

**POLA BACAAN TAFSIR BERBASIS HERMENEUTIKA FAZLUR
RAHMAN DALAM PENGEMBANGAN PASAL MISOGINIS HUKUM
KELUARGA ISLAM (HKI) DI INDONESIA**

TESIS

Diajukan Kepada
Pascasarjana (S-2) UIN KHAS Jember
guna menyusun Tesis



Oleh :

ERNI NOVIANTI
NIM. 203 206 050 012

**PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA
PASCASARJANA UIN KHAS JEMBER**

JUNI 2024

digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id

PERSETUJUAN

Tesis dengan judul "**POLA BACAAN TAFSIR BERBASIS HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN DALAM PENGEMBANGAN PASAL MISOGINIS HUKUM KELUARGA ISLAM (HKI) DI INDONESIA**" yang ditulis oleh ERNI NOVIANTI ini, telah disetujui untuk diuji dan dipertahankan di depan dewan penguji tesis.

Jember, 13 Juni 2024

Pembimbing I

Dr. Ihsan, M.Ag
NIP. 197102132001121001

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ

Jember, 03 Mei 2024

Pembimbing II

Dr. Muhammad Faizol, M.Ag
NIP. 19770609 200801 1 012

PENGESAHAN

Tesis dengan judul "POLA BACAAN TAFSIR BERBASIS HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN DALAM PENGEMBANGAN PASAL MISOGINIS HUKUM KELUARGA ISLAM (HKI) DI INDONESIA" yang ditulis oleh ERNI NOVIANTI ini telah dipertahankan di depan dewan penguji Tesis Pascasarjana UIN KHAS Jember Pada Hari Kamis dan diterima sebagai salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Magister Hukum (M.H.)

DEWAN PENGUJI

1. Ketua Penguji : Dr. Kun Wazis, S.Sos., M.I.Kom

NIP. 19741003 200710 1 002

2. Anggota

a. Penguji Utama : Dr. H. Ahmad Junaidi, M.Ag.

NIP. 19731105 200212 1 002

b. Penguji I : Dr. Ishaq, M.Ag

NIP. 19710213 200112 1 001

c. Penguji II : Dr. Muhammad Faisol, M.Ag

NIP. 19770609 200801 1 012

Jember, 31 Juni 2024

Mengesahkan

Pascasarjana UIN KHAS Jember
Direktur,



Prof. Dr. Moch. Chotib, MM

NIP. 19710727 2002 12 1 003

digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id

ABSTRAK

Erni Novianti, 2024, Judul: “POLA BACAAN TAFSIR BERBASIS HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN DALAM PENGEMBANGAN PASAL MISOGINIS HUKUM KELUARGA ISLAM (HKI) DI INDONESIA .” Dosen Pembimbing: Dr. Ishaq, M.Ag dan Dr. Muhammad Faisol, S.S., M.Ag.

Kata kunci: Hermeneutika, misoginis, hukum keluarga Islam

Realitas misoginis, ketimpangan gender, ketidakadilan, marginalisasi, subordinasi, dan kekerasan pada perempuan merupakan tema-tema besar wacana gerakan feminisme. Realitas ketimpangan tersebut selain terjadi di ruang publik, juga terjadi di lingkungan keluarga (bahkan keluarga Islam). Misogini adalah fenomena yang hidup dalam budaya patriarki. Misoginisme menjadi mapan karena adanya sosialisasi dan legitimasi dari berbagai institusi yang ada seperti institusi kenegaraan, pranata sosial dan institusi media massa. Penggambaran perempuan sebagai sosok yang negatif di media massa adalah salah satu bentuk dari misoginisme. Alih-alih untuk tidak menyebut bahwa ini kesalahan kultur, budaya, konstruk sosial, dan hierarki masyarakat, maka penting untuk disebut bahwa tatanan dan produk hukum juga dinilai memberi andil besar terhadap persoalan tersebut. Tudingan bahwa 2 (dua) produk hukum keluarga Islam di Indonesia, yang menjadi rujukan hukum materiil yaitu UU No. 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam dinilai terdapat beberapa pasal yang mengandung misoginisme, sehingga harus diadakan pembaruan. Klausul pasal-pasal di dalamnya dianggap keluar dari kerangka perspektif kesetaraan gender. Tulisan ini hendak menelaah dan mengkaji pasal-pasal yang memiliki muatan misoginis dengan menggunakan kajian hermeneutika, yakni sebuah kajian filsafat yang berusaha menganalisa teks dengan seperangkat prinsip metodologis penafsiran. Mengingat bahwa metode ini semakin marak digunakan dalam dunia akademik dan ilmiah.

Maka dari itu, timbullah pertanyaan dari peneliti mengenai (1) Bagaimana pola bacaan tafsir berbasis hermeneutika fazlur rahman dalam pengembangan pasal misoginis hukum keluarga? (2) Bagaimana implikasi prospek tafsir berbasis hermeneutika fazlur rahman terhadap pasal misoginis pada pengembangan norma hukum keluarga islam di indonesia?. Penelitian ini memakai jenis penelitian kajian pustaka (library research) dengan pendekatan konseptual (conceptual approach). Hasil analisis menunjukkan bahwa (1) Pola bacaan tafsir berbasis hermeneutika fazlur Rahman menekankan pentingnya pendekatan sejarah untuk memahami konteks ayat teori Double Movement; (2) Implikasi prospek tafsir berbasis hermeneutika fazlur rahman, double movement Fazlur Rahman dianggap strategis dalam upaya mengaitkan relevansi teks Al-Quran pada konteks kekinian. Namun, teori double movement menurut peneliti akan bermasalah bila dihadapkan pada teks-teks al-qur'an yang tidak memiliki asbabun-nuzul. Dengan demikian, maka pada kasus-kasus ayat yang tidak memiliki latar belakang sosio-historis, metode double movement ini tidak akan bisa diterapkan dan Rahman tidak memberikan solusi terhadap masalah tersebut.

ABSTRACT

Erni Novianti, 2024, Judul: “FAZLUR RAHMAN'S HERMENEUTICS-BASED INTERPRETATION READING PATTERNS IN THE DEVELOPMENT OF MISOGYNIST ARTICLE OF ISLAMIC FAMILY LAW IN INDONESIA .” Advisor I: Dr. Ishaq, M.Ag, Advisor II: Dr. Muhammad Faisol, S.S., M.Ag.

Keywords: Hermeneutics, misogyny, Islamic family law

The realities of misogyny, gender inequality, injustice, marginalization, subordination, and violence against women are significant themes within feminist discourse. These disparities occur in public spaces and within family environments, including Islamic families. Misogyny is a phenomenon that thrives within patriarchal cultures. Misogyny becomes entrenched due to socialization and legitimization by various institutions such as governmental institutions, social institutions, and mass media institutions. The portrayal of women in a negative light in mass media is one form of misogyny. Instead of attributing these issues solely to cultural, societal, or social constructs and hierarchies, it is crucial to acknowledge that legal systems and legislation also play a significant role in perpetuating these problems. Criticism has been directed towards two Islamic family law products in Indonesia, namely Law No. 16 of 2019 concerning Amendments to Law No. 1 of 1974 concerning Marriage and Presidential Instruction No. 1 of 1991 concerning the Compilation of Islamic Law for containing clauses perceived as misogynistic, thus requiring reform. The clauses within these laws are seen as departing from the framework of gender equality perspectives. This paper aims to examine and analyze clauses with misogynistic content using hermeneutical study, a philosophical inquiry that seeks to analyze texts using a set of methodological principles of interpretation.

Given the increasing prevalence of this method in academic circles, questions arise from researchers regarding (1) How does the pattern of hermeneutical interpretation based on Fazlur Rahman's work inform the development of misogynistic clauses in family law? (2) What are the implications of hermeneutical interpretation based on Fazlur Rahman's work for misogynistic clauses in developing Islamic family law norms in Indonesia? This research employs a literature review method with a conceptual approach. The analysis results indicate that (1) The pattern of hermeneutical interpretation based on Fazlur Rahman emphasizes the importance of historical approaches to understanding the contextual theory of the Double Movement; (2) The implications of hermeneutical interpretation based on Fazlur Rahman's work, the double movement theory, are seen as strategic in relating the relevance of Quranic texts to contemporary contexts. However, the double movement theory may encounter challenges when applied to Quranic texts that lack socio-historical backgrounds. Therefore, in cases where verses lack socio-historical backgrounds, the double movement method may not apply, and Rahman does not provide a solution.

ملخص البحث

إيرني نوفيانتني، 2024. انماط قراءة التفسير الهرمنوطيقي لفضل الرحمن في تطوير الفقرات المسوجينية للمرأة في قانون الأسرة الإسلامي. البحث العلمي بقسم الأحوال الشخصية ببرنامج الدراسات العليا جامعة كياهي حاج أحمد صديق الإسلامية الحكومية جمبر. تحت الاشراف: (1) الدكتور إسحاق الماجستير، و(2) الدكتور محمد فيصل الماجستير.

الكلمات الرئيسية: لهرمنوطيقي، والمسوجيني، وقانون الأسرة الإسلامي

كانت الازدواجية الجنسية، والتفاوت بين الجنسين، والظلم، والتهميش، والتبعية، والعنف ضد النساء هي المواضيع الرئيسية في حوارات حركة النسوية. وهذه الازدواجية ليست مقتصرة على الأماكن العامة ولكنها تحدث أيضا في بيئة الأسرة حتى بيئة الأسرة الإسلامية. والمسوجيني هو ظاهرة تعيش في ثقافة الأبوية. ويصبح المسوجيني مستقرا بسبب التنشئة والتشريع من مختلف المؤسسات الموجودة مثل المؤسسات الحكومية والمؤسسات الاجتماعية ومؤسسات وسائل الإعلام. فتصوير المرأة كشخصية سلبية في وسائل الإعلام هو أحد أشكال الكراهية للنساء. بدلا من عدم الاعتراف بأن هذا ناتج عن أخطاء في الثقافة والتراث والهياكل الاجتماعية وتسلسل القيم في المجتمع، فإنه من المهم الإشارة إلى أن التنظيمات والتشريعات تلعب أيضا دورا كبيرا في تلك المسألة. والاتهام بأن هناك توجهها معاديا للمرأة في بعض مواد قوانين الأسرة الإسلامية في إندونيسيا، والتي تعتبر مرجعا قانونيا ماديا وهي قانون رقم 16 لسنة 2019 بشأن تعديل القانون رقم 1 لسنة 1974 بشأن الزواج وتعليمات الرئيس رقم 1 لسنة 1991 بشأن تجميع القوانين الإسلامية، وقد تم اعتبار أن بعض المواد تحتوي على تمييز ضد المرأة، لذلك يجب إجراء تحديثات. ويعتبر أن بنود المواد المذكورة فيها تخرج عن إطار منظور المساواة بين الجنسين. ويهدف هذا البحث إلى دراسة بنود الفقرات التي تحمل مضامين مسيئة للنساء باستخدام دراسة التأويل الهيرمينوطيقية، وهي دراسة فلسفية تحاول تحليل النصوص بمجموعة من المبادئ المنهجية للتفسير. وذلك مع النظر إلى أن هذه الطريقة أصبحت أكثر انتشارا في الأطارات الأكاديمية والعلمية.

أما أسئلة هذا البحث فهي (1) كيف نمط قراءة التفسير الهرمنوطيقي لفضل الرحمن في تطوير الفقرة المسوجينية في قانون الأسرة؟ و(2) كيف تأثير نمط قراءة التفسير الهرمنوطيقي لفضل الرحمن على الفقرة المسوجينية في تطوير معايير قانون الأسرة الإسلامية في إندونيسيا؟ استخدمت الباحثة في هذا البحث طريقة الدراسة المكتبية من خلال المنهج التصوري. أما نتائج البحث التي حصل عليها الباحث فهي: (1) أن نمط قراءة التفسير الهرمنوطيقي لفضل الرحمن يؤكد على أهمية النهج التاريخي لفهم سياق الآيات لنظرية الحركة المزدوجة؛ و(2) أن تأثير نمط قراءة التفسير الهرمنوطيقي لفضل الرحمن تعتبر حركة فضل الرحمن المزدوجة استراتيجية في محاولة لربط أهمية نص القرآن بالسياق الحالي. ولكن، رأت الباحثة، فإن نظرية الحركة المزدوجة سوف تكون إشكالية إذا واجهت نصوص القرآن التي لا تحتوي على أسباب النزول. وبالتالي، في الحالات التي لا تتضمن جملة خلفية اجتماعية تاريخية، فإن هذه الطريقة "الحركة المزدوجة" لا يمكن تطبيقها ولا يقدم رحمن حلا لهذه المشكلة.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, Segala puja dan puji syukur kehadirat Allah SWT, yang telah memberikan Rahmat, Taufik, Hidayah serta Inayah-Nya sehingga sudah sangat pantas bagi kita untuk senantiasa selalu bersyukur dan beribadah kepada Allah SWT demi mengharap ke Ridha'an Nya. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW.

Selanjutnya peneliti juga menyadari bahwa selesainya penelitian ini tentu tidak lepas dari andil pihak-pihak yang telah sangat banyak membantu peneliti, baik secara langsung maupun tidak langsung. Sehingga dalam hal ini kami ingin mengucapkan banyak terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. H. Hepni, S. Ag, M.M. selaku Rektor Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq (UIN KHAS) Jember;
2. Prof. Dr. Moch Chotib selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq (UIN KHAS) Jember;
3. Dr. Ishaq, M.Ag. selaku kaprodi Hukum Keluarga (HK) Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq (UIN KHAS) Jember sekaligus sebagai Dosen Pembimbing I yang telah banyak membantu dalam penyelesaian tesis ini;
4. Dr. Muhammad Faisol, S.S., M.Ag selaku Dosen Pembimbing II yang telah banyak memberikan bimbingan dan pengarahan sehingga penelitian ini berjalan dengan lancar sampai selesai dan setidaknya banyak ilmu yang peneliti dapat dari Pembimbing I dan II, baik yang menyangkut dengan tesis dan lain-lainnya;
5. *Wabilkhusus*, peneliti sampaikan beribu-ribu ucapan terima kasih peneliti kepada Ayahanda tercinta Suyanto dan Ibunda tercinta Suwartiyem yang

penuh dengan berkah, juga tak lupa pula kepada putri tersayang peneliti yakni Noni Niken Chelzianti karena tanpa doa ketiga orang tersebut peneliti bukanlah siapa-siapa dan bukanlah apa-apa;

6. Seluruh Dosen serta seluruh civitas akademika Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq (UIN KHAS) Jember sebagai interaksi peneliti selama menjalani studi pada jenjang Perguruan Tinggi di Jember.

Alhamdulillah, akhirnya tesis ini dapat peneliti rampungkan di Jember, dengan nama lengkap peneliti yakni ERNI NOVIANTI. Semoga Allah membalas dan melipat gandakan kebaikan mereka semua dan menjadikannya amalan yang dapat bermanfaat di hari penghitungan amal kelak. Amin

Seperti yang sudah dikatakan, bahwa tesis ini sangatlah jauh dari titik sempurna. Oleh karenanya, menjadi suatu hal yang sangat kami harapkan kritik konstruktif-transformatif dan saran yang mampu menjadi titik pacu di waktu selanjutnya sebagai gerakan perbaikan yang konstruktif. Harapan peneliti, tesis ini dapat menjadi referensi bagi adik-adik tingkat khususnya kalangan hukum dan dapat menjadi sumbangsih pemikiran terutama yang berkaitan dengan “POLA BACAAN TAFSIR BERBASIS HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN DALAM PENGEMBANGAN PASAL MISOGINIS HUKUM KELUARGA ISLAM (HKI) DI INDONESIA.” Semoga tesis ini dapat bermanfaat bagi pembaca yang budiman. Amin

Akhir kata dari peneliti,

Wassalamualaikum Wr.Wb.

Jember, 20 Maret 2024
Peneliti

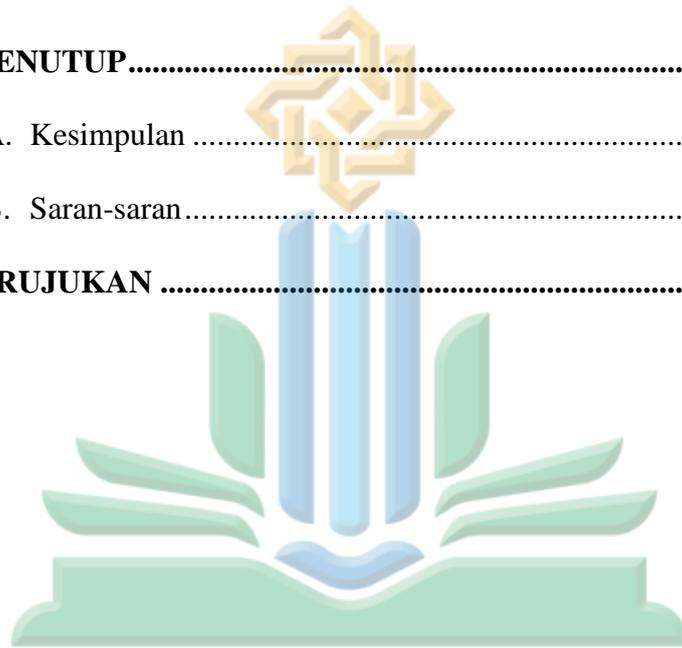
ERNI NOVIANTI
NIM. 203.206.050.012

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERSETUJUAN	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
ABSTRAK	iv
KATA PENGANTAR.....	vii
DAFTAR ISI.....	x
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Konteks Penelitian	1
B. Fokus Penelitian	8
C. Tujuan Penelitian	9
D. Manfaat Penelitian	10
E. Metode Penelitian.....	11
F. Definisi Istilah.....	17
G. Sistematika Pembahasan	18
BAB II KAJIAN PUSTAKA	20
A. Penelitian Terdahulu	20
B. Kajian Teori	27
1. Kajian Hermeneutika	27
2. Gagasan Intelektual Hermeneutika Fazlur Rahman.....	31
3. Makna Pasal Misoginis dalam Undang-Undang Perkawinan, Waris dan Kompilasi Hukum Islam	46

4. Sejarah Singkat Munculnya Wacana Misoginis	52
5. Kontruksi Hukum Keluarga	56
C. Kerangka Konseptual	58
BAB III POLA BACAAN TAFSIR BERBASIS HERMENEUTIKA	
FAZLUR RAHMAN DALAM PENGEMBANGAN PASAL	
MISOGINIS HUKUM KELUARGA ISLAM (HKI)	60
A. Biografi Fazlur Rahman ibn Syihab ad-Din	60
B. Neo-modernisme Fazlur Rahman	67
C. Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman.....	70
D. Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman.....	79
E. Hermeneutika <i>Double Movement</i> Fazlur Rahman	83
BAB IV Implikasi Prospek Tafsir Berbasis Hermeneutika	
Fazlur Rahman Terhadap Pasal Misoginis Pada Pengembangan	
Norma Hukum Keluarga Islam (HKI) Di Indonesia	91
A. Analisis Pengaturan pasal misoginis Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia	91
B. Analisis pola bacaan tafsir berbasis hermeneutika Fazlur Rahman dalam pengembangan pasal misoginis Hukum Keluarga Islam (HKI)	137
C. Analisis implikasi prospek tafsir berbasis hermeneutika Fazlur Rahman terhadap pasal misoginis pada pengembangan norma Hukum Keluarga Islam (HKI) di indonesia	149

BAB V PENUTUP	163
A. Kesimpulan	163
B. Saran-saran.....	165
DAFTAR RUJUKAN	166



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
 KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
 J E M B E R

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

No	Arab	Indonesia	Keterangan	Arab	Indonesia	Keterangan
1	ا	,	koma diatas	ط	t}	te dengan titik dibawah
2	ب	b	Be	ظ	z	zed
3	ت	t	Te	ع	,	koma diatas terbalik
4	ث	th	te ha	غ	gh	ge ha
5	ج	j	Je	ف	f	ef
6	ح	h}	ha dengan titik dibawah	ق	q	qi
7	خ	kh	ka ha	ك	k	ka
8	د	d	De	ل	l	el
9	ذ	dh	de ha	م	m	em
10	ر	r	er	ن	n	en
11	ز	z	zed	و	w	we
12	س	s	es	ه	h	ha
13	ش	sh	es ha	ع	,	koma diatas
14	ص	s}	es dengan titik di bawah	ي	y	es dengan titik dibawah
15	ض	d}	de dengan titik dibawah	-	-	de dengan titik dibawah



BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Setiap manusia dilahirkan setara, apapun gendernya manusia memiliki hak yang sama. Namun, perempuan seringkali mendapatkan diskriminasi berbasis gender. Salah satu diskriminasi tersebut berupa seksisme dan misogini.¹ Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), arti kata seksisme adalah penggunaan kata atau frasa yang meremehkan atau menghina berkenaan dengan kelompok, gender, ataupun individual.² Seksisme merupakan diskriminasi terhadap seseorang berdasarkan jenis kelamin atau gender. Sedangkan, misogini sendiri mengarah kepada gender perempuan.

Negara Indonesia adalah negara hukum, yang secara umum paham negara hukum dapat dilihat dari tiga prinsip dasar, yaitu supremasi hukum (*supremacy of law*), kesetaraan di hadapan hukum (*equality before the law*), dan penegakan hukum. Pada setiap negara hukum dalam penjabarannya akan terlihat ciri-ciri adanya perlindungan Hak Asasi Manusia (HAM). Perlindungan hukum bagi rakyat Indonesia bersumber dari konsep dan pengakuan terhadap nilai-nilai hak asasi manusia dari Pancasila yang merupakan ideologi dan falsafah hidup memberi pengakuan terhadap harkat dan martabat manusia sebagaimana dicantumkan dalam Undang-Undang Dasar Tahun 1945.

¹Feri Lubis, Seksisme dan Misogini dalam Perspektif HAM (Online), (<https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2021/10/28/1963/seksisme-dan-misogini-dalam-perspektif-ham.html>) di akses 18 Juli 2022)

²<https://kbbi.lektur.id/seksisme> di akses 18 Juli 2022

Dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang hak asasi manusia, dilandasi dengan asas-asas hak asasi di antaranya³ *pertama*, undang-undang ini menegaskan komitmen bangsa Indonesia untuk menjunjung tinggi hak asasi manusia dan kebebasan manusia (Pasal 2) dinyatakan bahwa Negara Republik Indonesia mengakui dan menjunjung tinggi hak asasi manusia dan kewajiban manusia sebagai hak kodrati yang melekat dan tidak dapat dipisahkan dari manusia. Hak ini harus dilindungi, dihormati, dan ditingkatkan demi peningkatan martabat kemanusiaan, kesejahteraan, kebahagiaan, kecerdasan serta keadilan. Untuk itu, negara disebut sebagai unsur utama pemajuan dan perlindungan hak asasi manusia. *Kedua*, menegaskan prinsip nondiskriminasi (Pasal 3 dan Pasal 5) yaitu setiap orang dilahirkan dengan harkat dan martabat yang sama dan sederajat sehingga berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan perlakuan yang sama dihadapan hukum. *Ketiga*, Jaminan perlindungan atas hak-hak yang tidak dapat dikurangi dalam situasi apapun (Pasal 4) yaitu hak yang termasuk dalam kategori ini adalah hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak atas kebebasan pribadi, pikiran dan hati nurani, hak untuk beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi, persamaan hukum dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut.

Konsep hak asasi manusia bertujuan untuk membangun kesadaran umat manusia akan pentingnya mengakui menghormati dan mewujudkan manusia yang berdaulat dan utuh. Dalam pasal 1 Undang-Undang Nomor 39

³Lusiana Margareth Tijow & Sudarsono, *Perempuan Menggugat atas Integritas Tubuh Dirinya Tidak Terpenuhinya Janji Kawin* (Malang: Surya Pena Gemilang, 2017), 1-2.

Tahun 1999 tentang HAM disebutkan bahwa “Hak Asasi Manusia adalah seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi, dan dilindungi oleh negara, hukum, pemerintah dan setiap orang, demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia”.

Hak asasi perempuan adalah hak asasi manusia. Penegakan hak asasi perempuan merupakan bagian dari penegakkan hak asasi manusia. Sesuai dengan komitmen internasional dalam Deklarasi PBB tahun 1993, maka perlindungan, pemenuhan dan penghormatan hak asasi perempuan adalah tanggung jawab semua pihak baik lembaga-lembaga negara (eksekutif, legislatif, yudikatif) maupun Partai politik dan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Bahkan warga negara secara perorangan punya tanggung jawab untuk melindungi dan memenuhi hak asasi perempuan.⁴

Hermeneutika merupakan teori kritik sastra yang sejak abad ke-19 telah populer dalam masyarakat muslim akademis. Dalam sejarahnya hermeneutika lahir dari Yunani jauh sebelum datangnya Islam dan banyak berkembang dalam tradisi pemaknaan Bibel.⁵ Masyarakat Kristiani dengan hermeneutika berusaha mencari relevansi teks-teks kuno. Usaha ini dimulai dari pemaknaan eksegegis, berasal dari *eksigisthe* yang berarti tafsiran atau penjelasan,⁶

⁴ Lusiana Margareth Tijow & Sudarsono, *Perempuan Menggugat...*, 3.

⁵ Gordon D. Fee & Douglas Stuart, *Hermeneutik : Bagaimana Menafsirkan Firman Tuhan dengan Tepat* (Malang: Gandum Mas, Cet. I, 1989), 15.

⁶ John H. Hayes & Carl R. Holladay, *Pedoman Penafsiran Alkitab* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006), 1-4.

dengan memperlihatkan aspek gramatika dan struktur kalimat. Setelah menemukan makna sesuai dengan yang diinginkan teks, penafsir melakukan kontekstualisasi dengan permasalahan yang dihadapi umat Kristiani.

Teori ini kemudian menjadi wacana yang dipakai intelektual muslim dalam melakukan interpretasi terhadap kitab suci al-Quran dan Hadis.⁷ Teori hermeneutika banyak dipakai oleh kalangan muslim modernis rasionalis salah satunya ialah Fazlur Rahman. Sebelum membicarakan hermeneutika Fazlur Rahman, menarik diekplorasi konsep fazlur Rahman tentang Al-Quran. Rahman menulis: “Al-Qur'an secara keseluruhan adalah kata-kata (kalam) Allah, dan dalam pengertian biasa, juga keseluruhannya merupakan kata-kata Muhammad. Jadi Al-Qur'an murni kata-kata Ilahi, namun tentu saja, ia sama-sama secara intim berkaitan dengan personalitas paling dalam Nabi Muhammad yang hubungannya dengan kata-kata (kalam) Ilahi itu tidak dapat dipahami secara mekanis seperti hubungan sebuah rekaman. Kata-kata (Kalam) Ilahi mengalir melalui hati Nabi.”⁸

Definisi Fazlur Rahman tersebut mengasumsikan bahwa pola hubungan atau model pewahyuan yang dibangun antara Al-Quran (sebagai suatu teks, *the text*), Allah sebagai pengarang (*the author*) dan Muhammad (*the reader and the autkr*). Pengasumsian Muhammad sebagai penerima sekaligus sebagai pembicara ini menegaskan bahwa secara psikologis Muhammad berpartisipasi baik mental maupun intelektual dalam penerimaan wahyu itu. Oleh karena itu, untuk menjadikan Al-Quran sebagai pedoman hidup yang universal, Al-Quran

⁷ A. Luthfi Assyaukanie, Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer, *Jurnal Paramadinna* (Vol. I, No. 1, Juli-Desember, 1998), 60-62. digilib.uinkh.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id

⁸ Fazlur Rahman, *Islam terj. Senoaji Saleh* (Jakarta: Bina Aksara, 1987), 32.

tidak bisa dipahami secara atomistik, tetapi harus dipahami sebagai kesatuan (*integrated*) sehingga menghasilkan suatu *weltanschauung* yang pasti. Untuk itu, Rahman menawarkan suatu metode yang logis, kritis, dan komprehensif yang dikenal dengan hermeneutika *double movement* (gerak ganda). Metode ini memberikan pemahaman yang sistematis dan kontekstual, sehingga menghasilkan suatu penafsiran yang tidak atomistik, literalis, dan tekstualis, melainkan penafsiran yang mampu menjawab persoalan kekinian.

Hermeneutika *double movement* (gerak ganda) inilah yang kemudian peneliti gunakan untuk menganalisis dan mengkaji, atas asumsi peneliti bahwa terdapat pasal-pasal dalam Undang-Undang No.16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan (selanjutnya disebut UU Perkawinan) dan Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (selanjutnya disebut KHI) yang bernuansa misoginis di dalamnya.

Undang-undang ini telah berlaku lebih dari 40 tahun untuk mengatur perkawinan dan perceraian warga Indonesia. Namun setelah diamati, ada beberapa pasal yang diskriminatif gender dan bias gender yang merugikan perempuan khususnya. Pasal-pasal tersebut antara lain : 1) Pasal 4 ayat 2 yakni pengadilan dapat memberikan izin kepada suami untuk beristri lebih dari seorang apabila istri tidak dapat menjalankan tugasnya sebagai istri, istri mendapat cacat badan atau tidak dapat melahirkan keturunan; 2) Pasal 5, tentang poligami dapat dilakukan oleh suami asal mendapat izin dari istri-istrinya; 3) Pasal 11, mengenai waktu tunggu bagi wanita sebagai janda mati

130 hari dan janda cerai 90 hari, hanya berlaku bagi janda; 4) Pasal 31 ayat 3 mengenai ketentuan suami sebagai kepala keluarga dan ibu sebagai ibu rumah tangga; 5) Pasal 44 ayat 1 mengenai ketentuan penyangkalan anak oleh suami terhadap istri; 6) Pasal 80, 84 dan 125 KHI tentang Nusyuz, dimana Ketentuan nusyuz dalam kompilasi hukum islam hanya mengatur nusyuz yang dilakukan oleh pihak istri sedangkan nusyuz yang dilakukan oleh pihak suami tidak disebutkan. Sedangkan dalam alquran surat an-nisa ayat 34 dan 128 menjelaskan adanya nusyuz yang dilakukan oleh pihak istri dan pihak suami.; 7) pasal 176 tentang Besarnya bahagian warisan laki-laki dan perempuan 1:2.⁹

UU Perkawinan Pasal 31 ayat (1) dan (2) juga menyebutkan mengenai Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala keperluan hidup berumah tangga sesuai kemampuannya dan isteri wajib mengatur urusan rumah tangga dengan sebaik-baiknya. Ketentuan Pasal 34 ayat (1) tersebut semakin mempertegas ketentuan Pasal 31 ayat (1) diatas. Laki-laki ditempatkan sebagai makhluk yang bertanggung jawab atas ekonomi keluarga. Sebaliknya, wanita dianggap tidak memiliki kemampuan untuk mencari nafkah, untuk mencukupi kebutuhan hidup keluarga termasuk anak-anak. Namun, ayat tersebut menjadi rancu dengan adanya kata-kata "sesuai dengan kemampuannya". Anak kalimat seperti ini memiliki implikasi bahwa isteri tidak boleh menuntut kepada suami, meskipun itu sesungguhnya masih dalam ukuran yang layak. Artinya, Istri harus bersifat menerima berapapun yang diberikan dan harus mampu mengelolanya sehingga menjadi cukup. Ini adalah

⁹ Endang Sumiarni, *Kajian Hukum Perkawinan Yang Berkeadilan Gender* (Jakarta: Wonderful Publishing Company, 2005), 10.

sebuah pasal yang menempatkan isteri pada posisi yang dilematis. Sementara itu, pada ayat (2) justru isteri diwajibkan untuk mengatur rumah tangga dengan sebaik-baiknya. Padahal suami dalam memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuan. Sesuai dengan kemampuannya ini sungguh sangat relatif dan tidak memiliki standar yang rasional.¹⁰ Dengan demikian Undang-Undang No.16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan (selanjutnya disebut UU Perkawinan) dan Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (selanjutnya disebut KHI) masih merendahkan perempuan, bias gender dan diskriminatif gender.

Dalam tataran pemikiran, teori hermeneutika berdiri sebagai sistem interpretasi atas teks, sehingga pembacaan peneliti terhadap pasal-pasal dalam UU Perkawinan dan KHI memiliki asas legalitas ketika pasal-pasal tersebut memenuhi kriteria untuk disebut sebagai pasal-pasal yang dalam perumusannya mengandung unsur misoginisme. Maka sebagaimana disebut dalam abstrak, bahwa Realitas misoginis, ketimpangan gender, ketidakadilan, marginalisasi, subordinasi, dan kekerasan pada perempuan sangat memungkinkan karena dibentuk oleh pasal-pasal dalam norma hukum keluarga. Mengingat UU Perkawinan dan KHI merupakan “kitab suci” hukum materiil dalam lapangan hukum keluarga Islam di Indonesia.

Meskipun Indonesia telah meratifikasi Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan (CEDAW) ke dalam UU No. 7

¹⁰ Zairin Harahap, 2003, Menggugat Hukum yang Bias Gender, *Jurnal Hukum* NO. 22 VOL. 10, as.ac.id
97

Tahun 1984, yang antara lain menyatakan bahwa: “Negara-negara peserta wajib membuat peraturan yang tepat untuk menghapus diskriminasi terhadap perempuan dalam semua urusan yang berhubungan dengan perkawinan dan hubungan kekeluargaan atas dasar persamaan antara pria dan wanita.” Implikasinya, Indonesia mempunyai komitmen bahwa dalam pelaksanaan hukum keluarga tidak lagi terjadi diskriminasi terhadap perempuan. Meski demikian, Komnas Perempuan menyoroti masih banyak amanat CEDAW yang belum dilaksanakan oleh Pemerintah RI terkait dengan kesetaraan gender serta penegakan, pemajuan dan pemenuhan hak-hak asasi perempuan dalam pusan konflik Sumber Daya Alam.¹¹

Penelitian ini berusaha untuk mengkaji pasal-pasal misoginis dalam konstruksi norma hukum keluarga Indonesia yaitu UU Perkawinan dan KHI dengan menggunakan Hermeneutika *double movement* (gerak ganda) yang digagas oleh Fazlur Rahman. Berdasarkan uraian di atas maka perlu untuk mengkaji lebih lanjut mengenai “POLA BACAAN TAFSIR BERBASIS HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN DALAM PENGEMBANGAN PASAL MISOGINIS HUKUM KELUARGA ISLAM (HKI) DI INDONESIA”

B. Fokus Penelitian

Perumusan masalah dalam penelitian pustaka disebut dengan istilah fokus kajian. Bagian ini merupakan pengembangan dari uraian konteks

¹¹ Komnas Perempuan, 2022, *38 Tahun Indonesia Ratifikasi CEDAW, Komnas Perempuan Ajak Diskusi Soal Penyelesaian Konflik SDA* (Online), <https://komnasperempuan.go.id/kabar-perempuan-detail/38-tahun-indonesia-ratifikasi-cedaw-komnas-perempuan-ajak-diskusi-soal-penyelesaian-konflik-sda> diakses pada 24 Agustus 2022

penelitian yang menunjukkan bahwa masalah yang akan ditelaah memang belum terjawab atau belum dipecahkan secara memuaskan. Uraian tersebut didukung berbagai publikasi yang berhubungan dengan masalah yang dikaji, yang mencakup aspek yang dikaji, konsep-konsep yang berkaitan dengan hal yang akan ditulis, dan trend yang melandasi kajian.¹² Bertitik tolak dari uraian pada latar belakang masalah tersebut di atas, maka permasalahan dalam tesis ini dapat penulis rumuskan sebagai berikut :

1. Bagaimana pola bacaan tafsir berbasis hermeneutika Fazlur Rahman dalam pengembangan pasal misoginis Hukum Keluarga Islam (HKI)?
2. Bagaimana implikasi prospek tafsir berbasis hermeneutika Fazlur Rahman terhadap pasal misoginis pada pengembangan norma Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan Kajian merupakan gambaran tentang arah yang akan dituju dalam melakukan penelitian. Tujuan kajian harus mengacu kepada masalah-masalah yang telah dirumuskan sebelumnya.¹³ Untuk mendapatkan hasil yang maksimal, maka tujuan dari penelitian ini meliputi :

1. Untuk mengkaji dan menganalisa pola bacaan tafsir berbasis hermeneutika Fazlur Rahman dalam pengembangan pasal misoginis Hukum Keluarga Islam (HKI);

¹²IAIN, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah Pascasarjana IAIN Jember* (Jember: IAIN Jember Press, 2018), 29.

¹³IAIN, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah Pascasarjana IAIN Jember...*, 29.

2. Untuk mengkaji dan menganalisa implikasi prospek tafsir berbasis hermeneutika Fazlur Rahman terhadap pasal misoginis pada pengembangan norma Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat kajian berisi tentang kontribusi apa yang akan diberikan setelah selesai melakukan penelitian. Manfaat dapat berupa kegunaan yang bersifat teoritis dan kegunaan praktis, seperti kegunaan bagi penulis, instansi dan masyarakat secara keseluruhan. Kegunaan kajian dalam penelitian harus realistis.¹⁴

1. Manfaat teoritis : a) Memberikan sumbangan pemikiran di bidang hukum perdata, terutama yang berkaitan dengan “Pola Bacaan Tafsir Berbasis Hermeneutika Fazlur Rahman Dalam Pengembangan Pasal Misoginis Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia”; b) Menjadi satu kontribusi dalam memperluas dan mengembangkan ilmu pengetahuan hukum dan dapat menjadi rujukan bagi penelitian-penelitian selanjutnya; c) Sebagai bahan pengetahuan tambahan untuk dapat dibaca oleh masyarakat pada umumnya dan dapat dipelajari lebih lanjut oleh kalangan hukum (khususnya);
2. Manfaat praktis : Dapat menjadi bahan informasi, masukan dan penjelasan yang mendalam bagi masyarakat yang berkecimpung dalam hal-hal yang berhubungan dengan penelitian ini, yaitu mengenai “Pola Bacaan Tafsir Berbasis Hermeneutika Fazlur Rahman Dalam Pengembangan Pasal Misoginis Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia.”

E. Metode Penelitian

Metode merupakan proses, prinsip-prinsip dan tata cara memecahkan suatu masalah, sedang penelitian adalah memeriksa secara hati-hati, tekun dan tuntas terhadap gejala untuk menambah pengetahuan manusia, maka metode penelitian dapat diartikan sebagai proses prinsip-prinsip dan tata cara untuk memecahkan masalah yang dihadapi dalam melaksanakan penelitian. Sedangkan, penelitian merupakan sarana yang dipergunakan oleh manusia untuk memperkuat, membina, serta mengembangkan ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan yang merupakan pengetahuan yang tersusun secara sistematis dengan menggunakan kekuatan pemikiran, pengetahuan manusia senantiasa dapat diperiksa dan ditelaah secara kritis, akan berkembang terus atas dasar penelitian-penelitian yang dilakukan oleh pengasuh-pengasuhnya. Hal itu terutama disebabkan oleh karena penggunaan ilmu pengetahuan bertujuan agar manusia lebih mengetahui dan mendalami.¹⁵

Jadi, Metode Penelitian adalah sebagai cara ilmiah untuk mendapatkan data yang valid dengan tujuan dapat ditemukan, dikembangkan dan dibuktikan suatu pengetahuan tertentu sehingga pada gilirannya dapat digunakan untuk memahami, memecahkan dan mengantisipasi masalah dalam bidang tertentu.¹⁶ Adapun dalam penelitian ini digunakan beberapa teknik atau metode penelitian yang meliputi :

1. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif, artinya penelitian yang memiliki data berkarakteristik wajar dan sebagaimana

¹⁵Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum* (Jakarta: UI Press, 1984), 6. digilib.uinkhas.ac.id

¹⁶Mundir, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif* (Jember: Stain Jember Press, 2013), 5.

aslinya (*natural setting*), dengan tidak merubah data tersebut kedalam simbol atau bilangan.¹⁷ Penelitian ini menggunakan kualitatif dengan alasan untuk memperoleh gambaran dan analisis secara mendalam hingga pada akar-akarnya mengenai persoalan “Pola Bacaan Tafsir Berbasis Hermeneutika Fazlur Rahman Dalam Pengembangan Pasal Misoginis Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia.”

Desain dalam penelitian ini adalah kajian kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan berbagai sumber kepustakaan sebagai sumber data dalam penelitian. Penelitian disini hendak menelaah mengenai pemikiran tokoh tertentu, sehingga menggunakan pendekatan kepustakaan.¹⁸

Teknik deskriptif juga digunakan dalam penelitian ini, yang artinya penelitian ini bertujuan mendiskripsikan fenomena yang telah ada dan terjadi. Yang biasanya berupa bentuk, aktivitas, karakteristik, perubahan, hubungan, kesamaan dan perbedaan antara fenomena yang ada dengan fenomena lainnya. Penelitian diskriptif ini tidak ada penelitian yang dikendalikan. Dalam penelitian ini menggunakan kajian kepustakaan (*library research*) yakni penelitian ini dilakukan berdasarkan data kepustakaan yang berkaitan dengan pokok persoalan yang dibahas dengan pendekatan *konseptual*(*conceptual approach*). Dalam penelitian ini penulis ingin membahas mengenai persoalan “Pola Bacaan Tafsir Berbasis

¹⁷ Mimi Martin Hadawi, Penelitian Terapan, (Yogyakarta : Gajah Mada University, 2010), 174

¹⁸ Nyoman Kutha Ratna, Metode dan Teknik Penelitian Sastra Dari Strukturalisme hingga Poststrukturalisme Wacana Naratif, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2010) 39

Hermeneutika Fazlur Rahman Dalam Pengembangan Pasal Misoginis Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia.”

