

BAB II

PEMBARUAN HUKUM PERKAWINAN ISLAM INDONESIA: HISTORISITAS, METODE, DAN TEMA

A. Historisitas Pembaruan Hukum Perkawinan Islam Indonesia

Dalam penyebutan Hukum Keluarga Islam, ada beberapa istilah yang digunakan para ulama dan peraturan perundang-undangan hukum keluarga kontemporer. Istilah-istilah yang umum digunakan dalam bahasa Arab yang dipakai oleh kitab-kitab fikih adalah: *al-Aḥwāl asy-Syakhṣiyyah*, *Nizām al-Ussrah*, *Huqūq al-Ussrah*, *Aḥkām al-Ussrah*, dan *Munākahāt*. Sementara istilah-istilah dalam bahasa Arab yang dipakai oleh peraturan perundang-undangan hukum keluarga Islam kontemporer adalah: *Qanūn al-Aḥwāl asy-Syakhṣiyyah*, *Qanūn al-Ussrah*, *Qanūn Huqūq al-‘Āilah*, *Aḥkām az-Zawāj*, dan *Aḥkām al-Izdiwāj*.¹

Dalam bahasa Inggris, baik dalam buku-buku maupun peraturan perundang-undangan hukum keluarga Islam kontemporer digunakan istilah-istilah seperti: *Islamic Personal Law*, *Islamic Family Law*, *Muslim Family Law*, *Islamic Family Protection*, *Islamic Law of Personal Status*, *Islamic Law of Family Rights*, *Islamic Marriage Law*, dan *Islamic Marriage Ordinance*. Sementara dalam bahasa Indonesia digunakan istilah-istilah: Hukum Perkawinan, Hukum Keluarga, Hukum Kekeluargaan, dan Hukum Perorangan.² Adapun istilah yang lebih populer untuk menyebut Hukum Keluarga Islam di Indonesia adalah Hukum Perkawinan, yakni peraturan perundang-undangan di bidang perkawinan dan peraturan teknis yang terkait dengannya.³

¹ Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia* (Yogyakarta: ACAdemia dan TAZZAFA, 2007), hlm. 6-7.

² *Ibid.*, hlm. 7.

³ *Ibid.*, hlm. 133.

Dalam catatan sejarah Indonesia, gagasan pembaruan hukum perkawinan telah muncul sejak lama, jauh sebelum kemerdekaan diraih. Perjuangan lahirnya hukum keluarga Islam Indonesia, dengan sebutan yang lebih populer, Peraturan Perundang-Undangan Perkawinan, telah muncul sejak zaman penjajahan. Perjuangan ini berjalan terus sampai sekarang, zaman reformasi. Perjuangan tersebut mengalami pasang surut; kadang mendapat respon positif dari pemerintah yang berkuasa, kadang kala sebaliknya, tidak mendapat dukungan pemerintah. Demikian juga terhadap materi yang diusulkan untuk diperbarui, sejumlah elemen masyarakat menyetujui untuk diperbarui, tetapi banyak juga yang sebaliknya, tidak menyetujui. Oleh karena itu, pro dan kontra sudah menjadi fenomena umum dalam perjalanan pembaruan hukum perkawinan Islam Indonesia.

Untuk melihat gambaran lebih rinci sejarah pembaruan hukum perkawinan Islam Indonesia tersebut maka pembahasan dalam sub bab ini dibagi dalam tiga bahasan, yakni (1) peta pembaruan hukum perkawinan di Indonesia, (2) tokoh-tokoh pembaruan hukum perkawinan di Indonesia, dan (3) periodisasi peraturan perundang-undangan perkawinan di Indonesia.

1. Peta Pembaruan Hukum Perkawinan di Indonesia

Pada dua abad terakhir ini, di kalangan umat Islam muncul gerakan-gerakan pembaruan dalam berbagai lapangan dan bidang kehidupan. Gerakan-gerakan tersebut merupakan hasil refleksi kesadaran umat Islam terhadap kebekuan dan kejumudan sejarah Islam selama beberapa abad lamanya dan dengan sendirinya menimbulkan kegelisahan intelektual di kalangan generasi muda Islam. Maka bermunculanlah tokoh-tokoh maupun kelompok cendekiawan Islam yang berusaha mendobrak kebekuan sejarah dan mencita-citakan terwujudnya relevansi antara Islam dan pemikiran abad modern.⁴

⁴ Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar*, Cet. II (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hlm. 157

Khusus dalam bidang hukum, upaya pembaruan dilakukan akibat munculnya kesenjangan antara materi hukum, seperti fikih, dengan kenyataan sosial. Sasaran utama dari upaya ini adalah gugatan perlunya merujuk fikih pada sumber-sumbernya dengan komitmen menghilangkan otoritas yang berlebihan terhadap ulama-ulama abad pertengahan.⁵ Melalui sarana ijtihad, pengembangan materi-materi hukum Islam dapat dilakukan untuk disesuaikan dengan kebutuhan-kebutuhan di berbagai daerah dan adanya kenyataan-kenyataan sejarah yang senantiasa bergerak dan berubah. Dengan demikian, upaya-upaya memunculkan ide-ide baru dalam rangka menyikapi perkembangan zaman menjadi sangat penting dan merupakan kebutuhan tersendiri.

Upaya pembaruan hukum Islam antara lain ditandai dengan upaya peninjauan ulang terhadap materi-materi fikih yang didasarkan atas penafsiran kembali (reinterpretasi dan kontekstualisasi) terhadap *nas*. Hal ini dilakukan karena mengingat hasil penafsiran ulama-ulama terdahulu sangat kental dengan kondisi zamannya yang sudah tentu berbeda dengan kondisi masa kini. Jadi, pembaruan diperlukan untuk pengaktualisasian ajaran-ajaran Islam yang berkaitan dengan aturan-aturan hukum sebagaimana terkandung dalam *nas*. Dalam hal ini, tidak berarti merubah atau meninggalkan *nas-nas* Al-Quran atau hadis Nabi, namun hanya memperbarui interpretasi terhadap *nas-nas* tersebut agar sesuai dengan perkembangan zaman.

Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam, terdapat dua kecenderungan dalam menyikapi pengembangan hukum Islam. *Pertama* adalah kecenderungan eklektis, yaitu dengan menggunakan perangkat pemikiran hukum konvensional (usul fikih) sembari melakukan perubahan dan penyesuaian dengan tuntutan problem-problem kontemporer. *Kedua* adalah

⁵ *Ibid.*

kecenderungan liberalisasi hukum Islam melalui lompatan metodologis dengan memanfaatkan karya-karya pemikiran hukum kontemporer, seperti *double movement* Fazlur Rahman, teori *naskh* Mahmoud Mohammed Taha, *nazāriyah al-ḥudūd* Mohammed Syahrur, atau bahkan dengan mempergunakan model pembacaan dekonstruksi terhadap teks-teks keagamaan.⁶

Pemikiran hukum Islam kontemporer memang bukan fenomena yang Tunggal dan seragam. Terdapat banyak varian dalam pemikiran hukum kontemporer tersebut. Setidaknya bisa dicatat bahwa kecenderungan eklektis dalam hukum Islam masih mempergunakan model pemikiran hukum Islam klasik, khususnya dalam usul fikihnya, tetapi dengan melakukan pembacaan kreatif terhadap pemikiran hukum yang ada. Sementara itu, kecenderungan liberal dalam hukum Islam banyak dipengaruhi oleh hermeneutika sehingga melahirkan fenomena hermeneutisme.⁷ Berikut adalah penjelasan lebih detail dua kecenderungan pemikiran hukum Islam kontemporer di Indonesia.

a. Kecenderungan Eklektisisme Hukum Islam

Kecenderungan eklektis adalah kecenderungan hukum Islam kontemporer yang mencoba meramu antara pendekatan klasik dengan modern, antara tekstualitas dan kontekstualitas. Kecenderungan eklektis sudah mulai memberikan perhatian besar kepada persoalan maslahat dan keadilan. Jadi, pemikiran hukum kelompok eklektis ini mencoba untuk mencari nilai dasar syariat Islam untuk menjawab tantangan zaman. Namun demikian, secara metodologis kelompok eklektis ini masih belum beranjak jauh dari dari pemikiran hukum Islam klasik. Lontaran-lontaran yang muncul terkait dengan metodologi

⁶ Ahwan Fanani, "Peta Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Tradisionalisme, Pembaharuan, dan Tren Kontemporer" dalam *ALQALAM* Vol. 26 No. 1 (Januari-April 2009), hlm. 14.

⁷ *Ibid.*

lebih bersifat parsial, sebagai tambal sulam terhadap celah yang ditemui dalam usul fikih klasik.

Kecenderungan eklektis ini muncul di Indonesia mulai tahu 1970-an. Sebagian besar tokoh yang dikaji oleh Mahsun Fuad dalam bukunya *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*⁸ dapat dikategorikan sebagai kelompok dengan kecenderungan eklektis, yaitu Hasbi Ash-Shiddiqie dengan gagasan Fikih Indonesia, Hazairin dengan gagasan Mazhab Nasional Indonesia dan Hukum Kewarisan Bilateral, Munawir Syadzali dengan gagasan Reaktualisasi Hukum Islam, Ali Yafie dan Sahal Mahfudz dengan gagasan Fikih Sosialnya.⁹

b. Kecenderungan Liberalisme Hukum Islam

Kecenderungan liberal hukum Islam dapat dipandang sebagai upaya secara metodologis untuk menafsirkan ajaran hukum Islam agar sesuai dengan perkembangan kontemporer, khususnya Hak Asasi Manusia, demokrasi, kesetaraan gender, dan pluralisme agama. Secara umum kecenderungan liberal hukum Islam ini terkait dengan gerakan liberalisme Islam di Indonesia.¹⁰

Liberalisme Islam memiliki ciri-ciri, di antaranya, adalah: (1) orientasinya kepada substansi ajaran Islam; (2) hermeneutika sebagai pijak-landas metodologi, di samping penggunaan analisis bahasa post-strukturalis, termasuk dekonstruksi, dan penggunaan berbagai pendekatan modern seperti psikologi, historis, sosiologis, maupun kebudayaan; (3) pandangan relativis dalam arti bahwa ajaran Islam kontekstual dan sesuai dengan perubahan zaman. Tidak ada penafsiran

⁸ Lihat, Mahsun Fuad, *Hukum Islam di Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: Lkis, 2005).

⁹ Masing-masing pemikiran tokoh ini penulis jelaskan pada sub pembahasan berikutnya, yakni Tokoh-Tokoh Pembaruan Hukum Perkawinan di Indonesia.

¹⁰ Ahwan Fanani, "Peta Pemikiran Hukum Islam di Indonesia...", hlm. 16.

baku terhadap ayat Al-Qurán maupun hadis; (4) penolakan terhadap formalisme keberagamaan yang berorientasi kepada simbol-simbol keberagamaan; dan (5) pemisahan politik dengan institusi agama.¹¹

Fenomena kecenderungan liberal ini menjadikan fikih tidak lagi seketat sebagaimana pandangan tradisionalis, atau bahkan pandangan pembaharu. Pembacaan fikih seringkali dilihat sebagai sebuah pembacaan yang bersifat moral, bukan pencarian sebuah hukum positif. Karena itu, karya-karya fikih ini lebih bersifat fleksibel. Penggunaan term fikih sendiri terkadang dikembalikan sebagaimana pemahaman Abu Hanifah yang memasukkan dalam fikihnya persoalan yang juga bersifat teologis.¹²

Pada satu sisi, gagasan dasar dari kecenderungan liberal sebenarnya hampir sama dengan kecenderungan eklektis sebagai sebuah perkembangan pemikiran hukum Islam kontemporer, tetapi dalam kecenderungan liberal terdapat nilai-nilai relativisme. Relativisme itulah yang menjadi ciri

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.* Buku *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* adalah contoh fikih yang bersifat fleksibel tersebut. Buku ini berisi tulisan beberapa penulis yang dikenal sebagai pendukung liberalisme Islam, seperti Nurcholish Madjid, Kautsar Azhari Noer, Komaruddin Hidayat, Masdar F. Masúdi, Zainun Kamal, Zuhairi Misrawi, Budhy Munawar-Rachman, Ahmad Gaus AF, dan Muním Sirry. Tema-tema di dalamnya merupakan penjabaran teologi inklusif dan pluralis ke dalam fikih yang pluralis. Isu-isu seperti pemaknaan kembali *ahl al-kitab*, *ahl al-dzimmah*, dan *jizyah*; menghadiri perayaan hari besar agama lain; mengucapkan selamat natal dan hari raya kepada agama lain; mengizinkan penganut agama lain masuk masjid; doa bersama; pernikahan antar agama; kewarisan antar agama; dan kontekstualisasi syariah menjadi tema-tema kajian dalam buku tersebut. Kebaruan dalam tulisan-tulisan buku tersebut dapat dilihat dari metode dan muatan pembahasannya. Penggunaan hermeneutika, dekonstruksi, dan pendekatan ilmu-ilmu sosial-humaniora menjadi ciri yang membedakannya dengan pemikiran hukum Islam klasik. Lihat, Muním A. Sirry (ed.), *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004).

perkembangan pemikiran di era postmodernisme.¹³ Pada sisi yang lain, adanya dua kecenderungan pemikiran hukum Islam di Indonesia tersebut merepresentasikan respon-respon umat Islam Indonesia terhadap warisan intelektual Islam (*turās al-Islāmī*), modernitas, dan globalisasi.¹⁴

Perkembangan dalam pemikiran hukum Islam di Indonesia tidak terlepas dari adanya dua faktor. Faktor pertama adalah adanya perkembangan pemikiran di dunia Islam akibat munculnya isu-isu internasional, seperti HAM, kesetaraan gender, pluralisme, dan demokrasi. Faktor kedua adalah adanya persinggungan para intelektual Islam Indonesia dengan intelektual Islam di berbagai belahan dunia. Jaringan intelektual tersebut terbukti semenjak lama telah menjadi titik hubung antara perkembangan hukum Islam di Nusantara dengan perkembangan hukum Islam di dunia Islam lainnya.¹⁵

Adanya titik hubung jaringan intelektual tersebut telah menjadikan pemikiran hukum Islam di Indonesia bukan sebuah fenomena yang statis dan monolitik, melainkan fenomena yang dinamis dan kreatif. Hal itu merupakan kekayaan bagi pemikiran hukum di Indonesia dan sebagai alternatif dalam melihat Islam di Indonesia.

Untuk konteks Indonesia, upaya penyusunan Kompilasi Hukum Islam dapat dinilai sebagai bagian dari upaya pencarian pola fikih yang bersifat khas Indonesia atau fikih

¹³ Tren relativisme tersebut dapat dibaca pemetaannya dalam bukunya Ernest Gellner. Lihat Ernest Gellner, *Postmodernisme, Reason, and Religion* (London and New York: Routledge, 1992).

¹⁴ Salah satunya adalah respon Husein Muhammad terkait dengan gagasan-gagasan pembaruan hukum perkawinan Islam kontemporer. Adapun kecenderungan pemikirannya, jika dikaitkan dengan dua kecenderungan di atas, maka pemikiran hukum perkawinan Islam Husein Muhammad lebih cenderung pada kecenderungan liberalisme hukum Islam. Kecenderungan ini, secara metodologis, dalam menafsirkan ajaran Islam dengan menggunakan perspektif kontemporer seperti HAM, demokrasi, kesetaraan gender, dan pluralisme agama. Namun tetap berpijak pada warisan intelektual Islam (*turās al-Islāmī*).

¹⁵ Ahwan Fanani, "Peta Pemikiran Hukum Islam di Indonesia...", hlm. 17.

yang bersifat kontekstual. Proses kontekstualisasi hukum Islam di Indonesia memang sudah berlangsung cukup lama, sejalan dengan perkembangan hukum Islam di Indonesia. Hal tersebut ditandai dengan munculnya ide-ide pembaruan dalam pemikiran hukum Islam di Indonesia yang digagas oleh beberapa tokoh sebagai jawaban terhadap perubahan kondisi sosial kemasyarakatan. Mereka merupakan para pelopor pembaruan Hukum Islam di Indonesia. Oleh karenanya, dalam kajian mengenai dinamika pembaruan hukum Islam di Indonesia, pemikiran-pemikiran mereka menjadi sangat penting dan tidak bisa diabaikan begitu saja.

2. Tokoh-Tokoh Pembaruan Hukum Perkawinan di Indonesia

Berikut adalah pemikiran para tokoh pembaruan hukum perkawinan Islam di Indonesia yang telah berupaya untuk mewujudkan wajah hukum Islam bernuansa kekinian dan kedisionian Indonesia melalui gagasan-gagasan mereka.

a. Hasbi Ash-Shiddieqy dan Fikih Indonesia

Hasbi Ash-Shiddieqy merupakan seorang pemikir kenamaan Indonesia yang menekuni berbagai disiplin ilmu keislaman. Khusus dalam bidang hukum, ia berpendirian bahwa syariat Islam bersifat dinamis dan elastis, sesuai dengan perkembangan masa dan tempat. Ijtihad merupakan sarana untuk melahirkan hukum-hukum melalui pemahaman terhadap wahyu dalam rangka mengantisipasi setiap perkembangan yang timbul dalam masyarakat. Oleh karena itu, Hasbi melihat pentingnya upaya perumusan kembali fikih yang berkepribadian Indonesia. Menurutnya, umat Islam harus dapat menciptakan hukum fikih yang sesuai dengan latar belakang sosio kultur dan religi masyarakat Indonesia.¹⁶

¹⁶ Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), Jilid II, hlm. 531.

Ide tersebut mulai dikemukakan oleh Hasbi pada sekitar tahun 1940-an melalui artikelnya yang berjudul “Memudahkan Pengertian Islam”. Di dalamnya artikel tersebut ia menyatakan pentingnya pengambilan ketetapan fikih dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan bangsa Indonesia agar fikih tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik. Kemudian, pada tahun 1948 melalui tulisannya yang berjudul “Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat”. Di dalam tulisan tersebut Hasbi menyatakan bahwa eksistensi hukum Islam pada tataran praktis telah sampai pada tingkat dekadensi yang klinis, tampil bagai sosok yang terasing, tidak berarti dan tidak berdaya guna. Puncak dari gagasan Hasbi dimunculkan pada tahun 1961, saat ia berbicara pada Dies Natalies IAIN Sunan Kalijaga. Pada moment inilah Hasbi memberikan defenisi fikih Indonesiamelalui orasi ilmiahnya yang bertema ”Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman”.¹⁷

Rumusan fikih yang dikehendaki Hasbi, tidak harus terikat pada salah satu mazhab, tetapi merupakan penggabungan pendapat yang sesuai dengan keadaan masyarakat. Menurutnya, hukum yang baik adalah yang mempertimbangkan dan memperhatikan kondisi sosial, ekonomi, budaya, adat-istiadat dan kecenderungan masyarakat yang bersangkutan. Dalam konteks ini, Hasbi mengambil contoh terjadinya perubahan pendapat Imam Syafi’i dari *qaul qadim* ketika di Iraq menjadi *qaul jadid* saat di Mesir yang disebabkan karena perbedaan lingkungan dan adat-istiadat.¹⁸ Dengan demikian, sebuah hukum tertentu tidak bisa dipaksakan untuk diberlakukan sama pada kondisi yang berbeda. Bahwasanya kondisi yang melingkupi sangat

¹⁷ Dokumentasi tulisan-tulisan Hasbi tersebut bisa dilihat lebih jauh dalam penjelasan bukunya Mahsun Fuad. Lihat, Mahsun Fuad, *Hukum Islam di Indonesia*, hlm. 64-66.

¹⁸ Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid II, hlm. 532.

mempengaruhi keberlakuan sebuah hukum. Di sinilah pentingnya sebuah pendekatan kontekstual dalam kajian hukum Islam.

Sistem hukum yang dianut Hasbi berpijak pada prinsip *maṣlahah mursalah* yang berasaskan keadilan dan kemanfaatan serta *sazz az-zarī'ah*. Karenanya, menurut Hasbi, *naṣ* baru diamalkan selama tidak berlawanan dengan kemaslahatan dan tidak mendatangkan kemudharatan. Bila terjadi pertentangan antara *naṣ* dan kemaslahatan, maka pelaksanaan *naṣ* ditanggihkan oleh *syara'* sendiri sampai kemudharatan itu hilang.¹⁹

Dengan demikian, menurut Hasbi, *maṣlahah* merupakan prinsip yang harus dikedepankan dalam penetapan suatu hukum, agar hukum dapat memberikan nilai kemaslahatan bagi pemakainya. Di sinilah letaknya rahasia *tasyrī'*. Dalam hal ini, tujuan syariat Islam bagi Hasbi adalah mewujudkan kemaslahatan, baik di dunia maupun di akhirat, menolak kemudharatan dan kemafsadatan serta mewujudkan keadilan yang mutlak.

Adapun Fikih Indonesia yang diinginkan Hasbi adalah fikih yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan watak dan tabiat Indonesia. Gagasan ini berangkat dari kondisi yang ada, di mana fikih yang berkembang dalam masyarakat Indonesia kala itu sebagiannya adalah fikih Hījāzī atau fikih Miṣrī, yakni fikih yang terbentuk atas dasar adat-istiadat dan kebiasaan Mesir, atau fikih Hindī, yaitu fikih yang terbentuk atas *'urf* dan adat-istiadat yang berlaku di India. Pemberlakuan fikih-fikih tersebut didasarkan taklid, bangsa Indonesia belum mampu mewujudkan kemampuannya untuk berijtihad dalam rangka

¹⁹ Nouruzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Pengagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 65-67.

mewujudkan hukum fikih yang sesuai dengan kepribadian Indonesia.²⁰

Atas dasar argumen tersebut, Hasbi menyerukan agar proses perumusan hukum Islam hendaknya memperhatikan kondisi objektif dan aspek-aspek ataupun prana sosial kehidupan masyarakat Indonesia sehingga hasilnya nanti akan cocok dengan keadaan dan kebutuhan masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, dalam pelaksanaannya tidak dibatasi dengan hanya menggunakan satu pendekatan saja.²¹

Wujud nyata dari obsesi Hasbi untuk mewujudkan pembaruan hukum Islam di Indonesia tercermin pada pendapatnya dalam hukum-hukum praktis yang tampak berbeda dengan hukum yang telah ada sebelumnya yang berlaku dalam masyarakat Indonesia. Di antara pemikiran-pemikirannya yang cukup aktual untuk dikaji adalah mengenai zakat. Menurutnya, zakat dapat saja dipungut dari non-muslim untuk diserahkan kembali demi kepentingan mereka sendiri. Hal tersebut sebagaimana telah ditempuh khalifah Umar yang memberikan zakat kepada kaum *zimmi*. Selanjutnya, Hasbi juga melihat perlunya upaya peninjauan ulang standarisasi ukuran *nisab* sebagai syarat wajib zakat dengan berpatokan pada ukuran emas. Hasbi juga membolehkan pemungutan zakat secara paksa oleh pemerintah, serta pentingnya pembentukan dewan zakat yang berdiri sendiri. Demikian pula, keharusan pengaturannya dalam bentuk undang-undang agar berkekuatan hukum.²²

YOGYAKARTA

²⁰ *Ibid.*, hlm. 231.

²¹ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 93.

²² Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid II, hlm. 532.

b. Hazairin dan Mazhab Nasional Indonesia

Hazairin adalah mantan Guru Besar Hukum Islam dan Hukum Adat Fakultas Hukum Universitas Indonesia. Di antara sumbangsih Hazairin dalam pemikiran hukum Islam adalah upayanya mengintroduksi teori *receptie exit*. Hazairin merupakan penggagas pembentukan Mazhab Nasional, mazhab yang sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia dan kebutuhan zaman. Menurutnya, hanya dengan menghilangkan taklid dan menggantinya dengan kebebasan berijtihad, kita dapat dengan sempurna mempertautkan hukum adat dengan kehendak *Ilahi*.²³

Pemikiran Hazairin dalam hukum Islam antara lain adalah mengenai asas bilateral dalam hukum kewarisan. Menurutnya, sistem kekeluargaan (perkawinan dan kewarisan) dalam Al-Qur'an adalah bilateral. Pernyataan tersebut merupakan kesimpulan atas hasil telaah Hazairin terhadap ayat-ayat perkawinan dan kewarisan dalam Al-Qur'an. Hazairin meyakini bahwa Al-Qur'an anti terhadap masyarakat yang unilateral, yakni masyarakat yang ber-*clan-clan* menurut sistem kekeluargaan secara *matrilineal* dan *patrilineal*. Jadi, menurut Hazairin, Al-Qur'an hanya menyebut konsep masyarakat yang bilateral.²⁴

Keyakinan Hazairin tersebut diperoleh setelah mempelajari dengan seksama surat an-Nisa (4) ayat 23 dan 24, di mana kedua ayat ini berbicara mengenai larangan-larangan perkawinan. Di dalam kedua ayat tersebut, Allah tidak melarang perkawinan *cross cousins* dan *parallel cousins* antara seorang laki-laki dan seorang wanita. Ini mengandung makna bahwa tidaklah wajib melakukan perkawinan *eksogami* untuk mempertahankan *clan* (matrilineal dan patrilineal)

²³ Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid II, hlm. 551.

²⁴ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Ed. VI, Cet. VIII (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 289-290.

dalam masyarakat unilateral serta tidak adanya larangan untuk melakukan perkawinan *endogamy* dalam *clan* atau *usbah*-nya. Karena sistem kekeluargaan dalam Al-Qur'an adalah bilateral, maka asas kewarisan yang merupakan bagian sistem kekeluargaan harus bilateral pula.²⁵

Tampaknya, ide itulah yang memotivasi diakomodirnya sistem bilateral dalam Kompilasi Hukum Islam, yakni penempatan laki-laki dan perempuan secara serempak menjadi ahli waris. Pasal 174 KHI menyatakan bahwa kelompok-kelompok ahli waris terdiri dari: (1) Menurut hubungan darah: golongan laki-laki terdiri dari: ayah, anak laki-laki, saudara laki-laki, paman dan kakek. Sementara golongan perempuan terdiri dari: ibu, anak perempuan, saudara perempuan dan nenek; (2) Menurut hubungan perkawinan terdiri dari: ibu, anak perempuan, saudara perempuan dan nenek; Apabila semua ahli waris ada, maka yang berhak mendapat warisan hanya: anak, ayah, ibu, janda atau duda.²⁶

Masih terkait dengan hukum kewarisan, Hazairin juga memunculkan gagasan pemikiran mengenai ahli waris pengganti. Ide tersebut ia angkat dari perbendaharaan Hukum Adat Indonesia. Ide itu dianggap baru karena tidak ditemukan dalam hukum kewarisan versi fikih. Hazairin dalam mengemukakan idenya didasarkan pada firman Allah surat an-Nisa (4) ayat 33 yang berbunyi:

“Bagi tiap-tiap harta peninggalan dari harta yang ditinggalkan ibu bapak dan karib kerabat, Kami jadikan pewaris-pewarisnya dan (jika ada) orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka, Maka

²⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Cet. III (Bandung: Diponegoro, 2006), hlm. 81-82.

²⁶ Lihat, Zainal Abidin Abu Bakar, *Kumpulan Peraturan Perundang-undangan dalam Lingkungan Peradilan Agama*, Cet. III (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 419.

*berilah kepada mereka bahagiannya. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu”.*²⁷

Menurut Hazairin, bahwasanya terjemahan ayat tersebut adalah bahwa bagi mendiang anak, Allah mengadakan *mawali* sebagai ahli waris dalam harta peninggalan ayah atau ibu, dan bagi mendiang *aqrabun*, Allah mengadakan *mawali* sebagai ahli waris dalam harta peninggalan sesama *aqrabun*-nya. Jadi, bagian yang diterima oleh ahli waris pengganti, bukan karena statusnya sebagai ahli waris yang memiliki hubungan langsung dengan si pewaris, tetapi semata-mata karena harta yang diterima itu sedianya merupakan bagian yang diterima ayah atau ibunya.²⁸

Gagasan mengenai ahli waris pengganti tersebut, juga telah diakomodir dalam KHI sebagaimana termaktub dalam pasal 185 bahwa (a) ahli waris yang meninggal terlebih dahulu daripada si pewaris maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam pasal 173; (b) bagian ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti.²⁹

Gagasan ahli waris pengganti Hazairin ini dinilai lebih mencerminkan keadilan terhadap pihak-pihak yang seharusnya mendapatkan keadilan. Dengan adanya aturan tersebut, maka pihak si anak dari orang tua yang meninggal dunia akan terhindar dari perilaku semena-semena si paman yang bermaksud menguasai semua harta sang kakek dan mengabaikan perasaan anak yang telah ditinggal mati orang tuanya.

²⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, hlm. 83.

²⁸ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 419.

²⁹ Zainal Abidin Abu Bakar, *Kumpulan Peraturan Perundang-undangan*, hlm. 351.

c. Munawir Syadzali dan Reaktualisasi Hukum Islam

Reaktualisasi berasal dari kata dasar “aktual” yang mempunyai arti “baru dan sedang menjadi perbincangan umum, nyata dan sesungguhnya”.³⁰ Jadi, reaktualisasi berarti penyegaran dan pembaruan nilai-nilai kehidupan masyarakat.³¹ Dalam hal ini, penyegaran atau tindakan untuk menjadikan aktual (baru, hangat) kembali. Maka reaktualisasi ajaran Islam berarti penyegaran atau pembaruan kembali pemahaman dan pengamalan umat Islam atas pedoman atau petunjuk dalam agama.³² Khusus dalam hukum Islam, kata reaktualisasi menjadi sangat populer di Indonesia pada tahun 1985. ketika Munawir Syadzali melontarkan ide mengenai bunga bank dan pembagian warisan sama antara anak laki-laki dan perempuan.

Ide tersebut mendapat banyak respon dari berbagai kalangan, baik yang pro maupun yang kontra. Hal ini dapat dimaklumi, karena ketika itu Munawir Syadzali menjabat sebagai Menteri Agama, ditambah cara melontar-kannya dengan sangat menarik, dan materi yang dilontarkannya pun sangat aktual.³³

Ide peninjauan ulang atas institusi-institusi hukum Islam, khususnya kewarisan dan lembaga perbankan didasarkan atas pengamatan Munawir Syadzali terhadap gejala sikap mendua masyarakat Indonesia dalam berbagai kasus penyelesaian kewarisan dan perbankan. Ia mensinyalir membudayanya kebijaksanaan *preemptive*³⁴ dalam kewarisan, atau adanya

³⁰ M.D.J. Al-Barry dan Sofyan Hadi A.T., *Kamus Ilmiah Kontemporer* (Bandung: Pustaka Setia, 2000), hlm. 17.

³¹ *Ibid.*, hlm. 256.

³² Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid VI, hlm. 1488

³³ Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman: Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*, Cet. II (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 143.

³⁴ *Preemptive* berasal dari bahasa Inggris, ‘Pre-empt’ yang berarti menduduki lebih dahulu atau memiliki lebih dahulu. Lihat, John M. Echols dan

istilah wasiat wajib seperti yang berkembang di Kalimantan Selatan. Sementara itu, dalam kasus perbankan masih diyakini secara umum bahwa bunga bank itu adalah riba yang hukumnya haram. Akan tetapi, sebagian kaum muslimin hidup dari bunga deposito, banyak sekali berhubungan dengan jasa perbankan, bahkan mendirikan bank dengan alasan darurat. Alasan ini dinilai oleh Munawir Syadzali tidak relevan dengan firman Allah dalam surat *al-Baqarah* (2) ayat 173. Maka, ia mengajak umat Islam Indonesia agar memberanikan diri untuk secara kolektif mencontoh sikap khalifah Umar dalam pengambilan keputusan-keputusan hukum yang pasti, tidak mendua, dengan bermodal akidah yang kuat serta memanfaatkan akal secara bertanggung jawab dan kejujuran kepada Islam.³⁵

Dalam Al-Qur'an telah ditegaskan perbandingan 2:1 dalam pembagian warisan antara anak laki-laki dan perempuan, sebagaimana termaktub pada ayat surat an-Nisa (4) ayat 11 yang berbunyi: *Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan.*³⁶ Menurut Munawir Syadzali, ayat ini secara tegas mengenyampingkan arti harfiahnya. Ia memandang bahwa nilai kemashlahatan dan adanya adat atau

Hasan Sadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Cet. XIII (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 443. *Preemptive* dalam konteks kewarisan, kepala keluarga sebelum meninggal terlebih dahulu membagikan sama besar kekayaannya kepada anak-anaknya (laki-laki dan perempuan) sebagai hibah sehingga yang tersisa sedikit, malahan kalau perlu sudah habis. Lihat, Jalaluddin Rahman, "Metodologi Pembaruan: Sebuah Tuntutan Kelanggengan Islam" dalam *Naskah Orasi Pengukuhan Guru Besar* di hadapan Rapat Senat Luar Biasa IAIN Alauddin Makasar, tanggal 3 Oktober 2001, hlm. 17.

³⁵ Juhaya S. Praja, "Pengantar" dalam Eddi Rudiana Arief dkk (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), hlm. xii. Selengkapnya lihat Muhammad Wahyu Nafis dkk (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali, MA* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 87-89.

³⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, hlm. 78.

nilai baru yang timbul sehingga dibutuhkan reaktualisasi, yakni pembagian waris 1:1. Aturan ini kini sudah dianut oleh Peradilan Agama, meski dalam batas adanya tuntutan kaum wanita untuk diperlakukan sama dengan saudara-saudaranya yang laki-laki terkait dengan pembagian waris.³⁷ Hal tersebut sebagaimana diakomodir dalam pasal 183 KHI bahwa para ahli waris dapat bersepakat melakukan perdamaian dalam pembagian harta warisan, setelah masing-masing menyadari bagiannya.³⁸

Reaktualisasi pada dasarnya dimaksudkan sebagai modifikasi terhadap hukum waris dengan berlandaskan pada keyakinan bahwa hukum muamalah sangat terbuka untuk penalaran intelektual dengan mengedepankan kemashlahatan masyarakat. Munawir Syadzali juga mendasarkan idenya kepada perubahan waktu, tempat, situasi, tujuan dan adat-istiadat.³⁹ Kaitannya dengan hal ini, hasil pengamatan terhadap pengadilan-pengadilan agama yang ada di Indonesia, tampak bahwa masalah warisan jarang dibawa ke muka pengadilan. Hal ini mengindikasikan bahwa masalah kewarisan lebih banyak diputuskan secara kekeluargaan. Dengan demikian, sangat terbuka peluang untuk dilakukan secara damai berdasarkan persaudaraan dan saling pengertian dari masing-masing pihak ahli waris.

d. Ibrahim Hosen dan Memfikhkan *Naş Qat'ī*

Ibrahim Hosen adalah salah satu pakar fikih Indonesia yang cukup terkemuka. Ia pernah menjabat guru besar Fakultas Syari'ah IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Pemikirannya tentang pembaruan hukum Islam dimunculkan untuk menyambut gagasan Munawir Syadzali di

³⁷ Lihat, Munawir Syadzali, "Dari Lembah Kemiskinan" dalam Muhammad Wahyu Nafis dkk (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, hlm. 88-95.

³⁸ Zainal Abidin Abu Bakar, *Kumpulan Peraturan Perundang-undangan*, hlm. 38.

³⁹ Jalaluddin Rahman, "Metodologi Pembaruan...", hlm. 18.

atas. Dasar pemikiran Ibrahim Hosen adalah bahwasanya ketentuan hukum bagi setiap aktivitas tidak semuanya tercantum secara tegas dalam *naş*. Maka, perlu ada ijtihad dalam menghadapi berbagai persoalan baru, dengan berdasarkan pada pedoman dan kaidah-kaidah yang telah diakui dan ditetapkan dalam Ilmu Usul Fikih.⁴⁰

Kaitannya dengan upaya ijtihad tersebut, menurut Ibrahim Hosen, diperlukan beberapa Langkah, yakni: (1) memasyarakatkan pendapat bahwa pintu ijtihad masih terbuka, (2) menggalakkan pengkajian di dalam bidang usul fikih, fikih *muqāranah*, *siyāsah syar'iyah*, dan *ḥikmah at-tasyri'*, (3) menggalakkan pendapat yang mengatakan bahwa orang tidak harus terikat dengan salah satu mazhab, dan (4) mengembangkan toleransi dalam bermazhab dengan mencari pendapat yang paling sesuai dengan kemashlahatan.⁴¹

Terkait dengan hal tersebut, Ibrahim Hosen terlebih dahulu membuat kategorisasi antara syariah dan fikih. Syariah adalah hukum Islam yang ditetapkan oleh *naş* Al-Qur'an dan sunah yang *qaṭ'ī ad-dalālah* atau *mā 'ulima min ad-dīn bi ad-darūrah* atau *mujma' alaih*. Sedangkan fikih adalah hukum Islam yang dilahirkan dari dalil Al-Qur'an dan sunah yang kata-kata dan redaksinya berstatus *ẓannī ad-dalālah* karena mengandung penafsiran atau pentakwilan, demikian pula yang diperoleh melalui ijtihad *bi ar-ra'yī*. Berdasarkan kategorisasi ini, maka hukum Islam yang termasuk kategori syariah jumlahnya relatif lebih sedikit jika dibandingkan dengan kategori fikih. Dengan demikian, lapangan ijtihad menjadi sangat luas. Selanjutnya, Ibrahim Hosen menegaskan

⁴⁰ Ibrahim Hosen, "Menyongsong Abad ke-21: Dapatkah Hukum Islam Direkaktualisasikan?" Dalam *Mimbar Hukum: Aktualisasi Hukum Islam*, No. 12 Tahun V, 1994, hlm. 1-2.

⁴¹ Ibrahim Hosen, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru" dalam Ahmad Azhar Basyir (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*, Cet. IV (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 4.

beberapa aspek yang terkait dengan fikih, yaitu kebenarannya bersifat *nisbi*, wataknya berbeda, elastis dan dinamis, tidak mengikat, harus menjadi rahmat, mengutamakan kemaslahatan serta adanya campur tangan pemerintah.⁴² Sehingga semakin teranglah bahwa memang sangat terbuka peluang untuk melakukan pembaruan-pembaruan di dalamnya.

Namun, suatu hal yang menarik, setelah melakukan kategorisasi sebagaimana dipaparkan di atas, Ibrahim Hosen justru melontarkan gagasan tentang kemungkinan memfikihkan *naṣ qat'ī*. Menurutnya, penetapan *qat'ī* atau *ẓannī* atas suatu *naṣ* atau hukum oleh ulama terdahulu tampaknya ditentukan melalui penelitian dan ijtihad. Jika demikian halnya, maka mungkin saja ditemukan beberapa *naṣ* atau hukum yang dahulu statusnya dinilai *qat'ī* dari segala segi, akan tetapi bukan tidak menutup kemungkinan ia mengandung dimensi-dimensi *ẓannī* sehingga masih terbuka kemungkinan untuk difikihkan.⁴³

Sebagai contoh, Ibrahim Hosen mengemukakan hadis Nabi yang dalalahnya *qat'ī* mengenai penyucian bekas jilatan anjing yang harus dibersihkan dengan air sebanyak tujuh kali dan satu kali dengan tanah. Berdasarkan hadis ini, para ulama dahulu memandang cara penyucian seperti itu bersifat *ta'abbudi*, sehingga tidak bisa diganti dengan cara lain, misalnya dengan sabun atau karbol. Namun, jika hal tersebut dipandang sebagai *ta'aqquli*, bahwa penyucian dengan tanah bertujuan untuk memusnahkan bakteri atau kuman, maka tentu fungsi tanah dapat digantikan dengan alat lain yang dinilai lebih dapat membasmi kuman atau bakteri tersebut, seperti sabun atau karbol.⁴⁴

⁴² *Ibid.*, hlm. 2-7.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 7-8.

⁴⁴ *Ibid.*

Contoh lain adalah mengenai hukum *ḥadd*. Berdasarkan bunyi *naṣ*, dengan pendekatan melalui teori *jawābir*, ulama dahulu berpendirian bahwa hukuman bagi pelaku zina mesti dirajam (*muḥṣan*) atau didera seratus kali (*ghair muḥṣan*). Jadi, hukuman yang ditetapkan *naṣ* dipandang *ta'abbudi*. Namun, jika mau dipandang sebagai *ta'aqquli*, maka hukuman tersebut bisa saja diganti dengan hukuman bentuk lain. Inilah yang dikenal dengan pendekatan melalui teori *zawajir*, bahwa hukuman dijatuhkan untuk membuat jera pelakunya dan menggugah kesadaran orang lain.⁴⁵

Dari sini tampak jelas bahwa bagi Ibrahim Hosen, model atau bentuk hukuman tertentu tidak mutlak diberlakukan, namun bisa saja dikontekstualkan dengan atau menurut kebutuhan serta perkembangan sosial yang ada. Dengan demikian, jika dibawa pada skala yang lebih luas, bisa ditegaskan bahwa masyarakat Indonesia memiliki peluang untuk melakukan pengembangan-pengembangan di bidang hukum yang sesuai dengan kultur atau kondisi masyarakatnya. Termasuk pengembangan (pembaruan) hukum perkawinan Islam di Indonesia.

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 9. Dalam hukum Islam belakangan ini juga diusulkan adanya perubahan orientasi jinayat. Dahulu, pemidanaan dalam Islam dimaksudkan sebagai unsur pembalasan dan penebusan dosa. Inilah yang melatarbelakangi lahirnya teori *jawabir*. Namun, seperti telah disebutkan, muncul teori baru yang menyatakan bahwa tujuan jinayat itu adalah untuk menimbulkan rasa ngeri bagi orang lain agar tidak berani melakukan tindak pidana. Teori yang belakangan ini dikenal dengan teori *zawajir*. Jadi, bagi penganut teori *jawabir*, hukuman potong tangan dan *qisās* itu diterapkan apa adanya sesuai bunyi *naṣ*, sedangkan penganut teori *zawajir* berpendapat bahwa hukuman tersebut bisa saja diganti dengan hukuman lain, semisal hukuman penjara, asalkan efek yang ditimbulkan mampu membuat orang lain jera untuk melakukan tindak pidana. Pada titik ini kita melihat bahwa terjadi kesamaan antara hukum pidana modern dengan hukum pidana dalam Islam. Persoalannya, apakah teori balas dendam dan penebusan dosa itu lebih jelek dibanding teori pencegahan? Lihat lebih jauh <https://nadirhosen.net/artikel-isnet/pidana-islam-antara-zawajir-dan-jawabir/>

Sekalipun demikian, Ibrahim Hosen mengingatkan bahwa tidak semua *naş* atau hukum berstatus *qaṭ'ī* dapat difikihkan. Hal-hal yang sudah pasti seperti kewajiban shalat, zakat, puasa dan ibadah haji, kesemuanya itu tidak dapat difikihkan karena memang tidak dapat difilsafatkan.⁴⁶ Dengan demikian, hal-hal yang terkait dengan ibadah cenderung bersifat tetap, sedangkan yang terkait dengan bidang mu'amalah, itulah yang banyak menjadi objek pembaruan. Hal ini disebabkan karena tata kehidupan manusia terus mengalami perkembangan yang otomatis menuntut adanya penyesuaian-penyesuaian dalam bidang hukum yang mengaturnya.

e. Husein Muhammad dan Pembaruan Hukum Perkawinan Islam

Husein Muhammad dikenal sebagai sosok pemikir muslim progresif, kiai feminis, penggagas fikih perempuan dan fikih adil gender. Dalam berbagai karya ilmiahnya, Husein Muhammad menawarkan gagasan-gagasan pembaruan seputar hukum perkawinan Islam. Terdapat dua faktor utama yang menyebabkan mengapa Husein Muhammad melakukan pembaruan-pembaruan pemikiran dalam bidang kajian hukum perkawinan Islam tersebut, yakni faktor internal dan faktor eksternal. Berikut adalah penjelasan lebih detail kedua faktor tersebut.

Faktor internal yang dimaksudkan di sini meliputi dua hal, yakni kuatnya budaya patriarkhi di pesantren dan keterlibatan Husein Muhammad dalam gerakan feminisme baik tingkat lokal, nasional maupun internasional.

Pertama, kuatnya budaya patriarkhi di pesantren. Husein Muhammad lahir dan tumbuh-kembang di lingkungan pesantren bahkan hingga saat ini. Ia adalah pengasuh Pondok

⁴⁶ Ibrahim Hosen, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", hlm. 9.

Pesantren Dar al-Fikr Arjawinangun Cirebon.⁴⁷ Ideologi patriarkhi yang melekat dalam masyarakat yang hidup di pesantren berubah menjadi ajaran agama atau keyakinan agama tidak hanya karena kepentingan para ulama untuk mempertahankan dan melanggengkan kekuasaannya semata, namun karena pesantren memiliki nilai, norma, dan budaya yang ditentukan oleh kitab-kitab kuning. Posisi kitab kuning sebagai rujukan utama pesantren dalam memahami agama dan menjadi landasan kehidupan juga menjadi faktor yang dominan dalam memberikan semangat hidup masyarakat pesantren.⁴⁸

Di dalam masalah perkawinan, menurut Husein Muhammad, bangunan budaya patriarkhi ini tampak nyata. Misalnya, dalam definisi perkawinan yang dirumuskan oleh mayoritas ulama fikih, nikah diartikan sebagai akad yang memberikan hak kepada laki-laki untuk memanfaatkan tubuh perempuan demi kenikmatan seksualnya (*'aqd at-tamlik*). Definisi nikah tersebut perlu direvisi ke arah kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan.⁴⁹

Kedua, keterlibatan Husein Muhammad dalam gerakan feminisme. Husein Muhammad adalah salah satu tokoh utama gerakan feminisme baik tingkat lokal, nasional maupun internasional. Pada tingkat lokal dan nasional, sejak tahun 1993 M/1414 H Husein Muhammad telah memulai keterlibatannya dalam gerakan feminisme melalui lembaga

⁴⁷ Sebelum mendirikan PP Dar al-Fikr, ia bersama-sama dengan keluarga besarnya mengasuh PP Dar al-Tauhid Arjawinangun Cirebon. Penjelasan detail tentang hal ini, penulis uraikan pada Bab III Sub A Poin 1 disertasi ini.

⁴⁸ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS bekerjasama dengan Fahmina Institute, 2004), hlm. XXVII-XXVIII.

⁴⁹ Husein Muhammad, "Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia" dalam Tim PSW, *Modul Pelatihan Hak-Hak dalam Keluarga* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga kerjasama dengan The Asia Foundation, 2009), hlm. 64-67.

P3M Jakarta. Kemudian pada tahun 2000 M / 1421 H, Husein Muhammad mendirikan berbagai lembaga swadaya masyarakat, misalnya Puan Amal Hayati yang ia dirikan bersama Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid, Mansour Fakih, dan Mohamad Sobari.⁵⁰

Pada tahun yang sama, ia juga mendirikan lembaga Fahmina Institute (sebagai lembaga kajian kritis dan pendampingan terhadap perempuan) dan lembaga RAHIMA Institute (yang fokus pada peningkatan kesadaran tentang Islam, gender, dan hak-hak perempuan). Selain itu, Husein Muhammad adalah konsultan Yayasan Balqis Cirebon dan pernah menjabat sebagai komisioner Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan tahun 2007-2014, menjadi anggota Dewan Etik Komnas Perempuan tahun 2015-2020, mendirikan perguruan tinggi ISIF (Institute Studi Islam Fahmina) di Cirebon, menjadi pembina dan inisiator KUPI (Konggres Ulama Perempuan Indonesia) sejak tahun 2017 hingga sekarang.⁵¹

Pada tingkat internasional, Husein Muhammad sering kali menjadi narasumber dalam berbagai seminar dan simposium yang mendialogkan isu-isu agama, perempuan, dan gender, keadilan, demokrasi, HAM, dan pemberdayaan perempuan misalnya di Leiden Belanda, Kairo Mesir, Dhaka Bangladesh, Ankara Turki, dan Colombo Srilanka. Salah satu tema konferensi internasional Dimana Husein Muhammad menjadi narasumbernya adalah *Trends in Family*

⁵⁰ Lihat, Husein Muhammad, *Islam yang Mencerahkan dan Mencerdaskan: Memikirkan Kembali Pemahaman Islam Kita* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 491-492; Idem., *Perempuan, Islam dan Negara* (Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016), hlm. 319-320; Idem., *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS bekerjasama dengan Fahmina Institute, 2004), hlm. 341-342.

⁵¹ *Ibid.*

Law Reforms in Muslim Countries yang diselenggarakan di Kualalumpur Malaysia.⁵²

Gagasan-gagasan pemikiran dan karya-karya ilmiahnya telah menjadikan sosok Husein Muhammad sebagai pelopor gerakan feminisme baik di tingkat nasional maupun internasional. Oleh karenanya, ia memperoleh berbagai macam penghargaan, misalnya, penghargaan Bupati Kabupaten Cirebon Jawa Barat pada tahun 2003 di mana Husein Muhammad dianggap sebagai Tokoh Penggerak, Pembina, dan Pelaku Pembangunan Pemberdayaan Perempuan. Husein Muhammad juga menerima penghargaan dari pemerintah Amerika Serikat untuk kategori *Heroes to End Modern-Day Slavery* pada tahun 2006, kemudian namanya juga tertulis di dalam *The 500 Most Influential Muslims* yang diterbitkan oleh *The Royal Islamic Strategic Studies Center* pada tahun 2010-2012.⁵³

Pengakuan dan sekaligus penghargaan akademik terhadap sosok dan gagasan pemikiran Husein Muhammad, juga diberikan oleh Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN) UIN Walisongo Semarang berupa penganugerahan gelar doctor honoris causa (HC.) pada tahun 2019 dalam bidang Tafsir Gender.⁵⁴

Adapun faktor eksternal yang menyebabkan Husein Muhammad melakukan upaya-upaya pembaruan pemikiran seputar hukum perkawinan Islam adalah dikarenakan adanya pemahaman teks-teks keagamaan yang misoginis, ketidakadilan gender di masyarakat maupun aturan negara (peraturan perundang-undangan). Berangkat dari adanya ketiga faktor eksternal tersebut, Husein Muhammad kemudian melakukan upaya pembaruan pemikiran hukum perkawinan

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.* Lihat juga; <https://walisongo.ac.id/?p=10000000002849>

Islam dengan dua cara, yakni re-interpretasi *turās al-Islāmī* dan positifisasi hak-hak perempuan dan anak.

Re-interpretasi *turās al-Islāmī* dimaksudkan oleh Husein Muhammad dalam rangka menjembatani pemahaman teks-teks keagamaan yang misoginis. Sementara positifisasi hak-hak perempuan dan anak dimaksudkan untuk mengatasi dan mencari solusi atas terjadinya ketidakadilan gender di masyarakat maupun aturan negara (peraturan perundang-undangan). Melalui dua cara ini, Husein Muhammad dapat dengan mudah dalam menentukan sasaran-sasaran pembaruan pemikiran hukum perkawinan Islam itu sendiri, misalnya tiga kajian dalam pembahasan disertasi ini (batas usia nikah, *ijbār* dan wali *mujbir*, dan poligami).⁵⁵

Sebagai wujud konkret dari upaya-upaya pembaruan hukum perkawinan Islam, Husein Muhammad menjadi kontributor utama dalam perumusan CLD-KHI (*Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam) pada tahun 2004 dan menjadi penggagas/inisiator sekaligus pembina KUPI (Kongres Ulama Perempuan Indonesia) sejak tahun 2017 hingga sekarang. Salah satu rekomendasi CLD-KHI tahun 2004 dan KUPI 2017 adalah adanya kenaikan batasan usia minimal nikah khususnya bagi perempuan dari 16 tahun menjadi 19 tahun. Rekomendasi kenaikan batas usia minimal nikah tersebut akhirnya terakomodasi dalam Pasal 7 ayat (1) UU No. 16 tahun 2019 tentang Perubahan atas UU Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan.⁵⁶

⁵⁵ Detail pembahasan tentang hal ini, penulis uraikan pada pembahasan disertasi ini Bab IV Sub Sasaran Pembaruan Hukum Perkawinan Islam.

⁵⁶ Bunyi pasal 7 ayat (1) UU Nomor 16 tahun 2019: “Perkawinan hanya diizinkan apabila pria dan wanita sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun”. Dalam CLD-KHI Pasal 7 ayat (1) disebutkan bahwa: “Calon suami atau istri harus berusia minimal 19 tahun”. Lihat, Tim PUG Kementerian Agama RI, *Pembaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2004), hlm. 37; lihat juga, Lihat,

3. Periodisasi Peraturan Perundang-undangan Perkawinan di Indonesia

Pembahasan ini meliputi empat periodisasi berdasarkan munculnya peraturan perundang-undangan perkawinan di Indonesia,⁵⁷ yakni (a) periode Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, (b) periode KHI Tahun 1991, (c) periode CLD-KHI Tahun 2004, dan (d) periode Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Masing-masing periode tersebut dijelaskan karakteristik dan perubahan-perubahan yang terjadi pada setiap periodenya.

a. Periode Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Isu pembaruan hukum perkawinan Islam telah muncul sejak lama, bahkan jauh sebelum kemerdekaan diraih. Lahirnya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan merupakan hasil dari sejarah panjang perjuangan berbagai kelompok sejak masa pra-kemerdekaan hingga memasuki masa kemerdekaan. Undang-Undang Perkawinan

https://kupipedia.id/index.php/Rekomendasi_Kongres_Ulama_Perempuan_Indonesia#Tema:_Perlindungan_Anak_dari_Pernikahan

⁵⁷ Pembagian periodisasi ini berbeda dengan tiga periodisasi yang dilakukan oleh Khoiruddin Nasution dengan mendasarkan pada masa pemerintahan, yakni (1) masa sebelum penjajahan Belanda, (2) masa penjajahan Belanda, dan (3) masa kemerdekaan yang meliputi tiga masa yaitu (a) masa orde lama (Orla), yakni selama kekuasaan Presiden RI-1 Indonesia, Soekarno, (b) masa orde baru (Orba), yakni masa kekuasaan Presiden RI-2, Soeharto, dan (c) masa reformasi, yakni sejak jatuhnya Soeharto pada tanggal 21 Mei 1998 sampai 2007. Namun demikian, penjelasan Khoiruddin Nasution tentang tiga periode tersebut sangat membantu penulis dalam menjelaskan poin pembahasan ini. Lihat, Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia* (Yogyakarta: ACAdeMIA dan TAZZAFa, 2007), hlm. 137-156; dan Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim: Studi Sejarah, Metode Pembaruan, dan Materi & Status Perempuan dalam Perundang-Undangan Perkawinan Muslim* (Yogyakarta: ACAdeMIA dan TAZZAFa, 2009), hlm. 16-95.

(UUP) tahun 1974 tersebut merupakan produk pertama undang-undang perkawinan di Indonesia yang lahir pada masa orde baru.

Pada momen Kongres Perempuan Indonesia tahun 1928,⁵⁸ telah muncul gagasan pembaruan hukum perkawinan karena banyaknya kasus yang menimpa kaum perempuan dalam kehidupan perkawinan mereka. Misalnya, terjadinya perkawinan di bawah umur, kawin paksa, poligami, talak yang sewenang-wenang dan mengabaikan hak-hak perempuan dan sebagainya.

