada suaminya, yaitu:

- a. Menjaga diri dan harta suaminya, berdasarkan firman Allah:

فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ

Artinya: “sebab itu maka wanita yang shaleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada oleh karena Allah telah memelihara mereka”. (*an-Nisa*>’: 34).

Dengan demikian istri sholehah adalah istri yang mampu menjaga apa-apa yang ada di rumah mereka baik berupa harta suaminya maupun rahasia rumah tangga mereka.

- b. Taat, berdasarkan firman-Nya:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ

“Kaum laki-laki itu pemimpin bagi kaum wanita”.

Ayat ini mewajibkan kepada istri untuk menaati suaminya, karena sifat pemimpin itu harus ditaati.

- c. Bersedia dihukum (jika bersalah) sesuai dengan syar’i. Hal ini didasarkan pada firman Allah yang berbunyi:

وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً

Artinya: “ Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya⁷⁰, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka kemudian jika mereka menaatinya, maka janganlah kalian

⁶⁹ Abd al-‘Adzim Ma’ani dan Ahmad al-Ghundur, *Hukum-Hukum dari Al-Qu’an dan Hadis Secara Etimologi, Sosial dan Syariat*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), 109.

⁷⁰ *Nusyuz* yaitu meninggalkan kewajiban bersuami istri. *Nusyuz* dari pihak istri seperti meninggalkan rumah tanpa seizin suaminya.

mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi Lagi Maha Besar”. (*an-Nisa*: 34).



Bab III

FEMINSME DAN PEMAHAMANNYA TERHADAP QUR'AN

A. Cikal Bakal dan Gerakan Feminisme

a. Tinjauan Bahasa

Secara *etimologis* kata “*feminisme*” berasal dari bahasa Latin yaitu *femina* yang dalam bahasa Inggris diterjemahkan menjadi *feminine* artinya memiliki sifat-sifat sebagai perempuan. Kemudian kata itu ditambah “*ism*” menjadi *feminism*, yang berarti hal ihwal tentang perempuan.¹ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, *feminisme* diartikan sebagai “gerakan wanita yang menuntut persamaan hak sepenuhnya antara kaum wanita dan pria.”²

Dalam perkembangan selanjutnya kata tersebut digunakan untuk menunjukkan suatu teori kesetaraan jenis kelamin (*sexual equality*). Secara historis, istilah itu muncul pertama kali pada tahun 1895, sejak itu pula *feminisme* dikenal secara luas. *Feminisme* sebenarnya merupakan konsep yang muncul dalam kaitannya dengan perubahan sosial (*social change*), teori-teori pembangunan, kesadaran politik perempuan dan gerakan pembebasan kaum perempuan, termasuk pemikiran kembali institusi keluarga dalam konteks masyarakat modern dewasa ini.³

Dalam pengertian yang lebih luas, *feminisme* sekurang-kurangnya mencakup tiga pengertian pokok. Pertama, *feminisme* merupakan pengalaman hidup, sebab ia tidak terlepas dari sejarah munculnya, yaitu dari masyarakat *patriarkhi*. Dari sejarah hidup inilah kemudian lahir kaum perempuan yang mempunyai kesadaran *feminis*. Kedua, *feminisme* sebagai alat perjuangan politik bagi kebebasan manusia. Berangkat dari kesadaran *feminisme* inilah perempuan ingin melepaskan diri dari penindasan dan ketidakadilan yang selama ini dialaminya.

Perjuangannya itu diletakkan dalam bentuk persamaan hukum (*legal status*) hak memilih dan kesetaraan dengan laki-laki. Gerakan ini kemudian disebut dengan *liberation movement* yakni suatu gerakan pembebasan yang intinya menuntut persamaan dalam struktur sosial politik. *Ketiga*, *feminisme* sebagai aktivitas intelektual. Artinya gerakan yang memberikan pemahaman tentang

¹ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1993), 237.

² Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 275.

³ Maggie Humm, *Dictionary of Feminist Theories*, Terj. Mundi Rahayu, “Kamus Feminisme” (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), 155-161.

kehidupan sosial, di mana perempuan itu tinggal, kekuatan apa yang dapat dilaksanakan untuk melakukan perubahan ke arah perbaikan nasib perempuan dan untuk mengetahui apa yang harus diperjuangkan, bagaimana mendefinisikan bentuk-bentuk penindasan atas perempuan dan lain sebagainya.⁴

Di atas telah penulis paparkan beberapa pengertian *feminis an-sich*. Dan berikut akan penulis jelaskan pengertian *feminisme* Islam. *Feminisme* Islam sebenarnya punya definisi yang relatif sama, hanya saja bedanya ia adalah bagian dari golongan gerakan yang masih memegang prinsip-prinsip ke-Islam-an. *Feminisme* Islam sendiri lahir sebagai upaya penepisan tuduhan sementara kalangan yang berpendapat bahwa Islam adalah agama yang menindas perempuan. Karena itulah, *feminisme* Islam berupaya keras memperjuangkan perubahan struktur masyarakat ke arah yang lebih adil bagi laki-laki dan perempuan.

Feminisme Islam berupaya menghapus segala bentuk dehumanisasi terhadap perempuan dalam masyarakat yang disebabkan oleh adanya sistem yang tidak adil dan manusiawi. Hanya saja dalam setiap langkah gerakannya, *feminisme* Islam berpijak dan mengambil ayat-ayat al-Qur'ân dan hadis Nabi, karena memang keduanya merupakan pedoman inti umat Islam sehingga praktek feminispun berpegang kepada keduanya.⁵

b. Feminisme Umum

Untuk lebih detail mengetahui dan memahami *feminisme*, maka sejarah (*historis*) perkembangan aliran-aliran *feminisme* sangat *urgen* untuk dibahas. Gerakan *feminisme* secara umum merupakan suatu reaksi atas ketimpangan dan ketidakadilan yang dihasilkan oleh suatu tatanan sosial yang *patriarkhis*. Secara historis, munculnya gerakan *feminisme* di Barat sangat berkaitan dengan lahirnya *renaissance* di Italia yang membawa fajar kebangkitan kesadaran baru dunia Eropa.

Bersamaan itu pula muncullah *humanisme* yang menghargai manusia, baik laki-laki maupun perempuan sebagai individu yang memiliki kebebasan dalam

⁴ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhi Telaah Kritis Penafsiran Riffat Hassan*, (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003), 18-19.

⁵ Mufidah Ch, *Paradigma Gender*, Malang: Bayumedia Publishing, 2003), 43. Lihat juga Budhy Munawar-Rachman, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia", dalam Ema Marhumah dan Lathiful Khuluq (eds.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan gender dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 28-31.

menggunakan akal budinya dan bebas dari pemasungan intelektual gereja.⁶ Pembebasan akal dari belenggu teologi Gereja itu rupanya menghasilkan revolusi ilmu pengetahuan di abad ke-17 yang pada nantinya mencetuskan Revolusi Perancis di penghujung abad ke-18. Revolusi ini kemudian melahirkan prahara sosial politik dan demokratisasi Eropa Barat yang kemudian kerap juga disebut revolusi liberal.

Bersamaan dengan *liberalisme* sosial politik itu, kaum perempuan pun bangkit untuk memperjuangkan hak-haknya. Inilah awal lahirnya gerakan *feminisme* individualis yang dipelopori oleh Mary Wollstonecraft di Inggris dengan bukunya *A Vindication of the Right of Women* pada tahun 1792. Dalam perkembangan selanjutnya gerakan ini dikenal dengan aliran feminisme liberal.⁷ Revolusi liberal yang terjadi di penghujung akhir abad ke-18 itu kemudian diikuti oleh revolusi industri di awal abad ke-19.

Revolusi di atas pada akhirnya menelorkan dua gerakan *feminisme*. Yaitu *feminisme Marxis* dan *feminisme sosialis*.⁸ Kelahiran kedua *feminisme* ini didorong oleh kondisi buruk kaum buruh Eropa pada waktu itu, di mana banyak buruh perempuan yang ikut menderita lantaran sebagai kaum buruh mereka dibayar sangat murah, upah mereka bahkan dibayar lebih murah ketimbang kaum buruh laki-laki meski ada juga kaum buruh laki-laki yang bernasib sama buruknya dengan mereka. Dalam kondisi demikianlah, tentunya mereka pun bergerak bersama dengan rekan-rekan buruh laki-laki yang bernasib sama dengan mereka.⁹

Bagi *feminisme Marxis*, penindasan dan ketidakadilan terhadap perempuan merupakan kelanjutan dari sistem eksploitatif yang bersifat struktural. Oleh karena itu, mereka tidak menganggap patriarki ataupun kaum laki-laki sebagai permasalahan, akan tetapi sistem kapitalisme yang sesungguhnya merupakan penyebab masalahnya. Dengan begitu penyelesaiannya pun harus bersifat struktural yakni hanya dengan melakukan perubahan struktur kelas dan pemutusan hubungan dengan sistem kapitalisme internasional. Perubahan struktur kelas itulah yang mereka sebut sebagai proses revolusi.¹⁰

⁶ Mesraini, *Gender dan Kompilasi Hukum Islam: Studi Kritis atas Kompilasi Hukum Islam dalam Perspektif Gender* (Jakarta: Perpustakaan IAIN Syarif Hidayatullah, 2001), 31.

⁷ Ch, *Paradigma Gender*, 26.

⁸ Ch, *Paradigma Gender*, 28-29.

⁹ Mesraini, *Gender dan Kompilasi Hukum Islam*, 33.

¹⁰ Fakih, *Analisis Gender*, 88-89.

Adapun *feminisme sosialis*, yang merupakan sintesis dari *feminisme Marxis* memiliki pandangan lain. Menurutnya, ketidakadilan bukan disebabkan oleh perbedaan biologis laki-laki perempuan, tetapi lebih karena penilaian dan anggapan (*social construction*) terhadap perbedaan itu. Ketidakadilan juga bukan karena kegiatan produksi atau reproduksi dalam masyarakat, melainkan karena manifestasi ketidakadilan gender yang merupakan konstruksi sosial. Oleh karena itu, yang mereka pegangi adalah konstruksi visi dan ideologi masyarakat serta struktur dan sistem yang tidak adil yang dibangun atas bias gender.

Sesungguhnya jika dicermati, pandangan feminis sosialis ini ternyata, di samping memodifikasi teori Marxis, tetapi juga menggunakan fakta universal subordinasi perempuan yang berbeda isinya dari masa ke masa dan di bawah pelbagai *mode of production*, sebagai landasan studi perbandingan dan praksis baru.¹¹ Setelah selama kurang lebih dua abad (dimulai sejak akhir abad ke-18 hingga paruh awal abad ke-20), maka sejak paruh abad ke-20 itulah, tepatnya saat diwarnainya dua perang dunia, perjuangan kaum feminisme menunjukkan hasilnya.

Hal itu dibuktikan dengan dicantumkannya hak-hak pilih suara mereka dalam berbagai konstitusi negara-negara Barat. Memang trauma perang dunia pertama sempat menyurutkan progresivitas gerakan feminisme, namun sebaliknya, usai perang dunia kedua yang ditandai dengan membaiknya kondisi ekonomi dunia Barat, gerakan feminisme tidak hanya mengalami peningkatan progresivitas, tapi justru mengalami radikalisasi.

Radikalisasi feminisme ini bermula sejak tahun 1949, yang ditandai dengan keluarnya buku filosof eksistensialis perempuan dalam bahasa Perancis yang ditulis oleh Simone de Beauvoir dan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Second Sex, Book One: Facts and Myth* pada tahun 1953. Dalam bukunya ini, Simone de Beauvir benar-benar memiliki pandangan yang sangat-sangat radikal. Ia mengajak, menganjurkan dan mengajarkan bahwa *jika kaum perempuan ingin maju dalam kariernya, hendaknya ia tidak kawin!* Apalagi dalam era pasca perang dunia kedua, di mana begitu banyak jenjang karier menggiurkan yang terbuka bagi kaum perempuan.

¹¹ Fakih, *Analisis Gender*, 92-93.

Pada perkembangan selanjutnya, perempuan-perempuan karier yang mengikuti ajaran dan anjuran Simone de Beauvoir inilah yang kemudian merintis gerakan *feminisme radikal*.¹² Menurut aliran *feminisme radikal* ini, sumber ketidakadilan terhadap perempuan adalah seksisme dan ideologi patriarkhis. Dalam perspektif analisis aliran ini diilustrasikan bahwa perempuan ditindas oleh sistem sosial patriarkhis, rasisme, eksploitasi fisik, heteroseksisme, dan klasisme terjadi. Penindasan itu terjadi secara signifikan. Karena itulah, upaya yang harus dilakukan adalah mengubah masyarakat yang berstruktur patriarkhis. Dan dalam perspektif yang lebih ekstrim, feminisme radikal menuntut persamaan, tidak hanya untuk mendapatkan hak, tapi juga persamaan seks, seperti keputusan seks bisa dilakukan sesama perempuan (lesbi). Lembaga perkawinan dan heteroseksual dipandang sebagai bentuk penindasan dan perbudakan terhadap perempuan. Laki-laki adalah masalah bagi perempuan karena ia telah mengeksploitasi fungsi reproduksi perempuan.

Jadi, gerakan *feminisme* juga muncul di Amerika sekitar akhir abad ke- 19 atau awal abad ke-20. Gerakan ini semula difokuskan untuk mendapatkan hak memilih (*the right of vote*). Namun demikian, setelah hak-hak itu diperoleh pada tahun 1920, gerakan ini sempat tenggelam lagi. Baru kira-kira tahun 1960-an ketika Betty Friedan menerbitkan bukunya, *The Feminist Mystique* (1963), gerakan ini ternyata sempat mengejutkan masyarakat karena mampu memberikan kesadaran baru, terutama bagi kaum perempuan, bahwa peran-peran tradisional selama ini ternyata menempatkan mereka dalam posisi yang tidak menguntungkan, yaitu *subordinasi* dan *marginalisasi* kaum perempuan.¹³ Sampai akhir tahun 1980-an, *feminisme* sebagai teori maupun gerakan menunjukkan pola berulang. Hasil analisisnya merefleksikan pandangan-pandangan perempuan kelas menengah Amerika Utara dan Eropa Barat. Namun sayangnya, secara akademis di Barat telah terkooptasi oleh *hierarki*, mekanisme kerja, cara berpikir, *epistemologi* dan metodologi *maskulin*. Hal ini jelas akan dapat “membahayakan” *feminisme* itu sendiri. Sebab suatu gerakan yang awalnya dimaksudkan untuk sebuah pembebasan (*liberation*) malah berbalik menjadi penindasan (*oppressive*).¹⁴

¹² Mesraini, *Gender dan Kompilasi Hukum Islam*, 37.

¹³ Ch, *Paradigma Gender*, 28.

¹⁴ Ch, *Paradigma Gender*, 21.

Sejatinya gerakan feminisme yang merupakan reaksi dari kesadaran akan diskriminasi, subordinasi dan penindasan yang dialami oleh kaum perempuan - yang belakangan lebih dikenal dengan istilah “ketidakadilan gender” - terus bergulir sampai sekarang. Dalam pergulirannya itu, sesungguhnya feminisme mengalami perkembangan corak dan derivasi. Bahkan bisa dikatakan, bila diteliti secara detail dengan menggunakan variabel-variabel yang ada, sangat mungkin aliran gerakan feminisme itu tidak hanya empat, sebagaimana penulis sebutkan di atas. Dengan kata lain, masih banyak lagi aliran feminisme selain keempat aliran utama dari gerakan feminisme tersebut.

Mansour Fakih misalnya, mengidentifikasi bahwa belakangan ini, tepatnya pada tahun 1980-an, muncul suatu aliran baru feminisme yang dikenal dengan ekofeminisme (*eco-feminism*). Aliran ini dikembangkan oleh Vandana Shiva dari India dan Maria Mies dari Jerman.¹⁵ Berbeda dengan keempat aliran sebelumnya, ekofeminisme cenderung menerima perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Mereka mulai percaya bahwa perbedaan gender bukan semata-mata konstruksi sosial budaya tetapi juga instrinsik.¹⁶ Selainnya ada lagi aliran feminisme yang lahir dan berkembang di Amerika Serikat yakni *black feminism*.

Demikian halnya di dunia ketiga juga lahir feminisme dunia ketiga.¹⁷ Yang lebih menakjubkan, ternyata gerakan feminisme juga lahir pada golongan agama. Pada paruh awal hingga akhir abad ke-20, telah lahir gerakan feminisme Muslim yang tidak hanya terbatas di negara-negara Timur Tengah tetapi sudah mendunia. Beberapa di antara mereka yang terkenal adalah dari Mesir ada Aisyah Taimuriyah, Qasim Amin, Sha'rawi, Mai Ziyadah, Nabawiyah Musa, dan Nawal al-Sâdawî, Malak Hifni Nashif (atau dikenal dengan Bahitsah al-Badiyah), Lathifah al-Zayyat dan Inji Aflatun, dari Lebanon ada Zainab Fawwaz, dari India ada Rokeya Skahawat Hossein, Nazar Sajjad Haydan dan Asghar Ali Engineer, dari Zanzibar ada Emile Ruete, dari Iran ada Taj al-Shulthanah dan Zandukht Shirazi, dari Turki ada Fatme Alye dan Latife Bekir, dari Maroko ada Fatima Mernissi, dari Pakistan ada Riffat Hassan dan Leila Ahmad, dari Amerika Serikat ada Amina Wadud Muhsin, dari Jepang ada Toshihiko Isutzu, dari Aljazair ada Assia Djebar, dari Iran ada Furugh Farrukhzad, dari Lebanon ada Huda Namani,

¹⁵ Fakih, *Analisis Gender*, 95.

¹⁶ Mesraini, *Gender dan Kompilasi Hukum Islam*, 39.

¹⁷ Fakih, *Analisis Gender*, 96.

Ghadah Samman dan Hanan al-Shâikh dari Saudi Arabia ada Fauziyah Abu Khalid dan dari Indonesia ada R.A. Kartini (1879-1904) sebagai peletak dasar embrio, Wardah Hafidz, Ratna Megawangi, Nurul Agustina, Marwah Daud Ibrahim, Musdah Mulia, Shinta Nuriyah, Mansour Fakih, Masdar F. Masudi, dan Nasaruddin Umar.¹⁸

Seiring dengan berjalannya waktu, para *feminis Muslim* sebagaimana tersebut di atas, mulai menuliskan pikiran dan pandangan mereka tentang urgensi keadilan gender dalam ranah privat dan publik dalam tema-tema yang menyangkut kekerasan seksual terhadap perempuan, eksploitasi perempuan, misogini dan tentang sistem patriarki itu sendiri. Tidak hanya menuangkan dalam bentuk pemikiran saja sebenarnya, namun bahkan sejarah terang mencatat bahwa di antara mereka ada pula yang bergerak langsung dengan mendirikan beberapa organisasi feminis, seperti *The Egyptian Feminist Union* (EFU) di Mesir yang langsung dipimpin oleh Huda Sha'rawi (1923). EFU di atas memperjuangkan hak-hak pendidikan, profesi dan politik bagi perempuan, reformasi hukum keluarga dan regulasi prostitusi, *The Turkish Women's Federation* (TWF) di Turki di bawah pimpinan Latife Bekir (1924), dan *The Association of Revolutionary Women* (ARW) di Iran oleh Zandukht Shirazi (1927).¹⁹

Dalam konteks ke-Indonesiaan, menurut Mansour Fakih, perjuangan gerakan feminisme di Indonesia dapat dibagi ke dalam tiga dasawarsa tahapan. Dasawarsa pertama adalah tahapan “pelecehan”. Yakni antara tahun 1975 hingga 1985. Pada tahapan ini, mayoritas dari aktivis LSM (Lembaga Swadaya Masyarakat) menganggap masalah gender bukan menjadi masalah penting, bahkan banyak yang melakukan pelecehan. Umumnya mereka tidak menggunakan analisis gender, bahkan sengaja menyepelkannya demi kelancaran proyek dari agenda utama program organisasi yang bersangkutan.