2. Sumber Bahan Penelitian

Jenis penelitian tesis ini termasuk kajian kepustakaan, maka menggunakan data sesuai dengan sudut kekuatan yang mengikat. Berikut sumber bahan penelitian yang dipakai dalam tesis ini, yang terdiri dari bahan hukum primer, bahan hukum sekunder atau data tersier, yaitu :

- a) Bahan hukum primer, yaitu Bahan penelitian primer merupakan bahan penelitian yang memiliki karakter autoritatif maksudnya bahan penelitian ini yang memiliki sifat otoritas.¹⁹ Dalam hal ini sumber data paling pokok dalam tesis ini adalah buku dan tulisan dari Fazlur Rahman, tercatat ada minimal empat tulisan Rahman yang secara khusus membicarakan masalah wanita yakni: (1) “The Cortroversy over The Muslim Family Law dalam Donald. E. Smith (ed.), South Asian Politics an Religion (Princeton: Princeton University Press, 1966), hal 414-427, (2) “A Survey of Modernization of Muslim Family Law,” dalam International Journal of Middle Eastern Studies Vol. XI (1980), hal. 451-465: (3) “The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation”, dalam L. H. Pananek & G Minault (eds.), Separate Worlds: A Study of Purdah in Soul Asia (Columbia: South Asia Book, 1982), hal. 285-310: dan (4) “The Status of the Women in the Qur'an”, dalam Guity Nashat (ed.), Women and Revolution in Iran (Boulder,

Colorado Westview Press, 1983), hal. 37-54. Tulisan fazlur rahman mengenai teori *Double Movement* dan Undang-Undang No.16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam;

- b) Bahan hukum sekunder yaitu bahan yang memberikan penjelasan mengenai bahan hukum primer. Bahan penelitian sekunder terdiri dari semua publikasi yang merupakan bukan dokumen-dokumen resmi. Sebagai bahan penelitian non primer, maka terdiri dari buku-buku hukum termasuk skripsi, tesis dan disertasi hukum serta jurnal-jurnal hukum. Selain itu juga kamus hukum dan komentar atas putusan pengadilan.²⁰

Bahan penelitian sekunder yang dirujuk yang mempunyai relevansi dengan penelitian yang hendak diteliti. Maka bahan hukum sekunder disini berkenaan dengan Pola Bacaan Tafsir Berbasis Hermeneutika Fazlur Rahman Dalam Pengembangan Pasal Misoginis Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia;

- c) Bahan hukum tersier yaitu bahan yang memberikan petunjuk maupun penjelasan terhadap bahan hukum primer dan bahan hukum sekunder, seperti abstrak perundang-undangan, bibliografi hukum, direktori pengadilan, ensiklopedia hukum, indeks majalah hukum, kamus hukum dll, juga bahan-bahan primer, sekunder dan tersier diluar

bidang hukum seperti dalam bidang sosiologi, ekonomi, filsafat dan lain sebagainya.²¹

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data di tesis ini menggunakan teknik dokumenter. Teknik dokumenter ini dilakukan melalui pengumpulan macam-macam dokumen atau naskah yang relevan terhadap penelitian. Metode dokumentasi merupakan salah satu metode pengumpulan data kualitatif dengan cara melihat atau menganalisis dokumen yang dibuat oleh subjek sendiri atau oleh orang lain. Dokumentasi merupakan salah satu cara yang dapat dilakukan oleh peneliti kualitatif untuk mendapatkan gambaran dari sudut pandang subjek. Hal tersebut dilakukan melalui suatu media tertulis dan dokumen lainnya yang tertulis atau dibuat langsung oleh subjek yang bersangkutan.²² Dalam tesis ini berarti pengumpulan buku-buku, tulisan ilmiah tentang konsep misoginisme, buku tentang kajian hermeneutika dan buku terkait pasal-pasal dalam Undang-Undang No.16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam yang dirasa bias gender.

4. Teknik Analisa Data

Teknik analisa data merupakan proses mencari dan menyusun secara sistematis data yang diperoleh dari hasil wawancara, catatan lapangan dan dokumentasi dengan cara mengorganisasikan data kedalam

²¹Amiruddin & Zainal Asikin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum*, 118-119. id digilib.uinkhas.ac.id

²² Haris Herdiansyah, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Jakarta : Salemba Humanika, 2010), 143

kategori, menjabarkan kedalam unit, melakukan sintesa, menyusun kedalam pola, memilih mana yang penting dan akan dipelajari kemudian kesimpulan dibuat.²³ Dalam menganalisa data penulis menggunakan cara berfikir induktif, yakni penarikan kesimpulan dari pernyataan yang bersifat khusus ke pernyataan yang bersifat umum.²⁴

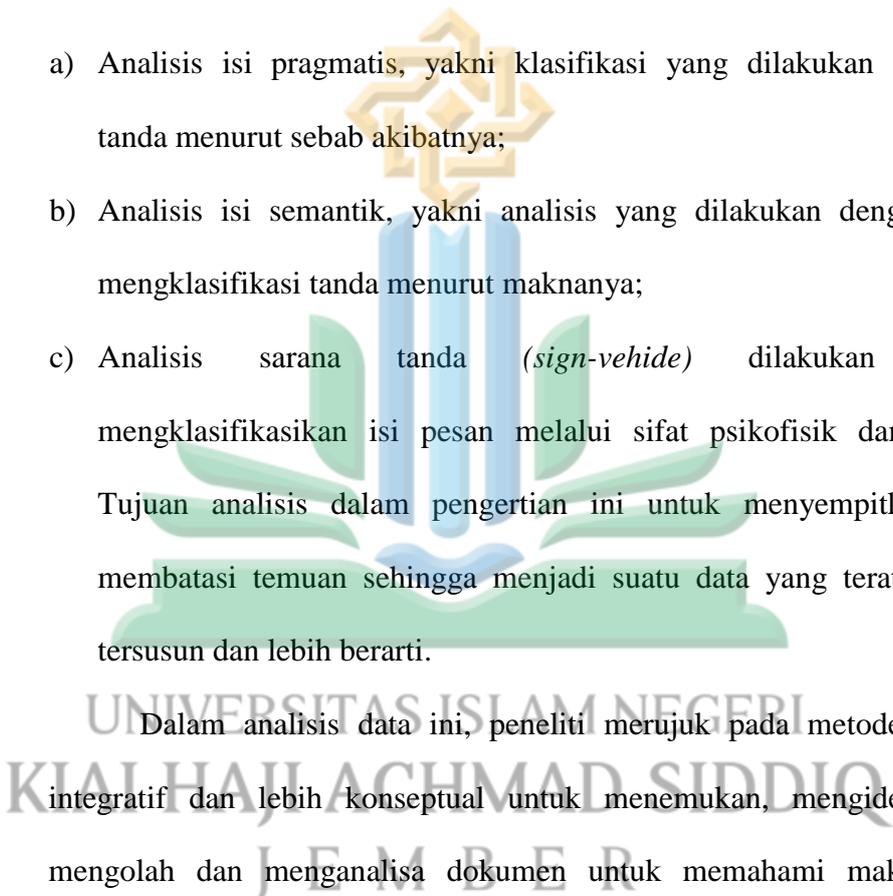
Dalam penelitian ini, penulis menggunakan analisis isi (*content analysis*), dimana penulis menganalisis hermeneutika Fazlur Rahman mengenai teori *Double Movement* kemudian direlevasikan terhadap beberapa pasal misoginis dalam Undang-Undang No.16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam. J E M B E R

Untuk memudahkan peneliti dalam menganalisa, disini penggunaan *content analysis* berarti teknik penelitian untuk membuat inferensi yang dapat ditiru (*replicable*) dan data yang shahih dengan memperhatikan konteksnya. Analisis kontent berhubungan dengan komunikasi atau isi komunikasi.²⁵ Logika dasar yang digunakan dalam komunikasi bahwa setiap komunikasi selalu berisi pesan verbal maupun non verbal, sejauh itu makna komunikasi menjadi amat dominan dalam setiap peristiwa komunikasi. Berikut beberapa bentuk analisis isi (*content analysis*):

²³ Sugiyono, Metode Penelitian Kuantitatif dan R&D, (Bandung; Alfabeta, 2012), 244

²⁴ Sutrisno Hadi, Metodologi Riset, (Yogyakarta ; Gajah Mada University Press, 1977), 50

²⁵ Burhan Bungin, Metodologi Penelitian Kualitatif, dalam Aktualisasi Metodologis Kearif Ragam Variasi Kontemporer, (Jakarta : PT Radja Grafindo Persada, 2001), 231

- 
- a) Analisis isi pragmatis, yakni klasifikasi yang dilakukan terhadap tanda menurut sebab akibatnya;
 - b) Analisis isi semantik, yakni analisis yang dilakukan dengan cara mengklasifikasi tanda menurut maknanya;
 - c) Analisis sarana tanda (*sign-vehicle*) dilakukan untuk mengklasifikasikan isi pesan melalui sifat psikofisik dan tanda. Tujuan analisis dalam pengertian ini untuk menyempitkan dan membatasi temuan sehingga menjadi suatu data yang teratur serta tersusun dan lebih berarti.

Dalam analisis data ini, peneliti merujuk pada metode analisis integratif dan lebih konseptual untuk menemukan, mengidentifikasi, mengolah dan menganalisa dokumen untuk memahami makna yang signifikan dan relevan.

Selama proses penelitian ini, peneliti melakukan pembacaan dan pemahaman terhadap isi pemikiran Fazlur Rahman tentang konsep hermeneutika fazlur rahman, kemudian peneliti relevansikan terhadap beberapa pasal misogynis dalam Undang-Undang No.16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

F. Definisi Istilah

Definisi istilah berisi tentang pengertian istilah-istilah penting yang menjadi titik perhatian peneliti di dalam judul penelitian. Tujuannya agar tidak

terjadi kesalahpahaman terhadap makna istilah sebagaimana dimaksud oleh peneliti. Definisi istilah adalah paparan tentang pengertian sebuah konsep dengan merujuk pendapat para pakar di bidangnya.²⁶ Definisi istilah dalam penelitian ini antara lain: Hermeneutika, misoginis dan Norma Hukum Keluarga

1. Hermeneutika merupakan salah satu jenis filsafat yang mempelajari tentang cara menafsirkan, memberi pemahaman, atau menerjemahkan suatu ayat. Dalam penelitian ini kajian hermeneutika yang digunakan yakni konsep kajian Hermeneutika *double movement* (gerak ganda) yang digagas oleh Fazlur Rahman;
2. Misogini (*mysogyny*) merupakan suatu faham atau ideologi yang memiliki rasa benci wanita terhadap wanita;
3. Norma Hukum Keluarga merupakan suatu aturan atau ketentuan yang mengikat semua atau sebagian warga masyarakat terutama dalam bidang Hukum Keluarga.

G. Sistematika Penulisan

Sistematika pembahasan berisi tentang deskripsi alur pembahasan yang dimulai dari bab pendahuluan hingga bab penutup. Format penulisan sistematika pembahasan adalah dalam bentuk deskriptif naratif, bukan seperti daftar isi.²⁷ Adapun sistematika dalam pembahasan ini, penulis membagi pembahasan menjadi lima bab dalam tiap-tiap bab tersebut terdiri dari beberapa sub bagian. Sistematika pembahasan dalam penelitian ini adalah :

²⁶IAIN, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah Pascasarjana IAIN Jember*, 30. digilib.uinkhas.ac.id

²⁷IAIN, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah Pascasarjana IAIN Jember*, 48.

BAB I : Bab ini berisi tentang pendahuluan yang menjelaskan gambaran umum yang memuat pola dasar penelitian tesis, yaitu mencakup uraian konteks penelitian, fokus kajian, tujuan kajian, manfaat kajian, metode penelitian, definisi istilah serta sistematika penulisan;

BAB II : Bab ini merupakan pembahasan mengenai kajian pustaka yang berhubungan dengan materi yang akan dibahas. Disini akan disajikan penelitian terdahulu, landasan teori serta kerangka konseptual tentang “Pola Bacaan Tafsir Berbasis Hermeneutika Fazlur Rahman dalam Pengembangan Pasal Misoginis Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia”;

BAB III : Bab ini berisi paparan beberapa analisis dan menjawab fokus kajian pertama mengenai “Pola Bacaan Tafsir Berbasis Hermeneutika Fazlur Rahman Dalam Pengembangan Pasal Misoginis Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia.”;

BAB IV : Bab ini berisi tentang pembahasan dan analisis serta interpretasi terhadap data, dimana pada bab ini akan membahas tentang fokus kajian kedua yakni implikasi prospek tafsir berbasis hermeneutika Fazlur Rahman terhadap pasal misoginis pada pengembangan norma Hukum Keluarga Islam (HKI) di indonesia;

BAB V : Bab ini berisi penutup dimana terdapat kesimpulan dan saran. Dalam bab terakhir ini akan ditarik kesimpulan pada bab-bab sebelumnya yang kemudian menjadi sebuah hasil atau analisa dari permasalahan yang diteliti.

BAB II
KAJIAN PUSTAKA

A. Penelitian Terdahulu

No.	Judul	Hasil penelitian	Persamaan dan Perbedaan
1	<p>Penelitian dari Imam Subarul Adzim, 2021, dalam bentuk Tesis, Program Studi Magister Ilmu Al-Quran Dan Tafsir Konsentrasi Ilmu Tafsir Program Pascasarjana Institut Ptiq Jakarta dengan judul “Pendekatan Hermeneutik Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Pluralisme Agama.”</p>	<p>Produk fatwa/interpretasi suatu hukum yang dilakukan oleh ulama Indonesia bisa jadi berbeda dengan ulama-ulama di negara lain. Hal itu, dikarenakan kondisi historis di Indonesia belum tentu sama dengan kondisi historis di negara lain. Bahkan produk hukum di Indonesia pada saat ini pun belum tentu sama dengan produk hukum pada saat yang akan datang, karena kondisi sosial akan terus mengalami perubahan, asalkan dalam pengambilan hukum masih selaras dengan makna universal yang ada pada al-Quran. Karena apabila dalam mengimplementasikan sebuah kandungan makna al-Quran akan menimbulkan sebuah ketegangan bahkan konflik yang jauh madharatnya lebih besar, maka kembali kepada makna dari universal al-Quran yaitu mencintai perdamaian dalam membangun sebuah masyarakat.</p>	<p>Persamaan tesis ini dengan tesis yang akan dibahas peneliti terletak pada pembahasan mengenai kedudukan perempuan dalam Hukum Keluarga Islam di Indonesia (KHI). Namun, dalam hal ini peneliti memperluas cakupannya dengan pembahasan dalam lingkup Hukum Keluarga di Indonesia.</p>

No.	Judul	Hasil penelitian	Persamaan dan Perbedaan
2	<p>Penelitian dari Darania Anisa, Erna Ikawati, Vol. 05 No. 1, Juni 2021, dalam bentuk Jurnal (Jurnal Kajian Gender dan Anak), dengan judul “Posisi Perempuan Dalam Hukum Keluarga Islam Di Indonesia (Analisis Kompilasi Hukum Islam Kajian Gender dan Feminisme).”</p>	<p>Keberadaan aturan-aturan hukum keluarga di Indonesia bila ditinjau secara khusus masih terdapat poin-poin yang mengandung bias gender. Namun dalam tinjauan umum, materi-materi yang terdapat dalam KHI tampaknya sudah memperlihatkan kesetaraan posisi antara laki-laki dan perempuan. Aturan-aturan yang mengikat antara laki-laki dan perempuan sudah dianggap adil untuk konteks masyarakat Indonesia yang memiliki pola budaya tersendiri dengan struktur masyarakat yang cenderung pluralistik. Perspektif kesetaraan gender tampak pada aturan-aturan mengenai posisi suami istri, poligami, harta bersama, perceraian dan akibatnya, pemeliharaan anak dan kewarisan yang terdapat pada pasal-pasal tertentu dalam Undang-undang Perkawinan maupun KHI.</p>	<p>Persamaan jurnal ini dengan tesis yang akan dibahas peneliti terletak pada pembahasan mengenai Posisi Perempuan dalam Hukum Keluarga Islam di Indonesia. Namun, dalam hal ini peneliti memperluas cakupannya dengan pembahasan dalam lingkup Hukum Keluarga di Indonesia.</p>
3	<p>Penelitian dari Muhammad Habib Adi Putra dan Umi Sumbulah, Volume 15, No 1, Tahun 2020,</p>	<p>Dari hasil rekonseptualisasi dapat disimpulkan bahwa nusyuz yang sesuai dengan corak</p>	<p>Persamaan jurnal ini dengan tesis yang akan dibahas peneliti terletak pada pembahasan mengenai konsep nusyuz.</p>

No.	Judul	Hasil penelitian	Persamaan dan Perbedaan
	<p>dalam bentuk Jurnal (Egalita : Jurnal Kesetaraan dan Keadilan Gender), dengan judul “Memaknai Kembali Konsep Nusyuz Dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender & Maqashid Syariah Jasser Auda.”</p>	<p>kebudayaan masyarakat Indonesia saat ini dan demi penghapusan diskriminasi terhadap perempuan yang menjadi dasar pertimbangan analisis berdasarkan Maqasid Syariah Jasser Auda yang bertema Pemuliaan Hak Asasi Manusia melalui pendekatan sistemnya, maka sebagaimana disebutkan dalam pasal 84 KHI perlu ditambahkan dengan konsep “nusyuz suami” yang secara umum bermakna bahwa nusyuz berlaku untuk kedua pihak, yakni suami dan istri. Karena itu, layak ditambahkan konsep nusyuz suami ke dalam konsep nusyuz dalam KHI sebagai hukum yang aplikatif dalam realitas masyarakat, responsif terhadap dinamika perubahan dan perkembangan masyarakat Muslim di Indonesia. Dengan rancangan konsep yang demikian, diharapkan dapat mengurangi diskriminasi dan ketidakadilan gender bagi perempuan.</p>	<p>Namun, peneliti meneliti beberapa pasal dalam Undang-undang Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia yang dianggap diskriminatif berdasarkan hermeneutika Fazlur Rahman.</p>
4	<p>Penelitian dari Sherly Dwi Agustin, Volume 1. Nomor 1, Desember 2020, dalam bentuk Jurnal</p>	<p>Dominasi sumber kajian artikel jurnal tentang ayat-ayat misoginis ini, salah satunya terpengaruh</p>	<p>Persamaan jurnal ini dengan tesis yang akan dibahas peneliti terletak pada pembahasan mengenai kajian</p>

No.	Judul	Hasil penelitian	Persamaan dan Perbedaan
	<p>(Mushaf: Jurnal Tafsir Berwawasan Keindonesiaan), dengan judul “Wacana Misoginis Dalam Diskursus Tafsir Akademis: Kajian Epistemologis Atas Jurnal Tahun 2010-2019.”</p>	<p>oleh perkembangan kajian gender di dunia barat. Sedangkan, metode kajian yang digunakan oleh para pengkaji ayat-ayat misoginis dalam artikel jurnal tahun 2010-2019 cenderung menggunakan metode tematik, hal ini dibuktikan dengan pembahasan yang terdapat dalam artikel jurnal hanya fokus pada satu topik melalui satu ayat atau beberapa ayat yang sejenis penafsirannya. Hal ini merupakan salah satu ciri kajian era kontemporer yang mengutamakan efisiensi dalam penyelesaian suatu permasalahan yang dikaji.</p> <p>Melihat dari perkembangan epistemology kajian jurnal tentang ayat-ayat misoginis tahun 2010-2019 yang banyak memiliki kesamaan, terutama dalam metode dan validitas kajian menunjukkan bahwa selama satu dekade terakhir, struktur kajian ayat-ayat misoginis di Indonesia cenderung menyesuaikan dengan spirit kajian modern-kontemporer dan dipengaruhi oleh</p>	<p>Misoginis.</p> <p>Namun, jurnal ini lebih mengarah pada Kajian Epistemologis atas beberapa Jurnal Tahun 2010-2019. Sedangkan, peneliti meneliti beberapa pasal dalam Undang-undang Hukum Keluarga di Indonesia yang dianggap diskriminatif perspektif hermeneutika Fazlur Rahman.</p>

No.	Judul	Hasil penelitian	Persamaan dan Perbedaan
		pandangan feminisme Barat.	
5	<p>Penelitian dari Burhanuddin, Volume 1, Nomor 2, Oktober 2019, dalam bentuk Jurnal (As-Sabiqun : Jurnal Pendidikan Islam Anak Usia Dini), dengan judul “Poligami Perspektif Hermeneutika Fazlur Rahman.”</p>	<p>Fazlur Rahman dalam tafsirannya bukan menolak ayat secara mutlak. Dimana Fazlur Rahman mencoba menawarkan model penafsiran baru, yang tidak hanya terfokus kepada zahir ayat tersebut, melainkan kepada sejarah turunnya ayat tersebut. Dimana ayat tersebut pada dasarnya diperuntukkan untuk meminimalisir ketidakadilan bagi kaum atau kelompok yang termarginalisasi oleh faktor kemiskinan, kaum perempuan yang ditinggal mati oleh ayahnya (anak yatim), para janda yang memiliki anak, dan perempuan-perempuan yang berstatus budak.</p>	<p>Persamaan jurnal ini dengan tesis yang akan dibahas peneliti terletak pada pembahasan mengenai poligami perspektif hermeneutika Fazlur Rahman. Namun, peneliti meneliti beberapa pasal dalam Undang-undang Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia yang dianggap diskriminatif perspektif hermeneutika Fazlur Rahman.</p>
6	<p>Penelitian dari Moh. Khoirul Fatih, Volume 2 Nomor 2 Desember 2019, dalam bentuk Jurnal (Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir), dengan judul “Epistemologi Double Movement: Telaah Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman.”</p>	<p>Epistemologi hermeneutika double movement atau hermeneutika gerakan ganda milik Fazlur Rahman adalah metode penafsiran yang memuat di dalamnya 2 (dua) gerakan penafsiran, gerakan pertama terdiri dari 2 (dua) langkah, yaitu: langkah pertama, yakni tatkala seorang penafsir akan memecahkan problem yang muncul</p>	<p>Persamaan jurnal ini dengan tesis yang akan dibahas peneliti terletak pada pembahasan mengenai konsep Double Movement Fazlur Rahman.</p> <p>Perbedaannya terletak pada fokus kajian jurnal dimana jurnal tersebut lebih terfokus kepada konsep Double Movement fazlur rahman. Sedangkan, pada tesis yang dibahas peneliti ialah kajian hermeneutika fazlur</p>

No.	Judul	Hasil penelitian	Persamaan dan Perbedaan
		<p>dari situasi sekarang, penafsir seharusnya memahami arti atau makna dari satu ayat dengan mengkaji situasi atau problem historis dimana ayat Alquran tersebut merupakan jawabannya, sedangkan langkah kedua, mengeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral sosial umum.</p>	<p>rohman (konsep Double Movement) mengenai pasal misogynis dalam konstruksi norma hukum keluarga (HKI) di Indonesia atas pemikiran dari Fathur Rahman.</p>
7	<p>Penelitian dari Madrosi, 2019, dalam bentuk Tesis, Mahasiswa Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten dengan judul “Kesetaraan Gender dalam Hak Cerai Menurut Hukum Keluarga Islam.”</p>	<p>Dalam Islam kesetaraan gender memang diperbolehkan, namun dalam porsi yang tidak berlebihan. Tidak lantas membuat wanita menjadi pemimpin dalam segala hal.</p> <p>Hak cerai (khulu) menurut hukum Islam disyariatkan, karena pernikahan merupakan kontrak yang dapat diputuskan, baik karena kehendak keduanya maupun kehendak salah satu pihak. Dalam Islam perceraian bukan hanya hak suami, tetapi istripun diberi hak untuk menuntut cerai dari suaminya.</p> <p>Syariat Islam memiliki banyak keistimewaan. Di</p>	<p>Persamaan tesis ini dengan tesis yang akan dibahas peneliti terletak pada pembahasan mengenai kesetaraan hak untuk cerai.</p> <p>Namun, peneliti meneliti beberapa pasal dalam Undang-undang Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia yang dianggap diskriminatif.</p>

No.	Judul	Hasil penelitian	Persamaan dan Perbedaan
		<p>antaranya adalah menjadikan talak/cerai sebagai sebuah sistem, yang ditegakkan untuk mengakui tabiat dan fitrah manusia, baik laki laki maupun perempuan. Di samping itu syariat Islam ini juga jauh dari sikap penghinaan yang sangat bertentangan dengan tabiat mereka.</p>	
8	<p>Penelitian dari Abu Yazid Adnan Quthny, Volume 4, Nomor 2, Juni 2018, dalam bentuk Jurnal (Asy-Syariah), dengan judul “Hermeneutika; Manhaj Tafsir Fazlur Rahman”</p>	<p>Pemikiran hermeneutika Rahman terhadap al-Quran bisa dirumuskan dalam tiga prinsip pokok, yaitu mengusung dan menjunjung tinggi epistemologi quraniy, menggunakan metode interpretasi sistematis dan pendekatan sintesis-logis. Double movent theory adalah teori paling populer dan unggulan Rahman dalam melakukan hermeneutik terhadap al-Quran. Yakni teori penafsiran al-Quran dengan menggunakan gerakan ganda (<i>double movement</i>), yaitu pendekatan induktif dan deduktif. Dengan pendekatan induktif, Rahman merumuskan visi alQuran (legal formal spesifik) secara utuh. Dan dengan pendekatan deduktif, ia kemudian</p>	<p>Persamaan jurnal ini dengan tesis yang akan dibahas peneliti terletak pada pembahasan mengenai hermeneutika Fazlur Rahman. Perbedaannya terletak pada fokus kajian jurnal dimana jurnal tersebut lebih terfokus kepada penafsiran hermeneutika fazlur rahman. Sedangkan, pada tesis yang dibahas peneliti ialah kajian hermeneutika yang mengenai pasal misoginis dalam konstruksi norma hukum keluarga (HKI) di Indonesia atas pemikiran dari Fathur Rahman.</p>

No.	Judul	Hasil penelitian	Persamaan dan Perbedaan
		<p>mengaplikasikan prinsip umum (<i>ideal moral</i>) al-Quran tersebut ke dalam situasi kekinian-kontemporer. Hanya saja, sebagaimana diakui Rahman, bahwa, <i>double movement theory</i> ini tidak berlaku secara holistik pada setiap persoalan. Teori ini hanya dapat diaplikasikan pada persoalan hukum dan sosial dan tidak menembus pada persoalan <i>metafisis-teologis</i>.</p>	

B. Kajian Teori

Bagian ini berisi tentang pembahasan teori yang dijadikan sebagai perspektif dalam melakukan penelitian. Pembahasan teori secara lebih luas dan mendalam akan semakin memperdalam wawasan peneliti dalam mengkaji permasalahan yang hendak dipecahkan sesuai dengan rumusan masalah dan fokus kajian.⁴²

1. Kajian Hermeneutika

Kata hermeneutika berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti menafsirkan, kata bendanya *hermeneia* yang berarti penafsiran atau interpretasi, dan kata *hermeneutes* yang berarti interpreter (penafsir). Kata ini sering dikaitkan dengan nama salah seorang dewa Yunani yakni Hermes yang dianggap sebagai utusan para dewa bagi manusia. Hermes

adalah utusan para dewa di langit untuk membawa pesan kepada manusia.⁴³

Pada awalnya, Hermeneutika digunakan untuk mengembangkan penafsiran alegoris terhadap mitos atau tradisi Yunani kuno. Sejak abad ke-17, hermeneutika sebagai metode penafsiran dan filsafat penafsiran berkembang luas dalam keilmuan dan dapat diadopsi oleh semua kalangan yang ditandai oleh munculnya pemikiran dari Hans-Georg Gadamer, Eumilio Betti, Habermas, Paul Ricoeur dan sebagainya.⁴⁴

Para ahli hermeneutika telah menyimpulkan enam definisi yang melingkupi sebagai ilmu interpretasi, yaitu (1) hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci; (2) hermeneutika sebagai metodologi filologi; (3) hermeneutika sebagai ilmu pemahaman linguistik; (4) hermeneutika sebagai dasar atau fondasi metodologi bagi ilmu-ilmu kemanusiaan; (5) hermeneutika sebagai pemahaman eksistensial dan fenomenologi eksistensi; dan (6) hermeneutika sebagai sistem penafsiran.⁴⁵

Lebih lanjut, Sahiron Syamsuddin mengatakan bahwa kata hermeneutika memiliki makna yang beragam dan bertingkat:⁴⁶

a) *Hermeneuse*: istilah ini mempunyai makna penjelasan atau interpretasi sebuah teks, karya seni atau perilaku seseorang. Dari

⁴³ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Qurani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2003), 20.

⁴⁴ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar* (Jakarta: Kencana, 2016), 5.

⁴⁵ Nafisul Atho dan Arif Fachruddin, *Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islam Studies* (Yogyakarta: Ircisod, 2002), 18-21.

⁴⁶ Sahiron Syamsuddin, 2011, *Upaya Integrasi hermeneutika dalam kajian Quran dan Hadis Teori dan Aplikasi dalam Hermeneutikan Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulum al-Quran pembacaan al-Quran pada Masa Kontemporer* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN SUKA), 29.

makna tersebut dapat dipahami bahwa istilah tersebut me-refer atas aktivitas penafsiran terhadap obyek-obyek tertentu seperti teks, simbol-simbol seni (lukisan, novel, puisi.), dan perilaku manusia (individual dan sosial);

b) *Hermeneutik*: istilah ini terkait dengan regulasi/aturan, metode atau strategi dalam menafsirkan. Oleh sebab itu, istilah tersebut berkaitan dengan cara menafsirkan, metode-metode yang ada dan digunakan oleh penafsir dalam usahanya memahami sesuatu dapat disebut dengan hermeneutika, atau usaha penafsir dalam mengeksplorasi pemahaman terhadap sesuatu dengan menggunakan cara tertentu yang digunakan oleh penafsir dapat disebut dinamakan hermeneutik;

c) *Philosophische Hermeneutik*: istilah ini sudah tidak lagi membicarakan tentang metode dan cara, atau istilah tersebut tidak menunjukkan atas metode eksegetik tertentu sebagai obyek kajian. Namun lebih membicarakan tentang kondisi kemungkinan kemungkinan (*condition of the possibility*) dengan sendirinya dapat memahami dan menafsirkan teks, simbol atau perilaku. Istilah ini lebih bersifat kritis, dibandingkan dengan istilah-istilah sebelumnya. Palsanya, pertanyaan-pertanyaan dalam obyek kajiannya ialah bersifat fundamentalis sehingga tidak dapat dipisahkan bagaimana seorang tersebut dapat menafsirkan dan memahami sesuatu.

d) *Ermeneutische Philosophie*: istilah ini bisa juga disebut dengan

filsafat hermeneutika, ialah bagian dari pemikiran-pemikiran filsafat

yang mencoba menjawab problem kehidupan manusia dengan *menafsirkan* apa yang diterima manusia dari sejarah dan tradisi. Manusia lebih dipandang sebagai makhluk hermeneutis (*hermeneutical being*) dalam artian makhluk yang memahami dirinya. Jadi, proses pemahaman terkait dengan problem-problem seperti epistemologi, ontologi, etika, dan estetika.⁴⁷

Aliran hermeneutika di dunia barat dibagi menjadi enam macam, yaitu: (1) hermeneutika reproduktif-empatis-psikologistic Friedrich Schleiermacher; (2) hermeneutika reproduktif-empatis-epistemologis Wilhem Dilthey; (3) hermeneutika ontologis Martin Heidegger; (4) hermeneutika filosofis Hans- Georg Gadamer; (5) hermeneutika kritis Jurgen Habermas dan Paul Ricoeur; dan (6) hermeneutika dekonstruktif Jacques Derrida. Sementara itu, aliran hermeneutik dalam Islam dibagi menjadi dua kelompok, yaitu: (1) kelompok objektif dipelopori Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zaid. Hermeneutik objektif menggunakan hermeneutik dalam tataran intelektual saja; (2) kelompok non-objektif dipelopori Farid Esack dan Ali Asghar Engineer.⁴⁸

⁴⁷ Moh. Muhtador, Memahami Hadis Misoginis Dalam Perspektif Hermeneutika Produktif Hans Gadamer, *Jurnal Diya al-Afkar* (Vol. 6, No. 2, Desember 2018), 261-262.

⁴⁸ Muhammad Irfan Syahroni, ALIRAN HERMENEUTIKA DALAM PANDANGAN FILSAFAT PENDIDIKAN ISLAM: Sejarah Perkembangan Aliran Hermeneutika di Dunia Barat, Tokoh-Tokoh dan Pemikirannya, serta Implikasinya dalam Pendidikan Islam, *Jurnal Al-Musthafa STIT Al-Aziziyah Lombok Barat* (Vol. 1 No. 2 Bulan Januari 2022), 68.

2. Gagasan Intelektual Hermeneutika Fazlur Rahman

Memahami (pemikiran) seseorang itu tidak bisa terlepas dari prespektif historis kelahiran pemikiran serta ruang lingkup yang mempengaruhinya. Terdapat beberapa faktor yang turut terlibat dalam memunculkan karakteristik pemikiran seorang tokoh. Manusia merupakan makhluk historis. Manusia berkembang dalam pengalaman dan pikiran, bersama lingkungan dan zamannya. Oleh karena itu, baik dia sendiri maupun ekspresinya dan bersamaan dengan lingkup zamannya sendiri, harus dilihat menurut perkembangannya. Masing-masing orang bergumul pada antar relasi dengan dunianya, untuk membentuk nasibnya sekaligus dibentuk olehnya.

Berangkat dari statement tersebut penulis disini akan memaparkan kondisi keluarga, sosial, pendidikan dan pergaulan Fazlur Rahman serta gagasan intelektual hermeneutika fazlur rahman. Hal ini dirasa penting untuk mengetahui munculnya gagasan dan pemikiran dari tokoh tersebut. Karena tidak dapat dipungkiri bahwa tidak ada suatu produk pemikiran yang lahir dari ruang yang kosong.

a) Biografi Intelektual Fazlur Rahman

Fazlur Rahman dilahirkan di Hazara, Barat Laut Pakistan pada hari Minggu, 21 September 1919 dari kalangan 'alim. Ayahnya bernama Mawlana Syahab al-Din, seorang ulama bermazhab Hanafi, suatu mazhab Sunni yang lebih rasional dibanding tiga mazhab Sunni lainnya (Maliki, Syafi'i, dan Hanbali). Rahman diasuh dalam suasana

keluarga agamis. Sang ayah sering memberikan pelajaran Hadis dan syariah. Namun sejak umur belasan tahun, rahman sudah merasa skeptis terhadap Hadis. Sebagian Hadis yang ada tidak bersumber dari Nabi, tetapi bersumber dari sahabat, *tabi'in*, dan generasi Muslim sesudahnya (*tabi' al-tabi'in*). Hal ini bukan karena Hadis Nabi memang sedikit jumlahnya, melainkan karena ulah generasi kemudian.⁴⁹ Rahman begitu terkesan dengan pendidikan ayahnya sehingga ia selalu menyebutnya dalam tulisannya.

Setelah menamatkan pendidikan menengahnya, Rahman kuliah di Departemen Ketimuran di Punjab University dan kemudian melanjutkan studi pascasarjananya di tempat yang sama dan berhasil meraih master dalam bidang sastra Arab pada 1942. Setelah itu, Rahman kuliah di Oxford University dalam bidang filsafat, terutama pemikiran filsafat Ibn Sina dan ia menyelesaikan Ph.D.-nya pada 1949. Setelah itu, berturut-turut Rahman mengajar di Universitas Durham Inggris, pindah ke Institute of Islamic Studies McGill Canada, dan pada awal 1960-an Rahman kembali ke negara asalnya Pakistan dan menjabat sebagai staf ahli pada Institute of Islami Rersearch, sebuah lembaga yang didirikan oleh Ayyub Khan. Pada 1962 ia menjadi direktur lembaga tersebut menggantikan direkturnya yang pertama Dr. I. H. Qureshi. Lembaga ini bertugas menafsirkan

Islam dalam *term* (istilah) rasional dan ilmiah untuk memenuhi kebutuhan masyarakat modern yang progresif.

Pada 1964 Rahman diangkat sebagai *Advisory Council of Islamic Ideology* pemerintah Pakistan dan bertugas meninjau kembali seluruh hukum, baik yang telah maupun yang akan dibuat agar selaras dengan Al-Quran dan Sunnah, lalu merekomendasikan kepada pemerintah pusat dan provinsi agar kaum Muslimin Pakistan menjadi lebih baik. Di lembaga ini, Rahman tidak saja bergerak intens dalam kajian teoretis Islam, tetapi juga dalam bidang yang praktis, seperti bunga bank dan penyembelihan mekanik.⁵⁰

Usaha untuk melakukan pembaruan pemikiran Islam dengan merumuskan metodologi tafsir juga mulai digeluti Rahman. Akan tetapi, hampir seluruh pandangannya mendapatkan resistensi dari ulama konservatif dan Rahman nyaris dibunuh. Namun beberapa pengamat menilai, bahwa penolakan ulama konservatif terhadap Rahman tersebut bersifat politis, di mana penolakan tersebut sebenarnya ditujukan kepada rezim Ayyub Khan yang pandang sangat otoriter.⁵¹ Melihat kondisi demikian, Rahman akhirnya pindah ke Chicago pada 1968 dan menetap di sana dengan menjadi profesor Islamic Studies di Chicago University hingga wafatnya tahun 1988.

Sebelum membicarakan hermeneutika Rahman, menarik dieksplorasi konsep Rahman tentang Al-Quran. Rahman menulis: “Al-

⁵⁰ Ihsan Fauzi, 1993, Mempertimbangkan Neo-Modernisme, *Islamika* (No. 2, Oktober-Desember),
digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id

⁵¹ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar* (Depok: Kencana, Cet.I, 2016), 74-75.

Quran secara keseluruhan adalah kata-kata (kalam) Allah, dan dalam pengertian biasa, juga keseluruhannya merupakan kata-kata Muhammad. Jadi Al-Qur'an murni kata-kata Ilahi, namun tentu saja, ia sama-sama secara intim berkaitan dengan personalitas paling dalam Nabi Muhammad yang hubungannya dengan kata-kata (kalam) Ilahi itu tidak dapat dipahami secara mekanis seperti hubungan sebuah rekaman. Kata-kata (Kalam) Ilahi mengalir melalui hati Nabi.”⁵²

Definisi Fazlur Rahman tersebut mengasumsikan bahwa pola hubungan atau model pewahyuan yang dibangun antara Al-Quran (sebagai suatu teks, *the text*), Allah sebagai pengatang (*the author*) dan Nabi Muhammad (*the reader and the author*). Pengasumsian Nabi Muhammad sebagai penerima sekaligus sebagai pembicara ini menegaskan bahwa secara psikologis Nabi Muhammad berpartisipasi baik mental maupun intelektual dalam penerimaan wahyu itu. Karena itu, untuk menjadikan Al-Quran sebagai pedoman hidup yang universal, Al-Qur'an tidak bisa dipahami secara atomistik, tetapi harus dipahami sebagai kesatuan (*integrated*) yang jalin berkelindan sehingga menghasilkan suatu *weltanschauung* yang pasti. Untuk itu, Rahman menawarkan suatu metode yang logis, kritis, dan komprehensif yang dikenal dengan hermeneutika *double movement* (gerak ganda). Metode ini memberikan pemahaman yang sistematis dan kontekstual, sehingga menghasilkan suatu penafsiran yang tidak

atomistik, literalis, dan tekstualis, melainkan penafsiran yang mampu menjawab persoalan kekinian.

Beberapa tokoh terkemuka sunni yang menjadi idola Fazlur Rahman seperti Imam Syafii, al-Asyari, al-Ghazali dan Jalal ad-Din as-Suyuthiy. Di antara murid-muridnya yang dari Indonesia adalah Amin Rais, Syafii Maarif dan Nur Kholis Majid. Dan diantara buku-buku yang menjadi karya tulis dan peninggalan pemikiran Fazlur Rahman adalah sebagai berikut: a) *Islamic Methodology in History* (1965) Kajian tentang konsep sunah, ijma dan ijihad; b) *Islam* (1966)

Secara umum mengulas tentang sejarah perkembangan Islam, yaitu kira-kira selama empat belas abad keberadaan Islam; c) *Philosophy of Mulla Sadra Shirazi* (1975) Kajian tentang historis pemikiran Mulla Sadra Shirazi; d) *Major Themes of al-Quran* (1980) Buku yang berbobot 129 halaman ini memuat depalan tema pokok al-Quran, yaitu tuhan, manusia sebagai individu, manusia sebagai anggota masyarakat, alam semesta, kenabian dan wahyu, eskatologi, setan dan kejahatan, serta lahirnya masyarakat muslim; e) *Islam and Modernity; Transformation of an intellectual Tradition* (1982) Penjelasan mengenai pendidikan Islam dalam perspektif sejarah dengan menjadikan al-Quran sebagai kriteria penilai; f) *Avicennas Psychology* (1985) Memuat kajian tentang pemikiran filosof muslim, Ibn Sina; g) *Health and Medicine in Islamic Tradition* (1987) Buku

terakhir yang ditulis sebagai sistem kepercayaan dan Islam sebagai tradisi pengobatan.⁵³

b) Hermeneutika Fazlur Rahman *Double Movement Theory*

Jika dicermati, teori *double movement* yang diusulkan Rahman merupakan perpaduan antara tradisional muslim dengan hermeneutika Barat kontemporer.⁵⁴ Dimana mekanisme *Double movement hermeneutic* Fazlur Rahman dapat diuraikan sebagai berikut:

- 1) Gerak Pertama, Gerakan pertama, yakni dari situasi sekarang ke masa Al-Quran diturunkan, terdiri dari dua langkah. Langkah pertama, merupakan tahap pemahaman arti atau makna dari suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan Al-Quran tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja, sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifiknya, kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat agama, adat istiadat, lembaga-lembaga, bahkan mengenai kehidupan secara menyeluruh di Arabia pada saat turunnya Islam dan khususnya di Mekkah akan dilakukan. Jadi, langkah pertama dari gerakan pertama adalah memahami makna Al-Quran sebagai suatu keseluruhan di samping dalam batas-batas ajaran yang khusus yang merupakan respons terhadap situasi-

⁵³ Abu Yazid Adnan Quthny, Hermeneutika; Manhaj Tafsir Fazlur Rahman, *Asy-Syariah*, (Volume 4, Nomor 2, Juni 2018), 6-7.