Pada tahun 1937, pemerintah kolonial Belanda pernah menyusun rancangan undang-undang perkawinan modern yang disebut ordonansi pencatatan perkawinan.⁵⁹ Langkah ini diambil atas desakan kuat dari organisasi-organisasi perempuan yang ada pada saat itu. Ordonansi pencatatan perkawinan tersebut berlaku bagi penduduk pribumi, Arab dan Asia bukan Tionghoa, yang ada di Indonesia. Salah satu hal yang menarik adalah bahwa ordonansi ini menetapkan

⁵⁸ Kongres Perempuan Indonesia I diadakan pada 22-25 Desember 1928 di Yogyakarta di sebuah gedung Dalem Joyodipuran milik Raden Tumenggung Joyodipero. Kongres ini dihadiri sekitar 30 organisasi wanita yang tersebar di kota Jawa dan Sumatera. Tujuan Kongres ini adalah untuk mempersatukan cita-cita dan usaha memajukan wanita Indonesia. Selain itu menjadi pertalian antara perkumpulan-perkumpulan wanita Indonesia. Kongres ini berhasil merumuskan tujuan mempersatukan cita-cita dan usaha memajukan wanita Indonesia. Selain itu, juga memutuskan untuk mendirikan gabungan atau federasi perkumpulan wanita bernama Perserikatan Perempuan Indonesia (PPI). Pada tahun 1929, PPI mengubah nama menjadi Perserikatan Perhimpunan Isteri Indonesia (PPII). Pada tahun 1935, PPII berganti nama menjadi Kongres Perempoean Indonesia dan pada tahun 1946 menjadi Kongres Wanita Indonesia disingkat KOWANI sampai saat ini. Atas keputusan Kongres Perempoean Indonesia III pada tahun 1938 di Bandung, tanggal 22 Desember diangkat menjadi "Hari Ibu". Keputusan ini kemudian dikukuhkan dengan Keputusan Presiden RI No. 316 tanggal 16 Desember 1959 menjadi Hari Nasional yang bukan hari libur. Lihat, <https://www.kompas.com/skola/read/2021/02/08/144518669/kongres-perempuan-indonesia>; <https://mediaindonesia.com/humaniora/9887/1928-kongres-perempuan-indonesia-i>; dan <https://kowani.or.id/sejarah/>

⁵⁹ Lihat, <https://123dok.com/document/zpdp4o0z-ordonansi-perkawinan-orang-orang-indonesia-kristen-minahasa-ambon.html>

aturan monogami serta memberi hak cerai yang sama pada perempuan dan laki-laki. Meski begitu, ordonansi ini hanya diberlakukan bagi mereka yang memilih aturan pencatatan atas pernikahannya.

Sampai pada tahun 1950, Indonesia belum memiliki hukum perkawinan yang mengakomodir semua kepentingan lintas agama maupun ras yang ada di Indonesia. Ordonansi perkawinan yang berasaskan monogami itu ditolak oleh Pemerintah Republik Indonesia. Sebelumnya memang ada peraturan perundang-undangan pemerintah Republik Indonesia tahun 1946, yang menetapkan pendaftaran perkawinan, menyarankan ketidaksetujuan pada perkawinan anak-anak dan perkawinan paksa, menyarankan agar pejabat perkawinan menasehati pasangan nikah tentang hak mereka, serta berusaha mencegah terjadinya talak dengan meneliti masalah dari kedua belah pihak yang berselisih (suami-istri). Namun demikian, dalam praktiknya baik perkawinan anak-anak maupun paksa tetap banyak terjadi di tengah masyarakat. Barangkali karena aturan tersebut hanya bersifat anjuran belaka. Akibatnya desakan adanya undang-undang perkawinan yang memberikan jaminan hak yang sama bagi semua warga negara, terus bergulir hingga terbentuknya komisi perkawinan pada tahun 1950.

Komisi perkawinan tersebut terdiri dari para ahli agama yang tentu saja mayoritas laki-laki, serta para tokoh perempuan dari berbagai kalangan, termasuk kalangan umat Katholik dan juga Muslim. Dalam prosesnya, komisi ini berhasil merancang undang-undang perkawinan umum yang bisa digunakan oleh semua warga negara Indonesia. Di dalam rancangannya, salah satunya menyebutkan bahwa perkawinan didasarkan pada rasa suka sama suka kedua pasangan, dan poligami diizinkan dengan persyaratan yang ketat serta hanya dengan persetujuan agama si pasangan.

Ada hal menarik yang terjadi ketika masa berlangsungnya proses perumusan rancangan undang-undang perkawinan oleh komisi perkawinan tersebut. Pemerintah saat itu membuat pengumuman melalui Keputusan No. 19 Tahun 1952 tentang aturan tunjangan pensiun bagi para janda pegawai negeri. Dalam keputusan itu ditetapkan salah satunya adalah, dalam kasus poligami, tunjangan pensiun diberikan dua kali jumlah yang diterima seorang janda si pegawai negeri tersebut agar dibagi rata dengan istri-istrilain yang tidak lebih dari empat orang. Sementara bagi pegawai negeri laki-laki pelaku poligami, menerima tambahan gaji. Hal ini berarti poligami diizinkan bahkan disokong negara dengan menggunakan uang rakyat untuk membayar biayanya. Ketetapan ini tentu saja menuai protes dan demonstrasi dari kalangan luas gerakan perempuan yang memperjuangkan hak-hak perempuan. Namun saat itu, tidak satupun organisasi perempuan muslim yang turut serta, karena ketidakleluasaan hubungan mereka dengan sejumlah organisasi agama yang dipimpin oleh laki-laki.

Demikian upaya pembaruan hukum keluarga itu terus bergulir hingga tahun 1974. Oleh sejumlah tokoh dalam sebuah *public hearing* dengan Dewan Perwakilan Rakyat saat itu, diajukan tuntutan segera dibentuknya undang-undang yang mengatur tentang perkawinan, yang di dalamnya harus mengatur hal-hal antara lain: (1) Adanya kata sepakat dari calon suami dan istri untuk mencegah terjadinya kawin paksa; (2) Ditetapkannya batas umur minimum untuk kawin, mengingat pentingnya kesejahteraan keluarga dalam suatu perkawinan; (3) Perkawinan berazaskan monogami dengan pengecualian yang sangat ketat; (4) Persamaan hak dalam mengajukan perceraian antara suami dan istri; dan (5) Pembagian harta benda bersama secara adil bila terjadi suatu perceraian.

Dengan tuntutan tersebut, akhirnya aturan yang dikehendaki itu ditetapkan melalui Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan. Namun, hukum adalah aturan-aturan normatif yang mengatur pola perilaku manusia. Hukum juga tidak tumbuh dalam ruang yang *vacum*, tetapi tumbuh dari kesadaran masyarakat yang membutuhkan adanya suatu aturan bersama. Oleh karena itu, hukum seharusnya berkembang sehingga dapat mengakomodir nilai-nilai yang tumbuh di masyarakat, termasuk nilai adat, tradisi dan agama. Inilah yang dimaksud *al-‘âdat muhkamat* dalam teori Islam, yakni adat istiadat suatu masyarakat dapat dijadikan sebagai hukum.

Hukum seharusnya tidak menutup diri dari upaya pembaruan, sesuai kebutuhan dan kemaslahatan bersama. Terlebih lagi, idealnya sebuah hukum harus selalu menjunjung prinsip-prinsip dasar Islam dan nilai hak asasi manusia, seperti keadilan, kemaslahatan (*maslahah*), pluralisme (*al-ta'addudiy*), demokrasi (*al-dimuqratiy*), dan kesetaraan (*al-musâwah*), khususnya kesetaraan di antarlaki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, munculnya tuntutan akan adanya amandemen UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan adalah sesuatu yang wajar. Tidak saja di Indonesia, di berbagai negara muslim lain pun dihadapkan pada tuntutan yang sama, mengingat hukum keluarga yang berlaku di negara mereka dirasa masih bias gender dan belum memenuhi hasrat keadilan bersama.

Tidak heran, upaya reformasi hukum keluarga ini selalu menjadi isu kontroversi di negara-negara muslim modern. Sebagai konsekuensinya, upaya pembaruan hukum keluarga selalu menghadapi perlawanan kuat, khususnya dari kelompok pemilik otoritas agama, sebab mengubah hukum keluarga dianggap mengubah esensi agama. Upaya pembaruan hukum keluarga bisa-bisa dimaknai sebagai ‘pembangkangan’ terhadap syariah Islam. Akibatnya, belum

semua negara berpenduduk muslim melakukan pembaharuan terhadap hukum keluarganya.

b. Periode KHI Tahun 1991.

Secara historis, hukum keluarga Islam Indonesia mencuat ke permukaan bermula dari diakuinya peradilan agama secara resmi sebagai salah satu pelaksana “*judicial power*” dalam negara hukum melalui Pasal 10 Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan-Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman sebagaimana yang dirubah dengan Undang-Undang Nomor 35 Tahun 1999 dan terakhir dirubah dengan Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009. Lebih lanjut, kedudukan, kewenangan atau yurisdiksi dan organisatorisnya telah diatur dan dijabarkan dalam Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, yang dirubah dengan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006, yang mempunyai kewenangan mengadili perkara tertentu, yakni: (1) perkawinan, (2) waris, (3) wasiat, (4) hibah, (5) wakaf, (6) infaq, (7) shadaqah, (8) zakat dan (9) ekonomi syari’ah, bagi penduduk yang beragama Islam.

Kenyataan eksistensi pengadilan agama belum disertai dengan perangkat atau sarana hukum positif yang menyeluruh, serta berlaku secara unifikasi sebagai rujukan. Meskipun hukum materiil yang menjadi yurisdiksi pengadilan agama sudah dikodifikasi dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan aturan pelaksanaannya melalui Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975, namun pada dasarnya hal-hal yang diatur di dalamnya baru merupakan pokok-pokok saja. Akibatnya, para hakim yang seharusnya mengacu pada undang-undang, kemudian kembali merujuk kepada doktrin-doktrin yang tertuang dalam kitab fikih klasik. Sehingga tidak heran terdapat perbedaan putusan hukum antar pengadilan agama tentang persoalan yang sama adalah suatu hal yang dapat dimaklumi, sebagaimana

ungkapkan *different judge different sentence*.⁶⁰ Dari realitas di atas, Pemerintah kemudian berinisiatif melengkapi pengadilan agama dengan prasarana hukum yang unifikatif melalui jalan pintas berupa Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Pada akhir 1980an, legislasi hukum Islam menyangkut peradilan agama disahkan walaupun ketentuannya lebih bersifat teknis-administratif dan tata cara beracara di peradilan agama. Legislasi hukum Islam yang secara khusus dimaksudkan sebagai buku pedoman pengadilan agama disahkan melalui Instruksi Presiden No. 1/1991, yaitu Kompilasi Hukum Islam. Pasca keberhasilan KHI, tahun-tahun berikutnya muncullah legislasi hukum Islam menyangkut zakat, haji, bank syariah maupun produk dan jaminan halal.

Hukum Perkawinan Islam merupakan salah satu materi fikih yang menarik untuk dikaji, baik bagi kalangan pelajar maupun non-pelajar. Indonesia memiliki Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang merupakan kodifikasi hukum Islam yang berkaitan dengan hukum perkawinan, waris dan wakaf. Meskipun demikian, pembelajaran hukum perkawinan Islam masih identik dengan kajian fikih mazhab lama disertai dengan pembahasan Undang-Undang Perkawinan yang berlaku di Indonesia yaitu Undang-Undang Perkawinan di Indonesia No. 1 tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam yang lahir berdasarkan Instruksi Presiden No. 1 tahun 1991.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) adalah suatu produk kebijakan pemerintah Orde Baru yang proses penyusunannya berdasarkan pada hukum normatif Islam sebagaimana tercantum dalam kitab-kitab fikih.⁶¹ Penyusunannya

⁶⁰ Cik Hasan Bisri, *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 17.

⁶¹ Dalam penelitian kitab-kitab fikih sebagai sumber kompilasi hukum Islam telah dikaji dan ditelaah sebanyak 38 buah/macam kitab fikih. Selain kitab-kitab fikih, sumber penyusunan KHI juga diambil dari hasil fatwa-fatwa

berlangsung selama enam tahun (1985-1991),⁶² dan pada 10 Juni 1991 berdasarkan Inpres No. 1 Tahun 1991, KHI dikukuhkan sebagai pedoman resmi dalam bidang hukum material bagi para hakim di lingkungan Peradilan Agama di seluruh Indonesia. Dasar hukum penetapannya adalah Pasal 4 ayat (1) Undang-Undang Dasar 1945 tentang kekuasaan presiden untuk memegang kekuasaan pemerintahan negara.⁶³

Penyusunan KHI dimaksudkan untuk menghimpun bahan-bahan hukum yang diperlukan sebagai pedoman dalam bidang hukum materiil bagi para hakim di lingkungan Peradilan Agama. Bahan-bahan dimaksud diangkat dari berbagai kitab yang biasa digunakan sebagai sumber pengambilan dalam penetapan hukum yang dilakukan oleh para hakim dan bahan-bahan lainnya yang berhubungan dengan itu. Oleh karena itu, kompilasi dalam pengertian kompilasi hukum Islam ini adalah merupakan rangkuman dari berbagai pendapat hukum yang diambil dari berbagai kitab yang ditulis oleh para ulama Fikih yang biasa dipergunakan sebagai referensi pada Pengadilan Agama untuk diolah dan

yang berkembang di Indonesia, seperti hasil fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), Majelis Tarjih Muhammadiyah, Nahdatul Ulama (NU) dan sebagainya. Lihat, Tim Penyusun, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan yang Berkaitan dengan Kompilasi Hukum Islam dengan Pengertian dalam Pembahasannya* (Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2011), hlm. 25-27.

⁶² Gagasan untuk melakukan kompilasi Hukum Islam ini pada awal mulanya setelah 2,5 tahun lebih Mahkamah Agung terlibat dalam kegiatan pembinaan Badan-badan Peradilan Agama dan dalam penataran-penataran keterampilan teknis justisial para hakim agama baik ditingkat nasional maupun regional. Pada tanggal 21 Maret 1985 di Yogyakarta, dalam satu rapat kerja gabungan yang dihadiri oleh Ketua-ketua Pengadilan Tinggi dari Peradilan Umum, Ketua-ketua Pengadilan Tinggi Agama dan Ketua-ketua Mahkamah Militer se-Indonesia. Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama menandatangani Surat Keputusan Bersama tentang proyek pembangunan Hukum Islam melalui Yurisprudensi atau disebut juga proyek Kompilasi Hukum Islam. Lihat, *Ibid.*, hlm. 19-22.

⁶³ Lihat lebih jauh, Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 359.

dikembangkan serta dihimpun ke dalam satu himpunan. Himpunan tersebut inilah yang dinamakan kompilasi.⁶⁴

Materi atau bahan-bahan hukum dimaksud telah diolah melalui proses dan metode tertentu, kemudian dirumuskan dalam bentuk yang serupa dengan peraturan perundang-undangan (yaitu dalam pasal-pasal tertentu). Bahan ini kemudian ditetapkan berlakunya melalui sebuah Keputusan Presiden yang untuk selanjutnya dapat digunakan oleh para hakim Pengadilan Agama dalam memeriksa, mengadili dan memutuskan suatu perkara yang diajukan kepadanya sebagai pedoman.⁶⁵

b. Periode CLD-KHI Tahun 2004.

Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) merupakan hasil kajian dan penelitian Tim Pengarusutamaan Gender (PUG) Kementerian Agama RI pada tahun 2004 terhadap KHI tahun 1991. Tim PUG Kementerian Agama RI menilai bahwa KHI tahun 1991 sudah waktunya untuk diperbarui seiring dengan tuntutan dinamika masyarakat dan perkembangan zaman.⁶⁶

Pembaruan hukum Islam, sebagaimana yang tertuang dalam CLD-KHI, dilakukan bukan hanya pada basis materialnya yang termuat dalam pasal demi pasal KHI, melainkan juga pada pangkal paradigmanya. Oleh karena itu, CLD-KHI tidak hanya memuat perubahan-perubahan dari batang tubuh KHI dalam wujud *counter legal draft*, tetapi juga menyertakan bangunan metodologi yang menjadi acuan dari pembaruan hukum Islam itu sendiri.⁶⁷

⁶⁴ Tim Penyusun, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan yang Berkaitan dengan Kompilasi Hukum Islam*, hlm. 4-5.

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 5.

⁶⁶ Tim PUG Kementerian Agama RI, *Pembaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2004), hlm. v.

⁶⁷ *Ibid.*

Untuk menjadi hukum publik / hukum positif, hukum Islam perlu dikaji secara serius dan mendalam dengan pendekatan yang komprehensif. Minimal ada empat pendekatan utama, yakni gender, pluralisme, HAM, dan demokrasi. Pendekatan-pendekatan tersebut akan mengantarkan hukum Islam menjadi hukum publik yang dapat diterima oleh semua kalangan, juga akan kompatibel dengan kehidupan demokrasi modern. Di sinilah, konteks pembacaan ulang secara kritis terhadap KHI menjadi sangat penting dan niscaya dalam masyarakat yang pluralistik (multietnik dan multikultural) seperti Indonesia.⁶⁸

CLD-KHI menawarkan rumusan baru hukum Islam yang sesuai dengan kehidupan demokrasi dan mencerminkan karakter *genuine* kebudayaan Indonesia. Rumusan baru hukum Islam tersebut dimaksudkan sebagai alternatif dari adanya tuntutan formalisasi syariat Islam yang *kāffāh* pada satu sisi, dan keharusan menegakkan demokrasi dalam *nation state* Indonesia pada sisi yang lain.⁶⁹

Semua warga negara, dalam rumusan baru hukum Islam tersebut, mempunyai kedudukan yang sama dan memperoleh perlakuan yang adil, kaum minoritas dan perempuan dilindungi dan dijamin hak-haknya secara setara. Rumusan-rumusannya didasarkan pada *maqāṣid asy-syarī'ah* (tujuan-tujuan dasar hukum Islam), yakni menegakkan nilai dan prinsip keadilan sosial, kemaslahatan umat manusia, kerahmatan semesta, dan kearifan lokal. Dalam peredaksian hukumnya juga digunakan bahasa Indonesia dengan idiom-idiom yang berlaku dan bisa dipahami masyarakat Indonesia, bukan arabisme.⁷⁰

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 3-4.

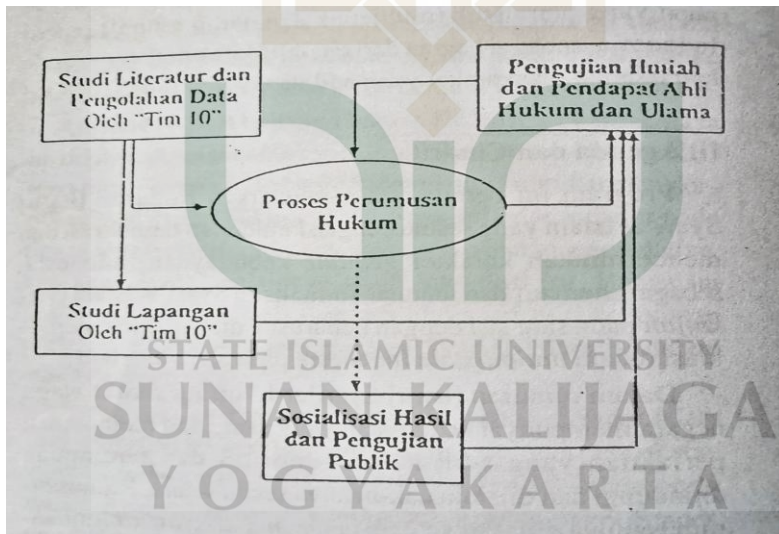
⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 4.

⁷⁰ *Ibid.*

Rumusan baru hukum Islam dalam CLD-KHI digali melalui materi pokok KHI dengan menggunakan kajian sejarah hukum, sosiologi hukum, politik hukum, dan dekonstruksi ajaran Islam. Selain literatur dan pendapat ahli yang dijadikan sumber pengkajian, kenyataan empiris dan hukum yang hidup di masyarakat juga menjadi pertimbangan penting untuk rumusan tersebut. Selanjutnya, ada tiga wilayah kajian dalam CLD-KHI, yaitu: (1) *content of Islamic law* (isi dan materi hukum Islam), (2) *structure of Islamic law* (ketatalaksanaan hukum Islam), dan (3) *culture of Islamic law* (pembudayaan dan pelaksanaan hukum Islam).⁷¹ Berikut adalah skema mekanisme dan metode perumusan hukum dalam CLD-KHI.

Skema

Mekanisme dan Metode Perumusan Hukum CLD-KHI⁷²



⁷¹ *Ibid.*

⁷² Tim PUG Kementerian Agama RI, *Pembaruan Hukum Islam*, hlm. 5. Tim 10 PUG diketuai oleh Siti Musdah Mulia, sedangkan ahli hukum dan ulama sebagai kontributor aktif dalam penyusunan CLD-KHI berjumlah 16 orang salah satunya adalah KH. Husein Muhammad. Lihat, *Ibid.*, hlm. 117-118.

Pada bidang hukum perkawinan, harus diakui bahwa dalam KHI terdapat beberapa pasal yang problematis dari sudut pandang keadilan relasi laki-laki dan perempuan. Di antaranya adalah pasal-pasal yang membicarakan tentang batas usia pernikahan, wali nikah, saksi nikah, hak dan kewajiban suami istri, nusyuz, poligami, dan nikah beda agama. Tiga contoh kajian pasal-pasal KHI yang dinilai sarat dengan ketidakadilan dapat dijelaskan sebagai berikut.

Pertama, batas usia minimal nikah yang diatur dalam pasal 15 ayat (1).⁷³ Pasal ini dianggap tidak adil karena telah mematok usia minimal perempuan boleh menikah lebih rendah dari usia laki-laki. Pasal ini jelas memperlakukan laki-laki dan perempuan secara diskriminatif, yakni semata-mata didasarkan pada kebutuhan dan kepentingan laki-laki (ideologi patriarkhi).⁷⁴

Kedua, tentang wali nikah yang dijelaskan dalam pasal 19-23. Di antara pasal-pasal tersebut yang cenderung bias gender adalah pasal 19, pasal 20 ayat (1), dan pasal 21 ayat (1). Hak kewalian hanya dimiliki oleh orang yang berkelamin laki-laki. Tidak ada ruang sedikit pun bagi seorang ibu untuk menjadi wali nikah atas anak perempuannya. Ketika sang ayah berhalangan dan tidak memungkinkan untuk tampil menjadi wali, maka hak kewalian jatuh pada sang kakek. Jika kakek berhalangan, maka turun kepada anak laki-laki atau saudara laki-laki kandung dari si perempuan tersebut. Hirarki kewalian ini telah diatur oleh KHI dalam pasal 21 dengan

⁷³ Pasal 15 ayat (1) KHI berbunyi: “Untuk kemaslahatan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam pasal 7 Undang-undang No. 1 tahun 1974 yakni calon suami sekurang-kurangnya berumur 19 tahun dan calon isteri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun”. Dalam CLD-KHI Pasal 7 ayat (1) disebutkan bahwa: “Calon suami atau istri harus berusia minimal 19 tahun”. Lihat, *Ibid.*, hlm. 37.

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 17.

menutup sama sekali peluang perempuan untuk menjadi wali.⁷⁵

Ketiga, poligami. Dalam KHI,⁷⁶ poligami masih dimungkinkan untuk dilakukan. Pandangan seperti ini dapat disangkal dengan dua alasan, yakni: (1) asas perkawinan dalam Islam adalah monogami dan bukan poligami. Oleh karena itu, perkawinan poligami jelas bertentangan dengan asas tersebut, (2) perkawinan poligami dalam prakteknya sangat menyakitkan bagi istri. Beberapa penelitian menemukan sebuah fakta bahwa sebagian besar perkawinan poligami diselenggarakan secara sembunyi-sembunyi tanpa sepengetahuan dan seijin istri. Dengan fakta ini, maka tindak kebohongan yang begitu menyakitkan telah terjadi. Kejujuran dan keterbukaan yang semestinya menjadi landasan utama dalam rumah tangga kemudian menjadi rapuh.⁷⁷

c. Periode Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019.

Lahirnya Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan bermula dari keluarnya

⁷⁵ KHI Pasal 19 berbunyi: “Wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya”, Pasal 20 ayat (1) berbunyi: “Yang bertindak sebagai wali nikah ialah seorang laki-laki yang memenuhi syarat hukum Islam yakni muslim, aqil dan baligh”, dan Pasal 21 ayat (1) berbunyi: “Wali nasab terdiri dari empat kelompok dalam urutan kedudukan, kelompok yang satu didahulukan dan kelompok yang lain sesuai erat tidaknya susunan kekerabatan dengan calon mempelai wanita”. Dalam KHI, wali nikah termasuk kategori rukun nikah sebagaimana tercantum dalam pasal 14 yang berbunyi: “Untuk melaksanakan perkawinan harus ada: calon suami, calon istri, wali nikah, dua orang saksi, ijab dan kabul”. Sementara dalam CLD-KHI Pasal 6 disebutkan bahwa: “Perkawinan dinyatakan sah apabila memenuhi rukun berikut: calon suami, calon istri, ijab dan kabul, saksi, dan pencatatan”. Lihat, *Ibid.*, hlm. 17 dan 37.

⁷⁶ Dalam bab IX KHI disebutkan ketentuan-ketentuan tentang beristri lebih satu orang (poligami), misalnya pasal 55-59.

⁷⁷ Dalam CLD-KHI pasal 3 ayat (1) dinyatakan bahwa: “Asas perkawinan adalah monogami (*tawahhūd al-zawj*)” dan pasal 3 ayat (2) menyatakan bahwa: “Perkawinan yang dilakukan di luar asas sebagaimana pada ayat (1) dinyatakan batal secara hukum”. *Ibid.*, hlm. 19 dan 36.

Putusan Mahkamah Konstitusi (MK) Nomor 22/PUU-XV/2017. Putusan MK tahun 2017 tersebut berawal dari adanya gugatan terhadap Pasal 7 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang menyatakan adanya perbedaan batas minimal usia perkawinan antara laki-laki (19 tahun) dan Perempuan (16 tahun). Adapun bunyi teks Pasal 7 ayat (1) yang dimaksud adalah: *“(1) Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun”*.⁷⁸

Dalam amar putusannya, Putusan MK tahun 2017 menyatakan dua hal penting terkait dengan pembaruan undang-undang perkawinan di Indonesia, yaitu pada amar putusan ke-2 dan amar putusan ke-4. Bunyi teks amar putusan ke-2 yang dimaksud adalah sebagai berikut:

“Menyatakan bahwa Pasal 7 ayat (1) sepanjang frasa “usia 16 (enam belas) tahun” Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3019) bertentangan dengan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 dan tidak mempunyai kekuatan hukum mengikat”.⁷⁹

Sementara bunyi teks amar putusan ke-4 dari Putusan MK tahun 2017 adalah sebagai berikut:

“Memerintahkan kepada pembentuk undang-undang untuk dalam jangka waktu paling lama 3 (tiga) tahun melakukan perubahan terhadap Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3019),

⁷⁸ Pasal 7 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, hlm. 4.

⁷⁹ Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017, hlm. 59.

*khususnya berkenaan dengan batas minimal usia perkawinan bagi Perempuan”.*⁸⁰

Dua hal penting yang disebutkan dalam kedua bunyi teks amar putusan MK tahun 2017 tersebut adalah: *Pertama*, bahwa adanya perbedaan batas minimal usia perkawinan, yakni 19 tahun untuk laki-laki dan 16 tahun untuk perempuan dinyatakan bertentangan dengan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 dan tidak mempunyai kekuatan hukum mengikat”. *Kedua*, Putusan MK tahun 2017 juga memerintahkan kepada pembentuk undang-undang untuk dalam jangka waktu paling lama 3 (tiga) tahun melakukan perubahan terhadap Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, khususnya berkenaan dengan batas minimal usia perkawinan bagi Perempuan.

Dengan demikian, Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan merupakan realisasi dari Putusan MK tahun 2017 tersebut. Pada tahun 2017 juga terjadi suatu momen penting dalam pergerakan kaum perempuan di Indonesia, yakni terselenggarakannya Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) untuk pertama kalinya. Kegiatan tersebut diselenggarakan pada tanggal 25-27 April 2017 M / 28-30 Rajab 1438 H bertempat di Pondok Pesantren Kebon Jambu Babakan Ciwaringin Cirebon Jawa Barat.⁸¹

Melalui forum-forum musyawarah keagamaannya, KUPI-I telah menghasilkan keputusan kongres terkait dengan tiga persoalan, yakni kekerasan seksual, pernikahan anak, dan perusakan alam.⁸² Terkait dengan persoalan pernikahan anak terdapat tiga sikap dan pandangan keagamaan yang diputuskan sebagai hasil musyawarah keagamaan KUPI-I,

⁸⁰ *Ibid.*, hlm. 60.

⁸¹ https://kupipedia.id/index.php/Tentang_Kongres

⁸² https://kupipedia.id/index.php/Hasil_Kongres

yakni: (a) hukum mencegah pernikahan anak yang menimbulkan kemudlaratan dalam konteks perwujudan kemaslahatan keluarga sakinah adalah wajib, (b) pihak-pihak yang mempunyai tanggungjawab untuk melakukan pencegahan perkawinan anak yang demikian adalah orang tua, keluarga, masyarakat, pemerintah, dan negara, dan (c) hal yang bisa dilakukan pada anak yang mengalami pernikahan demikian sebagai bentuk perlindungan adalah memastikan haknya sebagai anak tetap terpenuhi sebagaimana hak-hak anak lainnya terutama hak pendidikan, kesehatan, pengasuhan dari orang tua dan perlindungan dari segala bentuk kekerasan, eksploitasi, dan diskriminasi.⁸³

Selain sikap dan pandangan keagamaan di atas, KUPI-I juga merekomendasikan beberapa hal terkait persoalan pernikahan anak. Di antara rekomendasinya kepada pemerintah dan negara Indonesia adalah mengamandemen Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan terkait dengan batas minimal usia seorang perempuan boleh menikah dari 16 tahun menjadi 18 tahun.⁸⁴ Dengan demikian, perdebatan mengenai peningkatan batas minimal usia perkawinan sudah dimulai sebelum diundangkannya UU Nomor 1 Tahun 2019.

Selanjutnya, pada tanggal 24-26 November tahun 2022, diselenggarakan KUPI-II bertempat di Pondok Pesantren Hasyim Asy'ari Bangsri Jepara Jawa Tengah. Kongres kedua KUPI ini memutuskan pandangan dan sikap keagamaan terkait lima persoalan, yakni: (1) peminggiran perempuan dalam menjaga NKRI dari bahaya kekerasan atas nama agama; (2) pengelolaan sampah untuk keberlanjutan lingkungan hidup dan keselamatan perempuan; (3) perlindungan perempuan dari bahaya pemaksaan perkawinan;

⁸³ [https://kupipedia.id/index.php/Naskah Hasil Musyawarah Keagamaan Tentang Pernikahan Anak](https://kupipedia.id/index.php/Naskah_Hasil_Musyawahar_Keagamaan_Tentang_Pernikahan_Anak)

⁸⁴ *Ibid.*

(4) perlindungan jiwa perempuan dari bahaya kehamilan akibat perkosaan; dan (5) perlindungan perempuan dari pemotongan dan pelukaan genitalia perempuan yang membahayakan tanpa alasan medis.⁸⁵

Menarik untuk mencermati sikap dan pandangan keagamaan KUPI-II khususnya terkait perlindungan perempuan dari bahaya pemaksaan perkawinan. Dalam hal ini, terdapat tiga sikap dan pandangan keagamaan hasil musyawarah keagamaan KUPI-II, yaitu: (1) hukum melakukan perlindungan terhadap perempuan dari bahaya pemaksaan perkawinan adalah wajib, baik bagi negara, tokoh masyarakat, tokoh agama, tokoh adat, masyarakat, maupun orang tua, (2) pemaksaan perkawinan terhadap perempuan tidak hanya berdampak secara fisik dan psikis, mental, tetapi juga sosial, ekonomi, politik dan hukum. Oleh karena itu, negara dan semua pihak yang terkait wajib melakukan penanganan dengan upaya yang cepat dan tepat untuk meminimalisasi dan menghapuskan segala bahaya akibat pemaksaan perkawinan terhadap perempuan, dan (3) dengan demikian, membuat peraturan perundangan yang menjamin hak-hak korban, pemulihan yang berkelanjutan, dan sanksi pidana bagi pelaku pemaksaan perkawinan pada perempuan, hukumnya adalah wajib.⁸⁶

Dengan memperhatikan gambaran sejarah pembaruan hukum perkawinan Islam Indonesia sebagaimana di atas, yang meliputi peta kecenderungan pembaruan, pemikiran tokoh, dan periodisasi peraturan perundang-undangan hukum perkawinan Islam di Indonesia, maka dapat dikatakan bahwa politik hukum Islam Indonesia memerlukan sebuah orientasi baru untuk pengembangan masa depan hukum Islam itu sendiri. Setidaknya ada dua orientasi baru yang dimaksudkan,

⁸⁵ https://kupipedia.id/index.php/Hasil_Kongres_2

⁸⁶ https://kupipedia.id/images/5/5e/HasilMKkupi2_%283%29.pdf, hlm.

yakni: (1) dari orientasi lama legislasi norma ke advokasi atau legislasi nilai dan tujuan hukum Islam; dan (2) dari orientasi lama legislasi ranah konvensional eksklusif ke kontemporer inklusif.⁸⁷

Politik hukum Islam telah menghantarkan legislasi normatif hukum Islam (administratif maupun substantif) seperti ibadah, *mu'amalah*, dan *ahwal asy-syakhsiyyah* ke dalam hukum positif. Pengembangan hukum Islam ke depan adalah advokasi atau legislasi nilai dan tujuan hukum Islam (*masalah* dan *maqasid asy-syariah*) pada bidang hukum maupun persolan kontemporer (seperti korupsi dan pemerintahan yang bersih, lingkungan, pengelolaan sumber daya alam, HAM, jender, dan perburuhan) yang menjadi konsen bersama masyarakat dan bangsa. Dengan cara pandang ini, maka hukum Islam menjadi pendukung utama dan penting dalam mengawal dan merealisasikan kemaslahatan bersama bangsa.⁸⁸

Politik hukum Islam menempatkan legislasi syariah Islam sebagai tujuan tertinggi. Melalui gagasan menjadikan hukum Islam sebagai hukum negara, para pendukungnya menginginkan syariah Islam dapat diadopsi dan diterapkan dalam sistem dan tata hukum negara. Tujuannya tidak lain dan tidak bukan adalah penerapan syariah oleh negara secara menyeluruh.⁸⁹

Di negara-negara Islam, yang menjadikan Islam sebagai dasar negara dan hukum negara, kanun tidak mendapatkan tantangan yang berarti selama bertujuan untuk kemaslahatan bagi warga negara. Masalah yang muncul berkaitan dengan

⁸⁷ Mohamad Abdun Nasir, *Syariah sebagai Kritik: Everyday Life, Politik, dan Masa Depan Hukum Islam Indonesia* (Mataram: Sanabil, 2023), hlm. 80.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 80-81. Lihat juga, Oussama Arabi, *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence* (The Hague: Kluwer International Law, 2001).

perbedaan pilihan mazhab dan aspek atau bidang syariah yang akan ditetapkan menjadi hukum positif. Pilihan yang diambil tidak lagi berupa dominasi satu mazhab fikih, akan tetapi eklektisme hukum Islam, yaitu menerima dan mengkombinasikan semua mazhab yang relevan sehingga menghasilkan satu versi hukum Islam mazhab negara.⁹⁰

Sementara di negara-negara dengan mayoritas Muslim lainnya, kanun menjadi perdebatan yang hangat dan menuai pro dan kontra. Indonesia adalah contoh yang tepat untuk menggambarkan dinamika politik dan legislasi hukum Islam.⁹¹ Mayoritas umat menerima pluralitas hukum, yang meliputi hukum agama, adat dan legasi hukum Belanda, sebagai bagian dari sumber hukum nasional.⁹² Indonesia sebagai negara yang berdasarkan Pancasila sampai sekarang merupakan bukti kongkrit bahwa negara Islam bukan merupakan impian mayoritas umat. Sementara sebagian kecil lainnya memiliki aspirasi kuat agar Islam menjadi dasar negara dan sumber hukum. Akibatnya, gagasan tersebut mengalami benturan dengan kondisi sosio-kultural masyarakat yang majemuk dan berlawanan dengan konsensus politik negara republik yang berasaskan Pancasila. Kegagalan pendirian Negara Islam Indonesia pra dan awal kemerdekaan maupun penolakan penerapan khilafah-syariah yang bergema awal masa reformasi serta lesunya wacana NKRI bersyariah baru-baru ini, menjadi bukti bahwa politik hukum Islam yang memimpikan perubahan dasar negara dan penerapan syariah secara total tidak berhasil. Oleh karena itu, perlu ada

⁹⁰ *Ibid.*, hlm. 81. Lihat juga, Clark B. Lombardi, *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law* (Leiden: Brill, 2006), p. 19.

⁹¹ Lihat, Arskal Salim and Azyumardi Azra, *Shari'a and Politics in Modern Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003).

⁹² Lihat, Ratno Lukito, *Legal Pluralism in Indonesia: Bridging Unbridgeable* (New York: Routledge, 2017).

pemikiran dan orientasi baru politik dan pengembangan hukum Islam.⁹³

Sejarah hukum Islam menunjukkan bahwa lahirnya ide legislasi hukum Islam dalam konteks modern Indonesia merepresentasikan *public reasoning* kontemporer politik hukum Islam sebagai kelanjutan ekspresi aspirasi politik Islam sejak pra dan pasca kemerdekaan yang meniscayakan legislasi syariah sebagai tujuan utama. *Public reasoning* ini juga dapat dilihat dari syariahisasi diskursus sosial keagamaan dan politik kontemporer dalam hampir semua aspek kehidupan umat, seiring dengan menguatnya sentimen keagamaan umat Islam pasca reformasi dan mengentalnya konservatisme dan identitas politik agama.⁹⁴ Dua kecenderungan ini telah melenakan para pendukungnya untuk memperjuangkan visi dan misi universal syariah sebagaimana tercakup dalam prinsip *maslahah* dan *maqasid asy-syariah* dalam dimensi hukum dan sosial kemanusiaan yang luas.⁹⁵

Kecenderungan utama orientasi politik hukum Islam adalah *taqin* atau legislasi hukum Islam, yaitu menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif negara yang berlaku bagi seluruh warga negara, sebagaimana yang bisa dilihat dalam wacana syariahisasi hukum nasional.⁹⁶ Politik hukum Islam, sebagaimana dikemukakan oleh Ismail Sunny, adalah proses-proses yang menyangkut pengusulan dan penerimaan hukum Islam sebagai sumber hukum negara.⁹⁷ Ija Suntana

⁹³ Mohamad Abdun Nasir, *Syariah sebagai Kritik*, hlm. 81-82.

⁹⁴ Lihat, Martin van Bruinessen, *Contemporary Development in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013).

⁹⁵ Mohamad Abdun Nasir, *Syariah sebagai Kritik*, hlm. 82-83.

⁹⁶ Lihat, Arskal Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2016).

⁹⁷ Lihat, Ismail Sunny, "Tradisi dan Inovasi Keislaman di Indonesia dalam Bidang Hukum Islam" dalam Cik Hasan Bisri (ed.), *Bunga Rampai Peradilan Islam di Indonesia, Jilid I, Hukum dan Peradilan* (Bandung Ulul

menjelaskan lebih lanjut bahwa politik hukum Islam adalah kebijakan negara atas hukum Islam, yang meliputi *taqnin* (legislasi), *tathbiq* (aplikasi) dan *taghyir* (inovasi/reformasi).⁹⁸ Penjelasan definisi politik hukum Islam tersebut menegaskan bahwa poros utama agenda politik hukum Islam adalah legislasi yang menempatkan negara sebagai aktor paling utama yang menentukan apakah hukum Islam berlaku atau tidak berlaku.⁹⁹

Dengan menempatkan negara sebagai subyek utama legislasi, maka pertimbangan politik sangat dominan. Akibatnya, politik hukum Islam tidak sensitif atas pelanggaran penerapan syariah secara informal oleh perseorangan atau kelompok. Akibat lainnya adalah politik hukum Islam mandul menyangkut isu-isu yang umumnya menjadi perhatian dan kepentingan rakyat akan tetapi menjadi problematika yang ingin dihindari oleh negara atau kepentingan politik. Keberhasilan atau kemajuan hukum Islam diukur sejauh mana atau seberapa banyak aspek syariah, terutama bidang konvensional, terintegrasi dalam hukum positif. Sementara isu-isu kontemporer tidak pernah masuk dalam *mindset* pendukung syariahisasi karena dianggap bukan bagian (penting) dari hukum Islam konvensional.¹⁰⁰

Dengan demikian, politik hukum Islam cenderung mengarah ke model positivisme hukum. Positivisme hukum adalah mazhab hukum modern yang dicetuskan oleh para sarjana hukum Eropa, seperti John Austin, Hans Kelsen dan L.A. Hart.¹⁰¹ Mereka berpandangan bahwa inti pokok dari

Albab Press, 1997), hlm. 40.

⁹⁸ Lihat, Ija Suntana, *Politik Hukum Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2014), hlm. 1.

⁹⁹ Mohamad Abdun Nasir, *Syariah sebagai Kritik*, hlm. 83.

¹⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 83-84.

¹⁰¹ Mohamad Abdun Nasir, *Positivisasi Hukum Islam di Indonesia* (Mataram: LKIM, 2004), hlm. 57-64.

hukum adalah perintah yang mengikat yang dikeluarkan oleh lembaga yang berwenang, yaitu negara. Hukum negara adalah perwujudan dari positivisme hukum yang menolak semua yang di luar hukum negara sebagai sesuatu yang mengikat. Membicarakan hukum dalam mazhab ini adalah membincang negara, aparat penegak hukum dan hukum positif, bukan moral atau pertimbangan etika lainnya karena berada di luar ranah hukum. Politik dimaknai secara formal sebagai kebijakan negara, dan dalam konteks hukum berarti kebijakan negara dalam bidang hukum. Kebijakan hukum meliputi penggalan nilai-nilai hukum, penyusunan draf hukum, proses legislasi yang melibatkan eksekutif dan legislatif dan aplikasinya oleh lembaga yudikatif, sampai kepada jenis produk hukum, apakah berupa konstitusi, undang-undang, peraturan pemerintah, peraturan presiden dan seterusnya.¹⁰²

Gagasan legislasi hukum Islam di dunia Islam awal mulanya berakar pada gerakan pembaruan hukum Islam di negara-negara Islam atau negara-negara mayoritas berpenduduk Muslim pada abad 20 pasca kolonialisasi yang menghantarkan lahirnya konsep negara bangsa (*nation state*).¹⁰³ *Precursor* (pemicu) gerakan ini, menurut Mohamad Abdun Nasir,¹⁰⁴ adalah respon dunia Islam atas modernisasi dan kemajuan Barat (Eropa) serta dibekukannya *legacy* lembaga politik Islam khilafah oleh Musthafa Kemal Attaturk di Turki pada tahun 1924. Sebelumnya, yakni pada paruh abad 19, Turki Usmani sebagai salah satu representasi dan simbolisasi politik dan negara Islam melakukan pembaruan

¹⁰² Mohamad Abdun Nasir, *Syariah sebagai Kritik*, hlm. 84-85.

¹⁰³ Menurut Frank Griffel, legislasi dan kodifikasi hukum pada abad ke 19 dan 20 telah mengubah secara tajam pandangan dan pemahaman syariah sebagai hukum yang bisa dikodifikasikan sebagaimana kodifikasi hukum Eropa. Lihat, Frank Griffel, "Introduction," dalam Abbas Amanat and Frank Griffel (eds.), *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context* (Stanford: Stanford University Press, 2007), 1.

¹⁰⁴ Mohamad Abdun Nasir, *Syariah sebagai Kritik*, hlm. 85.

hukum Islam dengan mengadopsi hukum-hukum sekuler dari Barat (Eropa). Gerakan yang dikenal dengan *tanzimat* tersebut ditandai dengan penerimaan beberapa hukum Eropa ke dalam hukum Turki. Gelombang modernisasi yang berpangkal pada gagasan kodifikasi hukum Islam ke dalam sistem hukum negara-negara modern dalam dunia Islam terus bergerak sampai pertengahan abad 20, bahkan hingga sekarang.

Reformasi dan kodifikasi hukum Islam kemudian mengerucut pada integrasi sebagian dari hukum syariah sebagai hukum negara (*siyasah syar'iyah*), sebagaimana ditunjukkan oleh Coulson dan Anderson.¹⁰⁵ Tren berikutnya yang lebih belakangan menunjukkan gelombang reformasi dan kodifikasi hukum Islam meluas dari mulai Afrika Utara, Timur Tengah, Asia Selatan dan Asia Tenggara sebagai wilayah umat Islam mayoritas. Beberapa karakter atau corak reformasi itu antara lain diperkenalkannya prinsip *talfiq* (menggabungkan mazhab) dan *takhayyur* (memilah dan mengkombinasikan berbagai pendapat). Selain itu, reformasi juga didorong oleh aspirasi penerimaan prinsip-prinsip modernitas, penghargaan terhadap hak asasi manusia dan kesetaraan gender.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Lihat, Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964) dan lihat juga, J.N.D. Anderson, "Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernisation in the Middle East", *The International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 20, No. 1 (1971): 1-21

¹⁰⁶ Mohamad Abdun Nasir, *Syariah sebagai Kritik*, hlm. 85-86. Lihat juga, Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice and Transformation* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009) and Knut S. Vikør, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 2005); John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (New York: Syracuse University Press, 2001); Abdullahi Ahmed An-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2019); dan Lynn Welchman, *Women's Rights and Islamic Family Law: Perspectives on Reform* (London and New York: Zed Books, 2004).

Dalam konteks Indonesia, perdebatan awal legislasi syariah bermula dari perlu tidaknya tujuh kata Piagam Jakarta dimasukkan dalam konstitusi negara.¹⁰⁷ Meskipun tidak berhasil, legislasi hukum Islam tetap berjalan, yang ditandai dengan positivisasi hukum Islam sejak awal dekade 1970an. Dimulai dengan lahirnya Undang-undang Pokok Kekuasaan Kehakiman No. 14/1970, gelombang positivisasi hukum Islam terus bergerak sampai sekarang. Undang-undang di atas menjadi landasan normatif-yuridis bagi eksistensi peradilan agama sebagai satu peradilan dari empat sistim peradilan di Indonesia. Pengakuan eksistensi peradilan agama tersebut memiliki makna sangat penting bagi masa depan peradilan agama yang sebelumnya terpinggirkan oleh pengaruh kebijakan pemerintah kolonial terhadap politik hukum negara sampai akhir era 1960an.

Undang-undang tersebut menjadi pintu pembuka atas munculnya kanun di Indonesia. Misalnya, pada pertengahan dekade berikutnya, pemerintah mengesahkan Undang Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Meskipun berlaku secara nasional dan seragam, akan tetapi kandungan hukum perkawinan sesuai (tidak bertentangan secara prinsipil) dengan hukum perkawinan Islam. Sebelumnya, draft rancangan undang-undang perkawinan ditolak oleh perwakilan umat Islam karena banyak pasal yang bertentangan dengan fikih perkawinan.

¹⁰⁷ Lihat, Ahmad Syafii Maarif *et. al.*, *Syariah Islam Yes, Syariah Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945* (Jakarta: Paramadina, 2001).

B. Metode Pembaruan Hukum Perkawinan Islam Indonesia

Masalah yang sangat fundamental terkait dengan reformasi (pembaruan) hukum keluarga Islam di Indonesia, yang juga terjadi di negara-negara Muslim lain, adalah berkaitan dengan masalah metode dan pendekatan pembaruan hukum yang tidak cukup diterima oleh para hakim dan masyarakat secara luas.¹⁰⁸

Pembaruan pemikiran hukum Islam pada masa kontemporer, umumnya berbentuk tawaran-tawaran metodologi baru yang berbeda dengan metodologi klasik. Paradigma yang digunakan lebih cenderung menekankan wahyu dari sisi konteksnya. Hubungan antara teks wahyu dengan perubahan sosial tidak hanya disusun dan dipahami melalui interpretasi literal tetapi melalui interpretasi terhadap pesan universal yang dikandung oleh teks wahyu. Ada dua konsep dalam pembaruan, yakni; (1) konsep konvensional, dan (2) konsep kontemporer yang muncul dalam melakukan pembaruan hukum keluarga Islam kontemporer dalam bentuk kodifikasi.¹⁰⁹

Penerapan metode konvensional, para ulama terlihat dalam berijtihad dan menerapkan pandangan hukumnya dengan mencatat ayat Al-Qur'an dan hadis. Para ahli menetapkan, ada beberapa ciri khas atau karakteristik metode penetapan hukum Islam (fikih) yaitu; menggunakan pendekatan parsial (atomistis),¹¹⁰ kurang memberikan perhatian terhadap sejarah, terlalu menekankan pada kajian teks/*harfiah*, metodologi fikih seolah-olah terpisah dengan metodologi tafsir, terlalu banyak

¹⁰⁸ Euis Nurlaelawati, "Mengkaji Ulang Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: Negara, Agama, dan Keadilan dalam Keluarga", *Naskah Pidato Pengukuhan* Guru Besar dalam Bidang Hukum Keluarga Islam yang disampaikan dalam rapat senat terbuka UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tanggal 4 Oktober 2018, hlm. 21-22.

¹⁰⁹ Khoiruddin Nasution, "Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer" dalam *UNISIA*, Vol. XXX No. 66 Desember 2007, hlm. 330.

¹¹⁰ Menurut Fazlur Rahman, sebagaimana dijelaskan oleh Khoiruddin Nasution, terdapat tiga ciri khas/karakteristik dan sekaligus kelemahan fikih konvensional, yaitu: atomistis, ahistoris, dan literalistis. Lihat, *Ibid.*, hlm. 330-332.

dipengaruhi budaya-budaya dan tradisi-tradisi setempat, dan dalam beberapa kasus di dalamnya meresap praktek-praktek *tahayul*, *bid'ah* dan *kufarat*, khususnya yang berkaitan dengan ibadah. Masuknya unsur politik di dalamnya atau pengaruh kepentingan penguasa dalam menerapkan teori-teori fikih.¹¹¹

Metode kontemporer pada prinsipnya terdapat lima metode pembaruan yang digunakan dalam melakukan kodifikasi hukum keluarga Islam kontemporer di Indonesia yaitu:

1. *Takhayyur*, memilih pandangan salah satu ulama fikih, termasuk ulama di luar mazhab, *takhayyur* secara substansial disebut *tarjih*.
2. *Talfiq*, mengkombinasikan sejumlah pendapat ulama (dua atau lebih) dalam menetapkan hukum satu masalah.
3. *Takhshish al-qadla*, hak negara membatasi kewenangan peradilan baik dari segi orang, wilayah, yuridiksi dan hukum acara yang ditetapkan.
4. *Siyasah syar'iyah*, kebijakan penguasa menerapkan peraturan yang bermanfaat bagi rakyat dan tidak bertentangan dengan syari'ah.
5. Reinterpretasi nash, melakukan penafsiran/pemahaman ulang terhadap nash (Al-Qur'an dan hadis).¹¹²

Menurut Khoiruddin Nasution, sifat dan metode reformasi yang digunakan negara-negara muslim dalam melakukan pembaruan hukum keluarga Islam dapat dikelompokkan menjadi 2 (dua), yaitu *intra-doctrinal-reform* dan *extra-doctrinal reform*. Pertama, *intra-doctrinal reform* adalah pembaruan dengan cara tetap merujuk pada konsep fikih konvensional dengan cara: (1) *takhayyur* (memilih salah satu pendapat ulama fikih) dan (2) *talfiq* (mengkombinasikan sejumlah pendapat ulama). Kedua, *extra-doctrinal reform*, pada prinsipnya tidak lagi merujuk pada konsep fikih konvensional, tetapi merujuk pada nash Al-Qur'an

¹¹¹ *Ibid.*, hlm. 332-333.

¹¹² *Ibid.*, hlm. 334.

dan sunnah Nabi Muhammad Saw, dengan melakukan penafsiran ulang/reinterpretasi terhadap nash (teks-teks keagamaan).¹¹³

Sementara itu, Tahir Mahmood mengemukakan ada empat metode yang digunakan di berbagai negara.¹¹⁴ Pertama, *takhayyur*, yakni cara penetapan hukum dengan memilih pendapat salah satu ahli fikih dari berbagai mazhab.¹¹⁵ Menurut Mahmood, *takhayyur* dalam praktiknya digunakan dalam tiga bentuk, yaitu: memilih pendapat dari berbagai mazhab, melaksanakan salah satu putusan yang saling bertentangan yang dikeluarkan ahli hukum (hakim), dan pemilihan terhadap pendapat hukum yang lama atau kurang dikenal di atas prinsip yang diterima secara umum.

Metode kedua adalah *talfiq*. *Talfiq* adalah memadukan dua atau lebih bagian-bagian tertentu dari pandangan ulama fikih dalam suatu masalah yang sama. Metode ketiga adalah *siyasah syar'iyah*, yakni penerapan metode ini dilakukan oleh negara dengan cara memutuskan dan menerapkan peraturan hukum yang bermanfaat bagi rakyat dan tidak bertentangan dengan syari'ah. Adapun metode keempat adalah dengan cara melakukan reinterpretasi *nash*. Metode keempat ini juga dapat disebut sebagai *ijtihad*. Di bawah kerangka kerja *ijtihad*, prinsip-prinsip hukum yang ditetapkan dapat ditafsirkan kembali oleh para ahli hukum sesuai dengan kondisi sosial yang berubah dan berkembang.

Berbeda dengan Tahir Mahmood, menurut Husein Muhammad, ada dua jalan yang dapat ditempuh dalam melakukan pembaruan hukum keluarga Islam, yaitu seleksi dan eksplorasi.¹¹⁶ Seleksi adalah proses memilih produk-produk fikih

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 335-336. Lihat juga, Khoiruddin Nasution, *Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia* (Yogyakarta: Tazzafa dan Acamedia, 2007), hlm. 47.

¹¹⁴ Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World*, (Bombay: N.M. Tripathi, 1972), hlm. 12.

¹¹⁵ El Alami Dawoud dan Hinchcliffe Doreen, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, (London: the Hague, 1996), hlm. 36.

¹¹⁶ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam & Negara: Pergulatan*

yang telah dirumuskan ulama fikih konvensional dari berbagai mazhab. Pemilihan tersebut didasarkan atas kriteria kesesuaiannya terhadap konteks sosial dewasa ini dan juga konsep keadilan. Misalnya mengenai usia pernikahan perempuan, pendapat mazhab Maliki bisa dijadikan rujukan. Karena menurut Maliki, delapan belas tahun adalah usia minimal perempuan bisa dikatakan dewasa, merujuk pada kerangka kesehatan reproduksi, psikologis, dan kedewasaan berpikir. Pendapat Maliki ini lebih selaras dengan konteks sosial dewasa ini daripada pendapat Syafi'i yang merumuskan standar kedewasaan hanya berdasarkan aspek biologis, yaitu menstruasi. Jalan kedua adalah eksplorasi. Eksplorasi adalah proses reinterpretasi teks-teks fikih beserta sumbernya melalui pendekatan kontekstual. Dengan kata lain, eksplorasi adalah proses ijtihad dengan pendekatan dan metode tertentu.

Apa yang dikemukakan oleh Husein Muhammad dan Tahir Mahmood walaupun secara istilah berbeda, namun sama dalam tataran substansinya. Konsep *takhayyur* dan *talfiq* secara substantif sama dengan konsep seleksi yang dikemukakan Husein, sedangkan konsep yang lain, yaitu *siyasah syar'iyah* menurut penulis bisa masuk dalam kategori ijtihad maupun seleksi, tergantung metode yang digunakan.