Dasawarsa kedua adalah tahapan “pengenalan dan pemahaman”. Yakni antara tahun 1985 hingga 1995. Pada tahapan ini, pengenalan dan pemahaman dasar tentang apa yang dimaksud dengan analisis gender dan mengapa gender menjadi masalah benar-benar marak didiskusikan, diwacanakan dan dikajikan ke kancah publik. Dalam tahapan ini pula kegiatan-kegiatan yang membangkitkan kepekaan gender dilakukan di mana-mana, seperti dalam bentuk pelatihan yang bertujuan

¹⁸ Mesraini, *Gender dan Kompilasi Hukum Islam*, 40.

¹⁹ Mesraini, *Gender dan Kompilasi Hukum Islam*, 40.

membangkitkan sensitivitas gender (*gender sensivity training*) dan pengembangan berbagai buku yang menjelaskan isu tersebut. Bahkan, beberapa LSM pun mulai memakai analisis gender dalam mengembangkan program-programnya. Tantangan yang muncul pada dasawarsa kedua ini adalah tantangan akan pemikiran dan tafsiran keagamaan yang patriarkhal.

Dasawarsa ketiga adalah masa-masa setelah tahun 1995. Pada tahap ketiga ini masalah ketidakadilan gender telah mencapai “puncak dinamikanya” dan selanjutnya mulai dirasakan adanya persoalan yang harus dihadapi. Tantangan yang sudah diidentifikasi pada tahap ketiga ini adalah tantangan gerakan kilas balik dari aktivis baik laki-laki maupun kaum perempuan sendiri. Salah satu reaksinya adalah masalah gender dianggap bukan masalah lagi, nasibnya akan menjadi seperti analisis kelas, diabaikan dan sudah dianggap tidak relevan. Reaksi lainnya justru berupa penolakan terhadap gerakan feminisme yang diwujudkan dalam bentuk keinginan untuk kembali seperti sedia kala.²⁰

c. Feminisme Islam dan Gerakannya

Reaksi atas ketimpangan dan ketidakadilan yang dihasilkan oleh suatu tatanan sosial yang *patriarchal* pada akhirnya menyebabkan munculnya gerakan *feminisme*. Termasuk kalangan *feminis* Islam. Dalam (dunia) Islam gerakan feminisme lahir sejak awal abad ke-20.²¹ Kelahiran gerakan ini lebih bertujuan untuk memperjuangkan perubahan struktur masyarakat ke arah yang lebih adil bagi laki-laki dan perempuan.

Para feminis Muslim awalnya bermaksud menepis tuduhan bahwa Islam adalah agama yang menindas perempuan. Penindasan dan pemerasan terhadap perempuan dalam masyarakat disebabkan oleh adanya sistem yang tidak adil dan manusiawi. Feminisme Islam menjadikan ayat-ayat al-Qur’ân dan hadis Nabi sebagai dasar pijakan teori maupun praktek. Untuk itu, laki-laki dan perempuan Islam didorong agar melakukan perubahan konstruk pemahaman yang keliru terhadap gender dalam pendekatan Islam.²²

Dalam gerakannya, pertama kali yang menjadi tuntutan utama para feminis Muslim adalah perbaikan tingkat pendidikan pada perempuan seperti Aisyah Taimuriyah, seorang penulis dan penyair Mesir, Huda Sha’rawi Nabawiyah Musa,

²⁰ Fakih, , *Analisis Gender*, 160-165.

²¹ Leila Ahmad, *Woman and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Terj. M.S. Nasrullah, “Wanita dan Gender dalam Islam” (Jakarta: Lentera Basritama, 2000), 228-233.

²² Ch, *Paradigma Gender*, 43.

dan Nawal al-Sâdawî semuanya dari Mesir, Riffat Hassan dari Pakistan, Amina Wadud Muhsin dari Amerika Serikat, Zainab Fawwaz dari Lebanon dan Rokeya Skhawat Hossein (India). Mereka menulis artikel yang memuat gagasan pembebasan perempuan. Di Indonesia, feminis yang diabadikan dalam sejarah adalah R.A. Kartini, Emile Ruete dari Zanzibar, Taj al-Sulthanah (Iran), Nabawiyah Musa (Mesir), Fatme Aye (Turki), dan lain sebagainya.²³

Dari beberapa tokoh feminis Islam itu, menurut Mufidah, Huda Sha'rawi (1879-1947) adalah feminis Mesir yang patut disebut secara khusus. Sha'rawi adalah anak kandung Sultan Pasha, seorang tuan tanah, pegawai pemerintah yang kaya raya. Semangat kesadaran gendernya muncul lantaran penghayatannya terhadap perlakuan orangtuanya yang membedakan antara dia dengan adik laki-lakinya. Kiprahnya di dunia feminis dipengaruhi oleh gerakan modernis Islam yang dipelopori Muhammad Abduh. Ia mendirikan organisasi perempuan yang bersifat sekuler dan menjadi wadah penyaluran aktivitas umat Islam maupun Kristen.

Ia mendirikan kuliah umum pertama di Mesir yang berbicara tentang perempuan. Pada tahun 1914, Sha'rawi ikut mendirikan organisasi perempuan *al-Ittihad al-Nisa' al-Tahzibi* dan *Jam'iyah al-Ra'iqi al-Adabiya li al-Sayyida al-Misriyya*. Ia juga aktif di sejumlah penerbitan yang menyuarakan suara perempuan. Aktivistik sezaman dengannya antara lain Nawal al-Sâdawî (1931), seorang feminis Mesir berhaluan sosialis yang aktif menulis di saat perempuan sedang sengit-sengitnya mengalami tekanan ekonomi, sosial, dan psikologis.²⁴

Huda Sha'rawi adalah tokoh feminis Muslim awal paling berpengaruh. Di awal-awal dekade abad ke-20, ia merupakan pemimpin dan pembangun feminisme dominan, yang mengusung gerakannya dengan kiblat Barat (*Western*). Dalam pengertian bahwa suara feminisme dominan yang diusungnya, lebih mengafiliasikan dirinya - sekalipun pada umumnya secara terpisah - dengan berbagai kecenderungan sekularisasi dan westernisasi atas masyarakat, terutama berbagai kecenderungan kelas, menengah atas dan menengah-menengah, mempromosikan feminisme yang mengandaikan keinginan untuk maju menuju masyarakat bergaya Barat.

²³ Ch, *Paradigma Gender*, 43.

²⁴ Ch, *Paradigma Gender*, 43.

Feminisme dominan ini pada nantinya, ditentang oleh feminisme alternatif-marginal yang lebih membela perempuan dengan merujuk pada tradisi Arab-Timur Tengah (lokal) yang lebih Islami. Feminisme alternatif-marginal ini secara tak langsung dipelopori oleh Malak Hifni Nashif, yang ditandai dengan penolakannya atas gerakan penanggalan hijab yang dilakukan oleh feminisme dominan-nya Sha'rawi. Saat itu Nashif menulis, "Bagaimana Anda sekalian,... memerintahkan kami untuk menanggalkan hijab ketika salah seorang dari kami dilontari sumpah serapah ketika ia berjalan di jalan-jalan, yang satu memandangnya dengan penuh nafsu dan yang lain menghina, sehingga wajahnya berkeringat karena dipermalukan. Dengan adanya sekumpulan pria seperti dijumpai sekarang ini, yang seorang wanita tidak boleh dihina dan dipermalukan dan sekumpulan wanita seperti dijumpai sekarang, yang pemahamannya masih kekanak-kanakan, akan dipandang bid'ah yang akan menjurus pada kemungkaran bila kaum wanita menanggalkan hijab dan bercampur dengan kaum pria."²⁵

Meskipun demikian, hemat penulis, tidak hanya Huda Sha'rawi saja seharusnya yang mendapat perhatian khusus, walaupun memang harus diakui bahwa Sha'rawilah tokoh pergerakan feminis Muslim awal paling berpengaruh. Namun, merujuk pada *Women and Gender in Islam*-nya Leila Ahmad, bukankah bersamaan dengan Sha'rawi juga ada Mai Ziyadah yang menjadi kawan, *partner* dan teman seperjuangan Sha'rawi dalam mendirikan *al-Ittihad al-Nisa al-Tahzib* dan *Jam'iyah al-Ra'iqi al-Adabiya li al-Sayyida al-Misriyya* (Asosiasi Intelektual Wanita Mesir) pada tahun 1914.

Bukankah pula sebelum Sha'rawi kesohor, di sana sudah ada Nabawiyah Musa. Dialah Kartini-nya Mesir. Dialah gadis pertama Mesir yang berhasil memperoleh ijazah sekolah menengahnya, meskipun Douglas Dunlop, penasihat Inggris pada Kementerian Pendidikan, menghalang-halangi dan menolaknya untuk mengikuti ujian hanya karena dia perempuan. Bukankah pula, di sana ada Malak Hifni Nashif, esais wanita Mesir terkemuka yang getol menyuarakan hak-hak perempuan sejak tahun 1890-an hingga 1900-an lewat koran paling kesohor waktu itu, *al-Jaridah*. Begitu berbahayanya menyuarakan hak-hak perempuan waktu itu, sampai-sampai Nashif harus menggunakan nama samaran untuk esai-

²⁵ Ahmad, *Woman and Gender in Islam*, 235-243.

esai dan tulisan-tulisannya. Ia menggunakan nama samaran Bahitsah al-Badiyah (Pencari di Gurun Pasir).²⁶

Dalam ranah pergerakan (pemikiran) feminisme Islam, selain beberapa nama di atas, ada tiga tokoh kondang yang tidak bisa dilepaskan dalam pembicaraan, mengingat pengaruh pemikiran feminis yang luar biasa tersebar ke seantero jagat pemikiran Islam. Ketiga tokoh itu adalah Amina Wadud Muhsin, Fatima Mernissi, dan Riffat Hassan. Amina Wadud Muhsin feminis asal Amerika Serikat ini aktif melakukan studi tafsir perspektif feminis dengan pendekatan model penafsiran yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman.

Model pendekatan Rahman yang digunakan Wadud dalam menganalisis setiap persoalan, termasuk persoalan feminisme, adalah teori *hermeneutic* yaitu dengan menggunakan lima kategori analisis. Pertama, dalam konteks tentang apa ayat itu berbicara. Kedua, analisis dalam konteks pembahasan topik yang sama dalam al-Qur'ân. Ketiga, menyangkut bahasa yang sama dan struktur *sintaksis* yang digunakan dalam al-Qur'ân. Keempat, berpegang teguh pada prinsip-prinsip dasar al-Qur'ân. Kelima, dalam konteks al-Qur'ân sebagai pandangan hidup.

Dengan pendekatan demikian, dalam hal feminisme misalnya Wadud jelas-jelas berpandangan bahwa tidak ada perbedaan esensial yang disandang oleh pria dan wanita, meskipun terdapat perbedaan antara perlakuan terhadap pria dan perlakuan terhadap wanita ketika al-Qur'ân membahas penciptaan manusia.

Fatima Mernissi merupakan guru besar sosiologi pada Universitas Muhammad V Rabat, Maroko. Sumbangsih Mernissi dalam dunia feminisme adalah keberaniannya dalam membongkar sikap-sikap misoginis dalam hadis-hadis Nabi. Jelasnya, dalam berbagai karyanya, Mernissi menafsirkan kembali teks-teks klasik Islam dengan perspektif feminis, terutama pada hadis-hadis misoginis. Menurut Mernissi, sekalipun Islam bermaksud memberikan posisi perempuan setara dengan laki-laki, tetapi jika misoginis yang berasal dari pra-Islam masih bercokol maka kesetaraan sulit terwujud. Ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan karena adanya pemisahan antara ruang publik dan domestik yang masih dipertahankan oleh penduduk Islam sendiri.²⁷

Riffat Hassan, tokoh kelahiran Pakistan, memfokuskan kajian tafsir al-Qur'ân terutama ayat-ayat yang berhubungan dengan soal teologi perempuan. Dalam

²⁶ Ahmad, *Woman and Gender in Islam*, 231-233.

²⁷ Ch, *Paradigma Gender*, 44.

karya-karyanya, Riffat Hassan cenderung mengkritisi peristiwa kejadian manusia sebagai awal dari degradasi otonomi perempuan. Lebih jauh menurutnya, akar ketidakadilan antara laki-laki dan perempuan adalah pandangan teologi tradisional yang menyudutkan perempuan. Karena itu, ia berusaha membongkar tradisi itu dan menggantikannya dengan teologi feminis, misalnya mengkritisi istilah-istilah khusus dalam al-Qur'ân yang sering dimaknai diskriminatif terhadap perempuan.²⁸

Jelasnya, Riffat Hassan sebagai feminis membangun kerangka dasar paradigmatis model kepercayaan baru dalam konteks Islam dan isu-isu keperempuanan, yang kemudian diintrodusir oleh Riffat sebagai *teologi feminisme*. Tujuannya adalah untuk membebaskan baik untuk perempuan maupun laki-laki dari struktur dan sistem yang kurang adil. Dalam hal ini untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ân yang dapat dipandang “steril” dari bias gender, Riffat Hassan mencoba menawarkan konstruksi metode penafsiran baru yaitu metode *historis kritis-kontekstual*.

Adapun cara kerja metode ini adalah pertama, dengan memeriksa ketepatan makna atau bahasa (*language accuracy*), yaitu dengan melihat terlebih dulu secara kritis sejarah dan akar katanya sesuai dengan konteks pada waktu itu. Selanjutnya Riffat melihat dengan analisis semantiknya (yang berkaitan dengan arti kata), bagaimana konteks saat itu dan bagaimana kondisi sosio kulturalnya. Mencari makna kata yang sebenarnya dari konsep tertentu berdasarkan akar kata aslinya, kemudian meletakkan pengertian tersebut sesuai dengan konteks masyarakat waktu itu.

Kedua, melakukan pengujian atas konsistensi filosofis dari penafsiran-penafsiran yang telah ada. Hal ini mengasumsikan bahwa kandungan al-Qur'ân sebenarnya merupakan satu jalinan pengertian yang saling menguatkan antara ayat satu dengan lainnya, sehingga tidak mustahil isinya saling mengukuhkan dan membentuk satu sistem yang utuh. Hal ini dipakai Riffat untuk menilai seluruh sumber nilai lainnya. Ketiga, prinsip etik dengan didasarkan pada prinsip keadilan yang merupakan pencerminan dari *justice of God*. Prinsip etik ini dijadikan sebagai verifikasi terhadap hasil penafsiran itu. Artinya seluruh penafsiran baru dipandang sah dan benar jika sejalan dengan prinsip dan nilai-nilai keadilan (*value*

²⁸ Ch, *Paradigma Gender*, 44.

of justice) dan sebaliknya penafsiran itu batal dengan sendirinya jika mengabaikan dan bertentangan atau mengakibatkan penindasan dan bertentangan dengan prinsip keadilan.²⁹

Di samping feminis perempuan, ternyata lahir pula feminis dari kaum laki-laki. Sebut saja misalnya Qasim Amin seorang murid mufti besar dan pembaru di Mesir, Muhammad Abduh. Ia menulis buku menghebohkan yang menjadi rujukan pergerakan para feminis Islam awal di Mesir, termasuk Huda Sha'rawi. Buku itu berjudul *Tahrir al-Mar'ah*. Fokus perjuangannya dalam membela hak-hak perempuan adalah dengan menekankan pentingnya pendidikan pada mereka. Rasyid Ridha sarjana Islam kelahiran Suriah juga layak diketengahkan di sini. Konsepnya tentang perempuan sama dengan Muhammad Abduh yang menekankan pada pendidikan dan keterampilan pada perempuan.³⁰

Feminis Muslim laki-laki kesohor yang lain berasal dari India, Asghar Ali Engineer namanya. Engineer lebih berkonsentrasi pada pentingnya pembaruan hukum Islam yang berperspektif feminis. Menurutnya, syariat harus diterapkan secara kreatif dalam kondisi masyarakat yang terus berubah termasuk merespons persoalan perempuan. Dalam persoalan kedudukan perempuan, Engineer lebih melakukan upaya pengajaran terhadap umat Islam (pemikir) untuk melihat secara jernih tentang “evolusi syari’ah”.

Dalam konteks ini, ia berpendapat bahwa syari’ah tidak langsung jadi dan ia tidak bersifat statis yang karenanya tidak bisa dirubah sesuai kondisi sosio-historis dan kulturalnya. Karena itulah, kaitannya dengan feminisme Islam, teks-teks yang berhubungan dengan perempuan yang bila dinilai bertentangan dengan tujuan diturunkannya al-Qur’ân—sebagai penggerak moral dan keadilan— lantaran dianggap mendeskreditkan dan mensubordinasikan perempuan misalnya harus dikaji ulang dengan lebih mempertimbangkan aspek sosio historis dan kulturalnya.

Selain tokoh-tokoh pemikir (gerakan) feminis Islam di atas, ada Muhammad Abduh yang pemikiran dan gerakannya menjadi semacam “inspirator” bagi lahirnya gerakan (pemikiran) feminisme Islam. Dan akhirnya, dalam ranah pemikiran feminisme Islam Tanah Air. Sederet nama semisal Wardah Hafidz,

²⁹ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Metodologi Tafsir Perspektif Gender*, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (eds.), *Studi Al-Qur’ân Kontemporer* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2002), 75.

³⁰ Ch, *Paradigma Gender*. 45.

Mansour Fakih, Masdar F. Mas'udi dan Nasaruddin Umar feminis Muslim yang pemikirannya tidak bisa dinafikan begitu saja. Untuk kelompok pemikir Tanah Air ini bisa dikatakan bahwa mereka memiliki “benang merah” pemikiran yang sama. Yaitu, bahwa laki-laki dan perempuan dicipta dari “unsur” yang sama dan dalam “mekanisme” yang sama pula. Sehingga dengan begitu, secara alamiah dalam proses keberadaan laki-laki dan perempuan tidak ada perbedaan.³¹

B. Beberapa Tafsir Hukum Kaum Feminis terhadap Al-Qur'an

Menurut kaum Feminis bahwa al- Qur'an merupakan sumber tertinggi yang secara adil mendudukan laki-laki dan perempuan setara.³² Karena itu, perintah dan petunjuk Islam yang termuat dalam al-Qur'an mestinya diinterpretasikan dalam konteks historis yang spesifik. Khususnya dalam mengkaji bagaimana persepsi mengenai perempuan terhadap penafsiran ayat-ayat al-Qur'an.

Menurut pandangan Amina Wadud, ada beberapa hal yang harus diingat, yaitu :

1. Tidak ada penafsiran yang benar-benar Obyektif

Menurutnya, selama ini tidak ada satupun penafsiran yang benar-benar obyektif. Masing-masing ahli tafsir sering melakukan beberapa pilihan subyektif dan kadang-kadang tidak mencerminkan maksud dari nashnya.³³ Selain itu tidak adanya pemahaman yang tunggal terhadap ayat-ayat al-Qur'an tersebut muncul sejak ayat-ayat tersebut diturunkan dari waktu ke waktu.³⁴ Termasuk di antara para sahabat sebagai generasi yang paling dekat dengan Rasul sekalipun sering berbeda pendapat antara satu dengan yang lainnya. Perbedaan ini juga sampai kepada ulama *mufassirin* pada periode-periode berikutnya. Maka tidak mengherankan bila kemudian muncul penafsiran-penafsiran yang berbeda tentang makna yang terkandung dalam al-Qur'an.

2. Kategorisasi Penafsiran al-Qur'an

³¹ Umar, *Argumen Kesetaraan*, 218.