⁵⁴ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Quran dan Hadits* (Yogyakarta: Elsaq Press, Cet. I, 2010), 74.

situasi khusus. Langkah kedua adalah menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik itu dan menyatakan sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari teks-teks spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan *ratio legis (illat hukm)* yang sering dinyatakan.⁵⁵

- 2) Gerak Kedua, Gerakan kedua merupakan proses yang berangkat dari pandangan umum ke pandangan khusus yang harus dirumuskan dan direalisasikan sekarang. Yakni yang umum harus diwujudkan dalam konteks sosio-historis konkret sekarang. Ini sekali lagi memerlukan kajian teliti terhadap situasi sekarang dan analisis terhadap berbagai unsur komponen sehingga kita dapat menilai situasi mutakhir dan mengubah yang sekarang sejauh yang diperlukan, sehingga kita dapat menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai Al-Qur'an secara baru.

Dengan demikian, metodologi hermeneutika yang diperkenalkan Rahman adalah metode berpikir yang bersifat reflektif, mondar-mandir antara deduksi dan induksi secara timbal balik. Metodologi semacam ini berimplikasi bahwa yang namanya hukum Allah dalam pengertian yang dipahami oleh manusia tidak ada yang abadi. Yang ada dan abadi hanyalah prinsip moral. Dengan demikian,

hukum potong tangan misalnya, hanyalah salah satu model hukuman yang digali dari prinsip moral.

Jika dicermati, hermeneutika *double movement* Rahman tampaknya mencoba mendialektikakan *teks*, *author*, dan *reader*. Sebagai *author*, Fazlur Rahman tidak memaksa teks berbicara sesuai dengan keinginan *author*, melainkan membiarkan teks berbicara sendiri. Untuk mengajak teks berbicara, Rahman menelaah historisitas teks. Historisitas yang dimaksudkan bukan sekadar *asbab al-Nuzul* sebagaimana dipahami ulama konvensional, melainkan lebih luas yaitu *setting sosial* masyarakat Arab di mana Al-Quran diturunkan. Tujuan telaah historis tersebut adalah mencari nilai-nilai universal (*ideal moral*), sebab nilai ideal moral berlaku sepanjang masa dan tidak akan berubah.

Lebih jauh, Rahman membedakan antara *ideal moral* dengan *legal spesifik*. *Ideal moral* adalah tujuan dasar moral yang dipesankan Al-Qur'an. Adapun *legal spesifik* adalah ketentuan hukum yang diterapkan secara khusus. Ideal moral lebih patut diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifik, sebab idea moral bersifat universal, sedang legal spesifik bersifat partikular.⁵⁶

c) Tokoh yang Mempengaruhi Pemikiran Fazlur Rahman

Jika dicermati, teori *double movement* yang diusulkan Rahman merupakan perpaduan antara tradisional muslim dengan

hermeneutika Barat kontemporer.⁵⁷ Ini menunjukkan bahwa Fazlur Rahman dalam membangun teori *double movement* tidak terlepas dari pengaruh atau minimal memiliki horizon yang sama dengan kedua pemikiran pemikiran tersebut.

Pengaruh atau kesamaan tradisionalis muslim terhadap teori *double movement* jelas sekali nampak pada langkah pertama dalam gerakan pertama. Pada langkah tersebut Rahman menyebutkan “dalam memahami suatu pernyataan, terlebih dahulu memperhatikan konteks mikro dan makro ketika al-Qur'an diturunkan”. Ide tentang konteks mikro dan makro sebenarnya sudah pernah digagas oleh Syah Waliyullah al-Dahlawi dalam karyanya “*Fauzul al-Kabir fi Ushul al-Tafsir*”. Dalam karyanya, sebagaimana dikutip oleh Hamim Ilyas, al-Dahlawi menyebutkan kedua konteks tersebut dengan *asbab al-nuzul al-khassah* dan *asbab al-nuzul al-'ammah*. Di samping itu, kesamaannya adalah pernyataan al-Dahlawi bahwa al-Qur'an turun merespon kehidupan masyarakat Arab dengan mendidik jiwa manusia dan memberantas kepercayaan yang keliru dan perbuatan jahat lainnya.⁵⁸ Senada dengan pernyataan tersebut, Rahman juga mengatakan al-Qur'an merupakan respon ilahi melalui ingatan dan pikiran Nabi Muhammad, kepada situasi moral-masyarakat dagang Mekkah dari segi kepercayaan dan kehidupan sosial.⁵⁹

⁵⁷ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Quran dan Hadits*(Yogyakarta: Elsaq Press, Cet. I, 2010), 74.

⁵⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Quran...*, 75.

⁵⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernitas: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: University Press, 1 982), 6.

Meskipun ada sisi kesamaan, namun Rahman mengkritik pemikiran al-Dahlawi, sebagaimana yang terlihat dari pemetaan kelompok pembaharuan. Menurut Rahman, al-Dahlawi termasuk dalam kelompok *revivalis pra-modernis*, yaitu kelompok yang mengembangkan pembaharuan namun penafsirannya masih literal-tekstual. Dimana al-Dahlawi menggunakan asbab al-nuzul *ammah* namun hanya sebatas *menelaah* sosio-historis tanpa mengkaji ideal moralnya dan tanpa adanya upaya untuk mengkontekstualisasikan.

Jauh sebelum al-Dahlawi, teori ini juga pernah dikemukakan oleh Syatibi, ia merupakan salah seorang ahli ushul al-Fiqh, yang terkenal dengan teori "*maqasid al-syariah*". Berhubungan dengan masalah konteks, Syatibi mengatakan "untuk mengetahui al-Qur'an perlu memahami situasi dan kondisi dimana al-Qur'an itu diturunkan." Di samping itu, Syatibi juga menyebutkan "untuk memahami *teks* bahasa Arab yang mana al Quran diturunkan diperlukan pengetahuan tentang sejumlah keadaan (*Mugtadhayat al Ahwal*), keadaan bahasa (*hal nafs al khithab/ teks*), keadaan mukhathib (*author*) dan keadaan mukhathab (*audience*)" dan untuk memahami ini diperlukan pula pengetahuan tentang konteks-konteks di luarnya yang lebih luas (*al umur al kharijiyyah*).⁶⁰ Bagi Rahman untuk mengkaji al-Qur'an, kajian mengenai situasi masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga, bahkan kehidupan secara

⁶⁰ Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syariah Juz III* (Kairo: Maktabah al-Usrah, tt), 294-295.

menyeluruh bangsa Arab ketika al-Qur'an diturunkan sangat dipentingkan. Dari sini nampak kesamaan kedua, di mana Kedua sama-sama menganggap kajian *setting-sosial* masyarakat Arab sangat diperlukan.

Bila dicermati bangunan pemikiran Syatibi, tampaknya banyak sisi kesamaan untuk tidak mengatakan terinspirasi dengan pemikiran tersebut. Apalagi bangunan pemikiran Syatibi sudah menyerupai bangunan hermeneutik. Sisi lain yang menyamakan pemikiran Syatibi dengan Rahman adalah pernyataan Syatibi tentang pemahaman terhadap al-Qur'an. Menurut Syatibi petunjuk-petunjuk umum atau hukum universal bersifat pasti, sementara petunjuk khusus bersifat mungkin dan kondisional, karena itu petunjuk umum dan universal harus didahulukan. Pernyataan Syatibi mempunyai kesamaan dengan konsep ideal moral menurut Fazlur Rahman. Bagi Rahman, ideal moral bersifat universal. Al-Qur'an dipandang elastis dan fleksibel. Kedua pemikiran Muslim di atas banyak sisi persamaan dengan teori *double movement* yang digagas oleh Fazlur Rahman. Meskipun demikian, menurut penulis pemikiran yang lebih dominant mempengaruhi teori *double movement* adalah teori Syatibi.

Selain kedua tokoh muslim tersebut, *Double movement* Fazlur Rahman juga dipengaruhi oleh hermeneutika Hans Georg Gadamer, sebab dalam teori Gadamer subjektivis adalah pra-pemahaman (*Wirkungsgeschichte*) yang ada pada diri pembaca teks. Artinya

ketika seseorang membaca teks terlebih dahulu dipengaruhi oleh pra-pemahaman (*Wirkungsgeschichte*) dan ini harus ada pada seseorang agar mampu mendialogkan teks, sebab tanpa adanya pra-pemahaman tidak akan mampu mendialogkan teks dengan baik. Ini menunjukkan bahwa pembaca mempunyai horizon tersendiri, begitu juga dengan sebuah teks mempunyai horizon sendiri. Untuk mendapatkan pesan-pesan teks secara objektif, pembaca harus membatasi horizonnya sendiri dan lebih mengutamakan horizon teks dengan mengkaji historis dimana teks tersebut muncul.⁶¹ Di sinilah pertemuan antara Subjektivitas dengan objektivitas, di mana horizon teks lebih di utamakan.

Pentingnya mengetahui historis teks disebabkan kondisi sosial teks jauh berbeda dengan pembaca, baik ekonomi, sosial dan kemasyarakatan. Setelah proses pemahaman, sekarang masuk dalam proses pengaplikasian. Menurut Gadamer, di saat seseorang membaca teks (kitab suci), maka selain proses pemahaman dan penafsiran juga dituntut untuk penerapan, yang diistilahkan dengan "*Anwendung*". Dalam mengaplikasi penafsiran, di sini perlu diperhatikan bahwa yang diaplikasi bukanlah makna literal dari sebuah teks, melainkan *meaningful sense* (makna yang berarti) atau pesan yang lebih berarti daripada sekedar makna literal.

⁶¹Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, Terj. Ahmad Sahidah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 372-373

Dalam teori *double movement*, pra-pemahaman (*Wirkungsgeschichte*) adalah sosial yang melingkupi si penafsir, seperti yang disebut dalam langkah yang pertama, yaitu “dari masa sekarang” atau situasi dan kondisi yang melingkupi penafsir. Oleh karena pra-pemahaman mendahului pada diri penafsir, maka untuk mengungkap pesan-pesan teks supaya objektif, penafsir dituntut untuk meninggalkan pra-pemahaman dengan mengutamakan horizon teks dengan menyelami historisitas di mana munculnya teks. Di sini Rahman juga memandang bahwa teks mempunyai konteks tersendiri, maka untuk menafsir dan memahami teks diperlukan kajian *setting-sosial* di mana teks tersebut muncul. Dalam tahap aplikasi Rahman juga tidak menggunakan makna literal teks tapi ideal moral dari teks tersebut.

Dari penjelasan di atas, jelas sekali pengaruh hermeneutika Gadamer dalam teori *Double Movement* Rahman, maka oleh sebab itu *double movement* dapat dikategorikan dalam hermeneutika subjektifitas-objektivitas. meskipun keterpengaruhan itu tidak diakui oleh Rahman. Menurut Rahman, Gadamer adalah tokoh hermeneutika subjektif yang tidak ketulungan.⁶²

d) Misoginisme dalam Pemikiran Fazlur Rahman

Pemikiran Fazlur Rahman mengenai kesetaraan gender dan misoginisme tidak bisa kita lepaskan kaitannya dengan usaha-usaha

pembaharuan dalam bidang teologi dan hukum islam yang dilakukan Fazlur Rahman semasa hidupnya baik ketika di Pakistan maupun di almaternya Universitas Chicago. Menurut Fazlur Rahman, manusia diciptakan secara alamiah oleh Tuhan karena seperti disebutkan dalam al-Quran bahwa manusia (Adam sebagai manusia pertama) diciptakan dari tanah, yang jika diorganisir ke dalam diri manusia akan menghasilkan ekstrak *sulala* (air mani).⁶³ Tapi, manusia berbeda dari ciptaan-ciptaan alamiah lainnya, karena setelah dibentuk, Allah “meniupkan ruh-Ku sendiri” ke dalam manusia.

Pembacaan Fazlur Rahman terhadap al-Quran menghasilkan pendapat bahwa tujuan al-Quran diturunkan adalah menegakkan masyarakat yang etis dan egalitarian, hal ini bisa kita lihat terhadap celaannya kepada ketidakseimbangan ekonomi dan ketidakadilan sosial di dalam masyarakat Makkah pada masa al-Quran diturunkan. Egalitarian adalah doktrin atau pandangan yang menyatakan bahwa manusia itu ditakdirkan sama derajat.⁶⁴

Keberadaan wanita muslim yang cukup memprihatinkan masih berlangsung hingga zaman modern ini. Pada dasarnya permasalahan ini erat hubungannya dengan lingkungan selama beberapa abad. Sementara itu ajaran-ajaran al-Quran mengenai wanita pada umumnya berusaha meningkatkan posisi dan memperkuat kondisi wanita, sebagaimana al-Quran berusaha mengangkat posisi

⁶³ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok dalam Al-Quran*, Terj. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1996), 26. digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id

⁶⁴ <https://kbbi.web.id/egalitarianisme> diakses pada 29 Agustus 2022

kelompok masyarakat lemah lainnya, misalnya anak yatim, fakir miskin dan budak. Sistem masyarakat Arab dengan tradisi patriarkhal, sistem kesukuan, sistem perbudakan, merupakan latar belakang solusi al-Quran, Islam menghapuskan setiap perbedaan sesama manusia kecuali perbedaan yang timbul karena kebajikan dan takwa (Q.S 11-13). Dalam ayat tersebut manusia dilarang memandang rendah orang lain, laki-laki, perempuan, bangsa dan yang lainnya.⁶⁵

Untuk menghilangkan sumber-sumber diskriminasi sesama manusia, nabi berkali-kali memperingatkan bahwa sesama manusia adalah anak keturunan Adam, sedang Adam diciptakan dari debu.

Persamaan (*equality*) haruslah dipahami sebagai nilai moral yang hendak dicapai oleh al-Quran melalui seperangkat aturan hukum yang berkaitan dengan latar belakang social masyarakat arabia pada masa turun wahyu dan sebelumnya, seperti aturan tentang poligami, perceraian, waris, hukum perbudakan dan lain-lain. Sehubungan dengan statemen al-Quran yang menyatakan bahwa laki-laki lebih tinggi satu derajat di atas wanita, Rahman mengaitkannya keunggulan derajat laki-laki karena adanya kelebihan tertentu dan karena laki-laki harus menafkahi wanita. Ayat yang kedua tersebut menegakkan fungsi laki-laki sebagai penjaga. Term Qawwamun, menurut Rahman menunjukkan kelebihan laki-laki yang bersifat fungsional tidak secara hakiki. Sedang secara hakiki mereka adalah sederajat, sebagaimana

⁶⁵ Putut Ahmad Suadi, 2008, *Pemikiran Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang Kesetaraan Gender dalam Islam*, Skripsi tidak diterbitkan, Yogyakarta: Jurusan Sejarah Kebudayaan Islam Fakultas Adab, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

yang ditegaskan al-Quran dalam QS. 4: 124 yang intinya adalah mengakui kesamaan derajat laki-laki dan perempuan dalam pandangan Tuhan, “Barang siapa melakukan kebajikan baik ia laki-laki maupun perempuan sedang ia adalah orang yang beriman, kelak ia akan masuk surga”.⁶⁶

3. Makna Pasal Misoginis dalam Undang-Undang Perkawinan, waris dan Kompilasi Hukum Islam

Pada bagian ini, penulis berusaha menggambarkan sejarah panjang pasal misoginis. Pengertian *Mis-ogyn-ist* secara terminologi ialah *hater of women*, yang mengandung makna pembenci.⁶⁷

Pengertian pasal misoginis dalam pandangan peneliti ialah pasal-pasal yang secara redaksional terkesan diskriminasi atas perempuan dan berpeluang dipahami bias gender. Pengertian tersebut didasarkan pada beberapa hadis yang mempunyai redaksi diskriminasi perempuan. Meskipun demikian, bukan berarti para pengagas undang-undang membenci sosok perempuan, melainkan adanya beberapa konteks yang terkesan diskriminasi terhadap perempuan.

Perkawinan menurut hukum islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau mitsaqan ghalidzan untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah.⁶⁸ Karena terikat dengan perjanjian yang agung maka ada dua prinsip dasar

⁶⁶ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Quran...*, 72.

⁶⁷ John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1987), 383.

⁶⁸ Tim Redaksi Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam (KHI) (Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan)* (Bandung: CV.Nuasnsa Aulia, 2015)

perkawinan untuk menjaga perikatan kuat dan agung ini yaitu prinsip *muasyarah bi al-maruf* (pergaulan yang sopan dan santun) dan prinsip *mawaddah wa al-rahmah* (cinta dan kasih sayang). Kedua prinsip ini difahami serta direalisasikan untuk menciptakan tujuan rumah tangga atau keluarga yang sakinah. Sebagaimana firman Allah dalam surat An-Nisa ayat 19 :

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لَتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَآءِ اتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَن يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَجَعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

Artinya; Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak.⁶⁹

Rumah tangga sakinah dapat dibangun oleh kondisi relasi suami dan istri yang baik serta seimbang yaitu kedua belah pihak mampu memenuhi antara hak dan kewajiban masing-masing pasangan. Relasi ini berkaitan dengan peran sosial antara suami dan istri dalam lingkup keluarga. Beragam perbedaan pendapat tentang relasi suami istri dalam Islam, berkaitan erat dengan perbedaan

penafsiran atas teks keagamaan. Undang-undang tentang perkawinan serta Kompilasi Hukum Islam menyebutkan bahwa suami merupakan kepala keluarga yang memiliki kewajiban melindungi, mendidik dan memberikan nafkah kepada isteri dan anak-anaknya. Sedangkan, istri sebagai ibu rumah tangga mempunyai kewajiban berbakti terhadap suami sebagai imam di dalam keluarga, mendidik anak, menyelenggarakan serta mengatur keperluan rumah tangga dengan sebaik-baiknya. Rumusan tentang hak dan kewajiban suami istri di dalam Undang-undang tentang perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam ini sesuai dengan pendapat yang umum di kalangan umat Islam.

Pendapat berbeda tentang hak dan kewajiban suami istri dalam rumah tangga dikemukakan oleh feminis muslim yang mengusung konsep kesetaraan gender.⁷⁰

Adapun pasal-pasal yang mengandung muatan misoginis dalam kontruksi hukum keluarga islam di Indonesia terdapat dalam UU Perkawinan dan KHI, antara lain: 1) Pasal 4 ayat 2 yakni pengadilan dapat memberikan izin kepada suami untuk beristri lebih dari seorang apabila istri tidak dapat menjalankan tugasnya sebagai istri, istri mendapat cacat badan atau tidak dapat melahirkan keturunan; 2) Pasal 5, tentang poligami dapat dilakukan oleh suami asal mendapat izin dari istri-istrinya; 3) Pasal 11, mengenai waktu tunggu bagi wanita sebagai janda mati 130 hari dan janda cerai 90

⁷⁰ Isti'annah, 2020, *Relasi suami istri dalam keluarga Feminis perhimpunan Rahima : Studi analisis Hermeneutika Fenomenologi Paul Ricoeur*, Tesis tidak diterbitkan, Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, Pascasarjana Program Doktor, Program Studi Perbandingan Agama, 2

hari, hanya berlaku bagi janda; 5) Pasal 31 ayat 3 mengenai ketentuan suami sebagai kepala keluarga dan ibu sebagai ibu rumah tangga; 6) Pasal 44 ayat 1 mengenai ketentuan penyangkalan anak oleh suami terhadap istri; 7) Pasal 80, 84 dan 125 KHI tentang Nusyuz, dimana Ketentuan nusyuz dalam kompilasi hukum islam hanya mengatur nusyuz yang dilakukan oleh pihak istri sedangkan nusyuz yang dilakukan oleh pihak suami tidak disebutkan. Sedangkan dalam alquran surat an-nisa ayat 34 dan 128 menjelaskan adanya nusyuz yang dilakukan oleh pihak istri dan pihak suami.; 8) pasal 176 tentang Besarnya bahagian warisan laki-laki dan perempuan 1:2.⁷¹

UU Perkawinan Pasal 31 ayat (1) dan (2) juga menyebutkan mengenai Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala keperluan hidup rumah tangga sesuai kemampuannya dan isteri wajib mengatur urusan rumah tangga dengan sebaik-baiknya. Ketentuan Pasal 34 ayat (1) tersebut semakin mempertegas ketentuan Pasal 31 ayat (1) diatas. Laki-laki ditempatkan sebagai makhluk yang bertanggung jawab atas ekonomi keluarga. Sebaliknya, wanita dianggap tidak memiliki kemampuan untuk mencari nafkah, untuk mencukupi kebutuhan hidup keluarga termasuk anak-anak. Namun, ayat tersebut menjadi rancu dengan adanya kata-kata "sesuai dengan kemampuannya". Anak kalimat seperti ini memiliki implikasi bahwa isteri tidak boleh menuntut kepada suami, meskipun itu sesungguhnya

⁷¹Endang Sumiarni, *Kajian Hukum Perkawinan Yang Berkeadilan Gender* (Jakarta: Wonderful Publishing Company, 2005), 10.

masih dalam ukuran yang layak. Artinya, Istri harus bersifat menerima berapapun yang diberikan dan harus mampu mengelolanya sehingga menjadi cukup. Ini adalah sebuah pasal yang menempatkan isteri pada posisi yang dilematis. Sementara itu, pada ayat (2) justru isteri diwajibkan untuk mengatur rumah tangga dengan sebaik-baiknya. Padahal suami dalam memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuan. Sesuai dengan kemampuannya ini sungguh sangat relatif dan tidak memiliki standar yang rasional.⁷² Besaran bagian masing-masing ahli waris laki-laki dan perempuan pada Pasal 176 KHI adalah sebagai berikut: Anak perempuan bila hanya seorang ia mendapat separuh bagian, bila dua orang atau lebih mereka bersama-sama mendapat dua pertiga bagian, dan apabila anak perempuan bersama-sama dengan anak laki-laki, maka bagian anak laki-laki dua berbanding satu dengan anak perempuan. Sedangkan, Besaran bagian para ahli waris berdasarkan KUHPerdara, dalam hal ini mengenai besaran ahli waris laki-laki dengan ahli waris perempuan, memiliki bagian sama antara anak laki-laki dengan anak perempuan sesuai dengan ketentuan Pasal 852 ayat (1) KUHPerdara yang menjelaskan sebagai berikut: *“Anak-anak atau sekalian keturunan mereka, biar dilahirkan dari lain-lain perkawinan sekali pun, mewaris dari kedua orang tua, kakek, nenek, atau semua keluarga sedarah mereka selanjutnya dalam garis lurus ke*

⁷² Zairin Harahap, 2003, Menggugat Hukum yang Bias Gender, *Jurnal Hukum* NO. 22 VOL. 10, digilib.uinkh
97

atas, dengan tiada perbedaan antara laki atau perempuan dan tiada perbedaan berdasarkan kelahiran lebih dulu.”

Hukum waris Barat (KUHPerduta) mengenal prinsip *legitime portie* (bagian mutlak) sebagaimana yang diatur dalam Pasal 913 KUHPerduta yang menentukan bahwa: *“Legitime portie adalah suatu bagian dari harta peninggalan yang harus diberikan kepada para waris dalam garis lurus menurut undang-undang, terhadap bagian mana si yang meninggal tak diperbolehkan menetapkan sesuatu, baik selaku pemberian antara yang masih hidup, maupun selaku wasiat.”* Prinsip *legitime portie* menentukan bahwa ahli waris memiliki bagian mutlak dari peninggalan yang tidak dapat dikurangi sekalipun melalui surat wasiat si pewaris. Dalam hal ini, bagian mutlak bagi para ahli waris adalah tiga perempat dari harta warisan. Hal ini sesuai dengan Pasal 914 ayat (3) KUHPerduta yang menyatakan sebagai berikut : *“Tiga orang atau lebih pun anak yang ditinggalkannya, maka tiga perempatlah bagian mutlak itu dari apa yang sedianya masing-masing mereka harus mewarisinya, dalam perwarisan.”*

CLD-KHI merupakan rancangan pembaharuan terhadap KHI yang dipelopori oleh kelompok diskusi kecil dari beberapa orang seperti : Ahmad Suedy, Siti Musdah Mulia, Marzuki Wahid, Anik Farida, Robin Bush, dan Silvia Ranti. Mereka inilah sebagai perintis

awal yang berkumpul di kantor kerja Ahmad Suedy di Jakarta pada Mei 2003.⁷³

Ketika TIM CLD-KHI menggagas pentingnya pembaharuan terhadap KHI Inpres, bukanlah hanya sekedar gagasan pemikiran sesaat. Akan tetapi, melalui proses dan waktu yang panjang. Selama hampir dua tahun 2003-2004 naskah CLD-KHI disusun dalam buku setebal 125 halaman. CLD-KHI tidak saja memuat pasal-pasal yang menjadi tawaran pokok pemikirannya, melainkan juga menegaskan latar belakang agenda dan cita-cita serta mekanisme dan metode penyusunan Hukum Islam dalam bab pendahuluan, serta naskah akademik dalam dua bab dua judul “Menuju Kompilasi Hukum Islam yang Pluralis dan Demokratis.”

4. Sejarah singkat munculnya wacana misoginis

Secara etimologi, istilah misoginis atau *mysogyny* berasal dari gabungan kata *miso* (benci) *gyne* (wanita) menjadi *misogynia* (bahasa Yunani) yang berarti *a hatred of women*. Sehingga berkembang kepada istilah *mysogynism* atau misoginisme, yang bermakna suatu ideologi untuk membenci wanita.⁷⁴ Selain itu juga, istilah misogini dianalogikan sebagai istilah yang muncul dari kata *misogyny* (bahasa Inggris) yang artinya sama, yaitu untuk kebencian terhadap wanita. Kamus Ilmiah Populer mengatakan, ada tiga istilah atau ungkapan terkait dengan istilah tersebut, yaitu misoginis yang artinya benci

⁷³ Nispul Khoiri, *Pemikiran Hukum Islam tentang Hukum Perkawinan* (Consilium: Vol. 1, No. 1 Juli-Desember 2014), 94.

⁷⁴ Sunarto. *Televisi, Kekerasan, dan Perempuan*. Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2009, 49

kepada perempuan, misoginis yang artinya perasaan benci akan perempuan, misoginis yang artinya laki-laki yang benci kepada perempuan.⁷⁵ Istilah misoginis secara terminologi dipakai untuk mendoktrin sebuah pemahaman atau pemikiran yang secara nyata dan jelas merendahkan dan menjatuhkan derajat perempuan.⁷⁶

Istilah misogini berawal dari adanya anggapan tentang diciptakannya perempuan menjadi sebab diturunkannya Nabi Adam ke bumi menjadi pemantik munculnya perlakuan negatif bahkan kasar terhadap perempuan. Diceritakan bahwa dahulu wanita (Hawa) diciptakan untuk memenuhi nafsu Nabi Adam dan Nabi Adam pun dikeluarkan dari surga ke bumi karena rayuan dan bujukan Hawa. Cerita fiktif seperti ini menyebabkan lahirnya pemahaman misoginis (pembencian laki-laki terhadap wanita). Sebenarnya pemahaman seperti ini berasal dari pemahaman Yahudi-Kristen yang mempengaruhi sampai kepada wilayah Jazirah Arab melalui berbagai bentuk sebaran, baik berupa media seperti kitab-kitab sharah hadits, tafsir maupun kitab-kitab fiqh.

Lahirnya wacana misoginis sebagai mitos untuk membenci kaum perempuan juga dapat ditemukan dalam penjelasan Hyde. Hyde mengatakan bahwa dalam diri kaum perempuan dikaitkan dengan mitos negatif yang memojokkan kaum perempuan, misalnya saja mitos

⁷⁵ Abubakar, Muhammad Zaki Syekh. *Pengertian Hadis Misoginis (Bagian Pertama)*. Lampung: Laboratorium Studi al-Quran, 2012, 71.

⁷⁶ Masduki, Anita. *Perempuan dalam Islam, Hadits Misoginis versi Fatimah Mernissi*. Bekasi: digilib.uinkhas.ac.id, 2011. digilib.uinkhas.ac.id
Voa Islam (Voice of al-Islam) Headline News, 2009

tentang kejahatan femini (*feminie evil*) yang diperoleh dari tradisi Judeo-Kristen tentang kejatuhan manusia ke bumi dari surga karena kesalahan Eva membujuk dan merayu Adam untuk memakan beberapa buah dari pohon pengetahuan. Sikap seperti ini dinilai sebagai akar atau asal dari dosa seluruh umat manusia yang disebabkan oleh bujukan Eva (wanita). Masa Yunani dahulu, dikenal ada mitos tentang Pandora, yaitu wanita pertama yang hidup di dunia dan membuka kotak terlarang, sehingga merebaklah semua bibit kejahatan di permukaan bumi ini. Adapun di Cina, terkenal dua kekuatan, yaitu Yin dan Yang yang bersinggungan dengan faset feminin dan maskulin. Yin (*feminine*) bersinggungan dengan kegelapan, kejahatan, sedangkan Yang (*masculine*) adalah antitesis dari sifat-sifat Yin.⁷⁷

Selanjutnya, istilah misoginis (*misogyny*) ini digunakan oleh feminis psikoanalisis untuk menyatakan antipati terhadap perempuan (*hatred of women*) yang bersumber pada amarah bayi yang tidak berdosa terhadap ibunya karena masyarakat menyerahkan tugas mengasuh anak kepada perempuan. Tumbuhnya kebencian kaum pria terhadap kaum wanita tersebut bisa ditelusuri dari penjelasan Chodorow mengenai proses perkembangan kepribadian anak laki-laki dan perempuan melalui sosialisasi nilai-nilai jender tertentu.

Pemikiran Chodorow tersebut menunjukkan, bahwa devaluasi kultural dan sosial yang dilakukan oleh anak laki-laki tersebut

⁷⁷ London School. *Beyond Borders: Communication Modernit & History*, (Jakarta: STIKOM The London School of Public Relations, The First LSPR Communication Research Conference, 2010).
 digilib.uinkh.ac.id

mengarahkannya pada perilaku untuk merendahkan dan tidak menyukai segala sesuatu yang berbau wanita atau feminim yang diterimanya di masa-masa awal kehadirannya di dunia ini. Pada tahap pembentukan identitas dirinya sebagai laki-laki itu ia mempelajari bahwa untuk bisa diterima di dunia luar, ia harus menyesuaikan dirinya dengan nilai-nilai dominan yang hidup disana yaitu nilai-nilai yang bersifat patriarkis. Untuk bisa menjadi anggota dunia pria itu, anak laki-laki berusaha mengenyahkan semua sifat-sifat feminim yang ada di dalam dirinya. Kebencian anak pada sifat-sifat feminim timbul karena sifat-sifat itu ternyata cukup kuat tertanam dalam dirinya sebagai konsekuensi dari masa tidak berdayanya dulu ketika ia sangat bergantung pada ibunya. Demikianlah kiranya munculnya sifat benci kaum pria terhadap kaum wanita. Menurut Holland, dalam keseluruhan sejarah, misoginis mewujudkan dirinya dalam beragam cara pada beragam waktu yang berbeda. Bahkan, apa yang kita sebut sebagai sejarah sebenarnya semata-mata merupakan kisah patriarki, dengan misogini sebagai ideologinya, sebuah sistem keyakinan dan gagasan yang bertujuan untuk menjelaskan dominasi pria atas wanita. Manifestasi misoginis tersebut terjadi melalui proses dehumanisasi ganda (*dual process of dehumanization*), meninggikan dan merendahkan derajat wanita.⁷⁸

⁷⁸ Sunarto. Televisi..., 49 dan Elviandri, *Pembacaan kaum feminis terhadap hadits-hadits misoginis dalam Shahih Bukhari*, *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 19, No. 2 (2019), 247-249

5. Kontruksi Hukum Keluarga

Hukum merupakan sistem integrasi sosial dengan karakter kontrol sosial yang bekerja secara fungsional dengan sistem-sistem sosial primer lain seperti sistem nilai, sistem politik, pendidikan, ekonomi, keluarga dan sistem-sistem sekunder lainnya. Dalam kerangka fungsionalis, kerja sistem tersebut berkaitan secara simbiosis satu dengan lainnya sehingga perubahan pada satu sistem berpengaruh pada sistem lainnya. Perubahan tersebut terjadi karena proses adaptasi pada kondisi sosial baru, baik secara materiil seperti perkembangan teknologi, ilmu pengetahuan maupun pergeseran nilai karena gerakan sosial seperti demokrasi.⁷⁹

Dibandingkan dengan sistem sosial lain, hukum atau norma termasuk sistem yang cenderung lamban bergeser karena syaratnya muatan nilai, apalagi jika mengandung muatan nilai keagamaan. Kelambanan, dan bahkan *status quo* distabilisasi dan diabadikan dalam suatu sistem hukum dan sistem peradilan.⁸⁰

Dari sekian perkembangan pemikiran yang paling berpengaruh pada tuntutan perubahan atau revisi hukum adalah isu kesetaraan gender yang secara akumulatif dan massif mampu menggerakkan suatu pergeseran pandangan ilmu pengetahuan, teknologi, ekonomi, politik dan bahkan pandangan agama yang menjadi dasar nilai

⁷⁹ Satjipto Rahardjo, Sosiologi Hukum: Perkembangan, Metode dan Pilihan Masalah (Surakarta: UMS, 2006), 9-11.

⁸⁰ Roger Cotterrell, Sosiologi Hukum, terjemahan Indonesia (Bandung: Nusa Media, 2012), 113.

masyarakat, baik secara lokal maupun global. Advokasi kesetaraan gender dan emansipasi perempuan mengguncangkan sendi-sendi nilai mapan budaya sekuler dan budaya agama, tidak hanya Islam tetapi juga Kristen, Katolik, Hindu dan agama-agama lainnya. Kalangan agamawan progresif melakukan reinterpretasi teks-teks agama guna menemukan nilai-nilai otentik yang menjamin relevansinya dengan tuntutan zaman.⁸¹

Misogini adalah bentuk kebencian terhadap wanita. Istilah yang sering digunakan untuk menggambarkan tindakan kekerasan terhadap perempuan secara ekstrem. Sehingga, para wanita yang tidak sesuai dengan hierarki gender masyarakat akan berada dalam bahaya.⁸²

Secara sosiologis dapat dijelaskan bahwa kesetaraan merupakan anak kandung dari gerakan kesetaraan dan keadilan sosial lainnya seperti gerakan anti rasisme, anti-kolonialisme dan anti-imperialisme dan bentuk-bentuk diskriminasi, dominasi dan oppresi struktur sosial hirarkhis seperti feodalisme, otoritarianisme, patriarkhi dan, mungkin juga matriarkhi. Pergeseran ideologi gender dari proses rekonstruksi gender membawa implikasi yang signifikan dalam ranah hukum, utamanya hukum keluarga yang paling sarat dengan relasi-relasi berbasis gender dari interaksi laki-laki dan perempuan sepanjang hidupnya. Keluarga sering diasumsikan sebagai institusi terberi dan,

⁸¹ Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Ideologi Gender Dan Progresivitas Hukum Keluarga* (Yogyakarta: Suka-Press PSW UIN Sunan Kalijaga, Cet. I, 2013), 4-5

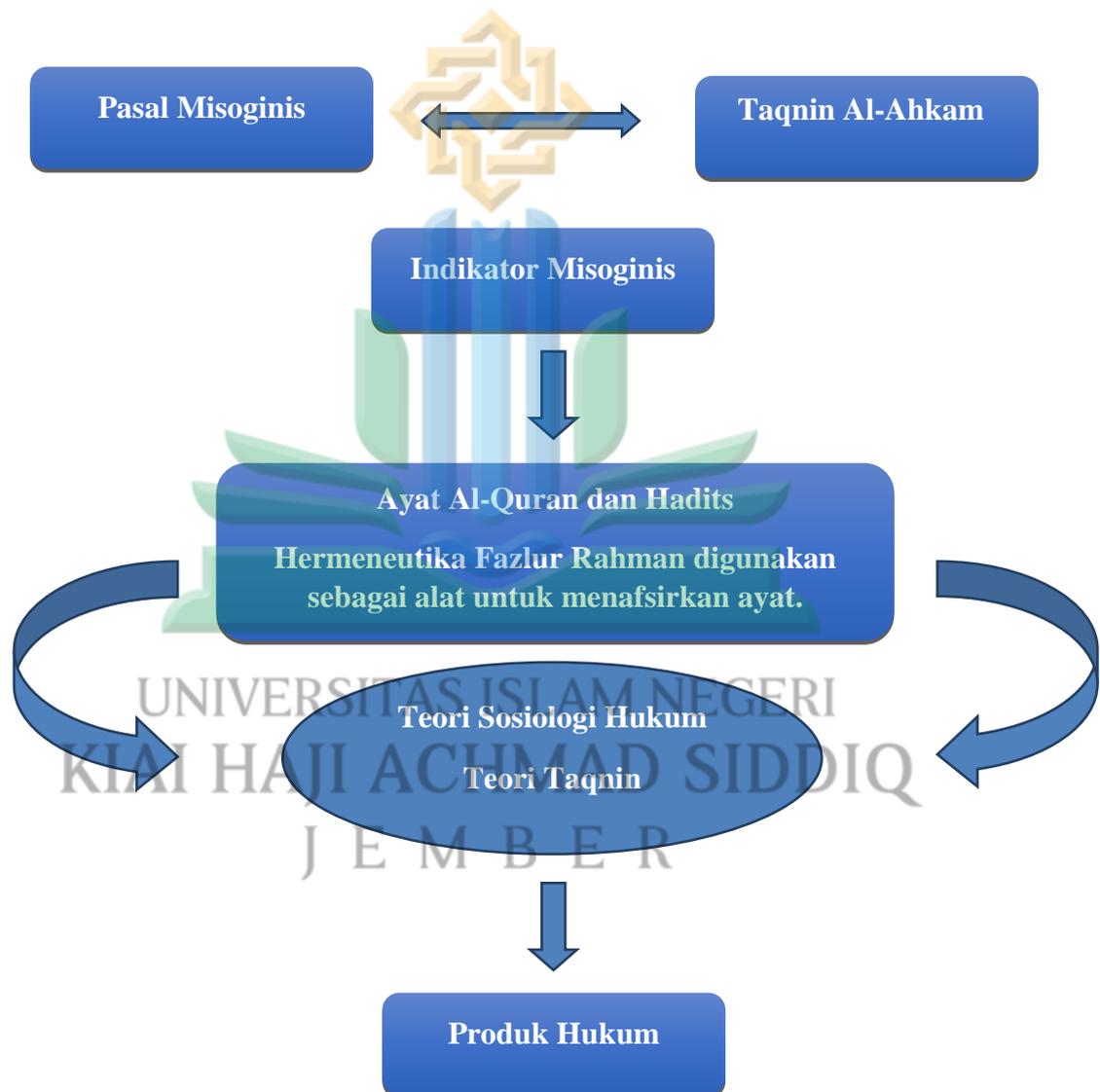
⁸² Shintaloka Pradita Sicca, *Misogini, Istilah yang Muncul pada Abad Ke-17* (Online), <https://internasional.kompas.com/read/2021/04/09/083530170/misogini-istilah-yang-muncul-pada-abad-ke-17> diakses 27 Agustus 2022

oleh karenanya, terpisah dari institusi lainnya. Nyatanya keluarga merupakan situs kontestatif sistem-sistem sosial lainnya, termasuk kaitannya dengan ideologi negara, pandangan agama dominan dan sistem ekonomi pasar.

Dari kompleksitas di atas, tulisan ini menjelaskan proses rekonstruksi dan ideologisasi gender yang berimplikasi pada pergeseran hukum keluarga di Indonesia, termasuk memaparkan kontestasi ideologisasi gender secara politis, tipologi keluarga serta proses pergeseran paradigma hukum yang memberi jalan bagi pembentukan hukum yang responsif gender.