Metode seleksi, termasuk juga *takhayyur* dan *talfiq*. Walaupun secara konsep bisa dilaksanakan, tetapi menurut penulis metode seleksi tersebut bukanlah solusi yang tepat untuk pembaruan fikih keluarga. Hal tersebut didasari atas beberapa hal, pertama, dinamika masyarakat modern yang demikian cepat meniscayakan berbagai perubahan sosial yang bisa jadi tidak bisa ditemukan rujukannya dalam literatur fikih manapun. Misalnya mengenai pembagian warisan, seluruh ahli fikih dari berbagai mazhab sepakat bahwa pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan dilakukan dengan perbandingan 2:1. Demikian juga

dengan konsep kepala rumah tangga, meskipun dalam realitas budaya tertentu konsep matriarki adalah hal yang benar-benar nyata dan perkembangan masyarakat kini telah sampai pada wajarnya fungsi kepala keluarga diemban oleh perempuan, namun dalam literatur fikih klasik kepemimpinan keluarga tetap monopoli laki-laki.

Kedua, kodifikasi fikih tidak bisa dilepaskan dari kondisi sosio-kultural dan politik saat fikih tersebut terbentuk. Fikih pada hal-hal tertentu merupakan refleksi atas perkembangan kehidupan sosial masyarakat. Dalam ranah politik, kodifikasi fikih terjadi dalam masyarakat Islam dalam bentuk *khilafah* atau dinasti dalam bingkai *Dinul Islam*. Maka tak heran jika dalam literatur fiqh ditemukan adanya pola stratifikasi masyarakat berdasarkan agama. Karena dalam sistem *khilafah*, negara adalah kepunyaan orang Islam, sedangkan non-muslim adalah warga kelas dua, karenanya wajib membayar *jizyah*. Dalam struktur negara bangsa (*nation state*), seperti saat ini, tentu ketentuan tersebut tidak lagi sesuai.

Dalam konteks sosial, kedudukan wanita bisa juga bisa menjadi contoh. Wanita dalam konteks sosial masa kodifikasi fikih adalah warga kelas dua, kesaksiannya dalam kasus hukum hanya dihitung setengah dari kesaksian lelaki. Demikian pula dalam pembagian warisan, wanita hanya mendapat setengah dari bagian laki-laki.¹¹⁷ Konsep stratifikasi sosial berdasarkan gender ini, dalam konteks kehidupan sosial saat ini tentu sudah tidak relevan lagi. Dengan alasan itulah, maka pembaruan fikih keluarga tidak bisa hanya didasarkan pada pemikiran fikih konvensional, sebaliknya pembaruan fikih keluarga harus dilakukan dengan *ijtihad baru (fresh ijtihad)*.

Dalam konteks ini Thaha Jabir al-‘Alwani juga mengakui bahwa khazanah Islam yang ada masih belum mampu untuk

¹¹⁷ Mukhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Islam Dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi*, (Yogyakarta:Tiara Wacana,2008), hlm. 116.

memberikan solusi bagi permasalahan kehidupan kontemporer. Namun, al-Álwani yakin bahwa dengan ijtihad, umat Islam akan mampu membangun struktur metodologis baru yang dapat memberi kontribusi untuk mengatasi permasalahan masyarakat kontemporer.¹¹⁸ Sebenarnya, metodologi ijtihad baru yang dimaksudkan al-Álwani tersebut adalah metode ijtihad berbasis *maqasid asy-syariáh*.

Al-Maqasid secara bahasa adalah bentuk jamak (plural) dari kata “*maqsid*” yang berarti tujuan, sasaran atau hal yang diminati. Dalam kajian epistemologi hukum Islam, definisi *maqasid* atau *maqasid syari’ah*, berkembang dari yang paling sederhana sampai kepada makna yang holistik. Definisi tersebut cenderung mengikuti arti kebahasaan dan padanan maknanya. Misalnya, *maqāsid* didefinisikan sebagai hikmah di balik ketentuan hukum, makna hukum, atau tujuan yang diusahakan syariat. Selain itu, ada juga ulama yang mendefinisikan *maqāsid* dengan menarik kemanfaatan dan menolak kerusakan atau kerap disebut *maṣālih* (kemaslahatan).¹¹⁹

Maqāsid dalam pembangunan hukum Islam di periode awal tidak diakui sebagai bagian integral pembangunan hukum Islam, seperti halnya *uṣūl fiqh* dan *qawā'id al-fiqh*.¹²⁰ Abu Ishaq asy-Syatibi, dianggap sebagai peletak dasar pembaruan *maqāsid asy-syari'ah* sehingga mengantarkan *maqasid* menjadi sebuah instrumen metodologi ijtihad dan asas hukum Islam. Jasser Auda mengemukakan bahwa salah satu kontribusi penting Syatibi dalam mengembangkan konsep *maqāsid asy-syari'ah* adalah uapayanya untuk menggeser pemahaman *maqāsid asy-syari'ah*

¹¹⁸ Thaha Jabir al-’Alwani, *Issues in Comtemporary Islamic Thought*, (United States: TheInternational Institute of Islamic Thought, 2005), hlm. 67.

¹¹⁹ Selengkapnya lihat: Jaser Auda, *Al-Maqashid Untuk Pemula*, terj. Ali’ Abdelmon’im, (Yogyakarta: SUKA Press, 2013), hlm. 1-7.

¹²⁰ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid Al-Syari’ah dari Konsep ke Pendekatan*, ed. 1, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 185.

dari hanya sekadar *unrestricted interest* menjadi *fundamental of law*. Sebelumnya kajian *maqāṣid* biasanya dikaji dalam bab-bab *maṣlah mursalah*, dan tidak pernah di anggap sebagai salah satu asas dalam penyusunan hukum syariat. Dalam karyanya *Muwāfaqāt*, melalui kutipan ayat-ayat Al-Qur'an, Syatibi membuktikan bahwa Allah mempunyai maksud pada setiap ciptaannya, pengiriman rasul, dan arahan-arahannya. Oleh karena itu, Syatibi menganggap *maqāṣid* sebagai "*uṣūl ad-dīn wa qawā'id asy-syarī'ah wa kulliyat millah*" (pokok ajaran agama, kaidah dasar pembentukan hukum, dan kepercayaan universal).¹²¹ Upaya Syatibi untuk menjadikan *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai metodologi pembangunan hukum Islam dilanjutkan dengan merumuskan berbagaikaidah yang digunakan sebagai dasar dalam ijtihad.

Pada abad ke-21, konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* menjadi kajian yang menarik banyak ulama dan intelektual. *Maqāṣid asy-syarī'ah* menjadi rujukan utama dan dasar untuk menghubungkan Islam dengan masalah-masalah global, seperti persoalan sosial, politik, ekonomi, dan ekologi. Selain itu, *maqāṣid asy-syarī'ah* juga menjadi sarana untuk menjembatani antara ajaran Islam dengan nilai-nilai yang berkembang dalam masyarakat modern, seperti keadilan, kesetaraan, dan hak asasi manusia.

Metodologi *maqāṣid* dianggap lebih menjanjikan dan menawarkan pendekatan yang lebih baik untuk menemukan tanggapan syariah yang valid terhadap masalah-masalah dan tuntutan peradaban modern, seperti akuntabilitas, tata pemerintahan yang baik, demokrasi, dan hak asasi manusia.¹²²

¹²¹ Jaser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Inst. of Islamic Thought, 2008), hlm. 20-21.

¹²² Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid Al-Shari'ah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal: A Methodological Perspective*, "Islam and Civilisational Renewal (ICR)" Vol. 2, No. 2 (1 Januari 2011), 245-271, hlm. 246.

Selain itu, pendekatan *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam ijtihad secara substantif dan metodologis juga sejalan dengan konsep ijtihad berbasis konteks yang menjadi tren pemikiran pembaruan hukum Islam. Menurut Abdullah Saeed, ijtihad berbasis konteks merupakan ijtihad yang dilakukan dengan cara memahami masalah dalam konteks historis dan modern sekaligus. Perhatian besar diberikan kepada konsep *maslahah* (umumnya diterjemahkan sebagai *public interest* [kepentingan publik] atau *common good* [kebaikan bersama]). Para yuris (ahli hukum) tidak memberikan perhatian besar pada 'bentuk' lahiriah dari masalah. Sebagai gantinya mereka memberikan penekanan pada tujuan yang mendasari syariat dalam kaitannya dengan masalah, seperti keadilan dan kesetaraan.¹²³

Dalam konteks pembaruan hukum keluarga Islam, ijtihad berbasis *maqāṣid* menurut penulis menjadi alternatif pendekatan yang paling tepat. Hal ini didasarkan pada beberapa argumen. Pertama, ijtihad berbasis *maqāṣid* mempunyai spirit dan *concern* untuk membawa ajaran Islam sejalan dengan berbagai konteks yang dihadapi, termasuk dalam konteks modern seperti saat ini. Dengan kata lain, pendekatan ini mempunyai kepentingan untuk menjadikan Islam sesuai dan membawa kebaikan di semua tempat dan waktu (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*).

Kedua, ijtihad berbasis *maqāṣid* mempunyai bangunan konsep dan metodologi yang relatif memadai sebagai dasar pembangunan dan pengembangan hukum Islam. Pendekatan multidisipliner yang diajukan dalam pendekatan ini memungkinkan terlibatnya berbagai disiplin keilmuan modern dalam memberikan pertimbangan yuridis. Selain itu, pendekatan ini juga menawarkan metodologi yang berbeda dengan kecenderungan tradisi intelektual Islam klasik yang menurut Fazlur Rahman cenderung kurang memperhatikan unsur sejarah

¹²³ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, (London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006), hlm. 55.

(*ahistoris*), parsial dalam memahami *nash* (*atomistic*), dan terlalu menekankan pada lahiriah teks *nash* (tekstual).¹²⁴ Namun, disisi lain ijtihad berbasis *maqasid* juga tetap berhubungan dengan metodologi *uṣūl fiqh* klasik dengan hubungan saling memperkaya.

Ketiga, pendekatan ini disandarkan dan disarikan dari tradisi keilmuan Islam sendiri. Hal ini menjadi penting dalam konteks legitimasi identitas. Karena umat Islam cenderung sulit menerima ide atau gagasan yang terkait dengan ajaran agama yang datang dari tradisi asing atau berasal dari luar tradisi keilmuan Islam sendiri. Hal ini juga dapat meminimalkan hambatan konseptual pembaruan hukum keluarga Islam, akibat adanya penentangan dari kelompok tradisional/konservatif.

Kontribusi metodologis *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai asas pembaruan ijtihad dalam hukum keluarga Islam, dan juga hukum Islam secara umum, mencakup beberapa hal sebagai berikut.

1. Pendekatan Maqāṣid dalam Interpretasi Teks Al-Qur'an dan Sunah

Dalam konteks pembaruan hukum Islam, pendekatan *maqasid* memberikan pemahaman mengenai perbedaan antara sarana dan tujuan dalam ketentuan-ketentuan dalam *nash* (Al-Qur'an dan Sunah). Perbedaan antara sarana dan tujuan juga dapat membuka peluang bagi ijtihad baru dalam hukum Islam. Thaha Jabir al-Alwani misalnya, dalam analisisnya terhadap isu-isu gender, mengungkapkan bahwa ketetapan Al-Qur'an untuk memasukkan wanita ke dalam golongan saksi-saksi dapat dianggap sebagai sarana untuk mencapai tujuan kesetaraan gender. Alwani berpendapat bahwa dalam masyarakat muslim awal yang telah terlingkupi tradisi Arab pra Islam adalah keniscayaan untuk menerapkan perubahan-perubahan radikal itu secara bertahap dengan tujuan memberikan kesempatan bagi kapasitas masyarakat untuk

¹²⁴ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum FazlurRahman*, (Bandung: Penerbit Mizan. 1996), hlm. 186.

beradaptasi. Dengan menetapkan peran wanita sebagai saksi dalam transaksi perdagangan, padahal wanita pada masa itu jarang ikut serta dalam urusan demikian. Al-Quran sebenarnya bertujuan untuk memberikan bentuk konkret bagi gagasan ideal tentang wanita sebagai partisipan di tengah-tengah masyarakat. Tujuan akhirnya adalah merubah persepsi tradisional tentang wanita, sekaligus menetapkan wanita sebagai mitra dan partisipan.¹²⁵

Dari deskripsi tersebut dapat dipahami bahwa Alwani membedakan antara sarana, berupa penetapan wanita sebagai saksi, dan tujuannya yaitu kesetaraan gender. Adapun posisi kesaksian wanita yang hanya setengah dari laki-laki merupakan bagian dari strategi dan manajemen perubahan. Kunci pemahaman seperti ini adalah untuk membedakan antara sarana-sarana yang berubah dan tujuan atau prinsip yang tidak berubah. Dengan pendekatan ini, maka isu-isu diskriminasi perempuan yang lain dalam hukum keluarga Islam dapat dicarikan jalan keluar, misalnya ketentuan mengenai pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan.

Di samping itu, interpretasi dengan pendekatan *maqasid* juga menganjurkan untuk memilah antara ketentuan yang bersifat universal dan partikular. Dalam konteks ini, Auda mendukung argumentasi Ibn Asyur. Asyur memilah mana yang merupakan hukum Islam yang berlaku pada setiap waktu dan tempat (universal) dan mana yang merupakan hukum Islam yang terpengaruh oleh budaya lokal (Arab). Pemahaman ini dapat meminimalkan kesulitan ulama fikih untuk memahami sebab dibalik larangan dalam hukum Islam menyangkut hal-hal tertentu, seperti larangan perempuan untuk menyambung rambut dan menggambar tato. Ibn Asyur mengungkapkan bahwa alasan dibalik larangan itu adalah bahwa saat itu orang arab menganggap menyambung rambut

¹²⁵ Jasser Auda, *Al-Maqasid untuk Pemula*, hlm. 75-76.

dan tato sebagai tanda-tanda dari kurang-sopanan bagi kaum perempuan. Dengan demikian, pelarangan hal-hal tersebut pada dasarnya bermaksud untuk menghindari dorongan kejahatan yang khas dalam konteks Arab zaman itu. Dengan alasan itu, Ibn Asyur menyarankan adanya interpretasi ulang terhadap riwayat-riwayat yang mempertimbangkan budaya Arab, dari pada memperlakukan riwayat itu sebagai ketentuan yang mutlak, tidak bisa berubah.¹²⁶

Dalam masalah yang bernuansa *'urf* (budaya) yang partikular, interpretasi dengan pendekatan *maqāṣid* juga berperan dalam mengatasi kontradiksi dalil. Contoh, adanya dua buah riwayat, yang satu menyatakan bahwa wanita manapun dilarang menikah tanpa adanya wali laki-laki, sedangkan dalam riwayat lain memperbolehkan wanita yang pernah menikah untuk menikah tanpa wali. Dalam kerangka *maqāṣid*, kedua riwayat tersebut dapat dipahami sebagai upaya Nabi untuk menunjukkan maksud universalitas Islam. Dengan kata lain, Nabi menunjukkan kepeduliannya kepada kearifan lokal dan keanekaragaman budaya. Sebagaimana mazhab Hanafi menjelaskan kontradiksi ini dengan mengatakan bahwa “dalam tradisi Arab, wanita yang menikah tanpa wali adalah wanita yang tidak tahu malu”.¹²⁷

Dalam hal interpretasi ayat hukum, pendekatan *maqāṣid* juga menekankan pentingnya metode interpretasi ayat hukum yang holistik, bukan parsial-atomistik sebagaimana dalam metode fikih konvensional. Artinya, ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an tidak dipandang sebagai bagian yang terpisahkan dari ayat-ayat yang berisi keimanan, kisah-kisah kenabian, akhirat, alam semesta, dan sebagainya. Ayat tersebut

¹²⁶ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 242.

¹²⁷ Jasser Auda, *Al-Maqasid untuk Pemula*, hlm. 72.

dipahami secara holistik sebagai sebuah kesatuan yang utuh untuk selanjutnya digunakan untuk membentuk aturan-aturan hukum. Pendekatan ini juga membuka peluang bagi prinsip-prinsip dan nilai-nilai moral yang terkandung dalam kisah-kisah tentang dunia maupun akhirat untuk menjadi dasar bagi semua aturan hukum Islam.¹²⁸ Hashim Kamali mengidentifikasi bahwa metode tafsir *maudū'ī* (tafsir tematik) merupakan metode yang lebih dekat dengan gagasan tafsir berbasis *maqāsid* ini.¹²⁹

Metode tafsir tematik yang digunakan dalam interpretasi ayat-ayat hukum, dengan demikian, juga bisa diterapkan dalam interpretasi hadis-hadis hukum. Namun, unsur-unsur yang bersifat dugaan (*ẓannī*) dalam hadis jauh lebih besar dari pada Al-Qur'an. Karena banyak hadis yang diketahui ditujukan untuk situasi dan kasus tertentu yang bisa jadi tidak terkait dengan hukum syariah.¹³⁰

Karena itu, pendekatan ijtihad berdasarkan *maqāsid* mengklasifikasikan dan memahami berbagai jenis perbuatan Nabi. Ibn Asyur membedakan berbagai jenis tindakan Nabi, diantaranya maksud pembuatan undang-undang atau legislasi, maksud sebagai hakim, sebagai pemimpin, pendamping, pendamai, penasihat, maksud mengajarkan norma yang ideal, maksud penertiban masyarakat, dan maksud non-instruksi (kebiasaan khusus). Dengan demikian, Ibn Asyur ingin mengemukakan bahwa tidak semua hadis dianggap sebagai dasar legislasi atau penetapan hukum.¹³¹

Misalnya, ketika ayah Jabir meninggal dunia, dan Jabir meminta Nabi Muhammad untuk bernegosiasi dengan dengan

¹²⁸ *Ibid.*, hlm. 82.

¹²⁹ Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid Al-Shari'ah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal*, hlm. 251.

¹³⁰ *Ibid.*, hlm. 253.

¹³¹ Jasser Auda, *Al-Maqasid untuk Pemula*, hlm. 85–94.

kreditur yang menghutangi ayahnya supaya kreditur itu membebaskan hutang ayahnya, tapi para sahabat yang menghutangi itu (kreditur) menolak permintaan Nabi, dan Nabi pun menerima penolakan itu. Dalam hadis ini, para sahabat jelas memahami maksud tindakan Nabi sebagai pendamai atau perantara, bukan sebagai legislator, yang perintahnya mengandung ketetapan hukum.

Contoh lain adalah hadis yang diriwayatkan Aisyah r.a. bahwa saat haji, Nabi Muhammad singgah di bebatuan dekat sumur Bani Kinanah. Aisyah r.a. mengomentari riwayatnya tersebut dengan berkata: “*singgahnya Nabi pada ritual tersebut tidaklah termasuk ritual haji, melainkan adalah sembarang tempat yang dimanfaatkan nabi untuk bermalam sebelum pulang ke Madinah*”. Hadis ini termasuk hadis yang berkaitan dengan maksud non-instruksi, hanya sebagai kebiasaan hidup dalam keseharian Nabi Muhammad sehingga tidak mengandung ketetapan hukum. Masuk dalam kelompok ini adalah hadis-hadis yang berkaitan dengan kebiasaan Nabi yang lain, seperti cara makan, minum, memakai baju, berbaring, dan sebagainya.¹³²

2. Integrasi *Maqāṣid asy-Syarī'ah* dalam *Uṣūl Fiqh*

Pendekatan ijtihad berbasis *maqasid* tidak serta merta memutus hubungandengan pendekatan usul fikih. Pendekatan *maqāṣid* dalam hal ini memberikan catatan kritis terhadap usul fikih klasik, sekaligus memberi tawaran konseptual pengembangan usul fikih yang berdasarkan *maqasid*. Sebab secara umum ijtihad berdasarkan *maqāṣid* tidak menolak usul fikih klasik. Hanya saja dasar utama untuk merumuskan hukum bukan pada kekuatan teks tapi lebih pada nilai filosofis *maqāṣid asy-syarī'ah* -nya.

Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber hukum Islam yang

¹³² *Ibid.*, hlm. 94.

utama tidak dipahami secara tekstual. Namun, Al-Quran dan hadis diinterpretasikan dengan penekanan pada nilai-nilai atau prinsip universal Al-Quran sebagai dasar utama penetapan hukum. Begitu pula *ijmā'* (konsensus) tetap bisa dipakai sebagai konsiderasi hukum sepanjang sesuai dengan *maqāṣid asy-syarī'ah*. *Qiyās* dengan segala bentuknya, *istihsan* dan *masalah mursalah* tetap digunakan dalam ijtihad berbasis *maqasid*. Namun, sebagai penentu akhir pilihan hukum tetap lebih pertimbangan kemaslahatan lebih diutamakan dibandingkan dengan otoritas teks.¹³³

Dalam masalah *istihsan*, Auda mengutip keputusan Imam Hanafi yang tidak menghukum perampok, setelah ia terbukti berubah dan bertaubat. Keputusan Abu Hanifah ini didasarkan pada pertimbangan *istihsan*, meskipun '*illat* untuk menghukumnya ada. Abu Hanifah beralasan bahwa tujuan dari adanya hukuman adalah untuk mencegah seorang melakukan kejahatan secara berulang. Maka jika orang tersebut telah melakukan kejahatan, mengapa harus dihukum.¹³⁴ Apa yang dilakukan Abu Hanifah ini menunjukkan bahwa *istihsan* dapat dipergunakan dalam penetapan hukum dengan memahami dulu *maqasid* dalam penalaran hukumnya.

Konsep *sadd az-zarā'i* (memblokir sarana) dalam hukum Islam bermakna melarang perbuatan yang pada dasarnya *mubāh* (boleh) karena dikhawatirkan akan menarik kepada perbuatan yang haram. Para ulama mengelompokkan kemungkinan terjadinya aksi ilegal tersebut di dalam empat kelompok, yaitu pasti, kemungkinan besar, mungkin, dan jarang. Ulama juga sepakat bahwa pelarangan itu hanya berlaku pada tingkat kemungkinan terjadinya aksi legal

¹³³ Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, hlm. 226.

¹³⁴ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 238.

melebihi kemungkinan tidak terjadinya. Menggali sumur di jalan umum adalah contoh aksi legal yang pasti mengakibatkan terjadinya hal yang ilegal (*maḍarāt*). Sedangkan wanita yang berjalan sendiri adalah contoh tindakan legal yang mungkin akan mengakibatkan aksi ilegal, seperti pelecehan dan kejahatan. Contoh-contoh tersebut memperlihatkan bahwa sarana dan tujuan dapat mengalami perubahan pada konteks ekonomi, politik, sosial, dan lingkungan alam yang berbeda-beda. Seorang wanita yang berpergian sendiri, misalnya, dapat menarik kemudaran dalam konteks tertentu, namun tidak dalam konteks yang lain sehingga penerapannya seharusnya sangat fleksibel.¹³⁵

Auda juga mendukung konsep *fatḥ az-zarā'i* (*opening the means*) sebagai perluasan dari *sadd az-zarā'i* (memblokir sarana), seperti saran Mazhab Maliki. Argumentasinya adalah jika sesuatu yang mengarah ke tujuan yang dilarang harus diblokir (*sadd az-zarā'i*), maka semestinya sesuatu yang mengarah ke tujuan yang baik juga harus dibuka (*fatḥ az-zarā'i*).¹³⁶

Elemen-elemen dalam metodologi usul fikih yang lain, seperti *istiṣhāb*, *'urf*, dan *syar' man qablanā* juga masih terbuka untuk tetap digunakan. Namun, penentuan hukum akhirnya tetap didasarkan pada prinsip utama merealisasikan kemaslahatan.¹³⁷

3. Peran *Maqāṣid Syarī'ah* dalam Pembangunan HAM

Dalam agenda pembaruan hukum keluarga Islam, isu-isu HAM menjadi tema yang paling mengemuka. Alasannya, hukum keluarga Islam yang dianggap diskriminatif terhadap perempuan jelas tidak mendukung penguatan HAM. Dalam

¹³⁵ Jasser Auda, *Al-Maqasid untuk pemula*, hlm. 97.

¹³⁶ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 241.

¹³⁷ Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, hlm. 229.

konteks ini, *maqasid* berperan untuk mendialogkan antara hukum Islam dengan nilai-nilai dan konsep penting yang berkembang dalam dunia modern, seperti rasionalitas, *utility*, keadilan, *morality*, dan juga HAM.

Usaha untuk merespon tantangan global tersebut dilakukan ulama kontemporer dengan memperluas jangkauan dimensi *maqāsid*. Perluasan *maqāsid* tersebut selanjutnya terumuskan ke dalam konsep yang disebut *maqāsid* universal. Jasser Auda merangkum konsep-konsep *maqāsid* universal yang dikemukakan para ulama kontemporer yang dirumuskan langsung dari Al-Qur'an dan hadis.¹³⁸

Misalnya, Rasyid Ridha, memasukkan pembaruan, kebebasan, dan hak-hak perempuan ke dalam teori *maqāsid*-nya. Ibn Asyur meletakkan *hurriyah* (kebebasan yang berbasiskan *al-musāwah* atau egalitarianisme), *fiṭrah* (kesucian), *samāḥah* (toleransi), *al-ḥaq* (kebenaran dan keadilan) sebagai bagian aplikasi dari *maqāsid*.¹³⁹ Muhammad Al-Ghazali juga mengaktegorikan keadilan dan kebebasan dalam *maqāsid* hasil rumusannya. Yusuf Qardawi memasukkan pembangunan keluarga dan memperlakukan perempuan dengan adil sebagai bagian dari pokok syariat.

Konsepsi *maqāsid* kontemporer tersebut, menurut Auda merupakan konsepsi yang lebih tepat untuk mengatasi masalah kontemporer, dari pada konsepsi *maqāsid* klasik. Hal itu ditunjukkan dengan evolusi konsep “menjaga keturunan (*ḥifẓ an-nasl*)” menjadi “perlindungan terhadap keluarga”. Sedangkan “perlindungan akal” (*ḥifẓ al-‘aql*) berevolusi menjadi pengembangan pemikiran ilmiah, upaya menuntut ilmu, menekan pola pikir emosional berdasarkan kelompok

¹³⁸ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 16–21.

¹³⁹ Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, hlm. 196.

dan lainnya. Di samping itu, pelestarian agama (*ḥifẓ ad-dīn*) dalam ekspresi kontemporer berevolusi menjadi kebebasan berkeyakinan. Sedangkan menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*) berevolusi menjadi pengembangan ekonomi dan mengurangi kesenjangan sosial. Demikian pula, dengan konsepsi “penjagaan terhadap jiwa (*ḥifẓ an-nafs*) berevolusi menjadi perlindungan terhadap martabat manusia dan perlindungan terhadap hak asasi manusia (HAM).¹⁴⁰

Kontribusi metodologis *maqāṣid asy-syarī’ah* di atas dalam konteks pembaruan hukum keluarga Islam dapat diimplementasikan dalam berbagai masalah dan isu. Syarif Maula menyebutkan bahwa pendekatan *maqāṣid asy-syarī’ah* dapat diterapkan dalam tiga masalah dalam hukum keluarga Islam, yaitu pernikahan dengan ahli kitab, persaksian dalam talak, dan wasiat wajib.¹⁴¹ Namun, menurut penulis pendekatan *maqāṣid asy-syarī’ah* cukup representatif untuk diterapkan dalam semua materi dalam hukum keluarga Islam, seperti pembagian waris laki-laki dan perempuan, konsep *nusyuz*, kewajiban nafkah setelah cerai, dan sebagainya. Dalam kajian disertasi ini penulis fokuskan pada tiga tema kajian hukum perkawinan Islam, yakni batas usia nikah, *ijbar* dan wali *mujbir*, serta poligami.

Demikianlah, pendekatan ijtihad berbasis *maqasid* secara konseptual dapat menjadi pijakan epistemologis bagi pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia. Tema-tema yang dianggap diskriminatif, seperti batas usia nikah, hak perwalian, saksi nikah, posisi kepala rumah tangga, konsep *nusyuz*, poligami, nikah beda agama, pembagian waris, dan sebagainya dapat dicarikan argumentasi dan pijakan

¹⁴⁰ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 248.

¹⁴¹ Bani Syarif Maula, *Kajian Al-Ahwal Al-Syakhsyiyah Dengan Pendekatan Maqasid Al-Syari’ah*, "Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam", Vol. 8, No. 2, 2014, 233–246, hlm. 233.

metodologis berdasarkan pendekatan ijtihad berbasis konteks dan ijtihad berbasis *maqasid*.

Semakin kerapnya kajian kontekstualisasi hukum Islam dan kajian *maqāṣid asy-syarī'ah* menjadi sinyal yang mengembirakan. Masuknya kajian *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu dalam mata kuliah di kampus-kampus dan maraknya kajian maupun pelatihan metodologi *maqasid* dalam masyarakat intelektual menjadi tanda bahwa pendekatan tersebut mulai dapat diterima masyarakat. Keadaan ini diharapkan dapat menguatkan kepercayaan masyarakat terhadap metodologi alternatif dalam ranah hukum Islam, dan pada akhirnya membawa pada pembaruan hukum keluarga Islam yang selaras dengan tuntutan zaman, dan mencerminkan cita-cita hukum Islam itu sendiri.

Ijtihad berbasis *maqasid* dinilai cukup representatif untuk menjadi pijakan konseptual dalam pembaruan hukum Islam berdasarkan tiga pertimbangan. Pertama, ijtihad berbasis *maqasid* mempunyai spirit untuk membawa ajaran Islam sesuai dan kontekstual dengan nilai-nilai kontemporer, seperti persamaan, keadilan dan HAM. Kedua, ijtihad berbasis *maqasid* mempunyai metodologi yang memadai untuk pembaruan hukum keluarga Islam karena ijtihad berbasis *maqasid* menawarkan pendekatan multidisipliner dan holistik yang memungkinkan adanya pertemuan antara metodologi dan tradisi keilmuan klasik dan ilmu-ilmu kontemporer. Ketiga, pendekatan *maqasid syari'ah* berasal dari tradisi keilmuan Islam sendiri, yang lebih besar kemungkinan dapat diterima semua kalangan.

Formulasi dan kontribusi metodologis ijtihad berbasis *maqasid* dalam pembaruan hukum keluarga Islam mencakup tiga hal. Pertama, tawaran metodologis dalam interpretasi *nash* (Al-Qur'an dan sunnah). Dengan pendekatan *maqasid syari'ah*, *nash* diinterpretasi dengan memperhatikan konteks,

holisme atau keterkaitan antar semua ayat dan hadis, dan interpretasi berdasarkan tujuan *syari'ah* (*tafsir maqasidi*). Kedua, pendekatan ijtihad dengan *maqasid syari'ah* memberikan pijakan metodologis yang memungkinkan adanya integrasi ilmu-ilmu modern dengan metodologi pembangunan hukum Islam konvensional (*usul fiqh*). Ketiga, peran pendekatan *maqasid syari'ah* sebagai jembatan yang menghubungkan hukum Islam dengan nilai-nilai dan konsep penting yang berkembang dalam dunia modern, seperti rasionalitas, *utility*, keadilan, *morality*, dan juga HAM.

C. Tema Pembaruan Hukum Perkawinan Islam Indonesia

Ide tentang pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia telah memicu perdebatan di kalangan intelektual hukum di Indonesia. Ada pihak yang menilai bahwa legislasi hukum keluarga Islam di Indonesia tidak memerlukan perubahan. Ahmad Rofiq, misalnya, menyatakan bahwa Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai legislasi hukum keluarga Islam di Indonesia, belum perlu untuk direvisi. Alasannya, KHI adalah cerminan pandangan hukum Islam yang sesuai dengan konteks Indonesia, dan juga merupakan kesepakatan (*ijma*) ulama Indonesia.¹⁴² Namun, di sisi lain banyak pula yang berpendapat sebaliknya. Euis Nurlaelawati salah satunya, memandang perlunya pembaruan dalam KHI sebagai representasi hukum keluarga Islam di Indonesia. Pembaruan tersebut dipandang perlu agar KHI selaras dengan konteks, terutama dalam hal hak-hak anak dan perempuan.¹⁴³

Ide pembaruan hukum keluarga Islam Indonesia memang banyak dihubungkan dengan isu-isu mengenai persamaan dan keadilan. Baik KHI maupun Undang-Undang Nomor 1 Tahun

¹⁴² Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001).

¹⁴³ Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*, ICAS Publications Series 4 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

1974 tentang Perkawinan (UU Perkawinan) dinilai masih bernuansa diskriminatif-patriarkis. Beberapa isu dalam dua produk hukum tersebut yang dipandang diskriminatif terhadap perempuan antara lain: Batas usia minimal menikah perempuan yang lebih rendah dari laki-laki, hak perwalian yang hanya dipunyai laki-laki, saksi yang harus laki-laki, hanya laki-laki yang bisa menjadi kepala rumah tangga, konsep *nusyuz* yang hanya berlaku untuk Istri, penyelesaian *nusyuz* yang berbeda antara istri dan suami, poligami, nikah beda agama, pembagian waris, waris beda agama, dan aturan pemberian nafkah pada masa *iddah*.¹⁴⁴

Musdah Mulia menilai bahwa ketimpangan gender dalam bidang hukum di Indonesia terjadi dalam tiga aspek hukum sekaligus, yaitu materi hukum (*content of law*), budaya hukum (*culture of law*), dan struktur hukum (*structure of law*). Selain itu, beberapa ketentuan dalam hukum keluarga Islam di Indonesia juga diidentifikasi sebagai akar terjadinya tindak kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) sehingga mereduksi hak-hak kemanusiaan perempuan.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Lihat, Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, (Cirebon: ISIF, 2014). pentingnya pembaruan hukum Islam khususnya mengenai kedudukan perempuan didasari oleh adanya perkembangan kontemporer yang antara lain mendorong terbukanya akses bagi perempuan untuk menekuni aktivitas-aktivitas publik. Oleh karena itu, beberapa pemikiran dalam fikih global seperti domestikasi perempuan, poligami, nikah usia muda, *ijbar*, *nusyuz* dan lain-lain penting dirumuskan ulang untuk disesuaikan dengan kondisi kontemporer dan kultur keindonesiaan. Upaya tersebut idealnya dilaksanakan dalam kerangka epistemologis yang bersifat integratif-holistik dan paradigma Teo-Antroposentris. Sebagai implikasi dari penelitian ini adalah beberapa bagian aturan hukum keluarga dalam undang-undang perkawinan dan KHI mengenai kedudukan perempuan masih perlu dilakukan pengembangan-pengembangan, seperti masalah wali nikah, pola relasi suami-istri, reinterpretasi *nusyuz*, syarat-syarat poligami, batas usia nikah, pencatatan pernikahan dan lain-lain. Lihat, Asni, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia (Telaah Epistemologis Kedudukan Perempuan dalam Hukum Keluarga)*, Disertasi Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar (2012).

¹⁴⁵ Siti Musdah Mulia, *Menuju Hukum Perkawinan Yang Adil: Memberdayakan Perempuan, dalam Perempuan dan Hukum*, (Jakarta:

Nur Kholis bahkan menilai peraturan yang memuat hukum keluarga Islam di Indonesia, UU Perkawinan dan KHI sudah selayaknya ditinggalkan. Alasannya, konfigurasi politik dan pemahaman agama yang “hitam-putih” membawa hukum keluarga Islam tersebut tercerabut dari nilai keadilan dan kemanusiaan yang menjadi cita-cita Pancasila dan tujuan hukum Islam.¹⁴⁶

Upaya pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia mencapai momen strategis dengan adanya *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) yang dimotori oleh Kelompok Kerja Pengarustamaan Gender Departemen Agama RI (POKJA PUG Depag) pada tahun 2004. CLD-KHI adalah naskah rumusan hukum Islam yang menawarkan sejumlah pemikiran pembaruan hukum keluarga Islam yang mencakup masalah perkawinan Islam, kewarisan Islam, dan perwakafan.

Sayangnya, upaya pembaruan hukum keluarga Islam dengan CLD-KHI tersebut menuai kritik, penolakan, protes, dan menimbulkan kontroversi publik sehingga akhirnya Menteri Agama RI waktu itu, Maftuh Basyuni membekukan rumusan CLD-KHI kurang lebih satu bulan setelah peluncurannya.¹⁴⁷ Pada umumnya, penolakan tersebut berdasar pada argumen bahwa CLD-KHI tidak sejalan dengan ajaran Islam, dan merupakan konspirasi barat yang sekuler yang lebih menekankan prinsip liberalisme dan feminisme.¹⁴⁸

Adanya protes dan penolakan upaya pembaruan hukum keluarga Islam tersebut memang dapat dipahami. Oleh karena bagaimanapun pembaruan hukum keluarga Islam bukan hal

Yayasan Obor, 2006), hlm. 131.

¹⁴⁶ Nur Kholis, Jumaiyah Jumaiyah, dan Wahidullah Wahidullah, “Poligami dan Ketidakadilan Gender dalam Undang-Undang Perkawinan di Indonesia”, *Al-Ahkam* Volume 27, Nomor 2, Oktober 2017, 195-212, hlm. 195.

¹⁴⁷ Wahid, *Fiqh Indonesia*, hlm. 201.

¹⁴⁸ Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition, and Identity*, hlm. 128.

mudah. Bukti kongkretnya adalah kenyataan bahwa hingga kini materi hukum keluarga Islam di berbagai negara Islam belum banyak berubah secara signifikan, terutama menyangkut hak-hak perempuan, walaupun telah ada banyak kritik terhadapnya. Hal ini menurut Anderson terjadi karena ada beberapa sebab, *pertama* adanya pandangan bahwa hukum keluarga adalah inti dari *syari'ah*. *Kedua*, hukum keluarga masih menjadi pedoman pembentukan masyarakat muslim. *Ketiga*, hukum keluarga masih menjadi pedoman utama bagi mayoritas umat Islam di dunia; dan *keempat*, sampai sekarang hukum keluarga Islam masih menjadi perdebatan sengit antara kelompok konservatif dan moderat.¹⁴⁹

Poin terakhir inilah yang menurut penulis menjadi penyebab utama mengapa setiap usaha pembaruan hukum keluarga Islam selalu mendapat penolakan keras. Bahkan, tak jarang penolakan tersebut disertai dengan tuduhan pengaruh pemikiran Barat, westernisasi hukum Islam, dan perusakan terhadap Islam.¹⁵⁰ Apalagi dalam konteks CLD-KHI para perumusannya menggunakan perspektif yang tidak lazim dalam pembentukan hukum Islam, yaitu pluralisme (*ta'adudiyyah*), nasionalisme (*muwathanah*), penegakan HAM (*iqamat huququ al-insaniyah*), demokrasi (*dimurqrathiyyah*), kemaslahatan (*maslahat*), dan kesetaraan gender (*al-musawah al-jinsiyyah*).¹⁵¹ Sehingga rumusan CLD-KHI tersebut terkesan mengabaikan metode pembangunan hukum Islam yang telah ada (*usul fiqh*).

Hal ini juga menandakan bahwa sangat penting untuk mencari metode alternatif dalam pembaruan hukum keluarga Islam yang berasal dari tradisi keilmuan Islam sendiri. Hal ini

¹⁴⁹ J.N.D Anderson, *Law Reform in the Modern World*, (London: The Anthone Press, 1967), hlm. 1-2.

¹⁵⁰ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam & Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas* (Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016), hlm. 82–83.

¹⁵¹ Tim Pengarustamaan Gender Departemen Agama RI, *Pembaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*, (Jakarta, 2004), hlm. 25–29.

diperlukan untuk menghindari hambatan konseptual yang akan timbul akibat konfrontasi dengan pandangan-pandangan hukum Islam konvensional dan juga nilai-nilai budaya lokal. Dalam hal ini penulis sepakat dengan Sadari yang melihat kontroversi dan perdebatan seputar hukum keluarga Islam di Indonesia disebabkan karena faktor pendekatan dan metodologi. Sadari menilai kalangan tradisional, modernis, dan feminis yang terlibat dalam kontestasi kajian hukum keluarga Islam di Indonesia mempunyai perspektif dan metodologi yang berbeda-beda dalam melihat hukum Islam. Oleh karena itu, untuk melakukan pembaruan hukum keluarga Islam perlu adanya negosiasi dan integrasi dari pandangan yang berbeda tersebut.¹⁵²

Senada dengan Sadari, Sayed Sikandar Shah Haneef juga menyarankan agar proposal pembaruan hukum keluarga Islam mengadopsi pendekatan holistik dengan tetap memperhatikan prinsip-prinsip *usul fiqh* (metodologi pembangunan hukum Islam), yaitu Al-Qur'an, sunnah, *ijma'*, *qiyas*, *maslahah mursalah*, *istihsan*, *urf* dan lain-lain, agar dapat diterima semua kalangan.¹⁵³

Hukum keluarga Islam pada dasarnya merupakan bagian dari hukum Islam atau dalam kadar dan pengertian yang lebih terbatas disebut *fiqh*. *Fiqh* diformulasi berdasarkan Al-Qur'an dan sunnah yang ditopang dan dilandasi oleh filsafat, metodologi, dan teori hukum Islam yang disebut *usul fiqh*.¹⁵⁴ Karena itulah pembaruan hukum keluarga Islam sudah selayaknya berangkat dan diawali dari pembaruan bangunan filsafat dan metodologinya. Dengan memperbarui landasan filsafat dan metodologinya, maka

¹⁵² Sadari, "Who Speaks for Islamic Family Law? Debates on Islamic Law Compilation (KHI) in Indonesia", *Journal of Islamic Studies and Culture*, Vol. 6, No. 1, 2018, 11-30, hlm. 20.

¹⁵³ Sayed Sikandar Shah Haneef, Saidatolakma bt Mohd Yunus, dan Mohammed Farid Ali Al-Fijawi, "Muslim Feminists' Reading of the Quran: A Juristic Analysis on Family Law Issues", *Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 17, No. 1 (June 2018), 1-22, hlm. 19.

¹⁵⁴ Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*, (Malang: UIN Press, 2016).

diharapkan dapat dihasilkan formulasi materi hukum yang sesuai dengan semangat pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia dan secara epistemologis-metodologis dapat dipertanggung-jawabkan.

Salah satu fenomena penting yang muncul di dunia muslim sejak awal abad ke-20 adalah adanya semangat dan upaya untuk mereformasi hukum keluarga di negara-negara yang berpenduduk mayoritas muslim.¹⁵⁵ Secara garis besar sistem hukum keluarga yang berlaku di dunia Islam atau yang mayoritas penduduknya muslim bisa dibagi menjadi 3 (tiga) bagian, yaitu:

Pertama, sistem yang masih memberlakukan fikih konvensional sebagai hukum asasi (pokok) dan berusaha untuk menerapkannya dalam segala aspek hubungan kemanusiaan secara utuh. Di sini, hukum Islam dipahami secara tekstual-literal sebagaimana yang tercantum dalam teks-teks agama. Contoh hukum keluarga yang diberlakukan adalah otoritas talak (hak cerai) hanya dimiliki oleh kaum laki-laki (suami), pemberlakuan poligami dan lain-lain. Di antara negara yang mempertahankan model ini adalah Arab Saudi dan wilayah utara Nigeria.

Kedua, sistem yang meninggalkan fikih konvensional dan menggantinya dengan hukum yang sama sekali sekuler. Negara muslim yang sedikit-tidaknya secara resmi telah sama sekali berubah menjadi sekuler adalah Turki. Pada tahun 1926 hukum Swiss ditetapkan sebagai pengganti hukum Islam, termasuk mengenai hukum keluarganya, monogami diterapkan sebagai pengganti poligami, dan perceraian berdasarkan atas ketetapan

¹⁵⁵ Negara Muslim adalah negara-negara yang penduduk muslimnya lebih dari 50% dari keseluruhan jumlah penduduk, meskipun konstitusinya tidak secara eksplisit menyebutkan diri sebagai negara Islam. Dalam catatan sejarah, hampir seperempat penduduk dunia adalah muslim dan muslim terbesar di dunia tersebar di benua Asia. Benua Afrika menempati posisi kedua, dan selanjutnya adalah benua Eropa. Sedangkan benua Australia dan Amerika, Islam berkedudukan sebagai minoritas. Lia noviana, "Status Wanita di Negara Muslim Modern: Studi terhadap Hukum Keluarga di Tunisia dan Indonesia," *Kodifikasia: Jurnal Penelitian Islam*, Vol. 13, No. 2 Tahun 2019.

hakim berdasarkan alasan-alasan tertentu, yang sama bagi suami atau isteri yang berperkara diterapkan sebagai pengganti talak yang dijatuhkan secara sepihak oleh suami atau yang dijatuhkan atas kesepakatan kedua suami-isteri yang bersangkutan.

Ketiga, sistem yang mencoba mengambil jalan moderat di antara dua sistem hukum yang ekstrim yakni menerapkan hukum Islam secara penuh dan sistem yang sama sekali menolak hukum Islam. Contoh negara yang berusaha mengkompromikan kedua sistem tersebut antara lain Mesir, Sudan, Yordania, dan Indonesia juga masuk kategori ini.

Dari ketiga corak aplikasi hukum Islam di dunia muslim di atas menunjukkan bahwa perbedaan sistem dan bentuk pembaruan hukum Islam bukan hanya disebabkan oleh sistem politik yang dianut, melainkan juga oleh faktor perbedaan sejarah, sosiologi dan kultur masing-masing negara.

Dilihat dari segi bentuk pembaruannya, negara-negara muslim dapat dibedakan menjadi 3 (tiga) yaitu: *pertama*, umumnya (mayoritas) negara yang melakukan pembaruan dalam bentuk peraturan perundang-undangan. *Kedua*, negara-negara yang usaha pembaruannya lahir dalam bentuk ketetapan-ketetapan hakim (*manshurat al-Qadi al-Quda*), seperti yang dilakukan oleh negara Sudan. Kemudian *ketiga*, beberapa negara yang melakukan pembaruan dengan berdasarkan pada dekrit presiden atau raja, seperti yang dilakukan oleh negara Yaman Selatan, Syria, dan Maroko.

Adapun tujuan dari adanya pembaruan hukum perkawinan Islam kontemporer, antara satu negara dengan negara lain adalah berbeda-beda. Namun demikian, secara umum dapat dikelompokkan menjadi 3 (tiga), yakni: *pertama*, dengan tujuan untuk unifikasi hukum perkawinan.¹⁵⁶ Dalam konteks tujuan ini,

¹⁵⁶ Upaya unifikasi hukum perkawinan ini dilakukan karena ada sejumlah mazhab yang diikuti di suatu negara yang terdiri dari mazhab-mazhab di kalangan Sunni atau antara Sunni dan Syi'i. Khoiruddin Nasution, *Status*

terdapat 5 (lima) model unifikasi, yakni: unifikasi antar agama, unifikasi antar aliran (kelompok) seperti antara syi'ah dan sunni, unifikasi antar mazhab dalam sunni, unifikasi dalam satu mazhab tertentu seperti Syafi'i, dan unifikasi dengan berpegang pada pendapat imam di luar imam mazhab yang terkenal seperti Ibn Qayyim al-Jauziyah. *Kedua*, dengan tujuan untuk meningkatkan status perempuan. Kemudian *ketiga*, dengan tujuan untuk merespon perkembangan dan tuntutan zaman karena fikih tradisional dianggap kurang mampu menjawabnya.¹⁵⁷

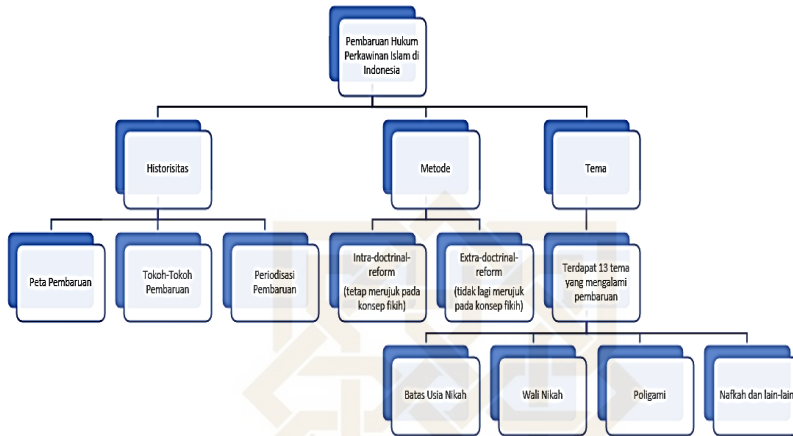
Dari sekian banyak cakupan peraturan perundang-undangan perkawinan, minimal ada 13 (tiga belas) yang mengalami pembaruan, yakni: masalah pembatasan umur minimal kawin, masalah wali, masalah pendaftaran dan pencatatan perkawinan, masalah poligami, masalah nafkah, masalah talak dan cerai di muka pengadilan, masalah hak-hak yang dicerai, masalah masa hamil dan akibat hukumnya, masalah hak dan tanggung jawab pemeliharaan anak pasca perceraian, masalah hak waris bagi anak laki-laki dan perempuan, masalah wasiat bagi ahli waris, dan masalah keabsahan dan pengelolaan wakaf keluarga.¹⁵⁸

Wanita Di Asia Tenggara Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia (Jakarta, INIS, 2002), hlm. 5.

¹⁵⁷ Khoiruddin Nasution, *Status Wanita Di Asia Tenggara Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta, INIS, 2002), hlm. 5.

¹⁵⁸ Dari ketiga belas aspek pembaharuan yang diusung oleh negara-negara mayoritas Muslim, dapat dilihat bahwa mayoritas tujuan pembaharuan hukum keluarga adalah untuk peningkatan status wanita. Lihat, Lia Noviana, "Status Wanita di Negara Muslim Modern: Studi terhadap Hukum Keluarga di Tunisia dan Indonesia," *Kodifikasia: Jurnal Penelitian Islam*, Vol. 13, No. 2 Tahun 2019; Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries* (New Delhy, Academy of Law and Religion, 1987), hlm. 12.

Peta Konsep Pembaruan Hukum Perkawinan Islam di Indonesia:



BAB III

HUSEIN MUHAMMAD DAN PEMBARUAN PEMIKIRAN HUKUM PERKAWINAN ISLAM

A. Biografi Intelektual dan Aktivisme Sosial Husein Muhammad

1. Biografi Intelektual Husein Muhammad

Husein Muhammad adalah seorang kiai yang juga dikenal dengan gelar “*kiai feminis*”.¹ Ia lahir di Cirebon Jawa Barat, pada tanggal 9 Mei 1953 M. Setelah menyelesaikan pendidikannya di Pesantren Lirboyo, Kediri (Jawa Timur), tahun 1973 ia melanjutkan studi ke Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qurán (PTIQ) Jakarta dan lulus pada tahun 1980.² Sebelum menamatkan pendidikannya di PTIQ beliau melanjutkan studi ke Timur Tengah tepatnya di Universitas Al-Azhar Mesir, dengan alasan bahwa karena ijazah sarjananya belum disamakan, maka ia tidak bisa menjadi mahasiswa program pascasarjana di Universitas tersebut. Akhirnya Husein Muhammad belajar pada sejumlah syaikh (guru besar) di *Majma’ al-Buḥūs al-Islāmī* milik Universitas Al-Azhar. Secara formal, di institute ini, Husein Muhammad belajar di *Dirasat Khashshah (Arabic Special Studies)*.³

¹ M. Nuruzzaman, *Kiai Husein Membela Perempuan* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005), hlm. 5. Penamaan “Kiai Feminis” terhadap sosok KH. Husein Muhammad juga dinyatakan oleh Yusuf Rahman (2017) dan Marhumah (2019). Lihat, Rahman, Yusuf, “Feminist Kyai, K.H. Husein Muhammad: The Feminist Interpretation on Gendered Verses and the Qur’an-Based Activism” dalam *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 55 no. 2, (2017): 293-326; Marhumah, “Hadith, Justice, and Gender Equality: Indonesian Progressive Muslims’ Thought”, *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities* Volume 27, Issue 1, 2019, hlm. 410.

² Husein Muhammad, *Islam Tradisional Yang Terus Bergerak* (Yogyakarta: IRCiSod, 2019), hlm. 342.

³ M. Nuruzzaman, *Kiai Husein Membela Perempuan*, hlm. 6.

Sepanjang pergumulannya di Mesir inilah Husein Muhammad berkenalan dengan pemikiran-pemikiran Islam modern yang dikembangkan oleh Muhammad Abduh, Ali Abdur Raziq, Thaha Husein, Rifaáh, dan Muhammad Iqbal. Bahkan Husein Muhammad berkenalan dengan pemikiran-pemikiran Barat seperti Sartre, Goethe, Nietzsche, Albert Camus, dan lain-lain.⁴

Semasa menjadi mahasiswa, Husein Muhammad pernah menjadi Ketua I Keluarga Mahasiswa Nahdlatul Ulama, Kairo, Mesir 1982-1983; kemudian Sekretaris Perhimpunan Pelajar dan Mahasiswa, Kairo, Mesir, 1982-1983; dan juga Ketua I Dewan Mahasiswa PTIQ Jakarta tahun 1978-1979.⁵

Husein Muhammad adalah sosok kiai idolanya “kaum muda” dan ia menjadi narasumber serta pembicara di berbagai macam *event* baik di daerah, nasional bahkan internasional, dengan mengangkat isu-isu yang berkaitan dengan perempuan, permasalahan-permasalahan agama, dan gender di Kairo Mesir, Belanda, Turki, Malaysia, dan negara-negara lainnya.⁶

Setelah lama menempuh pendidikannya di Universitas Al-Azhar, Husein Muhammad kembali ke tanah airnya Indonesia pada tahun 1983, kemudian menjadi salah seorang pengasuh Pondok Pesantren Dar al-Tauhid Arjawinangun Cirebon Jawa Barat bersama keluarga besarnya. Dalam perjalanan sejarahnya, Pondok Pesantren Dar al-Tauhid tersebut didirikan oleh kakeknya pada tahun 1933 dan terus berkembang hingga saat ini yang diasuh oleh pamannya (KH. Ibnu Ubaydillah Syathori). Husein Muhammad sendiri saat ini

⁴ *Ibid.*

⁵ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren*, (Yogyakarta: Lkis, 2004), hlm. 341.

⁶ *Ibid.*, hlm. 342.

mengasuh Pondok Pesantren Dar al-Fikr Arjawinangun Cirebon.⁷

Kemudian di tahun 2001 Husein Muhammad memiliki inisiatif untuk mendirikan sejumlah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) guna membahas dan mengkaji isu-isu yang berkaitan dengan hak-hak perempuan. Di antara LSM-LSM yang berhasil ia dirikan adalah Rahima, Puan Amal Hayati, Fahmina Institute, dan Alimat.

Selain menjadi pendiri LSM, Husein Muhammad juga aktif dalam menulis berbagai macam karya ilmiah di media massa dan menerjemahkan beberapa buku yang ada. Husein Muhammad juga aktif bersama teman-temannya mendirikan Klub Kajian Bildung pada masa itu. Diantara karya-karya ilmiahnya dalam bentuk buku yang telah terbit adalah:

1. *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren* (2004)
2. *Ijtihad Kyai Husein: Upaya Membangun Keadilan Gender* (2011)
3. *Perempuan, Islam, dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas* (2016)
4. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (2004 dan 2019)
5. *Islam Tradisional Yang Terus Bergerak* (2019)

⁷ Husein Muhammad atau yang kerap disapa dengan panggilan Buya Husein merupakan putra kedua dari delapan bersaudara, dari pasangan KH. Muhammad bin Asyrofuddin dan Nyai Hj. Ummu Salma Syathori. Ayahnya bernama KH. Muhammad adalah putra H. Asyrofuddin dan Zainab, menurut keterangan bahwa Asyrofuddin adalah seorang keturunan Gujarat India yang hijrah ke Semarang. Adapun saudara-saudaranya adalah KH. Hasan Thuba Muhammad (pengasuh PP. Raudlah at Thalibin Tanggir Jawa Timur), Dr. KH. Ahsin Sakho Muhammad (pengasuh Pesantren Dar al Qur'an Kebon baru Arjawinangun Cirebon), Nyai Hj. Ubaidah Muhammad (pengasuh Pesantren Lasem Jawa Tengah), KH. Mahsun Muhammad M.A (pengasuh Pesantren Dar al Tauhid Cirebon), Nyai Hj. Azzah Nur Laila (pengasuh pesantren HMQ Lirboyo Kediri), KH. Salman Muhammad (pengasuh Pesantren Tambak Beras Jombang Jawa Timur), dan Nyai Hj. Faiqoh (pengasuh pesantren Langitan Tuban Jawa Timur). Lihat, https://kupipedia.id/index.php/Husein_Muhammad

6. *Menuju Fiqh Baru: Pembaruan Pemikiran dan Hukum Islam sebagai Keniscayaan Sejarah* (2020)
7. *Poligami: Sebuah Kajian Kritis Kontemporer Seorang Kiai* (2020)
8. *Islam yang Mencerahkan dan Mencerdaskan: Memikirkan Kembali Pemahaman Islam Kita* (2020)
9. *Perempuan Ulama di atas Panggung Sejarah* (2020) dan lainnya.