³² Penegasan ini, ia dasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an 33:35, yang menjelaskan bahwa laki-laki maupun perempuan sama-sama berhak menerima pahala dari Allah SWT. Sedangkan Q.S. 4:1 *kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari nafs yang satu.....*” (an-Nisa: 1). Menurutnya bahwa kata *nafs* tidak maskulin maupun feminim, dan menjadi esensial dari setiap orang, laki-laki dan perempuan, begitu pula tidak disebutkan secara eksplisit bahwa perempuan diciptakan dari *nafs* Adam saja. Karena itu kedudukan laki-laki dan perempuan di hadapan Tuhan adalah sama dan sederajat. Lihat Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Scread Feat From Women's Pespective*, (terj.) Abdullah Ali, (Jakarta: Serambi, 2001), 57-58.

³³ Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Scread Feat From Women's Pespective*,....³³.

³⁴ Asghar Ali Engineer, *The Qur'an Women and Modern Society*, (tarj.) Agus uryanto, “Pembebasan Perempuan” (Yogyakarta; LKiS, 2003), 22.

Penafsiran mengenai perempuan, menurut Amina ada tiga kategori yaitu tradisional, reaktif dan holistik.³⁵

a. Tradisional

Model tafsir ini menggunakan pokok bahasan tertentu sesuai kemampuan *mufasir*-nya, seperti hukum, *nahwu*, *sharaf*, sejarah, tasawuf dan sebagainya. Maka tafsir seperti ini bersifat atomistik. Artinya penafsiran ini dilakukan atas ayat perayat dan tidak tematik sehingga pembahasannya terkesan parsial dan tidak ada upaya untuk mengenali tema-tema dan membahas hubungan al-ur'an dengan dirinya sendiri, secara tematis.³⁶

Dan yang paling ironi pada model penafsiran tradisional ini menurut Amina Wadud adalah semuanya hanya ditulis oleh kaum laki-laki. Hal ini berarti bahwa subyektifitas laki-laki dan pengalaman laki-laki dimasukkan ke dalam tafsir mereka dan sementara wanita dan pengalaman wanita tidak dimasukkan (diabaikan), maka wajar bila kemudian tafsir yang muncul adalah menurut visi, perspektif, kehendak atau kebutuhan khas laki-laki (*patrinal*).³⁷

b. Reaktif

Tafsir model ini adalah sebagai reaksi para pemikir modern terhadap sejumlah hambatan yang dialami perempuan yang dianggap berasal dari al-Qur'an. Tujuan yang dicapai dan metode yang dipakai berasal dari cita-cita dan dasar pemikiran kaum feminis. Namun terkadang analisis yang dipakai tidak komprehensif dan sering menyebabkan sikap egoisme perempuan yang tidak sesuai dengan sikap al-Qur'an sendiri terhadap perempuan. Maka sebenarnya kelemahan ini bisa ditekan bila mereka berpegang teguh pada konsep pembebasan terhadap sumber utama dari ideologi dan teologi Islam.³⁸

c. Holistik

Merupakan penafsiran yang melibatkan banyak persoalan, sosial, moral, ekonomi dan politik modern, termasuk persoalan perempuan yang muncul pada era modern.³⁹ Satu unsur khas untuk dapat menafsirkan dan memahami setiap nas adalah nas sebelumnya yang disusun oleh panafsir yang

³⁵ Wadud, *Qur'an and Women*, 43.

³⁶ Wadud, *Qur'an and Women*, 43.

³⁷ Wadud, *Qur'an and Women*, 43.

³⁸ Wadud, *Qur'an and Women*, 35.

³⁹ Wadud, *Qur'an and Women*. 35.

dipengaruhi oleh suasana bahasa dan budaya saat nas dibaca, maka hal tersebut tidak dapat dielakkan dan dihindari.⁴⁰

Maka menurut Amina Wadud betapa pentingnya analisis konsep perempuan dalam al-Qur'an, bila mana diukur dengan perspektif ayat-ayat al-Qur'an sendiri, baik itu dalam kekuatan sejarah, politik bahasa, kebudayaan, pikiran dan jiwa maupun ayat-ayat Tuhan yang dinyatakan bagi seluruh umat manusia. Melalui pengkajian ulang terhadap al-Qur'an berdasarkan prinsip-prinsip keadilan sosial, persamaan manusia dan tujuannya sebagai pedoman hidup.⁴¹

Melalui kesadaran tersebut, Amina Wadud memberikan sebuah tawaran metode yang harus dipegangi ketika akan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an terutama ayat-ayat yang bias gender. Yang dikemasnya dalam tiga aspek penting, yaitu :

1. Dalam konteks apa teks itu ditulis atau kaitannya dengan al-Qur'an tersebut diturunkan.
2. Sebagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat) tersebut, bagaimana pengungkapannya, apa yang dikatakannya.
3. Bagaimana keseluruhan teks (ayat), *weltanschauung* atau pandangan hidupnya.⁴²

Sebagai langkah teknis operasionalnya, ketika akan menafsirkan setiap ayat yang harus dianalisis adalah :⁴³

1. Dalam konteksnya,
2. Dalam konteks pembahasan topik yang sama dengan al-Qur'an,
3. Menyangkut bahasa yang sama dan struktur sintaksis yang digunakan dalam seluruh bagian al-Qur'an
4. Menyangkut sikap benar berpegang teguh pada prinsip-prinsip al-Qur'an
5. Dalam konteks al-Qur'an sebagai *weltanschauung* atau pandangan hidup.

⁴⁰ Model ini mirip dengan apa yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman yang berpendapat bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan dalam waktu tertentu dalam sejarah. Dengan keadaan umum dan khusus yang menyertainya menggunakan ungkapan yang relatif sesuai dengan situasi yang mengelilinginya karena ia dapat direduksi atau dibatasi oleh situasi pada saat diwahyukan. Dengan semboyan itu pula dalam rangka memelihara relevansi al-Qur'an dengan perkembangan hidup manusia, al-Qur'an harus ditafsirkan ulang. Baca Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformasi of an Intellectual Tradition*, (tarj.) Anas Muhyidin, Jakarta, Pustaka, 1996, Pendahuluan.

⁴¹ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan Bias Laki-laki dalam Penafsiran*, (Yogyakarta: LkiS, 2003), 8-9.

⁴² Wadud, *Qur'an and Women*, 35.

⁴³ Wadud, *Qur'an and Women*, 36.

Dengan metode tersebut, Amina ingin menangkap spirit dan ide-ide al-Qur'an secara utuh, holistik dan integratif hingga tidak terjebak pada teks-teks yang bersifat parsial dan legal formal. Hal ini penting karena problem penafsiran al-Qur'an sesungguhnya adalah bagaimana memaknai teks al-Qur'an yang terbatas dengan konteks yang tidak terbatas. Karena konteks selalu mengalami perkembangan, apalagi pada waktu yang bersamaan umat Islam ingin menjadikan al-Qur'an selalu relevan dengan perkembangan dan tuntutan zaman.

C. Sekilas Tentang Hukum Islam (*The Islamic Law at A Glance*)

Hukum Islam adalah istilah khas Indonesia, sebagai terjemahan dan derivasi dari *al-Fiqh al-Islâmî*. Inilah istilah yang acapkali dipakai dalam menunjuk kepada aspek hukum Islam. Dalam konteks tertentu ia adalah *al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Istilah ini, kemudian dalam perspektif ahli hukum Barat digunakan dengan redaksi *Islamic Law* atau ada pula yang menyebutnya *Muslim Law*.⁴⁴

Dalam penelitian literal oleh Musahadi hanya menemukan satu judul buku yang menggunakan kata *al-Ahkam al-Islamiyyah* untuk menunjuk aspek hukum dalam Islam, yakni *Masadir al-Ahkam al-Islamiyyah* karya Zakariya al-Barrî. Namun dalam pembahasan-pembahasannya, al-Barri ternyata menggunakan istilah *al-Fiqh al-Islamiyyah* bukan *al-Ahkam al-Islamiyyah* atau *al-Hukm al-Islamiyyah*. Karena itulah, untuk memperoleh pemahaman mengenai hukum Islam secara komprehensif dan memadai, dalam penelitian literalnya yang lain, Musahadi menawarkan dengan beberapa pendekatan/perspektif.

Pertama, dalam perspektif teologi. Dalam perspektif ini hukum Islam dipandang sebagai sistem hukum yang bersifat ilahiah (*transenden*), bukan kemanusiaan (*profan*). Karena sifatnya yang *transenden*, *ilahiyah* atau diwahyukan dari Tuhan itulah, maka hukum Islam diyakini bersifat suci, final dan eternal. Sehingga ia tidak menerima perubahan alias abadi (*immutability*). Pandangan keabadian ini dipegangi dengan kuat oleh sebagian besar Islamis semisal C.S. Snouck Hurgronje dan Joseph Schacht serta kebanyakan *juris muslim* yang *hadith oriented* (*traditionalist*).

⁴⁴ Faisar Ananda Arfa, *Sejarah Pembentukan Hukum Islam Studi Kritis tentang Pembentukan Hukum Islam di Barat* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 34. Yang menyebut istilah *Muslim Law* adalah S.D. Goitien (1960), dalam makalahnya "The Birth-Hour of Muslim Law".

Namun, dalam perkembangannya, mengingat pada kenyataannya hukum Islam itu ternyata lahir untuk mengatur aspek kehidupan manusia baik dalam hubungan vertikal (*transenden*) dengan Tuhannya maupun dalam hubungan horisontal dengan sesama manusia dan lingkungannya (*profan*), maka pada tingkat sosial, hukum Islam tidak dapat menghindar diri dari sebuah kenyataan dari “perubahan” yang menjadi karakter dasar kehidupan sosial. Karena itulah lantas lahir perspektif yang *kedua* sebagai antitesis dari perspektif yang pertama.

Kedua yaitu hukum Islam dilihat dalam perspektif sosiologis yang lebih berorientasi pada watak *profan*-nya. Dalam perspektif sosiologis, hukum Islam pada kenyataannya dipandang bisa berubah dan telah berubah dari waktu ke waktu (*adaptability*). Hal itu didasarkan atas adanya prinsip-prinsip hukum, pertimbangan *maslahah (human good)*, fleksibilitas hukum Islam dalam praktek dan penekanan pada aktivitas ijtihad (*independent legal reasoning*).

Semua itu cukup menjadi petunjuk bahwa hukum Islam bersifat *adaptable* dengan perubahan dan dinamika ruang dan waktu, sehingga dalam titik-titik tertentu bahkan sangat memungkinkan untuk suatu upaya pembaruan. Nah, pandangan keberubahan ini dipegangi dengan kukuh oleh sejumlah ahli dalam bidang Islam semisal Linant de Bellefonds dan mayoritas reformis serta *juris muslim* semisal Sobhi Mahmassani.

Ketiga, dalam perspektif kajian *al-Ushu>l al-Fiqh*. Dalam perspektif ini, hukum Islam dapat dibedakan menjadi dua kategori, yakni kategori *syari’ah* dan kategori *fiqh*. Sederhananya, *syari’ah* adalah *al-nusu>s al-muqaddasah* (nash-nash suci) dalam al-Qur’ân dan *al-sunnah al-mutawa>tirah*. *Syari’ah* adalah ajaran Islam berupa wahyu Allah yang murni yang sama sekali tidak terinterfensi daya nalar manusia, sehingga bersifat permanen, tidak bisa berubah dan tidak boleh diubah.

Sementara *fiqh* adalah pemahaman atau apa yang dipahami dari *al-nusûs al-muqaddasah* tersebut. Oleh karena *fiqh* melewati proses intelektual manusia, maka hukum Islam kategori *fiqh* bersifat temporal dan menerima perubahan. Tentang bagaimana penjelasan lebih detail mengenai istilah *syar’i>ah* dan *fiqh* ini, menarik sekali mengikuti penjelasan apik yang diungkapkan Musahadi dalam penelitiannya itu.

Menurut Musahadi, *Syari’ah* pada garis besarnya dapat dibedakan dalam tiga kategori. *Pertama*, petunjuk dan bimbingan untuk memperoleh pengenalan (*ma’rifah*) secara benar tentang Allah Swt. dan alam gaib yang tidak terjangkau oleh

penginderaan manusia (*ahka>m syar'iyyah i'tiqa>diyyah*) yang menjadi bidang kajian ilmu tauhid atau ilmu kalam. *Kedua*, petunjuk dan ketentuan-ketentuan untuk mengembangkan potensi kebaikan yang ada pada diri manusia supaya menjadi makhluk terhormat (*ahka>m syar'î khulu>qiyah*) yang menjadi bidang kajian ilmu tasawuf.

Ketiga, ketentuan-ketentuan dan seperangkat peraturan hukum praktis (*'amali*) menyangkut tata cara melakukan ibadah kepada Allah, melakukan interaksi sosial dalam memenuhi hajat hidup, melakukan hubung dalam lingkungan keluarga dan melakukan penertiban umum dalam rangka menjamin tegaknya keadilan dan terwujudnya ketenteraman dalam pergaulan masyarakat. Kategori ketiga ini disebut (*ahka>m syar'î 'amaliyyah*) yang menjadi bidang kajian ilmu *fiqh*.

Adapun *fiqh*, demikian Musahadi, lebih sempit daripada *syari>'ah*, yakni ia merupakan salah satu aspek dari *syari>'ah*. *Fiqh* pada mulanya digunakan untuk menunjuk pemahaman dan pengetahuan tentang sesuatu hal secara umum, kemudian setelah berlalunya waktu, *fiqh* menjadi istilah teknis untuk menyebut suatu disiplin ilmu yang khusus membahas aspek hukum dalam Islam. Al-Gazalî dalam *al-Mustasyfa>* menyatakan, *fiqh* adalah ilmu tentang hukum-hukum *syar'î* yang ditetapkan khusus mengenai perbuatan orang-orang *mukallaf*, seperti hukum wajib, haram, ibadah, sunnah dan makruh, juga mengenai apakah suatu transaksi itu sah atau batal, suatu ibadah itu dilaksanakan pada waktunya atau di waktu lain, dan sebagainya.

Hal ini senada dengan pendapat al-Tahanawî menyebutkan, bahwa ulama syafi'iyyah mendefinisikan *fiqh* sebagai ilmu tentang hukum-hukum *syar'i>* yang bersifat praktis (*'amali>*) dari dalil-dalilnya yang terperinci (*tafsili>*) yang mencakup empat kategori, yakni *al-'iba>dah*, *al-mu'a>mala>t*, *al-muna>kaha>t* dan *al-'uquba>t*. Dengan begitu, kata Musahadi, bisa dikatakan bahwa *fiqh* adalah ilmu atau pengetahuan tentang hukum-hukum *syara'*, bukan hukum itu sendiri. Akan tetapi belakangan istilah ini berkembang dan digunakan juga untuk menyebut hukum *syara'* itu sendiri.

Itulah sebabnya, Zakariya al-Barrî mendefinisikan *fiqh* sebagai hukum-hukum *syara'* yang bersifat praktis (*'amali>*) yang dikeluarkan oleh para mujtahid dan dalil-dalil *syara'* yang terperinci. Jelasnya, menurut Musahadi, Asaf A.A. Fyzee menyebutkan ada lima perbedaan mendasar antara *syari>'ah* dan *fiqh*. Pertama, *syari>'ah* mempunyai ruang lingkup yang lebih luas meliputi seluruh aspek

kehidupan manusia, sementara *fiqh* memiliki cakupan yang lebih sempit, yakni hanya menyangkut hal-hal yang pada umumnya dipahami sebagai aturan-aturan hukum.

Kedua, *syari>'ah* selalu mengingatkan pada wahyu dan hanya diperoleh lewat al- Qur'ân dan hadis, sementara *fiqh* lebih menekankan pada kemampuan, penalaran. Ketiga, garis *syari>'ah* ditetapkan oleh Tuhan dan Nabinya, sedangkan bangunan *fiqh* didirikan atas usaha manusia. Keempat, dalam *fiqh*, suatu perubahan langsung diberikan kualifikasi sah atau tidak sah, boleh atau tidak boleh, sementara dalam *syari>'ah* terdapat tingkatan-tingkatan yang bervariasi mengenai diperbolehkan atau tidaknya. Kelima, *fiqh* adalah terminologi tentang hukum sebagai suatu ilmu, sementara *syari>'ah* lebih merupakan perintah *ila>hi>* yang harus diikuti.

Tak jauh berbeda dengan Fyzee, Noel J. Coulson merumuskan perbedaan antara *syari>'ah* dengan *fiqh* sebagai berikut. Pertama, *syari>'ah* diturunkan oleh Allah (*al-Syari>*) berupa wahyu sehingga bersifat mutlak (*absolut*), sedangkan *fiqh* merupakan produk dari kajian *fuqaha>'* melalui intervensi rasio sehingga kebenarannya nisbi (*relatif*). Kedua, *syari>'ah* mencerminkan keseragaman (*unity*), sedang *fiqh* mencerminkan keberagaman (*diversity*). Ketiga, *syari>'ah* bersifat otoritatif sedang *fiqh* berwatak liberal. Keempat, *syari>'ah* bersifat stabil (tidak mengalami perubahan), sedangkan *fiqh* mengalami perubahan berbanding lurus dengan perubahan spasial dan temporal. Kelima, *syari>'ah* bercorak idealistis sedangkan *fiqh* bercorak realistis. Dan keenam, hukum Islam dapat dilihat dalam perspektif historis.

Dalam kerangka pandang pendekatan ini, hukum Islam dilihat sebagai produk sejarah yang berkembang dari waktu ke waktu. Ia adalah produk dinamis dan kreatif dalam menjawab tantangan zaman. Dalam lokus ini, sebagai buktinya dapat dilihat dengan adanya produk mazhab hukum dalam Islam yang responsif terhadap sosio-historisnya masing-masing. Hukum Islam dengan demikian adalah anak kandung dari zamannya dimana ia tinggal, tumbuh, dan berkembang.

Menurut Musahadi, dalam perspektif historis ini, hukum Islam bermula lahir disebabkan oleh adanya tradisi ijtihad yang kuat di kalangan umat Islam saat itu. Dengan prinsip ijtihad ini, generasi muslim awal mengurai problematika hukum yang mereka hadapi secara dinamis dan kreatif. Diktum-diktum hukum yang terlahir sebagai produk pemikiran hukum Islam menjadi betul-betul aktual karena ia merupakan respons langsung bagi problematika hukum yang berkembang saat itu berdasarkan visi sosial yang mampu menyentuh rasa keadilan sosial mereka.

Namun sayang, seiring berlalunya sang waktu, dinamisasi ijtihad ini mengalami pasang surut, dan akhirnya benar-benar statis dan tertutup di abad kesembilan dan kesepuluh. Tepatnya ketika pembentukan mazhab *Sunni* telah dianggap selesai. Saat itu hukum Islam telah berhasil dibakukan sebagai hukum *Ila>hi* yang bersifat abadi dan tidak bisa diotak-atik Dan bergemuruhlah kemudian adagium yang cukup menyihir khalayak umat Islam yang mengatakan bahwa “pintu ijtihad telah tertutup.”

Dengan mengutip penjelasan Noel J. Coulson, Musahadi mengilustrasikan dengan baik mengenai dramatisasi dan dogmatisasi hukum Islam waktu itu dalam penelitiannya mengenai Hermeneutika Hadis-hadis Hukum. Menurutnya, secara historis, pemahaman mengenai hukum Islam setidaknya mengandung tiga unsur yang saling berkelindan. Pertama, adanya rumusan hukum Islam sebagai aktualisasi *syari>'ah* pada masa lampau yang memiliki relevansi dengan konteks historis tertentu. Kedua, rumusan hukum Islam tersebut telah “termakan” sejarah sehingga kehilangan relevansi dengan konteks historis kontemporer. Ketiga, rumusan hukum Islam tersebut diupayakan sedemikian rupa dengan cara melakukan reformulasi sehingga ia menjadi aktual dan menemukan kembali relevansinya dengan konteks historis kekinian (baca: upaya melakukan pembaruan hukum Islam).