C. Kerangka Konseptual

Kerangka konseptual pada dasarnya bisa diwujudkan dengan dengan diagram alur (flowchart) yang menjelaskan tentang bagaimana alur pikir dalam penelitian. Hal yang perlu diperhatikan bahwa kerangka konseptual bukan merupakan Kerangka Pemecahan Masalah, karena ini lebih merupakan cara kerja dalam penelitian.⁸³



BAB III

POLA BACAAN TAFSIR BERBASIS HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN DALAM PENGEMBANGAN PASAL MISOGINIS HUKUM KELUARGA ISLAM (HKI)

A. Biografi Fazlur Rahman ibn Syihab ad-Din

Fazlur Rahman dilahirkan di Hazara, Barat Laut Pakistan pada hari Minggu, 21 September 1919 dari kalangan 'alim. Ayahnya bernama Mawlana Syahab al-Din, seorang ulama bermazhab Hanafi, suatu mazhab Sunni yang lebih rasional dibanding tiga mazhab Sunni lainnya (Maliki, Syafi'i, dan Hanbali). Rahman diasuh dalam suasana keluarga agamis. Sang ayah sering memberikan pelajaran Hadis dan syariah. Namun sejak umur belasan tahun, Rahman sudah merasa skeptis terhadap Hadis. Sebagian Hadis yang ada tidak bersumber dari Nabi, tetapi bersumber dari sahabat, *tabi'in*, dan generasi Muslim sesudahnya (*tabi' al-tabi'in*). Hal ini bukan karena Hadis Nabi memang sedikit jumlahnya, melainkan karena ulah generasi kemudian.⁶³ Rahman begitu terkesan dengan pendidikan ayahnya sehingga ia selalu menyebutnya dalam tulisannya.

Setelah menamatkan pendidikan menengahnya, Rahman kuliah di Departemen Ketimuran di Punjab University dan kemudian melanjutkan studi pascasarjananya di tempat yang sama dan berhasil meraih master dalam bidang sastra Arab pada 1942. Setelah itu, Rahman kuliah di Oxford University dalam bidang filsafat, terutama pemikiran filsafat Ibn Sina dan ia menyelesaikan Ph.D.-nya pada 1949. Setelah itu, berturut-turut Rahman

mengajar di Universitas Durham Inggris, pindah ke Institute of Islamic Studies McGill Canada, dan pada awal 1960-an Rahman kembali ke negara asalnya Pakistan dan menjabat sebagai staf ahli pada Institute of Islamic Research, sebuah lembaga yang didirikan oleh Ayyub Khan. Pada 1962 ia menjadi direktur lembaga tersebut menggantikan direkturnya yang pertama Dr. I. H. Qureshi. Lembaga ini bertugas menafsirkan Islam dalam *term* (istilah) rasional dan ilmiah untuk memenuhi kebutuhan masyarakat modern yang progresif.

Pada 1964 Rahman diangkat sebagai *Advisory Council of Islamic Ideology* pemerintah Pakistan dan bertugas meninjau kembali seluruh hukum, baik yang telah maupun yang akan dibuat agar selaras dengan Al-Quran dan Sunnah, lalu merekomendasikan kepada pemerintah pusat dan provinsi agar kaum Muslimin Pakistan menjadi lebih baik. Di lembaga ini, Rahman tidak saja bergerak intens dalam kajian teoretis Islam, tetapi juga dalam bidang yang praktis, seperti bunga bank dan penyembelihan mekanik.⁶⁴

Usaha untuk melakukan pembaruan pemikiran Islam dengan merumuskan metodologi tafsir juga mulai digeluti Rahman. Akan tetapi, hampir seluruh pandangannya mendapatkan resistensi dari ulama konservatif dan Rahman nyaris dibunuh. Namun beberapa pengamat menilai, bahwa penolakan ulama konservatif terhadap Rahman tersebut bersifat politis, di mana penolakan tersebut sebenarnya ditujukan kepada rezim Ayyub Khan

⁶⁴ Ihsan Fauzi, 1993, "Mempertimbangkan Neo-Modernisme", *Islamika* (No. 2, Oktober-Desember), 3

yang pandang sangat otoriter.⁶⁵ Melihat kondisi demikian, Rahman akhirnya pindah ke Chicago pada 1968 dan menetap di sana dengan menjadi profesor Islamic Studies di Chicago University hingga wafatnya tahun 1988.

Sebelum membicarakan hermeneutika Rahman, menarik dieplorasi konsep Rahman tentang Al-Quran. Rahman menulis: “Al-Quran secara keseluruhan adalah kata-kata (kalam) Allah, dan dalam pengertian biasa, juga keseluruhannya merupakan kata-kata Muhammad. Jadi Al-Qur'an murni kata-kata Ilahi, namun tentu saja, ia sama-sama secara intim berkaitan dengan personalitas paling dalam Nabi Muhammad yang hubungannya dengan kata-kata (kalam) Ilahi itu tidak dapat dipahami secara mekanis seperti hubungan sebuah rekaman. Kata-kata (Kalam) Ilahi mengalir melalui hati Nabi.”⁶⁶

Definisi Fazlur Rahman tersebut mengasumsikan bahwa pola hubungan atau model pewahyuan yang dibangun antara Al-Quran (sebagai suatu teks, *the text*), Allah sebagai pengatang (*the author*) dan Muhammad (*the reader and the author*). Pengasumsian Muhammad sebagai penerima sekaligus sebagai pembicara ini menegaskan bahwa secara psikologis Muhammad berpartisipasi baik mental maupun intelektual dalam penerimaan wahyu itu. Karena itu, untuk menjadikan Al-Quran sebagai pedoman hidup yang universal, Al-Qur'an tidak bisa dipahami secara atomistik, tetapi harus dipahami sebagai kesatuan (*integrated*) yang jalin berkelindan sehingga menghasilkan suatu *weltanschauung* yang pasti. Untuk itu, Rahman menawarkan suatu metode yang logis, kritis, dan komprehensif yang dikenal

⁶⁵ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar* (Depok: Kencana, Cet.I, 2016), 74-75.

⁶⁶ Fazlu Rahman, *Islam* terj. Senoaji Saleh (Jakarta: Bina Aksara, 1987), 32

dengan hermeneutika *double movement* (gerak ganda). Metode ini memberikan pemahaman yang sistematis dan kontekstual, sehingga menghasilkan suatu penafsiran yang tidak atomistik, literalis, dan tekstualis, melainkan penafsiran yang mampu menjawab persoalan kekinian.

Beberapa tokoh terkemuka sunni yang menjadi idola Fazlur Rahman seperti Imam Syafii, al-Asyari, al-Ghazali dan Jalal ad-Din as-Suyuthiy. Di antara murid-muridnya yang dari Indonesia adalah Amin Rais, Syafii Maarif dan Nur Kholis Majid.⁶⁷

Tercatat ada minimal empat tulisan Rahman yang secara khusus membicarakan masalah wanita yakni: (1) "The Cortroversy over The Muslim Family Law" dalam Donald. E. Smith (ed.), *South Asian Politics an Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1966), hal 414-427, (2) "A Survey of Modernization of Muslim Family Law," dalam *International Journal of Middle Eastern Studies* Vol. X1 (1980), hal. 451-465: (3) "The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation", dalam L. H. Pananek & G Minault (eds.), *Separate Worlds: A Study of Purdah in Soul Asia* (Columbia: South Asia Book, 1982), hal. 285-310: dan (4) "The Status of the Women in the Qur'an", dalam Guity Nashat (ed.), *Women and Revolution in Iran* (Boulder, Colorado Westview Press, 1983), hai. 37-54. Di samping karya-karya yang secara khusus mengupas persoalan wanita ini, Rahman juga banyak menyinggung persoalan-persoalan wanita dalam tulisan lain.

⁶⁷ Abu Yazid Adnan Iquthny, *Hermeneutika; Manhaj Tafsir Fazlur Rahman, Asy-Syariah*, digilib.uinkhas.ac.id (Volume 4, Nomor 2, Juni 2018), 6-7.

Artikel pertama, “The Controversy over The Muslim Family Law,” berbicara tiga hal pokok, yakni: (1) status poligami, (2) masalah perceraian, (3) masalah warisan kaitannya dengan wasiyat wajibah, dan (4) masalah-masalah yang dihadapi oleh pembaru Muslim di Pakistan dalam melakukan usaha pembaruan Hukum Keluarga (hukum perkawinan, perceraian, wasiat dan sekitar itu). Masalah-masalah ini didiskusikan dalam artikel tersebut kaitannya dengan pertentangan antara kelompok modernis dan konservatif (tradisional atau konvensional). Dalam menjembatani pertentangan tersebut, Rahman terlihat selalu berusaha membuktikan rasionalisasi yang dikemukakan kelompok modernis, meskipun metode yang digunakan Rahman dan kelompok modernis dalam beberapa hal cukup berbeda, dimana Rahman tampak selalu menggunakan pendekatan kontekstual dan intertekstual, dengan membedakan antara nash praktis-temporal di satu sisi dengan nash normative-universal di sisi lain. Karena itu, dalam makalah ini Rahman tidak terlalu banyak membandingkan antara konsep UU Keluarga Pakistan dengan UU negara Muslim lain, kecuali sesekali untuk menunjukkan kekecewaannya terhadap kelompok konservatif yang menurutnya demikian tertinggal. Misalnya Rahman mengungkapkan, “hal-hal yang di beberapa negara Timur Tengah (Afrika, seperti Tunisia, Al-jazair, Maroko dan sejenisnya) sudah selesai dibahas, ternyata di Pakistan masih dipertanyakan kelompok konservatif”.

Adapun dalam artikel kedua, “A Survey of Modernization Muslim

Family Law,” Rahman berusaha membandingkan isi undang-undang

Keluarga Pakistan dengan Undang-undang negara Muslim lain di bidang: (1) hukum perkawinan, yang di dalamnya dibahas tentang aturan umur minimal boleh nikah dan status serta hak antara suami dan isteri, (2) pembatasan poligami, (3) perceraian, (4) status anak, (5) warisan, dan (6) keluarga berencana. Meskipun pada bagian ini dikupas argumen-argumen yang digunakan kelompok modernis dalam melakukan pembaruan, tetapi Rahman lebih banyak membicarakan perbandingan isi Undang-undang dari berbagai negara Muslim dalam masalah-masalah tersebut.⁶⁸

Sedangkan artikel ketiga, "The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation", mengupas lebih luas dan panjang masalah-masalah yang sudah dibahas pada Artikel pertama dan kedua. Bahkan sebelum membahas masalah-masalah tersebut, lebih dahulu diuraikan bagaimana status wanita sebelum Islam datang (pra-Islam), di samping digambarkan juga institusi-institusi pra-Islam yang dapat dijadikan indikasi untuk menunjukkan status wanita yang demikian rendah ketika itu. Dari fakta itulah kemudian Rahman berusaha menggambarkan keberanjakan status wanita yang diperjuangkan Islam. Maksud pemberian gambaran ini barangkali adalah agar para pemikir Muslim ketika memahami nash yang berhubungan dengan status wanita, tidak lupa untuk melihat misi pokok al-Qur'an tentang status wanita. Kemudian pembahasan diteruskan dengan masalah hubungan laki-laki dan perempuan, yang meliputi masalah purdah, hubungan suami dan isteri, hadis-hadis yang terkesan mensubordinasi wanita, seperti hadis yang menyuruh

⁶⁸ Khoiruddin Nasution, Fazlur Rahman tentang wanita (Yogyakarta: Tazafa dengan Academia), s.ac.id 12-14.

isteri sujud kepada suami. Bahasan selanjutnya adalah nesh-nash yang terkesan melegitimasi ketidaksejajaran antara laki-laki dan perempuan. Menurut Rahman, fenomena ketidaksejajaran laki-laki dan perempuan terjadi adalah karena faktor sosial dan ekonomi yakni teks ayat yang menyebutkan bahwa laki-laki mempunyai derajat lebih tinggi satu derajat, laki-laki sebagai pemimpin, dan bagian waris yang diperoleh laki-laki. Konsekuensinya, begitu konteks sosial dan ekonomi berubah, konsep juga dapat berubah. Masalah poligami merupakan pembahasan berikutnya, yang diikuti dengan masalah perceraian. Perkawinan Anak juga termasuk yang mendapat perhatian dari Rahman, sebelum akhirnya menyinggung sedikit tentang Keluarga Berencana.

Terakhir, artikel keempat, “The Status of the Women in the Qur'an”, merupakan revisi terhadap artikel ketiga Bahkan, ternyata isi tulisan ini lebih singkat daripada artikel ketiga yang direvisi.⁶⁹

Dari tulisan-tulisan Rahman, baik yang secara khusus membicarakan masalah wanita maupun yang tidak, tampak memberikan kontribusi yang besar dan penting, baik dari sisi metode maupun produk pemikiran. Lebih menarik lagi, bahwa meskipun pada umumnya masalah status wanita ide Rahman identik dengan ide pembaru Muslim pada umumnya, Rahman mempunyai metode yang berbeda. Di antara contoh perbedaan metode yang digunakan Rahman dengan kelompok modernis adalah dalam menyimpulkan prinsip perkawinan dalam Islam atau status poligami. Sama dengan kelompok

modernis lainnya, Rahman menyatakan bahwa prinsip perkawinan dalam Islam adalah monogami. Namun mengambil kesimpulan ini, kelompok modernis mendasarkan pada teks al-Qur'an yang satu sisi mengharuskan (wajib) berlaku adil untuk boleh poligami (al-Nisa (4:3), sementara di ayat lain ditegaskan mustahil seorang suami dapat berlaku adil terhadap isterinya (al-Nisa (4)7:129). Sementara Rahman mendasarkan argumennya pada teori perbedaan nash normatif-universal dengan nash praktis-temporal. Nash yang berbicara tentang poligami menurut Rahman masuk kelompok nash praktis-temporal, yakni untuk menyelesaikan masalah harta anak yatim yang ada di bawah kekuasaan para wali. Demikian juga Rahman berbeda pendapat dalam memahami sebab turunnya al-Nisa' (4):3, meskipun kisahnya sama. Lebih jauh tentang ini dapat dilihat dalam pembahasan.⁷⁰

B. Neo-modernisme Fazlur Rahman

Gelombang pembaharuan dalam tubuh agama Islam merupakan bagian dari jawaban “kemandulan” dunia Islam. Agama yang lahir dari wahyu Allah kepada Nabi Muhammad SAW ditengarai belum mampu untuk beradaptasi dengan perkembangan zaman. Karena ada kecenderungan bahwa agama ini hanya menginduk pada teks-teks normatif. Hingga pada tengah-tengah arus pembaharuan, Islam dikesankan masih tetap berjalan di tempat. Fenomena semacam ini menyulut respon dari semua pihak untuk ikut berkomentar atas keadaan tersebut. Salah satunya ialah Fazlur Rahman.⁷¹

⁷⁰ Khoiruddin Nasution, Fazlur Rahman ..., 16

⁷¹ Imam Hanafi, Mengenal Neo-Modernisme Islam; Sebuah Essay Pemikiran Fazlur Rahman.ac.id
digilib.uinkhas.ac.id
tentang Pendidikan Islam, Jurnal Madania: Volume 5 : 1, 2015, 11

Pembaharuan Islam terus digulirkan sesuai dengan paradigma perkembangan zaman. Fazlur Rahman secara umum memetakan gerakan pembaharuan itu kedalam empat kelompok, yaitu: revivalisme pra-modernis, modernisme klasik, neo-revivalisme dan neo-modernisme. Neo-modernisme adalah istilah untuk paham modernisme baru dan digunakan untuk memberikan identitas pada kecenderungan pemikiran yang muncul dalam dekade terakhir yang berusaha untuk menjembatani atau bahkan untuk merespon pemikiran tradisional dan modernis.⁷²

Kelompok revivalisme pra-modern muncul sekitar abad 18-19, kelompok ini mempunyai karakter diantaranya menaruh perhatian atas kemerosotan moral dan memberikan perhatian untuk memperbaikinya, kemudian semangat purifikasi Islam dengan meninggalkan takhayul-khurafat, taqlid buta, menyerukan ijihad, dan tidak menutup kemungkinan, pembaharuan itu juga bisa melalui jihad atau kekuatan senjata. Setelah itu berlanjut kelompok modernisme klasik dengan tokohnya Sayyid Ahmad Khan di India, Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh di Mesir. Kelompok ini berusaha memperluas cakupan ijihad dalam berbagai masalah yang dianggap vital bagi kahidupan masyarakat Muslim. Termasuk di dalamnya membuka gagasan aktual dari Barat yang memungkinkan dikembangkan ke depannya. Sementara kelompok revivalisme muncul pada abad 20, kelompok ini mengusung ide pembaharuan dalam berbagai sendi kehidupan, menerapkan sistem pendidikan modern versi mereka karena

gerakan ini anti terhadap pemikiran Barat. Akan tetapi, kelompok ini belum mempunyai rumusan metodologi yang jelas, kecuali hanya berusaha membedakan Islam dengan Barat.⁷³

Kelompok terakhir adalah kelompok neo-modernisme yang tidak menjaga jarak dengan Barat. Akan tetapi, mereka juga melakukan kritik terhadap Barat secara objektif. Fazlur Rahman menjadi tokoh pada kelompok ini, dan dia merumuskan sebuah metodologi yang mengkaji Al-Qur'an secara komprehensif supaya mampu menjawab persoalan-persoalan masyarakat Muslim zaman sekarang.⁷⁴

Dalam konteks pembaharuan Islam, Fazlur Rahman adalah penerus kaum modernis. Namun, berbeda dengan kaum modernis yang lebih banyak bertumpu pada sumber-sumber modern, ia menyarankan pijakan yang lebih kokoh terhadap akar-akar khazanah Islam klasik yang sangat kaya. Berbeda dengan kaum tradisionalis yang sering terjebak dalam romantisme berlebihan, Fazlur Rahman menawarkan metodologi yang memungkinkan kekayaan yang terkandung dalam warisan Islam klasik tersebut memiliki relevansi untuk mengatasi masalah-masalah modern.

Dengan demikian, Fazlur Rahman melancarkan pembaharuannya melalui gerakan neo-modernisme, yang bertujuan untuk meluruskan arah kebangkitan umat Islam sesuai dengan kehidupan modern tanpa meninggalkan akar kesejarahannya sendiri. Kemudian, ia juga berpendapat

⁷³ Mawardi Mawardi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, in *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 68

⁷⁴ Muhammad. Yusuf Nahdhiyah dan Anwar Sadat. "Fazlur Rahman's Double Movement and Its Contribution to the Development of Religious Moderation." *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)* 4, no. 1 (April 2021): 56–57.

perlu penafsiran al-Qur'an yang memadai dalam memahami al-Qur'an, yang utama harus lebih ditekankan pada tujuan "ideal moral" daripada legal spesifik. Selain itu, sasaran al-Qur'an harus juga dipahami dan ditetapkan dengan memperhatikan latar belakang sosiologis.⁷⁵

C. Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman

Rotraud Wielandt ketika memetakan tipologi pemikiran tafsir masa kontemporer, mengkategorikan bahwa pendekatan penafsiran yang dilakukan oleh Fazlur Rahman dan Nasr Hamid Abu Zayd adalah penafsiran dengan perspektif historisitas teks Al Qur'an, jika Nasr Hamid mempunyai konsep bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya (*muntaj tsaqafi*) yang kemudian akan menjadi produsen budaya (*muntij tsaqafi*), maka Fazlur Rahman mempunyai konsep historisitas Al-Qur'an.⁷⁶

Untuk menjelaskan Alquran sebagai wahyu yang bersumber dari Allah, Fazlur Rahman menyampaikan penjelasan sebagai berikut:

"... Alquran adalah Kalam Tuhan (Kalam Allah), Nabi Muhammad juga dengan tegas meyakini bahwa ia merupakan penerima risalah dari Tuhan yang sepenuhnya lain. Kelainan ini, lewat sebuah saluran tertentu mendiktekan Alquran dengan otoritas yang mutlak. "Suara" dari kedalaman hidup berbicara dengan jelas, tak dapat disangkal dan mendesak. Kata "Alquran" yang berarti "bacaan" tidak hanya menunjukkan hal ini secara jelas menunjukkan hal ini, tetapi teks-teks Alquran sendiri, sebagaimana terdapat pada beberapa tempat menyatakan bahwa Alquran diwahyukan secara verbal, bukan sekedar pewahyuan dalam "makna" dan ideidenya saja. Istilah Alquran untuk pewahyuan "relevation" adalah "wahyu" yang berdekatan artinya dengan "inspiration", asalkan arti terakhir ini tidak dimaksudkan untuk

⁷⁵ Hanna Widayani, Neomodernisme Islam dalam Perspektif Fazlur Rahman, El-Afkar Vol. 9 Nomor. 1, Januari-Juni 2020, 98-99

⁷⁶ Syahironi Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Uloomul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), 52

mengeluarkan pentingnya cara pewahyuan dengan kata-kata (verbal), (“kata-kata”, tentu saja tidak saya maksudkan sebagai “suara”).⁷⁷

Dalam kutipan di atas Fazlur Rahman berusaha menjelaskan bahwa Alquran adalah berasal dari Allah dalam bentuk “ide kata” tidak dalam bentuk “kata-kata yang bersuara”. Pandangan tersebut didasarkan pada QS Surat Asy-Syura Ayat 51 – 53, yang ditafsirkannya sebagai berikut: “Allah tidak berbicara kepada seorang manusia pun (yakni melalui kata-kata bersuara), kecuali melalui wahyu ... demikianlah kami memberi inspirasi kepadamu dengan suatu ruh dari perintah kami”.⁷⁸

Menurut Fazlur Rahman, ide-ide dan kata-kata lahir di dalam dan dapat dikembalikan kepada pikiran Nabi, sedangkan sumbernya dari Allah.⁷⁹ Selanjutnya Fazlur Rahman menyimpulkan bahwa di dalam Alquran bersatu dua unsur: Alquran seluruhnya merupakan “kata-kata” Tuhan (*the word of God*) dan dalam pengertian yang biasa ia merupakan “perkataan Nabi Muhammad” (*the word of Muhammad*).⁸⁰ Fazlur Rahman mendasarkan kesimpulan tersebut selain berdasarkan ayat di atas juga berdasarkan pada QS. Al-Syu`ara’[26]:194, yang berbunyi:

عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾

Artinya; ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan.

⁷⁷ Fazlur Rahman, *Islam* (University of Chicago Press, 1979), h. 30-31

⁷⁸ Fazlur Rahman, *Islam* ..., 31

⁷⁹ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*..., h. 151

⁸⁰ Fazlur Rahman, *Islam* ..., 31

Dan juga berdasarkan QS. Al- Baqarah[2]:97.

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا
بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾

Artinya; Katakanlah: "Barang siapa yang menjadi musuh Jibril, maka Jibril itu telah menurunkannya (Al Quran) ke dalam hatimu dengan seijin Allah; membenarkan apa (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjadi petunjuk serta berita gembira bagi orang-orang yang beriman.

Ayat-ayat tersebut menurut Fazlur Rahman mendukung kesimpulannya bahwa Alquran diturunkan ke dalam hati melalui suara.

Dengan demikian, teks-teks Alquran merupakan perkataan Nab Muhammad SAW. Dualisme Alquran sebagai “kata” (wahyu) Allah dan sebagai perkataan Muhammad sesuai dengan QS.Al-Najm[53]:3-4, yang berbunyi:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٢﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿١﴾

Artinya; Dan tiadalah yang diucapkannya itu (Al-Quran) menurut kemauan hawa nafsunya; 4. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).

Penjelasan Fazlur Rahman yang demikian itu, menurut Taufik Adnan Amal telah memperlihatkan konsep Tuhan yang fungsional, yang selalu memberi petunjuk kepada manusia, sehingga kemajuan atau temuan apapun yang diperoleh manusia tidak lain adalah bersumber dari inspirasi Ilahi.⁸¹

Al-Qur'an sejak awal pewahyuannya memiliki aplikasi praktis dan politis. Ia tidak hanya teks yang berorientasi pada konstruksi kesalahan individual personal, tapi lebih bertujuan pada peningkatan moral manusia

dalam konteks yang lebih luas.⁸² Pendapat Fazlur Rahman terkait dengan aktualitas nilai-nilai dan kandungan Al-Qur'an ini menggambarkan satu pandangan yang sangat mendasar dalam melihat Al-Qur'an yang menjadi landasan bagi upaya Fazlur Rahman dalam merekonstruksi metode interpretasi atau hermeneutika yang lebih tepat dalam situasi kontemporer.

Dengan menjadikan Al-Qur'an bersifat aktual dan dialogis dengan kondisi dan problem yang ada, pendapat Rahman ini pada titik tertentu menempatkan Al-Qur'an sebagai produk historis kultural dalam masyarakat Arab saat itu. Hal ini mengasumsikan dua makna: *Pertama*, Al-Qur'an hadir dalam historitas tertentu yang kemudian berpengaruh dalam artikulasi ajaran-ajaran Tuhan pada konteks masyarakat Arab. Historisitas Al-Qur'an ini pada gilirannya menampik pandangan-pandangan yang menganggap Al-Qur'an sebagai semata-mata kalam Tuhan yang ahistoris yang tersimpan di lauh mahfuz; *Kedua*, sebagai produk historis kultural, Al-Qur'an otomatis mengakomodasi bahasa, tradisi, pemikiran dan budaya masyarakat Arab saat itu sebagai instrumen untuk menyampaikan ajaran-ajaran dasar Al-Qur'an kepada masyarakat saat itu secara efektif.⁸³

Fazlur Rahman melibatkan sejarah kehidupan Nabi Muhammad SAW, baik sejarah secara makro maupun sejarah secara mikro dalam memahami Al-Qur'an. Metode yang tepat untuk menuju ke titik itu menurut Rahman adalah dengan menggunakan pendekatan sejarah, yang dalam perkembangan

⁸² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 2.

⁸³ ELYA Munfarida, "Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman," *Jurnal Komunika*, vol. 9, no. 2 (July 2015), 246.

selanjutnya dirumuskan oleh Rahman dalam bentuk hermeneutika objektif yang merupakan hasil perpaduan antara pemikiran al-Syātībī yang merumuskan makna universal dari teks-teks partikular Al-Qur'an dengan pemikiran Emilio Betti yang merumuskan adanya dua gerakan bolak-balik antara dunia teks dengan dunia penafsir.⁸⁴

Dalam kajiannya terhadap konsep sunah dan hadis ini, Fazlur Rahman memiliki analisis yang membuktikan eksistensi sunah Nabi, dan ia juga menyimpulkan bahwa sunah Nabi lebih merupakan suatu konsep pengayom dan tidak memiliki kandungan spesifik yang bersifat mutlak, sunah tersebut bisa diinterpretasikan dan diadaptasika.⁸⁵ Sunah lebih cenderung sebagai konsep perilaku yang jika dipandang dari sisi Alquran ia merupakan upaya operasional, dan lebih mencerminkan muatan situasional pada jamannya, kecuali yang menyangkut aspek keagamaan dan moral Islam.⁸⁶

Fazlur Rahman berkesimpulan, bahwa sunah yang hidup itu identik dengan ijma' kaum muslim atau praktek yang disepakati, dan bahwa sunah yang hidup merupakan suatu proses yang sedang berlangsung karena disertai dengan ijtihad dan ijma'.²⁶ Ia juga menjelaskan dari fenomena sunahijma' ini, bahwa ternyata ijma' yang merupakan kristalisasi ijtihad itu tidak menghilangkan perbedaan-perbedaan pendapat.⁸⁷

Sedangkan berkaitan dengan hadis yang menurutnya telah eksis sejak awal perkembangan Islam, Fazlur Rahman mengemukakan fenomena

⁸⁴ Aksin Wijaya, *Ragam Jalan Memahami Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 198

⁸⁵ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, 167

⁸⁶ Daud Damsyik, *Reinterpretasi Hukum Islam, AL-ADALAH* Vol. XI, No.2 Juli 2013 lib.uinkhas.ac.id

⁸⁷ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, 169

munculnya pergerakan yang menghendaki keseragaman yang menyerukan substansi hadis untuk proses *ijtihad-ijma'*. Gerakan ini memberikan peranan *sunah-ijtihad-ijma'* kepada *sunah Nabi*. *Sunah Nabi* dipahami secara harfiah dan sama sekali bersifat mutlak, serta wahana.

Pemikiran hermeneutika Rahman terhadap al-Qur'an bisa dirumuskan dalam tiga prinsip pokok, yaitu mengusung dan menjunjung tinggi epistemologi qur'aniy, menggunakan metode interpretasi sistematis dan pendekatan sintesis-logis.⁸⁸

a) Menjunjung tinggi epistemologi qur'aniy

1) Dominasi al-Qur'an; Rahman berkeyakinan bahwa al-Qur'an merupakan sumber pertama dan utama ajaran Islam. Al-Qur'anlah yang melahirkan pengetahuan terhadap manusia, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an bahwa al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li an-nas wa bayyinat min al-huda wa al-furqan*).

2) Analisis *sunah*; *Sunah* berada urutan kedua setelah al-Qur'an tidaklah dipungkiri Rahman. Hanya saja skeptis dan kritis terhadap beberapa *sunah* dan hadis yang dinilainya bertolak belakang dengan al-Qur'an dan akal.

3) Peran akal; Walaupun memosisikan al-Qur'an dan *sunah* sebagai sumber pertama dan kedua, akan tetapi Rahman memberikan apresiasi yang cukup dan ha terhadap akal. Menurutnya, tidak sedikit baik al-Qur'an maupun hadis yang menekankan kepada manusia untuk

⁸⁸ Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman* (Yogyakarta & Bandung: Jalasutra, 2007), s. 35.

senantiasa berdoa meningkatkan ilmu pengetahuan merenungi alam ciptaan Allah Swt.

b) Metode interpretasi sistematis Metodologi memahami al-Qur'an, menurut Fazlur Rahman, harus mengikuti langkah-langkah prosedural yang dapat dirumuskan dalam dua hal berikut:

1) Pendekatan sosio-historis;

Pendekatan historis untuk pemahaman al-Qur'an ini sebenarnya bukanlah hal baru. Karena dalam ilmu tafsir konvensional sudah sering dibahasnya dalam kajian tentang asbab an-nuzul, makkiah-madaniyah, munasabat dan sebagainya. Hanya saja selain pendekatan historis, tinjauan secara sosiologis masyarakat pada saat turunnya al-Qur'an haruslah menjadi perhatian yang seimbang sehingga elastisitas dan fleksibilitas al-Qur'an yang bersifat universal itu senantiasa akan terpelihara. Dari konsep pemikiran dengan pendekatan sosio historis ini terdapat perbedaan antara Islam historis dengan Islam normatif.

2) Double movement theory; Teori gerakan ganda (double movement theory) Fazlur Rahman ini sebagai langkah prosedural dan konsekuensi sistematis terhadap pendekatan atau langkah prosedural sebelumnya, yaitu pendekatan sosio-historis. Teori ini bersifat terbatas yang hanya bisa diaplikasikan pada persoalan hukum dan sosial, dan tidak bisa diterapkam pada hal-hal metafisis dan konteks teologis.

Oleh karenanya, double movement theory ini walaupun merupakan

teori andalan Rahman hanya saja bukanlah satu-satunya teori yang ditawarkannya. Ayat-ayat sebagai legal-formal spesifik seperti tentang poligami, riba-bunga bank, jilbab ditinjau dari aspek asbab an-nuzulnya secara induktif lalu ditarik ideal moralnya untuk secara deduktif dioperasinal-aplikasikan pada peristiwa kekinian.

Yang mendasari teori gerakan ganda (double movement theory) yang ditawarkan pada tahun 1982 ini berangkat dari rumusan gagasannya tentang penempatan aspek legalitas-formal spesifik al-Qur'an dan aspek ideal-gagasan moralnya pada posisi yang berbeda serta latar belakang pendidikan sebagai muslim tradisional dan hermeneut modern kontemporer.⁸⁹

3) Pendekatan sintesis-logis

Metode penafsiran al-Quran interpretasi sistematis yang ditawarkan Fazlur Rahman di atas sebatas dapat diperasionalaplikasikan pada persoalan hukum dam dan sosial. Untuk menyentuh permasalahan metafisis-teologis, Rahman menggunakan pendekatan sintesis-logis artinya mengevaluasi ayat-ayat bertemakan metafisis-teologis dengan ayat lain yang relevan. Pembahasan tentang Tuhan meniscayakan pembahasan tentang makhluk-Nya. Wujudnya Tuhan-Muhdits yang metafisis dapat dibuktikan wujudnya alam/makhluk-hadits yang metafisikempirik ini. demikian juga halnya kajian ayat yang menyangkut pembahasan metafisis-teologis lainnya

seperti tentang makhluk (manusia, alam, setan) dan eskatologi (maut, alam barzakh, kiamat, syurga dan neraka).

Pembuktian ayat kauniah semacam ini bisa dipahami dari QS. Ali Imran: 190-191. tentang ulu al-Albab yang digambarkan sebagai seorang yang pendekatan diri kepada Allah Swt melalui dzikir serta pendekatan filosofi-dzikir terhadap alam ciptaan yang terbentang:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي
 الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ
 وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا
 سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾

Artinya: Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal; 191. (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka

Penafsiran al-Qur'an dengan pendekatan sintesis-sistematis ini terdapat kemiripan dengan metode tafsir konvensional yaitu tafsir maudhu'iy (mengkaji secara tematik ayat-ayat al-Qur'an yang terdapat relevansi).⁹⁰

⁹⁰ Abu Yazid Adnan Quthny, Hermeneutika: Manhaj Tafsir, Fazlur Rahman, Asy-Syari'ah
 digilib.uinkhas.ac.id (Volume 4, Nomor 2, Juni 2018), 10

D. Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman

Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman mempunyai ciri khas Sunnah yang 'ideal' dan Sunnah yang 'hidup'. Mengenai konsep Fazlur Rahman terhadap penafsiran historis atau diistilahkannya sebagai 'pemahaman yang tepat' dan 'pemahaman yang hidup' terhadap hadis merupakan gugatan terhadap doktrin kalangan yang menganggap hadis maupun al-Qur'an sebagai '*proof texts*' yaitu dalil-dalil keagamaan (nash) yang berharga mati.

Penafsiran historis atau situasional dalam rangka evolusi hadis menjadi 'sunnah yang hidup' dewasa ini, didasari Rahman bahwa terjadinya evolusi 'sunnah ideal' menjadi 'sunnah yang hidup' pada masa dan generasi awal melalui dan didasari atas prinsip *ijtihad-ijma'* yang memiliki hubungan yang dinamis dan organis antara keduanya. Dengan kata lain adanya hubungan yang dinamis antara aktivitas *ijtihad* melalui instrument *qiyas* untuk menghambat pemikiran bebas yang liar terhadap sunnah ideal Nabi, yang kemudian mengkristal ke dalam bentuk *ijma'* atau 'sunnah yang hidup'. Dan proses ini *ijma'* atau sunnah kaum muslim awal bagi Rahman merupakan proses yang terus menerus (*on going process*) dan berkembang artinya *ijma'* tidak statis, akan tetapi berkembang secara demokratis, kreatif dan dinamis : *ijma'* berorientasi ke depan, dengan membiarkan dan tidak menghilangkan perbedaan-perbedaan pendapat. Namun bagi Rahman hubungan ini menjadi rusak dengan keberhasilan al-Syafi'I mengampanyekan hadis sebagai pengganti proses *sunnah-ijtihad-ijma'* dan membalikannya urutan *ijtihad-*

ijma' menjadi *ijma'-ijtihad*, sehingga hubungan organis antara keduanya menjadi rusak.

Lebih jelas dan konkritnya untuk mengetahui metode dan kajian historis-sosiologis serta kontekstual yang ditawarkan Rahman, Sahiron Syamsuddin dalam bukunya *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*⁹¹ disini merujuk pada salah satu contoh yang dikemukakan Rahman dalam bukunya 'membuka pintu ijtihad' berkaitan dengan keputusan hukum perang yang dipraktekkan Umar yang berbeda dengan apa yang dipraktekkan Nabi, bahwa apabila suatu suku tertentu tidak menyerah secara damai tetapi melalui peperangan, maka tanah mereka disita sebagai harta rampasan perang dan dibagikan kepada pasukan muslim. Bisa saja praktek ini merupakan hukum perang di masa itu, akan tetapi kaum muslim memandang praktek ini sebagai sunnah Nabi, Sebagai mekanime untuk menghancurkan musuh. Hukum ini masih tetap berlaku ketika kaum muslim melakukan penaklukan yang berskala kecil di luar Arab. Namun ketika penaklukan Iraq (Sawad dan Mesir), Umar tidak mau merampas tanah yang luas tersebut dari penduduk aslinya dan apalagi membagikannya pada pasukan Arab. Keputusan ini diambil Umar atas dasar pertimbangan perasaan keadilan sosial-ekonomi.

Dari ilustrasi di atas, kita melihat keputusan hukum yang diambil Umar dengan tetap mengacu pada sunnah Nabi, namun Umar melakukan dan menafsirkan tindakan atau perilaku Nabi tersebut ketika dia menghadapi situasi baru. Dan generasi selanjutnya bisa saja menafsirkan apa yang

⁹¹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis Cet. I* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 341.

dipraktekkan umar ketika mereka menghadapi situasi baru, namun hal ini masih dipahami dalam konsep dan kerangka bahwa hal tersebut merupakan sunnah.

Kerangka dan pola metode kajian historis Rahman dalam membaca dan memahami hukum perang di atas hendaklah dikaji dalam konteks dan kerangka historis-sosiologisnya baik bersifat mikro maupun makro untuk menemukan prinsip umum di balik praktek sunnah yang bersifat khusus tersebut, pada tahap inilah konsep penafsiran situasional memainkan peran. Selanjutnya, dengan penafsiran situasional tersebut dalam rangka untuk menemukan prinsip umumnya barulah ditentukan pandangan-pandangan spesifik yang sesuai dengan situasi baru yang ditemukan umat Islam yang sesuai dengan zamannya.

Prinsip penafsiran seperti inilah yang dapat mencairkan kebekuan dan kemandegkan pemikiran Islam, dengan memandang bahwasanya sunnah merupakan praktek yang hidup terus-menerus dan ditafsirkan secara terus-menerus pula dan bukan merupakan sebuah ketentuan yang final.

Apabila diamati dengan konsep hermeneutika secara umum, yang mana memiliki tiga unsur atau tiga horizon yang tak bisa dihilangkan, yaitu horizon pengarang, horizon teks dan horizon pembaca. Maka prinsip penafsiran Rahman ini berada pada posisi dua antara horizon teks dan horizon pembaca. Hal ini Sahiron Syamsuddin dalam bukunya Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis dasarkan bahwa selain sadar akan horizon pembaca dengan situasi yang dihadapinya dan horizon teks yang juga memiliki situasi dan

konteks yang melingkupinya saling berbeda, maka Rahman mencoba untuk tidak menafikkan salah satu dari kedua horizon ini namun mencoba untuk mengkompromikannya sesuai dengan situasi dan konteks yang dilingkupinya. Sehingga penafsirannya tidak bersifat arbitrer (sewenang-wenang), dengan tidak melepaskan teks dari konteks dan juga tidak mengabaikan situasi baru pembaca.⁹²

Jadi, sebagai seorang intelektual Muslim asal Pakistan Fazlur Rahman mengklaim dirinya sebagai tokoh yang berdiri di barisan neo-modernisme dan berpandangan, bahwa umat Islam mengalami krisis metodologi yang tampaknya sebagai penyebab kemunduran pemikiran Islam ke masa depan, karena menurutnya metodologi sebagai titik pusat penyelesaian krisis intelektual Islam. Pada zaman Sahabat awal periode I, umat Islam menggunakan dua sumber pokok (al-Our'an dan Hadis) yang sifatnya sangat dinamis dan historis, tetapi pada akhir periode I dan awal periode II pemikiran keagamaan umat Islam menjadi normatif yang sifatnya kaku dan formal, sehingga hasil pemikiran Islam bersifat *a historis* dan dogmatis.

Selanjutnya, Rahman menyatakan bahwa ketidakserasian hubungan antara “*Sunnah-Ijtihad-ijma*” dan evolusi serta perkembangan Sunnah Nabi menjadi hadis, yang menurutnya menggiring pemikiran umat Islam menjadi statis dan menghadap ke masa lampau. Melihat fenomena ini Rahman menyatakan umat Islam memerlukan pemikiran secara metodologis tentang Islam Normatif dan Islam Historis dengan membedakannya secara tegas.

Selain itu menurutnya Islam normatif sebagai kriteria untuk menilai Islam historis. Untuk itu, Rahman menyarankan agar pemikir-pemikir Muslim perlu melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi total atas warisan sejarah Muslim dalam berbagai aspek. Apabila umat Islam umumnya dan pemikir-pemikir Muslim khususnya bersifat apatis terhadap hal tersebut, maka hal yang terjadi adalah umat Islam akan kehilangan dinamika kreatifitasnya stagnan sekaligus tidak mampu menjadi acuan otoritatif dalam kehidupan aktual alias kaku dan baku dengan dinamika kehidupan umat yang bersifat dinamis.⁹³

E. Hermeneutika *Double Movement* Fazlur Rahman

Sebelum menjelaskan mengenai hermeneutika Fazlur Rahman dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, perlu memahami dulu bagaimana konsep Fazlur Rahman memandang Al-Qur'an, hadis, dan sunnah. Konsep Fazlur Rahman dalam memandang Al-Qur'an, sebagaimana dalam bukunya *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban* yakni : *Pertama*, Al-Qur'an secara keseluruhan adalah kalam Allah dan dalam pengertian biasa, juga keseluruhannya merupakan kata-kata Nabi Muhammad. Jadi, Al-Qur'an murni kalam Ilahi. Namun tentu saja, ia sama-sama secara intim berkaitan dengan personalitas paling dalam Nabi Muhammad yang hubungannya dengan kalam Ilahi itu tidak dapat dipahami secara mekanis seperti hubungan sebuah rekaman. Kalam Ilahi mengalir melalui hati Nabi Muhammad.⁹⁴

Kedua, Al-Qur'an merupakan ajaran yang koheren dan kohesif. Kepastian

⁹³ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (Bandung: Mizan, 2017), h. 339-344.