Atas sumbangsih berbagai pemikiran dan karya-karya ilmiahnya, Husein Muhammad memperoleh berbagai macam penghargaan di antaranya adalah dari Bupati Kabupaten Cirebon Jawa Barat pada tahun 2003 di mana Husein Muhammad dianggap sebagai Tokoh Penggerak, Pembina, dan Pelaku Pembangunan Pemberdayaan Perempuan. Husein Muhammad juga menerima penghargaan dari pemerintah Amerika Serikat untuk kategori *Heroes to End Modern-Day Slavery* pada tahun 2006, kemudian namanya juga tertulis di dalam *The 500 Most Influential Muslims* yang diterbitkan oleh *The Royal Islamic Strategic Studies Center* pada tahun 2010-2012.

Pengakuan dan sekaligus penghargaan akademik terhadap sosok dan pemikiran Husein Muhammad, diberikan oleh Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN) UIN Walisongo Semarang berupa penganugerahan gelar *doctor honoris causa* (HC) pada tahun 2019 dalam bidang Tafsir Gender.⁸

Latar-belakang keilmuan seseorang bisa dilihat sekilas atas karya-karya ilmiah yang telah ia ciptakan, Husein Muhammad dalam karya-karya ilmiahnya banyak sekali membahas masalah-masalah yang berhubungan dengan perempuan, dari permasalahan-permasalahan fikih hingga ke permasalahan sosial. Jika dilihat dari isu-isu kajian yang

⁸ Lihat; <https://walisongo.ac.id/?p=10000000002849>

sering diangkat dan dikaji secara mendalam oleh Husein Muhammad, maka dapat disimpulkan bahwa keahliannya adalah pada bidang fikih, terutama fikih perempuan dan sosial-kemasyarakatan. Pemahaman Husein Muhammad dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qurán tentang perempuan dirasa memiliki keunggulan dan pandangan yang berbeda dari kebanyakan mufassir ketika memahami teks-teks ayat Al-Qurán khususnya berkaitan dengan persoalan perempuan dan anak, maka wajar kemudian sosok Husein Muhammad dijuluki sebagai “*Kiai Feminis*”.⁹

Beberapa mufassir ada yang bisa dikategorikan sebagai sekelompok mufassir yang memiliki pandangan yang sama mengenai posisi laki-laki dan perempuan. Sekelompok mufassir ini berpandangan bahwa perempuan itu adalah makhluk yang lemah dibandingkan dengan laki-laki. Pandangan mereka tersebut muncul karena dihubungkan dengan teks ayat Al-Qurán yang menyatakan bahwa “*kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan...*” Di antara para mufassir, umumnya mengatakan bahwa laki-laki memanglah lebih unggul daripada perempuan, seperti apa yang diungkapkan az-Zamakhsyari bahwa keunggulan laki-laki tersebut bisa dilihat dari akal yang dimiliki, ketegasan, semangat, keperkasaan, dan keberanian. Apakah benar demikian adanya. Inilah yang kemudian diuraikan oleh Husein Muhammad dalam gagasan-gagasan pembaruan pemikirannya yang tertuang dalam berbagai karyanya.

⁹ Penamaan “Kiai Feminis” terhadap sosok KH. Husein Muhammad dinyatakan oleh Yusuf Rahman (2017) dan Marhumah (2019). Lihat, Yusuf Rahman, “Feminist Kyai, K.H. Husein Muhammad: The Feminist Interpretation on Gendered Verses and the Qur’an-Based Activism” dalam *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 55 no. 2, (2017): 293-326; Marhumah, “Hadith, Justice, and Gender Equality: Indonesian Progressive Muslims’ Thought”, *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities* Volume 27, Issue 1, 2019, hlm. 410.

Konteks pemahaman Husein Muhammad dirasa lebih segar dan baru dalam pemikiran feminisme, karena didukung juga dengan latar belakang keilmuan kitab-kitab klasik (*turās al-Islāmī*) yang ia pelajari dan pahami, serta dengan keterbukaan pemikirannya menanggapi fenomena-fenomena yang terjadi di tengah masyarakat kontemporer saat ini.

2. Aktivisme Sosial Husein Muhammad

Karya-karya ilmiah dan aktivisme sosial Husein Muhammad dapat mendukung atribusi dirinya sebagai seorang feminis Muslim laki-laki. Ada banyak definisi tentang feminisme, dan juga perbedaan antara feminis Islam dan feminis Muslim. Margot Badran mendefinisikan feminisme sebagai “kesadaran bahwa perempuan sebagai yang ter subordinasi dan sering kali tertindas dan dirampas hak-haknya dalam keluarga dan masyarakat, dan hal ini dilakukan untuk mengubah hal ini.”¹⁰ Hal serupa juga disebutkan oleh Nina Nurmila bahwa feminisme sebagai “kesadaran akan penindasan yang ada atau subordinasi terhadap perempuan karena jenis kelamin mereka dan sebagai upaya untuk menghilangkan penindasan atau subordinasi tersebut dan untuk mencapai hubungan gender yang setara antara laki-laki dan perempuan.”¹¹ Dengan demikian, kriteria utama feminisme adalah “kesadaran” akan keberadaan penindasan dan subordinasi, dan “tindakan” untuk menghilangkan dan mengubah penindasan dan subordinasi tersebut.

Husein Muhammad berupaya melindungi dan membela perempuan dari subordinasi dan penindasan yang menurutnya disebabkan oleh pemikiran agama, budaya dan ideologi

¹⁰ Margot Badran, “Feminism”, in *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. by John L. Esposito (New York, N.Y.: Oxford University Press, 2009), p. 245.

¹¹ Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia* (London; New York: Routledge, 2009), p. 4.

patriarki. Ia juga menganjurkan dan menerapkan tindakannya untuk menghilangkan subordinasi dan penindasan tersebut melalui berbagai cara. Di sinilah, pentingnya karya dan aktivisme Husein Muhammad harus dilihat dalam konteks posisinya sebagai kyai pesantren di Indonesia, yang biasanya dianggap sebagai pelestari dan pemelihara tradisi Islam.¹² Ayesha Chaudhry telah membahas berbagai pendekatan kontemporer terhadap ayat-ayat gender dalam kaitannya dengan tradisi Islam patriarki pada periode abad pertengahan, yang ia sebut sebagai “dilema egaliter-otoritatif.”¹³ Jadi, pertanyaan utamanya adalah bagaimana cara Husein Muhammad sebagai laki-laki feminis muslim melakukan pendekatan dan interpretasi terhadap ayat-ayat gender tersebut serta menyikapi tradisi intelektual Islam yang menjadi landasan utama pesantren.

Di pesantren peran kyai sangat sentral. Para santri sangat bergantung pada kyai sebagai sumber inspirasi dan dukungan moral dalam kehidupannya. Mereka akan berkonsultasi dan meminta bimbingan kepada kyai.¹⁴ Telah banyak penelitian mengenai peran kyai. Abdul Hamid dalam artikelnya “The Kiai in Banten: Shifting Roles in Changing Times,”¹⁵ sebagaimana dijelaskan oleh Yusuf Rahman,¹⁶ telah merangkum tiga temuan tentang peran kyai. *Pertama*, Clifford Geertz yang menganggap kyai sebagai *cultural broker* (broker

¹² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1980).

¹³ Ayesha Chaudhry, *Domestic Violence and the Islamic Tradition: Ethics, Law, and the Muslim Discourse on Gender* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

¹⁴ Nuruzzaman, *Kiai Husein Membela Perempuan*, hlm. 189.

¹⁵ Abdul Hamid, “The Kiai in Banten: Shifting Roles in Changing Times”, in *Islam in Contention: Rethinking Islam and State in Indonesia*, ed. by Ota Atsushi, Okamoto Masaaki, and Ahmad Suaedy (Jakarta; Kyoto; Taipei: Wahid Institute, CSEAS, Kyoto University; CAPAS, 2010), pp. 421–43.

¹⁶ Yusuf Rahman, “Feminist Kyai...”, hlm. 296–297.

budaya). *Kedua*, seorang peneliti Jepang, Hiroko Horikoshi, yang berpendapat bahwa seorang kyai juga berperan sebagai *creative instigators of social change* (penggagas perubahan sosial yang kreatif) dan yang *ketiga*, Kuntowijoyo yang menekankan peran kyai sebagai *political broker* (broker politik). Yusuf Rahman, dengan menggunakan temuan Hiroko Horikoshi, kemudian menegaskan bahwa posisi Husein Muhammad dalam konteks peran kyai ini adalah sebagai *the initiator of social change* (inisiator perubahan sosial).¹⁷

Husein Muhammad tidak hanya seorang ulama, namun juga terlibat dalam aktivisme gender untuk menerapkan penafsiran Al-Qur'an yang setara gender, dan berhadapan langsung dengan pemahaman tradisional yang patriarki dan realitas kehidupan perempuan muslim khususnya di pesantren dan Islam Indonesia pada umumnya. Nelly van Doorn-Harder menyebut aktivisme ini sebagai aktivisme berbasis Al-Qur'an,¹⁸ di mana Al-Qur'an dengan nilai-nilai kesetaraan gendernya menjadi landasan dasar aktivismenya.

Margot Badran mengidentifikasi tiga mode ekspresi feminisme,¹⁹ yaitu (1) tulisan-tulisan feminis mulai dari karya

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 297.

¹⁸ Pieternella (Nelly) Van Doorn-Harder, "Translating Text to Context: Muslim Women Activists in Indonesia", in *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, ed. by Masooda Bano and Hilary Kalmbach (Leiden: Brill, 2012), pp. 413–35; Artikel Julianne Hammer dalam volume yang sama menggambarkannya sebagai "tafsir yang diwujudkan" (*embodied tafsir*) Lihat, Juliane Hammer, "Activism as Embodied Tafsir: Negotiating Women's Authority, Leadership, and Space in North America", in *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, ed. by Masooda Bano and Hilary Kalmbach (Leiden: Brill, 2012), pp. 457–80.

¹⁹ Margot Badran, "Feminism" in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John Esposito (New York: Oxford University Press, 1995); Identifikasi tiga mode ini dilakukan oleh Sa'diyya Shaikh. Lihat, Sa'diyya Shaikh, "Transforming Feminism: Islam, Women and Gender Justice", in *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, ed. by Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003), hlm. 157.

ilmiah hingga fiksi, (2) aktivisme sehari-hari dalam bentuk pelayanan sosial, pendidikan, dan profesi serta (3) aktivisme gerakan terorganisir, termasuk gerakan politik dan konfrontatif bagi kesetaraan perempuan dan laki-laki. Pada sosok diri dan pemikiran Husein Muhammad, maka tiga mode ekspresi feminisme tersebut senantiasa hadir dalam aktivisme kesehariannya. Mode pertama, yang berbentuk tulisan feminis terkait dengan gagasan dan karya-karya ilmiah Husein Muhammad tentang feminisme telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya. Sementara mode feminisme yang kedua dan ketiga berupa aktivisme sehari-hari dalam pelayanan sosial, pendidikan dan profesi, dan juga dalam aktivisme gerakan terorganisir tampak dalam aktivitas keseharian Husein Muhammad sebagai seorang kyai pengasuh pondok pesantren, narasumber dalam berbagai forum seminar, pendiri dan sekaligus pembina berbagai LSM, pernah menjabat sebagai anggota dewan dan komnas perempuan.

B. Model, Dasar, dan Metode Pembaruan Hukum Perkawinan Islam

Sub pembahasan ini menjelaskan tentang model, dasar, dan metode Husein Muhammad dalam mengkonstruksi gagasan pembaruan hukum perkawinan Islamnya.

1. Model Pembaruan Hukum Perkawinan Islam

Positifisasi hak-hak perempuan dan anak dari kajian hukum Islam (fikih) ke kajian hukum negara (berupa peraturan perundang-undangan) adalah model pembaruan hukum perkawinan Islam yang digagas oleh Husein Muhammad. Dalam teori pemikiran hukum Islam, menurut Husein Muhammad, produk pemikiran fikih memiliki status fatwa yang keberadaannya tidaklah mengikat dan memaksa semua orang. Ia bisa mengikat dan memaksa jika telah menjadi pendapat yang disepakati oleh semua mujtahid (*ijma'*). Atau setidaknya, tidak diketahui ada ulama yang

berpendapat lain. Jika masih ada pendapat mujtahid lain yang berbeda, berarti masih terbuka peluang untuk memilih.

Hal ini tentu berbeda dengan ketika pendapat para ahli hukum telah menjadi undang-undang atau *qanun*. Atau, jika produk hukum tersebut diputuskan dalam pengadilan (*qada*). Keputusan-keputusan pengadilan yang didasarkan atas perundang-undangan merupakan keputusan yang mengikat dan menghapuskan perbedaan. Hal ini sesuai dengan kaidah para ahli hukum: *huḳmul-qāḍī ilzām wa yarfa' al-khilāf* (keputusan hakim adalah memaksa/mengikat dan meniadakan perbedaan). Itulah mengapa, menurut Husein Muhammad, positivisasi hak-hak perempuan dan anak menjadi penting dalam konteks pembaruan hukum perkawinan di Indonesia pada era sekarang.

Hukum Islam adalah kata yang pada hakikatnya ambigu. Namun, tampaknya disepakati bahwa syariah dan fikih adalah dua substansi utama dari istilah hukum Islam. Syariah, yang juga dipahami berbeda-beda terutama dalam penggunaan popularnya, biasanya dikategorikan sebagai hukum langit, karena Penciptanya (*asy-Syāri'*) adalah Allah dan Rasul-Nya. Sementara fikih adalah hukum manusia, karena perumusanya (*faqīh*) adalah orang yang ahli hukum. Ia dirumuskan (*muktasab*) melalui pembacaan terhadap syariah. Perbedaan ini paling tidak menyuguhkan fakta bahwa hukum Islam memuat dua substansi sekaligus, yakni doktrin langit dan perolehan interpretif manusia.

Hukum Islam konvensional diklaim lebih menunjukkan ketimpangan dalam relasi gender. Dominasi terhadap status dan peran perempuan mencirikan normativitas hukum Islam tradisional. Hal ini tidak saja lumrah dalam wacana fikih tetapi juga terbaca dalam syariah. Syariah yang diklaim berasal dari Tuhan biasanya disucikan dari tuduhan diskriminasi. Para pembaru dewasa ini pada umumnya tegas-tegas meminta agar syariah tidak dikacaukan dengan fikih.

Hal ini tentunya demi melapangkan jalan bagi upaya reformasi hukum Islam.²⁰ Akan tetapi, dengan sakralisasi syariah, persoalan terkait hak perempuan tentu tidak dapat selesai begitu saja. Syariah, jika dipahami sebagai teks-teks agama (Al-Qur'an dan Sunah) yang memuat ketentuan hukum, namun pada kenyataannya secara tersurat masih mengandung bias ketimpangan. Teks *qiwamah, wilayah*, kesaksian perempuan, atau kewarisan dalam kedua sumber ini memperlihatkan secara tekstual adanya bias dimaksud. Dewasa ini telah banyak literatur yang secara khusus mengulas secara kritis isu diskriminasi terhadap perempuan dalam teks syariah ini.²¹

Lebih dramatis dari pada syari'ah, literatur fikih dan keilmuan muslim klasik lainnya pada umumnya dianggap paling melanggengkan sikap diskriminatif terhadap perempuan. Dalam *al-Mar'ah al-Muslimah*, Jamāl al-Bannā, misalnya, menyuguhkan beberapa contoh baik dalam literatur tafsir, syarah hadis, dan terutama fikih, dan mengaitkan sikap

²⁰ Wahbah az-Zuhailī, "Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī," dalam Jamāl 'Aṭīyyah dan Wahbah az-Zuhailī, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī* (Damasukus: Dār al-Fikr, 2000), 166; Khaled Abou El Fadl, *the Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (Perfect-Bound), 150-151; juga, Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta dan Cirebon: LKiS dan Fahmina Institute, 2004), 49-54; Ziba Mir-Hosseini, "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism," *Critical Inquiry* 32 (Summer 2006): 632-633.

²¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1991); Jamāl al-Bannā, *al-Mar'ah al-Muslimah baina Tahrīr al-Qur'ān wa Taqyīd al-Fuqahā'* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1998); Muḥammad Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Ahālī, 2000); Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (London: Oneworld Publications, 2001); tulisan-tulisan Nasr Hamid Abu Zayd, Faqihuddin Abdul Kodir dan Hassan Yousefi Eshkewari dalam Ziba Mir-Hosseini et.al. (ed.), *Gender and Equality in Muslim Family Law, Justice, and Ethics in the Islamic Legal Tradition* (London: I.B. Tauris, 2013).

tersebut dengan pola pikir para ahli hukum belakangan (*fuqahā' al-furu'*) yang cenderung membatasi aktivitas manusia dengan aturan-aturan, layaknya para legislator (*muqanninūn*).²² Senada dengan ini, Husein Muhammad menyatakan:

... hampir seluruh pandangan fiqh yang berlaku secara mainstream masih mengacu pada produk-produk pemikiran fiqh Arabia abad pertengahan yang patriarkhis. Perempuan dalam konteks peradaban seperti ini selalu diperlakukan sebagai entitas subordinat laki-laki dan didiskriminasi.²³

Meskipun demikian, karena fikih pada hakikatnya jamak (plural), maka kita dalam banyak hal disuguhi dengan perbedaan (*ikhtilāf*) pendapat dalam hampir setiap kasus hukum, tidak terkecuali yang terkait dengan hak perempuan. Dengan begitu, dalam beberapa kasus kita menemukan, di samping pandangan yang diskriminatif, pendapat fikih yang memberikan keadilan terhadap perempuan. Ibn Rusyd dalam *Bidāyah al-Mujtahid*, misalnya, menukil perbedaan pendapat tentang syarat untuk menjadi hakim, apakah perempuan layak atau tidak? Mayoritas ulama memandang perempuan tidak memenuhi syarat untuk menjadi hakim. Abū Ḥanīfah membolehkan perempuan untuk menjadi hakim dalam perkara harta kekayaan. Al-Ṭabarī, sebaliknya, menganggap perempuan layak untuk menjadi hakim dalam semua perkara.²⁴

²² Jamāl al-Bannā, *al-Mar'ah al-Muslimah*, hlm. 117-123.

²³ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam dan Negara*, hlm. 167. Contoh-contoh fikih yang kental dengan pesan diskriminatif dapat ditemukan, misalnya dan terutama, dalam kitab *'Uqūd al-Lujayn* karya Syekh Nawawi Banten. Lihat *Ibid.*, hlm. 47-57 dan Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, hlm. 179-184.

²⁴ Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Cet. ke-6 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), II: 460.

Memasuki era modern, tradisi hukum Islam mengalami perubahan penting. Peran ulama yang begitu sentral di dalamnya digantikan, digeser atau paling tidak berbagi dengan negara. Bermula dari upaya gencar Tanzimat di Turki pada paruh kedua abad kesembilan belas untuk melakukan unifikasi hukum, negara kemudian ikut campur dalam menyusun hukum Islam. Rumusannya tertuang dalam kitab hukum, sebuah kodifikasi.²⁵ Terutama setelah lepas dari kolonialisme, negara-negara muslim lainnya menjadikan kodifikasi sebagai modus baru dalam perumusan hukum Islam. Para sarjana muslim pada umumnya menerima fenomena baru dalam perkembangan hukum Islam ini. Kodifikasi (*tadwīn* atau *taqnīn*) seperti menjadi magnet ahli fikih pasca tradisional. Husein Muhammad tak terkecuali menyokongnya. Bahkan, hukum negara yang menubuhkan hukum Islam dalam bentuk legislasi, sepanjang memenuhi prinsip kemaslahatan dan keadilan, menurut Husein Muhammad, “dapat dipandang sebagai keputusan agama”.²⁶

Bagaimana hukum negara yang mengkodifikasikan hukum Islam mengatur hak perempuan? Apakah paradigma patriarkhal yang membingkai fikih klasik masih ada di dalamnya? Kodifikasi hukum keluarga yang dilakukan di hampir semua negara muslim hingga hari ini pada umumnya tidak sekedar melanggengkan paradigma lama tetapi lebih menunjukkan upaya negara untuk meningkatkan status dan peran perempuan bahkan dalam kehidupan domestiknya. Ketentuan-ketentuan fikih tradisional yang diskriminatif dalam

²⁵ Rudolf Peters, “From Jurists’ Law to State Law or What Happens When the Shari’a is Codified” *Mediterranean Politics* No. 7 (2003): 88.

²⁶ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam dan Negara*, hlm. 156. Tapi di tempat lain, ada dukungan kuat terhadap paradigma sekular (pemisahan domain agama dengan negara). Ia menegaskan bahwa “domain negara adalah mengatur domain publik... bukan moral individu... kehendak-kehendak [sosial] haruslah dirumuskan dengan menghindari simbol-simbol keagamaan tertentu yang mengandung muatan-muatan diskriminatif.” *Ibid.*, hlm. 102.

kadar tertentu digantikan dengan yang lebih berkeadilan. Misalnya, terkait dengan persoalan usia perkawinan, wali nikah, pencatatan perkawinan, perceraian dan hak kewarisan.²⁷

Hukum negara pada hakikatnya berbeda tajam dengan hukum Islam dalam pengertian syariah dan fikih. Kodifikasi, meskipun mengacu kepada hukum Islam, mempunyai karakter yang tidak sejalan dengan hukum Islam. Berbeda dengan syariah dan fikih, kodifikasi tidak berurusan dengan moralitas dan sanksi ukhrawi. Kodifikasi juga bertentangan dengan karakter utama fikih (*ikhtilāf*), karena ia terobsesi dengan unifikasi dan kepastian hukum. Kodifikasi, karena terkait dengan sistem hukum nasional, menjadi tidak relevan dengan teori hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*). Walhasil, hukum negara (meskipun mengkodifikasikan hukum Islam) bukanlah hukum Islam dalam pengertian tradisionalnya.²⁸

Karakter hukum negara yang sangat intrusif dan monopolistik dalam menentukan batas-batas hukum Islam mengundang kekhawatiran bahwa hukum Islam (tradisional) telah punah dan digantikan oleh hukum negara. Wael B. Hallaq menunjukkan bahwa perubahan besar terjadi terkait dengan bergesernya otoritas hukum Islam pada masa modern. Negara dinilai telah mengambil alih otoritas hukum Islam dari ulama. Penggantian hukum Islam tradisional beserta institusi yang menopangnya oleh kodifikasi dan institusi-institusi negara telah memastikan berakhirnya hukum Islam (*the demise of the Shari'a*).²⁹

²⁷ Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Counties*, 12-13.

²⁸ Meskipun demikian, dalam konteks dewasa ini, di mana masyarakat muslim telah terbiasa menerimanya, hukum negara demikian mungkin bisa dijadikan kategori tersendiri dalam tradisi hukum Islam, sebuah hukum positif Islam.

²⁹ Lihat Wael B. Hallaq, "Juristic Authority vs State Power: The Legal Crises of Modern Islam," *Journal of Law and Religion*, vol. 19 (2003-2004): 257. Bandingkan dengan Maurits S. Berger, "Sharia and the Nation State",

Kekhawatiran akan “matinya” hukum Islam mungkin agak berlebihan. Karena, hukum Islam tradisional pada kenyataannya masih tetap dikaji dan tradisinya terus berlangsung di luar kekuasaan negara, meskipun tetap bersinggungan dengan politik. Inilah yang menjadi poin utama perbedaan hukum Islam dengan hukum negara. Dalam kasus hak perempuan, seperti ditunjukkan oleh Husein Muhammad, hukum Islam menghendaki keadilan dan kemaslahatan,³⁰ tetapi sebaliknya hukum negara dapat “mengabaikan... membatasi” hak perempuan bahkan dapat melakukan “pelembagaan diskriminasi terhadap perempuan”,³¹ melalui legislasi dan regulasi. Hukum Islam dikembangkan dan dirumuskan di tangan para ahli hukum (*fuqahā’/jurists*), bukan kekuasaan negara. Hukum Islam dapat saja dikodifikasikan, tetapi kodifikasi tidak dapat menggantikan hukum Islam sebagai sebuah sistem hukum keagamaan. Hakikat ini pada gilirannya dapat menjadikan hukum Islam tetap senantiasa menjaga jarak dan bersikap kritis terhadap hukum negara.

Belakangan ini, berkembang beberapa problem di sekitar ijtihad pembaruan hukum perkawinan Islam. Persoalan ini kemudian menimbulkan dampak lahirnya ijtihad-ijtihad baru yang justru mengaburkan. Oleh karena itu, agar ijtihad tetap bisa dikembangkan sejalan dengan kondisi kekiniannya maka perlu diberikan sejumlah batasan-batasan yang jelas.

Menurut Husein Muhammad, batasan-batasan yang harus ditegaskan untuk mengatasi problem ijtihad pembaruan

dalam Rudolph Peters dan Peri Bearman (ed.), *The Ashgate Research Companion to Islamic Law* (Surrey, England: Ashgate, 2014), 225-232.

³⁰ Husein Muhammad dalam tulisan-tulisannya sering mengutip pernyataan Ibn Qayyim, Ibn ‘Aqīl dan al-Rāzī untuk menunjukkan bahwa keadilan dan kemaslahatan adalah basis agama.

³¹ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam dan Negara*, hlm. 134.

hukum perkawinan Islam pada dewasa ini adalah sebagai berikut:³²

- a. Domain atau ruang ijtihad adalah dalil-dalil yang bersifat *zanniyyah* bukan yang bersifat *qat'iyyah*. Dalil-dalil *zanniyyah* merupakan dalil-dalil yang memberi kemungkinan untuk ditafsirkan dan dikaji ulang. Siapapun tidak dibenarkan melakukan perubahan dari status *qat'i* menjadi *zanni*, dari yang *muhkam* (tegas) menjadi *mutasyabbih*. Kewajiban kita adalah mengambil ketetapan-ketetapan yang sudah ada. Demikian juga sebaliknya, apa yang menjadi *zanni* tidak dapat diubah menjadi *qat'i*, atau menganggap yang sebenarnya *khilaf* (diperdebatkan) dinyatakan sebagai disepakati *ijma'* (konsensus).
- b. Perlu dihindarkan sikap *ta'assub* (fanatisme) dengan menyerang pendapat-pendapat seorang mujtahid. Hal ini seperti yang dilakukan oleh generasi Syaikh Ibnu Taimiyah yang tidak sejalan dengan pendapat mereka. Karena itulah, Imam Ahmad ibn Hanbal menyatakan bahwa: "sikap yang menganggap ada *ijma'*, maka ia berdusta. Sebab, barangkali ada pendapat lain yang ia sendiri tidak mengetahuinya."
- c. Adanya kekhawatiran pada kemungkinan munculnya rasa rendah diri kaum muslimin di hadapan majunya peradaban dan kebudayaan asing, dan menyerah pada keadaan yang berlangsung dalam masyarakat modern. Kekhawatiran ini merupakan fakta yang sebenarnya tidak dikehendaki oleh Islam dan kaum muslimin. Kondisi seperti ini memang sengaja diciptakan oleh kaum imperialis dan dipaksakan oleh kekuatan provokatif. Mereka sengaja melakukan infiltrasi di tengah-tengah kelengahan kaum muslimin.

³² Husein Muhammad, *Menuju Fiqh Baru: Pembaruan Pemikiran dan Hukum Islam sebagai Keniscayaan Sejarah* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 172-175.

Tidak bisa tidak, kita harus berupaya maksimal untuk membebaskan diri dari situasi seperti ini. Lebih parah lagi, jika penciptaan situasi tersebut mendapatkan dukungan penguasa negara. Demikian pula dengan meniru pandangan hidup orang asing, seperti usaha penghapusan sistem talak (perceraian), poligami, penghapusan hak milik pribadi, praktik-praktik ribawi, dan lain sebagainya.

- d. Kita juga perlu membebaskan diri dari rasa takut terhadap dominasi kaum ulama yang bersikap statis dan *taqlid*. Mereka biasanya hanya bisa menyerang dan mengkritik hasil-hasil penemuan (ijtihad) baru. Mereka adalah orang-orang yang berada di belakang penahanan Syaikh Ibnu Taimiyah dan mujtahid lainnya. Penderitaan (*mihna*) yang diterima oleh Syaikh Ibnu Taimiyah lebih banyak mereka yang menyebabkannya, dan bukan oleh penguasa. Hal yang sama juga kita perlu membebaskan diri dari rasa cemas yang menghantui karena dominasi golongan awam yang sangat mudah dipengaruhi oleh berbagai pendapat dan pemikiran yang menyimpang.
- e. Kita harus berlapang dada menerima ijtihad-ijtihad baru yang muncul, meski berbeda dengan apa yang sudah kita dapati. Hasil-hasil ijtihad lama harus dengan berani kita kaji ulang. Cakrawala pemikiran kita harus luas. Betapa pun, seorang mujtahid adalah manusia yang tidak bebas dari kekeliruan (*ma'sum*). Boleh jadi, apa yang selama ini kita anggap keliru justru merupakan kebenaran. Terdapat banyak persoalan yang oleh masyarakat orang pada suatu masa ditolak, ternyata dapat mereka terima pada masa yang lain. Islam tidak pernah mengenal lembaga *papacy* (kepausan) yang memandang segala apa yang dibenarkan oleh papa harus diterima sebagai kebenaran yang tidak bisa diganggu-gugat. Sementara, yang dianggap salah harus dihapuskan dan divonis mati.

Penjelasan Husein Muhammad mengenai batasan-batasan yang harus diperhatikan dalam mengatasi problem ijtihad pembaruan hukum perkawinan Islam di atas menjadi sangat penting untuk didiskusikan dan dikembangkan lebih jauh sebagai sebuah model pembaruan hukum perkawinan Islam di Indonesia. Model-model pembaruan harus terus dilakukan dan diupayakan, misalnya, kajian mengenai term *qath'i* dan *zhanni* terkait domain/ruang ijtihad, sikap *ta'assub* (fanatisme), rasa rendah diri dan rasa takut, sikap lapang dada (terbuka) terhadap hasil-hasil ijtihad baru, serta keberanian untuk mengkaji ulang terhadap hasil-hasil ijtihad lama.

Menurut Husein Muhammad, para pemikir hukum Islam, sejak generasi pertama (generasi sahabat Nabi), generasi empat mazhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali) sampai generasi para pemikir fikih post-mazhabisme³³ seluruhnya menyepakati bahwa kemaslahatan sebagai basis sekaligus tujuan utama dari hukum-hukum Islam. Syariat Islam hadir untuk menawarkan kebaikan, kemaslahatan, keadilan dan kesejahteraan manusia di muka bumi ini. Klaim idealisme ajaran dasar seperti ini bahkan sejatinya bukan hanya milik agama Islam dan kaum muslimin, melainkan juga milik seluruh agama-agama dan para pemikir kemanusiaan. Misi kenabian Muhammad Saw dan seluruh nabi-nabi yang pernah dilahirkan juga adalah misi kerahmatan, penyelamatan dan pembebasan umat manusia dari segala bentuk penindasan

³³ Tokoh-tokohnya seperti Abu Hamid al-Ghazali (505 H/1111 M), Fakhr ad-Din ar-Razi (w. 606 H), Izz ad-Din bin Abd as-Salam (w. 660 H), Syihab ad-Din al-Qarafi (w. 685 H), Najm ad-Din ath-Thufi (w. 716 H), Ibnu Taimiyah (w. 728 H), Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H) sampai Muhammad bin al-Thahir bin Asyur (w. 1393 H/1973 M). Lihat, Husein Muhammad, "Qathí Zhanni dan Kemaslahatan: Refleksi atas Pikiran Masdar F. Masúdi dalam buku "Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam"" dalam https://kupipedia.id/index.php/Qath%27i_Zhanni_dan_Kemaslahatan

dan tirani manusia. Pendeknya, kemaslahatan adalah dasar filosofis bagi ajaran agama-agama dan kemanusiaan.³⁴

Husein Muhammad lebih jauh menyatakan bahwa maslahat untuk suatu waktu dan pada suatu tempat, tetapi boleh jadi tidak untuk waktu dan tempat yang lain. Soalnya adalah istilah kemaslahatan atau terma-terma yang lain seperti keadilan dan kebaikan bukanlah istilah-istilah yang dapat dirumuskan secara matematis. Terma-terma tersebut memiliki rumusan yang relatif. Para pemikir muslim maupun pemikir filsafat moral memberikan rumusan sendiri-sendiri sesuai dengan perspektifnya masing-masing. Inilah sebabnya mengapa meskipun mereka sepakat menjadikan maslahat sebagai pijakan dasar, tetapi bentuk konkritnya sebagaimana terungkap dalam rumusan-rumusan fikih seringkali berbeda-beda atau bertentangan satu sama lain. Bukan hanya itu, bahkan rumusan fikih yang dipandang maslahat pada satu waktu mungkin tidak lagi maslahat untuk waktu yang lain.³⁵

Fikih selama ini berada dalam kondisi stagnan, jumud, dan tidak berkembang. Salah satu sebabnya, menurut Husein Muhammad, adalah karena para ahli fikih sekarang terbelenggu pada terma-terma konvensional dan konservatif, terma-terma yang dirumuskan para pendahulunya, tanpa keberanian untuk mengkritik dan menerobosnya. Dampaknya adalah hukum Islam (fikih) tidak mampu beradaptasi dengan modernitas dan perubahan yang terus bergulir tanpa henti. Fikih tidak mampu memberikan jawaban yang relevan dan tidak muncul sebagai pembawa pesan kerahmatan dan keadilan bagi masyarakat sebagaimana cita-cita Islam sendiri. Fikih hanya memberikan jawaban tetapi bukan solusi.³⁶

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

Di antara terma-terma konvensional dan konservatif tersebut adalah terma *qaṭ'ī* dan *ẓannī*. Istilah *qaṭ'ī* bukan istilah paradigmatis, melainkan istilah teknis yang berkaitan dengan pemaknaan suatu lafaz. Para ahli fikih Islam yang berbahasa Arab mendefinisikan *qaṭ'ī* sebagai teks/lafaz yang menunjuk pada makna yang jelas-lugas, yang tidak mengandung pemaknaan ganda. Sebutan lain untuk makna yang sama dengan *qaṭ'ī* dikenal juga dengan istilah *nash*.

Secara terminologis, *qaṭ'ī* atau *nash* adalah kata atau kalimat yang hanya mengandung satu arti atau kata yang tidak bisa ditafsiri. Dengan mengutip pendapat Abu Hamid al-Ghazali dalam *Al-Mustashfā*, Husein Muhammad kemudian menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *nash* adalah *mā la yaḥtamil al-ta'wīl* (lafaz yang tidak memungkinkan pentakwilan atau penafsiran). Al-Ghazali juga mengatakan: *ma la yaṭarraqu ilaihi iḥtimāl aṣlan la 'an qurbīn wa la 'an bu'dīn* (lafaz yang tidak bisa mengandung kemungkinan sama sekali, baik kemungkinan dekat maupun jauh). Salah satu contoh untuk kata-kata *qaṭ'ī* ini adalah seperti lafaz *khamsah* (lima). Ini adalah kata yang jelas, tidak mengandung arti enam atau empat. Atau seperti kata *faras* (kuda). Kata ini bermakna kuda, bukan *khimar* atau unta atau lainnya.³⁷

Dalam Al-Qur'an misalnya firman Allah: *az-zāniyatu wa az-zānī fajlidū kulla waḥidīn minhuma mi-ata jaldah* (pezina perempuan dan pezina laki-laki, cambuklah masing-masing seratus kali). Kata '*mi-ah*' (seratus) adalah kata-kata *qath'i*, karena tidak bermakna selain dari seratus. Demikian pula kata-kata bilangan yang lain.³⁸

³⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabi, tt.), vol. I, hlm. 384-385.

³⁸ Husein Muhammad, "Qathī Zhanni dan Kemaslahatan: Refleksi atas Pikiran Masdar F. Masūdi dalam buku "Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak)

Kebalikan dari *qaṭ'ī* adalah *zanni*. Secara literal, menurut Husein Muhammad, *zanni* berarti sesuatu yang bersifat dugaan setingkat lebih kuat dari ragu-ragu (*syak*) dan setingkat lebih rendah dari keyakinan. Dalam terminologi ahli fikih, *zanni* berarti teks/ kata/lafaz yang mengandung makna ganda. Ia adalah teks/kata-kata yang mengandung sejumlah kemungkinan makna. Dalam bahasa lain lafaz *zhanni* adalah lafaz interpretable. Karena itu fikih selalu dikatakan sebagai produk pemikiran *zan*, karena ia dieksplorasi dari dalil-dalil *zanni*. Maka konsekuensi lebih lanjut dari pemikiran ini adalah munculnya sejumlah pendapat yang berbeda di antara para ahli fikih (mujtahid).³⁹

Pertanyaannya kemudian adalah apakah suatu dalil *qaṭ'ī* tidak bisa berubah? Atau apakah kesepakatan tidak dapat dirubah oleh kesepakatan baru? Pertanyaan ini mungkin bisa membantu kita memecahkan masalah-masalah kontemporer yang muncul di tengah masyarakat. Telah menjadi keyakinan umum kaum muslimin bahwa lafaz *qath'iy ad-dilalah* adalah suatu keputusan yang sama sekali tidak bisa dirubah selamanya. Pandangan umum ini didasarkan atas sebuah kaidah fikih yang menyatakan: *la majala li al-ijtihad fi wurud an-nash al-qath'i* (tidak ada ijtihad ketika ada teks yang *qath'i*). Terkait dengan hal ini, menurut Husein Muhammad, teks-teks *qath'i* dapat berubah maknanya ketika ia sudah tidak lagi sesuai dengan kenyataan sosial atau tidak lagi dapat diterima secara rasional. Menurutnya, hal ini mengingatkan kita pada hasil-hasil penemuan ilmiah. Ia boleh jadi dalam kurun waktu tertentu diterima dan diyakini sebagai suatu kebenaran, karena didasarkan atas penelitian-penelitian empirik yang akurat dan rasional. Akan tetapi keyakinan tersebut bisa berubah, ketika

dalam Islam”” dalam [https://kupipedia.id/index.php/Qath%27i_Zhanni_dan Kemaslahatan](https://kupipedia.id/index.php/Qath%27i_Zhanni_dan_Kemaslahatan)

³⁹ *Ibid.*

terdapat bukti-bukti baru yang juga didasarkan atas penelitian empirik yang akurat dan rasional pula.⁴⁰

Bicara tentang teks *qath'i-zhanni*, menurut Husein Muhammad, adalah bicara tentang kepastian atau kenisbian makna dari sebuah teks dalam tataran pikiran manusia. Soalnya, teks hanya bicara kepada manusia. Untuk menegaskan hal ini, Husein Muhammad mengutip pernyataan Ibnu Taimiyah yang menyatakan bahwa *al-Haqiqah fi al-A'yan la fi az-Zhan* (hakikat kebenaran dan kepastian adalah dalam kenyataan empirik bukan dalam *zhan*/pikiran-pikiran spekulatif). Sementara perubahan adalah keniscayaan sejarah. Tidak ada satupun wacana yang tidak bisa berubah. Teks dan realitas sejarah saling mempengaruhi. Teks boleh tetap, tetapi tidak untuk pemaknaannya. Pemaknaan suatu bahasa selalu terkait dengan perubahan-perubahan kehidupan sosial, politik, ekonomi, budaya dan seterusnya.⁴¹

Membaca pengalaman sejarah hukum Islam dari waktu ke waktu sesungguhnya kita menjumpai sejumlah contoh kasus yang telah diputuskan dengan dasar dalil *qath'i*, tetapi kemudian mengalami perubahan hukum. Menurut Husein Muhammad, hal ini terjadi karena beberapa alasan, antara lain yang terpenting adalah karena adanya konteks sosial yang berubah. Umar bin Khattab, misalnya, telah melakukan perubahan hukum yang sudah dipraktekkan oleh Nabi Saw (dan tentu saja tidak seorangpun waktu itu yang bisa menentang keputusan Umar), seperti dalam kasus perceraian.⁴²

Ucapan cerai tiga sekaligus yang diucapkan seorang suami kepada istrinya, oleh Nabi Saw diputuskan sebagai jatuh satu. Keputusan ini tetap berlaku sampai dua tahun masa pemerintahan Umar. Akan tetapi sesudah itu, Umar

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

memutuskannya sebagai jatuh tiga, sehingga suami tidak bisa merujuknya. Meskipun keputusan ini ditentang oleh sebagian sahabat, karena dianggap jelas-jelas berseberangan dengan keputusan Nabi, tetapi Umar tetap pada pendiriannya. Umar mengemukakan suatu argumen yang menarik. Ia mengatakan bahwa kehidupan sosial telah berubah.⁴³

Kecenderungan umum masyarakat sekarang telah mengarah pada keinginan untuk memahami ucapan talak tiga sebagai tiga. Dengan kecenderungan ini mereka ingin menyegerakan persoalan yang seharusnya dilakukan secara gradual, dan ini sungguh menyakitkan kaum perempuan. Umar mengikuti kecenderungan umum itu. Dengan keputusan itu Umar bermaksud memberikan pelajaran agar mereka tidak main-main dengan soal itu. Menurut Umar keputusan itu tidak bertentangan dengan keputusan Nabi Saw karena ada substansi yang sama, yakni demi kemaslahatan (kebaikan sosial).⁴⁴

Umar juga melakukan perubahan-perubahan hukum dalam sejumlah kasus lain, seperti kasus pembagian tanah di Irak (Sawad al-Iraq), membatalkan hukuman potong tangan terhadap pencuri, karena kondisi krisis ekonomi (paceklik), dan pengabaian hak zakat bagi “muallaf”, karena komunitas muslim sudah cukup kuat, dan sebagainya. Semua kasus hukum tersebut, menurut Husein Muhammad, didasarkan atas teks-teks yang jelas bahkan dipraktikkan sendiri oleh Nabi Saw. Satu hal paling utama dalam pandangan Umar ketika ia melakukan perubahan hukum adalah faktor kemaslahatan (baca; kebaikan sosial). Inilah

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.* Lihat juga, Ibnu al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Cairo: Mathabi' al-Islam, 1980), Vol. III, hlm. 30-34.

pertimbangan sentral dalam setiap pengambilan keputusan berkaitan dengan relasi-relasi manusia.⁴⁵

Mempertimbangkan kemaslahatan sebagai dasar keputusan hukum jelas tidak terlepas dari pertimbangan faktor rasio hukumnya. Kemaslahatan adalah perspektif sekaligus visi-legis, sementara rasio-legis, *causa* atau *illat* adalah mekanisme, cara atau metoda memahami mengapa suatu hukum harus lahir. Terlepas apakah ia berarti “memunculkan” (*muzhir*) atau “menetapkan” (*mutsbit*) hukum, namun hukum tetap lahir. Di atas rasio legis ini terletak rasio perubahan. Para ahli fikih sepakat menggunakan rasio legis ini, sebagaimana dijelaskan dalam kaidah fikih: *al-hukm yaduur ma'a illatih wujudan wa 'adaman*. Dalam bahasa lain, kaidah tersebut dikenal juga dengan istilah *tariq at-talazum wa al-wuqu'* (*the methode of agreement*) yang berarti jika *causa* ada maka hukum ada. Atau sebaliknya: *thariq at-takhaluf fi al wuqu'* (*the methode of difference*) yang berarti jika *causa* tidak ada, maka hukum juga tidak ada. Menurut Husein Muhammad, inilah mekanisme dalam dialektika dan perubahan hukum. Ada simbiosis antara logika dan perubahan.⁴⁶

Kembali pada soal *qath'i-zhanni* di atas, Husein Muhammad mengatakan bahwa harus dibedakan antara dua istilah; antara sesuatu yang tetap di satu sisi dan sesuatu yang jelas-lugas-pasti di sisi yang lain. Kemaslahatan, keadilan dan hal-hal yang berkaitan dengan hak-hak asasi manusia atau hal-hal lain yang menjadi fitrah manusia adalah sesuatu yang tetap, tidak berubah dan menjadi prinsip utama dalam setiap pengambilan keputusan kapan dan di manapun. Sedangkan

⁴⁵ Husein Muhammad, “Qathí Zhanni dan Kemaslahatan: Refleksi atas Pikiran Masdar F. Masúdi dalam buku “Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam”” dalam [https://kupipedia.id/index.php/Qath%27i_Zhanni_dan Kemaslahatan](https://kupipedia.id/index.php/Qath%27i_Zhanni_dan_Kemaslahatan)

⁴⁶ *Ibid.*

lafazh/teks yang jelas adalah istilah teknis bahasa untuk mengungkapkan sebuah keputusan yang harus dipatuhi semua orang untuk suatu waktu tertentu. Keputusan aturan ini tetap berlaku sepanjang isi atau maknanya tidak bertentangan dengan kenyataan-kenyataan empiris dan dapat diterima secara rasional serta masih disepakati masyarakat, karena dipandang masih menunjukkan kemasalahatan atau keadilannya bagi mereka.⁴⁷

Dalam wacana Islam hal-hal yang tetap dan tidak bisa berubah tersebut, menurut Husein Muhammad, dapat diringkas menjadi dua hal saja, yakni *ma'lum min ad-din bi adh-dharurah* dan *al-kulliyat al-khams*. Hal-hal yang terkandung dalam *ma'lum min ad-din bi adh-dharurah* antara lain adalah keimanan, shalat, puasa, zakat dan haji. Sedangkan *al-Kulliyat al-Khams* adalah lima prinsip utama sebagai basis etika universal bagi perumusan aturan-aturan yang berkaitan dengan hubungan-hubungan sosial-kemasyarakatan dan lebih luas lagi hubungan kemanusiaan. Lima prinsip utama ini meliputi perlindungan dan penghargaan atas hak-hak dasar manusia, mengenai keyakinan agama atau kepercayaan, keselamatan diri, kebebasan berfikir dan berekspresi, perlindungan kehormatan dan keturunan, maupun perlindungan atas hak milik pribadi (properti).⁴⁸

Sementara itu, sebagai aturan yang tentu saja berkaitan dengan relasi-relasi sosial dan kemanusiaan, sebuah teks betapapun jelas dan lugas (teks *qath'i*) pengertian yang dikandungnya, menurut Husein Muhammad, ia tetaplah mengandung kemungkinan untuk suatu perubahan. Artinya, teks *qath'i* tersebut dapat diberikan interpretasi atau takwil, dapat diijtihadi kembali. Hal ini tergantung apakah ia (makna yang pasti dan disepakati itu) masih relevan dengan tuntutan

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

perkembangan dan perubahan sosialnya atau tidak. Teks adalah huruf-huruf atau simbol-simbol yang memerlukan pemaknaan dari manusia. Tanpa pemaknaan oleh manusia ia tidak berarti apa-apa. Ali bin Abi Thalib pernah mengatakan: *Al Qur'an baina daffataiy al-mushaf la yanthiq wa innama yatakallamu bihi ar-rijal* (teks-teks Al-Qur'an yang terdapat di antara dua sisi mushaf adalah teks diam, tidak bicara (berfikir) apa-apa, yang bicara adalah manusia). Dan tidak dapat disanggah oleh siapapun bahwa manusia selalu berada dalam ruang dialektika sejarah. Ini berarti bahwa teks, apapun ia, tidak bisa melepaskan diri dari konteks sosio-historisnya. Dengan begitu kita mungkin bisa mengatakan bahwa lafaz *qath'i* adalah lafaz yang maknanya jelas dan tetap untuk sementara waktu, sedangkan *al-kulliyat* adalah kalimat yang tetap dan abadi.⁴⁹

2. Dasar Pembaruan Hukum Perkawinan Islam

Dasar pijakan pembaruan hukum perkawinan Islam yang digagas oleh Husein Muhammad adalah khazanah klasik Islam (*turās al-Islāmī*) dengan paradigma tauhid, hak asasi manusia, dan demokrasi (modernitas). Pijakan pembaruan ini juga menjadi ciri khas pemikiran Husein Muhammad, yakni dialektika antara *turās* dan modernitas.

Kegagalan kaum muslimin modernis belakangan ini dalam menyusun agenda gerakannya, menurut Husein Muhammad, adalah justru terletak pada persoalan basis metodologi dan bukan pada soal paradigma kemaslahatan dan keadilan. Paradigma ini sudah menjadi komitmen para ahli fikih. Hal ini dipertegas dengan munculnya sejumlah pemikir kontemporer yang tengah bergelut dengan persoalan-persoalan epistemologi dan metodologi tersebut. Fazlur Rahman, Arkoun, Hasan Hanafi, Al Jabiri, Thaha Mahmud, Nasr Hamid Abu Zaid dan Muhammad Sahrur, adalah

⁴⁹ *Ibid.*

beberapa nama pemikir muslim kontemporer paling populer dalam bidang ini. Mereka bicara soal wacana kontemporer tentang bahasa, semiotika, hermeneutika, sejarah dan tradisi sebagai bahan-bahan bagi penyusunan epistemologi dan metodologi pemikiran Islam.⁵⁰

Bagaimana seharusnya upaya-upaya dan langkah-langkah pengembangan fikih dilakukan untuk menjawab berbagai persoalan kontemporer yang terus berubah. Menurut Husein Muhammad, agak disayangkan memang bahwa pikiran-pikiran kaum modernis di atas belum mendapatkan apresiasi yang memadai dari masyarakat muslim. Alih-alih mendapatkan apresiasi, pikiran-pikiran mereka justru menimbulkan resistensi sangat kuat dan sengit dari para pemikir kontemporer konservatif. Dalam pandangan kaum konservatif, pemikiran kaum modernis yang sangat kritis itu, merupakan serangan yang sangat liberal terhadap epistemologi tradisional. Pikiran-pikiran mereka tidaklah mainstream, bahkan dianggap mengancam, sebagian menyebutnya sebagai merusak Islam dari dalam.

Beberapa waktu lalu seorang pemikir muslim kontemporer, Nasr Hamid Abu Zaid, seorang profesor telah divonis “*murtad*” dan dengan begitu perkawinan dengan istrinya bercerai dengan sendirinya.⁵¹ Fatwa tersebut dikeluarkan berkaitan dengan pandangan-pandangan Abu Zaid yang mengkritisi pandangan, antara lain Imam asy-Syafi’i dalam bukunya *Al-Imam asy-Syafi’i wa Ta’sis al-Aidiulugijah al-Wasathiyah* (Imam Syafi’i, Moderatisme, Eklektisisme Arabisme) dan buku lainnya *Naqd al-Khithab ad-Diniy* (Kritik Wacana Agama). Sebelumnya Muhammad

⁵⁰ Husein Muhammad, “Qathī Zhanni dan Kemaslahatan: Refleksi atas Pikiran Masdar F. Masūdi dalam buku “Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak dalam Islam)”” dalam https://kupipedia.id/index.php/Qath%27i_Zhanni_dan_Kemaslahatan

⁵¹ *Ibid.*

Thaha Mahmud, pemikir Sudan harus menghembuskan nafas terakhirnya di tiang gantungan. Ini juga disebabkan gagasan-gagasan pemikirannya yang dianggap nyleneh, atau menyimpang dari mainstream, meskipun ia sendiri tidak bermaksud menyimpangkannya, bahkan justru ingin meluruskannya.⁵²

Melihat realitas tersebut, menurut Husein Muhammad, tampaknya harus berhati-hati ketika akan melangkah ke arah perumusan metodologi yang lebih relevan dengan tuntutan kekinianya. Untuk zaman yang akan datang, ketika rasionalisme dan empirisisme memperoleh tempat dalam pemikiran masyarakat muslim, Husein Muhammad merasa sangat optimis bahwa pikiran-pikiran tersebut akan berkembang. Namun untuk sementara waktu, agaknya perlu melangkah secara evolutif, gradual, setahap demi setahap dalam upaya mencari cara menyelesaikan problema-problema modernitas, utamanya dalam menjawab kasus-kasus fikih kontemporer. Jika fatwa-fatwa yang berisi vonis kematian oleh sebagian orang dilatarbelakangi oleh ketersinggungan politik ideologis, termasuk ideologis Arabisme, seperti yang dinyatakan oleh Nasr Hamid Abu Zaid terhadap asy-Syafi'i, maka upaya-upaya ke arah pembaruan dan perubahan juga mungkin lebih strategis jika dilakukan melalui cara-cara strategi kompromistis. Langkah-langkah yang diperlukan dalam kerangka ini haruslah tetap berpijak pada tradisi dan khazanah intelektual yang dimiliki kaum muslimin, sambil terus melanjutkannya ke arah yang lebih terbuka.⁵³

Dalam rangka pembacaan yang bersifat pembaruan pemahaman terhadap khazanah klasik Islam tersebut, Husein Muhammad mendasarkan pada nilai-nilai universal Islam, seperti keadilan (*'adālah*), kesetaraan (*musāwāh*), toleransi

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

(*tasāmuḥ*), dan perdamaian (*iṣlāḥ*). Ia kemudian memasukkan dalam nilai-nilai universal tersebut lima hak dasar (*al-kulliyāt al-khams*) sebagaimana rumusan al-Ghazali berupa *ḥifẓ ad-dīn*, *ḥifẓ an-nafs*, *ḥifẓ al-aql*, *ḥifẓ an-nasl*, dan *ḥifẓ al-mal* dan juga dua rumusan tambahan dari para ahli usul fikih berupa *ḥifẓ al-ird* dan *ḥifẓ al-biāḥ*.⁵⁴

Pada sisi inilah dapat dinyatakan bahwa gagasan pembaruan hukum perkawinan Islam Husein Muhammad senantiasa berbasis pada perspektif *maqasid asy-syariah*. Prinsip-prinsip perlindungan manusia yang merupakan ruang lingkup *maqasid asy-syariah* di atas, menurut Husein Muhammad, sejalan dan identik dengan apa yang dewasa ini populer disebut sebagai prinsip-prinsip dalam Hak Asasi Manusia (HAM).⁵⁵

Sejalan dengan hal itu, jika *al-kulliyāt al-khams* / *as-sabāḥ* dikonversikan ke dalam terma-terma HAM, maka *ḥifẓ ad-dīn* menjadi hak kebebasan beragama/berkeyakinan, *ḥifẓ al-nafs* menjadi hak hidup, *ḥifẓ al-aql* menjadi hak kebebasan berpikir dan mengekspresikannya, *ḥifẓ an-nasl* menjadi hak berketurunan (reproduksi), *ḥifẓ al-mal* menjadi hak atas kepemilikan harta/properti, *ḥifẓ al-ird* menjadi hak atas kehormatan tubuh (*dignity*) dan *ḥifẓ al-biāḥ* menjadi hak atas lingkungan yang nyaman, aman, dan ramah.⁵⁶ Dengan demikian, menurut Husein Muhammad, *maqasid asy-syariah* adalah HAM.