BAB IV

KAJIAN KRITIS AYAT-AYAT HUKUM KELUARGA PERSPEKTIF GENDER

A. Laki-laki dan perempuan secara proporsional dalam al-Qur'an (Q.S. al-Nisa'/4:1)

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ
اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (النساء : ١)

Artinya “Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu”

Dalam problematika bias gender, peneliti memperkirakan bahwa akar masalah dalam pembentukan hukum Islam bersumber dari interpretasi surat *an-Nisa'* ayat 1 pada klausul *نَفْسٍ وَاحِدَةٍ* Surat *al-Nisa'* ayat 1 ini dijadikan hulu (*main source*) oleh para *mufassir* sebagai dasar dari asal usul kejadian perempuan.

Stereotype pertama terhadap perempuan berawal dari penafsiran bias *gender* tentang asal kejadian perempuan. Bahkan selanjutnya dijadikan justifikasi bahwa perempuan merupakan jenis manusia kelas dua (*the second sex*)¹ yang berimplikasi sangat besar pada ketimpangan *gender* di masyarakat. Berikut akan penulis nukilkan beberapa pandangan ulama dalam menafsirkan *nafsin wa>hidah*.

1. Pendapat Ulama' non Feminis

Ibnu Katsir menafsirkan *nafsin wa>hidah* ialah Adam. Dan menciptakan istrinya, Hawa, dari tulang rusuk kirinya di kala Adam tidur dan sewaktu terjaga dilihatnya Hawa sudah berada di sisinya, lalu bercumbulah satu dengan yang lain. Dan dari keduanya Allah menciptakan manusia laki-laki dan perempuan yang banyak yang tersebar di seluruh pelosok dunia.²

Dalam *Tafsir Al Azhar*, HAMKA menjelaskan bahwa *nafsin wa>hidah* oleh sebagian besar ulama dahulu diartikan Adam. kemudian dari padanya dijadikan jodohnya. Dan menurut sebagian besar ahli tafsir ialah istrinya Adam yang bernama Hawa. Ibnu Abi Syaibah, Abd bin Humaid Ibnu Jarir, Ibnu Mundzir dan

¹ Mufidah Ch., *Paradigma Gender* (Jawa Timur: Bayumedia, 2003), 20.

² Ibnu Katsir, *Tafsir>r Ibnu Katsir>r*, Terj. H. Salim Bahreisy “Tafsir Ibnu Katsir” Jilid II (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1990), 302.

Ibnu Abi Hatim menjelaskan, bahwa mujahid memang menafsirkan demikian. Yaitu bahwa diri yang satu adalah Adam. Dan jodohnya dijadikan dari padanya itu ialah Hawa yaitu dari tulang rusuk Adam. Ibnu Mundzir dan Abd bin Humaid menjelaskan lagi bahwa tulang rusuk Adam itu ialah tulang rusuk kiri yang di bawah sekali.³

Menurut Imam Zamakhsyari - sebagaimana dijelaskan Syafiq Hasyim - yang menganut mazhab Hanafi di bidang fiqhnya dan menganut Mu'tazilah dalam bidang teologi yang lahir di Zamakhsar di kawasan Khawarizmi dalam kitab tafsirnya yang berjudul *al-Kashsha>f*, menafsirkan *nafsin wa>hidah* adalah Adam. Ia menyakini bahwa Adam adalah manusia pertama yang diciptakan oleh Allah di muka bumi. Zamakhsyari menganggap bahwa Adam adalah bapak manusia.⁴

Dalam kitab *al-Durr al-Man'tsu>r*, Jalaluddin al-Suyuthi menafsirkan istilah *nafsin wa>hidah* adalah Adam a.s. Hadits yang beliau gunakan adalah hadis yang dikeluarkan oleh Abu al-Syaikh dari Ibnu Abbas bahwa yang dimaksud dengan *khalaqakum min nafsin wa>hidah* adalah Adam. Adapun yang dimaksud dengan *wa khalaqa minha> zaujaha>* adalah Hawa yang diciptakan dari tulang rusuk Adam. Al-Suyuthi juga menggunakan hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Mundzir, Ibn Abi Hatim dan Baihaqi dari Ibnu Abbas yang menyatakan bahwa kaum perempuan diciptakan dari laki-laki dan perempuan dijadikan tergantung pada laki-laki. Untuk itu menurut Ibnu Abbas, perempuan harus senantiasa dijaga.

Sedangkan laki-laki yang diciptakan dari tanah dijadikan kebutuhannya tergantung kepada bumi.⁵ Riwayat ini seolah-olah ingin menyatakan bahwa kebutuhan perempuan pada laki-laki relatif lebih besar daripada kebutuhan laki-laki kepada perempuan. Menurut Sayyid Thabathaba'i dalam *Tafsi>r Mi>za>n, nafsin wa>hidatin* adalah Nabi Adam. Menurutnya asal-usul penciptaan manusia dimulai dari diri yang satu (Adam). Dan dari Adam kemudian diciptakan pasangannya (Hawa). Adam dan Hawa kemudian menjadi bapak dan ibu manusia yang telah menjadi penghuni dunia hingga sekarang.⁶

³ Dr. Haji Abdulmalik Abdulkarim Amrullah (HAMKA), *Tafsir Al Azhar*, Juz. IV (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1981), 143.

⁴ Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001), 49.

⁵ Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Durr al-Man'tsu>r fi al-Tafsi>r al-Ma'tsu>r*, Jilid II (Beirut: Dâr al- Fikr,tt), 422-424

⁶ Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan*, 63.

Muhammad al-Razi, pengikut mazhab Syafi'i menafsirkan *nafsin wa>hidah* adalah Adam. Salah satu alasannya, karena telah terjadi kesepakatan di antara umat Islam atau *ijma>'*.⁷ Karena tafsir di atas menggunakan dasar *ijma>'*, maka sebenarnya di sana masih ada peluang tafsir lain. Sebab dasar *ijma>'* sendiri adalah adanya kesamaan pandangan ulama yang sangat terikat dengan ruang waktu tertentu, bukan karena hakikatnya memang Adam.

Dari penafsiran tersebut di atas, maka para ulama klasik dalam menafsirkan ayat yang berkenaan dengan perempuan yang dikemas dalam bentuk fiqh semisal tentang dua orang saksi perempuan, dianggap sama kekuatannya dengan satu saksi laki-laki, "seolah-olah" menganggap bahwa perempuan tidak setara dengan laki-laki. Hal ini adalah implikasi dari penafsiran *nafsin wa>hidah* yang banyak diartikan Adam. Hal itu memunculkan asumsi-asumsi bahwa ciptaan Tuhan yang pertama adalah laki-laki (Adam), karena perempuan diyakini telah diciptakan dari tulang rusuk Adam.

Perempuan tidak saja diciptakan dari laki-laki tetapi juga untuk laki-laki, yang membuat eksistensinya semata-mata bersifat *instrumental* dan tidak memiliki makna yang mendasar. Dan yang lebih parah lagi ada asumsi bahwa perempuan (Hawa) adalah penyebab utama penggusuran manusia dari surga. Karenanya, perempuan (Hawa) dipandang dengan rasa kurang simpatik. Menurut kaum feminis kebanyakan tafsir klasik adalah tafsir yang hanya ditafsirkan oleh kaum laki-laki, sehingga sangat mungkin akan terjadi bias patriarkhi. Dan hal ini bisa menimbulkan penciptaan *hierarki* yang menempatkan laki-laki di atas perempuan.

2. Pendapat Kaum Feminis

Selain tafsir ulama-ulama yang menafsirkan *nafsin wa>hidah* adalah Adam, ada pula sebagian ulama yang lain yang memberikan tafsir yang berbeda. Salah satunya adalah Muhammad Abduh. Ia menafsirkan *nafsin wa>hidah*, tidak dengan menunjuk pada Adam, meski ia tidak menyalahkan mufassir yang menafsiri *nafsin wa>hidah* dengan Adam.

Menurutnya apabila telah disepakati oleh para ahli tafsir bahwa setiap panggilan yang menggunakan *ya> ayyuha al-na>ss* sebagai panggilan khusus bagi penduduk Makkah/suku Quraisy, boleh jadi yang dimaksud dengan *nafsin*

⁷ Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan*, 53.

wa>hidah di sini adalah penduduk Quraisy atau suku Adnan. Apabila yang dikehendaki dengan ayat tersebut adalah masyarakat Arab pada umumnya, yang dimaksud dengan *nafsin wa>hidah* di sana adalah semua bangsa Arab atau Qathan. Akan tetapi apabila disepakati bahwa *khita>b* tersebut ditujukan khusus untuk orang Islam atau untuk seluruh umat manusia, tidak diragukan lagi bahwa setiap umat akan memahami apa yang mereka yakini.

Secara umum orang menyakini bahwa seluruh manusia adalah anak keturunan Adam, mereka mungkin akan memahami diri yang satu (*nafsin wa>hidah*) tersebut adalah Adam. Akan tetapi berdasarkan indikasi-indikasi ayat (*qari>nah*), Muhammad Abduh tetap menyakini bahwa yang dimaksud dengan *nafsin wa>hidah* di sana tidaklah menunjuk pada Adam. Alasan Abduh adalah kata *rija>lan wa nisa>'an* dalam *wa ba'atsa minhuma> rija>lan katsi>raw wa nisa>'a* adalah dalam bentuk *nakirah* (kata benda yang masih umum).

Sementara bagaimana bisa ditentukan bahwa *khita>b* ayat itu adalah untuk seluruh umat manusia dari segala bangsa sedangkan makna ketentuan tersebut tidak dikenal semua orang? Di antara manusia ada yang tidak pernah mengetahui dan mendengar tentang Adam atau Hawa. Misalnya, bagi keturunan Nabi Nuh a.s., mereka bisa saja menghubungkan manusia dengan sejarah yang bersambung sampai Adam karena sejarah kehidupan mereka relatif dekat dengan masa kehidupan Adam. Akan tetapi, orang Cina akan memandang lain, mereka akan menghubungkan manusia dengan bapak yang lain yang paling dekat dengan sejarah kemanusiaan mereka.

Menurut Abduh, Allah s.w.t sengaja tidak menjelaskan dengan bahasa terang mengenai persoalan penciptaan manusia karena untuk membantah penjelasan-penjelasan yang telah diberikan oleh kitab-kitab terdahulu (pra-Islam) yang kemungkinan besar merupakan rekaan pribadi tokoh-tokohnya.⁸ Dalam menanggapi persoalan wacana Adam ini, Abduh, menurut Rasyid Ridha memiliki dua pendapat: Pertama, berdasarkan yang tampak. Ayat yang dimaksud dengan *nafsin wa>hidah* bukanlah Adam. Karena, menurut Abduh, hal ini akan bertentangan dengan temuan ilmiah pengetahuan dan sejarah. Kedua, dalam al-Qur'an tidak ada teks yang pasti (*qath'i*) bahwa seluruh manusia berasal dari keturunan Adam. Yang dikehendaki Abduh dengan manusia adalah binatang yang

⁸ al-Ustâdh al-Imâm al-Syaikh Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha, *al-Mana>r*, Jilid IV, t.t. 324.

berakal (*hayawa>n al-na>tiq*). Meskipun demikian, Rasyid Ridha menilai bahwa Abduh tidak menolak orang yang menyakini bahwa Adam adalah bapak seluruh manusia karena Abduh tidak mengatakan bahwa al-Qur'ân memang menolak keyakinan itu. Akan tetapi Abduh hanya menyatakan bahwa al-Qur'ân tidak menetapkan secara pasti persoalan tersebut.

Rasyid Ridha mengatakan demikian karena orang yang mengkaji pemikiran Abduh sering mengambil kesimpulan kalau Abduh berpendapat bahwa al-Qur'ân menolak keyakinan tentang Adam sebagai bapak manusia. Menurut Rasyid Ridha, Abduh sama sekali tidak mengatakan demikian. Menurutnya, Abduh hanya mengatakan bahwa berdasarkan ketetapan ilmiah, manusia memiliki banyak asal kejadian dan Adam bukan bapak bagi mereka semua.⁹

Untuk mengetahui pendapat gurunya dan ini lebih didorong oleh sikap kehati-hatian Ridha agar tidak dicap telah keluar dari al-Qur'ân dan tetap mengakomodasi pendapat gurunya, dia mengambil jalan tengah. Menurutnya, Tuhan telah menciptakan manusia dari jenis dan hakikat yang satu adalah tidak ada bedanya apakah hakikat itu dimulai dari Adam sebagaimana diyakini oleh kalangan ahli kitab dan jumbuh ulama Islam ataukah dimulai dari yang lain. Akhirnya Rasyid Ridha, murid Abduh ini, mengambil kesimpulan bahwa pada dasarnya seluruh manusia berasal dari diri yang satu, yaitu *insa>niyah* (*humanity*: kemanusiaan), yaitu sesuatu yang menjadikan manusia itu manusia, yaitu jiwa kemanusiaan yang selalu mengajak menuju kepada kebaikan manusia dan menolak kejelekan. Inilah yang dimaksud dengan *nafsin wa>hidah*.

Lebih lanjut Rasyid Ridha menyatakan bahwa mengenai hakikat *nafs* sendiri di kalangan ulama terdapat perbedaan pendapat. Ada yang berpendapat itu merupakan *'arad*, dan yang mengatakan itu *jauharah* (atom). Sebagian yang lain berpendapat *nafs* adalah benda. Sebagian lain berpendapat bahwa *nafs* adalah organ tubuh, dan sebagian lagi berpendapat badan yang hitam kemerahan.

Adapun dalam menafsirkan pengggalan ayat *wakhalaqa minha> zaujaha>* menurut mayoritas ulama tafsir, yang dikutip Ridha, menyatakan bahwa Adam diciptakan terlebih dahulu baru diciptakan istrinya yaitu Hawa. Dan dalam hal ini Abu Muslim, menafsirkan *wakhalaqa minha> zaujaha>* artinya Allah s.w.t telah menciptakan istrinya (*nafsin wa>hidah*: Adam) dari sejenisnya. Tafsir ulama

⁹ Abduh dan Ridha, *al-Mana>r*, Jilid IV, t.t.,. 326.

mayoritas atas surat al-Nisâ' ayat 1 yang secara umum dipahami bahwa ayat ini mengindikasikan bahwa kejadian perempuan itu berasal dari tulang rusuk Nabi Adam, berimplikasi besar terhadap tafsir-tafsir yang ada. Yakni tafsir ayat ini sering menjadi pangkal tafsir ayat-ayat lain yang menyebabkan kedudukan laki-laki menjadi *superior* dan kedudukan perempuan menjadi *inferior*.

Bermula dari tafsir *nafsin wa>hidah* adalah Adam inilah wacana fiqh perempuan menjadi *misoginis*. Dan hal ini tidaklah hanya terjadi pada agama Islam saja, karena semua agama memiliki pandangan yang hampir sama tentang sejarah asal-usul manusia adalah Adam. Misalnya Yahudi maupun Kristen ternyata sepakat bahwa asal usul manusia adalah Adam.¹⁰

Tentang kejadian manusia, apabila dilihat ayat dan terjemahannya di atas, jelas bahwa di sana tidak ada kejelasan yang pasti bahwa asal usul manusia itu dari Adam (laki-laki). Tidak ada satu indikasi pun yang menunjukkan secara jelas pada ayat tersebut tentang diri Adam. Bahwa istilah yang diduga sebagai bermakna Adam oleh kalangan ahli tafsir diformulasikan oleh Allah s.w.t dalam bentuk *mu'annath* (bentuk feminim), yaitu *nafsin wa>hidah*. Apakah bentuk feminim bisa berarti laki-laki? Sebagian ahli nahwu memang membuat pembelaan terhadap frase ini, namun argumen yang digunakan tidak begitu kuat terutama menyangkut tentang konsistensi sebuah bahasa.

Selain Abduh, yang tidak menunjuk penafsiran *nafsin wa>hidah wâhidatin* dengan Adam yaitu HAMKA yang mengartikan lafad *nafs* dengan diri dalam pengertian kesatuan manusia. Demikian pula dengan Hasbie al-Shiddieqy dalam tafsirnya *al-Baya>n*, mengartikan *nafsin wa>hidah* dengan jiwa yang satu. Sedangkan Riffat Hassan menawarkan metode dalam memahami apakah *nafsin wa>hidah* yang sebenarnya. Yaitu dengan menafsirkan kembali kata *Adam*. Menurutnya, kata "*adam*" adalah istilah bahasa *Ibrani* yang berasal dari kata '*adamah*, artinya tanah yang sebagian besar berfungsi sebagai istilah *generik* untuk manusia. Secara *linguistic* kata benda itu memang maskulin (*mudhakar*) namun bukan menyangkut jenis kelamin.¹¹ Jadi tidak bisa langsung diartikan bahwa Adam itu berjenis kelamin laki-laki.¹²

¹⁰ Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan*, 47.

¹¹ Abdul Mustaqim, *Metodologi Tafsir Perspektif Gender*, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (eds.), *Studi Al-Qur'ân Kontemporer* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, Cet. ke-1, 2002), 75.

¹² Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman Tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazafa, 2002), 23.

Dan hal inilah sumber-sumber tafsir *misoginis*, yang dampaknya seakan tidak akan pernah berakhir. Dari sinilah upaya pelurusan oleh feminis-feminis Islam yang menurut mereka dianggap anomali. Memang dalam Islam sendiri tidak ada penjelasan yang pasti bahwa manusia diciptakan dari Adam. Yang ada dalam al-Qur'an adalah manusia diciptakan dari *nafsin wa>hidah*. Perbedaan tafsir pada ayat ini berekses pada masalah-masalah hukum Islam yang lain yang berhubungan dengan laki-laki dan perempuan. Ayat ini bisa dikatakan sebagai sumber penafsiran bias gender.

B. Laki-Laki dan Perempuan Secara Profesional dalam al-Qur'an (Q.S. Al-nisa'/4:34).

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (النساء : ٣٤)

Artinya “Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar. (*an-Nisa*>': 34)

1. Pendapat Ulama' non Feminis

Secara umum ayat ini berkaitan dengan nafkah dalam keluarga. Terdapat beberapa pengertian tentang nafkah, pertama mempunyai arti menafkahkan rizki, belanja buat makan.¹³ Kedua mempunyai arti sebagai uang belanja yang

¹³ M. Idris Abd. Rauf al-Marbawi, *Kamus Idris al-Marbawi*, Juz.I, t.th., 336.

diperlukan guna memelihara kehidupan orang yang memerlukannya.¹⁴ Ketiga mempunyai arti sebagai pengeluaran yang biasanya dipergunakan oleh seseorang untuk sesuatu yang baik atau dibelanjakan untuk orang-orang yang menjadi tanggung jawabnya.¹⁵ Keempat mempunyai arti sebagai pengeluaran seseorang atas sesuatu sebagai ongkos terhadap orang yang wajib dinafkahnya terdiri dari roti, lauk-pauk, pakaian, tempat tinggal dan segala sesuatu yang berhubungan dengan keperluan hidup sehari-hari seperti harga air, minyak, lampu dan sebagainya.¹⁶

Dari beberapa pengertian di atas, dapat disimpulkan bahwa nafkah adalah semua pengeluaran seseorang atas orang yang menjadi tanggung jawabnya untuk memenuhi kebutuhan pokok yang diperlukannya. Mengenai dasar hukum nafkah adalah *dalil* atau *hujjah* yang menunjukkan adanya kewajiban seseorang untuk memberi nafkah kepada orang yang menjadi tanggung jawabnya.

Ayat di atas menjelaskan bahwa seorang laki-laki (suami) adalah kepala keluarga dalam sebuah rumah tangga dan bertanggung jawab atas nafkah keluarga. Terdapat sebuah hadits sebagai berikut:

عن عائشة رضي الله عنها قالت : دخلت هند بنت عتبة امرأة أبي سفيان على رسول الله صلى الله عليه
فقلت : يا رسول الله إن ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بني, إلا وسلم ,
ما أخذت من ماله بغير علمه, فهل علي في ذلك من جناح؟ "خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك وما يكفي
بنيك" متفق عليه

Artinya: "Dari Aisyah ra. Berkata : Hindun putri 'Utbah istri Abu Sufyan masuk menghadap pada Rasulullah SAW, berkata Ya Rasulullah. Sesungguhnya Abu Sufyan adalah seorang laki-laki yang kikir, ia tidak memberikan saya nafkah yang cukup untuk saya dan anak-anakku. Selain apa yang saya ambil dari sebagian hartanya tanpa sepengetahuannya. Apakah saya berdosa karena perbuatan itu? Lalu beliau bersabda. "Ambillah olehmu sebagian dari hartanya dengan cara yang baik (secukupnya) untuk kamu dan anak-anakmu". (H.R. Bukhari).¹⁷

¹⁴ R.Subekti, *Kamus Hukum* (Jakarta: Pradya Pramita, t.th.), 68.