⁹⁴ Fazlurrahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban* (Bandung: Mizan, 2017), h. 32. 8

pemahaman tidaklah terdapat pada arti ayat-ayat individual Al-Qur'an dan kandungannya, tetapi terdapat pada Al-Qur'an secara keseluruhan, yakni sebagai satu kesatuan nilai-nilai atau prinsip-prinsip yang koheren dimana keseluruhan ajarannya bertumpu. *Ketiga*, landasan Al-Qur'an adalah moral, yang menekankan pada monoteisme dan keadilan sosial. Menurut Fazlur Rahman Al-Qur'an merupakan buku prinsip dan seruan bukan sebuah dokumen hukum. Al-Qur'an adalah dokumen yang menyerukan kebajikan dan tanggungjawab moral yang kuat. *Keempat*, Al-Qur'an adalah dokumen untuk manusia. Kitab ini menamakan dirinya sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan lin nas*), sebagai seruan untuk kembali ke jalan yang benar. Dengan demikian, Al-Qur'an tidak hanya bersifat deskriptif (penggambaran) akan tetapi juga bersifat preskriptif (memberi ketentuan).⁹⁵

Sedangkan Pandangan Fazlur Rahman tentang hadis atau sunnah menekankan bahwa hadis-hadis itu merupakan interpretasi yang kreatif terhadap sunnah Nabi Muhammad, dan karenanya harus dipandang sebagai penunjuk terhadap sunnah Nabi. Dengan demikian, Fazlur Rahman memberikan pembedaan yang tegas antara istilah sunnah dan hadis. Sunnah adalah teladan Nabi yang bersifat praktikal, sedang hadis adalah transmisi verbal (riwayat) dan laporan dari sunnah Nabi tersebut.⁹⁶ Dengan bahasa lain, sunnah adalah tradisi praktikal sedang hadis adalah tradisi verbal.

⁹⁵ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an, penerjemah Anas Mahyuddin, Cet II* (Bandung: Pustaka, 1996), h. 31-55.

⁹⁶ Umma Farida, *Studi Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Sunnah Dan Hadis* (STAIN: Kudus, ac.id digilib.uinkhas.ac.id), dalam Jurnal Addin, Vol. 7, No. 2, h. 264.

Demikianlah pandangan dari Fazlur Rahman mengenai Al-Qur'an, hadis, dan sunnah Nabi Muhammad.

Hermeneutika double movement adalah salah satu dari berbagai terapan teori hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an yang dirumuskan oleh Fazlur Rahman.⁹⁷ Teori hermeneutika double movement atau gerak ganda merupakan pola kombinasi, yaitu, induksi dan deduksi. Penalaran pertama, berangkat dari hal khusus (partikular) menuju hal umum (general), kemudian penalaran kedua, berangkat dari hal umum menuju hal khusus, sehingga dikenal dengan dua gerakan yang disebut double movement. Ada juga yang berpendapat bahwa double movement itu sebuah metode dengan menggunakan pendekatan sosio-historis dan teori ini memiliki dua gerakan. Secara sederhana, Fazlur Rahman menggambarkan bahwasanya hermeneutika double movement adalah sebuah metode dengannya memahami Al-Qur'an dari situasi masa sekarang ke masa Al-Qur'an diturunkan, dan kembali lagi masa kini.⁹⁸ Dengan demikian Fazlur Rahman berharap agar ayat Al-Qur'an pada masa lalu tetap eksis di masa sekarang.

Inti dari teori double movement yang dirumuskan oleh Fazlur Rahman dalam memahami Al-Qur'an dan Sunnah adalah sebuah proses penafsiran yang menggunakan dua langkah atau gerakan, yakni dari situasi sekarang ke masa Al-Qur'an diturunkan dan kembali lagi ke masa kini.⁹⁹ Berikut

⁹⁷ Ulya, "Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis" dalam jurnal Ulul Albab (Kudus: STAIN .2011) Vol 12, No.2, 117.

⁹⁸ Fazlur Rahman, *Islam Dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2000), 6.

⁹⁹ Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition...*, 5

merupakan dua langkah atau gerakan dari teori double movement Fazlur Rahman :

Gerakan pertama, dengan cara memahami arti atau makna dari teks sekaligus mengkaji situasi atau problem historis yang menyebabkan teks itu muncul. Dengan kata lain, gerakan pertama ini menuntut pemahaman teks al-Qur'an secara keseluruhan sekaligus memahami konteks yang khusus tersebut dan selanjutnya diambil hukum umum dari kasus tersebut yang dianggap sebagai pesan moralnya.¹⁰⁰ Artinya dalam gerakan ini memahami teks yang mempunyai pesan universal dan mengkaji konteks sejarah atau penyebab teks itu diturunkan serta menarik hukum umum dari kejadian tersebut. Sebagaimana yang dikatakan Fazlu rahman sendiri :

Gerakan pertama melibatkan pemahaman terhadap prinsip Alquran dengan Sunah sebagai bagian organisnya. Sektor sosial pemerintah Alquran memiliki suatu latar belakang situasional, sebagaimana pewahyuan Alquran sendiri yang memiliki latar belakang religio-sosial masyarakat Makkah pada awal Islam; perintah-perintah Alquran muncul tidak dalam suatu kevakuman, tetapi selalu turun sebagai solusi terhadap masalah-masalah aktual. Latar belakang situasional ini, yang disebut “sebab-sebab pewahyuan”.

Gerakan kedua, setelah mencari pesan inti atau tujuan-tujuan (pesan moral) yang mendasari teks itu diturunkan, selanjutnya menarik pesan-pesan tersenbut ke konteks kekinian. Sehingga pesan al-Qur'an yang universal itu dapat diterapkan kepada konteks kekinian.

“... adalah metode berpikir dari yang umum kepada yang khusus. Kumpulan prinsip yang diperoleh dari Alquran lewat cara di atas (yakni dalam gerakan pemikiran pertama), harus diterapkan

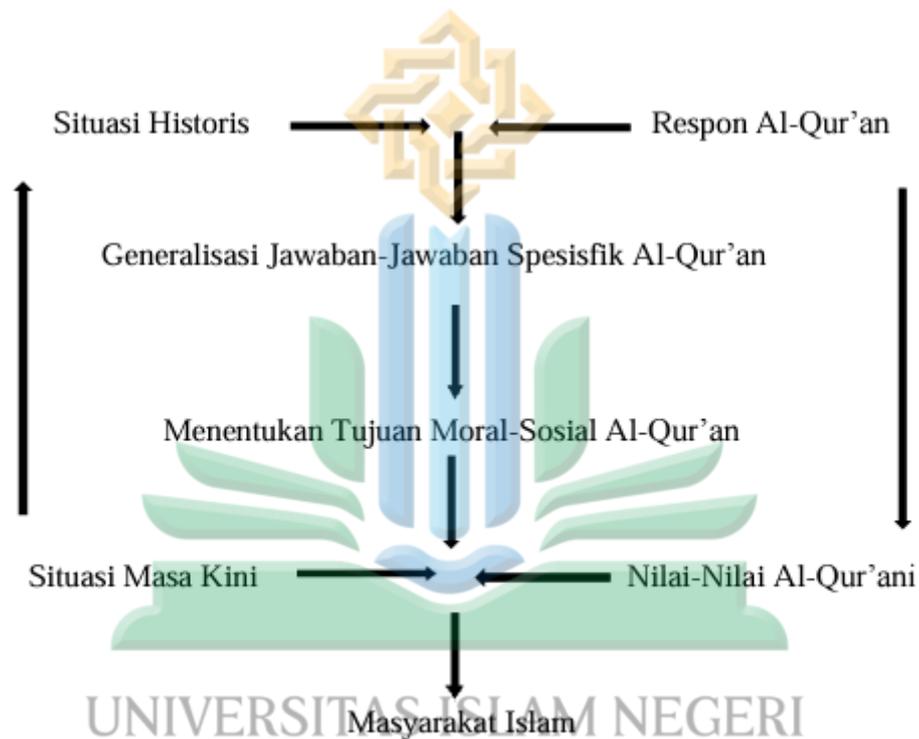
¹⁰⁰ Fazlur Rahman, *Islam a Modernitas : Tentang Transformasi Intelektual* terjemahan Ahsin Muhammad Cet II (Bandung : Pusaka, 1995) hal 7

terhadap masyarakat Muslim dalam konteks dewasa ini. Sebagaimana dengan latar belakang ajaran Alquran yang harus dikaji untuk memperoleh prinsip-prinsip umum Alquran, maka situasi kontemporer juga harus dikaji untuk diambil darinya prinsip-prinsip tentang penerapan hukum terhadap situasi tersebut... Jenis penelitian sosiologis terhadap situasi kontemporer ini akan memberi indikasi yang tepat tentang bagaimana prinsip-prinsip yang diperoleh dari Alquran dan Sunah harus ditubuhkan dalam legislasi kontemporer.”

Dapat dikatakan bahwa gerakan pertama merupakan kerja ahli sejarah, sedangkan gerakan kedua merupakan kerja ahli etika. Jika berhasil mencapai kedua gerakan tersebut dengan benar, maka perintah-perintah al-Qur'an akan kembali hidup dan efektif pada saat ini. Dari gerakan ke dua terlihat bahwa Fazlu rahman beranjak dari metodologi ushul fiqh lama yang cenderung literalis, menuju penggunaan pertimbangan ilmu bantu yang bersifat kealaman maupun humaniora tujuannya agar para mujtahid mendapat pesan moral yang benar dan tidak terjebak pada pemahaman yang literal saja.¹⁰¹

Fazlu Rahman memaknai model di atas sebagai upaya memahami makna suatu teks masa lampau dan konteks di masa lampau untuk kemudian mengubah aturan tersebut, baik itu memperluas, membatasi, ataupun memodifikasi sehingga tepat untuk situasi yang baru. Dengan demikian, satu teks dapat digeneralisasi sebagai suatu prinsip dan prinsip tersebut sebagai aturan baru untuk situasi yang baru pula.

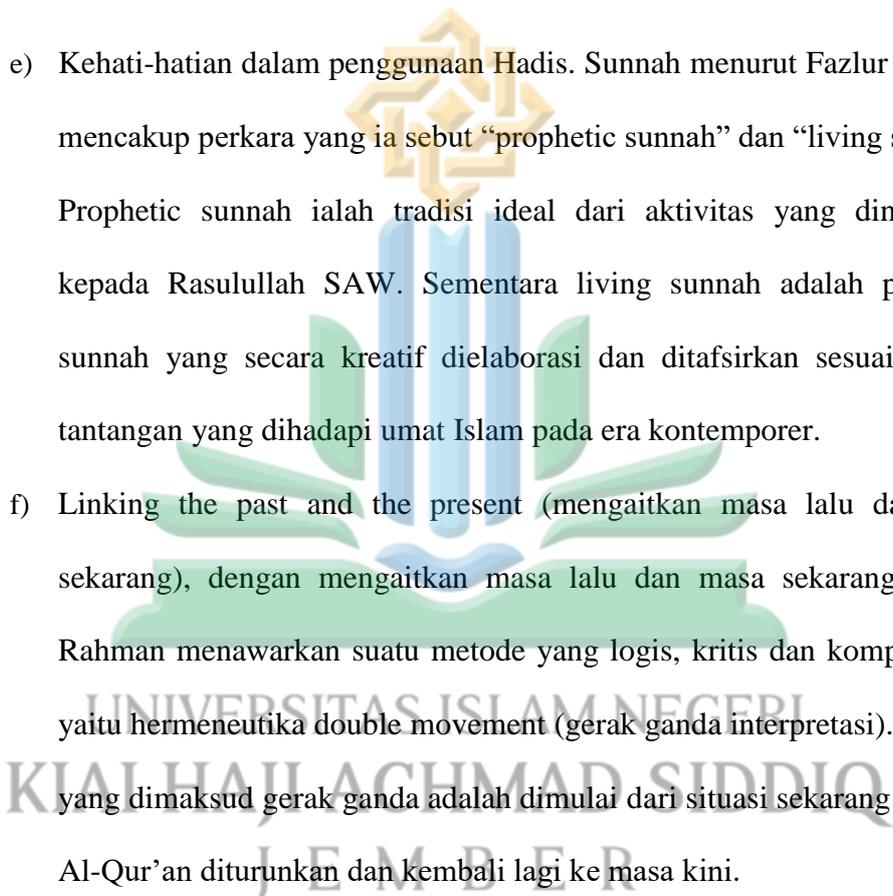
¹⁰¹ Labib Muttaqin, *Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman* (Malang: al-Manahij, 2013), hal 196.



Meskipun demikian, harus diketahui bahwasanya metode hermeneutika double movement hanya efektif diterapkan dalam ayat-ayat hukum, bukan pada ayat-ayat metafisik. Sebab, ketika mengkaji ayat-ayat yang berkaitan dengan hal-hal metafisik, seperti konsep Tuhan, setan, malaikat dan sebagainya, Fazlur Rahman tidak menggunakan metode hermeneutika double movement, akan tetapi menggunakan metode tematik dengan prinsip analisis sintesis-logis, di mana ayat-ayat dipahami melalui metode intelektual untuk kemudian dicari hubungan logisnya. Dalam menafsirkan ayat-ayat seperti ini, Fazlur Rahman cenderung mengabaikan kronologis turunnya ayat. Fazlur Rahman menerapkan metode double movement ini ketika menafsirkan ayat hukum, terutama ayat yang berbicara seputar hukum potong tangan bagi pencuri, riba, warisan bagi perempuan, poligami, perbudakan dan ayat memberikan kesan tidak kompromi terhadap

gender dan tidak beradaptasi dengan perubahan sosial dewasa ini. Kemudian, Fazlur Rahman, dengan metode hermeneutiknya menafsirkan ayat-ayat ini secara kontekstual.¹⁰² Dengan demikian, Paling tidak ada enam aspek untuk memahami pemikiran Fazlur Rahman dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan metode hermeneutikanya. Enam aspek di antaranya:

- a) Pewahyuan dan konteks sosio-historis. Fazlur Rahman ingin menegaskan bahwasanya Al-Qur'an bukanlah merupakan "buku" yang dikirim dari dunia ketuhanan ke dunia manusia tanpa konteks historis dunia kemanusiaan. Fokus Al-Qur'an dan petunjuknya secara organis dikoneksikan dengan bahasa, budaya, politik, ekonomi dan kehidupan keberagaman masyarakat Arab. Tanpa koneksi Al-Qur'an dan dunia realitas, pewahyuan tidak akan bermakna dan tidak bisa memberikan petunjuk bagi manusia.
- b) The ideal and contingent. The ideal, menurut Fazlur Rahman adalah tujuan Al-Qur'an yang menjadi orientasi kaum mukmin. Hal yang ideal mungkin saja belum tercapai pada masa pewahyuan. The contingent adalah sesuatu yang mungkin direalisasikan pada masa pewahyuan, berdasar batasan struktural dalam masyarakat dan kondisi saat itu.
- c) Keadilan sosial sebagai tujuan primer. Menurut Fazlur Rahman, inti legal etic Al-Qur'an adalah keadilan sosial.
- d) Identifikasi prinsip moral, menurut Fazlur Rahman perilaku etis individu mendahului hukum. Basis etika Islam ialah takwa.

- 
- e) Kehati-hatian dalam penggunaan Hadis. Sunnah menurut Fazlur Rahman mencakup perkara yang ia sebut “prophetic sunnah” dan “living sunnah”. Prophetic sunnah ialah tradisi ideal dari aktivitas yang dinisbatkan kepada Rasulullah SAW. Sementara living sunnah adalah prophetic sunnah yang secara kreatif dielaborasi dan ditafsirkan sesuai dengan tantangan yang dihadapi umat Islam pada era kontemporer.
- f) Linking the past and the present (mengaitkan masa lalu dan masa sekarang), dengan mengaitkan masa lalu dan masa sekarang, Fazlur Rahman menawarkan suatu metode yang logis, kritis dan komprehensif yaitu hermeneutika double movement (gerak ganda interpretasi). Adapun yang dimaksud gerak ganda adalah dimulai dari situasi sekarang ke masa Al-Qur’an diturunkan dan kembali lagi ke masa kini.

BAB IV

IMPLIKASI PROSPEK TAFSIR BERBASIS HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN TERHADAP PASAL MISOGINIS PADA PENGEMBANGAN NORMA HUKUM KELUARGA ISLAM (HKI) DI INDONESIA

A. Analisis Pengaturan pasal misoginis Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia

Membicarakan tentang masalah kompilasi Hukum Islam pada dasarnya adalah membicarakan salah satu aspek dari Hukum Islam di Indonesia dan bilamana kita membicarakan tentang Hukum Islam di Indonesia, kita akan memasuki sebuah perbincangan yang kompleks sekalipun Hukum Islam menempati posisi yang sangat penting dalam kehidupan berbangsa dan bernegara pada masa sekarang.

Persoalannya dikatakan bersifat sangat kompleks adalah oleh karena:

1. Berlakunya Hukum Islam di Indonesia untuk sebagian besar adalah tergantung pada umat Islam yang menjadi pendukung utamanya. Umat dalam artian sebuah komunitas penganut suatu agama yang dituntut melaksanakan kewajiban ajaran agamanya. Padahal secara teoretik orang selalu mengkaitkan berlakunya hukum dengan kekuasaan terutama sekali kekuasaan Negara. Indonesia bukanlah sebuah Negara Islam tetapi sebuah Negara Nasional yang tidak memberi tempat pada umat Islam untuk melaksanakan Hukum Islam tetapi juga pada umat-umat penganut agama lain dalam hal ini Kristen Protestan, Katholik, Hindu dan Budha. Akan tetapi, secara formal negara juga tidak sepenuhnya menutup mata dari pelaksanaan hukum Islam sehingga di samping punya landasan dogmatik pada ajaran agama, keberadaan hukum Islam juga didukung oleh umatnya

dan untuk sebagian mempunyai landasan formal dari kekuasaan Negara Republik Indonesia;

2. Sekalipun Hukum Islam sudah dilaksanakan di Indonesia dalam kehidupan umatnya sudah lebih dari ribuan tahun namun hukum Islam Indonesia masih belum memperlihatkan bentuknya yang utuh sesuai dengan konsep dasarnya menurut Al Ouran dan Sunah. Kenyataan ini adalah merupakan sebuah refleksi berlangsungnya proses Islami. sasi yang berlanjut terus dalam kehidupan umat Islam yang kelihatannya masih belum mencapai titik final. Sejak dulu sudah disadari bahwa masih banyak dari kalangan umu Islam yang menunjukkan komitmen yang menyeluruh dan utuh terhadap Hukum Islam karena masih menunjukkan sikap mendua di mana pada satu pihak ia menyatakan sebagai seorang penganut agama Islam sedangkan pada Jain pihak ja masih belum melaksanakan hukum Islam secara menyeluruh. Ada beberapa sektor kehidupannya ia masih berkiprah pada ketentuan hukum adat yang dalam banyak hal kurang selaras dengan hukum Islam;
3. Hukum Islam dengan daya lenturnya (adabtability) nya yang tinggi senantiasa berpacu dengan perkembangan kemajuan zaman. Akan tetapi, usaha untuk selalu mengaktualkan Hukum Islam untuk menjawab perkembangan dan kemajuan zaman masih belum dikembangkan sebagai mana mestinya, bahkan cenderung hanyut dalam pertentangan yang tak kunjung selesai sehingga untuk beberapa abad kita masih belum menunjukkan karya nyata mengenai hal ini.¹

Apa sebenarnya yang menjadi latar belakang penyusunan Kompilasi Hukum Islam tidaklah mudah untuk dijawab secara singkat. Bilamana kita memperhatikan konsideran Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama tanggal 21 Maret 1985 No. 07/KMA/1985 dan No. 25 Tahun 1985 tentang Penunjukan Pelaksanaan Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui yurisprudensi atau yang lebih dikenal sebagai proyek kompilasi Hukum Islam, dikemukakan ada dua pertimbangan mengapa proyek ini diadakan, yaitu:

- a. Bahwa sesuai dengan fungsi pengaturan Mahkamah Agung Republik Indonesia terhadap jalannya peradilan disemua lingkungan peradilan di Indonesia, khususnya di lingkungan Peradilan Agama, perlu mengadakan kompilasi Hukum Islam yang selama ini menjadikan hukum positif di Pengadilan Agama;
- b. Bahwa guna mencapai maksud tersebut, demi meningkatkan kelancaran pelaksanaan tugas, sinkronisasi dan tertib administrasi dalam proyek pembangunan Hukum Islam melalui yurisprudensi, dipandang perlu membentuk suatu tim Proyek yang susunannya terdiri dari para Pejabat Mahkamah Agung dan Departemen Agama Republik Indonesia.²

CLD-KHI merupakan rancangan pembaharuan terhadap KHI yang dipelopori oleh kelompok diskusi kecil dari beberapa orang seperti : Ahmad Suedy, Siti Musdah Mulia, Marzuki Wahid, Anik Farida, Robin Bush, dan

Silvia Ranti. Mereka inilah sebagai perintis awal yang berkumpul di kantor kerja Ahmad Suedy di Jakarta pada Mei 2003.³

Ketika TIM CLD-KHI menggagas pentingnya pembaharuan terhadap KHI Inpres, bukanlah hanya sekedar gagasan pemikiran sesaat. Akan tetapi, melalui proses dan waktu yang panjang. Selama hampir dua tahun 2003-2004 naskah CLD-KHI disusun dalam buku setebal 125 halaman. CLD-KHI tidak saja memuat pasal-pasal yang menjadi tawaran pokok pemikirannya, melainkan juga menegaskan latar belakang agenda dan cita-cita serta mekanisme dan metode penyusunan Hukum Islam dalam bab pendahuluan, serta naskah akademik dalam dua bab dua judul “Menuju Kompilasi Hukum Islam yang Pluralis dan Demokratis. Berikut merupakan beberapa pembahasan dari aspek perkawinan yang tergambar pada CLD-KHI:⁴

NO	TOPIK	CLD KHI	KHI INPRES NO. 1991
1	Kedudukan hak dan kewajiban suami dan isteri	Kedudukan hak dan kewajiban suami dan isteri adalah setara (Pasal 49) suami isteri bisa mejadi kepala keluarga atau ibu rumah tangga sesuai dengan kebutuhan dan kesepakatan bersama	Suami adalah kepala keluarga dan isteri adalah ibu rumah tangga (Pasal 40 ayat 4)
2	Pencari nafkah	Kewajiban Bersama suami isteri (Pasal 51)	Kewajiban suami (Pasal 60 ayat 4)
3	Poligami	Hukumnya tidak boleh, haram lighairihi (Pasal 3)	Hukumnya boleh dengan sejumlah persyaratan (Pasal 55-59)
4	Iddah	Iddah berlaku bagi suami dan isteri (Pasal 88)	Iddah hanya untuk isteri (Pasal 153)

³ Nispul Khoiri, *Pemikiran Hukum Islam tentangf Hukum Perkawinan* (Consilium: Vol. 1, No. 1 Juli-Desember 2014), 94.

⁴ *Ibid...*, 95-96.

NO	TOPIK	CLD KHI	KHI INPRES NO. 1991
5	Iddah akibat perceraian	Didasarkan pada terjadinya akad, bukan dukhul (Pasal 88)	Didasarkan pada terjadinya dukhul (Pasal 153)
6	Ihdad (berkabung)	Selain isteri, ihdad juga dikenakan kepada suami (Pasal 112)	Ihdad hanya untuk isteri (Pasal 170)
7	Nusyuz	Nusyuz juga bisa dilakukan suami (Pasal 53 ayat 1)	Nusyuz hanya dimungkinkan oleh isteri (Pasal 84)
8	Khulu'	Khulu' dan talak adalah sama, sehingga boleh rujuk (talak raj'i) Pasal 1 dan 59	Khulu' dinyatakan sebagai talak bain sughra, sehingga tidak boleh rujuk melainkan harus dengan akad nikah baru (Pasal 119)
9	Hak rujuk	Suami dan isteri memiliki hak untuk rujuk (Pasal 105)	Hak rujuk hanya dimiliki oleh suami (Pasal 163)
10	Pembagian Waris	Dihapus, proporsinya sama yaitu 1:1 atau 2:2	Bagian anak laki-laki dan perempuan 2:1

Hak dan kewajiban suami /istri

Dalam memahami nash diskriminasi wanita, pemikir modernis mempunyai pandangan yang berbeda dengan pandangan masyarakat pada umumnya (konvensional). Di antaranya, al-Marighi mengatakan, ayat al-Baqarah 228 mengandung pengertian, bahwa suami mempunyai beberapa hak dan kewajiban yang harus ditunaikan kepada isterinya. Bersamaan dengan itu, isteri juga mempunyai hak dan kewajiban yang juga berimbang. Dengan istilah lain, keduanya saling memberi dan mengasih (*take and give*). Pengertian ini semakin tepat ketika dihubungkan dengan sebab turunnya ayat, yang konon menurut satu riwayat dikatakan, Ibnu Abbas berkata, "Aku berhias diri untuk isteriku sebagaimana ia berhias diri untukku". Adapun

derajat kaum pria melebihi kaum wanita satu derajat, menurut al-Maraghi, berhubungan dengan kepemimpinan dan tugas atau tanggung jawab untuk mengurus kemaslahatan-kemaslahatan rumah tangga.

Bersamaan dengan itu, suami mempunyai kewajiban (1) Senantiasa mengayomi dan memberikan nafkah isterinya, (2) memenuhi hak-hak isterinya: (3) memberikan tuntutan dan pengarahan kepada isterinya untuk mengurus rumah, dan (4) memberikan pelajaran kepada isterinya tentang akhlak dan tata cara bermuammalah dengan baik.⁵

Menurut Sayyid Qutub, (w. 1966) tidak ada hubungan antara surah al-Baqarah (2):228 dengan an-Nisa' (4):34 sebab menurutnya, ayat pertama membahas masalah talak kata (*Walirrijali Alaihinna Daroja*), yang ada di surah al-Baqarah (2):228 berkaitan dengan hak suami untuk merujuk isterinya pada masa iddah. Hak rujuk ini menjadi milik suami, sebab dialah yang mentalak isterinya. Sementara ayat yang kedua, an-Nisa' (4):34, membahas tentang peranan pria (suami) dan wanita (isteri) dalam suatu lembaga keluarga, yang mana pria memegang tugas kepemimpinan, sebab pria (suami) mempunyai kelebihan yang tidak dimiliki kaum wanita.

Berikut merupakan surat surah al-Baqarah (2):228

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ
 اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي

ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ
 دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya; Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah. Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. Akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana

Dan surah an-Nisa' (4):34

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

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

Kehadiran kaum wanita dan pria merupakan satu pasangan yang saling melengkapi, sesuai dengan asas ketentuan umum dalam penciptaan alam semesta secara keseluruhan. Dengan keberadaan yang saling melengkapi ini,

baik, akan mengakibatkan kerusakan atau minimal ketidakberesan pada unsur atau bagian lain.

Dari sifat saling melengkapi dan saling menutupi kekurangan satu dengan yang lain ini, Allah menjadikan wanita mempunyai tugas dan barangkali fitrah yang berbeda dalam beberapa hal dengan pria, seperti tugas dan fitrah mengandung, melahirkan, menyusui dan sebagainya. Tugas ini merupakan suatu tugas yang sangat berat dan suci, yang dalam pelaksanaannya dibutuhkan keikhlasan, ketenangan jiwa dan akal yang sehat dan damai.

Agar kaum wanita (sebagai isteri) bisa menyelesaikan tugas tersebut dengan baik dan berhasil, kaum pria (sebagai suami) mempunyai kewajiban lain, yang bertujuan membantu wanita dalam melaksanakan tugas dan fitrah tersebut, berupa pemenuhan kebutuhan, seperti pemenuhan nafkah pokok, sandang, pangan dan sebagainya. Demikian juga pria berkewajiban dan bertugas memberikan perlindungan, yang lagi-lagi bertujuan agar wanita bisa menjalankan tugas dan fitrahnya dengan baik.

Dengan ungkapan lain dan dalam skop yang terkecil, dalam sebuah rumah tangga, kehadiran pria dan wanita menurut Sayyid Qutub, tidak bisa dipisahkan dengan keutuhan dan keserasian sebuah keluarga, yang keserasian dan keutuhan ini akan bisa berjalan lancar manakala masing-masing pria dan wanita menjalankan tugas dan fungsi masing-masing dengan baik. Pada gilirannya, keberhasilan sebuah keluarga, merupakan suatu dasar keberhasilan sebuah bangsa dan tanah air.

Sejalan dengan pikiran Qutub tersebut di atas, pantas juga mengutip pernyataan Waheedudin Khan yang mengatakan, bahwa wanita dan pria mempunyai perbedaaan yang alamiah. Untuk membuktikan ini dia mengutip pernyataan Alexiz Carel, seorang dokter spesialis bedah plastik Perancis, yang mengatakan :

Hal-hal yang membedakan kaum pria dan wanita tidaklah terbatas pada bentuknya yang khusus, berupa anggota badan, rahim dan kehamilan saja. Demikian juga tidak terbatas pada cara pendidikannya. Tetapi perbedaan mempunyai sifat alamiyah yang mendasar, berupa perbedaan macam jaringan-jaringan yang terdapat pada tubuh mereka. Seperti halnya, secara umum, kaum wanita berbeda dengan kaum pria dalam unsur kimiawiyah yang berupa indung telur dalam tubuh kaum wanita. Adapun orang yang mengatakan adanya persamaan jenis yang halus, sebenarnya orang tersebut kurang mengetahui adanya perbedaan yang dasar. Mereka mengatakan bahwa keduanya harus menerima pendidikan, pertanggung jawaban dan tugas yang sama. Tetapi dalam kenyataannya, wanita sepenuhnya berbeda dengan kaum pria. Setiap sel tubuh wanita mengandung sifat kewanitaiaan. Demikian pula berbagai anggota tubuhnya. Dan paling banyak pada sistem syarafnya. Sehingga wanita harus mengembangkan bakat mereka sesuai dengan tabi'atnya yang fitrah dan harus menjauhi untuk menyamakan dengan kaum pria.⁶

Tentang kepemimpinan lak-laki an-Nisa' (4):34) dan laki-laki mempunyai kelebihan satu derajat (al-Baqarah (2):228), Asghar Ali Engineer misalnya menyatakan, al-Qur'an yang menyatakan bahwa laki-laki melindungi perempuan, yang berarti wanita dilindungi laki-laki adalah pernyataan sosiologis, yakni kebiasaan yang ada di Arab ketika itu, bukan teologis.⁷ Karena itu, kelebihan laki-laki sebagai pemberi nafkah, seperti yang ditegaskan dalam al-Qur'an (*Wabima an fakumin amwalihim*) adalah fungsi

⁶ Waheedudin Khan, *Islam Menjawab tantangan Zaman*, alih bahasa A. Rifa'I (Surabaya: Bina Ilmu, 1982), 205-208.

⁷ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: LSPPA & CUSO, 1994), 7-8.

sosial yang dimiliki laki-laki ketika itu. Demikian juga, laki-laki sebagai pemimpin (*qawwam*) adalah kontekstual, sebab laki-laki yang dapat melakukan fungsi kepemimpinan ketika itu. Tidak berbeda pernyataan al-Qur'an di surah al-Baqarah (2):228, bahwa laki-laki mempunyai satu tingkatan kelebihan adalah pernyataan mengenai situasi sosial dan bukan mengenai prinsip normatif.⁸ Dalam ayat ini hanya disebut dan ditunjukkan bahwa laki-laki adalah lebih tinggi bukan harus lebih tinggi. Hal ini menunjukkan bahwa apa yang disebut al-Qur'an adalah fenomena sosial Arab ketika itu, bukan satu keharusan yang berlaku untuk selamanya. Sama kira-kira dengan teks hadis, bahwa kepemimpinan adalah dari suku Quraisy (*al-'immatu min Quraisy*). Maksud hadis ini bukan secara normatif dari suku Quraisy, tetapi menunjukkan bahwa dari suku Quraisy lah yang memenuhi syarat-syarat (yang berkualitas) kepemimpinan ketika itu.

Masih sekitar kepemimpinan laki-laki (*qawwam*) dan laki-laki mempunyai kelebihan satu derajat dari perempuan (*wali al-rijali 'alaihinna darajah*), Fazlur Rahman menyatakan, dalam al-Baqarah (2):228 disebutkan, “wanita memiliki hak yang sama dengan hak yang dimiliki laki-laki, yang sesuai dengan kewajiban masing-masing, tetapi laki-laki memiliki derajat lebih tinggi dari wanita satu derajat”. Maksud ayat ini adalah bahwa di bidang sosial (berlawanan dengan agama) hak dan kewajiban masing-masing pasangan suami dan isteri adalah setara dan sepadan, tetapi laki-laki mempunyai satu derajat lebih tinggi. Alasan kelebihan laki-laki tersebut tidak

langsung disebutkan dalam ayat ini. Ayat ini langsung ditutup dengan pernyataan, “dan Allah maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” Kemudian alasan tersebut dijelaskan dalam ayat lain, surah al-Nisa’ (4):34, yang artinya, “Laki-laki adalah pemimpin (*manager*) bagi wanita disebabkan karena kelebihan dan karena laki-laki berkewajiban mencukupi kebutuhan nafkah keluarga. Karena itu wanita yang baik adalah wanita penuh keimanan dan menjaga kekayaan suami sesuai dengan perintah Allah, dan terhadap wanita yang kamu khawatir melakukan pelanggaran (1) ingatkan mereka. Kemudian, tinggalkan mereka sendiri di tempat tidur dan kemudian (3) pukul mereka, jika isterimu patuh kepadamu jangan mencari-cari alasan untuk menyakitinya, sungguh Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.” Kemudian al-Qur'an memberikan dua alasan kenapa secara sosial dan ekonomi laki-laki superior terhadap wanita, bahwa (1) laki-laki lebih unggul (*exellent*), dan (2) bahwa laki-laki berkewajiban membiayai kebutuhan nafkah rumah tangga.

Karena kedua hal, (1) keunggulan laki-laki, dan (2) kewajiban menafkahi keluarga ini jelas berhubungan, maka hal pertama yang harus jelas adalah arti ungkapan “lebih unggul”. Al-Qur'an ternyata menggunakan kata ini dalam beberapa ayat, misalnya al-Baqarah (2:253), an-Nisa’ (4:32), an-Nisa’ (4:95), an-Nahl (16:71), al-Isra’ (17:21) dan al-Isra’ (17:55). Untuk menyatakan penampilan yang lebih baik dari seseorang dibandingkan orang lain, bukan hanya berdasar jenis kelamin laki-laki dan perempuan, baik dalam hubungannya dengan mencari kekayaan atau hal-hal lain. Bahkan di kalangan para Nabi pun juga ada Nabi yang mempunyai kualitas yang lebih baik dari

nabi yang lain, meskipun mereka mempunyai status yang sama sebagai Nabi (al-Baqarah (2):253). Karena itu istilah *fadlan* (lebih unggul atau *more excellent*) bukanlah dan tidak dapat digunakan untuk menunjukkan sifat ketidaksejajaran di kalangan laki-laki.

Apa yang ingin dikatakan al-Qur'an dalam ayat tersebut adalah bahwa laki-laki dalam kehidupan sosial menjadi unsur penting dan sebagai pemberi nafkah, sebab mereka adalah penanggung jawab nafkah dan memelihara wanita. Karena alasan ini dan karena tantangan yang dihadapinya laki-laki mendapat pengalaman yang lebih banyak dan akhirnya menjadi lebih bijaksana. Karena itu, laki-laki ditugasi “mengatur urusan-urusan wanita”, dan kalau para isteri berbuat salah (*nusyuz*), maka laki-laki (suami) diberi hak untuk (1) mengingatkan, atau (2) meninggalkan tidur sendirian di tempat tidur, atau (3) memukul dengan pukulan yang tidak menyakitkan.⁹ Apa yang ingin disampaikan Rahman adalah, bahwa kelebihan laki-laki yang disebutkan dalam al-Nisa' (4):34 adalah akibat dari (karena) keunggulan mereka. Keunggulan ini mereka miliki (dapatkan) bukan sebagai sifar dasar / fitrah / *qudrat (nature)*, tetapi karena kesempatan yang diberikan untuk mengembangkan dirinya (bersifat sosiologis) berupa kesempatan yang disediakan. Maka keunggulan tersebut bukan berdasarkan jenis kelamin (laki-laki atau perempuan) tetapi berdasarkan kualitas. Karena itu, kalau pada satu waktu wanita mempunyai kesempatan untuk mengembangkan dirinya,

⁹ Fazlur Rahamn, “The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation”, dalam *The Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, ed. Hanna Papaneek and Gail Minault (Delhi: Chanakya Publication, 1982), 294.

sehingga memperoleh keunggulan, maka mereka pun akan menjadi lebih berkualitas dan lebih unggul dari kaum laki-laki.¹⁰

Pencari Nafkah

Dalam al-Quran makna nafkah tidak hanya terbatas tentang nafkah dalam pernikahan. Ayat-ayat al-Quran yang meliputi kata tersebut berbicara tentang pengeluaran harta yang diwajibkan dan pengeluaran harta yang sifatnya hanya anjuran. Ayat al-Quran yang berbicara secara spesifik tentang nafkah dalam artian kewajiban suami kepada isteri dalam konteks hukum keluarga adalah QS al-Nisa' [4]: 34. Ayat tersebut mengabarkan tentang keutamaan laki-laki atas perempuan yang disebabkan salah satunya oleh karena laki-laki menafkahi perempuan.

Dalam konteks nafkah keluarga, para ulama memberikan batasan tertentu. Sebagaimana dijelaskan dalam al-Mu'jam al-Wasīf bahwa nafkah adalah apa-apa yang dikeluarkan oleh suami untuk keluarganya berupa makanan, pakaian, tempat tinggal, dan yang selain dari itu. nafkah tersebut juga mencakup keperluan isteri manakala melahirkan, pembiayaan bidan atau dokter yang menolong persalinan, biaya obat dan rumah sakit. Sepaket dengan hal tersebut yaitu pemenuhan kebutuhan biologis sang isteri. Bila terjadi perbedaan tentang hal tersebut maka di Indonesia yang bertugas untuk menengahnya adalah hakim di Pengadilan Agama.¹¹

Dalam perjalanannya, kementerian agama (ketika itu departemen agama) pernah menunjuk tim yang diketuai oleh Siti Musdah Mulia untuk

¹⁰ Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita ...*, 65.

¹¹ Samsul Zakaria, Nafkah dan Ketimpangan Gender (Analisis Nafkah dalam Kompilasi Hukum Islam), (Ijtihad, Volume 36, No. 2 Tahun 2020), 52 & 53

mengarusutamakan (mainstreaming) gender. Dari proyek tersebut lahirlah Counter Legal Drafting (CLD) KHI yang isinya adalah bantahan terhadap beberapa konten KHI dan tawaran baru yang lebih adil gender. Disebabkan karena isinya yang dipandang sangat liberal maka sampai saat ini belum diimplementasikan namun konten CLD KHI banyak diteliti dan menjadi perhatian.

Akhirnya, pembacaan ulang terhadap sebuah teks hukum semestinya bukanlah hal yang tabu. Meskipun awalnya dikaitkan dengan kitab suci (*revealed text*), teori Fazlur Rahman tentang gerak ganda (*double movement*) relevan dapat membantu memahami logika pembacaan ulang dimaksud. Teknisnya, dengan melihat bagaimana konsep nafkah saat KHI dirumuskan dengan segenap setting historisnya dan selanjutnya dari bagaimana makna, konsep, dan realitas nafkah itu sekarang berkembang dikaitkan dengan konsep awalnya.¹²

Dengan demikian akan didapatkan pemahaman yang utuh tentang dinamika nafkah tersebut. Dengan ungkapan lain akan terlihat dialektika antara teks dan konteks. Karena posisi KHI bukanlah kitab suci maka ketika memang dibutuhkan perubahan konten secara tekstual maka sangatlah mungkin dilakukan. Dalam konteks ini peran pemerintah, khususnya anggota Dewan Permusyawaratan Rakyat, Mahkamah Agung (MA), dan Kementerian Agama (Kemenag) sangat penting untuk merealisasikannya.¹³

¹² Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Tim Pustaka (Bandung: PUSTAKA, 1995).id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id

¹³ Samsul Zakaria, *Nafkah dan Ketimpangan...*, 54

KHI dalam merumuskan peran, kedudukan dan hak-hak perempuan sangat memperlihatkan konsep keluarga patriarki. Perempuan lebih banyak ditempatkan pada sector domestic, tidak otonom (didominasi laki-laki), lemah, karenanya harus dilindungi, dididik, diberikan segala keperluan hidup rumah tangganya, diberi pendidikan agama, diberi nafkah, kishwah dan tempat kediaman, dan menghargai perempuan lebih rendah dari laki-laki. Penempatan perempuan pada sector domestik menyebabkan perempuan tergeser dalam penguasaan sumber daya ekonomi, social, dan politik. Secara ekonomis ia tergantung pada suaminya. Sedangkan, laki-laki disektor public memiliki peran sebagai pencari nafkah lebih memungkinkannya untuk memiliki akses sumber daya social dan politik dan tentunya penguasaan atas sumber daya ekonomi. Ini sangat paradoks, karena banyak kebijakan dan program yang telah dibuat pemerintah untuk mendorong perempuan dapat berpartisipasi di sektor publik, seperti pada tahun 2001 Kementrian Pemberdayaan Perempuan mencetuskan zero tolerance policy (kebijakan toleransi nol) untuk semua jenis kekerasan terhadap perempuan, yang salah satu isinya menghapus kekerasan pada aspek sosio-kultural. Kebijakan dan program tersebut menjadi bertabrakan dengan KHI dan sulit diterapkan karena masih adanya ketimpangan relasi kekuasaan antara kedua jenis kelamin tersebut.¹⁴

Jika diasumsikan bahwa pembagian peran tersebut adalah sesuai dengan ketentuan dalam al-Qur'an, khususnya surat al-Nisa ayat 34.