Jika ditelusuri dalam khazanah klasik Islam (*at-turas al-Islamy*), maka tidak akan pernah ditemukan istilah ini,

⁵⁴ Husein Muhammad, *Islam yang Mencerahkan dan Mencerdaskan: Memikirkan Kembali Pemahaman Islam Kita* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 333-336.

⁵⁵ Husein Muhammad, "Gender dalam Pendekatan Tafsir Maqashidi", *Naskah Pidato Penganugerahan Doktor Honoris Causa* disampaikan dalam Sidang Senat Terbuka Penganugerahan Doktor Kehormatan Bidang Tafsir Gender di UIN Walisongo Semarang, 26 Maret 2019, hlm. 5-6.

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 6.

misalnya kalimat *al-huquq al-insaniyyah al-asasiyyah*. Akan tetapi, dewasa ini di dunia Arab-Islam, hak asasi manusia universal disebut sebagai *al-huquq al-insaniyyah al-asasiyyah al-'alamiyyah*. Dengan mengutip M. Abed al-Jabiri, Husein Muhammad menjelaskan bahwa istilah *al-'alamiyyah* mengandung arti bahwa hak-hak tersebut ada dan berlaku bagi semua orang di mana saja, tanpa membedakan jenis kelamin (laki-laki atau perempuan), ras (warna kulit), status sosial (kaya atau miskin), dan sebagainya. Oleh sebab itu, HAM tidak terpengaruh oleh kebudayaan dan peradaban apapun (*la yuassir fiha ikhtilaf as-saqafat wa al-hadarat*), melintasi batas ruang dan waktu (*ta'lu 'ala az-zaman wa at-tarikh*). HAM adalah hak setiap manusia karena ia melekat pada diri manusia (*'ala al-insan ayyan kana wa anna kana*).⁵⁷

Seluruh diktum *maqasid asy-syariah* di atas, menurut Husein Muhammad merupakan dasar-dasar konseptual dari prinsip utama keyakinan Islam, yakni tauhid. Eksistensi kemahatunggalan Tuhan dalam segala hal tidak melulu diberikan dalam kerangka pemaknaan teosentrisnya, tetapi lebih dalam kerangka kemanusiaan (antroposentris). Artinya, kemahaesaan Tuhan harus menjadi landasan utama untuk tata kelola manusia dalam siklus kehidupan mereka di bumi ini.⁵⁸

Tauhid adalah jantung dan ruh Islam. Kepadanyalah seluruh gerak dan pemikiran manusia dilandaskan, diarahkan, dan dikerahkan. Pemahaman tauhid seperti ini, menurut Husein Muhammad, sejatinya mengandung gagasan tentang pembebasan manusia dari segala bentuk perendahan (subordinasi), diskriminasi, dan penindasan atas martabat manusia (*human dignity*). Pada sisi lain, gagasan teologis ini hendak menempatkan manusia sebagai ciptaan Tuhan yang terhormat dengan konsekuensi keharusan manusia

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

memandang sesamanya sebagai makhluk yang bebas dan dalam posisi yang setara serta memperlakukannya secara adil dan terhormat.⁵⁹

Gagasan teologis tersebut, menurut Husein Muhammad, akan terwujud jika pemahaman atas teks-teks keagamaan tidak sekedar memahami teks dari aspek makna teks itu sendiri (makna literal/harfiah). Menurutnya, pemahaman atas teks juga meniscayakan pengetahuan tentang konteks yang menyertai isu itu sendiri dan konteks sosial, budaya, dan politik yang melingkupinya.⁶⁰

Dalam rangka mempertegas pernyataan di atas, Husein Muhammad mengutip pernyataan Imam Abu Ishaq asy-Syatibi dan Nasr Hamid Abu Zayd. Asy-Syatibi mengatakan bahwa untuk memahami teks suci Al-Qurán diperlukan pengetahuan tentang sejumlah kondisi dan konteks. Di antaranya adalah bahasa, psikologi author dan audiens, serta situasi-situasi di luarnya (*al-umur al-khariyyah*). Menurut Husein Muhammad, pemahaman atas konteks di luar teks ini merupakan keniscayaan. Tanpa adanya pemahaman atas hal tersebut maka seseorang sama sekali tidak dapat memahami memahami Al-Qurán secara genuine, komprehensif, dan berpotensi gagal menemukan maksud Tuhan. Konteks *al-umur al-khariyyah* (ekstra-tekstualitas) yang dimaksudkan adalah kondisi-kondisi sosial, ekonomi, budaya, dan politik masyarakat di mana teks tersebut diturunkan atau sering disebut sebagai sistem/struktur sosial masyarakat.⁶¹

Sementara itu, Nasr Hamid Abu Zayd, salah seorang pemikir Islam kontemporer garda depan, menyampaikan pandangan yang sangat krusial. Ia mengkritik sangat tajam pandangan konservatif yang terpaku pada tekstualitas dan

⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 6-7.

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 9.

⁶¹ *Ibid.*

mengabaikan realitas sosial yang terus berubah dan berganti. Nasr menyatakan bahwa realitas adalah asal (dasar) dan tidak ada jalan untuk meniadakannya. Dari realitas terbentuklah teks, Dari bahasa teks dan tradisinya terbentuklah konsep. Dalam interaksinya dengan aktivitas manusia, pemaknaan atasnya terjadi perubahan/pembaruan. Maka realitas adalah yang pertama, yang kedua, dan yang terakhir. Mengabaikan realitas hanya karena mempertimbangkan teks yang statis dan konservatif, hanya akan menjadikan teks sebagai “legenda” (catatan sejarah), karena mengabaikan dimensi yang bersifat manusiawi hanya untuk mempertahankan dimensi yang metafisis.⁶²

Pernyataan Nasr di atas, oleh Husein Muhammad dijadikan sebagai penegasan bahwa pemahaman atas sebuah teks Al-Qurán atau teks-teks keagamaan lainnya (baca: literatur hadis dan fikih) seharusnya lebih ditekankan pada aspek logika dan maksud dari teks-teks tersebut dan tidak semata-mata membaca bunyi literalnya. Untuk memahami ini, menurut Husein Muhammad, realitas sosial dan kenyataan-kenyataan empiris sudah seharusnya dijadikan sebagai sumber pertimbangan dalam penafsiran (pemahaman teks). Teks-teks keagamaan selain harus dipikirkan dan dikaji logikanya juga harus selalu didialogkan dengan realitas dan fakta-fakta empiris yang sedang terjadi dan dihadapi (modernitas).⁶³ Inilah yang menjadi ciri khas pemikiran Husein Muhammad, yakni dialektika antara turas dan modernitas. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa dasar pijakan pembaruan hukum perkawinan Islam yang digagas oleh Husein Muhammad adalah khazanah klasik Islam (*at-turas al-Islamy*) dengan paradigma tauhid, hak asasi manusia, dan demokrasi (modernitas).

⁶² *Ibid.*, hlm. 9-10.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 10.

3. Metode Pembaruan Hukum Perkawinan Islam

Mungkinkah masih bisa ditemukan produk fikih keluarga (*fiqh al-ahwal asy-syakhsiyah/personal statute*) yang lebih melindungi dan memberikan rasa adil bagi kaum perempuan untuk pada gilirannya bisa diintegrasikan dalam hukum positif Indonesia? Menurut Husein Muhammad, hal itu masih sangat mungkin (*possible*) dan perlu (*necessary*). Ada dua metode pembaruan yang ditawarkan oleh Husein Muhammad terutama dalam merespon ortodoksi hukum Islam yang diskriminatif dan untuk menghasilkan fikih yang berkeadilan, yakni seleksi (*intiqa'i*) dan eksplorasi (*ijtihad*).⁶⁴

Seleksi (*intiqa'i*) adalah proses mencari, menelusuri dan menyisir/memilah secara selektif produk-produk fikih yang pernah dihasilkan oleh para juris/ahli fikih, baik dari empat aliran fikih maupun di luarnya (lintas mazhab). Karya-karya fikih klasik, menurut Husein Muhammad, sungguh sangat kaya dan sangat beragam. Semua pandangan di dalamnya perlu diapresiasi secara sama. Sebagaimana sudah dimaklumi bahwa fikih adalah hasil aktifitas intelektual para ahli hukum (juris) atas teks-teks agama untuk menghasilkan jawaban hukum terhadap kasus-kasus partikular. Karena itu, fikih pada dirinya sendiri selalu menghasilkan pikiran yang sangat plural, tidak tunggal, dan relatif. Fakta fikih menunjukkan bahwa para ahli fikih tidak selalu sepatat atas satu keputusan fikih, meski berpijak pada teks yang sama. Hal ini lebih dikarenakan masing-masing pikiran dibatasi oleh ruang dan waktunya sendiri-sendiri. Tidak ada pikiran yang bukan merupakan refleksi atas ruang dan waktu sosialnya masing-masing.⁶⁵

Untuk keperluan proses seleksi lebih luas tersebut, menurut Husein Muhammad, sebuah syarat harus dilakukan

⁶⁴ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas* (Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016), hlm. 156.

⁶⁵ *Ibid.*

oleh seseorang, yakni harus membuka diri dan mengapresiasi berbagai hasil pikiran para jurus Islam, termasuk yang selama ini tidak populer. Selain itu, sudah saatnya juga perlu mengapresiasi pandangan-pandangan para sarjana kontemporer dan mempertimbangkan hukum keluarga di berbagai negara muslim. Lebih jauh dari itu, menurut Husein Muhammad, sudah saatnya pula para ahli fikih Islam di Indonesia untuk memperhatikan konvensi-konvensi internasional yang telah diratifikasi oleh pemerintah Indonesia, terutama CEDAW. Konvensi ini telah diratifikasi melalui UU No. 7 Tahun 1984.⁶⁶

Dalam proses pencarian ini, yang harus dilakukan kemudian adalah mengadopsi produk hukum yang lebih relevan dengan konteks sosial yang dihadapi hari ini dan dengan selalu mendasarkan diri pada perspektif keadilan. Dalam soal usia nikah, misalnya, bisa ditetapkan batas minimal 18 tahun, baik untuk laki-laki maupun perempuan, sebagai ukuran usia dewasa, mengambil contoh UU *Mudawanah al-Ushrah* Maroko, yang merujuk pada pandangan mazhab Maliki. Menurut Husein Muhammad, adopsi pilihan ini didasarkan atas pertimbangan kesehatan reproduksi, kesiapan psikologis, kedewasaan berpikir, dan kelayakan bekerja. Jadi, tidak semata-mata didasarkan atas pertimbangan biologis (telah menstruasi) sebagaimana sering dikemukakan para ulama fikih. Meski demikian pengecualian dapat diberikan, dengan mengajukan alasan yang diperlukan kepada pengadilan.⁶⁷

Lebih jauh, Husein Muhammad memberikan contoh aplikasi metode seleksi (*intiqa'i*) tersebut dengan mengambil fikih Hanafi yang berpendapat bahwa perempuan dewasa, sah

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 157. Di sini tampak jelas bagaimana Husein Muhammad senantiasa mendialektikkan antara tradisi dan modernitas sebagaimana menjadi ciri khas pembaruan pemikirannya.

⁶⁷ *Ibid.*

bertindak atas kepentingan dirinya sendiri, baik dalam urusan sosial, ekonomi, politik maupun perkawinan dan tidak harus melalui wali (pengampu). Dengan kata lain, perempuan dewasa berhak untuk melangsungkan akad nikahnya oleh dirinya sendiri. Pertimbangannya adalah bahwa kaum perempuan dalam konteks era sekarang secara relatif merata dan umum sudah terbukti memiliki kecakapan bertindak, kecerdasan dan kemandirian dalam banyak urusan transaksional. Istri juga berhak menuntut hak seksual dan suami wajib mengabulkannya. Demikian juga menolaknya, ketika ia dalam kondisi yang tidak sehat dan tidak aman dari kekerasan. Hal ini dimaksudkan sebagai upaya menjaga kesehatan reproduksinya dan bagian dari perwujudan prinsip *muásyarah bi al-ma'ruf* dalam relasi suami-istri. Oleh karena itu, penolakan istri ini tidak boleh lagi dianggap '*nusyuz*' dan seterusnya.⁶⁸

Menurut Husein Muhammad, harus diakui juga bahwa metode seleksi fikih (*intiqá'i*) di atas, meskipun praktis, akan tetapi sesungguhnya sangat eklektik, tambal sulam dan bukanlah yang ideal. Bahkan dalam konteks modern dengan dinamikanya yang sangat cepat, metode seleksi ini justru boleh jadi tidak bisa diandalkan lagi. Misalnya, terkait dengan soal kemungkinan perempuan menjadi kepala keluarga. Sepanjang penelusuran atas kitab-kitab fikih konvensional, belum ditemukan pendapat juris (*faqih*) yang menyetujui atau membenarkannya. Meskipun dalam prakteknya telah banyak perempuan yang menjadi kepala keluarga atau telah memenuhi fungsi-fungsi kepala keluarga. Demikian juga soal perceraian di depan pengadilan, pencatatan pernikahan oleh negara, pembagian waris 1:1 dan larangan poligami. Fikih konvensional tidak menyebutkan semua itu. Untuk isu waris 1:1 tidak ada fikih yang membenarkannya, sementara isu

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 157-158.

poligami tetap dibenarkan. Dua kasus ini oleh para ahli fikih selalu dipandang sebagai konsensus dan tidak bisa dilampaui oleh perubahan zaman dan tempat. Konsensus tersebut menurut mereka didasarkan pada ketentuan teks Al-Qurán yang sangat tegas. Para ulama menyatakan: “Tidak boleh ada intervensi siapapun terhadap teks yang eksplisit dan tegas”.⁶⁹

Terhadap kasus-kasus yang tidak ditemukan jawabannya secara tekstual dan eksplisit dalam fikih konvensional tersebut, menurut Husein Muhammad, harus menggunakan cara-cara eksploratif melalui analisis kontekstual atas teks-teks fikih yang ada. Dengan kata lain, harus dilakukan ijtihad baru atau me-reinterpretasi teks-teks fikih dan sumber-sumbernya dengan menggunakan pendekatan kontekstual. Pendekatan ini memerlukan beberapa tindakan dan mekanisme tertentu. Paling sederhana adalah mengkaji latar belakang lahirnya formulasi teks fikih tersebut, meneliti rasio legisnya (idea moral), memahami konteks sosial, budaya, dan politiknya, serta melakukan analisis linguistik. Singkatnya, upaya eksplorasi (*ijtihad*) dilakukan melalui mekanisme analisis historis, antropologis, sosiologis, dan linguistik (hermeneutic-semiotik).⁷⁰

Melalui dua metode di atas (seleksi/*intiqa’i* dan eksplorasi/ijtihad), Husein Muhammad kemudian melakukan pembacaan ulang (reinterpretasi) terhadap teks-teks hukum perkawinan Islam sebagai sasaran dari gagasan pembaruannya.⁷¹ Tawaran metodologis ini dapat

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 158-159.

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 159.

⁷¹ Dua metode pembaruan yang digagas oleh Husein Muhammad ini tampaknya mirip dengan tawaran Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang jenis ijtihad yang dapat dilakukan pada masa kini, yakni *al-ijtihād al-’intiqā’ī* dan *al-’ijtihād al-’insyā’ī*. Metode ini juga telah dipraktekkan para ahli hukum dan pengambil kebijakan pada paruh kedua abad kedua puluh dalam menyusun kodifikasi hukum keluarga Islam. Para perumus kodifikasi pada umumnya menggunakan metode *takhayyur* (seleksi) dan *talfīq*, atau juga *siyāsah syar’iyyah*. Lihat,

menjembatani dan bersikap adil terhadap dua kepentingan, yakni warisan masa lalu (*turās*) dan realitas kekinian (modernitas). Juga dianggap selaras dengan kaidah *al-muḥāfazah ‘alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhz bi al-jadīd al-aṣlah*.

Husein Muhammad menegaskan bahwa perempuan bukan hanya sekadar tubuh yang bisa dieksploitasi. Perempuan adalah ruh, jiwa manusia. Husein Muhammad juga menolak budaya patriarki terhadap perempuan karena Islam mengusung ajaran tauhid. Spirit tauhid adalah pembebasan manusia dari segala bentuk perendahan (subordinasi), diskriminasi, dan penindasan manusia atas segala dasar apapun. Gagasan teologis ini, menurut Husein Muhammad, hendak menempatkan manusia secara terhormat. Perempuan sebagai manusia adalah bebas, mandiri, dan dalam posisi yang adil. Keadilan dalam konteks ini tidak berbicara tubuh, tetapi soal nilai, substansi, dan kualitas. Untuk menguatkan tesis-tesis ini, Husein Muhammad mengutip pesan Al-Qur’an dalam surat al-Rum [30]: 21 bahwa termasuk tanda kebesaran Allah Swt adalah menciptakan istri dari jenis yang sama dengan diri kita sendiri.⁷²

Lalu bagaimana Husein Muhammad merespons beberapa tafsir keagamaan yang kerap dijadikan landasan normatif kekerasan dan peminggiran terhadap perempuan? Menurut Husein Muhammad, tidak ada cara lain kecuali

Yūsuf al-Qaradawī, *al-Ijtihād fī asy-Syarī’ah al-Islāmiyyah* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996), hlm. 114-115; dan juga Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis* (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987). Beberapa tawaran metodologis, yang senada dengan ini dan dimaksudkan untuk merumuskan ulang status dan hak perempuan dalam Islam, di antaranya dilakukan oleh Fazlur Rahman, M. Syaḥrūr, dan juga Khaled Abou El Fadl dalam bukunya yang berjudul *Speaking in God’s Name*. Lihat ulasan Wael B. Hallaq, *a History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 241-253.

⁷² https://kupipedia.id/index.php/Husein_Muhammad

dengan melakukan interpretasi dan kontekstualisasi pemahaman keagamaan tersebut. Ia mengutip Ibnu Qayyim al-Jauziyah, seorang ulama bermazhab Hanbali yang menyatakan bahwa di mana saja keadilan ditemukan maka di sana ada hukum Allah Swt. Jadi, titik tolak tafsir keagamaan baik berupa hukum maupun narasi agama adalah nilai keadilan bagi siapapun, termasuk bagi laki-laki dan perempuan.⁷³

Selain pemaknaan dan pemahaman tauhid pembebasan seperti di atas, menurut Husein Muhammad, takwa harus dimanifestasikan dalam sikap-sikap sosial. Sementara dalam tataran teknis operasional untuk melakukan kontekstualisasi dan reinterprestasi pemahaman keagamaan, beberapa pendekatan bisa dilakukan. *Pertama*, melalui pendekatan kebahasaan dengan melakukan inventarisasi makna bahasa, korelasinya dengan dalil-dalil lain, dan harmonisasi teks. *Kedua*, men-*tarjih* atau menguatkan akal rasionalitas. Karena hukum Islam poinnya adalah rasionalitas. Untuk kepentingan ini, Husein Muhammad mengutip ar-Razi, seorang pemikir terkemuka mazhab Syafi'i. Jadi, ketika rasionalitas ilmu tidak dijumpai dalam narasi-narasi keagamaan maka narasi tersebut perlu didiskusikan. *Ketiga*, memperhatikan realitas kehidupan yang terus bergerak maju. Realitas dan konteks di sini meliputi budaya, sosial, politik, ekonomi, dan teknologi. Realitas menjadi poin penting dalam perumusan hukum termasuk hukum perkawinan Islam. Absennya realitas dalam pengambilan hukum mengakibatkan rumusan hukum menjadi kering dan tidak menyentuh substansi ajaran Islam. Dalam pandangan Husein Muhammad, pembacaan teks-teks keagamaan yang dibimbing oleh visi ketuhanan dan tujuan agama (*maqasid asy-syari'ah*) melalui pendekatan kontekstual, rasional, dan empiris merupakan cara

⁷³ *Ibid.*

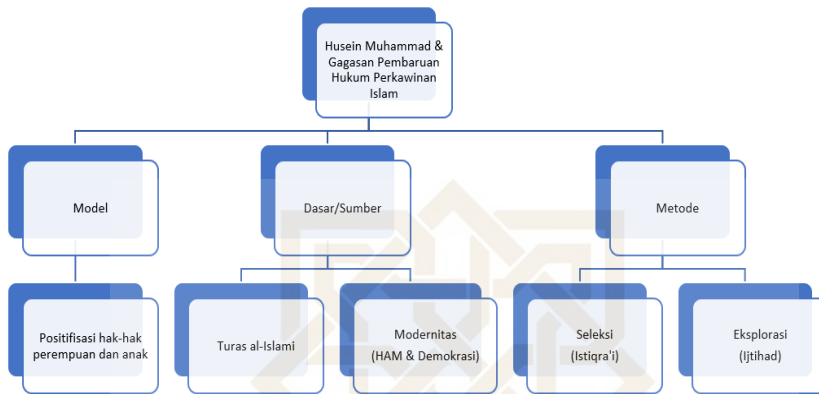
penting untuk memahami teks-teks keagamaan tersebut secara proporsional, dinamis, dan memberi kemanfaatan.⁷⁴

Dalam bukunya yang berjudul *Islam Agama Ramah Perempuan*, Husein Muhammad menawarkan pendekatan yang lebih teoritis dan komprehensif dalam rangka reinterpretasi wacana keagamaan yang diskriminatif dan bias gender terhadap perempuan. Metode yang ia tawarkan adalah: (1) menjadikan tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid asy-syarī'ah*) sebagai basis utama penafsiran/takwil, (2) melakukan analisis terhadap konteks sosio-historis (*as-siyāq at-tārikhi al-ijtima'i*) dalam kasus-kasus yang ada dalam teks, (3) melakukan analisis bahasa dan konteksnya (*as-siyāq al-lisāni*), (4) melakukan identifikasi aspek kausalitas dalam teks sebagai jalan ke pemikiran analogis untuk kebutuhan konteks sosial baru kini dan di sini (*qiyās al-ghāib 'ala asy-syāhid*), dan (5) melakukan analisis kritis terhadap sumber-sumber transmisi hadis (*takhrīj al-asānid*) dan kritik matan (*naqd al-matn*).⁷⁵ Meskipun sekilas dan tanpa elaborasi lebih jauh, tawaran metodologi pembaruan wacana keagamaan Husein Muhammad tersebut dapat dianggap sebagai rangkuman dari kerangka teoritik upaya interpretif Husein Muhammad yang aplikasinya tersebar dalam berbagai karyanya khususnya terkait dengan kajian hukum perkawinan Islam sebagai sasaran dari gagasan-gagasan pembaruan pemikirannya.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS Kerjasama dengan Fahmina institute, 2004), hlm. 187-188.

Peta Konsep Gagasan Pembaruan Hukum Perkawinan Islam Husein Muhammad



BAB IV

HUSEIN MUHAMMAD DAN SASARAN PEMBARUAN HUKUM PERKAWINAN ISLAM

Ide penguatan hak-hak perempuan dan anak di era pasca tradisional telah menemukan relevansinya di banyak negara muslim. Ide tersebut berhadapan langsung dengan ortodoksi agama yang telah mapan dengan paradigma patriarkhal. Upaya untuk memperbarui paradigma dilakukan dengan mendekonstruksi asumsi-asumsi yang selama ini ada terutama dalam bangunan kesadaran keagamaan. Hukum Islam adalah wilayah doktriner agama yang dianggap paling bertanggungjawab atas subur dan mapannya “kesadaran palsu” ini. Hukum Islam seakan menjadi sasaran empuk bagi seluruh agenda kritik dimaksud.

Para pemangku otoritas hukum Islam merespon tantangan tersebut secara berbeda-beda. Ada yang menuduh ide dan kritik tersebut sebagai serangan terhadap agama, bagian dari agenda kolonial. Ada yang secara apologis menerimanya dalam batas-batas tertentu. Ada juga yang secara progresif menafsir ulang doktrin agama, dengan keyakinan bahwa ide tersebut selaras dengan prinsip hukum Islam.

Husein Muhammad, sebagaimana terbaca dari buku *Perempuan, Islam dan Negara*¹ dan juga karya-karya lainnya, dapat digolongkan ke dalam pendekatan dan spirit yang terakhir tersebut. Ia menjadi eksemplar dari intelektual muslim progresif. Menjadi muslim progresif, sebagaimana digambarkan Omid Safi, berarti konsisten menumbuhkan keadilan dan pluralisme dan menghilangkan struktur tirani dan ketidakadilan di tengah masyarakat, di mana sumber inspirasinya berasal dari jantung tradisi Islam sendiri. Di antara konsen muslim progresif adalah pada keadilan gender. Omid Safi menyimpulkan, “*there can be no*

¹ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam & Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas* (Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016).

*progressive interpretation of Islam without gender justice*² [tidak akan ada interpretasi Islam yang progresif tanpa keadilan gender]. Melalui pendekatan baru lagi kritis terhadap tradisi (hukum) Islam, muslim progresif seperti tampak pada Husein Muhammad menjabarkan visi Islam yang anti-ortodoksi tentang perempuan dan anak serta hak-haknya. Prinsip progresifnya adalah bahwa keadilan tidak mungkin terwujud dalam masyarakat muslim tanpa adanya jaminan keadilan bagi perempuan dan anak. Tradisi Islam, terutama hukum Islam, dibaca kembali melalui spirit dan paradigma ini.

Berikut adalah penjelasan beberapa contoh sasaran pembaruan kajian hukum perkawinan Islam yang digagas oleh Husein Muhammad. Ada tiga tema kajian yang dibahas dalam sub-bab pembahasan ini, yaitu batas usia nikah, *ijbar* dan wali *mujbir* serta poligami. Tiga tema kajian ini dipilih berdasarkan argumen bahwa ketiganya mewakili gagasan pembaruan pemikiran hukum perkawinan Islam Husein Muhammad. Satu dengan yang lainnya saling terkait. Misalnya, tema kajian batas usia nikah sangat terkait dengan persoalan-persoalan seputar pernikahan anak (di bawah umur), pernikahan dini, dan juga terkait erat dengan persoalan hak *ijbar* (pemaksaan kehendak pilihan calon pengantin/perjodohan) dan persoalan kawin paksa, serta persoalan-persoalan di seputar perkawinan poligami yang notabene 'korbannya' adalah perempuan dan anak.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

² Omid Safi, "Introduction: The Times They are A-Changin' – a Muslim Quest for Justice, Gender Equality, and Pluralism", dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2008), 10.

A. Batas Usia Nikah³

Jurnal Perempuan menginformasikan bahwa praktik pernikahan anak di Indonesia berlangsung massif di seluruh provinsi.⁴ Data BPS (Badan Pusat Statistik) dan Unicef 2016 menunjukkan bahwa satu dari empat perempuan Indonesia menikah sebelum mencapai usia 18 tahun.⁵ Sementara itu, di tingkat dunia, Indonesia termasuk 7 negara dengan jumlah absolut tertinggi kasus pernikahan anak, dan menempati peringkat kedua tertinggi jumlah kasus pernikahan anak di ASEAN (Unicef 2010). Sepanjang tahun 2011-2012 telah terjadi 6211 kasus pernikahan anak di 111 desa pada 20 provinsi (Yayasan Pekka dan Semeru, 2013). Praktik pernikahan ini dengan mudah dapat ditemukan hampir di seluruh wilayah Indonesia.⁶

Pada tahun 2015 misalnya, 5 provinsi dengan prevalensi tertinggi pernikahan anak bila dibanding angka nasional 22,82%), yaitu Sulawesi Barat 34,22 % kasus, Kalimantan selatan 33,68% kasus, Kalimantan Tengah 33,56% kasus, Kalimantan Barat 32,21% kasus, dan Sulawesi Tengah 31,91 % kasus. Pernikahan anak lebih tinggi terjadi di Pedesaan (27,11%) di banding dengan di wilayah perkotaan (17,09 %). Kenapa demikian? Terdapat

³ Lihat, Siti Jahroh, "Batas Usia Nikah dalam Pemikiran KH. Husein Muhammad: Perspektif Maqashid Asy-Syari'ah" dalam Muhammad Rizal Qasim dkk., *Maqasid Asy-Syari'ah dan Isu-isu Kontemporer dalam Hukum Keluarga, Hukum Bisnis dan Politik Hukum Islam*, ed.: Ali Sodikin (Yogyakarta: Q-Media kerjasama dengan Fakultas Syari'ah dan Hukum Press UIN Sunan Kalijaga, 2021), 29-67. Lihat juga, Siti Jahroh, "NOT NINE BUT EIGHTEEN: Husein Muhammad on Aisha's Marriage Age" *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* Vol. 15, No.1 (2022), 61-82. <https://doi.org/10.14421/ahwal.2022.15104>

⁴ Lihat, <https://www.jurnalperempuan.org/warta-feminis/indonesia-darurat-pernikahan-anak>; <http://indonesianfeministjournal.org/index.php/IFJ/issue/view/2>, diakses 8 Juli 2022.

⁵ Lihat, <https://www.huseinmuhammad.net/nikah-anak-bagian-1/>, diakses tanggal 2 Desember 2020. Lihat juga: <https://www.rappler.com/world/bahasa-indonesia/kongres-ulama-perempuan-perempuan-menikah-minimal-18-tahun>, diakses tanggal 3 Desember 2020.

⁶ *Ibid.* Lihat juga: <https://republika.co.id/berita/pjoxyr428/alasan-batas-usia-perkawinan-harus-diubah>, diakses tanggal 14 Desember 2020.

sejumlah faktor yang menyebabkan kawin anak masih berlangsung. Beberapa di antaranya adalah faktor ekonomi, pendidikan, sosial budaya dan agama atau lebih tepatnya pandangan keagamaan mainstream yang dianut oleh mayoritas masyarakat hingga saat ini.⁷

Salah satu pandangan keagamaan mainstream tersebut adalah adanya anggapan pernikahan Áisyah, dimana usianya saat itu diyakini 9 tahun. Namun demikian, apakah benar usia Áisyah saat itu adalah 9 tahun? Inilah pertanyaan yang dijawab oleh Husein Muhammad. Ia menyatakan bahwa ternyata usia Áisyah saat menikah dengan Nabi adalah 18 tahun bukan 9 tahun. Pemikiran Husein Muhammad yang tampak secara terang-terangan menegaskan pemahaman tradisional tersebut menarik untuk dikaji secara mendalam. Setidaknya ada tiga alasan yang mendasari hal ini. *Pertama*, temuan Husein Muhammad tersebut kontras dengan pandangan keagamaan mainstream tentang usia Áisyah (9 tahun) ketika menikah dengan Nabi Saw sebagaimana dinyatakan dalam banyak riwayat hadis. *Kedua*, temuan Husein Muhammad tersebut berangkat dari teks-teks yang setara dengan teks keagamaan yang dirujuk oleh ulama tradisional, tetapi menghasilkan interpretasi yang berbeda. *Ketiga*, figur Husein Muhammad sebagai salah satu tokoh dari pesantren yang konsisten dalam menyuarakan hak-hak perempuan, dalam konteks ini adalah usia ideal menikah.

Studi tentang batas usia nikah telah banyak dilakukan, misalnya, studi batas usia nikah dalam konstitusi negara-negara Muslim yang dilakukan oleh Büchler and Schlatter,⁸ Ernawati,

⁷ *Ibid.*

⁸ Andrea Büchler and Christina Schlatter, "Marriage Age in Islamic and Contemporary Muslim Family Laws A Comparative Survey", *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law (EJIMEL)*, The Center for Islamic and Middle Eastern Legal Studies (CIMELS), University of Zurich, Zurich, Switzerland, Vol. 1 (2013), 37-74. <http://www.ejimel.uzh.ch>.

Shohib, Baharudin, dan Hikmawati⁹; studi batas usia nikah dalam konstitusi negara Indonesia dilakukan oleh Azizah¹⁰ dan Hayat,¹¹ Hadi,¹² Septarini dan Salami,¹³ dan Nurnazli,¹⁴ Winengan¹⁵; dan studi batas usia nikah dalam perspektif fikih (hukum Islam) dilakukan oleh Hanafi,¹⁶ Asrori,¹⁷ Hatta,¹⁸ Atril,¹⁹ Rohman,²⁰

⁹ Ernawati, Moh Shohib, Erwan Baharudin, and Elok Hikmawati, "Distortion of Marriage Age in Asian Muslim Countries" In *Proceedings of the 1st International Conference on Recent Innovations (ICRI 2018)*, 525-531. DOI: 10.5220/0009952005250531.

¹⁰ Nur Azizah, "The Analysis of Minimum Marriage Age Determination in Indonesia and Other Islamic Countries", *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah IAIN Manado*, Vol. 16, No. 2 (2018), 148-160.

¹¹ Muhammad Jihadul Hayat, 'Historisitas dan Tujuan Usia Minimal Perkawinan dalam Perundang-undangan Keluarga Muslim Indonesia dan Negara Muslim', *Journal Equitable*, vol. 3, no. 1 (2018), pp. 49-63.

¹² Samsul Hadi, "Putusan MK No. 22/PUU-XV/2017 tentang Permohonan Judicial Review Pasal 7 Ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 tentang Usia Perkawinan dalam Perspektif Masalah" dalam *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* Vol. 11, No. 2, Tahun 2018 M/1439 H, 174-183.

¹³ Rafiah Septarini dan Ummi Salami, "Analisis Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017 tentang Batas Usia Nikah bagi Perempuan", *Jurnal Ulumul Syar'iyah*, Vol. 8, No. 1, Juni 2019, 50-68.

¹⁴ Nurnazli, "Penguatan Regulasi dalam Pencegahan dan Penanggulangan Perkawinan Anak" dalam *ADHKI: Journal of Islamic Family Law*, Volume 1, Nomor 1, Juni 2019, 75-87.

¹⁵ Winengan, "Politik Hukum Keluarga Islam di Aras Lokal: Analisis terhadap Kebijakan Pendewasaan Usia Perkawinan di NTB", *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 11, No. 1, Tahun 2018 M/1439 H, 1-12.

¹⁶ Yusuf Hanafi, "Kontroversi Usia Kawin Aisyah RA dan Kaitannya dengan Legalitas perkawinan Anak di Bawah Umur dalam Islam", *Istinbâth: Jurnal of Islamic Law/Jurnal Hukum Islam*, Vol. 15, No. 2, 163-334. Lihat juga, Yusuf Hanafi, *Aisyah Dinikahi Nabi di Usia Kanak-Kanak, Mitos atau Fakta?* (Malang: Universitas Negeri Malang (UM PRESS), 2015).

¹⁷ Achmad Asrori, "Batas Usia Perkawinan menurut Fukaha dan Penerapannya dalam Undang-Undang Perkawinan di Dunia Islam" dalam *Al-Adalah: Jurnal Hukum Islam* Vol. XII, No. 4, Desember 2015, 807-826.

¹⁸ Moh. Hatta, "Batas Usia Perkawinan dalam Perspektif Ulama Klasik dan Kontemporer", *Al-Qanun*, Vol. 19, No. 1, Juni 2016, 66-88.

¹⁹ Zul Atril, "Kontroversi Batas Usia sebagai Salah Satu Syarat dalam Perkawinan antara Perundang-undangan dengan Fikih", *Internasional Conference on Humanity, Law and Sharia (ICHLaSh)*, November 14 -15. 2018, 249-254.

Elkhairati,²¹ dan Al-Robin dan Ali Sodiqin.²² Sementara itu, studi pemikiran Husein Muhammad tentang batas usia nikah baru dilakukan oleh Rizal.²³ Namun demikian, tulisan Rizal tersebut hanya mengulas tentang eksplorasi berbagai pendapat fikih mazhab yang disampaikan oleh Husein Muhammad dan tidak membahas tentang karakteristik tesis Husein Muhammad mengenai usia Áisyah ketika menikah dengan Nabi Saw apalagi dalam perspektif *maqāsid asy-syarīah*. Pembahasan ini hendak mendeskripsikan interpretasi Husein Muhammad yang menyatakan bahwa usia Áisyah saat menikah dengan Nabi Saw adalah 18 tahun bukan 9 tahun. Serta bagaimana Husein Muhammad meletakkan *maqāsid asy-syarīah* sebagai dasar pemikirannya.²⁴

Sebelum menjelaskan interpretasi Husein Muhammad tentang usia Áisyah saat menikah dengan Nabi Saw, terlebih

²⁰ Holilur Rohman, “Batas Usia Ideal Pernikahan Perspektif Maqasid Shariah”, *Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 1, No. 1 (2016), 67-92.

²¹ Elkhairati, “Pembatasan Usia Perkawinan (Tinjauan Undang-undang dan Maqashid asy-Syari’ah)”, *Al Istinbath : Jurnal Hukum Islam STAIN Curup-Bengkulu*, Vol. 3, no. 1, 2018, 87-106.

²² Al-Robin dan Ali Sodiqin, “Diversity in Determining Maturity Age in Indonesian Law: Maqasid al-Shariah Perspective”, *Justicia Islamica: Jurnal Kajian Hukum dan Sosial*, Vol.18, No. 1, June 2021, 97-114.

²³ Faisal Rizal, “Hak Kawin Muda dalam Islam: Sebuah Refleksi KH. Husein Muhammad”, *Tafaqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman*, Volume 8, Nomor 2, Desember 2020, 260-273.

²⁴ Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, penulis melakukan penelitian pustaka. Pertama-tama penulis mengumpulkan data dengan menelaah karya-karya Husein Muhammad kemudian diikuti oleh sepek terjangnya dalam advokasi fikih berorientasi kepentingan perempuan. Selain melihat karya-karya Husein langsung, penulis juga mengumpulkan data tidak langsung dengan cara menelaah karya-karya akademik para peneliti yang membahas pemikiran Husein Muhammad terutama dalam topik yang berkaitan dengan usia perkawinan maupun secara umum hukum perkawinan Islam. Setelah mengumpulkan data dengan cara demikian, penulis menelaah bagaimana Husein Muhammad memposisikan *maqāsid syarīah* sebagai dasar argumentasi tafsirnya. Hasil analisis ini penulis kemudian jelaskan secara kualitatif.

dahulu penulis uraikan bagaimana perdebatan mengenai term *baligh* dan usia ideal perkawinan.

1. Term *Baligh* dan Term Kedewasaan.

Kitab-kitab fikih klasik menyebut perkawinan muda/kawin belia dengan istilah *nikâh as-saghîr/as-saghîrah, nikah qasirat*. Kebalikannya adalah *al-kabir/al-kabirah*. Sementara kitab-kitab fikih baru menyebutnya dengan istilah *az-zawâj al-mubakkir* (perkawinan dini).²⁵ *Saghir/Saghirah*, secara literal berarti kecil. Akan tetapi yang dimaksud di sini adalah laki-laki/perempuan yang belum “*baligh*”. *Baligh* ditandai dengan dua cara. Pertama, tanda biologis. Pada laki-laki, *baligh* ditandai dengan *ihtilâm*, yakni mimpi basah. Sedangkan pada perempuan *baligh* ditandai dengan menstruasi atau haid. Jika tidak terdapat indikasi-indikasi biologis tersebut, maka *baligh/balighah* ditentukan berdasarkan hitungan usia. Pertanyaannya adalah berapa batas minimal usia *baligh* laki-laki dan perempuan? Dalam hal ini para ulama berbeda pandangan. Abu Yusuf, Muhammad bin Hasan, Imam asy-Syafi’i dan Ahmad bin Hanbal menyebut usia 15 tahun baik untuk laki-laki maupun perempuan. Sementara Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa usia *baligh* bagi laki-laki adalah 18 tahun dan untuk perempuan 17 tahun.²⁶

Menurut Husein Muhammad, beragam pandangan ulama fikih tentang batas usia minimal kedewasaan seseorang dalam pernikahan menjadi sumber rujukan perundangan-undangan di dunia Islam. Undang-undang Perkawinan di beberapa negara Islam terkait dengan batas usia minimal perkawinan tidaklah sama satu dengan lainnya.²⁷

²⁵ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana Agama dan Gender-Edisi Baru*, Cet. II (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 147-148.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 148.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 159.

Undang-undang Perkawinan Syria menetapkan usia 18 tahun untuk laki-laki dan 17 tahun untuk perempuan. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Pasal 16 Undang-undang Perkawinan Syria bahwa bagi laki-laki kecakapan dalam perkawinan adalah pada usia 18 tahun, dan bagi perempuan pada usia 17 tahun. Sedangkan UU Perkawinan Indonesia, No. 1/1974 Pasal 7 UU (sebelum judicial review) menyebutkan batas minimal usia perkawinan adalah 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki.²⁸ Tetapi belakangan menurut UU No. 16 Tahun 2019, batas usia minimum perkawinan di Indonesia adalah 19 tahun baik bagi laki-laki dan perempuan.

Di luar dua negara tersebut, batas minimal usia perkawinan juga beragam. Di Maroko, *Mudawwanah* 2004, pasal 19 menetapkan usia yang sama untuk laki-laki dan perempuan, yakni 18 tahun. Perkawinan di bawah usia ini dibolehkan asalkan ada alasan yang dibenarkan. Menurut pasal 20 UU ini, seorang hakim berwenang mengizinkan perkawinan di bawah usia ini, tetapi diharuskan memberi alasan atas keputusannya, menjelaskan keputusannya setelah mendengar keterangan-keterangan dari orang tua atau wali dan dibantu oleh ahli medis atau setelah melakukan penelitian.²⁹

Di Mesir, usia minimal perempuan untuk dibolehkan kawin adalah 16 tahun, laki-laki 18 tahun. Tetapi dalam waktu belakangan tengah diperjuangkan perubahan atas pasal dalam UU ini, dengan meningkat usia nikah perempuan menjadi 18 tahun (*tahdid sinn az-zawaj*). Bangladesh menetapkan 18 tahun bagi perempuan dan 21 bagi laki-laki. Al Jazair 19 tahun untuk laki-laki dan perempuan. Tunisia, 17 untuk perempuan dan 20 untuk laki-laki. Sementara di Iran, usia perkawinan bagi perempuan adalah 13 tahun dan laki-laki 15

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, hlm. 159-160.

tahun. Perkawinan di bawah usia ini membutuhkan izin pengadilan.³⁰

Dari beberapa negara muslim di atas, menurut Husein Muhammad, batas usia minimal perkawinan bagi perempuan di atas 15 tahun merupakan pilihan mayoritas. Bahkan Mesir, tengah terjadi perdebatan sengit dalam rangka mengamandemen usia pernikahan anak perempuan, dari 16 tahun menjadi 18 tahun baik untuk laki-laki maupun perempuan.³¹

Di Indonesia, perdebatan mengenai batas usia nikah tak terlepas dari tingginya angka kasus perkawinan anak.³² Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) pada tahun 2017 yang diselenggarakan di Pondok Pesantren Kebon Jambu Al-Islamiy Babakan Ciwaringin Cirebon pada tanggal 25-27 April 2017,³³ dinyatakan bahwa pernikahan anak terbukti membawa kemadharatan, oleh karena itu mencegah pernikahan anak hukumnya wajib. Pernyataan “Fatwa” KUPI tersebut juga diikuti dengan sejumlah rekomendasi kepada pihak yang terkait. Salah satunya adalah mengubah/melakukan amandemen UU No. 1/1974 tentang Perkawinan khususnya terkait dengan batas minimal seseorang perempuan boleh menikah dari 16 tahun menjadi 18 tahun.³⁴

³⁰ *Ibid.*, hlm. 160.

³¹ *Ibid.*

³² Nurnazli, “Penguatan Regulasi dalam Pencegahan dan Penanggulangan Perkawinan Anak” dalam *ADHKI: Journal of Islamic Family Law*, Volume 1, Nomor 1, Juni 2019, hlm. 76.

³³ Husein Muhammad adalah pembina dan inisiator KUPI dan juga sebagai anggota Majelis Musyawarah KUPI. Lihat, Husein Muhammad, *Poligami: Sebuah Kajian Kritis Kontemporer Seorang Kiai* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 125.

³⁴ Lihat, <https://www.rappler.com/world/bahasa-indonesia/kongres-ulama-perempuan-perempuan-menikah-minimal-18-tahun>, diakses tanggal 3 Desember 2020. Lihat juga, Nur Shofa Ulfiyati, “Pandangan dan Peran Tokoh Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) dalam Mencegah Perkawinan Anak” dalam *De Jure: Jurnal Hukum dan Syari'ah* Vol. 11, No. 1, 2019, hlm. 23-35.

Gagasan amandemen UU No. 1/1974 tentang Perkawinan ternyata membuahkan hasil dengan dikeluarkannya Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017. Salah satu pertimbangan Mahkamah Konstitusi dalam putusan tersebut adalah “.....*tatkala perbedaan perlakuan antara pria dan wanita itu berdampak pada atau menghalangi pemenuhan hak-hak dasar atau hak-hak konstitusional warga negara, baik yang termasuk ke dalam kelompok hak-hak sipil dan politik maupun hak-hak ekonomi, pendidikan, sosial, dan kebudayaan, yang seharusnya tidak boleh dibedakan semata-mata berdasarkan alasan jenis kelamin, maka perbedaan demikian jelas merupakan diskriminasi.*”³⁵

Dalam pertimbangan yang sama juga disebutkan bahwa pengaturan batas usia minimal perkawinan yang berbeda antara pria dan wanita tidak saja menimbulkan diskriminasi dalam konteks pelaksanaan hak untuk membentuk keluarga sebagaimana dijamin dalam Pasal 28 B ayat (1) UUD 1945, melainkan juga telah menimbulkan diskriminasi terhadap perlindungan dan pemenuhan hak anak sebagaimana dijamin

³⁵ Lihat detail kajian putusan MK ini pada Samsul Hadi, “Putusan MK No. 22/PUU-XV/2017 tentang Permohonan Judicial Review Pasal 7 Ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 tentang Usia Perkawinan dalam Perspektif Masalah” dalam *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* Vol. 11, No. 2, Tahun 2018 M/1439 H, hlm. 177-180. Menurut Achmad Asrori, pada dasarnya batasan usia perkawinan di Indonesia ‘tidak konsisten’. Di satu sisi, pasal 6 ayat (2) UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menegaskan bahwa untuk melangsungkan perkawinan seseorang yang belum mencapai umur 21 tahun harus mendapatkan ijin kedua orang tuanya, namun di sisi lain pada pasal 7 ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menyebutkan bahwa perkawinan hanya diijinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 tahun. Bedanya, jika kurang dari umur 21 tahun yang diperlukan adalah ijin orang tua, sementara jika kurang dari umur 19 tahun yang diperlukan adalah ijin pengadilan. Lihat, achmad Asrori, “Batas Usia Perkawinan menurut Fukaha dan Penerapannya dalam Undang-Undang Perkawinan di Dunia Islam” dalam *Al-Adalah: Jurnal Hukum Islam* Vol. XII, No. 4, Desember 2015, hlm. 822.

dalam Pasal 28 B ayat (2) UUD 1945 tersebut.³⁶ Dalam hal ini, ketika usia minimal perkawinan bagi wanita lebih rendah dibandingkan pria, maka secara hukum wanita dapat lebih cepat untuk membentuk keluarga. Oleh karena itu, dalam amar putusannya Mahkamah Konstitusi memerintahkan kepada pembentuk undang-undang dalam jangka waktu paling lama 3 (tiga) tahun untuk melakukan perubahan terhadap Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.³⁷ Akhirnya, pada tahun 2019 lahirlah Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Interpretasi kedewasaan menjadi kata kunci dalam menetapkan batas usia minimal Perkawinan. Menurut Husein Muhammad, perkawinan di bawah usia 15 tahun, 16 tahun atau 17 tahun bagi perempuan, pada dewasa ini dipandang tidak membawa kebaikan (*maslahat*) bagi perempuan baik dalam pendidikan, kemampuan fisik untuk bekerja, kecakapan bertindak dalam urusan-urusan transaksional, dan terutama dari aspek kesehatan reproduksi. Bagi Husein Muhammad, mempertimbangkan aspek-aspek tersebut merupakan hal yang

³⁶ Bunyi **Pasal 28 B** ayat (1): “Setiap orang berhak membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah,” dan bunyi **Pasal 28 B** ayat (2): “Setiap anak berhak atas kelangsungan hidup, tumbuh dan berkembang serta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi.” Pada sisi lain, Pasal 7 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 menyatakan bahwa perkawinan hanya diizinkan apabila pihak pria mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai usia 16 (enam belas) tahun, ketentuan tersebut memungkinkan terjadinya perkawinan dalam usia anak pada anak wanita karena dalam Pasal 1 angka 1 Undang-Undang tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Pelindungan Anak didefinisikan bahwa anak adalah seseorang yang belum berusia 18 (delapan belas) tahun, termasuk anak yang masih dalam kandungan.

³⁷ Lihat Salinan Putusan MK No. 22/PUU-XV/2017. Sebelumnya MK pernah menolak (tidak mengabulkan) permohonan *judicial review* yang diajukan oleh para pemohon untuk menaikkan batas usia perkawinan bagi perempuan dari 16 tahun menjadi 18 tahun. Lihat Salinan Putusan MK No. 33-74/PUU-XII/2014.

signifikan dan dapat mewujudkan kemaslahatan baik bagi perempuan maupun laki-laki, serta masa depan bangsa dan negara.³⁸

Dalam rangka memperkuat argumentasinya, Husein Muhammad mengutip pernyataan Gamal Surour:

“Dalam usia muda, ada kemungkinan terjadi hal-hal yang mengkhawatirkan jika terjadi kehamilan. Berdasarkan data-data kesehatan, ditemukan bahwa kehamilan perempuan di bawah usia 18 tahun sangat rentan mengalami gangguan kesehatan, seperti keracunan, kesulitan dalam proses melahirkan disebabkan belum sempurnanya perkembangan tulang pinggul (pelvis), berpotensi terjadinya aborsi, berpotensi kematian janin dalam rahim, melahirkan premature...”³⁹

Pemikir kontemporer lainnya yang dikutip oleh Husein Muhammad adalah Sa’duddin Hilali, ia menyatakan bahwa:

“Al-Qur’an itu selaras dengan masyarakat sesuai dengan tradisi dan karakter sosialnya menyepakati pembatasan usia ini sebagai upaya untuk memberi perlindungan dan menghormati hak-haknya sebagai anak-anak dan tidak melarang orang yang sudah mencapai usia kawin untuk berkawin. (pemberlakuan) batasan usia itu berbeda-beda di setiap zaman dan lokasinya bergantung pada peradaban manusia itu sendiri dan standar batasan usia kawin yang sesuai dengan syariat Islam itu bergantung pada masyarakat itu sendiri, ditinggikan atau dikurangi itu bergantung pada maslahat dan upaya menghindari mafsadat itu sendiri. Oleh karena itu, wajib bagi semua pihak untuk mengikuti peraturan perundang-undangan yang baru yang menaikkan batasan usia kawin dari 16 tahun ke 18 tahun.”⁴⁰

³⁸ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana*, hlm. 160-161.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 161.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 162.

Senada dengan pernyataan Sa'duddin Hilali tersebut, Husein Muhammad juga berargumen dengan mengutip pernyataan Ahmad Karimah, guru besar Jurusan Syariah Islamiyah, Al-Azhar University bahwa pembatasan usia kawin itu sudah sesuai dengan syariat Islam dengan dasar pemikiran: "*Sesungguhnya pendapat yang paling rājih (unggul) dalam mazhab Hanafī yaitu anak perempuan itu belum sah bertransaksi secara syar'i dan sah kecuali bila sudah berusia 18 tahun lebih.*"⁴¹

Menurut Husein Muhammad, jika sudah Sa'duddin Hilali yang bicara tentu ulama yang lain mengikuti pernyataannya, mengingat Hilali merupakan tokoh yang paling otoritatif. Ia merupakan ahli yang merumuskan fatwa di majelis fatwa Al-Azhar dan Mesir sejak era mufti Ali Jum'ah. Dalam sebuah kasus pernikahan anak berusia 14 tahun di Geza selatan, pada tahun 2010 silam, seorang pengacara berasal dari lembaga bantuan hukum setempat mengadakan persoalan tersebut kepada mufti yang dianggap sebagai seorang yang punya otoritas pemberi fatwa, tentang persoalan tersebut. Syaikh Ali Jum'ah menjawab *zawāj ash-shighâr* (kawin anak) merupakan eksploitasi seksual terhadap anak-anak, setiap orang yang terlibat di dalam proses akad nikah itu wajib diberi hukuman, termasuk pelaku, orang tua, ahli hukum, dan penghubung".⁴²

Ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas tentang pernikahan terdapat 23 ayat. Tidak ada satu pun yang menjelaskan batasan usia nikah. Namun, jika diteliti lebih lanjut, paling tidak ada tiga ayat yang berkaitan dengan

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 162-163.

⁴² *Ibid.*, hlm. 163. Baca juga website Rumah Kitab: Undang-undang Batasan Usia Kawin di Mesir Pasca Revolusi 2011.

kelayakan seseorang untuk menikah, yakni An-Nur (24): 32 dan 59, dan An-Nisa' (4): 6.⁴³

Dalam *Tafsir Ibn Katsir* dijelaskan bahwa An-Nur (24): 32 adalah sebuah perintah untuk menikah sebagaimana pendapat sebagian ulama mewajibkan nikah bagi mereka yang mampu. Selanjutnya, kata *ash-shalihin* dalam ayat tersebut, menurut Al-Maraghy, adalah para laki-laki atau perempuan yang mampu untuk menikah dan menjalankan hak-hak suami isteri, seperti berbadan sehat, mempunyai harta, dan lain-lain. Sementara itu, M. Quraish Shihab menafsirkan kata *ash-shalihin* dalam ayat tersebut, adalah seseorang yang mampu secara mental dan spiritual untuk membina rumah tangga, bukan berarti yang taat beragama, karena fungsi perkawinan memerlukan persiapan bukan hanya materi, tetapi juga persiapan mental dan spiritual, baik bagi calon laki-laki maupun calon perempuan.⁴⁴

Term 'kedewasaan' untuk menikah selanjutnya disebutkan secara implisit dalam dua ayat, yaitu An-Nur (24): 59 dan An-Nisa (4): 6. Kedewasaan dalam dua ayat tersebut disebut dengan istilah *baligh* dan *rusydan*. Dewasa (*baligh*) bagi laki-laki ditandai dengan bermimpi (*ihtilam*), sedangkan bagi perempuan ditandai dengan *haid* dan hamil. Dalam *Tafsir Al-Misbah* dijelaskan bahwa makna kata dasar *rusydan* adalah ketepatan dan kelurusan jalan, sehingga kata *rusydan* bagi manusia adalah kesempurnaan akal dan jiwa yang

⁴³ Achmad Asrori, "Batas Usia Perkawinan menurut Fukaha...", hlm. 808-809. Jika kita mengkaji secara mendalam berbagai ayat Al-Qur'an yang terkait dengan pernikahan, maka sebenarnya ada satu karakter reformasi hukum keluarga yang dilakukan oleh Al-Qur'an atau tepatnya rekonstruksi sistem hukum (keluarga). Ali Sodiqin menjelaskan paling tidak ada tiga macam karakter reformasi Al-Qur'an, yaitu (1) Dekonstruksi sistem keyakinan, (2) Transformasi nilai-nilai modernitas, dan (3) Rekonstruksi sistem hukum. Lihat lebih jauh, Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu & Budaya* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hlm. 98-111; Ali Sodiqin, "Reformasi Al-Qur'an dalam Hukum Perceraian: Kajian Antropologi Hukum Islam", *Al-Mazahib*, Volume 2, No. 2, Desember 2014, hlm. 259-282.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 808-809.

menjadikannya mampu bersikap dan bertindak setepat mungkin.⁴⁵

Menurut Al-Maraghy, dewasa (*rusydan*) adalah apabila seseorang mengerti dengan baik cara menggunakan harta dengan membelanjakannya secara tepat dan benar. Sedangkan yang disebut *baligh al-nikah* adalah jika umur seseorang telah siap untuk menikah. Artinya, seseorang yang belum dewasa tidak dibebani persoalan-persoalan tertentu. Berbeda dengan Al-Maraghy, Rasyid Rida menjelaskan bahwa kata *baligh al-nikah* menunjukkan bahwa usia seseorang untuk menikah adalah sampai bermimpi, pada usia ini seseorang telah dapat melahirkan anak dan memberikan keturunan sehingga tergerak hatinya untuk menikah. Kepada yang bersangkutan juga dibebankan hukum agama (*taklifi/mukallaf*) seperti ibadah dan muamalah serta diterapkannya *hudud*. Karena itu, *rusydan* adalah kepantasan seseorang dalam ber-*tasarruf* serta mendatangkan kebaikan. Pandai dalam men-*tasarruf*-kan dan menggunakan harta kekayaan, walaupun masih awam dan bodoh dalam hal agama.⁴⁶

Menurut Huesin Muhammad, mayoritas besar ulama fikih (Ibnu Mundzir bahkan menganggapnya sebagai *ijmâ'* [konsensus] ulama fikih) mengesahkan perkawinan anak. Menurut mereka, untuk masalah perkawinan, kriteria *baligh* dan berakal bukan merupakan persyaratan bagi keabsahannya. Beberapa argumen yang dikemukakan antara lain sebagai berikut:⁴⁷

Pertama, Qs. at-Thalâq ayat 4 yang membicarakan mengenai masa “iddah” (masa menunggu) bagi perempuan-perempuan yang sudah menopause dan bagi perempuan-perempuan yang belum haid. Masa ‘iddah bagi kedua

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 809-810.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana*, hlm. 149-151.

kelompok perempuan ini adalah tiga bulan. Maka menurut mereka, secara tidak langsung ayat ini juga mengandung pengertian bahwa perkawinan bisa dilaksanakan pada perempuan belia (usia muda), karena ‘iddah hanya bisa dikenakan kepada orang-orang yang sudah kawin dan bercerai.