¹⁵ Abdul Aziz Dahlan, et al., *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve).

¹⁶ Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh ala> Madha>hib al-Arba'ah* (Beirut: Daar al-Kutub al- Ilmiyah,t.t), 485.

¹⁷ Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Sahi>h Bukha>ri*, Juz III (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.), 2217.

Hadits tersebut menjelaskan bahwa istri yang kebetulan suaminya kikir, maka ia boleh mengambil harta suaminya secukupnya untuk kebutuhan hidup sehari-hari.

Di dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) pasal 80 ayat (2) dan ayat (4) huruf a dan b dijelaskan sebagai berikut:

Pasal 80 ayat (2), “Suami wajib melindungi istrinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya.” Ayat (4), “Sesuai dengan penghasilannya, suami menanggung a). Nafkah *kiswah* dan tempat kediaman bagi istri, b). Biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan bagi istri dan anak.”¹⁸

Imam Syafi'i mengatakan:

“...Maka wajib bagi suami yang kaya untuk memberikan nafkah bagi istrinya setiap hari dua mud berupa bahan makanan dan bagi suami yang miskin maka satu mud, serta bagi suami yang di antara keduanya adalah setengah mud ...”¹⁹

Demikian pula halnya nafkah yang berhubungan dengan sandang dan tempat tinggal, suami diwajibkan memberi istrinya sandang dan menyediakan tempat tinggal sesuai dengan kemampuannya, ia tidak dapat dibebani dengan hal-hal yang di luar kemampuannya. Sementara Imam Malik dalam hal kadar nafkah mengatakan sebagai berikut:

“Menegenai kadar nafkah ini Imam Malik menjelaskan, bahwa ukuran nafkah itu tidak ditetapkan oleh syara', dan sesungguhnya nafkah itu dikembalikan pada keadaan suami dan istri itu sendiri.”²⁰

Selanjutnya ulama' Hanafiyah juga berpendapat yang maksudnya hampir sama dengan madzhab Maliki sebagai berikut:

“Ulama Hanafiyah berkata: bahwa dalam hak makanan (nafkah) itu merupakan kewajiban seorang suami kepada istrinya, di mana ukurannya ditentukan berdasarkan kepada keadaan suami dan istri.”²¹

Jika keadaan keduanya sama, maka kewajiban dalam memberi nafkah itu disesuaikan berdasarkan keadaan mereka, tetapi kalau keadaan mereka berbeda, dalam arti salah satu di antara mereka ada yang kaya dan ada yang miskin maka

¹⁸ Departemen Agama RI Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, *Bahan Penyuluhan Hukum* (Jakarta: 1999/2000), 150.

¹⁹ Wahbah Az Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Juz VII (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 800.

²⁰ Ibnu Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid*, Juz I, (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.th.), 41.

²¹ Al-Jaziri, *Fiqh 'Ala Madzhib*, 486.

ukuran nafkah itu diberikan menurut ukuran sederhana. Dalam hal ini kalau suami miskin, maka nafkah ditetapkan menurut kemampuan suami dan kekurangannya menjadi hutang suami. Dalam hal kemampuan suami memberikan nafkah kepada istrinya, maka dalam pemberian nafkah itu hendaklah diperhatikan bahwa:

- a. Jumlah nafkah itu mencukupi kebutuhan istri dan disesuaikan dengan keadaan suami, baik yang berhubungan dengan pangan, pakaian, maupun yang berhubungan dengan tempat tinggal.
- b. Nafkah itu ada pada waktu dibutuhkan, oleh sebab itu menetapkan cara-cara dan waktu-waktu pemberian nafkah kepada istrinya, apakah sekali seminggu, sebulan sekali atau tiap-tiap waktu panen.
- c. Sebaliknya kadar nafkah didasarkan atas jumlah-jumlah kebutuhan pokok yang diperlukan, hal ini mengingat harga atas suatu barang kebutuhan pokok yang kadang-kadang naik turun.

Adapun keperluan hidup manusia pada dasarnya sama, yaitu makanan, pakaian, dan tempat tinggal, tetapi macam, jenis serta ukurannya tiap suku bangsa dan negara berbeda-beda. Dalam hal ini penulis berpendapat bahwa untuk menentukan kadar nafkah harus disesuaikan dengan kemampuan suami, tidak berlebihan dan tidak berkekurangan agar dapat mencapai keharmonisan dalam hidup berumah tangga antara suami istri.

- **Tentang *Nusyuz***

Secara etimologis *nusyuz* berasal dari kata yang artinya durhaka, menentang dan membenci.²² Yaitu jika istri atau suami telah meninggalkan kewajiban-kewajibannya. Istri dipandang *nusyuz* jika istri meninggalkan rumah tanpa izin suami dengan maksud membangkang kepada suami.²³

Menurut fuqaha', *nusyuz* adalah:

“Sebagian dari *nusyuz* adalah jika istri menolak diajak pindah tanpa sebab syar'i padahal suami sudah menyediakan tempat yang layak, begitu juga jika isteri keluar dari rumah tanpa izin suaminya”.²⁴

Wahbah Zuhaili menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *nusyuz* adalah istri mengingkari (maksiat terhadap) kewajibannya kepada suami,

²² Luwis Ma'luf, *al-Munjid*, (al-Taba'ah al-Jadidah, t.th.), 89.

²³ M. Abdul Mujieb Mabruri Tholhah, *Kamus Istilah Fiqih*, 251-252.

²⁴ Abu Zahrah, *al-Ahwa'l al-Syakhs'iyyah*, 277.

perkara yang membuat salah satu dari pasangan suami istri benci dan pergi dari rumah tanpa izin suami bukan untuk mencari keadilan pada hakim.²⁵

Dari beberapa pengertian di atas yang dimaksud dengan pergi tanpa izin suami adalah istri tidak setia lagi dan meninggalkan semua kewajiban sebagai seorang istri. Misalnya istri selingkuh dengan laki-laki lain padahal suami telah melaksanakan kewajiban sebagaimana mestinya.

Dalam konteks sekarang ini, izin suami perlu dipahami secara proporsional. Karena izin secara langsung untuk setiap tindakan istri tentu suami tidak selalu dapat melaksanakan. Misalnya dikarenakan suami masih bekerja di luar rumah. Untuk itu perlu dilihat macam tindakannya, sepanjang tindakan ataupun tindakan tersebut positif dan tidak mengundang kemungkinan timbulnya fitnah maka dugaan izin suami membolehkannya dapat diketahui oleh istri tersebut.

Kalau dilihat dalam ayat di atas bahwa apabila istri *nusyuz* maka tindakan pertama yang boleh diambil oleh suami adalah menasehati istri dengan tetap mengajaknya tidur bersama, karena tidur bersama ini merupakan simbol masih harmonisnya sebuah rumah tangga. Apabila tindakan pertama tidak berhasil, maka tindakan kedua adalah memisah tempat tidurnya. Ini dimaksudkan untuk memberi kesempatan pada istri untuk memikirkan tindakannya, apakah *nusyuz* yang dilakukannya itu cukup beralasan. Dan yang lebih penting adalah agar si istri mengubah sikapnya dan kembali bergaul secara baik kepada suaminya. Apabila tindakan kedua tersebut dilakukannya dan istri tetap melakukan *nusyuz*, suami boleh melakukan tindakan ketiga yaitu memukulnya dengan pukulan yang tidak membahayakan. Semua hal tersebut bertujuan untuk memberi pengajaran kepada istri yang *nusyuz* agar tidak melakukan lagi. Di dalam hadits dijelaskan sebagai berikut:

إذا باتت المرأة هاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى تصبح

Artinya: “Nabi bersabda: Jika seorang laki-laki mengajak istrinya ke ranjang (bersetubuh) dan istrinya menolak, maka malaikat akan mengutuknya (istri) hingga pagi hari.”²⁶

²⁵ Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami*, 338-340.

Hadits tersebut perlu dijelaskan bahwa menolaknya seorang istri ketika diajak bersetubuh dengan suaminya harus disertai dengan alasan yang jelas. Misalnya istri sedang haid atau istri terlalu lelah setelah bekerja seharian dan sebagainya, sehingga tidak akan menyakiti hati suaminya. Karena segala sesuatu dalam rumah tangga harus terbuka dan dibicarakan bersama serta adanya saling pengertian antara suami istri.

Perlu ditegaskan bahwa kewajiban taat kepada suami hanya dalam hal-hal yang dibenarkan oleh agama. Karena tidak boleh taat kepada makhluk dalam kemaksiatan kepada Allah. Jika suami memerintah istri untuk berbuat maksiat maka ia wajib menolak.

- **Akibat Hukum *Nusyuz* nya Istri**

Salah satu hak yang wajib dipenuhi oleh seorang suami terhadap istrinya adalah bertanggung jawab untuk memberikan nafkahnya. Hal ini telah ditetapkan oleh Al-Qur'an, Hadits dan juga Ijma'. Ada kaidah umum yang mengatakan bahwa setiap orang yang ditahan untuk hak dan manfaat lainnya, maka nafkahnya atas orang yang menahannya ini. Kaidah inilah yang dianut Islam dengan syari'at-Nya yang agung.²⁷ Persoalan muncul ketika istri tersebut *nusyuz* kepada suaminya. Di dalam *fiqh*, ketika istri meninggalkan kewajiban yang ada dalam hubungan suami istri, ada tahapan-tahapan yang harus dilakukan oleh seorang suami, yaitu:

- a. Menasehati istri dengan tetap mengajak tidur bersama
- b. Memisah tempat tidurnya
- c. Memukul dengan pukulan yang tidak membahayakan.

Di dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) pasal 80 ayat (4) huruf a dan b dijelaskan "sesuai dengan penghasilannya suami menanggung: a) nafkah, *kiswah* dan tempat kediaman bagi istri, b) biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi istri dan anak, ayat (5) kewajiban suami terhadap istrinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b di atas mulai berlaku sesudah ada *tamkin* sempurna dari istrinya, ayat (7) kewajiban suami sebagaimana dimaksud ayat (5) gugur apabila istri *nusyuz*."²⁸

²⁶ Al-Bukhari, *Sahih Bukhari*, 479.

²⁷ Krisyik, *Bimbingan Islam Untuk*, 134.

²⁸ Depag RI Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, *Bahan Penyuluhan Hukum*. 102.

- Perbedaan Pendapat Ulama Tentang Kewajiban Suami Atas Pemberian Nafkah Istri Yang *Nusyuz*

Berikut ini adalah beberapa pendapat ulama tentang pemberian nafkah kepada istri yang *nusyuz*, di antaranya Wahbah berpendapat bahwa bila istri melakukan *nusyuz* maka hak atas nafkah dan hak atas *qasm* menjadi gugur. Ini merupakan akibat hukum yang harus ditanggung istri bila melakukan *nusyuz*.²⁹ Selanjutnya Wahbah menjelaskan apabila istri *nusyuz* maka tahap-tahap yang harus dilakukan adalah sebagai berikut:

1. Suami menasehati istri bahwa *nusyuz* yang ia lakukan dapat menggugurkan hak nafkah dan *qasm* (bagian, jika suami beristri lebih dari satu).
2. Pisah ranjang. Selama pisah ranjang suami istri tidak boleh mendiamkan pasangannya lebih dari tiga hari.
3. Memukul dengan pukulan yang tidak membahayakan.
4. Menyerahkan masalah mereka pada hakim. Hakim yang dimaksud di sini adalah pihak penengah yang terdiri dari wakil keluarga atau pihak istri atau suami.

Imam Taqiyudin berpendapat bahwa jika istri pergi tanpa izin suami atau pergi dengan izin suami tetapi untuk kepentingan istri, atau tidak mau pergi dengan suaminya, atau tidak mau menemani di ranjang (*istimta'*) maka hak nafkah dan *qasm* gugur.³⁰ Sayyid Sabiq berpendapat bahwa istri yang tidak mau menyerahkan dirinya kepada suaminya, atau suami tidak dapat menikmati dirinya atau istri enggan pindah ke tempat yang dikehendaki suami, maka dalam keadaan seperti itu tidak ada kewajiban nafkah, karena penahanan yang dimaksud sebagai dasar hak penerimaan nafkah tidak terwujud.³¹

Sedangkan Ibnu Hazm berbeda dengan ulama lain, ia berpendapat bahwa suami wajib menafkahi istrinya sejak terjalannya akad nikah, baik suami mengajak hidup serumah atau tidak, bahkan istri yang berbuat *nusyuz* tetap mendapatkan nafkah.

2. Pendapat Kaum Feminis

²⁹ Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami*, 340.

³⁰ Imam Taqiyuddin al-Dimisqy al-Syafi'i, *Kifaayah al-Ahyar fi Hilli Ghatyat al-Iktisha*, Juz.II, (Pekalongan: Raja Murah, t.th), 80.

³¹ Sabiq, *Fiqhus Sunnah*, 280.

Ada beberapa hal pokok yang menurut Amina sangat penting yang berkaitan dengan ayat *nusyuz* (4:34) yang perlu dikaji ulang karena dianggap bias gender Pertama kata *qanita*, ia menjelaskan sebagai berikut kata *qanita* yang digunakan di sini untuk menggambarkan wanita-wanita yang “baik” selalu disalah terjemahkan menjadi “taat” dan kemudian diasumsikan bermakna “taat kepada suami”. Dalam konteks al-Qur'an, kata ini digunakan baik untuk laki-laki (Q.S. 2 : 238, 3 : 17, 33 : 35) maupun wanita (4: 34, 33 : 34, 66: 5, 66 : 12). Kata ini menggambarkan suatu karakteristik atau ciri personalitas kaum yang beriman kepada Allah. Mereka cenderung bersikap kooperatif satu sama lain dan tunduk dihadapan Allah. Ini jelas berbeda dengan ketaatan di antara makhluk ciptaan yang ditunjukkan dengan kata taat (*tha'at*).³²

Dengan demikian *nusyuz* menurut Amina Wadud dapat merujuk pada kaum laki-laki dan perempuan meski kedua kata ini sering diartikan berbeda. Ketika merujuk pada perempuan kata *nusyuz* diartikan ketidakpatuhan isteri kepada suami. Sedangkan ketika merujuk pada suami berarti sikap tidak sewenang-wenang suami karena tidak mau memberikan haknya.

Karena al-Qur'an menggunakan *nusyuz* untuk laki-laki dan perempuan (isteri) menurut Amina Wadud *nusyuz* tidak dapat diartikan ketidakpatuhan pada suami (*disobidience to the husband*) tetapi mempunyai pengertian “adanya gangguan keharmonisan dalam rumah tangga”. Pandangan ini senada dengan Sayyid Qutub sebagaimana dikutip Amina bahwa kata *nusyuz* lebih merujuk kepada pengertian ketidak harmonisan dalam perkawinan (*a state of disorder between the marrie couple*).³³

Terhadap isteri yang *nusyuz*, Amina menjelaskan bahwa al-Qur'an memberikan tiga tahap solusi, pertama solusi verbal, baik antara suami isteri sendiri (sebagaimana dalam ayat 34) atau melibatkan orang lain sebagai penengah (sebagaimana dalam surat al-Nisa ayat 35 dan 128). Kedua, jika hal ini mengalami jalan buntu, maka dapat dilakukan solusi yang drastis yaituboleh dipisahkan (tempat tidur). Ketiga langkah ekstrem yaitu memukul mereka, tetapi hanya dalam kasus-kasus ekstrim saja langkah terakhir boleh diterapkan.³⁴ Langkah yang

³² Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Scread Feat From Women's Pespective*, (tarj.) Abdullah Ali, (Jakarta: Serambi, 2001), 136.

³³ Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Scread Feat From Women's Pespective*, (tarj.) Abdullah Ali, (Jakarta: Serambi, 2001), 137.

³⁴ Wadud *Qur'an and Women*: 137.

pertama merupakan solusi yang terbaik yang ditawarkan dan lebih disukai al-Qur'an dari pada langkah yang kedua atau lebih langkah yang ketiga.

Kedua menurut Amina Wadud yang perlu dijelaskan agar tidak terjadi bias gender kaitannya dengan ayat 34 adalah kata *dharaba* (memukul) sebagai salah satu langkah dari ketiga langkah dalam menyelesaikan persoalan *nusyuz*. Amina menjelaskan sebagai berikut bahwa kata “*dharaba*” (memukul) menurut lisan Arab, *dharaba* tidak mesti menyatakan kekuatan atau kekerasan. Kata ini digunakan dalam al-Qur'an, misalnya dalam ungkapan *dharaba Alla>h mathalan...*” (Allah memberikan atau menetapkan sebagai contoh...). Kata ini juga digunakan ketika seorang pergi atau “mulai mengadakan” perjalanan. Namun kata ini sangat berbeda dengan bentuk keduanya, bentuk intensif *dharaba* memukul berulang-ulang atau dengan keras.

Di pandang dari segi kekerasan yang berlebihan terhadap wanita yang ditunjukkan dalam biografi para sahabat dan oleh kebiasaan yang dikecam dalam al-Qur'an (seperti pembunuhan bayi perempuan), maka ayat ini harus diartikan sebagai larangan tindak kekerasan tanpa kendali terhadap wanita. Jadi, bukan izin melainkan larangan keras terhadap kebiasaan yang ada. Maka bila terjadi pemukulan yang dilakukan oleh orang-orang mukmin dewasa ini, menurut Amina tidaklah berakar dari surat al-Nisa ayat 34. karena jika memahami dan mengamalkan ajaran ayat ini maka mereka tidak akan mudah menempuh cara yang ketiga yaitu pemukulan terhadap isteri sebagai cara untuk mengakhiri konflik yang terjadi dalam rumah tangga. Karena pemukulan tidak pernah akan menyelesaikan masalah, tetapi malah akan menciptakan suasana yang lebih parah dan tidak harmonis. Bahkan ayat tersebut juga dapat berarti langkah untuk melarang tindakan kekerasan tanpa sebab terhadap kaum perempuan kecuali dalam jumlah terbatas, pemukulan masih diperlukan.³⁵

Mengenai makna *tha>'at* (ketaatan) dalam ayat 34, Amina menjelaskan bahwa dalam ayat (ini perlu direnungkan secara kontekstual). Ayat ini berbunyi “jika mereka taat (*tha>'at*) kepadamu, jangan mencari-cari kesalahan jalan untuk menyusahkannya”. Bagi wanita, ini adalah hukuman bersyarat, bukan suatu perintah. Dalam kasus perkawinan bentuk penundukan norma untuk orang muslim dan non muslim di masa turunnya wahyu para isteri patuh kepada suami. Suami

³⁵ Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid, *et al.*, *Wajah Baru Relasi Suami Isteri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjajn*, (Yogyakarta: LKiS dan Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), 2003), 51-52

diperintahkan “jangan mencari-cari jalan untuk menyusahkannya” isteri yang patuh. Penekannya pada perlakuan laki-laki terhadap wanita.³⁶

Dari penjelasan tersebut, menurut Amina bahwa al-Qur'an tidak pernah memerintahkan seorang wanita supaya mentaati suaminya, al-Qur'an juga tidak pernah menyatakan bahwa ketaatan kepada suami merupakan ciri-ciri wanita yang baik (66:5). Juga bukan persyaratan bagi wanita untuk memasuki komunitas Islam (60:12).³⁷ Namun demikian, perkawinan dalam bentuk penundukan, wanita benar-benar mematuhi suami mereka, biasanya karena mereka percaya bahwa suami yang secara materi manafkahi keluarganya, termasuk isterinya patut dipatuhi.³⁸

Mengenai hubungan antara nafkah dan kepatuhan, menurut Amina bahwa ternyata kepatuhan dan nafkah tidak mempunyai hubungan, karena terdapat fenomena di mana suami yang tidak mampu atau tidak mau menafkahi kepada isterinya pun keyakinan yang berkembang suami adalah sosok yang harus tetap dipatuhi. Menurut Amina kepercayaan terhadap keharusan mematuhi suami ini adalah peninggalan model perkawinan dari perkawinan bentuk penundukan (budak). Dan kepercayaan ini masih melekat sampai sekarang. Maka menurut Amina pola hubungannya antara suami seharusnya bukan berdasarkan pada modal ketundukan dan ketaatan buta, tetapi berdasarkan pada pola hubungan bahwa laki-laki merupakan partner untuk saling memperbaiki emosi, intelektual, ekonomi dan spiritual.