¹⁴ Solikul Hadi, Bias Gender dalam Konstruksi Hukum Islam di Indonesia, (PALASTREN, Vol. 7, No.1, Juni 2014), 32-33.

Kalaupun ada seperti Khadijah, istri nabi, maka ia tetap tidak diharapkan untuk mengambil alih tanggung jawab suaminya dalam pembiayaan rumah tangga. Islam melarang seorang istri pergi ke mana pun tanpa seizin suami termasuk untuk shalat berjamaah di masjid yang pemberian izinnya oleh suami hanya dihukumi sunnah (dianjurkan). Kalaupun akhirnya boleh keluar, mesti disertai seorang mahram (lakilaki yang berdasar hubungan darah, persemendaan atau susunan tidak mungkin kawin dengan dirinya, lazim disebut (muhrim), apabila tidak bersama suaminya atau dengan serombongan perempuan lain dalam keadaan yang benar-benar aman.¹⁵

Kasus di atas kiranya bisa dimengerti dengan melihat pada konteks di mana dirumuskannya aturan-aturan tersebut yang memang dalam situasi yang tidak memungkinkan perempuan keluar rumah dengan aman. Persoalannya adalah bagaimana dengan peringatan Allah dalam al-Qur'an surat al-Taubah ayat 71

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

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

¹⁵ Asa, S, *Perempuan di dalam dan di Luar Fiqh*”, dalam *Tim Risalah Gusti (penyunting), Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 110-111. digilib.uinkh.ac.id

Ayat tersebut memerintahkan kepada semua umat Islam (laki-laki dan perempuan) untuk selalu menegakkan prinsip al-amr bi al ma'ruf wa nahy an al-munkar, dalam semua lini kehidupan. Mungkinkah tugas dan misi itu dapat dilakukan sementara gerak perempuan dikelilingi batasan-batasan dinding rumah tangga? Sementara itu fenomena di lapangan, peran perempuan sudah semakin meluas melampaui batas-batas peran yang didefinisikan dalam KHI sebagai makhluk domestik.. Banyak perempuan di pabrik, di pasar, banyak yang menempati sektor-sektor publik-formal seperti menjadi birokrat, manager sebuah BUMN atau perusahaan swasta, memimpin Perguruan Tinggi, menjadi legislative, bahkan menjadi persiden. Jumlah perempuan yang terlibat dalam kegiatan mencari nafkah semakin besar, Kenyataan ini hendaknya membuat sikap yang lebih arif dalam menafsirkan agama dan membuat kebijakan hukum keluarga seperti perkawinan sehingga tidak memberikan batasan peran tertentu bagi perempuan.

Fenomena tersebut tentu member dampak pada hubungan suami istri dan sering menimbulkan konflik antara keduanya yang disebabkan oleh adanya perbedaan-perbedaan tajam antara tujuan norma hukum yang ada dengan tuntutan keadaan/ perkembangan yang sedang berlangsung. Tidak semua orang dapat menyelesaikan konflik tersebut secara baik, yang akhirnya harus berakhir ke pengadilan. Karenanya, sudah saatnyalah konsep perkawinan dalam KHI itu dirombak dengan mendasarkan pada prinsip-prinsip kesamaan (*equality*) dan keadilan, apabila status KHI akan dinaikkan

dari Inpres (Instuksi Presiden) menjadi Undang-Undang yang tentu saja kedudukannya semakin kokoh.¹⁶

Poligami

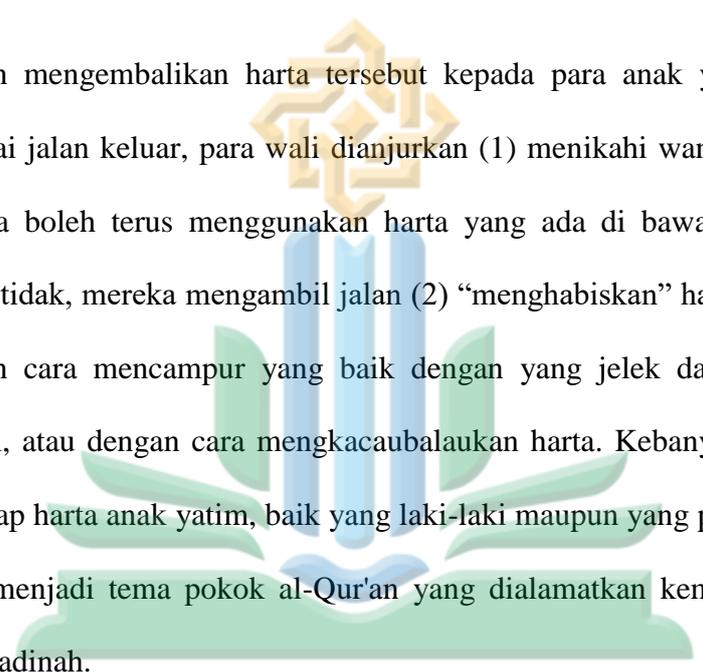
Dalam al-Nisa' (4): 127 dan 129 dinyatakan, “Dan mereka minta fatwa kepadamu tentang para wanita. Katakanlah: “Allah memberikan fatwa kepadamu tentang mereka, dari apa yang mestinya dibacakan kepadamu dalam al-Qur'an (juga menfatwakan) tentang para wanita yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin mengawini mereka dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah...” “Dan kamu sekali-sekali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri (mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung”

Ayat ini berbicara tentang kasus poligami sejumlah wali yang menikahi anak yatim yang ada di bawah perwaliannya. Ayat ini adalah ayat pertama yang berbicara tentang masalah ini. Puncak pembicaraan tentang kasus ini ada dalam kedua ayat al-Nisa' (4):2-3, yang artinya, “Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar. Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) percmpuan yatim (bilamana mengawininya),

maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”.

Dari kedua ayat ini ada dua hal penting yang harus diperhatikan untuk mengetahui status poligami dengan benar dalam al-Qur'an. *Pertama*, meskipun al-Nisa' (4) 2 mendahului ayat al-Nisa' (4):3 dan memang demikian adanya, tetapi kedua ayat ini mestinya dibahas dan dipahami sebagai satu kesatuan yang utuh, satu hal yang tidak pernah dilakukan pemikir klasik (mufassir). *Kedua*, erat hubungannya dengan catatan pertama, bahwa ayat al-Nisa' (4): 3 mengandung aturan tentang yang berhubungan dengan kehidupan keluarga. Sayangnya, ayat ini ditafsirkan oleh pemikir klasik (mufassir) dengan pengertian yang sangat berbeda. Masalah semakin kompleks, scbab semua aturan-aturan praktek yang ada dalam al-Qur'an berakar pada kudrat fakta sosial-budaya yang ada. Dalam kasus ini al-Qur'an menanggapi praktek penganiayaan dan penyalahgunaan kekayaan anak yatim yang terulang kembali pada masa Mekkah. Adalah membingungkan, bahwa al-Tabari (mufassir abad 3/9) yang menceritakan lima pandangan tentang ayat al-Nisa' (4) 2-3, yang umumnya bersifat spekulatif. Hal ini menunjukkan adanya kesalahpahaman dan aplikasi dari aturan tersebut.

Dengan demikian menjadi jelas dari teks di atas, an-Nisa' (4): 2-3, dan 127-129, bahwa al-Qur'an berbicara poligami hubungannya dengan konteks pengasuhan anak yatim wanita yang sudah cukup umur, sementara walinya



enggan mengembalikan harta tersebut kepada para anak yatim dimaksud. Sebagai jalan keluar, para wali dianjurkan (1) menikahi wanita tersebut agar mereka boleh terus menggunakan harta yang ada di bawah perwaliannya. Kalau tidak, mereka mengambil jalan (2) “menghabiskan” harta mereka, baik dengan cara mencampur yang baik dengan yang jelek dari milik mereka sendiri, atau dengan cara mengkacaubalaukan harta. Kebanyakan sikap wali terhadap harta anak yatim, baik yang laki-laki maupun yang perempuan inilah yang menjadi tema pokok al-Qur'an yang dialamatkan kembali di Makkah dan Madinah.

Dengan demikian menjadi jelas juga bahwa an-Nisa' (4): 2 menjelaskan problem yang dihadapi ketika itu, dan an-Nisa' (4): 3 itu merupakan jawaban terhadap masalah spesifik tersebut. jawaban yang diberikan adalah para laki-laki yang menjadi wali dapat menikahi para wanita yatim yang sudah cukup umur yang ada di bawah perwaliannya maksimal empat. Tindakan ini dimaksudkan sebagai tindakan kejahatan paling kecil daripada menggunakan harta para anak yatim tersebut dengan jalan yang tidak halal. Tentu saja al-Qur'an membuat syarat untuk bolehnya poligami tersebut, yakni harus dapat berlaku adil, Kalau tidak dapat berlaku adil cukup satu saja, Setelah diberikan peringatan untuk harus berbuat adil kepada anak yatim, al-Qur'an menyatakan, “terhadap isteri-sterimu bagaimana pun usaha kamu untuk itu, kamu tidak akan dapat berlaku adil. Karena itu, minimal jangan terlalu condong kepada salah satu atau sebagian yang mengakibatkan yang lain terabaikan” (an-Nisa' (4): 129.

Tidak sejalan antara pesan al-Qur'an dengan pemahaman dan praktek kaum Muslimin, seperti dijelaskan di atas tentang ayat ini, bukan juga seperti yang diformulasikan sejumlah modernis, yakni menyatakan bahwa dengan pernyataan suami tidak mungkin dapat berlaku adil terhadap para isterinya, dan pada waktu yang sama diharuskan mampu berlaku adil. Ayat ini dijadikan dasar oleh para ulama klasik untuk mengatakan bahwa boleh poligami minimal empat. Pertanyaan ini benar-benar penting dan sekarang kita harus membicarakannya, tetapi apa yang ingin kita katakan adalah bahwa kalimat poligami yang dibicarakan al-Qur'an adalah membicarakan secara khusus terhadap konteks harta kekayaan anak yatim wanita yang hartanya disalahgunakan walinya.

Ternyata dalam sejarah Islam klasik (oleh para pemikir tradisional) kebolehan poligami yang diungkapkan al-Qur'an ini dijadikan dasar untuk mengatakan hukum umum al-Qur'an tentang pernikahan, yaitu boleh poligami sampai empat. Mungkin di masa "Umar bin Khattab, ketika adanya perluasan wilayah Islam yang demikian cepat dan pada waktu yang bersamaan ada juga sejumlah wanita yang menjadi tawanan perang dalam jumlah banyak, wanita demikian murah dan banyak. Jawaban akhir terhadap masalah ini adalah tergantung pada studi sejarah rinci dari praktek perkawinan di sahabat dan generasi selanjutnya "tabi'in". Pada masa sebelum Islam datang (*pra islam*), praktek poligami menjadi kebiasaan dan banyak dilakukan orang di wilayah Arab, sebab tersedia wanita dalam jumlah besar sebagai akibat dari perang.

Sekarang mari kita kembali kepada pandangan modernis terhadap masalah poligami yang ada dalam al-Qur'an. Para pemikir modernis, seperti disinggung di atas secara prinsip berpendapat, bahwa karena al-Qur'an telah mensyaratkan kemampuan berlaku adil untuk boleh poligami, dan al-Qur'an sendiri telah menyatakan mustahil seorang suami berlaku adil, maka al-Qur'an menghendaki monogami. Dengan ungkapan tersebut menurut modernis berarti tidak boleh poligami. Secara esensial pandangan ini benar, tetapi formulasinya kurang meyakinkan, sebab dengan formulasi ini berarti para modernis mengakui adanya kontradiksi dalam al-Qur'an, sebab al-Qur'an secara tegas membolehkan poligami maksimal empat. Pemecahan yang diberikan pemikir tradisional tentang kontradiksi ayat adalah bahwa pernyataan/ungkapan al-Qur'an tentang bolehnya poligami sampai empat mempunyai kekuatan hukum, sementara ungkapan harus dapat berlaku adil hanya anjuran yang bersifat pribadi kepada pribadi-pribadi suami yang melakukan poligami agar jangan berbuat terlalu tidak adil.

Para pemikir tradisional juga berpendapat, bahwa peringatan yang ada di an-Nisa' (4): 129 "kamu tidak akan pernah dapat berlaku adil", sebagai sebuah anjuran kuat bagi Masing-masing individu untuk berbuat adil. Para pemikir berpendapat, seandainya kalimat ini mempunyai kekuatan hukum, al-Qur'an tidak mengakui di dalam ayat sama, "karena itu (jika kamu tidak dapat berlaku adil) minimal jangan terlalu condong kepada salah satu yang mengakibatkan yang lain terabaikan." Karena itu, poligami yang dilarang adalah dalam kasus suami yang berlaku tidak adil yang berlebihan.

Modernis yang ingin menetapkan kekuatan hukum dari kata adil (ta'dilu) didasarkan khususnya pada peringatan bahwa laki-laki tidak akan pernah dapat berlaku adil terhadap para isterinya. Kalau menghadapi kontradiksi, diusahakan menyelesaikannya dengan mengatakan, bahwa kebolehan poligami pasti hanya bersifat temporal, sementara tujuan akhir sebenarnya dari al-Qur'an adalah menghilangkan praktek poligami. Seperti disebutkan di atas, pandangan seperti ini benar-benar sejalan dengan tujuan al-Qur'an, khususnya kalau dikaitkan dengan keadilan sosial, dan khususnya keadilan terhadap wanita. Tetapi untuk sampai pada kesimpulan ini dibutuhkan pengungkapan ulang. Seseorang harus menerima secara mutlak kesimpulan umum yang kita bangun, bahwa aturan hukum khusus yang ada dalam al-Qur'an ditentukan dan sangat tergantung pada latar belakang sejarah kehidupan dan sosial dari aturan yang ada. Sementara norma prinsip atau norma abadi yang ada dalam aturan khusus tersebut adalah tujuan sosial atau prinsip moral yang diungkapkan secara implisit dari aturan khusus tersebut.

Karena itu, seharusnya jelas bahwa cara yang digunakan untuk menetapkan aturan lebih jauh adalah disesuaikan dengan tuntutan dan tujuan kehidupan sosial atau prinsip moral. Cara berpikir seperti ini dipegangi secara bulat oleh kalangan modernis hanya untuk kasus poligami, tetapi belum memformulasikannya secara jelas sebagai prinsip umum. Sebab, kalau tidak demikian menjadi tidak jelas alasan mengapa kebolehan poligami hanya bersifat temporal (dan sungguh ijin poligami ini, seperti dinyatakan oleh al-

Qur'an hanya dalam kasus anak yatim wanita, bukan dengan wanita secara

keseluruhan). Pandangan ini sejalan dengan pandangan kita, bahwa ayat pertama al-Qur'an membicarakan masalah poligami secara khusus tersebut (an-Nisa' (4) 127-129), dengan mengkritik orang-orang yang lebih baik menikahi anak yatim daripada mengembalikan harta anak yatim yang bersangkutan, dengan menambahkan, berbuat adil di antara para isteri adalah satu hal yang tidak mungkin dilakukan (mustahil). Karena itu, tujuan jangka panjang secara keseluruhan dari al-Qur'an tentang perkawinan adalah monogami.

Seperti sudah diketahui, perkembangan militer dan politik di awal-awal sejarah Islam, penaklukan wilayah yang demikian pesat, didapatkan budak-hudak wanita dalam jumlah yang sangat banyak. Dalam upaya menyesuaikan dengan masyarakat Muslim, dengan tujuan tercapainya tujuan moral dasar tentang keadilan terhadap wanita, kaum Muslim cenderung mengabaikan kondisi obyektif yang ada.

Dalam masalah ini, seorang harus melihat aturan sosial yang diformulasikan "Umar bin Khattab, yang tertuang dalam kitab al-Muwatta' yang ditulis imam Malik (w. 179/795), untuk melihat berbagai dimensi masalah sosial yang lahir dari penaklukan-pcnaklukan oleh kaum Muslimin tersebut. Dalam kondisi seperti ini tidak mengherankan kalau para pemikir hukum Islam klasik menetapkan kebolehan poligami sebagai satu ketetapan hukum, sementara kata-kata yang demikian kuat dari al-Qur'an tentang keadilan hanya menjadi anjuran. Tetapi mereka sungguh-sungguh menekankan perintah keadilan dan mengijinkan wanita yang menjadi korban

ketidakadilan untuk meminta cerai. Bahkan para ahli hukum Islam (*jurists*) klasik menetapkan bahwa seorang wanita boleh memasukkan di dalam taklik talak, ketetapan yang berlaku secara efektif, bahwa jika suami menikah dengan wanita lain (isteri kedua), isteri dapat meminta cerai. Tetapi jalan keluar dengan cara perceraian adalah jalan keluar yang terberat dalam masalah perkawinan.

Al-Quran (an-Nur (24:33) telah menetapkan pembebasan budak berdasar akad pembelian untuk dimerdekakan (*mukataba*). Sungguh, dalam ayat yang sama telah disuruh pemilik budak untuk memberikan harta kepada budaknya, yang dengan pemberian itu Allah telah memberkahi mereka. Sayangnya, umumnya para ahli hukum Islam (*jurists*) memandang perintah ini sebagai perintah yang bersifat sunnah (*anjuran*), bukan suruhan wajib, dan fakta sejarah mendukung pandangan ini (sebagaimana didukung oleh ahli sejarah ekonomi modern).

Pada dekade terakhir, umumnya negara-negara Muslim, telah berhasil melahirkan UU yang secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua. Pertama, negara yang melarang secara mutlak poligami, seperti Turki dan Tunisia. Turki melarang dengan cara mengadopsi Kode Sipil Swiss (*the Swiss Civil Code*) tahun 1526, sementara Tunisia melarang berdasar pada dasar Islam, dan mendasarkannya pada al-Qur'an pada tahun 1956. Kedua, negara yang mempersulit kemungkinan poligami, dengan cara menetapkan aturan prosedur yang menetapkan aturan-aturan tertentu untuk bolehnya poligami, yakni untuk beristeri yang kedua bagi yang masih mempunyaj satu isteri.

Bagi mereka yang melanggar aturan ini dikenakan hukuman. Apapun bukti yang ada, aturan ini telah memberikan hasil positif, yang kemudian lebih jauh diperkuat dengan semakin tingginya kesulitan ekonomi untuk membelanjai keluarga lebih dari satu isteri.

Abdullah Saeed membagi asbab al nuzul menjadi dua definisi pokok. *Pertama*, asbab al-nuzul mikro, asbab al-nuzul ini menjelaskan peristiwa yang menyebabkan turunnya suatu ayat, dimana ayat itu menjelaskan pandangan al-Qur'an tentang peristiwa yang telah terjadi lalu mengomentarkannya dengan Allah menurunkan suatu ayat al-Qur'an. *Kedua*, asbab al-nuzul makro, asbab al-nuzul ini menjelaskan peristiwa-peristiwa atau kebiasaan yang sudah ada. Kebiasaan ini bisa berupa laporan-laporan tentang bagaimana orang pada zaman tersebut memahami al-Qur'an baik sebelum maupun sesudah turunnya suatu ayat.¹⁷ Adapun asbab al-nuzul-nya sebagai berikut:

1. Mikro, Sebab turunnya surat al-Baqarah ayat 228, Abu Dawud dan Ibnu Abi Hatim meriwayatkan dari Asma binti Yazid Ibnu as-Sakan al-Anshariyyah, dia berkata “Saya dicerai pada zaman Rasulullah dan ketika itu belum ditetapkan ‘iddah untuk para wanita yang dicerai. Maka Allah menurunkan ‘iddah untuk wanita-wanita yang dicerai, yaitu firman-Nya: “Dan para istri yang dicerai (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali quru” Ats-Tsa’labi, Hibatullah bin Salamah dalam kitab an-Naskh dan muqatil meriwayatkan bahwa pada masa Rasulullah, Isma’il

bin Abdullah al-Ghifari menceraikan istrinya, Qatilah, dia tidak tahu bahwa istrinya sedang hamil. Kemudian setelah beberapa waktu dia baru tahu bahwa istrinya sedang hamil, maka dia pun merujuknya kembali. Lalu istrinya tersebut melahirkan, namun anaknya meninggal dunia. Maka turunlah firman Allah: “Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali quru’.”¹⁸

2. Makro, ‘Iddah untuk perempuan telah muncul di Jazira Arab sebelum Islam datang. Praktik ‘iddah yang dikerjakan oleh masyarakat pra-Islam bisa dikatakan cukup menyedihkan. Masyarakat Arab waktu itu mempunyai kebiasaan mewajibkan perempuan yang ditinggal mati suami dikurung di dalam ruang kecil selama setahun. Wanita tersebut tidak boleh memakai celak, wangi-wangian, dilarang menyentuh sesuatu, tidak boleh memotong kuku, tidak boleh menyisir rambut selama masa ‘iddah. Secara fisik wanita tersebut terlihat sangat menyedihkan dan untuk membersihkan kulitnya diberi seekor kambing.¹⁹ Hal ini terlihat pada kondisi sosio historis masyarakat Arab yang mana seperti yang dijelaskan pada hadits Nabi:

“Zainab berkata, bahwa ia pernah mendengar ibunya, Ummu Salamah pernah bercerita, tentang seorang perempuan yang datang menemui Rasulullah SAW dan mengadukan masalahnya. Bahwa anak perempuan saya suaminya meninggal, dan mata anak saya sakit, bolehkah kami menggunakan celak. Nabi menjawab, tidak boleh, sebanyak tiga kali dengan jawaban yang sama, anakmu harus menjalani iddah selama empat bulan sepuluh hari. Sungguh pada masa jahiliyah dilempar dengan kotoran unta

¹⁸ As-Suyuthi, *Asbabun Nuzul: Sebab Turunnya Ayat Ayat Al Qur’an* (Jakarta : Gemasani, 2008), hlm. 97

¹⁹ Nuzulia Febri Hidayati, *Tinjauan Gender Terhadap Konstruksi ‘iddah dan Iddah dalam kompilasi Hukum Islam*, (Yogyakarta : Pasaca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, Tesis, 2018), 74

selama setahun. Zainab berkata, bahwa pada masa jahiliyah, jika seorang perempuan ditinggal mati suaminya, maka perempuan tersebut tinggal di gubuk kecil, memakai pakainnya yang paling jelek, tidak memakai minyak wangi ataupun selama setahun kemudian didatangkan keledai, kambing dan burung. Setelah selesai masa 'iddahnya ia diperbolehkan keluar dengan syarat berdiri dipinggir jalan dan disuruh membuang kotoran hewan yang melewati jalan tersebut. Setelah itu perempuan diperbolehkan memakai minyak wangi lagi (menjalankan kehidupan seperti biasa). (HR, Bukhari Abu Daud, at- Tirmidzi dan Ibnu Majah).

Seperti yang telah disampaikan pada hadits di atas, bahwasanya masa 'iddah yang dilakukan oleh perempuan masyarakat jahiliyah cukup lama yakni selama satu tahun. Tidak hanya waktunya yang cukup lama, tapi, ruang gerak bagi perempuan juga terbatas. Mereka ditempatkan pada sebuah tempat yang bisa dikatakan tidak layak untuk dihuni, pada sebuah gubuk kecil. Pakaian yang dipakai wanita yang sedang menjalankan masa 'iddah-nya juga harus berupa pakaian yang paling jelek yang dimiliki.

Untuk pasokan makanan memang cukup disediakan seperti seekor kambing. Lalu, tindakan terakhir yang harus dilakukan oleh wanita yang sedang melakukan 'iddah dan agar wanita tersebut bisa kembali menjalankan kehidupan normalanya, dia beridiri dipinggir jalan dan membuang kotoran dari hewan yang lewat di jalan dimana wanita tersebut berdiri. 'Iddah yang dilakukan oleh wanita jahiliyah sangatlah menyedihkan, bahkan untuk dikatakan sebagai adat masyarakat terlalu mendiskriminasikan wanita. Barulah ketika Islam datang, budaya dan adat 'iddah yang demikian dihapus oleh Rasulullah dan diganti seperti pada ayat al-Qur'an yang telah dijelaskan

Rasulullah tidak sepenuhnya menghilangkan apa saja yang harus dilakukan pada masa iddah. Semua yang harus dilakukan oleh wanita pada masa iddah dirubah kecuali, satu yakni untuk memakai wewangian.²⁰ Waktu yang dikerjakan berubah yang awalnya 1 tahun menjadi, 4 bulan 10 hari. Wanita yang sedang 'iddah tidak harus mengurung disebuah gubuk kecil dan membersihkan kotoran hewan yang ada di jalan. Sedangkan, masa 'iddah yang harus dilakukan untuk wanita yang berpisah dengan suami akibat sebuah perceraian pada masyarakat Arab pra Islam muncul sebuah kontroversi. Sebagian mengaktakan kalau wanita harus 'iddah setelah bercerai dengan suami dan sebagian yang lainnya mengatakan kalau wanita yang bercerai pada masyarakat pra-Islam tidak melakukan 'iddah.²¹

'Iddah pada zaman Nabi asalnya belum ada sesuai pada hadis yang diriwayatkan oleh Sulaiman. "Telah menceritakan kepada kami Sulaiman bin Abdul Hamid AlBahrani, telah menceritakan kepada kami Yahya bin Shalih, telah menceritakan kepada kami Isma'il bin 'Ayyasy, telah menceritakan kepadaku 'Amr bin Muhajir dari ayahnya dari Asma` binti Yazid bin As-Sakan AlAnshariyyah bahwa ia telah dicerai pada zaman Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam dan wanita yang dicerai tidak memiliki 'iddah, kemudian Allah 'azza wajalla menurunkan wahyu mengenai' iddah karena perceraian ketika Asma` dicerai, ia adalah wanita pertama yang karenanya

²⁰ Deza Emira, *Komparasi analisis Maqasid Syariah dan Kesetaraan Gender Tentag Huku 'Iddah* (Jakarta : UIN Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2016), 42-43

²¹ Nuzulia Febri Hidayati, *Tinjauan Gender Terhadap Konstruksi 'iddah dan Ihdad dalam kompilasi Hukum Islam*, (Yogyakarta : Pasaca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, Tesis, 2018), 74.

diturunkan ayat tentang 'iddah wanita yang dicerai". (H.R. Sunan Abu Dawud: 1941)

Seiring dengan perkembangan zaman yang awalnya wanita bersifat pasif dalam rana sosial, pada zaman moderen wanita sudah bisa ikut berperan aktif di ranah sosial. Hal ini yang membuat sebuah dilema, apakah wanita harus tetap melakukan 'iddah atau tidak. Akan tetapi, dalam menjawab persoalan ini semua ulama' sepakat bahwa wanita yang berpisah dengan suami harus tetap menjalankan 'iddah sesuai dengan ketentuan syara'. Dengan tujuan mewajibkan adanya 'iddah yakni untuk melihat kondisi Rahim dan menghormati laki-laki yang telah berpisah dengannya.²²

Dari ayat tersebut dikatakan bahwa wanita normal yang bukan menopause, hamil atau ditinggal mati suaminya harus melakukan 'iddah selama 3 quru' atau tiga kali sucian. Pada masa yang ditentukan al-Qur'an sudah bisa dikatakan bahwa untuk menentukan masa 'iddah membutuhkan aktifitas alami yang dialami organ tubuh yakni keluarnya haid. Hal ini hanya dimiliki perempuan sedangkan untuk laki-laki tidak memilikinya.

Sedangkan, untuk 'ilat diberlakukannya iddah, ialah karena alasan memeriksa rahim perempuan masih kosong atau sudah berisi dan memberikan waktu bagi suami untuk memikirkan kembali apakah akan menjalin hubungan kembali dengan istri atau tetap mantap dengan keputusannya untuk menceraikan istrinya.²³ Meskipun 'ilat tersebut adalah yang paling banyak

²² Ahmad Muslimin, 'iddah dan ihdad wanita moderen, dalam Jurnal Mahkamah Vol. 2 No. 2, 2017, hlm. 228-230.

²³ Deza Emira, Komparasi Analisis Maqasid Syariah dan Kesetaraan Gender Tentang Hukum 'Iddah, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, skripsi, 2016), 83-84.

dijadikan dasar untuk melihat hukum diberlakukannya 'iddah untuk wanita yang telah berpisah dengan suami, tapi hal tersebut masih berbentuk kemungkinan bukan berupa kepastian. Karena, kalimat “Wanita-wanita yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'.” Merupakan kalimat khabar dengan makna perintah.²⁴

Lebih lanjut lagi untuk melihat apakah laki-laki harus melakukan 'iddah di sini penulis paparkan apa tujuan diberlakukannya masa 'iddah untuk wanita yang telah berpisah dengan suami pada masa Nabi:

1. Untuk mengetahui kebersihan seorang perempuan, sehingga tercampur anantara keturunan seseorang dengan orang lain dan untuk memudahkan menentukan nasab antara suami yang lama atau yang baru;
2. Meringankan beban ekonomi perempuan yang dicerai (melalui nafkah yang diberikan oleh suami selama masa 'iddah);
3. Mengurangi beban perempuan yang suaminya meninggal dengan mengurangi beban masa 'iddah menjadi empat bulan sepuluh hari;
4. Berkabung atas kematian suami untuk menghormati suami yang meninggal, menjaga hak suami, serta menghargai perasaan pihak keluarga.²⁵
5. Untuk memberi kesempatan kepada pasangan untuk memikirkan kembali hubungan yang telah putus, menjunjung tinggi perkawinan dan menghormati pasangan.

²⁴ *Ibid...*, 82.

²⁵ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah, Jilid 8, Terj. Muhammad Thalib* (Bandung: al-Ma'arif, 2007), 140-141.

Hikmah-hikmah tersebut bila disandingkan dengan ‘ilat yang bertujuan untuk memberi kesempatan agar bisa menjalin hubungan dengan istri maka akan sejalan dan bisa dijadikan dasar pemberlakuan ‘iddah. Pernyataan demikian bisa menjadikan statemen baru bahwa laki-laki juga harus melakukan ‘iddah dengan alasan, kalau setelah berpisah dengan suami, istri harus ber-‘iddah agar suami mempunyai kesempatan untuk mengurungkan niatnya menceraikan istri.

Setelah melihat ‘ilat dan tujuan serta hikmah diberlakukannya ‘iddah untuk perempuan yang telah berpisah dengan suami. Bisa dikatakan bahwa ‘iddah hanya berlaku untuk perempuan, dengan melihat hal yang paling menonjol yakni kosongnya rahim perempuan. Keterangan ini sejalan dengan firman Allah : “Apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-sekali tidak wajib atas mereka ‘iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya.”(Q.S alAhzab : 49).

Pada ayat ini menjelaskan bahwa bila suami istri belum melakukan hubungan intim sama sekali lalu istri diceraikan maka tidak ada masa ‘iddah untuk wanita tersebut. Hal ini mengindikasikan bahwa wanita yang belum melakukan hubungan intim, maka Rahim perempuan tersebut masih kosong. Ada juga hadis nabi yang menerangkan tentang bagian masing-masing antara suami dan istri dalam masalah perceraian. Sebagaimana hadis Nabi: “Thalaq diperuntukan untuk lakilaki da ‘iddah diperuntukan untuk perempuan.”

(Hadis Riwayat ad-Darquthni dan Baihaqi)

Jadi, pada dasarnya pengkhususan 'iddah untuk perempuan Karen ada maqasid atas ayat yang menjelaskan 'iddah. Adapun, maqasidnya ialah untuk melihat kekosongan rahim pada perempuan dan memberikan waktu pada suami untuk berfikir ulang atas kasus perceraian yang telah ia alami. Berdasarkan kontekstualisasi dan maqasid pada ayat yang menerapkan tentang 'iddah, laki-laki tetap tidak bisa melakukan 'iddah. Hal ini disebabkan Karena seorang laki-laki tidak bisa melahirkan atau tidak mempunyai rahim yang menjadi salah satu maqasid diberlakukannya 'iddah untuk perempuan.

Tidak sebatas pada persoalan tersebut yang menjadi alasan laki-laki tidak melakukan 'iddah. Ketika wanita sedang menjalani 'iddah, sang mantan suami juga tetap harus memberikan nafkah untuk sang istri. Meskipun, hal ini bisa dibantah dengan adanya wanita karier di zaman moderen ini.

Adapun untuk bentuk yang menyerupai 'iddah bisa dilakukan oleh lakilaki. Sebagaimana yang dijelaskan pada kita yang dikarang oleh wahbah Zuhaili: "Apakah laki-laki memiliki 'iddah?, bagi laki-laki tidak ada 'iddah dalam arti istilah, maka setelah berpisah (dengan istrinya) boleh langsung menikah dengan perempuan lain, selagi tidak ditemukan larangan yang bersifat syar'i, seperti menikahi perempuan yang tidak halal dicampuri ketika masih mempunyai hubungan dengan isteri yanag pertama, dan kerabat yang masih menadi mahram seperti saudara perempuan, bibi dari bapak, bibi dari ibu, anak perempuan dari saudara laki-laki, anak perempuan dari saudara perempuan, walaupun melalui pernikahan yang fasad ataupun nikah yang subhat. Menikahi perempuan yang kelima pad amasa pertengahan masa

‘iddah istri yang keempat, samapai berakhirnya masa ‘iddah istri keempat yang di talak selesai. Menikahi perempuan yang telah ditalak tiga sebelum melakukan nikah tahlil.”²⁶

Dari penjelasan di atas meskipun dikatakan kalau laki-laki tidak melakukan ‘iddah, tapi, ada beberapa sebab yang menjadikan laki-laki harus melakukan hal yang menyerupai ‘iddah atau ulama’ klasik menyebutnya dengan sebutan *syibhul ‘iddah*. Diantara masa tunggu laki-laki untuk melakukan menikah lagi.

Pertama, jika seorang laki-laki menceraikan istrinya dengan talak raj’i, lalu dia ingin menikah dengan perempuan yang semahram dengan istrinya yang diceraikan, misalnya adik perempuan si istri, maka laki-laki tersebut tidak boleh menikahi adik perempuan tersebut sebelum masa ‘iddah yang dilakukan oleh istri yang diceraikan selesai.

Kedua, jika seorang laki-laki memiliki empat istri, lalu dia menceraikan salah satu istrinya dan dia ingin menikah dengan perempuan lain atau perempuan ke lima, maka dia harus menunggu masa ‘iddah istri yang diceraikannya selesai. Baru setelah masa ‘iddah istri yang diceraikan selesai, maka, diperbolehkan untuk menikah lagi.²⁷

Jadi, dalam hal ini penulis tidak setuju dengan CLD-KHI jika di lihat dari kacamata *teori double movement* fazlur rahman. Meskipun dikatakan kalau laki-laki tidak melakukan ‘iddah, tapi, ada beberapa sebab yang

²⁶ Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, juz VII (Damaskus: Dar al-fikr, 1996), hlm. 627.

²⁷ Ahmad Ali Masyhuda, Pengaplikasian Teori Double Movement Pada Hukum ‘Iddah Untuk Laki-Laki (jurnal.unswagati.ac.id/index.php/HERMENEUTIKA), VOL. 4, NO. 1, FEBRUARI 2020), 25

menjadikan laki-laki harus melakukan hal yang menyerupai 'iddah atau ulama' klasik menyebutnya dengan sebutan *syibhul 'iddah*. Diantara masa tunggu laki-laki untuk melakukan menikah lagi.

Nusyuz dan Khulu'

Amina Wadud, seorang ilmuwan Amerika ingin mengkaji posisi wanita dalam al-Quran dengan menggunakan pendekatan hermeneutik, dimana metode panafsirannya bertujuan untuk memperoleh kesimpulan makna suatu teks (ayat) yang selalu berhubungan dengan tiga aspek, yaitu (1) dalam konteks apa satu teks (ayat) ditulis (diwahyukan); (2) bagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat), (3) bagaimana pengungkapannya dan apa yang dikatakannya, dan (4) bagaimana pandangan hidup (prinsip) seluruh teks.²⁸

Jadi, Amina Wadud ingin menggunakan metode tafsir hermenetik yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman, sekaligus dengan konsep *double movement* nya, bahwa untuk memahami ayat al-Qur'an harus memahami secara mendalam kondisi dan situasi yang mengitari turunnya ayat. Kemudian dari ayat-ayat kontekstual tersebut digali pesan moralnya. Pesan moral inilah yang menjadi prinsip-prinsip universal.

Dengan metode Rahman ini, menurut Amina Wadud, semua ayat-ayat yang menyebut tentang wanita secara terpisah atau bersama-sama dengan pria dianalisis dengan metode. (1) dalam konteksnya, (2) dalam konteks pembahasan yang sama dalam al-Qur'an, (3) menyangkut soal bahasa yang

²⁸Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, terj. Yazian Radiani (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), 4.

sama dan struktur sintaksis yang digunakan di seluruh bagian al-Quran, (4) menyangkut sikap benar-benar berpegang teguh pada prinsip al-Quran, dan (5) di dalam konteks al-Quran sebagai pandangan hidup. Adapun tujuan Amina wadud dengan metode ini adalah sebagai usaha untuk menggambarkan maksud teks disertai dengan "prior teks" (persepsi, keadaan, latar belakang) orang yang membuat interpretasi tersebut.²⁹ Terhadap nash yang terkesan memarginalkan wanita, seperti wanita harus melayani suami, isteri harus patuh kepada suami, dan sejenisnya, harus dipahami secara kontekstual.

Munculnya keinginan ini dilatarbelakangi oleh ketidakpuasan terhadap hasil penafsiran yang ada tentang status wanita. Menurutnya ada tiga corak tafsir, yaitu: (1) tradisional, (2) reaktif, dan (3) holistik/hermeneutik. Jenis tafsir tradisional ada sekian ragam, tetapi dari keragaman tersebut mempunyai metode yang sama, yaitu melakukan penafsiran secara atomistik. Maksudnya adalah dalam melakukan penafsiran dimulai dengan menafsirkan ayat pertama dari satu surah, kemudian diteruskan pada ayat kedua, ketiga dan seterusnya sampai habis satu surah. Kemudian pembahasan dilanjutkan pada surah berikutnya dengan cara yang sama, yakni Menurut urutan ayat sesuai dengan mushaf Usmani. Hanya Sedikit yang membahas hubungan antara al-Quran dengan teman-temannya secara tematis. Kaitan antara satu ayat dengan ayat lain mungkin diberikan, tetapi tampak kurang pas karena tidak disertai prinsip-prinsip penerapan hermeneutik. Di samping itu yang menjadi tema

dalam tafsir tradisional adalah bahwa tafsir-tafsir ini ditulis secara eksklusif oleh kaum pria. Maka pengalaman kaum pria lah yang dimaksud dalam tafsir tersebut, Sementara pengalaman, misi, perspektif, keinginan dan kebutuhan wanita ditiadakan.³⁰

Model tafsir kedua, penafsiran reaktif, adalah penafsiran yang merupakan reaksi terhadap sejumlah hambatan yang dialami wanita, baik sebagai individu maupun anggota masyarakat. Para penganut model ini berusaha mempertahankan wanita pada derajat yang tidak wajar, dengan alasan hal tersebut sejalan dengan kedudukan wanita dalam al-Quran. Para penafsir jenis ini kerap kali menitikberatkan uraian pada masalah-masalah yang absah, tetapi tidak disertai dengan analisa Quran yang komprehensif.³¹ Dalam hal ini Amina mengkritik al-Attar, yang menulis buku *al-Mar'ah fi al-Quran*, Menurut Amina, analisis al-Attar dalam tulisan ini mendiskreditkan kaum wanita.³²

Kasus nusyuz, yakni gangguan keharmonisan rumah tangga, berdasar an-Nisa (4) : 34,

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

³⁰ Ibid..., 2.

³¹ Ibid..., 3. digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id

³² Ibid..., 130.

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

Kata qanitat dalam ayat ini digunakan untuk menggambarkan wanita "saleh" yang umumnya diterjemahkan sebagai "kepatuhan". Kemudian kepatuhan disini dihubungkan menjadi "kepatuhan kepada suami". Dalam keseluruhan konteks al-Quran, kata ini dapat digunakan untuk kaum pria dan wanita. Contoh untuk kaum pria adalah: (1) al-Baqarah (2):238, (2) Ali Imran (3) al-Ahzab (33): 35. Sementara contoh untuk wanita adalah: (1) al-Nisa' (4):34 seperti dicatat sebelumnya, (2) al-Ahzab (33):33, 3) at-Tahrim (66):5, dan (4) al-Tahrim (66):12.

Dari nash-nash tersebut dapat disimpulkan, bahwa kata ini digunakan untuk menyebut karakteristik atau keperibadian Orang-orang yang beriman kepada Allah. Dengan demikian, kesalehan yang dimaksud tidak hanya sekedar kepatuhan antara sesama makhluk.³³

Dalam ayat an-Nisa' (4):34 disebutkan tiga tahapan penyelesaiannya, yaitu solusi verbal, boleh dipisah, dan memukul. Solusi verbal adalah solusi terbaik dan lebih disukai al-Quran, dan jalan ini sesuai dengan prinsip umum al-Qur'an untuk melakukan musyawarah atau syura, yang merupakan cara

terbaik untuk menyelesaikan masalah dua pihak yang bertikai. Kedua, bahwa al-Quran bermaksud menyelesaikan persengketaan dan kembali menjadi pasangan yang damai dan harmonis. Pesan kedua ini sesuai dengan an-Nisa' (4):128. Jadi perdamaian adalah tujuan ayat ini, bukan kekerasan atau pemaksaan pasangan untuk patuh.