Kedua, Qs. an-Nûr ayat 32 yang menyebutkan kata ‘*al-Ayâmâ*’ meliputi perempuan dewasa dan perempuan belia/muda usia. Ayat ini secara eksplisit memperkenalkan atau bahkan menganjurkan kepada wali untuk mengawinkan mereka. *Ketiga*, riwayat al-Bukhârî, Muslim, Abû Dâwud dan al-Nasâ’î yang menyebutkan perkawinan Nabi Saw dengan Siti Aisyah: “*Nabi mengawiniku pada saat usiaku 6 tahun dan hidup bersama saya pada usiaku 9 tahun*”.⁴⁸ Nabi Saw juga mengawinkan anak perempuan pamannya (Hamzah) dengan anak laki-laki Abû Salamah. Keduanya ketika itu masih berusia muda (belia). *Keempat*, di antara para sahabat Nabi Saw ada yang mengawinkan putra-putri atau keponakannya. ‘Ali bin Abi Thâlib mengawinkan anak perempuannya yang bernama Ummi Kultsûm dengan Umar bin Khaththâb. Ummi Kultsûm ketika itu juga masih muda. ‘Urwah bin Zubair juga mengawinkan anak perempuan saudaranya dengan anak laki-laki saudaranya yang lain. Kedua keponakan itu sama-sama masih di bawah umur.⁴⁹

Berbeda dengan pandangan mayoritas ulama di atas adalah pendapat Ibn Syubrumah, Abu Bakar al-Asham dan

⁴⁸ Lihat, Abu Abdillah Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Damaskus: Dar Ibn Katsir, Dar al-Yamamah, 1993 M), Juz 3, hlm. 414 (hadis nomor 3681); Abu al-Husain Muslim ibn al-Hujjaj al-Qusyairi an-Naisaburi, *Sahih Muslim* (Beirut: Dar Ihya at-Turas al-‘Arabi, 1955 M), Juz 2, hlm. 38 (hadis nomor 1422); Abu Daud Sulaimanibn al-Asy’as al-Azdi as-Sijistani, *Sunan Abi Daud* (Tk.: Dar ar-Risalah al-‘Alamiyyah, 2009), Juz 3, hlm. 458 (hadis nomor 2121); dan Abu Abdirrahman Ahmad ibn Syu’aib an-Nasa’i, *As-Sunan al-Kubra* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2001), JUz 5, hlm. 252 (hadis nomor 5543).

⁴⁹ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, hlm. 154.

Utsman al-Batti. Menurut Husein Muhammad, tiga ulama ini berpendapat bahwa laki-laki atau perempuan di bawah umur tidak sah dinikahkan. Mereka hanya boleh dinikahkan setelah *baligh* dan melalui persetujuannya secara eksplisit. Alasan yang mereka gunakan adalah ayat al-Qur’ân surah an-Nisa ayat 6 dan Al-An’am ayat 152.⁵⁰ Muqatil bin Sulaiman, menafsirkan kata “*hingga sampai kuat atau matang*”, dengan menyebut usia 18 tahun. Al-Kalbi mengkonversi usia kuat/matang antara 18 hingga 30 tahun. Ibnu Abbas mengatakan ia adalah orang yang berusia 18 tahun. Menurut tiga ahli fikih tersebut jika anak-anak belia tersebut boleh dinikahkan sebelum *baligh*, maka apa jadinya arti ayat ini. Di samping itu mereka sebenarnya belum membutuhkan pernikahan. Ibnu Syubrumah mengatakan ayah tidak boleh mengawinkan anak perempuannya yang masih kecil, kecuali apabila telah *baligh* dan mengizinkannya.⁵¹

2. Hadis Pernikahan ‘Aisyah dan Legitimasi Pernikahan Anak.

Menurut Husein Muhammad, berbagai argumentasi tentang nikah di bawah umur atau nikah anak, pernikahan Siti Aisyah putri Abu Bakar dengan Nabi Muhammad Saw, merupakan argumentasi yang paling sering disebut. Di dalam setiap perbincangan dan diskusi tentang isu ini, para narasumber yang sepakat dengan pernikahan dini selalu merujuk pada hadis tentang pernikahan Siti Aisyah tersebut.⁵²

Sumber informasi (hadis) tentang pernikahan Siti Aisyah ini dalam disiplin keilmuan Islam memiliki tingkat otentisitas dan validitas yang sangat kuat, karena disampaikan oleh Imam Bukhari dan Muslim, dua ahli hadits terkemuka dan tak tertandingi. Atas dasar inilah maka mayoritas besar kaum

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 156.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 156-157.

⁵² *Ibid.*, hlm. 151-152.

muslimin di berbagai belahan dunia menyetujuinya tanpa catatan apapun. Bahkan meskipun Ibn Syubrumah, seorang mujtahid besar, tidak menyetujui pernikahan anak perempuan di bawah umur, namun ia juga tidak menolak pernikahan Aisyah tersebut. Ia berpendapat bahwa hal itu merupakan perkecualian belaka atau suatu kekhususan bagi Nabi Saw sendiri yang tidak bisa diberlakukan bagi umatnya.

Akan tetapi adalah menarik sekali bahwa belakangan ini, pernyataan Aisyah tentang usia pernikahannya dengan Nabi Saw, mendapat kritik tajam dari sejumlah ulama, antara lain seorang ulama ahli hadis asal India, yakni Habib ar-Rahman Siddiqi al-Kandahlawi. Al-Kandahlawi berpendapat bahwa usia Aisyah saat menikah dengan Nabi adalah antara tidak kurang dari 18 tahun. Pendapat ini didasarkan atas pelacakan sejarah hidupnya.⁵³

Jika kita melacak sumber sejarah Siti Aisyah,⁵⁴ menurut Husein Muhammad, maka kita menemukan Imam Nawawi dalam kitab *Tahdzib al-Asma wa al-Lughah* yang menyatakan bahwa Asma binti Abu Bakar⁵⁵ (saudara kandung Aisyah) masuk Islam lebih dulu setelah 17 orang. Asma lebih tua dari pada Aisyah. Maulana Habib al-Rahman Siddiqi al-Kandahlawi kemudian mengutip pernyataan Abdurrahman ibn Abi Zannad, yang menyebut bahwa Asma 10 tahun lebih tua dari Aisyah ra. Ia juga mengutip al-Hafizh Abu Na'im yang menyebutkan bahwa Asma lahir 27 tahun sebelum Nabi Saw hijrah.

Menurut Ibnu Hajar Al-Asqalani, Asma hidup hingga usia 100 tahun dan meninggal tahun 73 H.⁵⁶ Hal ini berarti

⁵³ *Ibid.*, hlm. 152-154.

⁵⁴ Untuk pembahasan detail sejarah hidup Siti Aisyah, lihat Husein Muhammad, *Perempuan Ulama di atas Panggung Sejarah* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 78-88.

⁵⁵ Untuk pembahasan detail sejarah hidup Asma binti Abu Bakar, lihat Husein Muhammad, *Perempuan Ulama*, hlm. 74-78.

⁵⁶ Al-Asqalani, *Taqrib al-Tahzib*, hlm. 654.

bahwa apabila Asma meninggal dalam usia 100 tahun dan meninggal pada tahun 73 H, maka Asma berumur 27 pada waktu Hijrah, sehingga Siti Aisyah berumur $27-10=17$ tahun pada waktu hijrah. Jika Nabi menikahi Aisyah satu atau dua tahun setelah berada di Madinah, maka usia Aisyah saat menikah adalah 18 atau 19 tahun.

Analisis lain menyebutkan bahwa Siti Aisyah lahir pada saat Nabi berusia 36 tahun. Empat tahun kemudian beliau diangkat sebagai nabi dan rasul. Setelah 13 berdakwah di Makkah, beliau hijrah ke Madinah. Maka usia Siti Aisyah pada saat hijrah adalah 17 tahun, setahun kemudian Siti Aisyah berumah tangga dengan Nabi Saw. Jadi saat menikah Aisyah berusia 18 tahun. Pandangan terakhir ini memang masih sangat kontroversial di dunia muslim sampai hari ini. Meskipun begitu, menurut Husein Muhammad, lebih simpatik dan sejalan dengan prinsip kemaslahatan dan kesehatan reproduksi.⁵⁷

Transformasi konsep fikih yang dilakukan oleh Husein Muhammad terkait batas usia nikah di atas menjadi sangat penting untuk dijadikan pertimbangan dalam melakukan advokasi kepada masyarakat secara luas akan pentingnya memperhatikan batas minimal dan ideal usia nikah baik bagi laki-laki maupun perempuan (18 tahun atau 19 tahun lebih). Hal ini dimaksudkan agar tujuan-tujuan dari adanya pernikahan bisa terwujud dalam kehidupan keseharian masyarakat.

Menurut Husein Muhammad, beberapa ulama, dengan tetap menyetujui usia pernikahan Aisyah sebagaimana dalam kajian hadis di atas, mengemukakan argumen tradisi (*'urf*) atau konteks sosiologis. Perkawinan di bawah umur, sebagaimana terjadi pada Aisyah adalah sesuatu yang umum terjadi pada masa lalu. Hal ini seperti yang dikatakan oleh

⁵⁷ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana*, hlm. 152-154.

Nadir Syah bahwa tradisi saat itu membolehkan pernikahan usia dini. Dan ini terjadi bukan hanya di masyarakat Arab saat itu, tetapi di seluruh dunia, seperti Romawi, Eropa abad pertengahan dan masa kerajaan Cina.⁵⁸ Argumen Nadir Syah tersebut, menurut Husein Muhammad, adalah kurang tepat dikarenakan secara substansi pernikahan Aisyah dengan Nabi Muhammad Saw tidaklah pada usia dini (6 tahun atau 9 tahun) sebagaimana fakta-fakta sejarah yang ada terkait dengan umur dan kehidupan Aisyah dan saudara kandungnya (Asma).⁵⁹

Sampai di sini, menurut Husein Muhammad, kita bisa melihat ada dua kenyataan hukum terkait batas usia nikah, yakni (1) hukum yang ditetapkan berdasarkan ijtihad para ahli fikih sebagaimana pendapat jumhur ulama fikih dan Ibnu Syubrumah dan kawan-kawannya, dan (2) hukum yang ditetapkan berdasarkan undang-undang, seperti UU Perkawinan Syria, Mesir, dan UU Perkawinan Indonesia (No. 1/1974 dan UU No. 16/2019).⁶⁰

Dalam teori pemikiran hukum Islam, menurut Husein Muhammad, produk pemikiran fikih memiliki status fatwa yang keberadaannya tidaklah mengikat dan memaksa semua orang. Ia bisa mengikat dan memaksa jika telah menjadi pendapat yang disepakati oleh semua mujtahid *ijma'*. Atau setidaknya, tidak diketahui ada ulama yang berpendapat lain. Jika masih ada pendapat mujtahid lain yang berbeda, berarti masih terbuka peluang untuk memilih. Hal ini berbeda dengan ketika pendapat para ahli hukum telah menjadi undang-undang atau *qanun*. Atau, jika produk hukum tersebut diputuskan dalam pengadilan (*qada*). Keputusan-keputusan pengadilan yang didasarkan atas perundang-undangan

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 152.

⁵⁹ Wawancara dengan Husein Muhammad via telephone, 6 Januari 2021, pukul 23.00-00.20 WIB.

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 167.

merupakan keputusan yang mengikat dan menghapuskan perbedaan. Hal ini sesuai dengan kaidah para ahli hukum: *hukmul qadi ilzam wa yarfa' al-khilaf* (keputusan hakim adalah memaksa/mengikat dan meniadakan perbedaan).⁶¹

Basis utama pemikiran Husein Muhammad dalam melakukan rekonstruksi kesetaraan gender melalui pembacaan Al-Qur'an adalah konsep tauhīd. Sebagaimana diketahui bahwa ulama pertama yang mengemukakan konsep tauhid terkait relasi gender adalah Wadud dengan istilah paradigma tauhīd (*tauhidic paradigm*).⁶² Husein Muhammad dalam bukunya *Ijtihad Kyai Husein* menyatakan bahwa rekonstruksi pemahaman baru tentang relasi gender merupakan tugas dalam rangka menegakkan prinsip tauhīd.⁶³ Di buku lain, Husein Muhammad menegaskan bahwa persamaan adalah konsekuensi logis dari doktrin tauhīd, Kemahaesaan Tuhan.⁶⁴ Semua manusia dengan semua latar belakang yang berbeda berasal dari sumber yang sama. Lebih lanjut ia menegaskan bahwa proklamasi tauhīd memiliki dimensi individu dan sosial. Yang terakhir ia menekankan bahwa semua manusia

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 167-168.

⁶² Lihat, Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: Oneworld, 2006), hlm. 24-32; Amina Wadud, "The Ethics of Tawhid over the Ethics of Qiwanah", in *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, ed. by Ziba Mir-Hosseini, Mulki Al-Sharmani, and Jana Rumminger (London: Oneworld Publications, 2015), hlm. 256-274.

⁶³ Husein Muhammad, *Ijtihad Kyai Husein: Upaya Membangun Keadilan Gender* (Jakarta: Rahima, 2011), hlm. 10.

⁶⁴ Konsekuensi dari prinsip tauhid ini adalah bahwa manusia dituntut untuk saling menghargai eksistensinya masing-masing dan dituntut pula untuk berjuang bersama-sama bagi upaya-upaya untuk menegakkan kebaikan, kebenaran, dan keadilan di antara manusia. Setiap manusia juga memiliki hak dan kewajiban yang sama untuk menjalani kehidupan yang diinginkan tanpa ada gangguan dari siapapun. Dengan kata lain, manusia dilarang untuk saling merendahkan, mengeksploitasi, dan menzalimi. Husein Muhammad, *Perempuan, Islam & Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas* (Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016), hlm. 110.

sama di hadapan Tuhan, semua harus menaati Tuhan dan tidak ada yang lain.⁶⁵

Selain prinsip tauhīd, Husein Muhammad mendasarkan pemikirannya tentang kesetaraan gender pada nilai-nilai universal Islam, seperti keadilan (*'adālah*), kesetaraan (*musāwāh*), toleransi (*tasāmuḥ*), dan perdamaian (*iṣlāḥ*). Dalam kesempatan lain, ia memasukkan dalam nilai-nilai universal ini lima hak dasar, yang terkenal sebagai *al-kulliyyāt al-khams* (lima prinsip) yang diusulkan oleh al-Ghazālī, yaitu hak beragama (*ḥifẓ ad-dīn*), hak untuk kesejahteraan fisik dan kehidupan (*ḥifẓ an-nafs*), hak untuk pengetahuan atau pendapat (*ḥifẓ al-aql*), hak untuk keturunan/hak reproduksi (*ḥifẓ an-nasl/al-'ird*), dan hak untuk kekayaan/kesejahteraan sosial (*ḥifẓ al-mal*). Inilah, menurut Husein Muhammad, nilai-nilai universal Islam, yang ia identifikasi sebagai pesan utama dari ayat-ayat Al-Qur'an Mekah. Ia menyatakan bahwa “Teks dari periode Mekah sebagian besar berkaitan dengan menggambarkan dan mendefinisikan tauhid dan berbagai nilai kemanusiaan universal, seperti kesetaraan (*equality*), keadilan (*justice*), kebebasan (*freedom*), pluralitas (*plurality*) dan martabat manusia (*human dignity*).” Di sisi lain, teks periode Madinah berhubungan dengan aturan-aturan praktis bagi masyarakat seperti yang ada di Madinah pada saat itu, baik bagi orang yang sudah masuk Islam maupun bagi mereka yang menganut agama lain.⁶⁶ Penjelasan tersebut menunjukkan adanya karakteristik tertentu dalam pemikiran Husein Muhammad ketika memproduksi sebuah wacana ketentuan hukum.⁶⁷

⁶⁵ Yusuf Rahman, “Feminist Kyai, K.H. Husein Muhammad: The Feminist Interpretation on Gendered Verses and the Qur'an-Based Activism” dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 55 no. 2 (2017), hlm. 300-302.

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 302-303.

⁶⁷ Menurut Naely Eva Malichah, Sariyatun, dan Hermanu Joebagio bahwa ada beberapa pemikiran tokoh yang turut mempengaruhi corak

3. Visi Kemaslahatan Batas Usia Nikah.

Sebagaimana diketahui bahwa perkawinan antara laki-laki dan perempuan, selain sebagai cara pemenuhan hasrat seksual yang dibenarkan oleh agama, juga dimaksudkan sebagai upaya menjaga kelangsungan kehidupan manusia/keturunan (*hifz an-nasl*) yang sehat, mendirikan kehidupan rumah tangga yang dipenuhi kasih sayang antara suami dan isteri dan saling membantu antara keduanya untuk kemaslahatan bersama.⁶⁸ Hal ini telah dinyatakan dengan jelas oleh ayat Al-Rûm, 33: 21.

Tujuan tersebut kiranya hanya dapat dicapai melalui pemenuhan sejumlah aspek, antara lain: kemampuan fisik untuk siap bekerja, kecakapan dalam bertindak dalam urusan sosial dan ekonomi, kecukupan dari aspek kemampuan berpikir dan bertanggungjawab, dan yang tak kalah pentingnya adalah pertimbangan pada aspek kesehatan reproduksi. Berdasarkan tujuan-tujuan dari adanya perkawinan itulah, menurut Husein Muhammad, batasan minimal usia pernikahan seseorang tidak boleh kurang dari usia 18 tahun.⁶⁹ Dalam rangka memperkuat pendapatnya tersebut, Husein Muhammad mendasarkan pendapatnya pada kaedah fikih:

إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فان امكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك امثالاً لامر الله تعالى فيهما. وان تعذر الدرء والتحصيل فان كانت المفسدة اعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات

pemikiran Husein Muhammad. Pemikiran tokoh yang dimaksud adalah: (1) Prinsip Kemanusiaan gagasan Al-Ghazali, (2) Teori Humanisme Abdurrahman Wahid (Gus Dur), dan (3) Teologi Pembebasan Perempuan Qasim Amin. Lihat, Naely Eva Malichah, Sariyatun, dan Hermanu Joebagio, "Pemikiran Husein Muhammad tentang Perempuan, Islam, dan Negara" dalam Tim GF, "Otoritas Keagamaan, Politik, dan Budaya Masyarakat Muslim" *Proceeding Graduate Forum Keluarga Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2018*, hlm. 307-308.

⁶⁸ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana*, hlm. 163-164.

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 164-165.

المصلحة . وان كانت المصلحة اعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة وان استوت المصالح والمفاسد فقد تحير بينهما وقد يتوقف فيهما. وقد يقع الاختلاف في تفاوت المفاسد. (قواعد الاحكام في مصالح الانام ج 1 ص 94)

“Jika kemaslahatan dan kerusakan berkumpul, maka jika bisa dicapai kemaslahatannya dan dihindari kerusakannya, maka kita lakukan itu karena melaksanakan perintah Allah. Jika sulit menghindari kerusakan dan menghasilkan kemaslahatan, maka jika kerusakannya lebih besar dari kemaslahatan, maka kita menghindari kerusakan dan membiarkan hilangnya kemaslahatan. Jika kemaslahatan lebih besar dari kerusakan, maka kita capai kemaslahatan dengan meminimalisir kerusakan. Jika kemaslahatan dan kerusakan sama, maka terkadang disuruh memilih, terkadang ditanggguhkan, dan terkadang terjadi perbedaan dalam tingkatan kerusakan”.⁷⁰

Menjaga kemaslahatan masyarakat secara umum, menurut Husein Muhammad, adalah kewajiban negara. Hal ini sesuai dengan kaidah:

تصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة

“Kebijakan pemerintah untuk rakyatnya adalah menjaga kemaslahatan mereka”.

Di sisi lain, jika terlihat banyaknya kemudharatan yang terjadi akibat perkawinan yang dilangsungkan ketika mempelai perempuan masih berusia di bawah 19 (sembilan belas) tahun, maka menurut Husein Muhammad, konsep *syadd ad-dari'ah* (mencegah adanya kemudharatan/kerusakan/keburukan) menjadi solusi yang tepat untuk diterapkan dalam konteks batasan usia pernikahan.⁷¹

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 165-166.

⁷¹ *Ibid.*, hlm. 166.

Batasan minimal usia 19 tahun bagi perempuan dan laki-laki untuk menikah sesuai dengan perspektif maqāsid syarīah. Tujuan pernikahan sebagai upaya menjaga kelangsungan kehidupan manusia/keturunan (*hifz an-nasl*) tidak akan mungkin bisa terwujud dengan baik jika usia mereka masih di bawah umur dan rendahnya tingkat kedewasaan dan kematangan fisik mereka. Oleh karena itu, mendahulukan keselamatan jiwa mereka (*hifz an-nafs*) dengan tidak menikah pada usia dini (di bawah usia 19 tahun) jauh lebih penting dan utama (bersifat *daruri*). Jadi, menurut Husein Muhammad, mendahulukan keselamatan jiwa (*hifz an-nafs*) atau hak hidup jauh lebih utama dan penting daripada mendapatkan keturunan (*hifz an-nasl*).⁷²

Dengan demikian, tujuan pernikahan adalah menjaga kelangsungan kehidupan manusia/keturunan (*hifz an-nasl*) yang sehat, mendirikan kehidupan rumah tangga yang dipenuhi kasih sayang antara suami dan isteri dan saling membantu antara keduanya untuk kemaslahatan bersama. Tujuan-tujuan tersebut, menurut Husein Muhammad, kiranya hanya dapat dicapai melalui pemenuhan sejumlah aspek yang terkait, yakni aspek kemampuan fisik untuk siap bekerja, kecakapan dalam bertindak untuk urusan sosial dan ekonomi, kecukupan dari aspek kemampuan berpikir dan bertanggungjawab, dan yang tak kalah pentingnya adalah pertimbangan pada aspek kesehatan reproduksi. Berdasarkan tujuan-tujuan dari adanya pernikahan itulah, menurut Husein Muhammad, batasan minimal usia pernikahan seseorang tidak boleh kurang dari usia 18 tahun.

⁷² Menurut Husein Muhammad bahwa sesungguhnya al-Ghazali sendiri tidak menjelaskan apakah urutan *al-kulliyat al-khams* (lima hak dasar universal) itu didasarkan atas logika berpikir prioritas atau tidak, tetapi sekedar dikumpulkan saja, sehingga pilihan prioritas diserahkan kepada dan dalam konteksnya sendiri-sendiri. Lihat, Husein Muhammad, *Dialog dengan Kiai Ali Yafie* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 19-27.

Fakta menunjukkan bahwa pernikahan anak di bawah umur masih menjadi praktik yang hidup dan massif di tengah masyarakat. Salah satu argumentasinya adalah adanya literatur hadis tentang pernikahan Siti Aisyah (usia 6 tahun / 9 tahun) dengan Nabi Muhammad saw. Sumber informasi (hadis) tentang pernikahan Siti Aisyah ini dalam disiplin keilmuan Islam memiliki tingkat otentisitas dan validitas yang sangat kuat, karena disampaikan oleh Imam Bukhari dan Muslim, dua ahli hadis terkemuka. Atas dasar inilah maka mayoritas kaum muslimin di berbagai belahan dunia menyetujuinya tanpa catatan apapun. Dalam konteks inilah, Husein Muhammad tampil berbeda dengan pandangan keagamaan mainstream dan berdasarkan analisis serta reinterpretasi yang dilakukannya ia berkesimpulan bahwa usia Aisyah saat menikah dengan Nabi Saw adalah 18 tahun.

Adanya reinterpretasi batas usia nikah yang dilakukan oleh Husein Muhammad bisa menjadi jembatan untuk mengatasi adanya kesenjangan dan ketimpangan antara idealitas agama dengan realitas sosial yang terjadi karena adanya ketidakmampuan memilah antara teks-teks agama yang bermakna “humanitas universal” dan yang bermakna “humanitas kontekstual”. Hal ini, menurut Husein Muhammad hanya dapat diselesaikan dengan upaya-upaya intelektual yang kritis dan menerobos teks-teks keagamaan yang dijadikan pedoman seperti kajian usia pernikahan Aisyah di atas.

B. *Ijbar* dan Wali Mujbir⁷³

Hingga sekarang, ada pandangan umum (*mainstream*) yang menyatakan bahwa perempuan menurut fikih Islam tidak berhak menentukan pilihan atas pasangan hidupnya. Yang berhak menentukan pilihan dalam hal ini adalah ayah atau kakeknya. Selanjutnya, pandangan *mainstream* ini menimbulkan asumsi umum bahwa Islam membenarkan adanya praktek ‘kawin paksa’. Sebenarnya, pandangan *mainstream* tersebut muncul dilatarbelakangi oleh adanya suatu pemahaman terhadap sesuatu yang dikenal sebagai hak *ijbar*. Hak *ijbar* ini dipahami oleh banyak orang sebagai hak memaksakan suatu perkawinan oleh orang lain, yang dalam hal ini adalah sang ayah.⁷⁴ Pertanyaannya adalah apakah benar demikian adanya.

1. Term *Ijbār*, *Ikrāh*, dan *Taklīf*

Dalam rangka mencari jawaban atas pertanyaan di atas, menurut Husein Muhammad, perlu dijelaskan terlebih dahulu beberapa kata dalam bahasa Arab yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan arti paksaan/memaksa, atau yang memiliki konotasi yang sama. Antara lain adalah kata *ikrah* dan *taklif*. Kedua kata ini diterjemahkan ke dalam bahasa

⁷³ Lihat, Siti Jahroh, “Ijbar dan Wali Mujbir Perspektif KH. Husein Muhammad: Antara Otoritas Wali dan Otonomi Perempuan” dalam Marzuki Rais dkk. (ed.), *70 Tahun Buya Husein Muhammad: Jejak Langkah Perjuangan, Kesan Sahabat, Murid, dan Keluarga* (Cirebon: Fahmina-institute, 2023), hlm. 373-384.

⁷⁴ Pada masa pra-Islam, kekuasaan seorang ayah dan kepala keluarga yang dapat menggadaikan anaknya, bahkan memiliki hak, meskipun jarang dilaksanakan, untuk membunuhnya, menggambarkan lingkup makna *ijbar*. Maka hak untuk mengadakan pernikahan juga dimiliki oleh sang ayah atau kepala keluarga. Wali nikah (*al-wali al-mujbir*) memiliki dua hak sekaligus, yakni hak *ijbar* (hak untuk menikahkan pihak yang diperwalikan kepada seseorang tanpa persetujuannya) dan hak ‘*adl*’ (hak untuk mengintervensi pernikahan atau menolak memberi izin pada pernikahan yang dilakukan sendiri oleh pihak yang diperwalikan). Lebih jauh, lihat Muhammad Khalid Masud, “Kesetaraan Gender dan Doktrin Wilaya”, dalam Ziba Mir-Hosseini, dkk. (editor), *Reformasi Hukum Keluarga Islam: Perjuangan Menegakkan Keadilan Gender di Berbagai Negara Muslim*, terj. Miki Salman (Yogyakarta: LKiS, 2017), hlm. 187-

Indonesia sebagai “paksaan” atau “memaksa”, atau “dibebani/diwajibkan mengerjakan sesuatu”. Makna-makna kata tersebut, dalam Al-Qurán misalnya disebutkan pada Qs. Al-Baqarah (2): 256 dan Qs. An-Nahl (16): 106. Berkenaan dengan makna kata *taklif*, Al-Qurán menyatakan dalam Qs. Al-Baqarah (2): 286. Adapun kata ketiga adalah *ijbar*. Dalam kamus Al-Munawwir misalnya disebutkan: *ajbarahu ála al-amri* yang berarti “mewajibkan, memaksa agar mengerjakan”.⁷⁵

Pada ketiga kata bahasa Arab tersebut, menurut Husein Muhammad, sebenarnya terdapat perbedaan yang cukup signifikan untuk dapat memahami persoalan dalam tema kajian *ijbar* dan wali *mujbir* ini. *Ikrah* adalah suatu paksaan terhadap seseorang untuk melakukan sesuatu pekerjaan tertentu, dengan suatu ancaman yang membahayakan terhadap jiwa atau tubuhnya, tanpa yang bersangkutan mampu untuk melawan. Sementara bagi orang yang dipaksa, perbuatan tersebut sebenarnya bertentangan dengan kehendak hati nurani atau pikirannya.⁷⁶

Taklif adalah suatu paksaan terhadap seseorang untuk mengerjakan sesuatu. Akan tetapi pekerjaan ini sebenarnya merupakan konsekuensi logis belaka dari penerimaannya atas suatu keyakinan. Jadi, pekerjaan tersebut sebenarnya merupakan suatu kewajiban bagi orang tersebut (*mukallaf*), karena ia telah secara sadar menjatuhkan pilihan untuk mengikuti atau mengakui suatu keyakinan. Misalnya, shalat lima waktu, puasa bulan Ramadhan, dan kewajiban-kewajiban agama lainnya. Ini juga sama dengan kewajiban melaksanakan suatu aturan atau undang-undang negara, organisasi, dan sebagainya.⁷⁷

⁷⁵ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan...*, hlm. 176-178.

⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 178.

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 179.

Adapun *ijbar* adalah sesuatu tindakan untuk melakukan sesuatu atas dasar tanggung jawab. Istilah *ijbar* dikenal dalam fikih Islam dalam kaitannya dengan soal perkawinan. Dalam fikih mazhab Syafii, orang yang memiliki kekuasaan atau hak *ijbar* adalah ayah atau (kalau tidak ada) kakek. Jadi, apabila seorang ayah dikatakan sebagai seorang wali *mujbir*, maka ia adalah orang yang mempunyai kekuasaan atau hak untuk mengawinkan anak perempuannya, meskipun tanpa persetujuan dari pihak yang bersangkutan, dan perkawinan ini dipandang sah secara hukum. Hak *ijbar* dimaksudkan sebagai bentuk perlindungan atau tanggung jawab ayah terhadap anaknya, karena keadaan sang anak yang dianggap belum/tidak memiliki kemampuan atau lemah untuk bertindak.⁷⁸

Dari segi akibat hukum, maka antara *ikrah* dan *taklif* memiliki perbedaan yang berlawanan. Memaksa orang lain untuk melakukan sesuatu secara *ikrah* dapat dipandang sebagai suatu pelanggaran terhadap hak asasi manusia. Jika perbuatan yang dipaksakan tersebut dilaksanakan, maka perbuatan tersebut dinyatakan batal demi hukum. Sebaliknya, memaksa orang lain untuk mengerjakan sesuatu secara *taklif* justru merupakan pahala, karena termasuk dalam kategori *amar ma'ruf nahi munkar* atau dalam bahasa yang lebih umum pemaksaan tersebut dipandang dalam rangka penegakan hukum. Penolakan atas paksaan ini merupakan pelanggaran hukum, pelakunya berdosa atau harus dihukum.⁷⁹

Kembali kepada persoalan *ijbar* dan wali *mujbir*. Istilah wali *mujbir* dalam wacana yang berkembang secara umum dimaknai sebagai orang tua yang memaksa anaknya untuk kawin atau menikah dengan pilihannya, bukan dengan pilihan sang anak. Oleh karena itu, dalam tradisi yang ada dalam masyarakat kita dan masih berlaku sampai hari ini kemudian

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 180.

dikenal dengan istilah ‘kawin paksa’, satu istilah yang memiliki konotasi *ikrah*. Menurut Husein Muhammad, pemaknaan *ijbar* dengan konotasi *ikrah* tersebut tentu saja tidak benar.⁸⁰

Lebih jauh Husein Muhammad menjelaskan bahwa dengan memahami makna *ijbar* maka sebenarnya kekuasaan seorang ayah terhadap anak perempuannya untuk menikah dengan seseorang laki-laki, bukanlah suatu tindakan memaksakan kehendak tanpa memperhatikan kerelaan sang anak, melainkan sebatas hak mengawinkan. Jadi, bukan hak memaksakan kehendak atau memilihkan pasangan (jodoh). Sebab, *ijbar* seorang ayah lebih bersifat tanggung jawab, dengan asumsi dasar anak perempuannya belum atau tidak memiliki kemampuan untuk bertindak sendiri. Dalam pengertian seperti inilah, hak *ijbar* ayah terhadap puterinya, dalam mazhab Syafií, dikaitkan dengan beberapa persyaratan, antara lain sebai berikut:⁸¹

- a. Tidak ada permusuhan (kebencian) perempuan itu terhadap laki-laki calon suaminya.
- b. Tidak ada permusuhan (kebencian) perempuan itu terhadap ayahnya.
- c. Calon suami haruslah orang yang *kufu*’ (setara/sebanding).
- d. Maskawin (mahar) harus tidak kurang dari mahar *mitsil*, yakni maskawin perempuan lain yang setara; dan
- e. Calon suami diyakini tidak akan melakukan perbuatan atau tindakan yang akan menyakiti hati (sang anak) perempuan itu.

Menurut Husein Muhammad, boleh jadi dalam tradisi masyarakat pada masa Imam Syafií, beberapa persyaratan tersebut menjadi ukuran minimal bagi indikasi kerelaan perempuan untuk menikah dengan seorang laki-laki calon

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, hlm. 180-181.

suaminya. Jadi, perlu ditekankan sekali lagi bahwa *ijbar* bukanlah suatu tindakan pemaksaan kehendak sang wali dalam menentukan calon suami. Dengan demikian, maka kalimat ‘tanpa izinnya’, menurut Husein Muhammad, hendaknya diartikan sebagai ‘tanpa harus ada pernyataan secara eksplisit darinya (perempuan)’.⁸²

2. *Ijbār*: antara Otoritas Wali dan Otonomi Perempuan.

Pemaknaan *ijbar* sebagai pemaksaan kehendak dari ayah untuk menentukan pilihan, menurut Husein Muhammad, jelas menafikan unsur kerelaan yang menjadi asas/dasar dalam setiap akad (transaksi), termasuk akad nikah. Pemaksaan kehendak dalam menentukan pilihan dapat dikatakan sebagai *ikrah*. Dalam pandangan para ahli fikih Islam, pemaksaan secara *ikrah* mengakibatkan ketidakabsahan suatu pernikahan. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Wahbah az-Zuhaili, dengan mengutip pendapat para ulama mazhab fikih, bahwa:

“Adalah tidak sah perkawinan dua orang calon mempelai tanpa kerelaan mereka berdua. Jika salah satunya dipaksa secara *ikrah* dengan suatu ancaman, misalnya membunuh atau memukul atau memenjarakan, maka akad perkawinan tersebut menjadi *fasad* (rusak)”.⁸³

Selain pernyataan Wahbah az-Zuhaili di atas, Husein Muhammad juga mendasarkan pandangannya pada hadis Nabi Saw yang menyatakan bahwa:

“sesungguhnya Allah membebaskan dosa umatku, karena keliru, lupa, dan dipaksa”. (HR. Ibnu Majah dan al-Baihaqi).⁸⁴

Selanjutnya, mengenai kalimat ‘*tidak ada urusan apapun bagi bapak*’ sebagaimana disebutkan dalam hadis

⁸² *Ibid.*, hlm. 181-182.

⁸³ *Ibid.*, hlm. 182.

⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 183.

tersebut, Husein Muhammad menjelaskan dengan mengutip pernyataan Wahbah az-Zuhaili yang menyatakan bahwa:

“Yang dimaksud dengan kata-kata Nabi tersebut adalah tidak boleh mengawinkan. Hadis ini, di samping menafikan kawin paksa, sekaligus juga menunjukkan bahwa dalam masalah perkawinan, unsur kerelaan merupakan salah satu syarat keabsahannya. Pemaksaan (*ikrah*) sudah tentu bertentangan dengan unsur ini. Perkawinan dengan cara *ikrah* tidak sah. Inilah pendapat fikih yang kuat (*rajih*). Karena bagaimanapun, unsur kerelaan dari pihak-pihak yang terkait dalam suatu akad (transaksi) apa saja, termasuk akad pernikahan, merupakan asas atau dasar yang menentukan keabsahannya”.⁸⁵

Menurut Husein Muhammad, dari uraian di atas, jelas sudah bahwa hak *menentukan* pasangan atau jodoh merupakan milik pihak-pihak yang akan menikah. Menentukan bukanlah memilih. Memilih dapat dilakukan oleh siapa saja, baik oleh ayah, ibu, atau orang lain. Mereka dapat memilih laki-laki untuk anaknya atau orang lain. Sedangkan hak menentukan atau memutuskan berada di tangan si anak perempuan. Hak *ijbar* sebagaimana yang dikenal dalam fikih, jelas lebih berkonotasi sebagai hak mengawinkan.⁸⁶

Pertanyaannya kemudian adalah siapakah yang berhak mengawinkan anak perempuan? Lebih detail lagi, siapakah yang berhak mengucapkan *ijab* dalam perkawinan? Untuk jawaban pertanyaan ini, menurut Husein Muhammad, sebenarnya ada banyak pendapat fikih, namun untuk menyederhanakan pembahasan berikut dikemukakan dua kelompok pendapat saja.⁸⁷

Pendapat pertama diwakili oleh Imam Abu Hanifah, Abu Yusuf, Zufar, al-Awza'i dan Malik bin Anas yang

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 184.

⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 184-193.

menyatakan dalam satu riwayat bahwa wali tidak berhak mengawinkan anak perempuannya, baik janda maupun gadis dewasa. Adapun yang dimaksud gadis dewasa dalam hal ini adalah mereka yang sudah baligh dan berakal (*al-baligh al-áqilah*).

Terdapat sejumlah argumen yang dikemukakan oleh kelompok pendapat pertama ini, di antaranya adalah Qs. al-Baqarah (2): 230, 232, dan 234. Menurut mereka, ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa pelaku nikah adalah perempuan itu sendiri, baik janda maupun bukan. Jadi, pelaku nikah yang sesungguhnya bukanlah walinya. Hal ini juga ditegaskan oleh dua hadis Nabi Saw yang menyatakan bahwa: “*Perempuan janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya*” dan “*Perempuan gadis diminta izinnya dan izinnya adalah diamnya*”.⁸⁸

Meskipun konteks ayat Al-Qurán dan hadis tersebut terjadi pada kasus janda, tetapi pendapat kelompok pertama ini mengemukakan argumen analogi (*qiyas*), yaitu bahwa gadis dewasa (*al-balighah al-áqilah*) sebenarnya sama dengan janda. Kesamaannya terletak pada sisi kedewasaan. Jadi, bukan pada status gadis atau janda. Kedewasaan seseorang memungkinkan dirinya untuk menyampaikan secara eksplisit sesuatu yang ada di dalam hati atau pikirannya. Ia juga dapat mengerjakan sesuatu secara terbuka, tidak malu-malu. Oleh karena itu, gadis dewasa dapat disamakan dengan perempuan janda.

Pemikiran lain yang menjadi pertimbangan pendapat kelompok pertama ini, menurut Husein Muhammad, adalah terkait dengan tujuan perkawinan. Bagi mereka, tujuan perkawinan memiliki dua sisi, yakni tujuan primer dan tujuan

⁸⁸ Abu Abdillah Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Damaskus: Dar Ibn Katsir, Dar al-Yamamah, 1993 M), Juz 5, hlm. 974 (hadis nomor 4843). Idem, Juz 6, hlm. 555 (hadis nomor 6567); Ibn al-Atsir, *Jami' al-Usul fi Ahadis ar-Rasul* (Tk.: Maktabah al-Hilwani, 1972), Juz 11, hlm. 460 (hadis nomor 9008).

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

Di sisi lain, menurut Husein Muhammad, pendapat kelompok pertama ini mengatakan bahwa perempuan dewasa dianggap memiliki kemampuan untuk melakukan tindakan-tindakan hukum yang berhubungan dengan transaksi-transaksi keuangan, seperti perdagangan dan sebagainya. Hal ini merupakan pandangan yang disepakati oleh para ulama. Oleh karena itu, adalah logis jika ia juga dapat melakukan tindakan-tindakan yang berkaitan dengan urusan pribadinya.

Atas dasar pemikiran dan pertimbangan di atas, maka hak untuk menentukan jodoh dan melakukan perkawinan merupakan hak pribadi perempuan. Perkawinan yang dilakukan oleh wali, yakni yang ijabnya diucapkan oleh wali, dinyatakan sah manakala telah mendapatkan persetujuan dari calon mempelai perempuan. Bahkan, perkawinan yang dilakukan oleh wali ini, menurut pendapat kelompok pertama ini, dipandang sunnah, baik, dan berpahala.

Berbeda dengan kelompok pendapat pertama, pendapat kelompok kedua menyatakan bahwa nikah yang ijabnya diucapkan oleh perempuan, baik janda maupun gadis, adalah tidak sah. Pendapat ini antara lain dikemukakan oleh Imam Syafi'i, Imam Malik bin Anas (menurut riwayat dari Asyhab), Imam Sufyan ats-Tsauri, Ishaq bin Rahawaih, Ibnu Syubrumah, dan Ibn Hazm.

Pendapat-pendapat kelompok kedua ini didasarkan pada sejumlah ayat Al-Qurán, antara lain, Qs. al-Baqarah (2): 221 dan Qs. an-Nur (24): 32. Dua ayat ini secara jelas menunjukkan perintah Allah Swt kepada para wali untuk menikahkan anak perempuan mereka. Jadi, pelaku menikahkan dalam hal ini adalah walinya, bukan perempuan

yang bersangkutan. Sementara itu, ayat Al-Qurán dalam Qs. al-Baqarah (2): 232, sebagaimana dikemukakan oleh pendapat kelompok pertama, ditafsirkan secara berbeda oleh Imam Syafi'i dan kawan-kawan. Tafsiran mereka adalah sebagai berikut:

“(Wahai para suami), apabila kamu menceraikan istri-istrimu, kemudian *iddah*-nya habis, maka janganlah kamu (wahai para wali) menghalangi mereka (bekas istri-istri itu) untuk menikah dengan laki-laki lain (calon suami mereka)”.⁸⁹

Selain ayat Al-Qurán di atas, menurut Husein Muhammad, pendapat kelompok kedua ini mengemukakan argumen lain dari tiga pernyataan hadis Nabi Saw sebagai berikut:⁹⁰

- a. “Perempuan siapa saja yang nikah tanpa wali, maka nikahnya batal, nikahnya batal, nikahnya batal...”⁹¹
- b. “Tidaklah perempuan menikahkan perempuan dan tidak (juga) menikahkan dirinya sendiri”.⁹²
- c. “Tidak ada nikah, kecuali oleh wali”.⁹³

⁸⁹ Ayat tersebut diturunkan berkaitan dengan peristiwa Ma'qil bin Yasar. Sahabat ini telah menikahkan saudara perempuannya. Tidak lama kemudian, suaminya menceraikan perempuan tersebut hingga habis masa *iddah*-nya. Mantan suaminya ini kemudian bermaksud menikahinya kembali. Mendengar hal ini, Ma'qil marah. Ia bersumpah untuk tidak akan menikahkannya. Dari kasus ini, dapat dipahami bahwa andai kata perempuan tersebut boleh menikahkan dirinya dengan mantan suaminya itu, niscaya ayat ini tidak diturunkan. Bahkan, menurut Abu Dawud, Ma'qil diperintahkan oleh Nabi Saw untuk membayar denda sebagai hukuman atas sumpahnya (*kifarat*). Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan...*, hlm. 190.

⁹⁰ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan...*, hlm. 190-192. Abu Daud Sulaimanibn al-Asy'as al-Azdi as-Sijistani, *Sunan Abi Daud* (Tk.: Dar ar-Risalah al-'Alamiyyah, 2009), Juz 3, hlm. 427 (hadis nomor 2084).

⁹¹ Abu Daud Sulaimanibn al-Asy'as al-Azdi as-Sijistani, *Sunan Abi Daud* (Tk.: Dar ar-Risalah al-'Alamiyyah, 2009), Juz 3, hlm. 425 (hadis nomor 2083).

⁹² Ibn Majah Abu Abdillah Muhammad ibn Yazid al-Qazwaini, *Sunan Ibn Majah* (Tk.: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabi, tt.), Juz 1, hlm. 606 (hadis nomor 1882).

Adapun yang dimaksud dengan kata-kata: “*tidak ada nikah, kecuali oleh wali*”, menurut Husein Muhammad, adalah tidak sahnya suatu pernikahan kecuali oleh wali. Jadi, bukan berarti tidak ada suatu pernikahan, dalam kenyataan di masyarakat, yang dilakukan tanpa wali. Penegasan tersebut bukanlah pada fakta sosial, karena fakta pernikahan seperti ini memang terjadi. Oleh sebab itu, penafian (negasi) di sini merupakan penafian keabsahan pernikahan kecuali oleh wali. Tafsiran ini berbeda dengan yang dikemukakan oleh Abu Hanifah yang mengatakan bahwa penafian tersebut adalah penafian kesempurnaan. Artinya, pernikahan tidak oleh wali tetap sah, meskipun tidak sempurna.⁹⁴

Terkait dengan tujuan perkawinan, pendapat kelompok kedua ini menyatakan bahwa pada hakikatnya tujuan perkawinan adalah pembentukan keluarga yang bahagia. Akad perkawinan bukanlah semata-mata merupakan wahana bagi kepentingan dua orang mempelai (suami dan istri). Keluarga keduanya juga memiliki peran yang sangat penting. Seorang perempuan, pada umumnya, kurang memiliki kecerdasan dalam hal memilih calon pasangan hidup. Sifat emosional perempuan lebih menonjol dibanding kecerdasan akalinya. Kondisi ini bisa mengkhawatirkan. Boleh jadi, ia akan menikah dengan laki-laki yang salah. Untuk mengatasi hal ini, unsur kerelaan perempuan atas calon suaminya sudah dianggap cukup sebagai bahan pertimbangan bagi kepentingan perkawinannya.

Jika faktor kerelaan (*rida*) menjadi sangat penting dan mendasar bagi akad perkawinan, maka bagaimana kita mengetahui bentuk atau sikap kerelaan tersebut pada diri seorang perempuan dari sudut pandang fikih.

⁹³ Abu Daud Sulaimanibn al-Asy'as al-Azdi as-Sijistani, *Sunan Abi Daud* (Tk.: Dar ar-Risalah al-'Alamiyyah, 2009), Juz 3, hlm. 427 (hadis nomor 2084).

⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 192.

Menurut Husein Muhammad terdapat dua pandangan fikih.⁹⁵ Pertama, pendapat Abu Hanifah dan Abu Yusuf yang menyatakan bahwa kerelaan seorang perempuan untuk dinikahkan dengan seorang laki-laki ditandai dengan kedewasaan. Menurut mereka, kedewasaan diukur dari sisi apakah ia sudah baligh dan berakal (*balighah-áqilah*) atau belum. Jadi, seorang perempuan, tanpa melihat statusnya masih gadis maupun telah janda, dinyatakan sebagai dewasa, apabila ia sudah baligh dan berakal. Dalam hal seperti ini, ia berhak baik secara langsung atas nama dirinya sendiri atau mewakili kepada orang lain untuk melakukan akad nikah. Dengan kata lain, ia berhak mengucapkan sendiri ijabnya dan atau berhak pula mewakilkannya kepada orang lain.

Berbeda dengan pendapat pertama di atas, pendapat kedua menyatakan bahwa kerelaan hanya dapat dipastikan dengan melihat pada statusnya; gadis atau janda. Pendapat kedua ini adalah pendapat Imam Syafi'i dan mayoritas ulama. Mengenai hadis Nabi Saw yang membicarakan tentang hak janda dan hak gadis pada hakikatnya berbicara tentang cara mengungkapkan kerelaan tersebut. Pertanyaannya kemudian adalah mengapa sikap kerelaan seorang janda diungkapkan secara terbuka, sementara kerelaan seorang gadis diungkapkan secara tertutup.

Jawaban atas pertanyaan tersebut, menurut Husein Muhammad, terbagi menjadi dua golongan pendapat. Bagi golongan pertama (Abu Hanifah), hal yang mendasari keterbukaan perempuan janda dan ketertutupan perempuan gadis adalah kebalighan dan keberakalan atau kedewasaan itu sendiri. Seorang gadis yang sudah baligh dan berakal memiliki sikap terbuka. Jadi, sama dengan seorang janda. Dalam keterbukaan terkandung makna keberanian menyampaikan pikiran atau pendapatnya secara terus-terang.

⁹⁵ *Ibid.*, hlm. 193-197.

Ia juga dapat memahami apa dan bagaimana arti dari sebuah perkawinan, sama dengan perempuan janda.

Sementara itu, golongan pendapat kedua menyatakan bahwa sikap keterbukaan seorang janda lebih disebabkan oleh pengalamannya dalam perkawinan. Karena pengalaman ini ia memahami betul segala persoalan perkawinan. Hal ini berbeda dengan perempuan gadis, yang belum berpengalaman dalam perkawinan dan sering kali merasakan kesulitan untuk mengemukakan pendapat secara terang-terangan.

Masih menurut golongan pendapat kedua, adalah benar bahwa perempuan dewasa berhak untuk bertindak sendiri dalam urusan-urusan transaksi ekonomi (*mu'ámalah maliyah*). Akan tetapi, dalam hal yang berkaitan dengan urusan seksual (*budhu'/'abdha'*) tidaklah bisa disamakan. Persoalan seksual lebih berdimensi sensitivitas dan emosional, bukan melulu pertimbangan rasional.⁹⁶

Lebih dari itu, golongan ini berpendapat bahwa sifat kedewasaan seseorang sehingga bisa bersikap terbuka dan mampu memandang persoalan secara cerdas, tidaklah dapat dirumuskan secara jelas. Semua makna yang terkandung dalam kata kedewasaan bersifat nisbi, relative, sangat tergantung pada situasi dan kondisi yang melingkupi. Kecerdasan, keberanian, kepentingan, moralitas, pergaulan,

⁹⁶ Al-Qarafi, seorang pakar fikih terkemuka dari mazhab Maliki mengemukakan perbedaan antara urusan seksual dengan urusan ekonomi bagi perempuan. Perbedaan yang *pertama* adalah bahwa urusan seks bagi perempuan dipandang lebih penting dan lebih berharga dari pada harta benda, betapa pun besarnya. Oleh karena itu, dalam urusan seks ini, keterlibatan pihak lain menjadi penting. *Kedua*, relasi seksual seseorang sering kali dilandasi oleh kepentingan hawa nafsu. Untuk kepentingan ini, orang sering kali mengorbankan harta bendanya. Kalau sudah urusan begini, pikiran sehat perempuan sering kali tertutup. Hal ini tidak banyak terjadi dalam urusan ekonomi. *Ketiga*, kerugian yang terjadi akibat kekeliruan dalam relasi seksual, deritanya tidak hanya dirasakan oleh perempuan yang menjadi korban, tetapi juga oleh orang lain, terutama orang tua si perempuan (walinya). Bukan saja merasa sedih, tetapi juga malu. Kerugian dalam urusan harta atau keuangan tidak lebih parah daripada hal ini, apalagi bagi pihak perempuan. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*..., hlm. 195-196.

kedudukan sosial, dan sebagainya itu merupakan faktor-faktor yang dapat mempengaruhi kedewasaan seseorang.

Dengan demikian, menurut Husein Muhammad, kedewasaan tidak dapat dijadikan *illat* hukum yakni suatu kausalitas yang dengannya suatu kasus dapat dianalogikan. Sebab, *illat* hukum untuk bisa dijadikan dasar analogi haruslah mengandung unsur-unsur yang jelas dan dapat dirumuskan secara pasti; tidak situasional atau kondisional. Dalam usul fikih (teori fikih) disebut *wasf zahir mundabit*.⁹⁷

Apabila seorang perempuan dewasa (*balighah-âqilah*) sudah menentukan pilihan jodohnya yang sepadan, dapatkah seorang wali, karena alasan-alasan tertentu, menolak untuk mengawinkannya.

Menurut Husein Muhammad, pada dasarnya penolakan wali untuk mengawinkan anak perempuannya dilarang oleh agama sebagaimana dinyatakan oleh Qs. al-Baqarah (2): 232. Ayat tersebut diturunkan berkaitan dengan kasus seorang sahabat Nabi Saw bernama Ma'qil bin Yasar yang mengatakan bahwa:

“Aku pernah mengawinkan saudara perempuanku (adik perempuan) dengan seorang laki-laki. Lalu, laki-laki ini menceraikannya. Ketika *iddah*-nya berakhir, laki-laki itu datang untuk melamarnya lagi. Aku katakana padanya; ‘Apakah setelah aku kawinkan kamu, mempersilahkan kamu tidur dengannya dan menghargai kamu, lalu kamu ceraikan dia, kemudian sekarang kamu datang lagi melamarnya? Tidak! Demi Tuhan, dia tidak akan mau lagi padamu! Laki-laki ini sebenarnya tidak ada persoalan, baik-baik saja dan si perempuan juga sudi kembali’. Maka turunlah ayat ini (Qs. al-Baqarah (2): 232). Aku katakan kepada Nabi Saw: “Apakah aku boleh *ngomong* begitu?” Nabi Saw menjawab: “Kawinkan dia sekarang”.⁹⁸

⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 197.

⁹⁸ *Ibid.*, hlm. 198.