Lebih lanjut Amina mengemukakan bahwa kecocokan antara suami isteri didasarkan pada saling menghormati, bukan sikap kepatuhan wanita terhadap laki-laki. Keluarga dipandang sebagai unit dukungan bersama dan unit kesopanan sosial, bukan sebagai institusi untuk menjadikan wanita sebagai budak bagi laki-laki yang membelinya dengan harga tinggi dan kemudian menjamin kebutuhan materi dan fisiknya saja, tanpa memperhatikan aspek pengembangan manusia yang lebih tinggi. Dengan pendekatan tafsir semacam inilah tampaknya menurut kaum feminis akan dapat menghindarkan kekerasan dalam keluarga, ketika terjadi disharmoni di antara suami dan isteri.

³⁶ Wadud, *Qur'an and Woman*, 140.

³⁷ Wadud, *Qur'an and Woman*, 140.

³⁸ Hal tersebut barangkali didasarkan pendapat seluruh ulama mazhab (kecuali mazhab Hanafi) yang bersepakat, bahwa manakala isteri tidak memberi kesempatan kepada suaminya untuk menggauli dirinya dan ber-*khalwat* (menyendiri) tanpa alasan berdasarkan syara' maupun rasio, akan dipandang sebagai *nusyuz* yang tidak berhak menerima nafkah. Lihat Muhammad Jawad Muhgnyah, *Al-Fiqh 'ala al-Madza'hib al-Khamsah*, (tarj.), Masykur A.B, Afif Muhammad, Idrus al-Kaff, (Jakarta: Lentera, 2001), 402.

C. Laki-Laki dan Perempuan Tentang Waris Dalam al-Qur'an (Q.S. al-Nisa'/4:11)

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنِ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (النساء : ١١)

Artinya: “Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: Bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua anak orang perempuan dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan ...”

Persoalan waris dianggap menjadi agenda persoalan yang memerlukan telaah ulang untuk mencari format keadilan yang terbatas oleh dimensi ruang dan waktu. Artinya sesuatu yang pada masa lalu dianggap sebagai sebuah kebenaran dan memenuhi rasa keadilan, belum tentu sesuatu tersebut sebagai kebenaran dan rasa keadilan untuk masa sekarang. Inilah yang sering disebut dengan pergeseran tata nilai. Karena memang sesuatu yang ada di dunia ini adalah relatif kecuali eksistensi Tuhan semata.

a. Pendapat kaum Feminis

Pendapat Amina Wadud mengenai kebebasan pembagian sepertiga dari harta waris, dilihat secara sekilas merupakan pendapat yang tidak lazim dan agak membingungkan. Apa maksud pendapat Amina Wadud dengan memberikan kebebasan untuk membagi sepertiga harta warisan ? Untuk memahami pendapat tersebut, harus dipahami secara utuh konsep Amina Wadud tentang pembagian waris secara komprehensif.

Menurutnya, ketentuan pembagian waris sebagaimana ayat al-Qur'an 4 : 11-12,³⁹ merupakan salah satu ragam atau variasi pembagian yang proporsional antara laki-laki dan perempuan. Hal ini dapat dilihat ketika, komposisi ahli waris hanya seorang anak perempuan, maka bagiannya adalah setengah harta peninggalan. Maka jika kemudian ada ahli waris lain, seperti adanya orang tua, saudara sekandung, kerabat jauh, maupun anak cucu diatur dalam berbagai yang berbeda-beda dan menunjukkan bahwa kemudian bagian wanita adalah setengah dari bagian laki-laki bukanlah satu-satunya model pembagian harta waris, melainkan salah satu dari beberapa penetapan proporsional yang dapat dimungkinkan. Sehingga ketentuan 1 : 2 antara laki-laki dan perempuan bukan merupakan suatu ketentuan yang mutlak. Amina menekankan bahwa ada 2 hal penting yang harus diperhatikan dalam pembagian waris, yaitu :

- a. *In no way are females, including distant ones, to be disinherited. This is especially true for the pre-Islamic customs still prevailing today, which give the inheritance of even female offspring to same relative, no matter how distant.*
- b. *All All distribution of inheritance between the remaining relatives must be equitable. According to these verses, such "equity" in distribution of inheritance must take the actual nafa' (benefit) of the bereft in to consideration.*⁴⁰

Dua hal di atas dapat dipahami, bahwa sebenarnya ahli waris dari kelompok perempuan mempunyai peluang dan hak yang sama dengan kelompok ahli waris laki-laki untuk mendapatkan harta pusaka, tentu dengan proporsi yang telah ditentukan. Pembagian itu harus berdasarkan manfaat kepada penerimanya. Pesan yang akan disampaikan Amina adalah bahwa

³⁹ Menurut salah satu riwayat turunnya ayat 4 : 11-12 ketika orang Jahiliyah tidak diberikan harta waris kepada wanita dan anak laki-laki yang belum dewasa atau yang belum dewasa atau belum mampu berperang. Ketika Abdurrahman (saudara Hasan bin Tsabut, ahli syair yang masyhur) wafat, ia meninggalkan seorang isteri bernama Ummu Kuhhah dan lima orang putri. Maka datanglah keluarga suaminya mengambil harta bendanya. Berkatalah Ummu Kuhhah kepada Nabi Saw dan mengadakan akan hal tersebut. Maka turunlah ayat tersebut Q.S 4 : 11 yang menegaskan hak waris bagi anak-anak wanita dan ayat 4 : 12 yang menegaskan hak waris bagi isteri. Dalam riwayat lain dikemukakan bahwa peristiwa Sa'ad bin ar-Rabi' berkaitan dengan turunnya 4 : 127. Amrah binti Hazm yang ditinggal gugur oleh suaminya (Sa'ad bin Rabi'), sebagai syahid di Perang Uhud, menghadap Nabi Saw, dengan membawa putrinya (Sa'ad bin Rabi') menuntut hak waris. Surah 4 : 127 menegaskan kedudukan dan hak wanita dalam hukum waris. Lihat : Q. Shaleh dan A.A. Dahlan, *Asbabun Nuzul : Latar Belakang Turunnya Ayat-ayat al-Qur'an* (Bandung : Diponegoro, 2000), 130-131.

⁴⁰ Wadud, *Qur'an and Women*.: 88.

ketentuan sebagaimana ayat 4 : 11-12 bukanlah ketentuan pembagian waris yang baku (dogmatis), namun dalam pembagiannya perlu melakukan analisa terlebih dahulu untuk menentukan kelompok-kelompok ahli waris berdasarkan manfaat bagi penerimanya, khususnya bagi kelompok perempuan. Mengenai pendapat Amina tentang kebebasan pembagian sepertiga harta waris, ia mengatakan :

One-third of the wealth can be bequeathed, with no restriction upon whom the beneficiary is and without decreasing the division of the remaining wealth. In fact, the proposal is quite flexible provide, of course, equity is met.

Pendapat ini dapat dipahami bahwa nominal sepertiga jumlah harta boleh diwariskan, tanpa ada pembatasan kepada ahli waris tertentu serta tidak mengurangi pembagian sisanya (dua pertiga). Maksud dari pernyataan ini dalam teknis pembagiannya adalah bahwa semua harta yang ada diambil $\frac{2}{3}$ terlebih dahulu untuk dibagikan secara proporsional sesuai dengan konsep *asha>bul furu>dl*. Baru kemudian $\frac{1}{3}$ sisanya bebas dibagikan tanpa memandang kelompok ahli waris tertentu. Atau dengan sebaliknya, yaitu dari harta waris diambil $\frac{1}{3}$ terlebih dahulu, baru kemudian $\frac{2}{3}$ yang lain dibagikan sesuai ketentuan yang ada.

Barangkali konsep tersebut bisa membantu pembagian waris dalam kasus pergantian ahli waris pengganti misalnya, hal ini dirasa penting terutama apabila dalam ahli waris pengganti tersebut banyak kelompok perempuan. Kenyataannya dalam kewarisan Islam klasik, jumbuh berpendapat jika di antara anak-anaknya itu ada yang mati terlebih dahulu dari pada pewaris, maka ia tidak mendapatkan warisan karena sudah mati, namun anak-anak dari seorang anak yang telah meninggal terlebih dahulu (cucu-cucu pewaris) juga tidak berhak mendapat warisan karena *mahju>b* oleh pamannya (anak-anak pewaris lainnya).

Padahal sebenarnya mereka layak untuk mendapatkannya. Konteks pendapat Amina Wadud mengenai kebebasan pembagian sepertiga harta waris, adalah dalam *frame* keadilan dan persamaan hak lagi terutama kelompok perempuan untuk menerima harta pusaka. Kemungkinan ketentuan ini merupakan bentuk penghargaan kepada kelompok ahli waris perempuan. Sehingga seberapa jauhnya kekerabatannya ahli waris perempuan mempunyai kesempatan untuk tetap mendapatkannya.

Hukum waris menurut Amina sebenarnya sangat fleksibel dalam pelaksanaannya, asalkan memenuhi rasa keadilan. Hasil sebuah penafsiran ayat-ayat al-Quran tergantung kepada persepsi, pandangan dunia atau *weltanschauung*, pengalaman dan latar belakang sosio-kultural si penafsir. Dengan demikian, penafsiran “murni” terhadap kitab suci tidaklah mungkin terjadi. Penafsiran itu selalu dipengaruhi oleh situasi-situasi sosiologis. Tidak mengherankan jika satu ayat dapat melahirkan beragam interpretasi.

Selain itu, makna ayat-ayat al-Quran itu terbentang dalam ruang dan waktu. Tidak mengherankan jika penafsiran orang terdahulu dapat berbeda dengan penafsiran orang sekarang. Hal ini disebabkan karena al-Quran itu seringkali memakai bahasa simbolik atau metaforis yang punya makna ambigu. Ambiguitas ini dimaksudkan untuk membukan peluang fleksibilitas dalam melakukan perubahan yang kreatif dan konstruktif.

Hanya saja, Amina Waudud tidak berbicara konsep kewarisan secara panjang lebar, sehingga terkesan kurang lengkap dan menyisakan banyak pertanyaan. Ia hanya memberikan semacam pertimbangan ketika seseorang hendak melakukan pembagian warisan, pertama, pembagian warisan itu untuk keluarga kerabat laki-laki yang masih hidup. Kedua, sejumlah kekayaan dapat diwariskan. Ketiga, pembagian kekayaan harus memperhitungkan keadaan orang yang ditinggalkan, manfaat bagi yang ditinggalkan dan manfaat harta warisan itu sendiri.

Namun pesan yang dapat ditangkap dari pendapat Amina tersebut adalah bahwa prinsip dasar pembagian waris adalah berdasarkan asas manfaat dan keadilan. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa ayat-ayat tentang teknis pembagian waris merupakan ayat yang bersifat sosiologis dan hanya merupakan salah satu alternatif saja. Bukan satu-satunya, bukan pula harus ditaati secara kaku. Sebagai konsekwensinya, ayat-ayat tersebut harus dipahami semangat (*ruh*) atau ideal moral, yakni semangat yang ada di balik teks yang legal formal.

D. Laki-Laki dan Perempuan Tentang Persaksian dalam al-Qur'an (Q.S. al-Baqarah/2:282)

...وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ
مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى
(البقرة: ٢٨٢)

Artinya: “Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu) Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka seorang lagi mengingatkannya.”

Adapun hukum kesaksian itu adalah fardhu ain bagi orang yang memikulnya bila dia dipanggil untuk itu dan dikhawatirkan kebenaran akan hilang bahkan wajib apabila dikhawatirkan lenyapnya kebenaran meskipun dia tidak dipanggil untuk itu,⁴¹ karena Allah Ta’ala berfirman:

ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه ءاثم قلبه (البقرة : ٢٨٣)

Artinya: “....Janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian; dan barang siapa menyembunyikannya, maka ia adalah orang yang berdosa hatinya.(Al-baqoroh 283).

1. Pendapat Ulama’ non Feminis

Adapun syarat-syarat orang untuk menjadi saksi secara umum yang berlaku dalam segala aspek dalam hukum Islam adalah:

a. Islam

Oleh sebab itu tidak diperbolehkan kesaksian orang kafir atas orang muslim. Kecuali dalam hal wasiat di tengah perjalanan. Yang demikian itu diperbolehkan oleh Imam Abu Hanifah, Syuraih, dan Ibrahim An-Nakha’i. Imam Abu Hanafiyah juga memperbolehkan kesaksian orang-orang kafir terhadap sesamanya. Sebab Nabi saw, merajam dua orang yahudi dengan kesaksian orang-orang Yahudi atas keduanya bahwa keduanya telah berbuat zina. Asy-Syafi’i dan Malik berkata: tidak diperbolehkan kesaksian orang kafir atas orang muslim, baik dalam persoalan wasiat di perjalanan ataupun yang lainnya.⁴²

⁴¹ Sabiq, *Fiqih Sunnah*, 56.

⁴² Sabiq, *Fiqih Sunnah*, 57-59.

b. Laki-laki

Menurut Ulama Syafi'i dan Hambali, saksi harus laki-laki, menurutnya seorang saksi laki-laki dan dua orang saksi perempuan tidak sah dalam perkawinan. Sedang menurut Hanafi tentang saksi perempuan, bahwa kesaksian dua orang laki-laki atau seorang laki-laki dan dua orang perempuan dalam pernikahan adalah sah mengacu pada ayat Al-Qur'an Surat Al-Baqoroh: 282.

c. Dewasa/balig dan berakal

Apabila baligh syarat diterimanya kesaksian, maka baligh dan berakal adalah syarat di dalam keadilan. Oleh sebab itu, anak kecil tidak boleh menjadi saksi, walaupun dia bersaksi atas anak kecil yang seperti dia, sebab mereka kurang mengerti kemaslahatan untuk dirinya, lebih-lebih untuk orang lain. Begitu pula kesaksian orang gila dan orang yang tidak waras, sebab kesaksian mereka ini tidak membawa kepada keyakinan yang berdasarkan kepadanya perkara dihukumi.⁴³

d. Adil

Kaum muslim telah sepakat bahwa keadilan menjadi syarat dalam penerimaan kesaksian.

Oleh sebab itu, maka kesaksian orang fasik tidak diterima dan orang-orang yang terkenal kedustaan atau keburukan dan kerusakan akhlaknya. Sedang menurut Jumhur fuqaha, bahwa keadilan merupakan suatu sifat tambahan atas keislaman. Yakni menepati kewajiban-kewajiban syara' dan anjuran-anjurannya, dengan menjauhkan perkara-perkara yang haram dan makruh.

Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa tentang keadilan itu cukup dengan lahirnya Islam dan tidak diketahui adanya cela padanya. Akan tetapi apabila kefasikannya disebabkan oleh tuduhan mengenai hak orang lain, maka kesaksiannya tidak diterima.⁴⁴ Berbeda dengan Imam Syafi'i dan Hambali, Mereka berpendapat bahwa syarat saksi itu harus adil. Dapat mendengarkan dan melihat, memahami ucapan-ucapannya, jika para saksi

⁴³ Sabiq, *Fiqh Sunnah*, 62.

⁴⁴ Ibnu Rusyd, *Bidayatu'l Mujtahid*. Terj. M. A. Abdurrahman, A. Haris Abdullah, (Semarang: Asy-Syifa' 1990), 684.

buta, maka hendaklah mereka bisa mendengarkan suara dan mengenal betul bahwa suara tersebut adalah suaranya kedua orang yang berakal.

Dalam hal ini kaitannya mengenai syarat saksi Imam Hanafi, mengajukan syarat-syarat yang harus ada pada seseorang yang menjadi saksi adalah berakal, orang gila tidak sah menjadi saksi, baligh, tidak sah saksi anak-anak, merdeka, bukan hamba sahaya, Islam, keduanya bukan berasal dari satu keturunan yang akan disaksikan. Sedang menurut Imam Syafi'i memberikan persyaratan yang harus dipenuhi bagi seorang yang akan menjadi saksi adalah dua orang saksi, berakal, baligh, beragama Islam, mendengar tidak tuli, dan adil.⁴⁵

Imam Abi Syuja' mengatakan bahwa kesaksian seseorang tidak dapat diterima kecuali jika memenuhi lima syarat yaitu Islam, baligh, berakal, merdeka, dan adil. Salah satu *mainstream* (arus utama) yang sekarang digugat oleh aktivis gerakan perempuan adalah masalah saksi dalam peradilan Islam, yakni yang mendudukkan satu laki-laki disamakan dengan dua orang perempuan.⁴⁶

Merujuk pada maksud QS. Al-Baqoroh: 282, Dan persaksikanlah dari dua orang saksi, bila tidak ada dua orang saksi, maka seorang lelaki dan dua orang perempuan. Yang demikian ini adalah dalam urusan harta benda seperti, jual-beli, hutang-piutang, sewa-menyewa, gadaian, pengakuan harta benda. Para ulama berbeda pendapat (*ikhtilaf*) dalam masalah bobot saksi perempuan, dimana satu saksi laki-laki sama dengan dua saksi perempuan. Menurut Imam Hanafi: "Kesaksian orang perempuan dan lelaki itu diperbolehkan dalam hal harta benda, nikah, rujuk, talak dan dalam segala sesuatu kecuali hudud dan qishash". Pendapat ini diperkuat oleh Ibnul Qayyim: Apabila pembuat syara' memperbolehkan kesaksian wanita dalam dokumen-dokumen hutang-piutang yang ditulis kaum pria, sedang pada umumnya dokumen-dokumen itu ditulis dalam majelis-majelis kaum pria, maka diperbolehkannya kaum wanita untuk menjadi

⁴⁵ Slamet Abidin dan Aminudin (eds), *Fiqh Munakahat-1* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999), 101.

⁴⁶ Ihsanudin, Mohammad Najib, Sri Hidayati (eds), *Panduan pengajaran Fiqh Perempuan di Pesantren*, Yogyakarta: YKF dan Ford Foundation, 2002, 95.

saksi dalam urusan-urusan yang kebanyakan kaum wanita terlibat langsung di dalamnya.⁴⁷

Jumhur ulama menyatakan bahwa perempuan tidak boleh menjadi saksi dalam masalah *hudu>d* sedangkan kalangan Ulama *ahli dlo>hir* mengatakan bahwa perempuan boleh menjadi saksi dalam *hudu>d* asalkan bersama laki-laki, sedangkan perempuan lebih dari seorang, sebagaimana tekstual ayat. Malik, Syafi'i, memperbolehkan kesaksian seorang laki-laki dan dua orang perempuan dalam hal harta benda, akan tetapi kesaksian wanita tidak diterima dalam hal hukum badani, seperti hudud, qishash, nikah, thalaq dan rujuk.⁴⁸

Ibnu Mudzir mengatakan bahwa para ulama' sepakat, dengan berpegangan pada Q.S. Al-Baqoroh: 282, dimana mereka memperbolehkan kesaksian perempuan bersama laki-laki. Dan jumhur ulama' mengkhususkan kesaksian itu dalam hal hutang dan harta benda. Mereka tidak memperbolehkan kesaksian dua orang perempuan bersama laki-laki dalam hal *hudu>d* dan *qhisa>s*. Tetapi mereka berbeda pendapat mengenai kesaksian dalam nikah, perceraian, keturunan, dan perwalian. Dalam hal ini jumhur tidak memperbolehkan, tetapi para ulama kuffah memperbolehkan.