Kalau alternatif solusi verbal tidak terjadi, baru melangkah pada tahap kedua, yaitu pisah ranjang. Kalau langkah kedua ini pun tidak berhasil, kemudian maju pada langkah berikutnya yaitu memukul (*daraba*). Hanya saja kata *daraba* dalam al-Quran tidak hanya berarti memukul, misalnya *daraba Allah mathalan* (Allah membuat/menciptakan sebagai contoh).

Kemudian kata patuh (*ta'a*) dalam ayat ini (an-Nisa' (4):34) perlu ditafsirkan secara kontekstual. Ayat ini mengatakan, “jika mereka patuh, maka janganlah mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka”, Bagi wanita kalimat ini merupakan syarat, bukan perintah. Para suami diperintahkan untuk tidak mencari-cari jalan untuk menyusahkan para isteri yang patuh. Penekanannya terletak pada perlakuan pria terhadap wanita. Al-Qur'an tidak menyatakan “kepatuhan kepada suami” sebagai karakteristik “wanita yang lebih baik” sebagaimana disebutkan dalam al-Tahrim (66):5 seperti dicatat di atas, tidak juga prasyarat untuk menjadi masyarakat muslim, seperti ditegaskan dalam al-Mumtahanah (60):12:³⁴

Bagian Waris Laki-Laki dan Perempuan

Besaran bagian para ahli waris berdasarkan KUHPerduta, dalam hal ini mengenai besaran ahli waris laki-laki dengan ahli waris perempuan, memiliki bagian sama antara anak laki-laki dengan anak perempuan sesuai dengan ketentuan **Pasal 852 ayat (1) KUHPerduta** yang menjelaskan sebagai berikut:

“Anak-anak atau sekalian keturunan mereka, biar dilahirkan dari lain-lain perkawinan sekali pun, mewaris dari kedua orang tua, kakek, nenek, atau semua keluarga sedarah mereka selanjutnya dalam garis lurus ke atas, dengan tiada perbedaan antara laki atau perempuan dan tiada perbedaan berdasarkan kelahiran lebih dulu.”

Hukum waris Barat (KUHPerduta) mengenal prinsip *legitime portie* (bagian mutlak) sebagaimana yang diatur dalam **Pasal 913**

KUHPerduta yang menentukan bahwa:

“Legitime portie adalah suatu bagian dari harta peninggalan yang harus diberikan kepada para waris dalam dalam garis lurus menurut undang-undang, terhadap bagian mana si yang meninggal tak diperbolehkan menetapkan sesuatu, baik selaku pemberian antara yang masih hidup, maupun selaku wasiat.”

Prinsip *legitime portie* menentukan bahwa ahli waris memiliki bagian mutlak dari peninggalan yang tidak dapat dikurangi sekalipun melalui surat wasiat si pewaris. Dalam hal ini, bagian mutlak bagi para ahli waris adalah

tiga perempat dari harta warisan. Hal ini sesuai dengan **Pasal 914 ayat (3)**

KUHPerdata yang menyatakan sebagai berikut :

“Tiga orang atau lebih pun anak yang ditinggalkannya, maka tiga perempatlah bagian mutlak itu dari apa yang sedianya masing-masing mereka harus mewarisinya, dalam perwarisan.”

Terhadap setiap pemberian atau penghibahan yang mengakibatkan berkurangnya bagian mutlak dalam pewarisan, dapat dilakukan pengurangan hanya berdasarkan tuntutan dari ahli waris ataupun pengganti mereka.³⁵

Dalam hukum waris Islam, pada prinsipnya pembagian terhadap anak laki-laki lebih besar dari anak perempuan. Hal ini berdasarkan ketentuan dalam **Pasal 176 Kompilasi Hukum Islam** yang menyatakan sebagai berikut:

“Anak perempuan bila hanya seorang ia mendapat separuh bagian, bila dua orang atau lebih mereka bersama-sama mendapat dua pertiga bagian, dan apabila anak perempuan bersama-sama dengan anak laki-laki, maka bagian anak laki-laki adalah dua berbanding satu dengan anak perempuan.”

Namun demikian, sesuai dengan **Pasal 201 Kompilasi Hukum Islam** yang menyatakan bahwa:

“Apabila wasiat melebihi sepertiga dari harta warisan, sedangkan ahli waris lainnya ada yang tidak menyetujuinya, maka wasiat hanya dilaksanakan sampai batas sepertiga harta warisan.”³⁶

Dalam menentukan bagian-bagian tiap ahli waris, hukum waris adat mendasarkan pada kebiasaan dalam bidang kewarisan yang terjadi di

³⁵ Soedharyo Soimin, 1996, *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPer)* (Jakarta: Sinar Grafika)

³⁶ Tim Redaksi Nuansa Aulia, 2015, *Kompilasi Hukum Islam (KHI) (Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan)* (Bandung: CV.Nuansa Aulia)

masyarakat. Hal ini berarti tiap daerah memiliki cara kebiasaan yang berbeda untuk menentukan besaran bagian warisan masing-masing dari ahli waris. Sebagai contoh, pembagian besarnya warisan di daerah Sumatera Barat, hak (bagian) warisan dari anak perempuan lebih besar dari bagian warisan dari anak laki-laki, akan tetapi hal tersebut berbeda dengan kebiasaan yang terjadi di daerah Sumatera Utara, yang memberikan hak dalam warisan lebih besar kepada anak laki-laki jika dibandingkan dengan bagian anak perempuan. Dengan menyetujui untuk menerima harta warisan dari si pewaris, maka ahli waris diwajibkan untuk melakukan pelunasan terhadap utang-utang pewaris.

Menurut modernis dari Pakistan ini ada problem pembagian waris karena adanya dikotomi metodologi klasik yang condong pada nilai-nilai normatif dan metodologi kontemporer yang condong pada nilai progresif. Jika merujuk pada doktrin normatif pewarisan islam, perbandingan, pembagian waris antara laki-laki dan perempuan adalah 2:1 dan sampai kapanpun akan tetap seperti itu, dengan landasan bahwa ayat-ayat tentang ketentuan waris bersifat qat'i atau tetap dan ijbari (paksaan), implikasi dari ketentuan itu menimbulkan tidak boleh adanya ruang ijtihad dalam kewarisan Islam. Dalam hal ini Fazlur Rahman menafsiri lain dengan kewarisan islam normatif, perbandingan laki-laki dan perempuan pembagian waris yang ketentuannya 2:1 di interpretasikan menjadi 1:1, berdasarkan teori *double movement*-nya dalam menafsiri ayat-ayat Al-Quran.³⁷

³⁷ Labib Muttaqin, *Aplikasi Teori Double Movement Fazlurrahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik*, (UIN Maulana Malik Ibrahim, Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, Vol. VII No. 2, Juli, 2013), 202.

Menurut Fazlur Rahman, bagian waris yang diterima saudara perempuan sama dengan bagian saudara laki-laki (1:1), hal ini dikarenakan kondisi perempuan telah mengalami perubahan, sebagaimana nilai-nilai dan keajaiban ekonomi dalam suatu masyarakat tradisional yang merupakan simbol-simbol fungsional dari peran-peran aktual dalam masyarakat yang bersangkutan. Rahman menilai, peran-peran dimasyarakat itu tidak ada yang internt dan pasti mengalami perubahan. Maka jika rasa dan pertimbangan keadilan menghendaknya, perubahan atas peran-peran tersebut sudah barang tentu tidak bertentangan dengan prinsip moral dalam al-Quran. Demikian pula bagian suami dan istri.

Dikonstruksi pemikiran tentang konsep pembagian waris banyak dilontarkan oleh cendekiawan muslim kontemporer. Banyak anggapan bahwa ketentuan-ketentuan hukum yang diekspresikan Allah dan Rasulnya, ternyata sangat dipengaruhi kondisi setempat, sehingga unsur *sosio-culture* saat itu menjadi pertimbangan utama. Sebagai contoh ayat Al-Qur'an yang sangat dipengaruhi dengan budaya saat itu adalah ayat tentang pembagian waris, yaitu Qs. An-Nisa: 11.

Apabila ditinjau dari segi kondisi *sosio-culture* masyarakat Arab saat itu, maka jelas sekali bahwa penetapan pembagian waris 2:1 oleh Al-Qur'an yang merupakan bentuk langkah adaptasi dengan budaya Arab. Oleh karena itu teori *geneologi* Arab menganut sistem patriarki (kesukuan dari garis laki-laki), maka sangat wajar bila saat ini memberi porsi yang lebih kepada laki-

laki. Berdasarkan kenyataan sejarah, banyak ketentuan-ketentuan Islam

merupakan representasi dari modifikasi ketentuan-ketentuan pra-Islam. Padahal jika diperhatikan lebih seksama sistem kekeluargaan dalam Al-Qur'an adalah bileteral, bukan patriarki maupun *matrilineal*.³⁸

Oleh karenanya dirasa perlu adanya suatu metode tafsir yang dapat mengakomodasi keadaan tersebut, dengan tujuan mengetahui aspek moral hakiki yang tersirat dibalik teks Al-Qur'an. Klasifikasi Rahman terhadap doktrin kewarisan Islam klasik sebenarnya berawal dari anggapannya bahwa para *fuqaha* dan *mufassirin* atau kaum muslim umumnya, telah mengembangkan suatu sikap yang kaku dalam memandang kedua sumber hukum dalam Islam (Al-Qur'an dan Sunnah) lewat pendekatan-pendekatan ahistoris, literalis dan otomistis, pendekatan-pendekatan seperti ini telah menimbulkan hilangnya dinamika sejarah dalam memahami Al-Quran, serta mereduksi keduanya yang terdiri dari mereduksi keduanya yang terdiri dari bagian-bagian yang terpisah satu sama lain.³⁹

Sebagai wujud konkrit dalam menyikapi permasalahan ini, Fazlur Rahman menawarkan suatu proses ijtihad dan metodologi yang hermeunitis, metode tersebut dikenal dengan *Double Movement Theori* atau jika diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia adalah teori gerak ganda, sebuah metode dengan pendekatan sosio-historis. Dalam metodenya Fazlur Rahman menekankan pentingnya pembedaan antara tujuan awal suatu teks Al-Quran diberlakukan (idea moral) dengan bunyi teks itu sendiri (legal spesifik).

digilib.uinkhas.ac.id³⁸ Ibid, h. 201. digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id

³⁹ Ibid, h. 203.

Menurutnya ideal moral yang dimaksud oleh legal spesifik lebih pantas diterapkan ketimbangan ketentuan legal spesifik itu sendiri.

Dalam surat an-Nisa ayat 11, mengatur pembagian waris antara laki-laki dan perempuan, yaitu bagian seorang laki-laki sama dengan bagian dua orang perempuan. Kemudian dalam surat an-Nisa ayat 12, menerangkan pembagian warisan suami 2 kali lipat dari bagian istri, yaitu suami mendapatkan setengah dari istrinya yang meninggal dunia (pewaris) jika pewaris tidak mempunyai anak, jika pewaris mempunyai anak maka bagiannya menjadi seperempat. Adapaun istri mendapat bagian seperempat dari suaminya yang meninggal dunia (pewaris) jika pewaris tidak mempunyai anak. Jika pewaris mempunyai anak-anak bagiannya menjadi seperdelapan. Dari uraian tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa bagian waris antara laki-laki dan perempuan adalah 2:1.⁴⁰

Jika ditelaah lebih seksama, pengsyariaan pembagian waris 2:1 sangat dipengaruhi oleh faktor situasi dan kondisi bangsa Arab, tepatnya pada zaman Rasulullah SAW. Kewajiban mencari nafkah hanya dibebankan bagi laki-laki dan wajib hukumnya bagi mereka. Sementara bagi kaum perempuan (istri) tidak diwajibkan untuk mencari nafkah, karena memang bukan kapasitasnya sebagai kepala keluarga untuk mencari nafkah, karena kepala rumah tangga adalah tugas pokok seorang laki-laki (suami). Perempuan justru berhak mendapat nafkah dari suaminya (bila perempuan tersebut telah menikah) sebagaimana tercantum dalam Q.S Al-Baqarah 233 dan at-Thalaq 6. Namun

akan terlihat kontras apabila eksistensi perempuan zaman kini komporasikan dengan perempuan zaman dulu. Saat ini perempuan mempunyai independensi yang besar dalam melakukan aktifitasnya. Banyak diantara mereka bisa atau memungkinkan lebih mahir daripada laki-laki dalam menjalani profesi di sektor publik. Perempuan seperti itu bisa disebut wanita karier. Dengan demikian, pada saat ini bukan hanya laki-laki saja yang bisa mencari nafkah, perempuan pun bisa mencari nafkah. Bahkan tidak sedikit perempuan yang malah menjadi tulang punggung keluarga untuk memenuhi kebutuhan keluarganya.⁴¹

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

Berangkat dari dialektika di atas, maka terkait dengan masalah pembagian waris dituntut adanya reinterprestasi terhadapnya dengan tujuan tetap terjaganya nilai-nilai sakral dalam Al-Quran, yaitu nilai keadilan dan persamaan hak antara laki-laki dan perempuan. Jadi, ketika memahami teori *double movement* Fazlur Rahman, terdapat teori ganda dalam memahami ayat waris, diantaranya: *Pertama*, pembagian waris antara laki-laki dan perempuan diharapkan adanya bentuk keadilan dalam masyarakat, hanya saja aplikasi penerapan pembagian waris 2:1 dipengaruhi oleh budaya Arab pada saat itu. Hal ini tidak menutup kemungkinan jika penafsiran Rahman berpaling dengan hukum yang telah ditetapkan, malainkan mengambil dari segi moral jika situasi dan kondisi sekarang mengenai pembagian waris sama dengan kondisi di Arab. *Kedua*, jika ditinjau dari segi sosio-historis pada saat ini, realitas keberadaan perempuan tidak sama dengan realitas perempuan di Arab pada saat itu. Sehingga bisa menutup

kemungkinan jika pembagian waris antara laki-laki dan perempuan sama, yakni 1:1.⁴²

B. Analisis pola bacaan tafsir berbasis hermeneutika Fazlur Rahman dalam pengembangan pasal misoginis Hukum Keluarga Islam (HKI)

Tentang metode holistik, Rahman tidak menyebut metodenya dengan metode holistik, tetapi metode atau teori hermeneutik (*hermeneutical theory*). Namun demikian, dari proses dan tujuan yang dikemukakan nampaknya metode yang digunakan Rahman lebih tepat disebut metode tafsir holistik. Misalnya Rahman menulis:

Ada kebutuhan yang luar biasa terhadap teori hermeneutik yang akan dapat membantu kita memahami makna al-Qur'an sebagai satu kesatuan agar baik isi teologi maupun sisi etis dan yuridisnya menjadi satu kesatuan.

Namun demikian, baik tematik maupun holistik sama-sama menekankan pada pentingnya pemahaman al-Qur'an dengan metode silang (*cross-referential*), atau *inductive*. Metode ini kelihatannya diilhami oleh dua konsep umum yang pernah muncul di kalangan ulama sebelumnya, yakni pertama metode induktif yang pernah diperkenalkan al-Ghazali, yang disebutnya dengan *al-istiqra'*. Karena itu, metode holistik seperti ini dapat juga disebut sebagai metode silang (*cross: referential*) atau metode induktif (*al manhaj al istiqra'*).⁴³ Ilham kedua muncul dari konsep yang mengatakan, “seluruh al-Quran saling menafsirkan” (*one part of the Qur'an interprets another*) atau (*different parts of the Qur'an explain one another*), sebuah

⁴² Khoirul Anwar, *Teori Double Movement Fazlur Rahman dan Aplikasinya Pada Ayat Waris (Kontekstualisasi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia)* <https://alkamalblitar.com/> diakses pada 12 Mei 2024

⁴³ Sahiron Syamsuddin, *An Examination of Bint al-Shati's Method of Interpreting the Qur'an* (Montreal: MA. Thesis McGill Universty, 1998), 20 & 44.

konsep yang sudah dikenal sejak masa sahabat. Al-Syatibi, seorang pengikut mazhab Maliki terkenal dalam karyanya (*Al-Muwafaqat*, misalnya menekankan pentingnya studi al-qur'an holistik. Konsep holistik bagi al-Syatibi merupakan perwujudan dari pandangan "kalam Allah adalah kalam yang menyatu" Adapun perbedaan antara konsep al-Ghazali dengan al-Syatibi adalah bahwa integratif al-ghazali meliputi fakta dan sejarah sosial yang meliputi / melingkupi teks, sementara al-Syatibi hanya menekankan pada teks nash.

Ibn Taimiyah (w.728/1328) dan al-Zarkashi memandang metode integratif atau induktif ini sebagai metode kajian al-Qur'an terbaik. Di masa sahabat metode seperti ini lebih menekankan pada tafsir bi al-ma'thiir, yaitu tafsir antar nash dengan nash, baik antar al-Qur'an maupun antar al-Yur'an dan sunnah Nabi Muhammad. Perbedaan metode tematik dengan holistik adalah, bahwa kalau metode tematik lebih menekankan pada pembahasan topik demi topik atau surah demi surah dari al-Qur'an, sementara holistik lebih menekankan pada upaya menemukan ruh (spirit) atau prinsip-prinsip umum al-Qur'an secara keseluruhan. Karenanya, bagi holistik seluruh Qur'an harus dipahami sebagai satu kesatuan yang utuh dan menyatu. Maka kesimpulan dari pembahasan satu masalah tertentu, yang dilakukan dalam tafsir tematik, harus dipantulkan lagi dengan nilai prinsip al-Qur'an.

Fazlur Rahman, sebagai ilmuwan pertama yang memperkenalkan metode holistik secara sistematis dan metodologis, tidak memberikan definisi secara tekstual. Hanya saja terlihat dengan jelas Rahman sungguh-sungguh mengkritik metode tafsir Klasik dan Pertengahan yang menggunakan metode

parsial (*atomistic approach*), yakni memahami al-Qur'an berdasar ayat demi ayat yang berdiri Sendiri. Fazlur Rahman menulis:

Mufassir Klasik dan Pertengahan menggunakan tafsir parsial, yakni memahaminya berdasar ayat per ayat secara terpisah. Meskipun kadang digunakan kajian silang (*cross-references*) ketika menafsirkan satu ayat, operasionalnya dilakukan tidak secara sistematis dan konsisten. Karena itu, dengan cara tersebut al-Quran tidak dijadikan “*weltanschauung*” yang efektif, yakni sebagai satu kesatuan yang utuh dan menyatu.

Sebagai tambahan, Rahman mencatat:

Dengan menafsirkan al-Qur'an ayat per ayat secara terpisah-pisah, seperti yang dilakukan mufassir Klasik dan Pertengahan, mengakibatkan al-Qur'an tidak menghasilkan sebuah “*weltanschauung*” yang efektif, yakni bahwa al-Qur'an sebagai sebuah ajaran yang utuh dan menyatu dan penuh makna bagi kehidupan manusia dalam segala aspek.

Masih di tempat lain Rahman mencatat:

Ada satu kegagalan umum dalam memahami keutuhan ajaran al-Qur'an, yakni praktek pemahaman kata yang ada dalam surah secara terpisah-pisah. Hasil akhir dari pemahaman al-Qur'an dengan menggunakan metode parsial adalah bahwa hukum-hukum yang diambil dari al-Qur'an sama sekali tidak sejalan dengan nilai yang semestinya.⁴⁴

Rahman sangat setuju dengan pentingnya pemahaman corak (*style*) dan idiom al-Qur'an, penggunaan bahasa murni (*literal*) dan kiasan *majaz* seperti yang ditekankan para mufassir Klasik dan Pertengahan, bahkan juga oleh sejumlah ilmuwan kontemporer, diantaranya Bint Shaitj. Namun kepentingan ilmu ini hanya terbatas pada pemahaman teks al-Qur'an. Sementara memahami teks al-Qur'an tidak cukup untuk dapat memahami al-Qur'an secara keseluruhan. Dalam ungkapan Rahman:

⁴⁴Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 2-3.

Pemahaman corak atau gaya dan idiom al-Qur'an, penggunaan bahasa secara *kebahasaan* (literal) dan kiasan, sangat penting untuk memahami teks al-Qur'an".

Sebagai jalan keluar dari masalah yang diakibatkan oleh penggunaan metode parsial ini, Fazlur Rahman mengusulkan pentingnya pemahaman al-Qur'an yang menyatu (*coherent*). Untuk pemahaman ini, Rahman menawarkan satu teori yang *disebutnya* teori hermeneutik (*hermeneutical theory*). Seperti disebutkan sebelumnya, pentingnya memahami al-Qur'an sebagai satu kesatuan (*coherent*), menurut Rahman, sebab satu sifat dari wahyu (al-Qur'an) adalah bahwa al-Qur'an bukanlah buku biasa yang hubungan antar bab dan antar Sub-bab memang disusun dengan jelas. Al-Qur'an adalah kitab yang diwahyukan sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi yang dihadapinya. Rahman berargumen sebagai berikut:

Al-Qur'an kadang hanya memberikan jawaban terhadap satu pertanyaan atau masalah. Namun demikian, jawaban-jawaban tersebut dinyatakan dalam ungkapan yang memiliki *ratio legis* (*'illat hukum*), baik diungkapkan secara eksplisit maupun semi eksplisit. Bersamaan dengan itu ada juga prinsip-prinsip (hukum) umum yang diucapkan dari waktu ke waktu. Sebaliknya, kadang hanya diucapkan dalam bentuk jawaban sederhana. Dari jawaban-jawaban tersebut mungkin ditemukan dan dipahami alasan-alasan, yang pada giliran berikutnya dengan memahami latar belakang teks bukan tidak mungkin menemukan prinsip (hukum) umum, yang untuk sebagian besar secara jujur dan jelas sudah dikemukakan para mufassir.⁴⁵

Rahman juga menyatakan:

Kalau kita mencermati, ternyata al-Qur'an tidak memberikan prinsip-prinsip umum dalam jumlah banyak, sebab kebanyakan isi al-Qur'an hanya memberikan jawaban atau solusi terhadap kasus-kasus hukum tertentu dan kepada isu-isu dalam satu konteks sejarah konkrit, tetapi jawaban-jawaban itu menyediakan ratio, baik diungkapkan secara eksplisit ataupun implisit. Ratio yang ada dibalik jawaban-jawaban tertentu tersebut akan dapat dirumuskan prinsip umum (*general principles*).

Adapun metode untuk menemukan prinsip-prinsip umum al-Qur'an dan untuk mengkontekskannya dengan situasi sekarang Rahman menawarkan dua langkah pokok, yang terkenal dengan sebutan gerakan ganda (*double movement*). Langkah pertama adalah mulai dari kasus konkrit yang ada dalam al-Qur'an untuk menemukan prinsip umum (*to find the general principle*). Langkah kedua adalah berangkat dari prinsip umum kemudian menatapkan kembali ke legislasi khusus (*specific legislation*). Dengan kedua langkah tersebut sama-sama diwajibkan (*necessary*) untuk menemukan prinsip umum. Bersamaan dengan itu, harus mempertimbangkan kondisi sosial yang ada.

Rahman mencatat, kesimpulan akhir yang penting digambarkan dari pertimbangan-pertimbangan yang ada adalah sebagai berikut, dalam membangun institusi dan hukum Islam yang sejati dan bergairah kita harus mengikuti dua gerakan: Pertama, seorang harus berangkat dari kasus konkrit yang ada dalam al-Qur'an dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang ada ketika itu. Kemudian, berjalan menemukan prinsip umum yang akan menjadi inti atau kumpulan dari semua ajaran. Kedua, berangkat dari prinsip umum ini harus ada gerakan lagi kembali ke kasus khusus yang dihadapi

sekarang, juga harus mempertimbangkan kondisi sosial yang ada dan dihadapi sekarang.⁴⁶

Langkah pertama dari gerakan pertama terdiri dari pemahaman makna al-Qur'an baik secara keseluruhan maupun kasus perkasus yang merupakan jawaban terhadap Kasus tertentu, Langkah kedua adalah mengeneralisir jawaban-jawaban khusus yang ada dan mengungkapkan hasil generalisasi tersebut sebagai statemen-statement tujuan moral umum yang boleh jadi disaring dari teks-teks khusus yang disesuaikan dengan latar belakang sosial yang ada, yang sering dinyatakan dengan *ratio legis*.⁴⁷

Adapun cara memahami makna dan pengertian seluruh al-Qur'an adalah dengan cara mempelajari situasi dan masalah-masalah yang dihadapi sebagai latar belakang turunnya ayat al-Qur'an. Karena itu seorang harus mempelajari dan memahami masyarakat, agama, kebudayaan dan institusi-institusi waktu dan dimana ayat-ayat al-Qur'an diwahyukan. Dalam ungkapan Rahman:

Seseorang harus memahami keniscayaan makna yang muncul dari satu pernyataan, yaitu dengan mempelajari dan memahami situasi sosio-historis dari satu permasalahan yang dijawab. Untuk pemahaman ini tentu dibutuhkan pemahaman masyarakat (sosial), kebudayaan, agama dan institusi yang ada. Pokoknya semua unsur yang ada dan hidup di masa al-Qur'an diwahyukan didunia Arab, khususnya sekitar Makkah sebagai tempat pewahyuan.

Rahman berperdapat, bahwa bagian penting yang harus masuk dalam mempelajari pesan-pesan al-Quran secara keseluruhan sebagai pesan yang menyatu adalah mempelajarinya lengkap dengan latar belakangnya. Latar

digilib.uinkhas.ac.id⁴⁶Ibid., 20. digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id digilib.uinkhas.ac.id

⁴⁷Ibid..., 6.

belakang yang paling pokok adalah kegiatan dan kehidupan Nabi Muhammad sendiri dan perjuangannya, yang berakhir selama sekitar 23 tahun di bawah payung petunjuk al-Qur'an. Termasuk juga di dalamnya kebutuhan memahami kondisi Arab, baik pra-Islam maupun ketika Islam datang, yakni kebudayaan, kehidupan sosial, institusi, kehidupan ekonomi, hubungan politik, dan peran penting yang dimainkan suku quraisy. Akhirnya, seluruh latar belakang kehidupan orang-orang Arab. Memahami semua unsur-unsur ini menurut Rahman, berarti membantu seseorang memahami pesan al-Qur'an sebagai keseluruhan. Rahman sendiri mencatat:

Dengan menggunakan seluruh proses hermeneutik ini harus benar-benar diperhatikan tujuan ajaran satu kesatuan, agar setiap makna dimengerti, setiap hukum yang ada dapat terucapkan, setiap tujuan yang diformulasikan sejalan dengan isi keseluruhan al-Qur'an. Al-Qur'an sebagai satu kesatuan benar-benar menanamkan sikap yang mantap terhadap kehidupan dan benar-benar memiliki '*weltanschauung*' yang konkrit. Hal ini juga sejalan dengan klaim bahwa ajaran al-Qur'an tidak memiliki ajaran yang saling bertentangan tetapi al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang utuh.⁴⁸

Dari ungkapan-ungkapan di atas dapat disimpulkan bahwa tujuan dari teori hermeneutik menurut Rahman, pertama adalah untuk membantu orang-orang memahaini al-Quran sebagai satu kesatuan. Tujuan ini diperkuat lagi dalam ungkapannya sendiri, yakni :

Ada kebutuhan yang benar-benar mendesak terhadap teori hermeneutik yang akan membantu kita memahami makna al-Qur'an sebagai satu kesatuan agar bagian teologi dan etik-legalnya menjadi satu bagian yang menyatu.

Memahami al-Qur'an sebagai satu kesatuan adalah sangat penting, sebab al-Qur'an adalah kitab yang memuat prinsip-prinsip agama dan moral, bukan kitab hukum. al-Qur'an secara ideal dan prinsip adalah kitab agama dan mengandung prinsip-prinsip moral, bukan kitab dokumen yang memuat ajaran hukum (legal). Namun harus diakui al-Qur'an memang benar-benar mencakup unsur legal tersebut untuk menjawab permasalahan yang muncul ketika membangun masyarakat (negara) di Madinah.⁴⁹

Terhadap pandangan bahwa al-Qur'an sebagai kitab petunjuk (moral), bukan sebagai kitab Undang-undang (*legal book*), sepertinya sudah menjadi pandangan dan fenomena umum di kalangan pemikir modern. Karena itu, tujuan penting dan utama pemahaman al-Qur'an secara menyatu (*coherent*) dengan menggunakan metode holistik menurut Rahman, utamanya untuk menemukan prinsip umum al-Qur'an, yang oleh sebagian ilmuwan disebut sebagai “spirit” al-Qur'an (Islam).

Tujuan kedua adalah untuk mencoba mengaplikasikan prinsip-prinsip umum al-Qur'an tersebut sesuai dengan konteks dan situasi kapan dan dimana akan diaplikasikan. Sebagai tambahan, semua ayat al-Qur'an harus dipahami sebagai satu kesatuan (*coherently as one*), dan jangan sampai terjadi kontradiksi antara satu ayat dengan ayat lain. Karena itu, tujuan ketiga dari penggunaan metode holistik adalah untuk menghindari masalah pertentangan yang terjadi antara satu ayat dengan ayat lain dalam al-Qur'an, seperti apa

yang sering terjadi ketika menggunakan metode parsial (*atomistical approach*).

Hubungannya dengan masalah pertentangan antar ayat al-Qur'an, yang biasanya diselesaikan oleh pemikir Klasik dan Pertengahan dengan menggunakan teori nasikh dan Mansukh, Ismail Faruki menganjurkan pentingnya perbedaan antara suruhan kasuistik dengan suruhan kasuistik yang kosmis. Pandangan ini sejalan dengan pandangan Rahmanyang mencoba memahami al-Qur'an dengan menyatu dan membedakan ayat moral dengan ayat kasuistik.

Untuk tujuan penemuan pemahaman al-Qur'an yang menyatu, Rahman membagi ayat-ayat al-Qur'an menjadi dua kelompok besar, yaitu ayat-ayat yang berhubungan dan membicarakan masalah (1) teologi, dan (2) etik, yang di dalam ayat-ayat etik termasuk ayat-ayat hukum (*ethico-legal* atau *legal teaching*).⁵⁰ Lebih jauh Rahman menulis, ajaran dasar (*basic elan*) dari al-Qur'an adalah monoteis, keadilan social ekonomi dan kesetaraan (*monotheism, socioeconomic justice and egalitarianism*).

Rahman mencatat: Ajaran dasar al-Qur'an menekankan pada keadilan sosial-ekonomi dan kesetaraan diantara manusia sangat jelas terlihat dari pesan-pesan awal al-Qur'an.⁵¹ Di tempat lain Rahman menulis: Ajaran dasar al-Quran adalah moral, yang dari ajaran moral itulah mengalir penekanan pada menoteis dan keadilan sosial.⁵² Lebih jauh ditulis: Ajaran dasar al-Qur'an adalah moral, yang dari ajaran moral itu segera diikuti dengan ide-ide keadilan sosial-ekonomi.⁵³

⁵⁰Fazlur Rahman, *Islam & Modernity...*, 45.

⁵¹*Ibid...*, 19.

⁵²Rahman, *Islam...*, 32.

⁵³*Ibid...*, 33.

Karenanya, Rahman membagi ayat-ayat al-Qur'an menjadi dua kelompok besar, yaitu: (1) ayat-ayat yang mengandung prinsip-prinsip umum, yang jumlah ayatnya terbatas, dan (2) ayat-ayat yang mengandung ajaran khusus (kasuistik), yang jumlah ayatnya jauh lebih banyak. Ajaran atau ayat-ayat khusus bersifat respon terhadap masalah-masalah khusus yang muncul ketika itu. Sementara ayat yang mengandung prinsip-prinsip umum adalah ajaran-ajaran atau ayat-ayat yang berisi norma tanpa dihubungkan dengan konteks tertentu. Ajaran monoteis, keadilan sosial dan kesetaraan (*egalitarianism*) adalah prinsip umum.

Salah satu contoh bagaimana cara menemukan prinsip umum dimaksud adalah tentang status wanita, dan lebih khusus lagi status perbudakan dan kemungkinan poligami. Status wanita berdasar sejumlah ayat al-Qur'an jelas sangat meningkatkan derajat wanita, tetapi yang terpenting menurut Rahman adalah fakta yang ternyata memberikan kebebasan penuh kepada wanita. Misalnya diproklamkan bahwa pasangan wanita (isteri) dan laki-laki (suami) sebagai pakaian, (al-baqarah 2:187); bahwa hak wanita dijamin sama dengan hak laki-laki (al-baqarah 2:228); Namun demikian, prinsip umum dalam perkawinan adalah monogami." Dengan ungkapan lain, monogami adalah pilihan terbaik untuk semua pihak.

Dalam praktek memahami al-Qur'an secara holistik, menurut Rahman, diperlukan penekanan pada tiga unsur, yaitu (1) konteks ayat; (2) komposisi dan gramatika ayat, dan (3) menjadikan semua teks ayat al-Qur'an menjadi

satu kesatuan yang menyatu dan tidak terpisahkan (*weltanschauung*).⁵⁴ Karena itu, pemahaman makna, penguasaan konteks dan menjadikan semua ayat al-Qur'an menjadi kesatuan yang padu dan menyatu, menjadi kunci aplikasi metode holistic.

Dari kupasan di atas dapat dituliskan beberapa kesimpulan sebagai berikut: pertama, lahirnya teori holistik Rahman dimotivasi oleh kekecewaannya terhadap teori studi Islam yang dikembangkan para ilmuwan sebelumnya, baik oleh pemikir tradisional maupun modernis. Karena itu, lahirnya teori holistik ini sebagai usaha Rahman menutupi teori yang dianggapnya kurang tepat tersebut.

Kedua, metode holistik sangat menekankan pentingnya pendekatan sejarah untuk memahami konteks ayat. Memangbenar bahwa memahami konteks sejarah sangat urgen dalam memahami al-Qur'an. Bahkan dalam beberapa kasus, ayat & Qur'an tidak dapat dipahami tanpa memahami konteksnya. Sekedar contoh adalah memahami pengharaman riba. Larangan riba sangat susah dipahami tanpa memahami konteksnya, sebab al-Qur'an hanya menyatakan bahwa riba dilarang, tanpa memberikan definisi khusus tentang riba dimaksud. Karena itu, konsep riba yang dilarang dapat dipahami hanya dengan memahami praktek pinjam-meminjam yang dilakukan masyarakat Arab waktu ayat diwahyukan (*context*).

Ketiga, tentang pembagian ayat-ayat al-Qur'an, yang menurut Rahman dapat dibagi menjadi dua (prinsipil dan kasuistik), diikuti pula oleh al-

⁵⁴Fazlur Rahman, *Some Key Ethical Concept of the Qur'an* *Journal of Religious Ethics* (Vol. XI No. 2, 1983), 170-185.

Haddad, yang membedakan antara (1) ayat-ayat yang mengandung ajaran prinsip umum, seperti ajaran Tauhid, etika, keadilan dan kesetaraan: dan (2) ayat-ayat yang mengandung ajaran perintah, yang biasanya sangat tergantung pada kepentingan-kepentingan manusia, khususnya sebagai jawaban terhadap masalah-masalah yang berhubungan dengan kondisi Arab pra-Islam.⁵⁵ Karena itu, sejalan dengan Rahman, al-Haddid membagi ayat-ayat al-Qur'an menjadi dua kelompok besar, yaitu (1) ayat-ayat yang mengandung ajaran prinsip umum, yaitu norma yang bersifat universal yang harus berlaku dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat lain, dan (2) perintah atau ajaran-ajaran yang aplikasinya tergantung pada konteks sosial. Al-Haddad berargumen bahwa untuk dapat memahami lebih baik al-Qur'an dan tesis-tesis umum yang ada di dalamnya adalah penting menempatkannya sesuai dengan kondisi sosial dimana akan diaplikasikan.

Sebagai tambahan, adanya usaha Para ilmuwan membedakan antara ayat-ayat normatif di satu sisi dengan ayat-ayat kontekstual di sisi lain, bukan berarti kedua kelompok ayat ini berdiri berseberangan dan tidak berhubungan sama sekali melainkan, maksud pemilahan ini adalah untuk memudahkan memahami dengan indikasi masing-masing. Penetapan indikasi ini pun berarti bukan mutlak dan absolut, tetapi hanya usaha manusia yang sifatnya relative.⁵⁶

⁵⁵Norma Salem, *Islam and the Status of Women in Tunisia dalam Muslim Women*, diedit oleh Freda Hussain (London & Sydney: Croom Helm, 1984), 144.

⁵⁶Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita...*, 158

C. Analisis implikasi prospek tafsir berbasis hermeneutika Fazlur Rahman terhadap pasal misoginis pada pengembangan norma Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia

Metode penafsiran *double movement* yang ditawarkan Fazlur Rahman memiliki karakteristik pada penguatan aspek ideal moral dan mampu menjadi jembatan dalam menjawab problematika seputar penafsiran khususnya bagi masyarakat kekinian. Keunggulan konsep ini tidak diragukan lagi terlebih dalam ijtihadnya senantiasa memberikan bukti empiris bahwa eksistensi Al Qur'an tetap mampu menjawab persoalan umat *li kulli zamaan wa makaan* dengan menjunjung nilai-nilai moral kemanusiaan yang terkandung dalam setiap pesannya.

Sebagai sebuah hasil pemikiran, metode hermeneutik *double movement* Fazlur Rahman tetap memiliki sisi-sisi kelemahan. Bila dilihat dari sistematisitas yang terdapat dalam mekanisme metode penafsiraannya, konsep *double movement* masih memiliki tugas untuk menjelaskan operasionalisasi konsep gerak ganda yang dimaksudkan secara komprehensif. Ketidaksempurnaan konsep ini terletak pada “gerakan kedua” yang dirasa masih membutuhkan penjabaran tentang metode aplikasi yang sistematis. Sebagaimana dijelaskan di awal bahwa dalam *double movement*, gerak pertama telah diuraikan oleh Rahman secara sistematis melalui langkah-langkah yang harus ditempuh secara jelas dan rinci, yang tidak dijumpai pada gerak kedua.

Ketidakjelasan mekanisme langkah penafsiran dalam gerak kedua akan membuka peluang terjadinya penafsiran yang bersifat subyektif. Di sisi lain, minimnya contoh yang diajukan tidak sepenuhnya merepresentasikan spektrum kasus hukum secara umum. Oleh karena itu, metode yang ditawarkan Rahman tidak mampu menyediakan sebuah kerangka yang cukup komprehensif untuk menghasilkan instrumen metodologis bagi muslim modern dalam memecahkan problematika kontemporer.

Sebagaimana telah diuraikan di atas bahwa gerak kedua sangat dipengaruhi oleh perolehan dalam gerak pertama yang berpijak pada aspek sosio-historis masyarakat dimana wahyu diturunkan, untuk kemudian diterapkan pada konteks sosio-historis masyarakat kontemporer. Dalam gerak kedua, tuntutan untuk mengaplikasikan teks pada masyarakat kontemporer membutuhkan kajian yang komprehensif tentang situasi dan kondisi masyarakat kontemporer yang berlangsung agar mampu mencapai tujuan dalam rangka perubahan masyarakat sebagaimana yang diinginkan dengan mengimplementasikan nilai-nilai ideal moral Al-Qur'an sebagai skala prioritas. Untuk itu diperlukan analisis yang kompleks tentang elemen apa yang dapat diintegrasikan, diperjuangkan maupun dikembangkan pada tataran sosial maupun intelektual untuk mensikapi problematika yang akan dipecahkan dan bagaimana bentuk aplikasinya secara praktis dan sistematis. Namun disayangkan, Fazlur Rahman tidak dapat menjelaskan secara spesifik langkah dalam gerak kedua ini, yang diharapkan mampu memunculkan indikator-indikator dari situasi kontemporer yang bagaimana yang dapat

diterima sebagai alasan untuk menerapkan prinsip umum yang terdapat dalam Al-Qur'an terhadap kasus kekinian.

Selain itu, kelemahan dalam metode *double movement* yang mengedepankan aspek sosio-historis dalam penafsiran ayat akan menemui kendala tatkala masyarakat kontemporer dihadapkan pada teks-teks alqur'an yang tidak memiliki asbabun-nuzul. Dengan demikian maka pada kasus-kasus ayat yang tidak memiliki latar belakang sosio-historis, metode *double movement* ini tidak akan bisa diterapkan dan Rahman tidak memberikan solusi terhadap masalah tersebut.