Apakah larangan Nabi Saw tersebut bersifat mengikat secara pasti dan mutlak untuk semua alasan. Menurut Husein Muhammad, para ahli fikih memang berbeda pendapat dalam hal ini. Misalnya, Abu Hanifah berpendapat bahwa penolakan wali untuk mengawinkan boleh dilakukan hanya apabila maskawin yang diberikan calon suami kurang dari mahar *mitsil*, yakni maskawin yang biasa diberikan kepada perempuan lain yang sepadan, sesuai dengan tingkat sosial calon mempelai perempuan. Sebab, di samping merugikan perempuan, juga dianggap merendahkan martabat si perempuan.⁹⁹

Kaum Syafi'iyah, Hanabilah, Abu Yusuf, dan Muhammad bin Hasan berpendapat bahwa larangan wali menolak mengawinkan putrinya hanya dibatasi untuk alasan kurang/sedikit/kecilnya maskawin atau jika maskawin itu bukan dari mata uang negaranya. Bagi mereka, soal maskawin adalah hak perempuan. Terserah pada perempuan itu sendiri, apakah akan menerima atau tidak. Wali, dalam hal ini, tidak boleh ikut campur. Akan tetapi, jika penolakan tersebut dilakukan karena alasan bahwa laki-laki (calon suami anaknya itu) tidak se-*kufu*, mazhab ini membolehkannya. Sebaliknya, jika calon suami yang menjadi pilihan perempuan itu memenuhi syarat *kufu*, maka penolakan wali sama sekali tidak dapat dibenarkan.¹⁰⁰

Abu Ishaq asy-Syirazi mengatakan bahwa: “Apabila perempuan telah menentukan pilihannya yang *kufu*, lalu wali menolak mengawinkan, maka perkawinan dilaksanakan oleh sultan (pemerintah/hakim pengadilan agama)”. Najib al-Muthi'i menambahkan argumen asy-Syirazi sebagai berikut:

“Perkawinan adalah hak perempuan. Apabila hal ini tidak bisa dilaksanakan oleh wali maka hakim pengadilan agama wajib mengambil alih tugas wali. Ini sama saja

⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 199.

¹⁰⁰ *Ibid.*

dengan kasus utang. Jika seseorang mempunyai utang kepada orang lain dan tidak mampu membayarnya, maka kewajiban melunasi menjadi tanggung jawab pemerintah”.¹⁰¹

C. Poligami.

1. Perdebatan Status Hukum.

Poligami merupakan problem sosial klasik yang selalu menarik diperbincangkan sekaligus diperdebatkan di kalangan masyarakat di mana saja, tak terkecuali di dunia Islam. Perdebatan pada tingkat wacana itu di kalangan kaum muslim selalu berakhir tanpa pernah melahirkan kesepakatan.

Kesimpulan dari perdebatan tersebut, menurut Husein Muhammad, memunculkan tiga pandangan. *Pertama*, pandangan yang membolehkan poligami secara longgar. Sebagian dari pandangan ini bahkan menganggap poligami sebagai ‘sunnah’, yakni mengikuti perilaku Nabi Muhammad saw.. Syarat keadilan yang secara eksplisit disebutkan dalam Al-Qurán cenderung diabaikan atau sebatas pada argumen verbal belaka. *Kedua*, pandangan yang membolehkan poligami secara ketat dengan menetapkan sejumlah syarat, antara lain keadilan formal-distributif, yakni pemenuhan hak ekonomi (*financial*) dan seksual (*gilir*) para istri secara (relatif) sama, serta keharusan mendapat izin istri dan beberapa syarat lainnya. Keadilan secara substantif, seperti kasih sayang dan cinta, tidak menjadi perhatian. *Ketiga*, pandangan yang melarang poligami secara mutlak (tegas).¹⁰²

Menurut Husein Muhammad, tiga pandangan tersebut, pada tataran hukum positif saat ini, telah melahirkan Undang-Undang (UU) Keluarga (*Qanun al-Usrah* atau *Qanun al-Ahwal asy-Syakhshiyah*) di negara-negara Islam dengan substansi yang juga beragam. Misalnya, UU Keluarga Pasal 8

¹⁰¹ *Ibid.*, hlm. 200.

¹⁰² Husein Muhammad, *Poligami: Sebuah Kajian Kritis Kontemporer Seorang Kiai* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 9-10.

di Aljazair menyebutkan: “*diperkenankan perkawinan poligami dalam batas-batas syariat Islam*”. UU Keluarga Maroko Pasal 40 menyatakan bahwa “*poligami dilarang jika dikhawatirkan tidak ada keadilan di dalamnya, juga dilarang jika istri mensyaratkan suaminya tidak akan poligami*”. UU Keluarga Tunisia tahun 1959 pada Pasal 18 menyatakan secara tegas bahwa: “Poligami dilarang”. Bagi yang melanggar dikenakan hukuman penjara dan denda 240 Frank. Jauh sebelumnya, Turki sudah lebih dahulu melarang praktik poligami ini (1926).¹⁰³

Di Indonesia, UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan menyatakan bahwa asas perkawinan adalah monogami. Poligami hanya dibolehkan dengan sejumlah syarat, antara lain: adanya persetujuan istri dan adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup istri-istri dan anak-anak mereka. Sementara itu, dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 56 dinyatakan bahwa: “Suami yang hendak beristri lebih dari satu orang harus mendapat izin dari Pengadilan Agama”.¹⁰⁴

Hal yang menarik dari perdebatan dan kontroversi dalam masalah poligami ini adalah bahwa masing-masing pendapat merujuk pada sumber hukum yang sama, yakni QS. an-Nisa’

¹⁰³ Jika diamati dengan seksama, persoalan poligami dalam perundang-undangan di sejumlah negara Islam pos-kolonial tampak jelas bahwa praktik poligami mengalami proses perubahan dan pembatasan yang ketat. Banyak negara Islam modern yang mengatur poligami secara ketat dan cenderung mengarahkannya pada penghapusan. Selain Indonesia, Maroko, dan Aljazair, reformasi hukum poligami juga dilakukan di Yordania (1951), Mesir (1929), Suriah (1953), Irak (1959), Iran (1967, 1975), Pakistan (1961), dan Yaman Selatan (1974). Husein Muhammad, *Poligami: Sebuah Kajian Kritis...*, hlm. 10-12. Lihat juga, John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern* (Bandung: Mizan, 2001), Jilid V, hlm. “poligami”.

¹⁰⁴ Pasal 56 KHI ini dijelaskan lebih jauh oleh Pasal 57 KHI yang menyatakan bahwa: “Pengadilan Agama hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristri lebih dari satu orang apabila istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai istri, istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan, dan istri tidak dapat melahirkan keturunan”.

(4): 2, 3, 129, dan sejumlah hadis Nabi saw.. Tidak satupun negara Muslim yang mengabaikan sumber otoritatif Islam tersebut. Hal itu, menurut Husein Muhammad, menunjukkan bahwa teks-teks keagamaan selalu menyediakan kemungkinan bagi sejumlah interpretasi (tafsir).¹⁰⁵

Teks-teks adalah huruf-huruf yang perlu disuarakan. Tidak ada satu pun teks di dunia ini yang tidak bisa ditafsirkan. Karena itu, teks-teks harus dimaknai dan dipahami oleh akal pikiran manusia yang tidak selalu menghasilkan kesimpulan yang sama. Perbedaan memahami dan cara pandang orang terhadap teks juga terjadi karena perbedaan ruang dan waktu (sejarah sosial) dimana dan kapan mereka hidup. Selain itu, menurut Husein Muhammad, perbedaan pendapat juga terjadi akibat dari cara-cara yang digunakan untuk menganalisis teks. Bahkan, perbedaan penafsiran juga bisa terjadi karena perbedaan kepentingan dan ideologi. Demikianlah, dalam soal poligami, masing-masing pandangan tetap merujuk dan mendasarkan diri pada ketentuan atau teks-teks agama, yakni Al-Qur'an dan hadis. Masing-masing kemudian berpendapat bahwa pandangan tersebut dimaksudkan untuk menegakkan ajaran agama.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Husein Muhammad, *Poligami: Sebuah Kajian Kritis...*, hlm. 12.

¹⁰⁶ Dari sini, masing-masing pihak diharapkan dapat bersikap saling menghargai pendapat pihak lainnya; tidak boleh melakukan klaim kebenaran sepihak, dengan mencap atau menuduh pihak lain sebagai kelompok sesat, anti-Islam, atau melawan hukum Tuhan. Klaim kebenaran mutlak sepihak adalah menyalahi tradisi Islam yang telah dicontohkan oleh para ulama sejak dulu dimana mereka saling menghargai pandangan orang lain. Misalnya, Imam Syafi'i mengatakan: "Pendapat saya benar, tetapi mengandung kemungkinan keliru, dan pendapat orang lain keliru, tetapi mengandung kemungkinan benar". Yang perlu dicatat di sini adalah pertama bahwa masing-masing 'bekerja' dalam rangka mewujudkan suatu tujuan yang baik dan maslahat. Ruang dan waktu serta perspektif masing-masinglah yang membuat keputusan atas sesuatu kasus berbeda. Kedua, bahwa semua agama, etika kemanusiaan, dan tradisi spiritual tidak membenarkan tindakan apapun yang membuat orang lain sakit dan menderita. Lihat, *Ibid.*, hlm. 13-14.

Husein Muhammad secara tegas menyatakan bahwa poligami bukan praktik yang dilahirkan oleh Islam dan Islam tidak menginisiasi poligami. Jauh sebelum Islam datang, tradisi poligami telah menjadi salah satu bentuk praktik peradaban patriarkis. Peradaban patriarkis adalah peradaban yang memposisikan laki-laki sebagai aktor yang mengatur dan menentukan seluruh aspek kehidupan. Laki-laki adalah pemimpin, pendidik, pengayom, pemberi nafkah, dan yang memutuskan apapun dalam kehidupan ini. Nasib hidup kaum perempuan didefinisikan oleh kaum laki-laki dan untuk kepentingan mereka. Perempuan didefinisikan sebagai makhluk subordinat, bahkan dipandang layaknya *mata'* (benda) dan untuk *mut'ah* (kesenangan) laki-laki. Peradaban ini telah lama bercokol bukan hanya di wilayah Jazirah Arabia, tetapi juga dalam banyak peradaban kuno lainnya, seperti di Mesopotamia, Mediterania, dan di hampir seluruh bagian dunia. Berbagai pandangan keagamaan pada saat itu juga melegitimasi praktik-praktik dalam peradaban patriarkis tersebut.¹⁰⁷

Dengan demikian, menurut Husein Muhammad, perkawinan poligami sejatinya bukan khas peradaban Arabia, tetapi juga peradaban bangsa-bangsa lain. Di dunia Arab, tempat kelahiran Islam, sebelum Nabi saw. lahir, perempuan dipandang rendah dan entitas yang tidak berarti. Perempuan dianggap sebagai benda dan bisa diwariskan. Kelahiran anak perempuan bukan merupakan peristiwa yang patut dirayakan, tetapi malah dianggap membawa sial. Al-Qur'an dalam sejumlah ayatnya menginformasikan realitas sosial ini.¹⁰⁸

¹⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 15.

¹⁰⁸ Misalnya, QS. an-Nahl (16): 58-59 yang menjelaskan kondisi perempuan Arabia sebelum Islam tentang kelahiran anak perempuan yang dianggap sebagai aib keluarga sehingga tidak segan-segan kemudian dikubur hidup-hidup. Nasib perempuan sebelum Islam bagaikan sebuah benda yang bebas diperlakukan apa saja oleh pihak laki-laki. Posisi perempuan pun menjadi kelompok manusia kelas dua. Tugas dan kewajiban perempuan (istri) hanya

Umar bin Khattab r.a. pernah mengungkapkan kenyataan ini dengan mengatakan:

“Dalam dunia kelam (*jahiliyah*), kami tidak menganggap perempuan sebagai makhluk yang perlu diperhitungkan. Tetapi, begitu perempuan disebutkan oleh Tuhan, kami baru mengetahui bahwa mereka mempunyai hak-haknya secara otonom”.¹⁰⁹

Perbudakan manusia (perempuan) dan poligami menjadi praktik kebudayaan yang lumrah dalam masyarakat Arabia saat itu. Ketika Nabi saw. hadir di tengah-tengah mereka, praktik-praktik ini tetap berjalan dan dipandang tidak bermasalah, sebagaimana tidak bermasalahnya tradisi ‘kasur-dapur-sumur’ atau ‘perempuan itu *konco wingking*’ bagi peran perempuan dalam masyarakat Jawa.¹¹⁰

Menurut Husein Muhammad, jika kita membaca teks-teks Al-Qur’an secara holistik dan tidak sepotong-sepotong, maka kita akan melihat dengan jelas bahwa perhatian Al-Qur’an terhadap eksistensi perempuan secara umum dan isu poligami dalam arti khusus muncul dalam rangka reformasi sosial dan hukum. Oleh karena itu, perlu ditegaskan di sini bahwa Al-Qur’an tidak *ujug-ujug* turun untuk mengafirmasi perlunya poligami. Pernyataan Al-Qur’an atas praktik poligami justru dilakukan dalam rangka mengeliminasi

melayani laki-laki (suami atau tuannya) kapan saja dan dimana saja manakala laki-laki itu membutuhkannya. Kondisi ini tentu sangat memprihatinkan. Bahkan, kesan *misogynist* (kebencian terhadap perempuan) begitu kental mewarnai kehidupan manusia di zaman *jahiliyyah*. Al-Qur’an menyebut sistem sosial dan budaya Arab pra-Islam sebagai *jahiliyyah* (zaman kebodohan). Dengan mengutip pendapatnya Karen Armstrong, Husein Muhammad menjelaskan bahwa meskipun akar kata *jahil* memiliki konotasi kebodohan, namun arti utamanya adalah ‘sikap pemaarah’. Dalam teks-teks awal Islam, *jahiliyyah* menunjukkan makna agresi, arogansi, chauvinism, dan kecenderungan kronis pada kekerasan dan pembalasan dendam. Lihat, *Ibid.*, hlm. 17 dan 20. Lihat juga, Karen Armstrong, *Compassion*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2013), hlm. 66.

¹⁰⁹ Husein Muhammad, *Poligami: Sebuah Kajian Kritis...*, hlm. 16.

¹¹⁰ *Ibid.*, hlm. 17-18.

praktik ini, selangkah demi selangkah, hingga kelak praktik tersebut tidak ada lagi.¹¹¹ Terdapat dua cara yang dilakukan Al-Qur'an untuk merespon praktik poligami ini: mengurangi atau mereduksi jumlahnya (*taqlil*) dan memberikan catatan-catatan penting secara kritis-transformatif, serta mengarahkannya pada penegakkan keadilan.¹¹²

Lebih jauh Husein Muhammad menjelaskan bahwa sebagaimana diketahui dari berbagai sumber, praktik poligami sebelum Islam dilakukan tanpa batas. Logika mainstream saat

¹¹¹ Meskipun Nabi Saw mengetahui bahwa poligami yang dipraktikkan bangsa Arab ketika itu sering dan banyak merugikan serta membuat menderita kaum perempuan, tetapi bukanlah cara Al-Qur'an untuk menghapuskan praktik ini dengan cara-cara yang radikal dan revolusioner. Praktik itu telah berurat berakar dalam hati dan pikiran masyarakat bukan hanya di Jazirah Arabia, melainkan juga di seluruh dunia dan telah berlangsung selama berabad-abad. Bahasa yang digunakan oleh Al-Qur'an tidak pernah provokatif, apalagi radikal, meski ingin segera praktik dehumanisasi itu diakhiri. Al-Qur'an dan Nabi Saw hadir untuk melakukan transformasi kultural, atau mengubah praktik yang merendahkan dan menyakiti manusia tersebut. Transformasi Islam selalu bersifat gradual, akomodatif, dan dalam waktu yang sangat kreatif. Al-Qur'an dan Nabi Saw selalu berusaha memperbaiki keadaan ini secara persuasif dan mendialogkannya secara intensif. Bukan hanya isu poligami, seluruh praktik kebudayaan yang tidak menghargai manusia selalu diupayakan oleh Nabi Saw untuk diperbaiki dengan cara-cara seperti itu, hingga cita-cita (idealitas) Islam tercapai, yakni terwujudnya sistem kehidupan yang menghargai martabat manusia dan berkeadilan. Hal ini dinyatakan oleh banyak ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi Saw. Pertama dan utama adalah pernyataan bahwa manusia adalah ciptaan Tuhan, dan Tuhan sendiri menyatakan penghormatannya pada manusia sebagaimana tercantum dalam Qs. al-Isra' (17): 70-71. Pernyataan itu dikemukakan dengan tiga huruf yang artinya: "Dan, demi sungguh yang benar-benar, telah Kami muliakan anak-anak Adam". Tidak ada ungkapan Tuhan yang seserius ini. Oleh karena itu, Islam hadir untuk manusia dan demi kemanusiaan. Tugas Nabi Saw adalah membebaskan manusia dari dunia gelap menuju cahaya seperti yang dinyatakan dalam Qs. Ibrahim (14): 1. Pembebasan manusia dari sistem sosial yang menindas, tiranik, dan bodoh adalah keniscayaan teologis Islam. Ia adalah kehendak logis dari sistem kepercayaan fundamental Islam, yakni tauhid. Lihat, Husein Muhammad, *Poligami: Sebuah Kajian Kritis...*, hlm. 19-20.

¹¹² *Ibid.*, hlm. 20-21. Lihat juga Husein Muhammad, "Sebaiknya Memang Tidak Poligami", dalam Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al-Qur'an dan Hadits Nabi* (Yogyakarta-Cirebon: Pustaka Pesantren LKiS Kerjasama dengan Fahmina institute, 2005), hlm. xi.

itu memandang poligami dengan jumlah perempuan yang dikehendaki sebagai sesuatu yang lumrah, sesuatu yang umum, dan bukan perilaku yang salah dari sisi kebudayaan. Bahkan, untuk sebagian orang atau komunitas, poligami dengan banyak perempuan merupakan kebanggaan tersendiri. Privilese, kehormatan, dan kewibawaan seseorang atau suatu komunitas sering kali dilihat dari seberapa banyak ia mempunyai istri, budak, atau selir.

Sementara, kaum perempuan sendiri saat itu menerima kenyataan tersebut tanpa bisa berbuat apa-apa. Mereka tidak berdaya melawan realitas yang sejatinya merugikan dirinya itu. Kaum perempuan dalam masyarakat tersebut selalu menjadi korban ketidakadilan tanpa mereka sendiri memahaminya. Al-Qurán kemudian turun untuk mengkritik dan memprotes keadaan tersebut dengan cara meminimalisasi jumlah yang tak terbatas itu sehingga menjadi dibatasi hanya empat orang saja di satu sisi,¹¹³ dan menuntut perlakuan yang adil terhadap para istri pada sisi yang lain.

2. Melarang Poligami versus Mengharamkan yang Halal.

Keputusan mereduksi atau meminimalisasi jumlah istri oleh Al-Qurán, menurut Husein Muhammad, menunjukkan dengan jelas bahwa Al-Qurán tampaknya ‘enggan’ untuk membolehkan poligami kecuali dengan syarat-syarat tertentu. Poligami dalam banyak kondisi sering kali membuat para perempuan semakin tidak berdaya, juga melahirkan sejumlah persoalan krusial di dalam rumah tangganya. Teramat jarang perkawinan poligami berjalan dengan mulus dan damai.

¹¹³ Informasi mengenai realitas sosio-kultural dan tindakan mereduksi praktik poligami seperti itu juga terungkap dalam sejumlah hadis Nabi Saw. Di antaranya adalah riwayat hadis yang menceritakan tentang dua sahabat Nabi Saw, yakni Ghilan bin Salamah as-Saqafi dan Qais bin Haris. Ghilan ketika masuk Islam mempunyai sepuluh orang istri. Mereka juga ikut masuk Islam. Kemudian Nabi Saw menyuruhnya untuk mengambil empat orang saja (HR. Tirmizi, Ahmad, dan Ibn Majah). Hal yang sama juga dialami Qais. Ketika masuk Islam, ia memiliki delapan orang istri. Kemudian Nabi Saw mengatakan: pilih empat di antara mereka. (HR. Abu Daud dan Ibn Majah).

Poligami juga secara faktual sering kali menimbulkan problem psikologis bagi istri, bahkan juga bagi pihak lain yang terkait, terutama anak-anak. Hubungan-hubungan di antara mereka sering kali tidak berjalan harmonis. Tegasnya, poligami adalah isu problematik dalam kehidupan keluarga dengan banyak negatif, apalagi jika telah ada anak-anak.¹¹⁴

Paling tidak, ada dua dampak negatif dari perkawinan poligami, yaitu dampak negatif poligami terhadap keluarga dan dampak negatif poligami terhadap masyarakat. *Pertama*, dampak negatif poligami terhadap keluarga pada umumnya adalah tidak mempunya pelaku poligami dalam membagi kasih sayang baik terhadap istri maupun anak. Kecenderungan yang biasa terjadi adalah mengabaikan istri pertama, bahkan akibat yang paling fatal adalah menceraikan istri pertama. Jika hal ini terjadi, maka dapat dirasakan bagaimana beban psikis yang harus ditanggung istri pertama dan anak-anaknya. Sedangkan dampak negatif poligami terhadap masyarakat adalah adanya kecenderungan melanggar hak-hak asasi manusia, yaitu sering diabaikannya hak-hak perempuan untuk mendapatkan keadilan.¹¹⁵

Praktik poligami juga dianggap berpotensi memicu terjadinya tindakan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT), baik terhadap istri maupun anak. Angka KDRT yang disebabkan poligami pun mencapai empat kali lebih banyak jika dibandingkan kasus KDRT dalam rumah tangga monogami.¹¹⁶

¹¹⁴ Husein Muhammad, *Poligami: Sebuah Kajian Kritis...*, hlm. 24-25.

¹¹⁵ Lihat lebih jauh, Marhumah, "Poligami dalam Pandangan Dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta" dalam Inayah Rahmanyah dan Moh. Sodik (ed.), *Menyoal Keadilan dalam Poligami* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2009), hlm. 22-25.

¹¹⁶ Fitri Wulandari, "Jumlah Kasus KDRT Akibat Poligami 4 Kali Lebih Banyak Dibanding Monogami" dalam <https://www.tribunnews.com/lifestyle/2021/04/14/jumlah-kasus-kdrt-akibat-poligami-4-kali-lebih-banyak-dibanding-monogami?page=1>.

Akhir-akhir ini banyaknya kasus perceraian semakin marak terjadi. Terlebih lagi banyaknya publik figur yang memutuskan untuk bercerai terus berseliweran di media sosial menjadi penambah daftar tingginya angka perceraian di Indonesia. Berdasarkan laporan Statistik Indonesia 2023, kasus perceraian di Indonesia mencapai 516.334 kasus pada tahun 2022. Jelas angka ini meningkat 15% dibandingkan 2021 yang mencapai 447.743 kasus.¹¹⁷

Banyaknya kasus perceraian yang terjadi ini menjadi angka perceraian tertinggi yang terjadi dalam enam tahun terakhir. Mayoritas kasus perceraian yang terjadi pada 2022 merupakan cerai gugat, yang berarti gugatan perceraian diajukan oleh pihak istri. Jumlahnya sebanyak 338.358 kasus atau sebanyak 75,21% dari total kasus perceraian yang terjadi. Pada lain sisi, sebanyak 127.986 kasus atau 24,79% perceraian terjadi karena adanya cerai talak. Hal ini berarti permohonan cerai diajukan oleh pihak suami yang kemudian diputuskan oleh pengadilan. Maka terlihat jelas bahwa lebih dari setengah kasus perceraian yang terjadi diajukan oleh pihak istri.¹¹⁸

Adapun faktor penyebab utama perceraian yang terjadi pada tahun 2022 ialah perselisihan dan pertengkaran. Jumlahnya sebanyak 284.169 kasus atau setara dengan 63,41% dari total faktor penyebab kasus perceraian yang semakin tinggi di Indonesia. Kasus perceraian lainnya dilatarbelakangi alasan permasalahan ekonomi, salah satu pihak meninggalkan, poligami, hingga kekerasan dalam rumah tangga (KDRT).¹¹⁹

¹¹⁷ Fitri Nur Hidayah, “5 Faktor Tertinggi Penyebab Perceraian di Indonesia” dalam <https://data.goodstats.id/statistic/Fitrinurhdyh/5-faktor-tertinggi-penyebab-perceraian-di-indonesia-HLBgQ>

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

Jika melihat data jumlah putusan perkara izin poligami dalam direktori putusan Mahkamah Agung RI dalam rentang waktu empat tahun terakhir (2020 hingga 2023) telah mengalami penurunan angka pada setiap tahunnya. Berikut adalah data keseluruhannya.¹²⁰

Tahun	Jumlah Putusan
2020	1003
2021	914
2022	816
2023	745

Namun demikian, angka-angka itu hanya untuk menyebut ‘poligami legal’ (terdaftar/sesuai peraturan yang berlaku). Sedangkan untuk kasus ‘poligami ilegal’ (tidak terdaftar/tidak sesuai peraturan/sembunyi-sembunyi/dan lainnya) maka angka-angka tersebut tidak berbanding lurus dengan data jumlah ‘poligami ilegal’ yang terjadi dan dipraktekkan oleh masyarakat secara luas. Poligami ilegal inilah sebenarnya yang memiliki berbagai dampak negatif seperti dijelaskan di atas, misalnya terjadinya tindakan KDRT, pemicu perceraian, dan lainnya.

Keadaan-keadaan negatif dalam kehidupan perkawinan poligami di atas, menurut Husein Muhammad, sesungguhnya bertentangan dengan misi perkawinan yang digariskan Al-Qurán, yakni menciptakan kehidupan rumah tangga yang *sakinah* (tenteram), *mawaddah* (cinta), dan *rahmah* (kasih saying) sebagaimana ditegaskan dalam QS. ar-Ruum (30): 21.¹²¹

Lebih jauh Husein Muhammad menjelaskan bahwa *sakinah* berasal dari kata *Sakana* yang berarti ‘tempat tinggal, menetap, dan tenteram (tanpa rasa takut). Dengan begitu,

¹²⁰ Lihat, <https://putusan3.mahkamahagung.go.id/direktori/periode/tahunjenis/putus/kategori/izin-poligami-1.html>

¹²¹ Husein Muhammad, *Poligami: Sebuah Kajian Kritis...*, hlm. 24-25.

maka perkawinan merupakan wahana atau tempat di mana orang-orang yang ada di dalamnya terlindungi dan dapat menjalani kehidupannya dengan tenang, tenteram, dan tanpa ada rasa takut. *Mawaddah* berarti *al-mahabbah* (cinta), *an-nasihah* (nasihat), dan *ash-shilah* (komunikasi) yakni komunikasi yang saling menyenangkan dan tidak melukai perasaan. Ini berarti perkawinan merupakan ikatan antara dua orang yang diharapkan dapat mewujudkan hubungan saling mencintai, saling memahami, saling menasihati, dan saling menghormati. Sementara, *rahmah* memiliki arti lebih mendalam, yakni kasih, kelembutan, kebaikan, dan ketulusan (keikhlasan).¹²²

Dalam QS. ar-Ruum (30): 21 tersebut, menurut Husein Muhammad, terdapat satu kata yang krusial, yaitu kata *bainakum*. Kata ini memberi nuansa makna ‘kesalingan’ yang dalam bahasa Arab bisa disebut relasi *taba'adul*, *reprocity*, atau resiprokal.¹²³ Sayang, banyak orang yang melupakan atau mengabaikan makna kata *bainakum* pada setiap kata itu disebutkan dalam Al-Qurán atau dalam percakapan manusia. Dengan begitu, rumah tangga yang sakinah adalah rumah tangga yang dibangun di atas pilar relasi yang saling mengasihi, saling memberikan kebaikan, dan saling melayani dengan kelembutan dan ketulusan, baik dalam tindakan maupun tutur kata, saling rela atas kekurangan masing-masing, dan pada puncaknya adalah saling membahagiakan dan menciptakan kebahagiaan bagi keluarganya.¹²⁴

Selanjutnya, Husein Muhammad menyatakan bahwa melarang poligami tidak berarti mengharamkan yang halal.¹²⁵

¹²² *Ibid.*

¹²³ Untuk kajian mendalam tentang hal ini, lihat Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubádalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019).

¹²⁴ Husein Muhammad, *Poligami: Sebuah Kajian Kritis...*, hlm. 25.

¹²⁵ *Ibid.*, hlm. 72.

Pernyataan ini didasarkan pada argumen bahwa perbedaan hukum yang disebabkan oleh perubahan (perbedaan) tradisi pada dasarnya bukanlah perubahan pada dasar teks itu sendiri. Sebab, syariat dibuat dan berlaku abadi andai saja keadaan kehidupan dunia tetap tidak berubah. Demikian pula soal kewajiban, tidak perlu ditambah (dikurangi). Perubahan hukum tersebut harus dipahami bahwa apabila tradisi-tradisi telah berubah, maka harus dikembalikan pada prinsip dasarnya. Kedewasaan seseorang, misalnya, seorang anak tidak dibebani suatu kewajiban selama ia masih anak-anak. Jika kemudian ia dewasa, maka kewajiban tersebut berlaku baginya. Tidak adanya beban sebelum dewasa, kemudian ia terkena beban sesudah dewasa, bukan berarti perubahan terhadap teksnya. Perubahan tersebut sesungguhnya terjadi pada tradisi-tradisi dan realitas-realitas yang melingkupinya.

Argumen kedua Husein Muhammad adalah bahwa ucapan (pernyataan) adalah lebih kuat dari tindakan (perbuatan). Oleh karena itu, suatu pernyataan hukum dapat memasukkan semua orang sementara sebuah tindakan belum tentu memasukkan orang lain. Argumen ini oleh Husein Muhammad dicontohkan dalam kasus (lebih dahulu mana antara tindakan) poligami Nabi Muhammad Saw dengan pernyataan penolakan beliau terhadap rencana poligami Ali bin Abi Thalib (menantu Nabi Saw). Dalam hal ini, Husein Muhammad menegaskan bahwa pernyataan penolakan disampaikan sesudah Nabi Saw melakukan poligami. Artinya, bahwa pernyataan Nabi Saw dalam konteks ini harus lebih dipertimbangkan dan diunggulkan daripada tindakan Nabi Saw itu sendiri.¹²⁶

Pernyataan penolakan Nabi Saw terhadap poligami tercantum dalam hadis riwayat Bukhari dan Muslim, yakni sebagai berikut:

¹²⁶ *Ibid.*, hlm. 69-71.

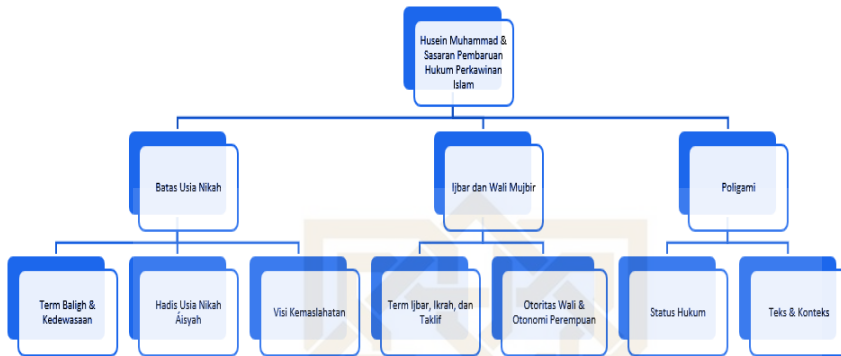
“Dari al-Miswar ibn Makhramah berkata: Aku mendengar Rasulullah Saw bersabda di atas mimbar: “Beberapa keluarga Bani Hisyam ibn al-Mughirah meminta izin kepadaku untuk mengawinkan puteri mereka dengan Ali ibn Abi Thalib-ketahuilah-aku tidak akan mengizinkan, sekali lagi tidak akan mengizinkan, sungguh tidak aku izinkan, kecuali kalau Ali ibn Abi Thalib mau menceraikan puteriku, lalu mengawini puteri mereka. Ketahuilah, puteriku itu bagian dariku; apa yang mengganggu perasaannya adalah mengganguku juga, apa yang menyakiti hatinya adalah menyakiti hatiku juga”.¹²⁷

Dalam teks hadis tersebut, secara tersurat disebutkan alasan Nabi Saw tidak memberikan izin poligami, yaitu karena mengganggu perasaan Fatimah dan menyakiti hatinya. Poligami menyakiti hati Fatimah sebagaimana juga menyakiti banyak perempuan. Nabi Saw merasakan sakit hati itu dan berkewajiban membelanya agar tidak menjadi korban perlakuan yang menyakitkan.¹²⁸

¹²⁷ Abu Abdillah Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Damaskus: Dar Ibn Kasir Dar al-Yamamah, 1993) Cet. V, Juz 5, hlm. 4 (Hadis Nomor 4932); Abu al-Husain Muslim ibn al-Hujjaj al-Qusyairi an-Naisaburi, *Sahih Muslim* (Beirut: Dar Ihya at-Turas al-'Arabi, 1955 M), Juz 4, hlm. 902 (hadis nomor 2449).

¹²⁸ Ada alasan lainnya, yaitu karena yang ingin dinikahi Ali ibn Abi Thalib adalah puteri Abu Jahal yang bernama al-Juwairiyah. Nabi Saw tidak ingin puteri Rasulullah Saw berkumpul dengan puteri musuh Allah Swt. Alasan ini sering kali diungkapkan beberapa ulama, namun demikian pandangan ini tidak menjadi satu-satunya pemahaman yang lahir dari hadis tersebut. Oleh karenanya, terbuka untuk dikritik; baik dengan argumentasi ‘prinsip keadilan’ atau melalui perbandingan dengan pemahaman-pemahaman lain terhadap teks hadis yang sama. Misalnya, hadis-hadis yang menceritakan akhlak Nabi Saw yang pemaaf terhadap bekas-bekas musuh, tidak mengungkit kesalahan masa lalu, dan tidak mengaitkan seseorang dengan kesalahan orang tuanya. Dengan demikian, maka alasan pelarangan poligami Ali karena yang akan dinikahinya adalah puteri musuh Allah Swt menjadi tidak tepat. Jika kita menerima alasan ini berarti kita mencitrakan Nabi Saw sebagai pendendam terhadap musuh, padahal pribadi Nabi Saw tidak demikian adanya. Detail perbincangan tentang hal ini lihat, Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al-*

Peta Konsep Sasaran Pembaruan Hukum Perkawinan Islam Husein Muhammad



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB V
KONSTRUKSI DAN PENGARUH GAGASAN
PEMBARUAN HUKUM PERKAWINAN ISLAM
HUSEIN MUHAMMAD

A. *At-Turās al-Islāmī* sebagai Sumber Gagasan Pembaruan

Berbeda dengan para pemikir Barat, para pemikir Muslim kontemporer¹ sebagian besar sangat aktif mengeksplorasi kembali warisan kebudayaan (*turās*) yang mereka kuasai dan yang tertimbun di bawah puing-puing khazanah lama yang telah membeku dan selama beratus-ratus tahun atau berabad-abad dianggap seakan merupakan daerah terlarang untuk digali, dikritisi, dan dibongkar. Upaya eksplorasi dan kritisisme itu sengaja mereka lakukan untuk menemukan kemungkinan-kemungkinan jawaban yang mampu mengatasi problem-problem kontemporer sambil tetap ingin berpijak pada warisan tradisi Islam (*at-turās al-Islāmī*).²

Para pemikir Muslim kontemporer sering mengajukan pertanyaan menggelitik, misalnya, *kaifa nuḥaqqiqu at-taqadduma dūna an natakhallā ‘an at-turās* (bagaimana kita dapat mewujudkan kemajuan tanpa meninggalkan warisan budaya kita). *Turās* (warisan kebudayaan dan pemikiran) yang dimaksudkan tidak lain adalah pemikiran-pemikiran Islam klasik, terutama gagasan-gagasan kaum Muslimin Abad Pertengahan.³

¹ Misalnya Mohamed Arkoun, Hasan Hanafi, Abed al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zayd, Ahmed Abdullahi an-Naim, Abdul Karim Souroush, Farid Essac, Ali Harb, dan lain-lain. Para pemikir Muslim kontemporer tersebut merasa gelisah terhadap realitas kebudayaan Arab dan umat Muslim yang dihadapinya, baik di negaranya sendiri maupun di dunia Muslim pada umumnya. Lihat, Husein Muhammad, *Islam Tradisional yang Terus Bergerak: Dinamika NU, Pesantren, Tradisi, dan Realitas Zamannya* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 159-160.

² *Ibid.*, hlm. 160.

³ *Ibid.*

Berikut penulis uraikan bagaimana Husein Muhammad menjadikan *at-turās al-Islāmī* sebagai sumber gagasan pembaruan hukum perkawinan Islam. Pembahasannya meliputinya tiga hal, yakni strategi pembacaan ulang terhadap *turās*, redefinisi dikhotomi sumber bacaan, dan mengintegrasikan nilai-nilai kemanusiaan.

1. Strategi Pembacaan Ulang terhadap *Turās*.

Menurut Husein Muhammad, bahwa kemandekan dinamika pemikiran dan kebudayaan Islam tampaknya lebih disebabkan oleh proses pembakuan dan pembekuan dari dalam kaum Muslimin sendiri. Islam yang begitu luas, dinamis, dan sangat terbuka untuk segala zaman dan segala ruang, dalam perjalanan sejarahnya, mengalami proses ideologisasi, reduksionisasi, finalisasi, dan tersekat-sekat dalam klaim kebenaran sendiri-sendiri. Oleh karena itu, menurut Husein Muhammad, para intelektual Muslim harus merujuk karya-karya klasik kaum Muslimin (*at-turās al-Islāmī*) yang sangat kaya dan berharga tersebut sebagai sumber-sumber primernya, bukan hanya sekedar sumber sekunder. Hal ini sebagaimana dilakukan oleh para pemikir Islam kontemporer sebagaimana telah disebutkan di atas.⁴

Namun demikian, menurut Husein Muhammad, diperlukan strategi dan cara dalam pembacaan ulang *at-turās al-Islāmī* tersebut agar menghasilkan pemahaman yang kontekstual dan dapat menjawab persoalan-persoalan kontemporer di tengah masyarakat. Di antara strategi dan cara yang ditawarkan oleh Husein Muhammad dalam proses pembacaan ulang tersebut adalah seleksi dan eksplorasi.⁵

⁴ *Ibid.*, hlm. 160-161.

⁵ Penjelasan lebih detail terkait gagasan Husein Muhammad mengenai dua metode dalam proses pembacaan ulang terhadap *turās al-Islāmī* tersebut lihat kembali pembahasan Bab III Disertasi ini Sub-Bab Metode Pembaruan Hukum Perkawinan Islam Husein Muhammad.

Melalui dua metode tersebut (seleksi/*intiqā'ī* dan eksplorasi/*ijtihād*), Husein Muhammad kemudian melakukan pembacaan ulang (reinterpretasi) terhadap teks-teks hukum perkawinan Islam sebagai sasaran dari gagasan pembaruannya. Tawaran metodologis ini dapat menjembatani dan bersikap adil terhadap dua kepentingan, yakni warisan masa lalu (*turās*) dan realitas kekinian (modernitas). Juga dianggap selaras dengan kaidah *al-muḥāfazah 'alā al-qadīm aṣ-ṣāliḥ wa al-akhz bi al-jadīd al-aṣlah*.

Dua metode pembaruan yang digagas oleh Husein Muhammad di atas tampaknya mirip dengan tawaran Yūsuf al-Qaraḍāwī tentang jenis ijtihad yang dapat dilakukan pada masa kini, yakni *al-ijtihād al-intiqā'ī* dan *al-'ijtihād al-insyā'ī*. Metode ini juga telah dipraktekkan para ahli hukum dan pengambil kebijakan pada paruh kedua abad kedua puluh dalam menyusun kodifikasi hukum keluarga Islam. Para perumus kodifikasi pada umumnya menggunakan metode *takhayyur* (seleksi) dan *talfīq*, atau juga *siyāsah syar'īyyah*.⁶ Beberapa tawaran metodologis, yang senada dengan ini dan dimaksudkan untuk merumuskan ulang status dan hak perempuan dalam Islam, di antaranya dilakukan oleh Fazlur Rahman, Muhammad Syahrūr, dan juga Khaled Abou El Fadl dalam bukunya yang berjudul *Speaking in God's Name*.⁷

Hingga saat ini, menurut Husein Muhammad, pandangan-pandangan fikih masih menunjukkan dengan jelas bagaimana kebudayaan teks (*ḥaḍārah an-naṣ*) dengan pemaknaannya yang sangat literal masih menjadi acuan

⁶ Lihat, Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād fi asy-Syārī'ah al-Islāmiyyah* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996), hlm. 114-115; lihat juga Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Counties: History, Text and Comparative Analysis* (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987).

⁷ Lihat ulasan Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 241-253.

keberagaman sebagian besar masyarakat muslim. Teks-teks keagamaan (*nusūḥ dīniyyah*) dalam budaya teks tersebut, dianggap sebagai kebenaran yang tidak dapat dikalahkan oleh apapun.⁸

Realitas sosial, ekonomi, dan politik yang berlangsung di dunia modern hari ini sama sekali tidak menjadi dasar pertimbangan untuk menganalisis teks-teks keagamaan tersebut. Bahkan seluruh realitas harus diukur baik-buruk dan benar-salahnya berdasarkan bunyi literal teks itu sendiri. Meski dunia telah berubah, bunyi literal teks haruslah tetap dipertahankan sebagai kebenaran selama-lamanya. Pada sisi lain, menurut Husein Muhammad, logika-logika rasional juga seakan-akan (kalau tidak benar-benar) dinafikan atau hanya sekedar menjadi pertimbangan sekunder belaka. Pandangan konservatif sering mengecam penggunaan nalar karena nalar selalu relatif dan tidak dapat dijamin kebenarannya dibandingkan dengan nash karena nash adalah kata-kata Tuhan yang pasti absolut benar. Jika demikian, maka ijihad dalam pandangan mereka menjadi tidak relevan.⁹

Pandangan-pandangan konservatif di atas, menurut Husein Muhammad, menimbulkan kesan di tengah masyarakat bahwa hukum Islam sebagai hukum yang eksklusif. Keadaan ini pada gilirannya bisa mengalami proses sejarah di mana hukum Islam teralienasi dari kehidupan masyarakatnya. Teks-teks hukum tersebut hanya ada dalam tulisan dan pikiran, sementara sejarah akan berjalan menurut logikanya sendiri yang terus bergulir dan tidak akan berhenti.¹⁰

⁸ Husein Muhammad, "Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia" dalam Tim PSW, *Modul Pelatihan Hak-Hak dalam Keluarga* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2009), hlm. 62.

⁹ *Ibid.*, hlm. 62-63.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 63.

Dengan memperhatikan kesan negatif atas keberadaan hukum Islam akibat adanya pandangan-pandangan konservatif tersebut, maka satu hal yang perlu ditegaskan di sini menurut Husein Muhammad, adalah bahwa apa yang dinyatakan sebagai hukum Islam dalam realitasnya sekarang, sesungguhnya tidak lain dari fikih itu sendiri. Apa yang diamalkan adalah keputusan-keputusan fikih. Fikih sebagaimana dirumuskan oleh para ahli fikih adalah keputusan-keputusan hukum yang dihasilkan para ahli fikih (muftahid) setelah melalui analisis dan penelitian mendalam terhadap teks-teks keagamaan otoritatif, yaitu Al-Qur'an dan hadis Nabi saw. (as-sunnah) dan dasar-dasar yang lain melalui cara-cara (metodologi) tertentu yang dikenal dengan usul fikih.¹¹

Karena fikih merupakan produk nalar ijtihad, maka keberadaannya memungkinkan bagi sejumlah interpretasi dan berbeda-beda. Pada sisi lain, fikih adalah pendapat-pendapat pribadi. Ia tidak mengikat masyarakat secara nasional, meskipun mengikat secara moral dan personal, kecuali ketika sudah menjadi hukum positif, menjadi undang-undang atau menjadi *qanūn* atau atas dasar keputusan pengadilan.¹²

2. Redefinisi Dikotomi Sumber Bacaan.

Fikih keluarga Islam (*aḥkām al-usrah*) dewasa ini populer disebut dengan istilah *fiqh al-aḥwāl asy-syakhṣiyyah*.¹³ Ini adalah istilah baru dan tidak dikenal dalam

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ Hukum keluarga Islam adalah yang tersisa dari sejumlah bidang hukum Islam yang masih hidup, dikaji dan diterapkan dalam pemerintahan kaum muslimin. Sementara bidang hukum Islam yang lain seperti hukum *mu'āmalah*, *jināyah*, *fiqh ad-daulah*, dan *fiqh al-'alāqat ad-dauliyah*, semakin tersisihkan oleh hukum-hukum nasional atau internasional, kecuali di beberapa negara saja. Semua kaum muslimin telah menerima dan mempraktekkan sistem baru, misalnya sistem pemerintahan berdasarkan prinsip-prinsip demokrasi. Bentuk kerajaan atau khilafah sudah ditinggalkan. Dalam demokrasi, kekuasaan

kitab-kitab fikih klasik. Membaca warisan intelektual muslim (kitab-kitab klasik) yang menjadi rujukan utama dalam pengambilan keputusan mengenai sikap, pandangan dan tingkah laku keberagamaan masyarakat muslim, menurut Husein Muhammad, tampak jelas bahwa diktum-diktum fikih masih belum banyak perubahan.¹⁴

Perempuan dalam kajian *al-aḥwāl asy-syakhṣiyyah* diposisikan sebagai makhluk subordinat (makhluk kelas dua) di bawah laki-laki. Penempatan perempuan dalam posisi ini, menurut Husein Muhammad, sesungguhnya merupakan bagian dari sistem sosial-budaya patriarkhi. Dalam sistem seperti ini semua keputusan final berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan baik dalam wilayah kerja domestik maupun publik/politik berada di tangan laki-laki. Karena relasi yang tidak setara ini, maka tingkat *bargaining* (daya tawar) perempuan dalam hal ini secara hukum sangat lemah kalau tidak boleh dikatakan tidak berdaya.¹⁵

Posisi subordinat perempuan dan ketidaksetaraan relasi antara laki-laki dan perempuan, menurut Husein Muhammad, salah satunya juga bermula dari adanya dikotomi sumber bacaan (pengetahuan) yang disampaikan kepada masyarakat. Dikotomi kitab-kitab *mu'tabarah* dan *ghair mu'tabarah* adalah salah satu bentuk dikotomi sumber pengetahuan yang sangat kental di kalangan masyarakat pesantren.¹⁶

Para ulama dan warga NU dalam banyak forum, terutama dalam pengajian dan forum *baḥs al-masā'il* di seluruh tingkatannya, selalu menekankan agar dalam keputusan fatwa yang disampaikan kepada masyarakat harus didasarkan pada

tidak lagi di tangan beberapa orang saja tetapi di tangan seluruh rakyat baik melalui cara perwakilan maupun langsung. Lihat, *Ibid.*, hlm. 63-64.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 64.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Husein Muhammad, *Islam Tradisional yang Terus Bergerak*, hlm. 114-115.

kitab-kitab yang *mu'tabar*. Keputusan yang diambil bukan dari *al-kutub al-mu'tabarah* dianggap tidak valid, tidak sah. Tetapi, apa sesungguhnya yang dimaksud dengan kitab-kitab *mu'tabar* itu? Di antaranya ada yang menjelaskan bahwa ia adalah kitab-kitab yang tidak bertentangan dengan akidah *ahl as-sunnah wal-jamā'ah*.¹⁷

Berbeda dengan definisi di atas, Husein Muhammad mendefinisikan *al-kutub al-mu'tabarah* adalah kitab-kitab yang diajarkan atau dibaca di pondok-pondok pesantren yang diterima dari guru demi guru dalam rangkaian yang bersambung. Dengan bahasa lain, dapat dikatakan bahwa *al-kutub al-mu'tabarah* adalah kitab-kitab yang menjadi bacaan yang baku dalam tradisi keilmuan di pesantren. Tidak pula diketahui secara tepat, apakah para santri memahami apa, siapa, kapan, di mana, mengapa, dan bagaimana perspektif kitab-kitab tersebut ketika dikaitkan dengan *ahl as-sunnah wal-jamā'ah*.¹⁸

Fikih dalam kitab-kitab fikih di pesantren hampir sepenuhnya didominasi oleh pandangan-pandangan fikih mazhab Syafi'i. Dengan demikian, secara faktual mengalami reduksi ketika hanya menjadi sebatas pada pandangan-pandangan mazhab Syafi'i. Fikih mazhab Syafi'i ini kemudian semakin menyempit lagi hingga menjadi pandangan fikih mazhab Syafi'i aliran Irak, yang memiliki kecenderungan kuat pada pola hadis dan tekstualis.¹⁹

Dalam dunia ilmiah, menurut Husein Muhammad, kategorisasi kitab-kitab ilmiah menjadi *mu'tabar* dan *ghair mu'tabar* dapat dianggap sebagai bentuk eksklusivisme dalam dunia ilmiah. Hal ini menyalahi tradisi dan prinsip dalam ilmu pengetahuan, yang meniscayakan pencarian kebenaran

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 115-116.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 116-117.

objektif dari mana pun datangnya demi kepentingan kemaslahatan masyarakat.²⁰

Gagasan-gagasan pembaruan hukum perkawinan Islam Husein Muhammad senantiasa didasarkan pada tradisi khazanah Islam klasik (*at-turās al-Islāmī*) yang dipadukan dengan pemikiran-pemikiran modern-kontemporer. Dengan kata lain, sumber gagasan pembaruannya adalah dialektika antara turas dan modernitas.

Gagasan Islam dan gender merupakan isu utama yang diusungnya selama ini. Di samping juga tema-tema lain seperti liberalisme pemikiran, Islam dan pluralisme, Islam dan kemanusiaan universal serta lainnya yang senantiasa berpijak pada khazanah tradisi klasik Islam (*at-turās al-Islāmī*) dan dipadu dengan sentuhan pemikiran modern (modernitas). Dialektika antara turas dan modernitas menjadi ciri khas (*frame*) pemikirannya. Kuatnya nuansa khazanah tradisi klasik Islam dalam berbagai pemikirannya telah menjadikan Husein Muhammad sebagai sosok kiai ‘nyentrik’ yang banyak dikagumi oleh berbagai kalangan baik akademisi maupun aktivis sosial.²¹

Kuatnya penguasaan khazanah klasik Islam (*at-turās al-Islāmī*) dalam pemikiran Husein Muhammad sangat diapresiasi oleh banyak tokoh, salah satunya adalah Prof. Dr. H. Machasin, MA (Guru Besar UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta). Machasin menjelaskan bahwa ada suatu peristiwa yang menghebohkan ketika ia bersama Husein Muhammad sama-sama menjadi narasumber acara diskusi di PWNU Surabaya yang bertemakan Islam dan Demokrasi, sebuah tema diskusi yang masih sangat dipertentangkan di

²⁰ *Ibid.*, hlm. 119.

²¹ Mansur, “Buya Husein Muhammad: Pewaris Semangat Intelektualisme dan Aktivisme Ulama-Ulama Salaf” dalam Marzuki Rais dkk. (ed.), *70 Tahun Buya Husein Muhammad: Jejak Langkah Perjuangan, Kesan Sahabat, Murid, dan Keluarga* (Cirebon: Fahmina-institute, 2023), hlm. 26.

kalangan pemimpin dan pemikir Islam di Indonesia. Diskusinya berjalan cukup hangat saat itu. Akan tetapi, Machasin tidak pernah menyangka bahwa setelah itu Husein Muhammad “diadili” oleh koleganya sendiri, para ulama dan santri di PP Lirboyo atas pernyataan-pernyataannya di acara diskusi tersebut.²²

Meskipun demikian, menurut Machasin, Husein Muhammad tetap ‘keukeuh’ dengan sikap dan pendapatnya. Hal ini merupakan salah satu hal yang menunjukkan kekerasannya: teguh dalam memegang pendapat yang diyakininya. Husein Muhammad selalu mendasari pendapatnya dengan dalil-dalil yang diambil dari khazanah keislaman *ahl as-sunnah*, meskipun sebagiannya tidak atau kurang dikenali lagi pada zaman sekarang. Ia begitu kokoh dalam memegang pendapat karena sandarannya memang sangat kuat: tradisi pemikiran para ulama Sunni.²³

3. Mengintegrasikan Nilai-nilai Kemanusiaan.

Menurut Husein Muhammad, sebenarnya banyak sekali pandangan-pandangan ulama klasik (dalam sisi tertentu) sangat mencerahkan jika dibaca dengan pendekatan yang tepat dan berguna untuk masa kini. Hal ini sesuai dengan salah satu jargon/prinsip utama pemikiran Husein Muhammad adalah *kaifa nataqaddam dūna an natakhallā ‘an at-turās* (bagaimana caranya kita bisa meraih kemajuan, baik dalam pemikiran maupun gerakan, dengan tanpa melupakan/meninggalkan

²² Machasin, “Kiai Lembut yang Sangat Keras” dalam Marzuki Rais dkk. (ed.), *70 Tahun Buya Husein Muhammad: Jejak Langkah Perjuangan, Kesan Sahabat, Murid, dan Keluarga* (Cirebon: Fahmina-institute, 2023), hlm. 42. Validasi adanya peristiwa ini telah penulis konfirmasi secara langsung dengan Husein Muhammad saat wawancara. Wawancara dengan Husein Muhammad tanggal 18 April 2022 Jam 13.00-15.00 WIB bertempat di Sagan Heritage Hotel Yogyakarta.

²³ *Ibid.*

turās [tradisi atau khazanah] para ulama).²⁴ Sekilas prinsip ini mirip dengan prinsip *al-muḥāfazah ‘alā al-qadīm aṣ-ṣāliḥ wa al-akhz bi al-jadīd al-aṣlah* (mempertahankan yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik).

Selanjutnya, idealitas Islam berupa humanisme universal merupakan titik pijak utama dari gagasan-gagasan pembaruan hukum perkawinan Islam Husein Muhammad. Humanisme universal ini menjadi payung utama dalam menjawab persoalan-persoalan partikular kontemporer-kekinian dalam kajian hukum perkawinan Islam. Itulah mengapa humanisme partikular harus selalu mengacu pada humanisme universal.

Dengan demikian, menurut Husein Muhammad, fikih pada hakikatnya merupakan pikiran-pikiran cerdas dengan basis teks-teks keagamaan Islam (Al-Qur’an dan hadis). Pikiran-pikiran cerdas ini selalu berada dalam ruang dan waktu. Karena itu, terdapat faktor relativitas dan bersifat dinamis. Karenanya, tidaklah mengherankan jika dalam fikih seringkali kita menemukan sejumlah pikiran-pikiran yang kontroversial. Akan tetapi, relativitas dan dinamika fikih tersebut harus senantiasa mengacu pada idealitas Islam yang menjadi sumbernya. Dalam arti lain, ketika pikiran-pikiran fikih itu dikemukakan oleh para pemikirnya maka mereka, dalam ruang dan waktunya yang berbeda, tetap menjalankan fungsinya untuk semaksimal mungkin melahirkan dan merealisasikan idealitas Islam yang absolut. Hal ini berarti bahwa pemikiran fikih memiliki aspek idealitas dan aspek realitas empiris.²⁵

Secara ideal, Islam (juga agama-agama lain) selalu hadir dalam gagasan-gagasan besar kemanusiaan. Agama memang dihadirkan Tuhan bagi manusia sebagai sarana pembebasan

²⁴ Wawancara dengan Husein Muhammad tanggal 23 Oktober 2023 Jam 09.00-12.45 WIB bertempat di The Alana Hotel Yogyakarta.