2. Pendapat Kaum Feminis

Dalam kitab-kitab fiqh, menurut kaum feminis hampir semua sepakat bahwa perempuan ditempatkan secara instrumental dari pada substansi. Ketidakhadiran suara perempuan dalam budaya di mana fiqh dirumuskan diartikan dengan ketiadaan substansi perempuan dalam Islam.⁴⁹ Sekilas bisa melihat betapa setting kemunculan fiqh dalam peradaban Arab sangat kental dengan budaya patriarkhi, yang melahirkan fiqh yang tidak adil dan bias gender.

Perempuan dinilai separoh dari laki-laki (aqiqah, waris, kesaksian), mendapat label negatif (saat haid), dibatasi dan diproteksi (*mahrom*) dan masih banyak diskriminasi lain terhadap hak-hak perempuan. Semua itu tentu sangat tidak relevan dengan perkembangan realitas sosial budaya yang

⁴⁷ Sabiq, *Fiqh Sunnah*, 71.

⁴⁸ Sabiq, *Fiqh Sunnah*, 72.

⁴⁹ Said Agil Husin Al Munawar, *Al-Qur'an membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta: Ciputat Press, 2002), 214.

semakin egaliter.⁵⁰ Akibat “kejumudan” fiqh akan berimplikasi pada eksistensinya di kalangan umat Islam, sebagai konsekuensi atas hilangnya Relevansi dengan realitas perkembangan dan perubahan sosial. Padahal sesungguhnya fiqh lahir dalam rangka untuk menafsirkan agama dalam perspektif perkembangan sosial, sehingga agama akan tetap relevan dengan perkembangan dan persoalan umat.

Sedikit merujuk pada historisitas posisi perempuan pra-Islam masih sangat terbelakang. Hanya sedikit perempuan yang menonjol kemampuannya dibanding dengan laki-laki atau mungkin tidak ada sama sekali,⁵¹ hal ini tidak terlepas dari tradisi Jahiliyah yang menempatkan perempuan dengan sangat rendah bahkan tidak punya hak hidup (begitu lahir langsung dikubur hidup-hidup).⁵² Dan kaum laki-laki menempati posisi sentral dan istimewa dalam keluarga dan masyarakat. Mereka bertanggung jawab secara keseluruhan dalam persoalan kehidupan keluarga, sehingga kaum perempuan secara umum hanya mengekor kaum laki-laki. Dapat dikatakan bahwa posisi perempuan pada masa Pra-Islam adalah sebagai berikut:

1. Dari sisi kemanusiaan, perempuan tidak memiliki tempat terhormat dihadapan laki-laki karena tidak adanya pengakuan atau sikap laki-laki terhadap perempuan dalam mengatur masyarakat.
2. Ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan, suami dan istri di lingkungan keluarga.
3. Mengesampingkan kepribadian atau kompetensi perempuan dalam memperoleh penghidupan, sehingga perempuan tidak memiliki hak dalam persoalan waris dan pemilikan harta.⁵³ Namun ketika Islam datang, harkat perempuan mulai diperhatikan sehingga perempuan pada zaman Rasulullah bisa menjadi saksi walaupun perbandingannya antara laki-laki dan perempuan masih 2 (dua) banding 1 (satu), artinya dalam persaksian seorang laki-laki bobotnya sama dengan dua orang perempuan berdasarkan

⁵⁰ Najib, Hidayati (eds), *Panduan pengajaran Fiqh*. 88

⁵¹ Menurut Al-Allamah Al-Nasafi, kelebihan pria atas wanita adalah pada: akalunya, keteguhan hati, pola pikir, kekuatan fisik, kemampuan perang, kesempurnaan puasa dan shalat, adzan, khutbah, jama'ah, jum'ah. Yang dimaksud dengan kesempurnaan puasa dan shalat di sini tentunya berdasarkan kuantitas bukan kualitas. Karena waktu puasa wanita berkurang oleh masa haid, begitu juga waktu shalatnya. Lihat, Said Agil Al Munawar, *Al-Qur'an membangun Tradisi*. 214.

⁵² Najib, Hidayati (eds), *Panduan pengajaran Fiqh*, 99.

⁵³ M. Attho Mudzakar, Sajida A. Alvi, Sapparinah (eds), *Wanita Dalam Masyarakat Indonesia* (Yogyakarta: Putaka Pelajar, 2001), 38-39

pada QS. *al-Baqoroh*: 282, namun hal ini sudah merupakan kemajuan yang sangat besar yang dilakukan Islam.⁵⁴

Menurut Amina Wadud, bahwa susunan kata pada ayat Q.S. *al-Baqoroh*: 282, kedua wanita itu tidak disebut sebagai saksi. Di mana satu wanita ditunjuk mempunyai peran untuk mengingatkan, satunya lagi bertindak sebagai teman kerja sama (kolaborator). Jadi meskipun dalam transaksi itu ada dua saksi perempuan yang dihadirkan, namun keduanya mempunyai fungsi yang berbeda.⁵⁵

Selain itu, ada beberapa pertimbangan kontekstual tentang kebutuhan lebih dari satu saksi. Tujuannya adalah untuk menjaga supaya tidak ada kesalahan disengaja atau tidak disengaja berkenaan dengan ketentuanketentuan perjanjian. Menurut Fazlur Rahman sebagaimana dikutip oleh Amina Wadud keberatan dengan penerapan ayat ini secara harfiah dalam semua transaksi untuk saat sekarang:

...karena bobot kesaksian seorang wanita dianggap lebih rendah dari bobot kesaksian seorang laki-laki tergantung pada daya ingat (wanita) yang lebih lemah mengenai persoalan finansial, ketika wanita sudah banyak pengetahuan tentang persoalan finansial ini – dengan mana tidak hanya semuanya beres tetapi juga masyarakat akan menjadi lebih baik – persaksian mereka bisa setara dengan persaksian laki-laki.⁵⁶

Pemahaman ayat tersebut sesungguhnya sangat bersifat sosiologis. Karena pada waktu itu, umumnya perempuan mudah dipaksa dan dipengaruhi, jika saksi yang dihadirkan hanya seorang perempuan, maka hal ini akan menjadi sasaran empuk kaum laki-laki yang mempunyai kepentingan untuk memaksanya agar memberikan keterangan palsu. Lain jika kesaksian dengan dua orang, mereka bisa saling mendukung, saling mengingatkan satu sama lain. Jadi adanya persaksian dua perempuan sebagai ganti satu lain dalam ayat tersebut lebih dipengaruhi karena adanya hambatan sosial pada waktu

⁵⁴ Najib, Hidayati (*eds*), *Panduan pengajaran Fiqh*, 99.

⁵⁵ Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women*. (Bandung: Penerbit pustaka, 1994), 115.

⁵⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading The Sacred Text From a Women's Perspective*. Terj. Abdullah Ali" *Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias gender Dalam tradisi Tafsir*", (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001), 152-153.

turunnya ayat, yaitu tidak adanya pengalaman bagi perempuan untuk masalah transaksi pada persoalan-persoalan muamalah.⁵⁷

Hakim Afthab Hussain mengamati, sebagai berikut:

“Para ahli hukum berbeda apakah pada waktu pemeriksaan di pengadilan kedua perempuan harus dihadirkan di hadapan hakim atau yang lain harus di luar hingga dipanggil untuk memberi bukti dia sendiri. Jika kedua perempuan itu muncul secara bersamaan di pengadilan, dengan jelas peranan yang satu adalah mengingatkan yang lain, dan yang menjadi saksi hanyalah orang yang dipanggil untuk mengoreksi dirinya sendiri. Jika di sisi yang lain, satu diantara mereka tinggal di luar untuk dipanggil ketika perempuan yang lain lupa karena kelalaian dan dia hanya melaksanakan fungsi orang yang mengingatkan maka dalam kasus itu, bukti juga menjadi milik perempuan yang khilaf tersebut. Jika salah satu di antara dua kasus tersebut bukti yang independen dari kedua perempuan itu direkam, di mana perempuan yang satu khilaf dan perempuan yang lainnya membuat pernyataan yang benar maka kemudian hakim akan mengandalkan bukti dari satu perempuan dan bukan dua.”⁵⁸

Maulvi Mumtaz Ali Khan juga menguatkan dalam karyanya *Huqu>q an Niswa>n*. Pertama, ayat Al-Qur'an tentang kesaksian perempuan dengan cara apapun tidak membuktikan inferioritas perempuan dibanding laki-laki. Dia juga termasuk yang berpendapat bahwa karena perempuan di masa itu dibiarkan bodoh, buta huruf dan tidak pernah menerima pengalaman yang cukup dalam masalah keuangan, Al-Qur'an menetapkan kebutuhan dua saksi perempuan sebagai pengganti satu laki-laki. Itu hanyalah untuk mengingatkan yang satu jika yang lain lupa. Kedua, dia berpendapat bahwa perintah Al-Qur'an ini adalah pilihan dan bukan pemaksaan bagi umat Islam.

Ketiga, dia mengatakan bahwa kecuali transaksi keuangan, Al-Qur'an di mana pun juga tidak membutuhkan dua kesaksian perempuan sebagai pengganti satu laki-laki seperti dalam masalah-masalah perkawinan, perceraian, *hudu>d*, dan *qisha>s*. Keempat, dia berargumentasi bahwa Nabi telah menerima kesaksian seorang perempuan dan merujuk pada Hadits dari *Shahih Bukhori*, yang menurutnya Aqabah bin Harits telah menikahi seorang

⁵⁷ Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis, Kajian Perempuan dalam Al-Qur'an dan Para Mufasir Kontemporer* (Bandung: Nuansa, 2005), 127.

⁵⁸ Asghar Ali Engineer, *The Qur'an Women and Modernity Society*. Terj. Agus Nuryanto. 104

gadis, dalam hal ini Nabi menerima kesaksian perempuan ini dan membubarkan perkawinan itu.⁵⁹

Menurut Muhammad Asad, bahwa “ketentuan satu laki-laki digantikan dua orang perempuan tidak memberikan cerminan apa pun mengenai kemampuan moral atau intelektual perempuan”. Hal ini berkaitan dengan fakta bahwa perempuan kurang akrab dengan prosedur bisnis dibandingkan dengan laki-laki, karena itu ada kemungkinan melakukan kesalahan dalam hal ini. Demikian Muhammad Abduh berpendapat serupa. Harus dicatat bahwa ungkapan itu hanyalah bersifat anjuran bukan perintah wajib. Terbukti bagian akhir ayat ini menjelaskan “Janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu lebih adil di sisi Allah, lebih dapat menguatkan persaksian, dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguan, (tulislah muamalahmu itu), kecuali jika muamalah itu perdagangan tunai yang kalian jalankan di antara kalian, maka tidak ada dosa bagi kalian, (jika) kalian tidak menulisnya”.

Dari sini diketahui bahwa segala sesuatu yang dimaksudkan untuk menjamin kontrak secara jelas diperlukan kesaksian dan penulisan. Dalam transaksi yang langsung atau jangka pendek tidak ada salahnya kalau kontrak itu tidak ditulis dan tidak disaksikan. Adalah sangat ironis kalau hal tersebut dipergunakan sebagai alasan untuk membuktikan inferioritas perempuan. Karena menurut ‘Abbas Mahmud Al-Aqqad, tujuan kesaksian adalah untuk menegakkan keadilan, menjaga kebenaran dan menciptakan kemaslahatan.⁶⁰

Menurut Asghar Ali Engineer seperti yang dikutip oleh Sri Suhandjati Sukri bahwa pada dasarnya yang menjadi saksi hanya seorang perempuan, sedangkan satunya membantu mengingat-ingat, agar tidak lupa. Pada aturan tentang kesaksian itu, sesungguhnya Islam telah memberikan peran penting bagi perempuan untuk ikut terlibat dalam urusan muamalah maupun yang lainnya yang sebelum Islam diturunkan, hanya diketahui dan ditangani oleh laki-laki.⁶¹ Bahkan meskipun adanya sejumlah hambatan sosial, finansial dan pengalaman, namun Al-Qur’an tetap mengakui potensi perempuan sebagai

⁵⁹ Asghar Ali Engineer, *The Qur’an, Women and Modern Society*. Terj. Akhmad Affandi dan Muh Ihsan, 127-128

⁶⁰ Istibsyaroh, *Ha-Hak Perempuan, Relasi Jender Menurut Tafsir Al-Sya’rawi*, (Jakarta: TERAJU, 2004), 169-170.

⁶¹ Sri Suhandjati Sukri, *perempuan Menggugat, Kasus dalam Al-Qur’an & realitas Masa kini*, (Semarang: Pustaka Adnan, 2005), 41-42.

sumber saksi. Dalam era modern ini, pertimbangan revolusioner mengenai potensi wanita seharusnya mendorong kemajuan yang lebih besar mengenai kemampuannya memberi sumbangan bagi sistem moral-sosial dan keadilan, serta di akhirnya eksploitasi kaum perempuan.⁶²

Asghar juga memberikan alasan dengan merujuk pada lima ayat al-Qur'an yaitu Q.S. *an-Nisa*: 6 dan 15, *al-Ma'idah*: 106, *an-Nur*: 4, *at-Thalaq*: 2 dan ayat yang terkenal yang berkaitan dengan pemanggilan Saksi untuk masalah transaksi finansial yang darinya para teolog menyimpulkan dua perempuan sama dengan kesaksian seorang laki-laki, ayat tersebut yaitu Q. S. *al-Baqarah*: 282. Menurut Asghar bahwa dalam kelima ayat yang dirujuk di atas tidak ada segregasi gender mengenai kesaksian. Segresi tersebut hanya terjadi pada ayat keenam yang dikutip secara penuh di atas di mana laki-laki dan perempuan disebut secara terpisah.

Tetapi dalam ayat ini juga, kiranya salah menyimpulkan bahwa dua saksi perempuan sama dengan satu laki-laki. Kata-kata ayat tersebut mengatakan dengan jelas bahwa kesaksian hanya dilakukan oleh satu perempuan saja; saksi lainnya akan mengingatkan jika perempuan pertama merasa bingung. Dan Harus dicatat bahwa ketentuan seperti ini hanya terbatas pada masalah finansial. Perempuan pada masa itu tidak begitu paham dengan masalah finansial. Dalam ayat yang lain mengenai kesaksian berkaitan dengan masalah lain perempuan tidak disebut secara terpisah. Saksi boleh saja dari masing-masing gender.⁶³

Lebih lanjut, Asghar memberikan sebuah contoh kasus di mana ketika khalifah Utsman dibunuh, satu-satunya saksi adalah istrinya (Na'ilah) dan kesaksiannya diterima oleh semua sahabat Nabi terkemuka.⁶⁴ Apa yang perlu dicatat adalah di ayat ke delapan surat ke-24 (Q.S. *An-Nur*: 8), satu saksi perempuan telah disamakan dengan empat saksi. Ayat tersebut adalah sebagai berikut:

ويدروا عنها العذاب أن تشهد أربع شهدت بالله إنه لمن الكاذبين (النور : ٨)

⁶² Wadud, *Qur'an and Women*. 116.

⁶³ Engineer, *The Qur'an, Women*, . 292.

⁶⁴ Engineer, *The Qur'an, Women*, . 292.

“Dan istrinya akan dihindarkan dari hukuman jika dia bersaksi di hadapan Tuhan empat kali bahwa sesuatu yang dikatakan suaminya benar-benar bohong” (an-Nur, 24:8

Jadi, dapat dilihat bahwa dalam keadaan tertentu bukti dari satu perempuan dalam sumpah empat kali telah dianggap sah secara sempurna. Oleh karena itu, salahlah jika menggeneralisasikan satu ayat tentang transaksi keuangan dengan mengabaikan beberapa ayat lain yang tidak membuat ketentuan seperti itu, Al-Qur'an tidak memerlukan dua saksi perempuan sebagai lawan satu laki-laki.⁶⁵

Implikasi teoritis dari pemikiran konservatif adalah bahwa ketika kondisi zaman sudah berubah, di mana perempuan telah mendapatkan kesempatan pengalaman yang cukup dalam persoalan finansial atau muamalah terlebih dalam aspek yang lain, maka perempuan dapat menjadi saksi secara sebanding dengan laki-laki, jadi persoalannya bukan pada jenis kelaminnya, melainkan pada kredibilitas dan kapabilitas ketika diminta untuk menjadi saksi.⁶⁶

E. Laki-Laki dan Perempuan Tentang Poligami (Q.S. al-Nisa'/4:3)

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ
وَتِلْكَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ
أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (النساء : ٤)

Artinya: “Jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi, dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”(QS. *an-Nisa* > ' : 3).

⁶⁵ Engineer, *The Qur'an, Women*, . 292.

⁶⁶ Baidowi, *Tafsir Feminis*, 128.

Ada beberapa hal yang diungkap dalam ayat tersebut, yaitu keadilan terhadap anak yatim dan diperbolehkannya mengawini wanita maksimal empat. Dalam hal berbuat adil, ayat tersebut menerangkan bahwa wajib berbuat adil baik terhadap anak yatim ataupun wanita.⁶⁷ Pembatasan empat juga berarti bahwa ayat ini menghapus Tradisi Jahiliah, yaitu seorang laki-laki bisa menikahi wanita sekehendak dirinya.⁶⁸

1. Pendapat Ulama' non Feminis

Hukum Islam tidak menutup kemungkinan untuk berpoligami. Dalam kitab-kitab fiqh klasik diatur beberapa ketentuan poligami.⁶⁹ Imam Taqiyuddin mengatakan bahwa seorang laki-laki merdeka boleh mengawini empat orang wanita merdeka, dan seorang budak laki-laki boleh mengawini dua orang budak perempuan.⁷⁰ Imam Syafi'i juga berpendapat demikian.⁷¹

Menurut Madzhab Ahli Sunah, seseorang yang berpoligami tidak boleh melebihi empat orang istri.⁷² Jika dia ingin menikah dengan yang kelima maka harus menceraikan salah satunya. Dalam proses mengawini empat wanita tersebut tidak boleh dalam satu waktu (satu akad), artinya dia menikahi empat wanita sekaligus dalam satu waktu. Ini adalah pendapat Jumhur Fuqaha (Syafi'iyah, Hanafiyah, Malikiyah dan Hanbaliyah).⁷³

Berbeda dengan pendapat jumhur, Imam Asy-Syaukani dan golongan Dzahiriyah memperbolehkan seseorang beristri sampai sembilan. Menurut mereka huruf wau dalam ayat 3 surat *an-Nisa*' berfaedah menjumlah (*lil jam'i*).⁷⁴ Menurut Ibu Hazm, seorang yang merdeka tidak boleh poligami

⁶⁷ jika kalian takut tidak dapat berbuat adil dalam mengurus harta anak yatim, maka berbuat adil lah. Begitu juga ketika kalian takut tidak berbuat adil dalam hak-hak perempuan, yang telah ditetapkan oleh Allah SWT atas kalian, maka jangan nikahi mereka. Ibnu Abas berkata "seperti kalian takut berbuat tidak adil terhadap yatim, takutlah tidak berbuat adil terhadap perempuan. Maka jangan menikah melebihi kemampuanmu memenuhi hak-hak mereka. Karena wanita seperti yatim dalam hal ketidakmampuan". Wahbah Zuhaili, *Fiqh Islam*, 233.

⁶⁸ Imam Al-Qurthuby, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz.11, (Beirut: Dar al-Sya'bi, t.th), 1582.