Sebagai tokoh intelektual Muslim yang kritis dengan westernisasi Barat sekaligus terhadap khazanah keilmuan Islam sendiri, pemikiran hermeneutik Fazlur Rahman tetap terjebak dalam apologia Barat tentang kemajuan sehingga menjadikannya begitu semangat memikirkan penafsiran baru terhadap Al-Quran dan Hadits supaya dapat sesuai dengan nilai-nilai modern. Kecenderungan Fazlur Rahman untuk meninggalkan tekstual Al-Quran dan hanya mengambil intisari makna yang sesuai dengan proyek penafsiran barunya terhadap Al-Quran. Hal tersebut tentunya menjadi boomerang bagi Islam bila tidak diikuti oleh sikap kritis dan selektif dalam melakukan kontekstualisasi teks Al-Qur'an, dimana akan berdampak pada munculnya orang-orang yang berani menggugat hukum Al-Quran yang sebenarnya akan mengancam orisinilitas hukum Islam.⁵⁷

⁵⁷ Femy Putri Nursyifa, Hilya Nuri Naqiya, Nur Azizah, Muhammad Rofi Muttaqin & Puji Purwanti, *Criticism of Fazlur Rahman's Al-Qur'an Hermeneutics*, Journal of 'Ulum al-Qur'an and Tafsir Studies (Vol. 2 No. 1, 2023), 16

Dapat dimaklumi bahwa konsep *double movement* Fazlur Rahman dianggap strategis dalam upaya mengaitkan relevansi teks Al-Quran pada konteks kekinian, terutama untuk merumuskan kembali hukum dari Al-Qur'an yang lebih banyak didominasi oleh mufassir klasik yang orientasi penafsirannya kurang relevan dengan kebutuhan masyarakat kontemporer. Oleh karenanya, maka dalam metode hermenetikanya, Fazlur Rahman berupaya untuk menangkap makna-makna universal yang terdapat dalam Al-Qur'an karena dia meyakini bahwa Al-Qur'an akan selalu relevan sepanjang zaman. Namun, perlu difahami bahwa langkah beliau untuk melakukan dekonstruksi keseluruhan ayat sehingga semua hukum formal dalam Al-Qur'an berpotensi dapat dirubah sesuai kebutuhan zaman adalah tidak sepenuhnya benar. Tidak semua ayat mampu ditafsirkan melalui penafsiran yang mengedepan akal sebagai instrument. Pada beberapa teks yang bersifat metafisik dan ayat-ayat eskatologi metode ini menjadi sulit untuk diterapkan. Karenanya, bentuk penafsiran ala Fazlur Rahman sangat jauh dari pola penafsiran yang dilakukan oleh para mufassir manapun bahkan dalam tataran akidah hal ini tidak boleh dilakukan karena dapat merombak semua hukum Al-Quran hingga yang bersifat *qath'i* (pasti).

Dampak dari penafsiran ala Fazlur Rahman ini, dapat dilihat dari pernyataan para aktivis liberal yang menggunakan teori dekonstruksi yang sama untuk menemukan makna-makna dalam Al-Qur'an, seperti bahwa ayat Hudud (cambuk, potong, jilbab, ayat kawin beda agama, ayat kewarisan, dan sejenisnya adalah ayat yang bersifat partikular, tidak universal dan kekal.

Ayat-ayat ini berlaku tentatif dan temporer karena hanya cocok dengan kondisi bangsa Arab abad ke-7 M, dan kini sudah tidak relevan dan a-historis.

As-Syathibi sebagai “Bapak *Maqashid Syari’ah*” tidak keluar atau merevolusi sistem dan kerangka ushul fiqh bayani ala salaf yang dibangun oleh Imam Syafi’i, sebab ia selalu menekankan dimensi bahasa/redaksi Arab sebagai titik tolak memahami maqashid. AsSyatibi menjelaskan bahwa akal itu tidak independen sama sekali dan bukan tanpa dasar/asas yang kuat. Tetapi akal itu harus berdiri di atas fondasi kuat yang disepakati/ditaati secara absolut. Ia juga menjabarkan bahwa tak lain fondasi yang absolut itu adalah wahyu/naqli. Maka sewajarnya kita memahami konsep maqashid syari’ah ini dan menerapkannya sesuai dengan kerangka berfikir (*framework*) ulama’ salaf yang melahirkannya, bukan malah keliru membacanya secara rancu dan bias terhadap teks asli.

Jadi, kesimpulan adalah metode pemahaman hermeneutika ulumul Qur’an melalui teori gerak ganda (*double movement*) yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman memiliki beberapa kritik personalitas, metodologis dan produk tafsir. Metode yang ditawarkan Rahman tidak mampu menyediakan sebuah kerangka yang cukup komprehensif untuk menghasilkan instrumen metodologis bagi muslim modern dalam memecahkan problematika kontemporer. Fazlur Rahman tidak dapat menjelaskan secara spesifik langkah dalam gerak kedua ini, yang diharapkan mampu memunculkan indikator-indikator dari situasi kontemporer yang bagaimana yang dapat diterima sebagai alasan untuk menerapkan prinsip umum yang terdapat dalam Al-

Qur'an terhadap kasus kekinian. Teori *double movement* akan bermasalah bila dihadapkan pada teks-teks al-qur'an yang tidak memiliki asbabun-nuzul.

Dengan demikian maka pada kasus-kasus ayat yang tidak memiliki latar belakang sosio-historis, metode *double movement* ini tidak akan bisa diterapkan dan Rahman tidak memberikan solusi terhadap masalah tersebut. Tidak semua ayat mampu ditafsirkan melalui penafsiran yang mengedepan akal sebagai instrument. Pada beberapa teks yang bersifat metafisik dan ayatayat eskatologi metode ini menjadi sulit untuk diterapkan.⁵⁸

A. Implikasi Prospek Tafsir Berbasis Hermeneutika Fazlur Rahman Terhadap Pasal Misoginis Pada Pengembangan Norma Hukum Keluarga Islam (HKI) Di Indonesia

Apa yang ada dalam al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad SAW sesungguhnya hanyalah ditemukan beberapa perbedaan antara pria dan wanita. Kemudian dalam beberapa hal ada hak istimewa bagi masing-masing pihak, tetapi hak istimewa tersebut lebih terkonsentrasi pada lembaga keluarga. Hak istimewa tersebut lebih pada hak suami. Namun di balik hak itu, suami juga mempunyai tanggung jawab yang cukup berat. Demikian juga isteri mendapatkan sejumlah hak dari suaminya. Di balik hak tersebut, isteri mempunyai sejumlah kewajiban bagi suaminya. Sejalan dengan itu, ada atau tidaknya hak dan kewajiban ini lebih ditekankan pada faktor kualitas, berupa kemampuan dalam melakukan kewajiban daripada nilai fitri (normatif).

Maka alasan yang mungkin diungkapkan sebagai sebab munculnya diskriminasi di masyarakat muslim pada khususnya adalah karena ajaran Islam yang dikenal masyarakat Muslim pada umumnya, setelah masa meninggalnya Nabi adalah ajaran yang bukan lagi hanya bersumber dari al-Qur'an, tetapi juga dari sunnah, ijma', qiyas dan lain-lain. Semua sumber-sumber ini sangat beralasan untuk disebut bermuatan nilai historis, sosiologis, antropologis dan lain sebagainya. Akibatnya, ajaran Islam bukan lagi murni "Ilahi", tetapi sudah banyak dicampur dengan pikiran dan tafsiran manusia. Tafsiran dan campur tangan manusia tersebut memang absah, selama hal itu berhubungan dengan kasus-kasus yang berhubungan dengan bidang garapan ijtihad. Tindakan ini bisa dibuktikan keabsahannya dengan perilaku Nabi yang memberikan izin kepada para sahabatnya untuk melakukan ijtihad. Sehingga perilaku (fikih) yang kita kenal sekarang, merupakan hasil ijtihad dari para mujtahid di masanya, yang sesuai dengan keadaan dan situasi ketika itu. Kita juga tentunya harus dapat merumuskan fikih kontemporer yang kekinian dan sesuai dengan makna Islam itu sendiri.⁵⁹

Hubungannya dengan ayat-ayat yang terkesan cenderung memberikan keutamaan kepada kaum pria, Nasaruddin Umar, menulis bahwa ayat-ayat tersebut tidak bermaksud merendahkan kaum wanita, tetapi lebih melihat kepada fungsi dan peran sosial berdasarkan jenis kelamin (*gender role*) ketika ayat-ayat itu diturunkan. Seperti diketahui ayat-ayat mengenai wanita umumnya mempunyai riwayat latar belakang (*asbabun nuzul*, jadi sifatnya

sangat kontekstual (*historical*). Lagi pula ayat-ayat tersebut adalah ayat-ayat yang berbicara tentang persoalan detail, atau kalau boleh disebut sebagai ayat-ayat “pendukung’ (*muayyidat*) untuk mewujudkan tujuan (*maqashid*) ayat-ayat essensial.

Ayat-ayat yang diturunkan dalam suatu sebab khusus *asbabun nuzul*, terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama, (1) apakah ayat-ayat itu berlaku secara universal tanpa memperhatikan kasus turunnya (*yufid al-amm*), atau (2) berlaku universal dengan syarat memperhatikan persamaan karakteristik alasan atau Illat (*khushush al'Ilah*), yang meliputi empat unsur yaitu peristiwa, pelaku, tempat, dan waktu, atau (3) hanya mengikat peristiwa khusus yang menjadi sebab (*khushush al-sabab*) turunnya ayat dan dengan demikian ayat-ayat tersebut tidak berlaku universal lagi.

Al-Qur'an dan Nabi Muhammad telah melakukan proses awal dalam membebaskan manusia dari cengkeraman teologi, mitos, dan budaya yang memperlakukan wanita kurang manusiawi (*inhuman*). Oleh karena itu, ayat-ayat dan hadis yang berbicara tentang beberapa persoalan tertentu, hendaknya dilihat sebagai suatu proses yang mengarah kepada suatu tujuan umum (*maqashid al-syariah*). Al-Qur'an mempunyai seni tersendiri dalam memperkenalkan dan menyampaikan Ide-idenya, misalnya dengan: (1) disampaikan secara bertahap (*al-tadrij fi al-tasyri*), (2) berangsur (*al-takalil al-taklif*), dan (3) tanpa memberatkan (*adam al-haraj*). Sebagai contoh, upaya menghapuskan minuman yang memabukkan (*iskar*), memerlukan empat ayat turun secara bertahap: demikian pula perbudakan, kewarisan, dan poligami.

Dilihat dari segi runtut turunnya semuanya mengarah kepada suatu tujuan, yaitu mewujudkan keadilan dan menegakkan amanah dalam masyarakat.⁶⁰

Karena itu, dalam melihat hak asasi wanita dalam Islam, kiranya kita tidak hanya terfokus pada peraturan-peraturan Fikih yang sedemikian ketat terhadap wanita, baik dalam hak maupun kewajibannya, tetapi mestinya dilihat bagaimana status dan kedudukan wanita sebelum Islam. Sebagai contoh dalam soal warisan, anak perempuan mendapat separoh bagian dari yang didapat anak laki-laki (al-Nisa' (4):11). Ketika ayat ini memberikan bagian kepada anak perempuan, meskipun itu hanya separoh, maka hal itu sama dengan turunnya ayat haid, menimbulkan kekagetan (*shock*) dalam masyarakat ketika itu karena dianggap menyimpang dari tradisi besar (*great tradition*) mereka, sebelumnya harta warisan itu jatuh kepada anggota keluarga yang bisa mempertahankan *clan* atau *qabilah*, dalam hal ini anak laki-laki. Bagaimana jadinya kalau seandainya pembagian warisan dibagi sama rata kepada anggota keluarga tanpa membedakan jenis kelamin, sementara peran sosial berdasarkan jenis kelamin (*gender role*) ketika itu sangat berbeda. Laki-laki dalam struktur masyarakat Arab sangat sentral dan sebaliknya perempuan selalu berada dalam tanggung jawab laki-laki. Kalau ia sebagai isteri dipertanggung jawabkan oleh suami, sebagai anak dipertanggung jawabkan oleh Bapak, sebagai saudara dipertanggung jawabkan oleh saudara laki-laki, meskipun ia lebih tua, dan menerima mahar dari laki-laki, sampai

mempertanggung jawabkan seluruh anggota keluarga dan *clan/qabilah* yang ketika itu sangat rawan.

Salah satu upaya al-Qur'an dalam menghilangkan ketimpangan peran jender tersebut ialah dengan merombak struktur masyarakat qabilah yang berciri patriarki paternalistik menjadi masyarakat *ummah* yang berciri bilateral-demokratis. Promosi karier kelompok masyarakat qabilah hanya bergulir di kalangan pria, sedangkan kelompok masyarakat *ummah* ukurannya adalah prestasi dan kualitas, tanpa membedakan jenis kelamin dan suku bangsa. Itulah sebabnya Rasulullah sejak awal mengganti nama Yatsrib menjadi Madinah karena Yatsrib terlalu berbau etnik (*syu 'ubiyyah*) sedangkan Madinah terkesan lebih kosmopolitan.

Dengan demikian, untuk memahami ayat-ayat yang terkesan menunjukkan adanya diskriminasi, adalah menjadi niscaya untuk dipikirkan sisi sosial-historis penetapan hukum yang diformulasikan para fuqaha'. Bukan hanya itu, dalam memahami al-Qur'an-pun, di samping harus memahami Al-Qur'an secara keseluruhan dan bukan sepotong-sepotong, juga kondisi sosial harus menjadi pertimbangan. Menjadi kurang atau bahkan tidak tepat manakala kita hanya memahami al-Qur'an dengan Sepotong-sepotong. Demikian juga menjadi tidak tepat manakala kita hanya melihat dan mengambil formulasi fiqih dengan mentah-mentah tanpa melihat dan menganalisis kondisi sosial di mana dan kapan fiqih tersebut diformulasikan.⁶¹

Ungkapan lain muncul dari Marcel A. Boisard yang Mengatakan, bahwa hukum Islam bertujuan melindungi (proteksi) Maka kalau ada batasan bagi kaum wanita tidak lebih dari tujuan memberikan perlindungan tadi. Sejalan dengan itu, sangat relevan untuk mencatat apa yang dikatakan Amer Ali, bahwa untuk melihat sejauh mana Islam mengangkat harkat dan martabat wanita, pandangan harus lebih dahulu ditujukan pada sikap dan perlakuan agama lain terhadap kaum wanita. Agama Yahudi misalnya memperlakukan kaum wanita tidak lebih dari seekor binatang, atau kalaupun melebihi itu, hanya pada status, dengan alasan kaum wanita bisa melayani kaum pria. Adapun hubungannya dengan kontrak lain. tetap tidak berbeda dengan binatang, misalnya sama-sama bisa diperjualbelikan.

Karena itu, di antara signifikansi metode studi islam yang ditawarkan Fazlur Rahman untuk mengubah konsep bias jender menjadi sensitif jender, adalah tawarannya untuk memahami nash secara holistik, dan menghindari penggunaan metode atomistik. Sebagai kensekuensi dari penggunaan metode holistik, peneliti harus sangat memperhatikan konteks nash, baik konteks yang secara khusus menjadi latar belakang turunnya nash (*asbah an-nuzul* dan *al-wurud nash*), yang lebih dikenal dengan nama *asbah al-nuzul* dan *wurud mikro*, maupun konteks yang lebih luas, yakni sejarah kehidupan masyarakat Arab, baik sebelum Islam datang (pra-Islam) maupun di masa pewahyuan, yang lebih terkenal dengan *asbab al-nuzul* dan *wurud makro*.

Masih sebagai konsekuensi dari penggunaan metode holistik Rahman ini, peneliti harus membedakan antara nash normatif-universal yang berlaku

sepanjang masa dan tempat di satu sisi, dengan nash praktis-temporal yang berlaku sesuai dengan konteks yang ada di sekitarnya di sisi lain.⁶²

Untuk mempermudah dalam memahami pemikiran analisis pasal misogonis yang ada dalam KHI serta implikasi kedepan gagasan Fazlur Rahman dalam pengembangan Hukum Islam di Indonesia, sebagai berikut:

Topik	KHI	Fazlur Rahman	Implikasi
Hak dan Kewajiban Suami Isteri	Kedudukan hak dan kewajiban suami dan isteri adalah (Pasal 79) Suami merupakan kepala keluarga, sedangkan istri adalah ibu rumah tangga	Fazlur Rahman menyatakan, dalam al-Baqarah (2):228 disebutkan, “wanita memiliki hak yang sama dengan hak yang dimiliki laki-laki, yang sesuai dengan kewajiban masing-masing, tetapi laki-laki memiliki derajat lebih tinggi dari wanita satu derajat”.	KHI berimplikasi Pandangan seperti ini dapat menjadi dasar bagi diskriminasi terhadap perempuan dalam berbagai aspek kehidupan, seperti dalam pendidikan, pekerjaan, atau hak-hak sosial lainnya. sedangkan Fazlur memiliki implikasi yang nantinya suami maupun istri dalam mengelola rumah tangga, tanpa memandang jenis kelamin. Akan tetapi menurut Rahman laki-laki lebih unggul bukan karena kedudukannya akan tetapi dalam al-Qur’an ia berkewajiban mencukupi kebutuhan nafkah keluarga.
Pencari Nafkah	Kewajiban suami (Pasal 60 ayat 4)	pencarian nafkah merupakan kewajiban yang dibagi secara adil antara suami dan istri sesuai dengan kemampuan masing-masing.	KHI berimplikasi kepada Perempuan lebih banyak ditempatkan pada sector domestic, tidak otonom (didominasi laki-laki), sedangkan pendapat Fazlur Rahman berimplikasi keberadaan suami maupun istri memiliki tanggung jawab

Topik	KHI	Fazlur Rahman	Implikasi
Poligami	Hukumnya boleh dengan sejumlah persyaratan (Pasal 55-59)	Ayat tentang poligami dalam surah an-Nisa' (3) , Rahman menyampaikan makna yang ingin disampaikan al-Qur'an utamanya adalah monogami. Karena menurutnya poligami pada waktu itu adalah bersifat kasuistik dan spesifik untuk penyelesaian masalah.	untuk mencari nafkah sesuai dengan potensi dan keahlian masing-masing, serta saling mendukung dalam usaha mereka. KHI berimplikasi kepada ketidaksetaraan dalam pembagian sumber daya, seperti waktu, uang, dan perhatian, antara istri-istri dan anak-anak. Ini dapat menciptakan ketidakadilan dalam hal akses terhadap sumber daya tersebut. Sedangkan pendapat Rahman berimplikasi kepada kesetiaan, keadilan, dan penghargaan terhadap martabat individu sehingga perkawinan monogami dapat memperkuat hubungan interpersonal yang sehat dan harmonis antara suami dan istri. Pendapat Rahman menekankan fondasi bagi pembentukan keluarga yang stabil dan memastikan kesejahteraan sosial dan emosional bagi semua anggota keluarga.
Nusyuz	KHI tidak mengatur secara spesifik dalam bagian tersendiri terkait nusyuz, hanya saja penormaannya nusyuz ada dalam pasal yang salah satunya menyebutkan bahwa, Akibat hukum isteri nusyuz diatur Pasal 80 Ayat (7): "Kewajiban suami sebagaimana dimaksud Ayat (5), seperti kewajiban suami	Dalam ayat an-Nisa' (4):34 disebutkan tiga tahapan penyelesaiannya, yaitu solusi verbal, boleh dipisah, dan memukul. Solusi verbal adalah solusi terbaik dan lebih disukai al-Quran, dan jalan ini sesuai dengan prinsip umum al-Qur'an untuk melakukan musyawarah. bahwa al-Quran bermaksud menyelesaikan	KHI berimplikasi kepada tidak adanya sikap saling menghormati antara suami dan istri, dan kewajiban dan hak harus dihormati oleh kedua belah pihak, sebab nusyuz bukanlah hal yang terbatas hanya pada istri, tetapi juga bisa terjadi pada suami. Sedangkan pendapat Rahman berimplikasi terhadap

Topik	KHI	Fazlur Rahman	Implikasi
	<p>memberikan nafkah, kiswah, tempat tinggal, serta pengobatan ketika sakit, gugur apabila isteri nusyuz’.</p>	<p>persengketaan dan kembali menjadi pasangan yang damai dan harmonis. an-Nisa’ (4):128, perdamaian adalah tujuan ayat ini, bukan kekerasan atau pemaksaan pasangan untuk patuh.</p>	<p>suami yang juga memiliki kewajiban untuk memperlakukan istri dengan adil, menghormati hak-haknya, dan memenuhi tanggung jawab perkawinan mereka.</p>
<p>Pembagian Waris</p>	<p>Pasal 176 Kompilasi Hukum Islam yang menyatakan sebagai berikut :“Anak perempuan bila hanya seorang ia mendapat separuh bagian, bila dua orang atau lebih mereka bersama-sama mendapat dua pertiga bagian, dan apabila anak perempuan bersama-sama dengan anak laki-laki, maka bagian anak laki-laki adalah dua berbanding satu dengan anak perempuan.”</p>	<p>Rahman mendukung interpretasi yang lebih inklusif terhadap hukum waris, yang memberikan hak-hak yang lebih seimbang antara laki-laki dan perempuan. Rahman menekankan bahwa laki-laki dan perempuan harus diperlakukan secara adil dalam hal warisan, dengan memperhitungkan peran dan kontribusi mereka dalam keluarga dan masyarakat.</p>	<p>KHI berimplikasi kepada</p> <ul style="list-style-type: none"> • kesenjangan sosial dan ekonomi antara anggota keluarga. Anggota keluarga yang menerima bagian yang lebih kecil dari warisan akan mengalami kesulitan dalam mencapai kesejahteraan ekonomi atau mencapai tujuan mereka dalam kehidupan. Sedangkan pendapat Rahman berimplikasi kepada perempuan yang memiliki akses sama dengan laki-laki terhadap warisan, ini dapat membantu memperkuat posisi dan peran perempuan dalam masyarakat. Serta perempuan berpotensi untuk lebih mandiri secara finansial dan meningkatkan kemandirian mereka dalam membuat keputusan hidup.



BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Bahwa Pola Bacaan Tafsir Berbasis Hermeneutika Fazlur Rahman dalam Pengembangan Pasal Misoginis Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia, maka dapat disimpulkan bahwa:

1. Pola bacaan tafsir berbasis hermeneutika Fazlur Rahman dalam pengembangan pasal misoginis Hukum Keluarga Islam (HKI)

Fazlur Rahman, sebagai ilmuwan pertama yang memperkenalkan metode holistik secara sistematis dan metodologis, tidak memberikan definisi secara tekstual. Hanya saja terlihat dengan jelas Rahman sungguh-sungguh mengkritik metode tafsir Klasik dan Pertengahan yang menggunakan metode parsial (*atomistic approach*). Metode yang diusung oleh Fazlur Rahman ini sangat menekankan pentingnya pendekatan sejarah untuk memahami konteks ayat. Penulis dalam hal ini setuju untuk menggunakan teori Double Movement fazlur Rahman dalam memahami ayat-ayat Hak dan kewajiban suami /istri, Pencari nafkah, Poligami, Nuzyuz dan Khulu' kecuali iddah. Karena pada dasarnya pengkhususan 'iddah untuk perempuan terdapat maqasid atas ayat yang menjelaskan 'iddah. Adapun, maqasidnya ialah untuk melihat kekosongan rahim pada perempuan dan memberikan waktu pada suami untuk berfikir ulang atas kasus perceraian yang telah ia alami. Berdasarkan kontekstualisasi dan maqasid pada ayat

yang menerapkan tentang 'iddah, laki-laki tetap tidak bisa melakukan

‘iddah. Hal ini disebabkan Karena seorang laki-laki tidak bisa melahirkan atau tidak mempunyai rahim yang menjadi salah satu maqasid diberlakukannya ‘iddah untuk perempuan. Tidak sebatas pada persoalan tersebut yang menjadi alasan laki-laki tidak melakukan ‘iddah. Ketika wanita sedang menjalani ‘iddah, sang mantan suami juga tetap harus memberikan nafkah untuk sang istri. Meskipun, hal ini bisa dibantah dengan adanya wanita karier di zaman moderen ini.

2. Implikasi prospek tafsir berbasis hermeneutika Fazlur Rahman terhadap pasal misoginis pada pengembangan norma Hukum Keluarga Islam (HKI) di Indonesia

Konsep *double movement* Fazlur Rahman dianggap strategis dalam upaya mengaitkan relevansi teks Al-Quran pada konteks kekinian, terutama untuk merumuskan kembali hukum dari Al-Qur’an yang lebih banyak didominasi oleh mufassir klasik yang orientasi penafsirannya kurang relevan dengan kebutuhan masyarakat kontemporer. Namun, teori *double movement* akan bermasalah bila dihadapkan pada teks-teks al-qur’an yang tidak memiliki asbabun-nuzul. Dengan demikian maka pada kasus-kasus ayat yang tidak memiliki latar belakang sosio-historis, metode *double movement* ini tidak akan bisa diterapkan dan Rahman tidak memberikan solusi terhadap masalah tersebut. Tidak semua ayat mampu ditafsirkan melalui penafsiran yang mengedepan akal sebagai instrument. Pada beberapa teks yang bersifat

metafisik dan ayat-ayat eskatologi metode ini menjadi sulit untuk diterapkan

B. Saran-Saran

Berdasarkan hasil penelitian dalam tesis ini, kami merekomendasikan kepada:

1. Badan Pembinaan Hukum Nasional, seharusnya KHI bukan lagi sebagai Instruksi Presiden Republik Indonesia (INPRES) Nomor 15 Tahun 1991. Akan tetapi, sudah beralih fungsi menjadi Undang-Undang;
2. Para penggagas Undang-Undang atau Kompilasi Hukum Islam, sudah berusaha semaksimal mungkin untuk mengangkat derajat kaum wanita. Namun, dalam ini terdapat beberapa hal yang tidak cocok untuk disamakan dengan kaum pria contohnya mengenai iddah bagi isteri ;
3. Kepada DPR dengan pemerintah, terutama Badan Legislasi DPR RI agar segera mengesahkan undang-undang yang berkaitan dengan konstruksi hokum keluarga;
4. Kesadaran hukum dari masyarakat, dalam hal ini seharusnya suami dan istri mampu memahami hak dan kewajibannya. Meskipun tanpa adanya konstruksi hokum keluarga mengenai beberapa pasal misoginis, apabila keduanya saling menghargai hak dan kewajiban masing-masing. Maka, akan tercipta keluarga yang *sakinah mawaddah wa rahmah*. Namun, sebaliknya meskipun sudah dikodifikasi beberapa pasal misoginis apabila tidak diterapkan maka tidak akan tercipta keluarga yang *sakinah mawaddah wa rahmah*.

DAFTAR RUJUKAN

Buku

- Abdurrahman. 2010. *Kompilasi Hukum Islam Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo)
- Abubakar, Muhammad Zaki Syekh. 2012. *Pengertian Hadis Misoginis (Bagian Pertama)*. Lampung: Laboratorium Studi al-Quran)
- Ahmad Amir, Aziz. 1999. *Neo-Modernisme Islam Di Indonesia* (Jakarta: Rineka Cipta)
- al-Syatibi, Abu Ishaq. Tt. *al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syariah Juz III* (Kairo: Maktabah al-Usrah)
- Ali Engineer, Asghar. 1994. *Hak-hak eremuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici FarkhaAssegaf (Yogyakarta: LSPPA & CUSO)
- Amiruddin & Zainal Asikin. 2006. *Pengantar Metode Penelitian Hukum*(Jakarta: Kencana)
- Asa S. 1996. *Perempuan di dalam dan di Luar Fiqh”*, dalam *Tim Risalah Gusti (penyunting), Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti)
- As-Suyuthi. 2008. *Asbabun Nuzul: Sebab Turunnya Ayat Ayat Al Qur'an* (Jakarta : Gema sani)
- Atho, Nafisul dan Arif Fachruddin. 2002. *Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islam Studies* (Yogyakarta: Ircisod)
- Bungin, Burhan. 2001. *Metodologi Penelitian Kualitatif dala Aktualisasi Metodologis Kearah Ragam Varian Kontemporer* (Jakarta : PT Radja Grafindo Persada)
- Cotterrell, Roger. 2012. *Sosiologi Hukum terjemahan Indonesia* (Bandung: Nusa Media)
- D. Fee, Gordon & Douglas Stuart. 1989. *Hermeneutik : Bagaimana Menafsirkan Firman Tuhan dengan Tepat* (Malang: Gandum Mas, Cet. I)
- Departemen Agama RI. 1993. *Al Quran dan Tafsirnya* (Semarang: PT. Citra Effhar, 1993)
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. 2013. *Ideologi Gender Dan Progresivitas Hukum Keluarga* (Yogyakarta: Suka-Press PSW UIN Sunan Kalijaga, Cet. I)

- Georg Gadamer, Hans. 2004. *Truth and Method*, Terj. Ahmad Sahidah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)
- h. Hayes, John & Carl R Holladay. 2006. *Pedoman Penafsiran alkitab* (Jakarta: BPK Gunung Mulia)
- Hadawi, Mimi Martin. 2010. *Penelitian Terapan* (Yogyakarta : Gajah Mada University)
- Hadi, Sutrisno. 1977. *Metodologi Riset* (Yogyakarta ; Gajah Mada University Press)
- Herdiansyah, Haris. 2010. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. (Jakarta : Salemba Humanika)
- Khan, Waheedudin. 1982. *Islam Menjawab tantangan Zaman*, alih bahasa A. Rifa'I (Surabaya: Bina Ilmu)
- London School. 2010. *Beyond Borders: Communication Modernit & History*, (Jakarta: STIKOM The London School of Public Relations, The First LSPR Communication Research Conference)
- M. Echols, John dan Hasan Shadily. 1987. *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia)
- Margareth Tijow, Lusiana & Sudarsono. 2017. *Perempuan Menggugat atas Integritas Tubuh Dirinya Tidak Terpenuhinya Janji Kawin* (Malang: Surya Pena Gemilang)
- Marzuki, Peter Mahmud. 2008. *Penelitian Hukum*. (Jakarta : Kencana Media Group)
- Masduki, Anita. 2009. *Perempuan dalam Islam, Hadits Misoginis versi Fatimah Mernissi*. (Bekasi: Voa Islam (Voice of al-Islam) Headline News)
- Mawardi. 2010. *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman, in Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press)
- Muhsin, Amina Wadud. 1994. *Wanita di dalam Al-Qur'an terj. Yaziar Radianti* (Bandung: Penerbit Pustaka)
- Mundir. 2013. *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif* (Jember: Stain Jember Press)
- Mustaqim, Abdul. 2010. *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS)
- Mustofa al-Maraghi, Ahmad. 1974. *Tafsir al-Maraghi edisi 3* (Beirut: Dar al-Fikr)

- Muttaqin, Labib. 2013. *Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman* (Malang : al-Manahij)
- Rahman, Fazlur. 1955. *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual, terj. Tim Pustaka* (Bandung: PUSTAKA)
- Rahman. 1966. *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press)
- Rahman, Fazlur. 1979. *Islam* (University of Chicago Press)
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernitas: Transformation Of an Intellectual Tradition* (Chichago and London: University Press)
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press)
- Rahman, Fazlur. 1982. The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation, dalam *The Saparate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, ed. Hanna Papanek and Gail Minault (Delhi: Chanakya Publication)
- Rahman, Fazlur. 1984. *Membuka Pintu Ijtihad* (Bandung: Pustaka)
- Rahman, Fazlur. 1987. *Islam terj. Senoaji Saleh* (Jakarta: Bina Aksara)
- Rahman, Fazlur. 1995. *Islam Modernitas : Tentang Transformasi Intelektual terjemahan Ahsin Muhammad Cet II* (Bandung : Pusaka)
- Rahman, Fazlur. 1996. *Tema Pokok Al-Qur'an, penerjemah Anas Mahyuddin, Cet II* (Bandung: Pustaka)
- Rahman, Fazlur. 2000. *Islam Dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual, terj. Ahsin Mohammad* (Bandung: Pustaka)
- Rahman, Fazlur. 2017. *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban* (Bandung: Mizan)
- Ratna, Nyoman Kutha. 2010. *Metode dan Teknik Penelitian Sastra Dari Strukturalisme hingga Postrukturalisme Wacana Naratif*. (Yogyakarta : Pustaka Pelajar)
- Rahardjo, Satjipto. 2006. *Sosiologi Hukum: Perkembangan, Metode dan Pilihan Masalah* (Surakarta: UMS)
- Sabiq, Sayyid. 2007. *Fiqih Sunnah, Jilid 8, Terj. Muhammad Thalib* (Bandung: al-Ma'arif)

- Saeed, Abdullah. 2015. *al-Qur'an Abad 21 : Tafsir Kontekstual* (Bandung : Mizan)
- Salem, Norma. 1984. *Islam and the Status of Women in Tunisia dalam Muslim Women, diedit oleh Freda Hussain* (London & Sydney: Croom Helm)Soekanto, Soerjono. 1984. *Pengantar Penelitian Hukum* (Jakarta:UI Press)
- Sugiyono. 2012. *Metode Penelitian Kuantitatif dan R&D* (Bandung; Alfabeta)
- Sumiarni, Endang. 2005. *Kajian Hukum Perkawinan Yang Berkeadilan Gender* (Jakarta: Wanderfull Publishing Company)
- Sunarto. 2009. *Televisi, Kekerasan, dan Perempuan* (Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara)
- Susanto, Edi. 2016. *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar* (Jakarta: Kencana)
- Susanto, Edi. 2016. *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar* (Depok: Kencana, Cet.I)
- Syamsuddin, Sahiron. 1988. *An Examination of Bint al-Shati's Method of Interpreting the Qur'an* (Montreal: MA. Thesis McGill Universty)
- Syamsuddin, Sahiron. 2010. *Hermeneutika Al-Quran dan Hadits*(Yogyakarta: Elsaq Press, Cet. 1)
- Syamsuddin, Sahiron. 2011, *Upaya Integrasi hermeneutika dalam kajian Quran dan Hadis Teori dan Aplikasi dalam Hermeneutikan Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulum al-Quran pembacaan al-Quran pada Masa Kontemporer* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN SUKA)
- Syamsuddin, Syahiron. 2017. *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press)
- Sibawaih. 2007. *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman* (Yogyakarta & Bandung: Jalasutra)
- UIN KHAS JEMBER. 2022. *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah Pascasarjana UIN KHAS Jember* (Jember: IAIN Jember Press)
- Faiz, Fahrudin. 2003. *Hermeneutika Qurani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam)
- Wijaya, Aksin. 2019. *Ragam Jalan Memahami Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD)

Zuhaili, Wahbah. 1966. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, juz VII* (Damaskus: Dar al-fikr, 1996), hlm. 627.

Jurnal

A. Luthfi Assyaukanie, Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer, *Jurnal Paramadinna* (Vol. I, No. 1, Juli-Desember, 1998)

Abu Yazid Adnan Quthny, Hermeneutika; Manhaj Tafsir Fazlur Rahman, *Asy-Syariah*, (Volume 4, Nomor 2, Juni 2018)

Ahmad Muslimin, 'iddah dan ihdad wanita moderen, dalam *Jurnal Mahkamah* (Vol. 2 No. 2, 2017)

Daud Damsyik, Reinterpretasi Hukum Islam, *AL-'ADALAH* Vol. XI, No. 2 Juli 2013

Deza Emira, Komparasi Analisis Maqasid Syariah dan Kesetaraan Gender Tentang Hukum 'Iddah, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, skripsi, 2016)

Elviandri, *Pembacaan kaum feminis terhadap hadits-hadits misoginis dalam Shahih Bukhari*, *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* (Vol. 19, No. 2, 2019)

Elya Munfarida, "Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman," *Jurnal Komunika*, vol. 9, no. 2 (July 2015)

Fazlur Rahman, *Some Key Ethical Concept of the Qur'an* *Journal of Religious Ethics* (Vol. XI No. 2, 1983)

Femy Putri Nursyifa, Hilya Nuri Naqiya, Nur Azizah, Muhammad Rofi Muttaqin & Puji

Hanna Widayani, Neomodernisme Islam dalam Perspektif Fazlur Rahman, *El-Afkar* Vol. 9 (No. 1, Januari-Juni 2020)

Ihsan fauzi, Mempertimbangkan Neo-Modernisme, *Islamika* (No. 2, Oktober-Desember, 1993)

Imam Hanafi, Mengenal Neo-Modernisme Islam; Sebuah Essay Pemikiran Fazlur Rahman tentang Pendidikan Islam, (*Jurnal Madania*: Volume 5 : 1, 2015)

Isti'anah, *Relasi suami istri dalam keluarga Feminis perhimpunan Rahima : Studi analisis Hermeneutika Fenomenologi Paul Ricoeur*, Tesis tidak

diterbitkan, Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, Pascasarjana Program Doktor, Program Studi Perbandingan Agama, 2020)

Labib Muttaqin, *Aplikasi Teori Double Movement Fazlurrahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik*, (UIN Maulana Malik Ibrahim: Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, Vol. VII No. 2, Juli, 2013)

Moh. Muhtador, Memahami Hadis Misoginis Dalam Perspektif Hermeneutika Produktif Hans Gadamer, *Jurnal Diya al-Afkar* (Vol. 6, No. 2, Desember 2018)

Muhammad Irfan Syahroni, ALIRAN HERMENEUTIKA DALAM PANDANGAN FILSAFAT PENDIDIKAN ISLAM: Sejarah Perkembangan Aliran Hermeneutika di Dunia Barat, Tokoh-Tokoh dan Pemikirannya, serta Implikasinya dalam Pendidikan Islam, *Jurnal Al-Musthafa STIT Al-Aziziyah Lombok Barat* (Vol. 1 No. 2 Bulan Januari 2022)

Muhammad Yusuf Nahdhiyah dan Anwar Sadat. "Fazlur Rahman's Double Movement and Its Contribution to the Development of Religious Moderation." *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)* (No. 1, April 2021)

Nispul Khoiri, *Pemikiran Hukum Islam tentang Hukum Perkawinan* (Consilium: Vol. 1, No. 1 Juli-Desember 2014)

Nuzulia Febri Hidayati, *Tinjauan Gender Terhadap Konstruksi 'iddah dan Ihdad dalam kompilasi Hukum Islam*, (Yogyakarta : Pasaca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, Tesis, 2018)

Purwanti, *Criticism of Fazlur Rahman's Al-Qur'an Hermeneutics*, *Journal of 'Ulum al-Qur'an and Tafsir Studies* (Vol. 2 No. 1, 2023)

Putut Ahmad Suadi, *Pemikiran Fazlur Rahman dan Riffat Hassan tentang Kesetaraan Gender dalam Islam*, Skripsi tidak diterbitkan, Yogyakarta: Jurusan Sejarah Kebudayaan Islam Fakultas Adab, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2008)

Ulya, "Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis" dalam *jurnal Ulul Albab* (Kudus: STAIN, Vol 12, No.2, 2011)

Umma Farida, "Studi Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Sunnah Dan Hadis" dalam *Jurnal Addin* (STAIN: Kudus, Vol. 7, No. 2, 2013)

Samsul Zakaria, *Nafkah dan Ketimpangan Gender (Analisis Nafkah dalam Kompilasi Hukum Islam)*, (Ijtihad, Volume 36, No. 2 Tahun 2020)

Solikul Hadi , *Bias Gender dalam Konstruksi Hukum Islam di Indonesia* (PALASTREN, Vol. 7, No.1, Juni 2014)

Zairin Harahap, Menggugat Hukum yang Bias Gender, *Jurnal Hukum* (No. 22 Vol. 10, 2003)

Artikel

Feri Lubis, Seksisme dan Misogini dalam Perspektif HAM (Online), (<https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2021/10/28/1963/seksisme-dan-misogini-dalam-perspektif-ham.html> di akses 18 Juli 2022)

<https://kbbi.lektur.id/seksisme> di akses 18 Juli 2022

Komnas Perempuan, 2022, *38 Tahun Indonesia Ratifikasi CEDAW, Komnas Perempuan Ajak Diskusi Soal Penyelesaian Konflik SDA* (Online), (<https://komnasperempuan.go.id/kabar-perempuan-detail/38-tahun-indonesia-ratifikasi-cedaw-komnas-perempuan-ajak-diskusi-soal-penyelesaian-konflik-sda> diakses pada 24 Agustus 2022

<https://kbbi.web.id/egalitarianisme> diakses pada 29 Agustus 2022

Shintaloka Pradita Sicca, *Misogini, Istilah yang Muncul pada Abad Ke-17* (Online), (<https://internasional.kompas.com/read/2021/04/09/083530170/misogini-istilah-yang-muncul-pada-abad-ke-17> diakses 27 Agustus 2022

Ahmad Ali Masyhuda, Pengaplikasian Teori Double Movement Pada Hukum ‘Iddah Untuk Laki-Laki (jurnal.unswagati.ac.id/index.php/HERMENEUTIKA, VOL. 4, NO. 1, FEBRUARI 2020), 25

Khoirul Anwar, *Teori Double Movement Fazlur Rahman dan Aplikasinya Pada Ayat Waris (Kontekstualisasi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia)* (<https://alkamalblitar.com/> diakses pada 12 Mei 2024

Peraturan Perundang-undangan

Soedharyo Soimin, 1996, *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPer)* (Jakarta: Sinar Grafika)

Tim Redaksi Nuansa Aulia, 2015, *Kompilasi Hukum Islam (KHI) (Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan)* (Bandung: CV. Nuansa Aulia)

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : ERNI NOVIANTI

NIM : 203206050012

Program : Magister Hukum Keluarga

Institusi : Pascasarjana UIN KHAS Jember

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

Jember, 23 Maret 2024

Saya yang menyatakan,

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SYADIDIQ
JEMBER




Erni Novianti
203206050012

BIODATA PENULIS



Nama : Erni Novianti

NIM : 203206050012

Tempat dan Tanggal Lahir : Banyuwangi, 14 November 1983

Nama Ayah & Ibu : Suyanto dan Suwartiyem

Program Studi : Hukum Keluarga

Institusi : Pascasarjana UIN KHAS Jember

RIWAYAT PENDIDIKAN

1. SD NEGERI 01 KALIBARU (1990-1996)
2. SLTP NEGERI 01 KALIBARU (1996-1999)
3. SMK WIYATA KARYA 2 (1999-2002)
5. S-1 UNIVERSITAS BAKTI INDONESIA BANYUWANGI (2013-2017)