⁶⁹ Hampir semua kitab klasik memperbolehkan poligami dengan jelas. Pembahasan mengenai poligami merupakan persoalan yang sudah jelas. Oleh karenanya, dalam kitab fiqh klasik jarang ditemui satu bab yang membicarakan poligami. Tapi terkadang kitab yang tidak mencantumkan bab tersendiri, ada bab tentang keadilan distribusi (*al-Qasmu*) atau bab mengenai pelarangan mengumpulkan wanita dengan saudara perempuannya, dengan bibinya. Menurut penulis hal ini dapat ditarik satu kesimpulan, meskipun kurang kuat, bahwa poligami diletakkan oleh jumhur ulama.

⁷⁰ Taqiyuddin, *Kifayah al-Ahyar*, 38.

⁷¹ Imam Syafi'i, *Al-Um*, Juz.V, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 3.

⁷² Demikian juga pendapat Jumhur Fuqaha, tidak ditemukan teks fiqh klasik yang melarang poligami. Muhammad Abu Zahrah, *Muhadarah fi 'Aqdi al-Zawaj wa A'tsarihi*, (Dar Al-Fikr al-'Araby, t.th.), 132.

⁷³ Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami*. 6667.

⁷⁴ Ahmad Abdurrahman Al-Bana, *Fath Al-Rabbani Li Tartibi Musnad Imam Ahmad Bin Hanbal Al-Syaibani*, Juz.16, (Beirut: Darul Ihyat al-'Arabi, t.th.), 200.

lebih dari empat – baik wanita-wanita tersebut terdiri dari wanita merdeka semua atau pun sebagian budak. Dia mendasarkan pendapatnya pada surat *an-Nisa*’ ayat 3.⁷⁵

Muhammad Syahrur menekankan harus ada pemahaman bahwa nash tersebut harus dipahami dengan pandangan yang luas. Poligami adalah budaya Arab jahiliyah yang kemudian direduksi oleh Islam. Bagi Syahrur, dalam pelegalan poligami ada segi kualitas dan kuantitas yang harus diperhatikan. Seseorang boleh menikahi empat wanita tetapi keempat wanita tersebut mempunyai kualitas yang berbeda, satu perawan dan tiga janda.⁷⁶

Pembatasan empat ini juga bukan tanpa maksud. Menurut Dr. Wahbah Zuhaili, mengapa dibatasi empat karena laki-laki tidak akan mampu berbuat adil dalam memberi nafkah jika lebih dari empat. Ditakutkan akan terjadi ketidakadilan distribusi hak. Namun hal ini tidak berarti melegitimasi poligami, karena bagi dia monogami adalah lebih baik.⁷⁷

Syarat-syarat yang harus dipenuhi ketika seseorang akan berpoligami :

1. Adil terhadap istri-istri⁷⁸

Keadilan yang dimaksud disini adalah keadilan dalam kadar kemampuan manusia. Yaitu persamaan dalam hal-hal nyata seperti nafkah, perumahan dan pergaulan yang baik, bukan dalam hal cinta. Karena hal ini di luar kemampuan manusia. Allah SWT tidak akan membebani seseorang kecuali sesuai dengan kadar kemampuannya.⁷⁹

2. Kemampuan untuk memberi nafkah istri-istri serta menjaga kewajiban-kewajiban yang berhubungan dengan kekeluargaan, seperti memberikan nafkah kepada orang seorang dalam tanggungan dirinya – saudara (dzawi rahmah).⁸⁰

Abdurrahman al-Jaziri mengatakan bahwa berbuat adil kepada istri-istri tidak berhenti ketika ada halang berhubungan badan, seperti haid, nifas dan

⁷⁵ Ibnu Hazm, *al-Muhalla*, jld.6, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 441.

⁷⁶ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushu>l al-Jadi>dah li al-Fiqh al-Islam>miyah – Fiqh al-Mar’ah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 301-311.

⁷⁷ Syahrur, *Nahwa Ushu>l al-Jadi>dah li al-Fiqh al-Islam>miyah – Fiqh al-Mar’ah*,....6669.

⁷⁸ Badran Abi al-‘Ainain, *al-Fiqh al-Muqarrin li Ahwa>l al-Syakhsiyah baina al-Madza>hib al-‘Arba’ah al-Sunnayah wa al-Madza>hib al-Ja’fari wa al-Qa>nun*, Juz I, (Beirut: Dar al-Nahdlah al-‘Arabiyah, t.th.), 127.

⁷⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Muha>darah fi ‘Aqdi al-Zawa>j wa A>tsarihi*. 133.

⁸⁰ al-‘Ainain, *al-Fiqh al-Muqarrin*, 127.

lain-lain. Ia juga memberi syarat kepada suami yang akan berpoligami, antara lain:

1. Suami harus sehat akal
2. Suami harus mampu secara jasmani untuk menggilir istri-istrinya tersebut. Menurut Imam Malik istri tidak harus sudah baligh, cukup ia mampu untuk berhubungan badan dengan suami, mampu secara jasmani.
3. Salah satu istrinya tidak nusyuz (tidak menuruti perintah suami dan pergi dari rumah).⁸¹

Bila dikatakan monogami adalah asas pernikahan Islam maka poligami adalah hukum pengecualian dari asal, dikarenakan beberapa sebab:

1. Sebab khusus, antara lain:
 - Istri sakit dan tidak bisa hamil
 - Suami sangat membenci istri (dari pada dicerai)
 - Nafsu seks suami besar sehingga istri tidak bisa mengimbangi
2. Sebab umum, antara lain:
 - jumlah wanita lebih banyak daripada jumlah pria. Baik karena adat, seperti jumlah wanita Eropa atau karena perang dunia pertama menyebabkan banyak pria terbunuh. Poligami menjadi signifikan untuk mengatasi banyaknya perempuan yang membutuhkan perlindungan.
 - Untuk mendongkrak jumlah penduduk, baik untuk perang atau mempertahankan diri dari musuh.
 - Untuk kekerabatan sehingga mendukung penyebaran agama Islam.⁸²

Untuk mencegah terjadinya penyalahgunaan hak berpoligami, maka seseorang yang akan berpoligami harus mendapat ijin dari hakim. Karena hukum Islam tidak mengatur mekanisme dan prosedur poligami maka hukum Islam di Indonesia mengatur dan merincinya.⁸³

Pasal 5 UU Perkawinan menjelaskan bahwa:

1. Untuk dapat mengajukan permohonan kepada pengadilan sebagaimana dimaksud dalam pasal 4 ayat (1) undang-undang ini, harus dipenuhi syarat-syarat sebagai berikut:

⁸¹ al-Jaziri, *al-Fiqh Ala> Madza>hib al-Arba 'ah*, 206-208.

⁸² Zuhaily, *Fiqh al-Isla>mi*, 6670-6673

⁸³ Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, 170.

- a. Adanya persetujuan dari istri/ istri-istri
 - b. Adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup istri-istri dan anak-anak mereka.
 - c. Adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka.
2. Persetujuan yang dimaksud pada ayat (1) huruf a pasal ini tidak diperlukan bagi seorang suami apabila istri / istri-istrinya tidak mungkin diminta persetujuannya dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian atau apabila tidak ada kabar dari istrinya selama sekurang-kurangnya 2 (dua) tahun, atau karena sebab-sebab lainnya yang perlu mendapat penilaian dari hakim pengadilan.⁸⁴

Dalam Kompilasi Hukum Islam pasal 56 berbunyi :

1. Suami yang hendak beristri lebih dari satu orang harus mendapat izin dari Pengadilan Agama.
2. Pengajuan permohonan izin pada ayat (1) dilakukan menurut tata cara sebagaimana diatur dalam Bab VIII Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975.
3. Perkawinan yang dilakukan dengan istri kedua, ketiga dan keempat tanpa izin dari Pengadilan Agama, tidak mempunyai kekuatan hukum.

Pasal 57 KHI menyatakan Pengadilan Agama hanya memberikan izin kepada suami yang akan beristri lebih dari seorang apabila:

- a. Istri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai seorang istri.
- b. Istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan.
- c. Istri tidak dapat melahirkan keturunan.⁸⁵

Bahwa persoalan diperbolehkannya poligami dalam Islam merupakan persoalan yang penting. Karena dalam poligami disyaratkan sesuatu yang berat, yaitu dipercaya dapat berbuat adil dan adanya jaminan tidak adanya perbuatan aniaya. Ketika melihat keadaan sekarang, sungguh tidak mungkin bagi seseorang untuk berpoligami, karena banyaknya ekse negatif yang diakibatkannya. Seperti contoh, rumah yang ditempati dua istri dan seorang

⁸⁴ Badan Kesejahteraan Masjid Pusat, *Pedoman Pegawai Pencatat Nikah*, 1992/1993, 88-89.

⁸⁵ Dirjend. Binbaga. Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam*, 2000, 34.

suami tidak akan ada ketentraman di dalamnya. Malah mereka bersama-sama menghancurkan keharmonisan keluarga, saling bermusuhan satu sama lain.⁸⁶ Jadi ayat-ayat di atas bukan bersifat konotatif diskriminatif dalam membandingkan laki-laki dan perempuan sehingga merugikan salah satu pihak, melainkan ayat-ayat di atas bersifat konotatif distingtif. Dengan sifat yang terakhir ini maka sesungguhnya perbedaan di atas merupakan sebuah perbedaan yang saling membutuhkan dan mempengaruhi satu sama lain. Perbedaan ini tak ubahnya perbedaan arus listrik antara min dan plus yang saling membutuhkan dan mempengaruhi. Dari proses saling mempengaruhi tersebut maka menciptakan energi. Begitu juga antara laki-laki dan perempuan jika perbedaan yang konotatif distingtif tersebut dimanfaatkan maka akan tercipta energi kehidupan sinergis. Barangkali itulah yang dinamakan sakinah, mawaddah dan rahmah.

2. Pendapat Kaum Feminis

Menurut M. Quraisy Shihab⁸⁷ ayat ini tidak membuat satu peraturan mengenai poligami. Karena poligami telah dikenal sebagai syari'at agama dan adat-istiadat sebelum Islam. Ayat ini juga tidak menunjukkan anjuran atau kewajiban poligami, tetapi hanya berbicara mengenai poligami. Poligami diberlakukan ketika keadaan menghendaki dan dengan syarat yang tidak ringan. Keadilan merupakan syarat utama, baik ketika berurusan (mengurus harta) dengan anak yatim ataupun ketika akan berpoligami.

Syarat ini juga yang menjadi indikator kebolehan berpoligami, jika takut tidak berbuat adil terhadap empat wanita maka tiga saja, begitu seterusnya. Malahan ketika tidak dapat berbuat adil terhadap seorang perempuan, lebih baik tidak menikahinya dan disarankan mengambil budak perempuan.⁸⁸ Keadilan yang disyaratkan bukan sesuatu yang diluar kemampuan manusia, seperti rasa cinta dan sayang. Tetapi keadilan dalam hal memberi kebutuhan sandang, pangan, papan serta berhubungan dengan

⁸⁶ Ridha, *Tafsi>r al-Mana>r*, 349. lihat juga Abdul Nasir Taufiq al-'Atthar, *Ta'adudu al-Zauja>ti mina al-Nawa>hi al-Diniyati wa al-Ijtima>'iyati wa al-Qa>nuniyati*, Terj. *Poligami Ditinjau Dari Segi Agama, Sosial dan Perundang-undangan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 45-70.

⁸⁷ M. Quraisy Shihab, M, *Wawasan Al-Qur'an*, 200.

⁸⁸ Ibnu jarir al-Thabari, *Tafsi>r al-Thabari>*, jld III. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992). 577

masing-masing istri (menggauli, berinteraksi).⁸⁹ Hal ini seperti apa yang telah dilakukan (doa) Nabi SAW, mencintai ‘Aisyah melebihi istri-istri yang lain.

عن عائشة أن النبي صلعم كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول اللهم هذه قسمتي فيما أملك فلا تلموني فيما تملك ولا أملك (رواه أبو داود)

Artinya: “Dari ‘Aisyah RA: Nabi SAW menggilir dan telah berbuat adil, kemudian beliau berdoa: Wahai Tuhanku, ini adalah keadilanmu dalam hal yang aku miliki. Maka jangan engkau bebani aku dengan hal yang engkau miliki, tetapi tidak aku miliki (diluar kemampuan), yaitu hati”.⁹⁰

Bahwa keadilan yang disyaratkan ketika seseorang akan berpoligami adalah keadilan dalam hal yang termasuk kemampuan manusia. Bukan diluar kemampuan manusia, seperti rasa cinta dan sayang.⁹¹ Syarat sulit yang ditetapkan dalam berpoligami, seakan-akan mencegah seseorang untuk melakukannya. Mengutip pernyataan Muhammad Abed al-Jabiry tentang cerai dan poligami :

“Sesungguhnya Islam tidak mewajibkan cerai dan poligami dan juga tidak menganjurkan untuk melakukannya, bahkan justru sebaliknya. Dua fenomena ini merupakan fenomena yang telah mewabah dalam masyarakat Arab sebelum Islam dan karena itu Islam hanya mencoba untuk membatasinya dengan membuat syarat-syarat yang hampir-hampir berarti larangan”.⁹²

Poligami dalam al-Qur’an menurut Amina adalah dalam konteks perlakuan adil terhadap anak yatim yang harus dipenuhi oleh laki-laki yang bertanggungjawab mengelola kekayaan mereka. Dan solusi yang terbaik dalam untuk mencegah kesalahan adalah dengan mengawininya. Sementara di satu sisi al-Qur'an membatasi jumlah perempuan yang boleh dikawini. Jadi ayat tersebut adalah lebih menekankan pada keadilan, perlakuan adil terhadap anak yatim dan adil terhadap isteri.⁹³ Substansi ayat inilah menurutnya yang sering dilupakan oleh para pendukung poligami.

⁸⁹ Zuhaily, *Fiqh al-Islam*. 235. Ibnu ‘Arab mengatakan bahwa keadilan yang disyaratkan adalah keadilan yang mampu dilakukan manusia. Karena Allah SWT tidak akan membebani seseorang sesuatu yang diluar kemampuan alaminya, seperti rasa kasih sayang dan cinta. Ibnu ‘Arabi, 409.

⁹⁰ al-Sajastani, *Sunan Abu> Da>wud*, jld I (Al-Thaba’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi’: Dar al-Fikr), 473.

⁹¹ Ridha, *Tafsi>r al-Mana>r*, 448.

⁹² Muhammad Abed al-Jabiry, *Ad-Dimuqrathiyah wa Huqu>q al-Insa<ni>*, Terj. Syura:Tradisi – Partikularitas – Universalitas (Yogyakarta: LKiS, 2003), 138.

⁹³ Wadud, *Qur’an and woman*, 150.

Di sisi lain, memahami ayat tentang poligami menurut Amina Wadud juga harus membaca ayat-ayat lain, Karena sebuah ayat turun kadang-kadang mempunyai kaitan makna atau bisa jadi makna dan tujuan tersebut mendapatkan kejelasan bila menelaah, memperhatikan serta membandingkan ayat-ayat lain. Ada beberapa ayat yang harus diperhatikan dalam memahami poligami, yaitu Q.S. *an-Nisa* : 129, *al-Baqarah* :187.

Menurutnya banyak ahli tafsir menegaskan bahwa monogami adalah tatanan al-Qur'an yang lebih disukai. Maka jika perkawinan poligami yang dilakukan maka tidak akan terwujud kebersamaan sebagaimana maksud ayat tersebut (2 :187). Selain itu poligami adalah bentuk pengingkaran dari tujuan perkawinan yaitu membagun rasa cinta dan kasih sayang (*sakinah, mawaddah warahmah*) sebagaimana ayat *ar-Rum*, ayat 21

Dengan menelaah beberapa ayat tentang perkawinan tersebut, memang benar bahwa cita-cita ideal dari al-Qur'an adalah perkawinan monogami. Maka apa yang dijelaskan Amina bahwa alasan-alasan yang untuk berpoligami sebagaimana rumusan para ulama (klasik) tidak pernah disebut dalam ayat-ayat al-Qur'an.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah melakukan eksplorasi secukupnya dan dengan berpedoman pada anak judul dalam karya ilmiah ini yakni “kritik”, maka bukan berarti berkonotasi melakukan penghakiman, mematahkan pendapat seseorang, apalagi bermuatan caci maki tetapi justru mencari titik keseimbangan (*wasathiyah*) yakni melakukan penguatan salah satu (*tarjih*) atau justru penggabungan (*al-jam’u*). Akhirnya penelitian literer dalam karya ilmiah ini mengantarkan pada kesimpulan bahwa:

1. Al-Qur’an tidak pernah membagi laki-laki dan perempuan sebagai pasangan yang diskriminatif sehingga merugikan salah satu pihak. Tetapi perbedaan yang dimaksud dalam al-Qur’an merupakan perbedaan yang bersifat distingtif belaka. Dengan sifat yang terakhir ini maka sesungguhnya perbedaan di atas merupakan sebuah perbedaan yang saling membutuhkan, mempengaruhi dan menguntungkan satu sama lain (mutualisme).
2. Tawaran tafsir kaum feminis ternyata dalam aplikasinya belumlah dapat dikatakan holistik sepenuhnya karena masih memandang kaum laki-laki dan perempuan dalam posisi diskriminatif. Memang tidak dapat dipungkiri di atas, ada sebagian penafsiran dari kalangan feminisme yang memberikan pencerahan baru namun masih perlu di rekonstruksi kembali. Begitu juga kritikan mereka terhadap beberapa kitab yang dikatakan bias jender perlu dicermati ulang, khawatir terdapat kritikan yang mengandung unsur sentimen keperempuanan. Jika demikian yang terjadi maka tidak lagi menjaga kemulyaan bangunan intelektualitas dalam Islam yang seharusnya dilindungi dan dilestarikan.

B. Saran-Saran

Al-Qur’an sebagai sumber dari segala sumber hukum dalam hukum Islam adalah kalam Ilahi yang suci dari kekurangan dan kelemahan. Permasalahan yang seringkali muncul seputar al-Qur’an biasanya tentang perbedaan tafsir yang terjadi di kalangan para pemikir Islam. Maka hal ini merupakan ranah insaniyah yang lazim terjadi. Dapat dilihat

dalam paparan yang cukup panjang di atas bahwa betapa al-Qur'an sangat respek terhadap manusia (laki-laki dan perempuan). Ayat-ayat di atas bukan bersifat konotatif diskriminatif dalam membandingkan laki-laki dan perempuan sehingga merugikan salah satu pihak, melainkan ayat-ayat di atas bersifat konotatif distingtif. Dengan sifat yang terakhir ini maka sesungguhnya perbedaan di atas merupakan sebuah perbedaan yang saling membutuhkan, mempengaruhi dan menguntungkan satu sama lain (mutualisme).

Islam adalah agama yang wasathiyah, tidak menyukai sesuatu yang ekstrim baik ekstrim kanan apalagi ekstrim kiri. Islam dengan al-Qur'annya membawa peraturan Allah S.W.T dengan rupa syari'at dan hikmahnya. Al-Qur'an memiliki kebenaran maha absolut yang tidak bisa diragukan lagi. Namun manusia sebagai manusia yang nisbi pasti terbatas daya tangkapnya sehingga tidak mustahil akan berbeda bahkan salah dalam menafsirkan al-Qur'an. Oleh karena itu tidak ada penafsiran yang mencapai kebenaran absolut.

Antara golongan penafsir al-Qur'an dengan golongan lainnya dipersilahkan memberikan "kritik" satu sama lain dalam rangka memperkuat bangunan intelektualitas keilmuan. Hanya saja harus disertai rasa saling mengingatkan bukan mendahulukan egosentrisme sehingga terjadi klaim kebenaran salah satu pihak.

Maka bagi kalangan feminis radikal seyogyanya memahami tafsir konvensional dari beberapa ulama terhadulu bukan hanya dari sisi kapasitas intelektual tetapi juga sisi integritas moral mereka terutama para Salafuna as-Shalih. Para Salafuna as-Shalih bukan hanya orang-orang yang piawai dalam memainkan peran intelektual tetapi juga disiplin dalam menjaga integritas moral.

IAIN JEMBER