²⁵ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 296.

terhadap seluruh bentuk penindasan, tirani, kebiadaban, dan perbudakan manusia. Setiap penindasan, tirani, kebiadaban, dan perbudakan merupakan pelanggaran terhadap hak-hak asasi yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia. Manusia menurut Islam dilahirkan dalam keadaan bebas dan suci. Umar bin Khatab mengungkapkan tentang kemerdekaan manusia ini dalam ucapannya yang sangat terkenal kepada gubernur Mesir (Ámr bin Ásh): *“Sejak kapan kamu memperbudak manusia, padahal para ibu mereka melahirkannya dalam keadaan merdeka?”*.²⁶

Bahwa diskriminasi, penindasan, kekerasan, dan perkosaan terhadap perempuan (semata-mata karena ia perempuan) adalah pelanggaran terhadap hak asasi manusia (HAM). Begitu pula, setiap diskriminasi dan penindasan terhadap non-muslim (hanya karena ia non-muslim) adalah pelanggaran terhadap HAM. Kedua pernyataan sikap tersebut adalah sikap Islam.²⁷

Husein Muhammad merupakan salah satu sosok ulama yang hidup di tengah hegemoni pandangan umum masyarakat Indonesia yang berujung pada terjadinya diskriminasi hak-hak asasi warga negara Indonesia. Namun, ia justru menunjukkan pandangan-pandangan yang menentang dan berseberangan dengan gagasan pada umumnya. Ia bahkan secara tegas menunjukkan keberpihakan dirinya pada penyemaian ide-ide Hak Asasi Manusia (HAM). Selain memproduksi wacana-wacana bertajuk perlindungan HAM yang berbasis pada pembacaan Al-Qur'an, ia juga melakukan berbagai upaya untuk mengadvokasi hak-hak asasi kelompok-kelompok sosial yang mengalami diskriminasi di Indonesia. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa pemikiran Husein Muhammad sangat kritis dan advokatif.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 297.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 301.

Pembacaan Al-Qur'an yang bersifat kritis-advokatif ini merupakan salah satu kerangka dari tiga kerangka gagasan Husein Muhammad tentang prinsip-prinsip penafsiran Al-Qur'an yang diintegrasikan dengan nilai-nilai kemanusiaan (*mabādi' at-tafsīr bi al-qiyām al-insāniyyah*). Yang dimaksud dengan *bi al-qiyām al-insāniyyah* di sini adalah nilai-nilai kemanusiaan universal tanpa memandang suku, agama, dan ras serta lainnya sebagaimana tercantum dalam deklarasi HAM internasional.²⁸

Adapun tiga kerangka gagasan yang dimaksud adalah: (1) kategorisasi, yakni Husein Muhammad melakukan penafsiran dengan mengkategorisasikan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam dua kategori utama; ayat-ayat universal dan ayat-ayat partikular. Ayat-ayat universal merupakan prinsip-prinsip dalam perlindungan HAM, yaitu kebebasan (*al-ḥurriyyah*), kesetaraan (*al-musāwah*), persaudaraan (*al-ukhuwwah*), keadilan (*al-'adālah*), dan penghormatan kepada manusia (*karāmah al-insān*). Prinsip yang digunakan dalam metode kategorisasi ini adalah 'ayat-ayat partikular tidak boleh keluar dari kehendak makna ayat-ayat universal'; (2) pendekatan maqasidi, yakni penafsiran Al-Qur'an yang tidak sekedar menggali makna, namun juga menemukan tujuan dari makna yang dikandung oleh teks atau *maqāṣid* yang kemudian diintegrasikan dengan prinsip-prinsip HAM universal; dan (3) pembacaan kritis-advokatif, yakni penafsiran yang pada satu sisi ditujukan untuk memberikan kritik terhadap wacana tafsir agama yang dinilai telah melegitimasi berbagai tindakan diskriminasi, dan di sisi lain ditujukan untuk memberikan kritik terhadap realitas sosial keagamaan yang diskriminatif, sekaligus ditujukan untuk mengadvokasi hak-hak asasi kelompok-kelompok sosial tertentu yang mengalami

²⁸ Wawancara dengan Husein Muhammad tanggal 23 Oktober 2023 Jam 09.00-12.45 WIB bertempat di The Alana Hotel Yogyakarta.

diskriminasi. Advokasi-advokasi yang dilakukan dalam pembacaan ini tidak hanya dalam bentuk wacana, namun juga dilakukan melalui aktivisme sosial Husein Muhammad sebagai kritik praksis.²⁹

Dengan tiga kerangka gagasan tafsir Al-Qur'an di atas, maka visi besar Al-Qur'an tentang perempuan dan gender hanya bisa diteruskan melalui cara pandang tafsir yang holistik, yakni membaca seluruh teks dengan seluruh kedalaman makna dan lingkup sosial yang mengitarinya. Yaitu, tafsir yang bertumpu pada tujuan kemanusiaan, di mana etika sosial menjadi bagian utama dari spiritualitas Islam. Tafsir yang sebagaimana sudah ditegaskan di atas meletakkan pengabdian manusia kepada kemanusiaan sebagai hakikat puncak pengabdian mereka kepada Allah Swt.³⁰

Tafsir *maqāṣidī* ini, dalam relasi gender, didasarkan pada cara pandang yang memanusiakan laki-laki dan perempuan. Dengan cara pandang ini, kemudian, seluruh produk tafsir terkait relasi laki-laki dan perempuan harus diarahkan untuk menumbuhkan kesalingan dan kerjasama, demi terciptanya segala kebaikan (*jalb al-masāliḥ*), dan terhindarnya segala bentuk keburukan (*dar' al-mafāsīd*), baik di ranah domestik maupun publik.³¹

Di ruang domestik, tafsir *maqāṣidī* meniscayakan pentingnya relasi antara pasangan suami-istri yang saling melayani, menguatkan, dan membahagiakan, sementara di ruang publik, menegaskan adanya kesetaraan perempuan dan laki-laki sebagai warga negara yang terhormat dan bermartabat di mata hukum. Laki-laki maupun perempuan

²⁹ Lihat, Mohamad Sobirin, "Perlindungan Hak Asasi Manusia dan Pembacaan Al-Qur'an Kritis Advokatif Husein Muhammad", *Disertasi Program Doktor (S3) Studi Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (2019), hlm. xiii, 9, dan 271-272.

³⁰ Machasin, "Kiai Lembut yang Sangat Keras", hlm. 44.

³¹ *Ibid.*

memiliki hak dan kewajiban yang sama, agar bisa saling mengisi, memperkuat, dan membangun kehidupan sosial yang baik bagi segenap masyarakat; perempuan juga harus diberi kesempatan yang luas untuk bisa berkontribusi di ruang publik dan mengambil manfaat darinya, laki-laki pun harus didorong untuk bisa berkontribusi di ruang domestik dan menikmati keintiman dengan keluarga, terutama anak-anak.³²

Aplikasi detail tentang tiga kerangka gagasan tafsir Al-Qur'an Husein Muhammad di atas tampak dalam uraian tema-tema pembaruan pemikiran hukum perkawinan Islam yang dimunculkan oleh Husein Muhammad dalam berbagai karya-karya ilmiahnya.

B. Reinterpretasi Wacana Keagamaan yang Bias Gender.

Husein Muhammad telah banyak melakukan reinterpretasi terhadap wacana-wacana keagamaan yang bias gender. Dalam sub pembahasan ini, penulis menjelaskan tiga pokok pembahasan, yakni: analitis kritis terhadap sumber transmisi hadis, reformasi teks-teks Islam di Indonesia, dan strategi pembaruan hukum perkawinan Islam yang digagas oleh Husein Muhammad.

1. Analitis Kritis terhadap Sumber Transmisi Hadis.

Isu-isu utama dan kontemporer dalam kerangka pembaruan hukum perkawinan Islam yang digagas oleh Husein Muhammad meliputi kajian seputar hak-hak perempuan dan anak dalam bidang kajian fikih munakahat. Dalam kajian disertasi ini, terdapat tiga tema kajian pembaruan hukum perkawinan Islam yang dieksplorasi dari gagasan pembaruan pemikiran hukum perkawinan Islam Husein Muhammad. Tiga tema kajian dimaksud adalah batas usia nikah, *ijbar* dan wali *mujbir*, serta poligami.

Ada beberapa argumen mengapa penulis memfokuskan pada tiga tema kajian pembaruan pemikiran hukum

³² *Ibid.*

perkawinan Islam Husein Muhammad tersebut. *Pertama*, ketiga tema kajian tersebut satu dengan yang lainnya saling berkaitan. Misalnya, kajian batas usia nikah erat kaitannya dengan persoalan ijbar dan wali mujbir, khususnya berkaitan dengan otoritas wali dan otonomi seorang perempuan dalam memilih jodoh/pasangan. *Kedua*, kajian batas usia nikah dan ijbar dan wali mujbir, keduanya juga terkait dengan masih maraknya fenomena pernikahan anak di bawah umur dan pernikahan paksa (kawin paksa). Bahkan seringkali pernikahan anak dilegitimasi dengan adanya riwayat hadis yang menyebutkan bahwa ‘Aisyah dinikahi Nabi saw. ketika berumur 9 tahun. Husein Muhammad menggugat berbagai argumen legitimasi pernikahan anak. *Ketiga*, batas usia nikah dan ijbar serta wali mujbir juga berkaitan erat dengan persoalan perkawinan poligami. Maraknya perkawinan poligami dengan anak-anak perempuan di bawah umur adalah satu persoalan tersendiri dari sekian persoalan yang melingkupi fenomena poligami di tengah masyarakat.

Salah satu dari lima metode yang ditawarkan oleh Husein Muhammad dalam melakukan reinterpretasi wacana keagamaan yang diskriminatif dan bias gender adalah dengan melakukan analisis kritis terhadap sumber-sumber transmisi hadis (*takhrīj as-asānid*) dan kritik matan (*naqd al-matn*).³³ Misalnya, terkait hadis yang menjelaskan usia Aisyah ketika menikah dengan Nabi Saw.³⁴ Kritik sanad (*naqd as-sanad*) terhadap hadis tersebut tertuju pada nama Hisyam ibn Úrwah. Di mana menurut para ahli hadis, Hisyam adalah orang yang sangat bermasalah karena setelah masa tuanya, ia berpindah tempat dari Madinah ke Irak. Oleh karenanya, Imam Malik menyatakan bahwa ungkapan Hisyam setelah kepindahannya

³³ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS Kerjasama dengan Fahmina institute, 2004), hlm. 187-188. Lihat juga penjelasan disertasi ini pada halaman 178.

³⁴ Lihat ulasan disertasi ini pada halaman 181-206.

adalah tertolak. Alasannya adalah, karena setelah masa tuanya datang, Hisyam menjadi orang yang mengalami kemunduran dalam berpikir dan hafalan yang sangat mencolok.³⁵ Adapun hadis di atas, tidak muncul ketika Hisyam berada di Madinah, sehingga Imam Malik dan masyarakat Madinah tidak mengetahui adanya hadis tersebut, akan tetapi ia muncul di Irak dan menjadi maklum di kalangan orang-orang Irak.

Sementara kritik matan (*naqd al-matn*) dilakukan dengan menggunakan pendekatan sejarah pernikahan Aisyah dan Nabi Saw, hasilnya terjadi kontradiktif antara realita sejarah dengan bunyi teks hadis. Dalam hal pinangan misalnya, al-Thabari pernah menjelaskan bahwa Aisyah menikah dengan Nabi ketika berumur 7 (tujuh) tahun dan mulai berumah tangga di umur 9 (sembilan) tahun. Akan tetapi informasi ini tidak sinkron dan *reliable* dengan ungapannya sendiri ketika menjelaskan tentang anak-anak Abu Bakar yang berjumlah 4 (empat) orang termasuk Aisyah yang lahir di masa jahiliyah atau sebelum datangnya Islam.³⁶ Buktinya adalah, jika Aisyah dipinang oleh Nabi saw di tahun 620 H (Aisyah umur 7 tahun) dan berumah tangga tahun 623/624 M (usia 9 tahun), ini mengindikasikan bahwa Aisyah dilahirkan pada 613 M. Sehingga berdasarkan tulisan Al-Thabari, Aisyah seharusnya dilahirkan pada 613M, Yaitu 3 tahun sesudah masa Jahiliyah usai (pasca 610 M). Jika 'Aisyah dilahirkan pada era jahiliyah, seharusnya pada saat menikah, Aisyah sudah berumur minimal 14 tahun.

Bukti lainnya adalah pada hitung-hitungan selisih umur antara Asma' (anak tertua Abu Bakar) dengan Aisyah. Dalam hal ini, Imam Ibn Katsir menyatakan bahwa selisih umur

³⁵ Husein al-Zahabi, *Mizan al-I'tidal*, (Pakistan: al-Maktabah al-Athriyyah, t.th.), Juz. 3, hlm. 301.

³⁶ Imam al-Thabari, *Tarikh al-Umam wa al-Mamluk*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), Vol. 4, hlm. 50.

mereka adalah 10 (sepuluh) tahun, dan Asma' meninggal di tahun 73 H dalam usia 100 tahun.³⁷ Dengan demikian, ketika terjadinya hijrah menuju Madinah (tahun 622 H), usia Asma' saat itu adalah 27 atau 28 tahun. Oleh karenanya, hasil hitungan umur Aisyah menikah untuk saat itu, yang selisih 10 tahun dengan Asma' adalah sekitar umur 17 atau 18 tahun ketika melangsungkan pernikahan dengan Nabi Muhammad saw. Bahkan jika dilihat selisih umur Aisyah dengan Fatimah, ditemukan bahwa Fatimah dilahirkan ketika Ka'bah dibangun kembali, tepatnya, ketika Nabi saw berusia 35 tahun, padahal Fathimah 5 tahun lebih tua dari Aisyah. Fatimah lahir ketika Nabi berumur 30 tahun. Jika Nabi menikahi Aisyah setahun setelah hijrah (atau ketika Nabi berumur 53 tahun). Ini mengindikasikan 'Aisyah berumur 17-18 tahun ketika menikah dengan Nabi Saw.³⁸ Melalui kalkulasi ilmiah inilah kemudian Husein Muhammad beranggapan bahwa hadis di atas tidak dapat diterima oleh akal dan tentunya tidak bisa digunakan sebagai dalil agama. Terlebih lagi menjadi legitimasi bagi sahnya pernikahan anak di bawah umur.

2. Reformasi Teks-teks Islam di Indonesia.

Marhumah dalam sebuah tulisan artikelnya mengkategorikan pemikiran Husein Muhammad tentang hadis dan gender sebagai kelompok pemikiran Muslim Progresif Indonesia. Pemikiran dan karya pembaru Muslim terkemuka Indonesia tersebut, menurut Marhumah, memiliki kontribusi signifikan terhadap perkembangan intelektualisme Islam dan keadilan gender kontemporer di Indonesia. Husein Muhammad pada dasarnya mempertanyakan keaslian hadis misogynis karena bertentangan dengan prinsip kesetaraan dan keadilan gender yang ditetapkan dalam Al-Qurán dan tradisi

³⁷ Lihat Imam Ibnu Katsir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1933), Vol. 8, hlm. 371-372.

³⁸ Lihat Syihab al-Din Ibnu Hajar al-Asqalani, *al-Ishabah fi Tamyiz ash-Shahabah*, (Riyadh: Maktabah alRiyadh al-Haditha, 1978), Vol. 4, hlm, 377.

Nabi Saw. Oleh karena itu, Husein Muhammad menyerukan reformasi dalam memahami hadis demi kesetaraan dan keadilan gender. Sangat mendasar bahwa hadis harus dipahami dalam konteks sosio-historisnya. Hermeneutika hadis Husein Muhammad terletak pada analisis rantai periwayat (*naqd al-isnād*) dan substansi kata-kata atau riwayat hadis (*naqd al-matn*). Menurut Marhumah, hal ini bukanlah hal yang relatif baru meskipun ulama hadis sebelumnya telah menggunakan metode tersebut dengan beberapa keterbatasan. Namun demikian, perspektif kesetaraan dan keadilan gender dalam memahami hadis inilah yang merupakan hal baru dari pemikiran Husein Muhammad.³⁹

Fokus utama pemikiran Husein Muhammad tentang kesetaraan gender adalah reformasi teks-teks Islam di Indonesia yang mendukung interpretasi bias gender, dengan fokus utama pada teks-teks klasik yang dikenal sebagai Kitab Kuning (*The Yellow Books*) yang dominan digunakan dalam pengajaran Islam di Pesantren. Contoh dari teks tersebut adalah *‘Uqūd al-Lujjāyn* karya Syekh Nawawi al-Bantani yang menekankan konsep ketimpangan hubungan dalam pernikahan. Menurut Husein Muhammad, Islam sangat mengakui prinsip-prinsip universal tentang keadilan dan kesetaraan yang diwujudkan dalam doktrin tauhid (monoteisme). Ia berpendapat bahwa pada prinsipnya tauhid benar-benar mengakui keadilan dan persamaan di hadapan Tuhan. Sejumlah ayat Al-Quran menegaskan prinsip tersebut, seperti Qs. Al-Ḥujurāt: 13. Husein Muhammad lebih lanjut menegaskan bahwa tauhid harus menjadi dasar dalam konseptualisasi keadilan dan kesetaraan gender dari sudut pandang Islam.⁴⁰

³⁹ Marhumah, “Hadith, Justice, and Gender Equality: Indonesian Progressive Muslims’ Thought”, *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities* Volume 27, Issue 1, (2019): 405 – 417.

⁴⁰ Marhumah, “Hadith, Justice, and Gender Equality...”, hlm. 411.

Husein Muhammad juga mengakui bahwa beberapa ayat Al-Qur'an dan Hadis mungkin ditafsirkan untuk mendukung pandangan bias gender dan misoginis terhadap perempuan. Hal ini mungkin karena masih ada beberapa bagian teks Islam yang masih ambivalen dan kontradiktif. Di satu sisi, ada beberapa ayat Al-Quran dan hadis yang menegaskan keadilan gender, namun ada juga yang bertentangan dengan prinsip tersebut. Oleh karena itu, menurut Husein Muhammad, sangat penting bagi seseorang untuk memahami teks-teks Islam dengan baik dengan menganalisis konteks sosio-historis di mana teks-teks itu diturunkan atau diriwayatkan.⁴¹

Dengan demikian, positifisasi hak-hak perempuan dan anak dalam tiga tema kajian disertasi merupakan goal dari gagasan pembaruan pemikiran hukum perkawinan Islam Husein Muhammad. Menurut penulis, Husein Muhammad dapat digolongkan sebagai feminis laki-laki. Karena ia laki-laki yang memiliki kesadaran untuk membela perempuan, ia telah mengusung gagasan feminisme dalam aksi dan wacananya. Dalam aksinya ia telah menulis beberapa karya untuk pembelaan pada perempuan sebagai perjuangannya ditataran wacana. selain itu ia juga berani meng-*counter* wacana keagamaan yang bias gender dengan basis keilmuan klasik yang biasa digunakan oleh masyarakat umum dan kalangan pesantren.

Karya-karya ilmiah dan aktivisme sosial Husein Muhammad, sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan Bab III disertasi ini,⁴² dapat mendukung atribusi dirinya sebagai seorang feminis Muslim laki-laki. Hal ini sesuai dengan definisi feminisme yang dijelaskan oleh Margot Badran bahwa feminisme adalah “kesadaran bahwa perempuan sebagai yang ter subordinasi dan sering kali

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Lihat Bab III, hlm. 134-143.

tertindas dan dirampas hak-haknya dalam keluarga dan masyarakat, dan hal ini dilakukan untuk mengubah hal ini.”⁴³ Senada dengan Badran, Nina Nurmila menjelaskan bahwa feminisme sebagai “kesadaran akan penindasan yang ada atau subordinasi terhadap perempuan karena jenis kelamin mereka dan sebagai upaya untuk menghilangkan penindasan atau subordinasi tersebut dan untuk mencapai hubungan gender yang setara antara laki-laki dan perempuan.”⁴⁴ Dengan demikian, kriteria utama feminisme adalah “kesadaran” akan keberadaan penindasan dan subordinasi, dan “tindakan” untuk menghilangkan dan mengubah penindasan dan subordinasi tersebut. Dalam diri Husein Muhammad, kesadaran dan tindakan tersebut telah nyata hadir dan ia melakukan keduanya.

3. Strategi Pembaruan Hukum Perkawinan Islam.

Fakta-fakta sosial sekarang ini, menurut Husein Muhammad, menunjukkan bahwa kaum perempuan tidak lagi berperan dalam urusan-urusan domestik (rumah tangga) semata. Kaum perempuan juga tidak sekedar mempunyai fungsi reproduksi; mengandung, melahirkan, menyusui, dan mengasuh. Aktivitas perempuan dalam sektor ekonomi semakin memperlihatkan peningkatan. Tingkat profesionalitas perempuan juga tidak lebih rendah dari laki-laki, sebagian bahkan lebih tinggi. Kemampuan intelektualitas mereka juga terbukti tidak selalu berada di bawah laki-laki, sebagian dari mereka juteru melebihi laki-laki.⁴⁵

⁴³ Margot Badran, “Feminism”, in *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. by John L. Esposito (New York, N.Y.: Oxford University Press, 2009), p. 245.

⁴⁴ Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia* (London; New York: Routledge, 2009), p. 4.

⁴⁵ Husein Muhammad, “Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia” dalam Tim PSW, *Modul Pelatihan Hak-Hak dalam Keluarga* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga kerjasama dengan The Asia Foundation, 2009), hlm. 74.

Kenyataan dan fakta-fakta sosial di atas, menurut Husein Muhammad, menuntut adanya reinterpretasi dan reformulasi fikih dalam masalah-masalah hukum keluarga Islam termasuk dalam UU Perkawinan dan KHI perlu mendapatkan apresiasi yang serius sedemikian rupa sehingga kaum perempuan Indonesia mendapatkan hak-haknya secara adil dan dijalankan melalui proses-proses yang demokratis. Pembaruan hukum keluarga Islam nantinya diharapkan dapat memberikan peluang bagi perempuan untuk bisa ikut serta mengambil keputusan-keputusan penting baik untuk dirinya sendiri maupun untuk keluarganya.⁴⁶

Untuk dapat melakukan pembaruan hukum keluarga Islam, menurut Husein Muhammad, perlu ditempu melalui tiga strategi pendekatan, yaitu: sosio-kultural, struktural, dan politik. Dalam aspek sosio-kultural, pembaruan perlu dimulai dengan mensosialisasikan gender mainstreaming dengan memasukkan perspektif perempuan dalam diktum-diktum fikih. Di sini peran ulama menjadi sangat signifikan bahkan seringkali menentukan keberhasilannya. Hal ini dikarenakan ulama dalam masyarakat Indonesia dipandang memiliki otoritas dalam soal-soal keagamaan.⁴⁷

Pada aspek struktural, menurut Husein Muhammad, pembaruan dilakukan melalui penyusunan undang-undang yang juga harus memperhatikan kepentingan dan perspektif perempuan. Pada sisi lain, produk-produk hukum yang bias gender juga perlu dilakukan revisi. Produk hukum positif bagaimanapun merupakan instrumen paling efektif dalam pembentukan struktur sosial yang adil. Di sinilah diperlukan kesadaran yang tinggi dari para pembuat undang-undang akan

⁴⁶ Hal ini sangat penting, karena di dalam diri perempuan tersimpan kekuatan yang luar biasa bagi pembentukan generasi manusia. Sumber daya manusia masa depan akan banyak ditentukan oleh tingkat kesehatan reproduksi dan intelektual perempuan (kaum ibu). Lihat *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 75.

penting perspektif tersebut. Sementara pada aspek yang terakhir, pendekatan politik para politisi diharapkan dapat memperlihatkan komitmennya yang serius untuk mendukung dan mewujudkan keputusan-keputusan hukum tersebut. Perlu ditegaskan kembali bahwa memperjuangkan kesetaraan dan keadilan bagi perempuan sesungguhnya tidak dalam kerangka kepentingan perempuan sendiri, melainkan untuk mewujudkan kesejahteraan sosial secara lebih luas.⁴⁸

Dalam rangka mewujudkan kesejahteraan sosial tersebut, maka pembacaan kritis-progresif terhadap teks-teks keagamaan menjadi sangat penting dan niscaya. Oleh karena itu, teks-teks keagamaan, menurut Husein Muhammad, terbagi dalam dua kategori, yakni teks-teks universal dan teks-teks partikular. Teks universal adalah teks yang mengandung prinsip-prinsip kemanusiaan untuk semua orang di segala ruang dan waktu (kemanusiaan universal) di antaranya adalah yang tertuang dalam DUHAM dan juga *kulliyāt al-khams*-nya al-Ghazali. Teks universal ini menurut Husein Muhammad adalah apa yang dikategorikan *muhkamāt* oleh para ulama. Sedangkan teks partikular adalah teks-teks yang menunjukkan pada kasus-kasus tertentu. Teks partikular muncul sebagai respon atas suatu kasus atau peristiwa, oleh karena itu teks ini bersifat selalu terkait dengan kasus tertentu, karenanya teks partikular harus dimaknai secara kontekstual. Isu-isu kepemimpinan laki-laki atas perempuan, perwalian perempuan, poligami, kewarisan dan lain lain adalah contoh dari teks-teks partikular tersebut. Ia juga termasuk pada kategori *mutasyābihāt*, *interpretable*, dan dapat diinterpretasikan karena dapat menghasilkan pemahaman yang berbeda-beda.⁴⁹

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam, dan Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas* (Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016), hlm. 124.

Mayoritas ulama ahli hukum biasanya berpendapat bahwa jika terjadi pertentangan anatara teks universal dan teks-teks partikular, maka teks partikular membatasi teks universal. Dalam konteks ini, Husein Muhammad mengikuti pendapat asy-Syatibi yang menolak pandangan tersebut. Bagi Husein Muhammad, teks partikular tidak dapat membatasi teks universal. Alasan yang dipegangnya bahwa ia percaya pesan-pesan agama yang ditulis dalam teks Al-Qur'an itu selalu mengandung tujuan dan ruh kemanusiaan. Tujuan ini dapat dipelajari dan diwujudkan karena ia bersifat rasional, dan bukan hal yang harus terkait dengan kebenaran *scriptural*. Prinsip inilah yang kemudian melahirkan prinsip berikutnya, yakni prinsip hasil penafsiran sebagai bentuk pemahaman dari teks Al-Qur'an tidak boleh bertentangan dengan *maqāsid asy-syarī'ah* atau *kulliyāt al-khams*.

Dari paparan di atas, dapat dipahami bahwa Husein Muhammad telah melakukan pergeseran paradigma (*paradigm shift*) dalam memahami konsep *muḥkam-mutasyābih*, dan *nāsikh-mansūkh*. Berawal dari pernyataannya bahwa *makkiyyah* adalah ayat ketauhidan kemanusiaan universal sebagai tujuan agama. Ayat *makkiyyah* ini oleh Husein Muhammad digolongkan pada ayat-ayat universal. Sedangkan *madaniyyah* merupakan ayat-ayat yang mengandung ajaran dan aturan kehidupan personal, keluarga dan hal-hal yang lain yang bersifat partikular (*al-aḥwāl asy-syakhsīyyah*). Menurut Husein Muhammad, ayat *madaniyyah* digolongkan pada ayat-ayat partikular atau ayat *mutasyābihāt*. Oleh karena itu, jika terjadi pertentangan antara ayat universal dan ayat partikular, yang diutamakan adalah ayat universal bukan ayat partikular (padahal umumnya ulama fikih berpendapat sebaliknya). Solusi yang ia tawarkan berarti ayat universal yang isinya ayat *makkiyyah* dan ayat *muḥkamāt* versinya itu dapat menjadi *nāsikh* (penunda) atas ayat-ayat *madaniyyah* yang partikular dan *mutasyābihāt*. Sampai batas

ini Husein Muhammad nampak mengikuti apa yang sudah dipolakan oleh Mahmud Muhammad Taha bawa ayat-ayat *makkiyyah* dapat me-*naskh* ayat-ayat *madaniyyah*.

Selanjutnya, menurut Husein Muhammad bahwa hasil penafsiran sebagai bentuk pemahaman dari teks Al-Qur'an tidak boleh bertentangan *maqāṣid asy-syarī'ah* atau *kulliyyāt al-khams*. Sebenarnya prinsip ini berjaln kelindan dengan basis teologi pemikirannya tentang konsep *tauhīdullah* dan asumsi dasar bahwa Al-Qur'an itu petunjuk dan *rahmatan lil-‘ālamīn*. Prinsip ini mencerminkan premis mayor dari pemikiran Husein Muhammad yang menganggap bahwa Al-Qur'an itu *hudan li an-nās* (petunjuk bagi manusia) dan *rahmatan lil-‘ālamīn* (kesejahteraan bagi manusia), oleh sebab itu maka pemahaman pada teks Al-Qur'an harus sejalan dengan prinsip *maqāṣid asy-syarī'ah*. Pada tataran operasional dari premis ini, Husein Muhammad kemudian melakukan penafsiran dengan menggunakan analisa gender. Tafsir, bagi Husein Muhammad harus terhindar dari indikator-indikator ketidakadilan gender dan mengarah pada keadilan gender.

C. Pengaruh Gagasan Pembaruan Hukum Perkawinan Islam

Pengaruh gagasan pembaruan Husein Muhammad dalam bidang hukum perkawinan Islam dapat diukur melalui dua hal, yakni regulasi hukum perkawinan Islam di Indonesia dan munculnya gerakan feminisme di Pesantren.

1. Regulasi Hukum Perkawinan Islam di Indonesia.

Ide pembaruan pemikiran hukum perkawinan Islam yang digagas oleh Husein Muhammad hingga saat ini telah mewarnai berbagai rumusan kebijakan dan peraturan perundang-undangan (regulasi) tentang perkawinan di Indonesia. Adanya transformasi konsep fikih yang dilakukan oleh Husein Muhammad terkait batas usia nikah menjadi sangat penting untuk dijadikan pertimbangan dalam

melakukan advokasi kepada masyarakat secara luas akan pentingnya memperhatikan batas minimal dan ideal usia nikah baik bagi laki-laki maupun perempuan (18 tahun atau 19 tahun lebih).

Selain itu, adanya transformasi konsep fikih tersebut dapat juga menjadi bahan pertimbangan bagi berbagai rumusan kebijakan dan peraturan perundang-undangan tentang perkawinan di Indonesia. Hal ini dimaksudkan agar tujuan-tujuan dari adanya pernikahan bisa terwujud dalam kehidupan keseharian masyarakat. Husein Muhammad adalah salah satu dari sekian tokoh yang ‘menggawangi’ lahirnya perubahan kebijakan pemerintah terkait dengan batas minimum usia menikah bagi perempuan (dari 16 tahun menjadi 19 tahun) sebagaimana yang tercantum dalam UU No. 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas UU No. 1 Tahun 1975 tentang Perkawinan.

Husein Muhammad melakukan upaya-upaya transformasi pemikiran sekaligus melakukan advokasi praktis terkait perumusan dan penetapan batas usia nikah dalam bentuk peraturan perundang-undangan di Indonesia. Di antara upaya-upaya transformatif dan advokatif Husein Muhammad adalah peran aktifnya dalam Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) pada tahun 2017. Salah satu fatwa KUPI hasil kongres tersebut menyatakan bahwa pernikahan anak terbukti membawa kemadharatan, oleh karena itu mencegah pernikahan anak hukumnya Wajib. Pernyataan “fatwa” KUPI tersebut juga diikuti dengan sejumlah rekomendasi kepada pihak yang terkait (pemerintah Indonesia). Salah satu rekomendasinya adalah mengubah/melakukan amandemen UU No. 1/1974 khususnya terkait dengan batas minimal seseorang perempuan boleh menikah dari 16 tahun menjadi 18

tahun.⁵⁰ Atas dasar rekomendasi fatwa KUPI tersebut, pada akhir tahun 2017 Mahkamah Konstitusi kemudian mengabulkan *judicial review* berupa amandemen UU No. 1/1974 tentang perkawinan khususnya pasal 7 ayat (1).

Dalam Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI), Husein Muhammad termasuk tokoh kunci yang memiliki keterkaitan dengan tiga organisasi pelaksana KUPI, yaitu Rahima, Fahmina, dan Alimat. Husein Muhammad adalah jangkar dari semua gerakan ini. Ia juga magnet yang bisa menarik semua pihak, dari berbagai kalangan. Terkait dengan keberadaan KUPI, Husein Muhammad menyatakan bahwa KUPI dipandang publik dan Pemerintah sebagai lembaga sosial keagamaan yang memiliki posisi strategis bagi perubahan sosial sebagaimana MUI atau PBNU, tetapi dengan misi khusus, yakni mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender. Pandangan-pandangannya dijadikan referensi publik dan pemerintah.⁵¹

Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) yang sudah diselenggarakan dua kali adalah salah satu karya yang di dalamnya Husein Muhammad terlibat secara langsung. Fahmina, Rahima dan Alimat yang merupakan tulang punggung penyelenggaraan KUPI adalah lembaga-lembaga hasil tangan dingin Husein Muhammad. Ini berarti bahwa Husein Muhammad tidak hanya menyampaikan ide, melainkan juga mengusahakan agar ide-ide tentang

⁵⁰ Lihat, <https://www.rappler.com/world/bahasa-indonesia/kongres-ulama-perempuan-perempuan-menikah-minimal-18-tahun>, diakses tanggal 3 Desember 2020. Lihat juga, Nur Shofa Ulfyati, "Pandangan dan Peran Tokoh Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) dalam Mencegah Perkawinan Anak" dalam *De Jure: Jurnal Hukum dan Syari'ah* Vol. 11, No. 1, 2019, hlm. 23-35.

⁵¹ Pasca perhelatan akbar KUPI, Husein Muhammad mendapat amanah untuk menjadi ketua dewan penasihat yang anggotanya adalah beberapa tokoh seperti K.H. Mustofa Bisri, Ibu Nyai Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid, dan Prof. Dr. Nasaruddin Umar. Lihat, [https://kupipedia.id/index.php/Husein Muhammad](https://kupipedia.id/index.php/Husein_Muhammad)

peneguhan peran perempuan menjadi gerakan dan akhirnya melahirkan perubahan.⁵²

Tidak hanya melalui KUPI, Husein Muhammad juga aktif melakukan upaya-upaya transformatif dan advokatif terkait peningkatan batas usia nikah dalam peraturan perundang-undangan melalui berbagai Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) binaannya seperti Fahmina Institute, Rahima, dan lainnya. Ia juga sering diminta menjadi narasumber dalam berbagai forum seminar dan lokakarya, baik tingkat nasional maupun internasional. Di antaranya Seminar Nasional yang diselenggarakan di Lasem dan Semarang, ia juga pernah menjadi narasumber dalam forum nasional yang diselenggarakan oleh Kementerian Agama RI terkait dengan perumusan batas usia nikah. Bahkan dalam forum tersebut, ia dipanel dengan narasumber dari para pakar disiplin keilmuan lainnya seperti pakar medis dan psikolog. Akhirnya, upaya-upaya transformatif dan advokatif Husein Muhammad tersebut membuahkan hasil berupa diundangkan UU No. 16 Tahun 2019 tentang Perubahan Atas UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan khususnya yang terkait dengan batas minimal usia nikah menjadi 19 tahun bagi laki-laki dan perempuan.⁵³

Gagasan-gagasan yang diusung Husein Muhammad memang berbeda dengan feminisme-feminisme Islam lain. Kekhasan yang dimiliki oleh gagasan Husein Muhammad dalam mengusung wacana Islam dan gender adalah kedalaman akan literatur klasik Islam (*at-turas al-Islami*) dalam melakukan analisis atau mengajukan argumen tandingan terhadap ketimpangan gender di masyarakat. Hal ini sangat jarang dimiliki oleh para feminis Islam yang lain.

⁵² Machasin, "Kiai Lembut yang Sangat Keras", hlm. 44.

⁵³ Wawancara dengan Husein Muhammad via telephone, 6 Januari 2021, pukul 23.00-00.20 WIB.

Namun demikian, ada beberapa gagasan Husein Muhammad yang hingga hari ini belum dapat diterima, baik dalam peraturan perundang-undangan maupun oleh masyarakat khususnya masyarakat pesantren. Di antara gagasan-gagasan dimaksud adalah pemaknaan baru *ijbar* dan wali *mujbir* serta poligami sebagaimana dalam kajian penelitian disertasi ini. Selain itu, gagasan Husein Muhammad tentang dibolehkannya pernikahan beda agama juga termasuk kategori gagasan Husein Muhammad yang hingga hari ini belum dapat diterima.

2. Munculnya Gerakan Feminisme di Pesantren.

Gerakan feminisme Islam (*ḥarakah taḥrīr al-mar'ah*) di Indonesia terjadi melalui beberapa cara.⁵⁴ *Pertama*, melalui pemberdayaan perempuan, yakni melalui pendirian pusat-pusat studi wanita di perguruan tinggi, pelatihan-pelatihan gender, seminar dan konsultasi yang dilakukan oleh lembaga swadaya masyarakat (LSM) seperti P3M (Perkumpulan Pengembangan Pondok Pesantren dan Masyarakat), WCC (Women Crisis Center), Yasanti (Yayasan Annisa Swasti), Fahmina-*institute*, Puan Amal Hayati, Rahima dan lain-lain.⁵⁵ Selain itu, lembaga-lembaga ini juga mengkritisi kebijakan negara yang dianggap merugikan eksistensi perempuan. *Kedua*, melalui buku-buku yang ditulis dengan berbagai tema, seperti *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Tafsir Wacana Agama dan Gender* karya Husein Muhammad.

Ketiga, melakukan penelitian sejarah. Studi tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam sejarah masyarakat

⁵⁴ Nabilah Nuraini, Nana Najatul Huda, dan Eni Zulaiha, "Women Issues Discussed by Feminist Mufasirs in Indonesia" *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 1, No. 1, 2021: 14-19, hlm. 15. <https://doi.org/10.15575/jis.v1i1.11414>

⁵⁵ Tiga LSM yang disebutkan terakhir adalah LSM yang didirikan langsung oleh Husein Muhammad sebagai bentuk pembelaan terhadap hak-hak perempuan dan anak, serta pemberdayaan kaum perempuan.

Islam telah berhasil menempatkan perempuan benar-benar setara dengan laki-laki dan mencapai tingkat prestasi yang luar biasa di berbagai bidang, antara lain politik, pendidikan, agama, dan lain-lain. Misalnya Fatimah Mernisi yang berjudul *The Forgotten Queen of Islam*,⁵⁶ karya Hibah Rauf Izzat yang berjudul *Al-Mar'ah wa al-'Amal as-Siyasi: Ru'yah Islamiyyah*,⁵⁷ dimana mereka merupakan contoh gerakan feminisme jenis ini. *Keempat*, melakukan kajian kritis terhadap teks-teks keagamaan, baik Al-Qur'an dan hadis, mengungkap ketimpangan antara laki-laki dan perempuan. Dalam hal ini dilakukan reinterpretasi terhadap pendekatan hermeneutika dan melibatkan pisau analisis ilmu-ilmu sosial di dalamnya untuk menunjukkan bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan adalah setara. Ini merupakan alternatif dari penafsiran klasik yang cenderung mempertahankan makna literal teks-teks yang terkesan patriarki tersebut. Contoh gerakan feminisme ini seperti yang dilakukan oleh Husein Muhammad.⁵⁸

Sementara itu, gerakan kesetaraan gender di Indonesia hingga saat ini telah memasuki tahap keempat. Tahap pertama dimulai pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Tahap ini merupakan tahap rintisan yang diinisiasi oleh individu-individu dan belum terorganisir secara sinergik. Tokoh yang banyak antara lain R.A. Kartini, Rohana Kudus, dan Rahman el-Yunusiyah. Ketiganya bukan hanya menuntut perbaikan

⁵⁶ Fatima Mernissi, *The Forgotten Queen of Islam* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1993). Edisi bahasa Indonesianya; *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, terj. Rahmani Astuti dan Erna Hadi (Bandung: Mizan, 1994).

⁵⁷ Hibah Rauf Izzat, *Al-Mar'ah wa al-'Amal as-Siyasi: Ru'yah Islamiyyah* (Virginia: al-Ma'had al-'Alami lil-Fikr al-Islami, 1995). Edisi bahasa Indonesianya: *Wanita dan Politik: Pandangan Islam*, terj. Bahruddin Fannani (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997).

⁵⁸ Nabilah Nuraini, Nana Najatul Huda, dan Eni Zulaiha, "Women Issues Discussed....", hlm. 15.

bagi pendidikan perempuan, tetapi juga secara spesifik menggugat praktek poligami, pernikahan dini, dan perceraian yang diselenggarakan secara sewenang-wenang.⁵⁹

Tahap kedua adalah munculnya organisasi-organisasi perempuan seperti Persaudaraan Istri, Wanita Sejati, Persatuan Ibu, Puteri Indonesia, dan lain sebagainya. Pada tahap kedua ini sudah ada upaya untuk melakukan institusionalisasi gagasan. Tahap ini berlangsung antara tahun 1920-an hingga akhir tahun 1950-an. Hasil dari tahap ini, antara lain, adalah lahirnya UU No. 2 tahun 1946 yang salah satu pasalnya menyebutkan bahwa perkawinan, perceraian, dan rujuk harus dicatatkan. Pada tahun 1957, melalui Konferensi Besar, Nahdlatul Ulama (NU) memperbolehkan perempuan masuk dalam lembaga legislative.⁶⁰

Tahap ketiga adalah tahap emansipasi perempuan dalam pembangunan nasional. Tahap ini berlangsung sejak tahun 1960-an hingga tahun 1980-an. Banyak tokoh perempuan yang muncul dalam tahap ini, misalnya Zakiyah Darajat. Ormas keagamaan tradisional seperti NU mulai memasukkan perempuan ke dalam jajaran pengurus syuriah NU. Di dalam anggota syuriah tersebut tercatat nama-nama perempuan seperti Nyai Fatimah, Nyai Mahmudah Mawardi, dan Nyai Khoiriyah Hasyim. Namun, perempuan yang masuk dalam wilayah publik tersebut belum tampak proaktif dalam keikutsertaannya membuat keputusan-keputusan. Meskipun demikian, dalam tahap ini lahirlah UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, yang di dalamnya terdapat pembatasan poligami.⁶¹

⁵⁹ Ahmad Taufiq, "Islam dan Gerakan Kesetaraan Gender di Indonesia", hlm. 7 dalam <https://www.scribd.com/document/663668820/TAufiq-Islam-Dan-Gerakan-Kesetaraan-Gender>

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 7-8.

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 8.

Adapun tahap keempat adalah tahap diversifikasi dan massifikasi gerakan perempuan hingga level terbawah seperti pesantren dan juga lahirnya LSM-LSM yang concern dengan isu-isu perempuan. Tahap ini berlangsung mulai tahun 1990-an hingga sekarang. Pada tahap ini mulai terjadi sinergi antara feminis sekuler dan feminis muslim. Tujuan akhir mereka adalah sama, yakni terhapusannya diskriminasi terhadap perempuan dengan alasan apapun. Di antara kelompok feminis pada tahap keempat ini adalah, antara lain, Ny. Sinta Nuriyah Wahid, Mansour Fakih, Lies Marcos-Natsir, KH. Husein Muhammad, Nasaruddin Umar, Siti Musdah Mulia, dan Ruhaini Dzuhayatin.⁶²

Husein Muhammad merupakan seorang feminis laki-laki yang memiliki kesadaran untuk membela perempuan. Dia telah membawa ide-ide feminis ke dalam tindakan dan wacana. Ia telah menulis berbagai karya ilmiah untuk mendukung perempuan dalam tataran wacananya. Selain itu, ia juga berani melawan wacana keagamaan yang bias gender berdasarkan keilmuan klasik (*turas al-Islamy*) yang lazim digunakan oleh masyarakat umum dan masyarakat kalangan pesantren.⁶³

Husein Muhammad diklaim sebagai sosok ‘feminis laki-laki’.⁶⁴ Ia memiliki atensi terhadap penindasan perempuan berbasis agama, budaya, dan ideologi patriarkhi. Atensi tersebut terlihat dari sepak terjangnya melakukan aksi-aksi untuk mengatasi berbagai bentuk penindasan terhadap perempuan di tengah masyarakat Indonesia.⁶⁵

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, hlm. 16.

⁶⁴ Lihat, Wafda Vivid Izziyana, “Pendekatan Feminisme dalam Studi Hukum Islam” dalam *ISTAWA: Jurnal Pendidikan Islam*, Volume 2, Nomor 1, Juli-Desember 2016, hlm. 141-142.

⁶⁵ Menurut Nuruzzaman, kesadaran Husein Muhammad akan penindasan perempuan muncul ketika pada tahun 1993 M ia diundang dalam seminar tentang perempuan dalam pandangan agama-agama yang diselenggarakan oleh

Perbedaan dalam mendefinisikan istilah *feminisme* seringkali mempengaruhi definisi tentang istilah *feminis* itu sendiri. Yunahar Ilyas, misalnya, mendefinisikan feminisme sebagai “kesadaran akan ketidakadilan gender yang menimpa kaum perempuan, baik dalam keluarga maupun masyarakat serta tindakan sadar oleh perempuan maupun lelaki untuk mengubah keadaan tersebut”.⁶⁶ Kata *feminisme*, secara bahasa berasal dari bahasa latin, yaitu *femina* yang dalam bahasa Inggris diterjemahkan menjadi *feminine*, artinya memiliki sifat-sifat keperempuanan. Kemudian kata itu ditambahkan *isme* menjadi *feminisme*, berarti (hal ihwal) paham keperempuanan. istilah tersebut muncul pertama kali pada tahun 1895, dan sejak itu pula feminisme dikenal secara luas.⁶⁷ Selain sebagai sebuah gerakan (*women liberation*), feminisme juga menjadi metode analisis (cara pandang) dalam menilai keberadaan wanita dalam sebuah masyarakat berikut pola relasinya.⁶⁸

Husein Muhammad kerap menjadi narasumber dalam berbagai pertemuan yang mendialogkan isu keadilan, demokrasi, dan pemberdayaan perempuan. Bukan hanya di dalam negeri, tetapi juga di luar negeri. Misalnya, sebagai pembicara dalam konferensi internasional bertema *Trends in Family Law Reforms in Muslim Countries* di Kuala Lumpur.

P3M Jakarta. Masdar F. Mas’udi adalah direktornya pada waktu itu, dan ia selalu mengajak Husein Muhammad untuk ‘merealisasikan’ agama. Seperti yang diakui sendiri oleh Husein Muhammad bahwa Masdar adalah orang pertama yang mengenalkan gagasan-gagasan keagamaan kritis, termasuk masalah subordinasi teks agama terhadap perempuan. Lihat, M. Nuruzzaman, *Kiai Husein Membela Perempuan* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren [Kelompok Penerbit LKiS], 2005), hlm. 184-185.

⁶⁶ Lihat, Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir Al-Qur’an: Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 42.

⁶⁷ Lihat, Lisa Tuttle, *Encyclopedia of feminism* (New York: facts of File Publication, 1986), hlm. 107. Lihat pula, John M. Echol dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris- Indonesia, Cet. XIX* (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 237.

⁶⁸ Lihat, Wafda Vivid Izziyana, “Pendekatan Feminisme dalam Studi Hukum Islam”, hlm. 141-142.

Sebelumnya, Husein Muhammad juga diundang ke Dhaka, Banglades, dalam konferensi internasional. Ia juga pernah mengisi mata kuliah yang diampu oleh Nasr Hamid Abu Zayd, padahal saat itu Zayd tidak berhalangan. Zayd hanya ingin melihat pengasuh pesantren Dar al-Fikr Cirebon itu memberi pencerahan kepada para mahasiswanya.⁶⁹

Pada tahun 2008 diselenggarakan *International Course for Quranic Exegesis* di Universitas Muhammadiyah Magelang (UMM), narasumber utamanya adalah Nasr Hamid Abu Zayd dan Ali Mabrouk sementara narasumber tamunya diantaranya adalah Husein Muhammad. Mendengar paparan Husein Muhammad, Nasr Hamid Abu Zayd dan Ali Mabrouk bukan hanya kagum akan hafalan Husein Muhammad tentang berbagai pandangan ulama klasik, tetapi juga nampak sekali Husein Muhammad memberikan contoh kepada Nasr Hamid Abu Zayd dan Ali Mabrouk bahwa sebenarnya banyak sekali pandangan ulama klasik itu sesungguhnya sangat mencerahkan jika dibaca dengan pendekatan yang tepat dan berguna untuk masa kini. Hal ini sesuai dengan salah satu jargon/prinsip utama pemikiran Husein Muhammad adalah *kaifa nataqaddam duna an natakhalla 'an at-turats* (bagaimana caranya kita bisa meraih kemajuan, baik dalam pemikiran maupun gerakan, dengan tanpa melupakan/meninggalkan *turas*/tradisi/khazanah para ulama. Sekilas prinsip ini mirip dengan prinsip *al-muhafazah 'ala al-qadim al-salih wa al-akhdzu bi al-jadid al-aslah* (mempertahankan yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik).⁷⁰

⁶⁹ Lihat, Ali Mursyid, "Husein Muhammad: Berfikir Maju dan Cerdas dengan Tetap Berpijak pada *Turats*" dalam Abdul Rosyidi, *Kiai Husein: Feminis dan Pemikir Islam Post-Tradisionalis di Mata Sahabat dan Santrinya* (Cirebon: Yayasan Fahmina, t.t.), hlm. 101-102.

⁷⁰ *Ibid.* Lihat juga, Mansur Zahri, "Kiai Husein Muhammad: Pewaris Semangat Intelektualisme dan Aktivisme Ulama-Ulama Salaf" dalam Husein Muhammad, *Spiritualitas Kemanusiaan Perspektif Islam Pesantren*

Sebagai bentuk pembelaan terhadap perempuan, pada bulan November 2000, Husein Muhammad mendirikan Fahmina Institute. Lalu pada tanggal 3 Juli 2000, bersama Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid, Mansour Fakih, dan Mohamad Sobari, ia mendirikan Pesantren Pemberdayaan Kaum Perempuan ‘Puan Amal Hayati’. Pada tahun 2000 juga, ia mendirikan RAHIMA Institute, dan pada tahun yang sama pula, ia mendirikan Forum Lintas Iman, tiga tahun kemudian, ia tercatat sebagai Tim Pakar *Indonesian Forum of Parliamentarians on population and Development*. Selanjutnya, pada tahun 2005, Husein Muhammad bergabung sebagai pengurus *The Wahid Institute* Jakarta. Selain itu ia juga tercatat sebagai anggota *National Board of International Center for Islam and Pluralisme* (ICIP). Husein Muhammad juga pernah tercatat sebagai Komisioner pada Komnas Perempuan dan konsultan Yayasan Balqis untuk hak-hak perempuan, kesehariannya ia jalani dengan menulis berbagai buku dan artikel.⁷¹

(Yogyakarta-Cirebon: Pustaka Rihlah bekerjasama dengan Fahmina institute, 2006), hlm. xi-xiii.

⁷¹ Bukunya yang sudah terbit adalah *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiyai atas Wacana Agama dan Gender* (Lkis, Yogyakarta, 2001), *Islam Agama Ramah Perempuan, Pembelaan Kiyai Pesantren* (LkiS, Yogyakarta, 2005), *Spiritualitas Kemanusiaan, Perspektif Islam Pesantren*, (LKIS Yogyakarta, 2005). *Ijtihad Kyai Husein: upaya membangun keadilan* (2011), *Mengaji Pluralisme maha guru pencerahan* (sedang tahap akhir). Sedangkan buku yang ia tulis bersama-sama adalah *Dawrah Fiqh Perempuan, Modul Kursus Islam dan Gender*, (Fahmina Institute, Cirebon, 2006), *Fiqh Anti Trafiking, Jawaban atas Berbagai Kasus Kejahatan Perdagangan Manusia dalam Perspektif Hukum Islam*, (Fahmina Institute, Cirebon, 2009), *Fiqh HIV Dan Aids, Pedulilah Kita*, (PKBI-Jakarta), *Kembang Setaman Perkawinan*, (Kompas, Jakarta). Selain buku, artikel-artikel Husein Muhammad juga tersebar di berbagai media, baik lokal maupun nasional bahkan internasional. Ia juga seringkali diminta memberi komentar dan pengantar berbagai buku. Tak seorangpun meragukan kegigihan perjuangannya dalam membela hak perempuan. Bahkan, Ia tidak segan mengkritik buku ataupun kitab yang dinilai mendiskriminikan perempuan. Bersama Forum Kajian Kitab Kuning, Selama tiga tahun ia mendiskusikan isi dan meneliti kembali kualitas hadis yang terdapat dalam kitab *Uqud al Lujain fi Huquq al*

Melihat sosok dan ketokohan Husein Muhammad sebagaimana tergambar di atas, maka tidaklah heran jika Moch. Nur Ichwan mensejajarkan Husein Muhammad dengan feminis internasional seperti Qasim Amin, Tahir Haddad di Tunisia, Asghar Ali Engineer di India, dan Nasr Hamid Abu Zayd di Mesir. Tidak heran pula jika Ulil Abshar Abdalla menjulukinya dengan sebutan “Pemulung kebenaran terpinggirkan”.⁷²

Selain apresiasi dan tanggapan positif, tentu ada juga tanggapan-tanggapan negatif terhadap gagasan dan aktivisme Husein Muhammad. Ide-idenya menimbulkan perdebatan dan kontroversi di kalangan pemuka agama, kyai, dan pesantren. Husein Muhammad pernah dipanggil ke Pesantren Lirboyo Kediri Jawa Timur, yang merupakan pesantren almaternya sendiri, untuk mempertanggung-jawabkan gagasan-gagasannya kepada para kyai seniornya. Ia telah ditanyai dan diperiksa oleh para ‘ulama’ senior ini. Husein Muhammad kemudian memaparkan gagasan-gagasannya tentang kesetaraan gender berdasarkan pemahamannya terhadap Al-Qur’an didukung oleh tradisi intelektual Islam, kitab kuning. Pada akhirnya, sebagian besar kyai bisa menerima

Zaujain. Walhasil, ia menemukan 33 % hadis *Maudhu'*, 22 % hadis *Dhoif*, sisanya ada yang *Hasan* dan *Sahih*, namun dari sisi matan masih diperdebatkan. Penelitian itu terbit dengan judul *Ta'liq wa Takhrij Syarh Uqud al Lujain* (LkiS, Yogyakarta, Tahun 2001).

⁷² Terkait dengan julukan tersebut, penulis mendapatkan konfirmasi secara langsung dari Husein Muhammad yang menyatakan bahwa ia selalu mencari pikiran-pikiran yang bermanfaat dan cerdas meskipun tidak dipakai masyarakat, dan mereka menganggapnya salah. Dalam ungkapan lain, Husein Muhammad menyatakan bahwa *as-sawab al-mahjur khoirun min al-khata'i al-masyhur* (kebenaran yang terpinggirkan [baik oleh sistem sosial, budaya, politik, dan lainnya] lebih baik daripada kesalahan yang populer di tengah masyarakat). Wawancara via telephone dengan Husein Muhammad, tanggal 17 September 2020. Lihat juga, Mansur Zahri, “Kiai Husein Muhammad: Pewaris Semangat Intelektualisme...”, hlm. xi.

gagasannya, namun dengan syarat ia tidak boleh menyebarkan gagasan-gagasannya kepada masyarakat luas.⁷³

Penolakan lainnya (meskipun tidak frontal), misalnya diungkapkan oleh salah seorang kiai sepuh Kota Cirebon, KH. Syarif Muhammad bin Syekh bin Yahya, ketika ditanya tanggapannya tentang pandangan Husein Muhammad, ia menjawab: “Husein itu anak muda yang sedang main-main, tidak serius.” Di beberapa pesantren lain, misalnya di salah satu pesantren Cirebon, beberapa kiai muda juga menolak gagasan Husein Muhammad dan menganggapnya sebagai gagasan yang mengada-ada. Gagasan Husein Muhammad dianggap sudah keluar dari ajaran agama, terutama pesantren. Karenanya, mereka melarang istri dan saudara-saudara perempuannya ikut dalam kegiatan pelatihan perempuan pesantren karena dianggap sudah melanggar norma agama.⁷⁴

Publikasi kajian kritis *‘Uqud al-Lujjain* juga memicu sejumlah tanggapan negatif dari kalangan ‘ulama’ adat di Jawa Timur. Mereka menerbitkan buku berjudul *Menguak Kebatilan dan Kebohongan Sekte FK3 dalam Buku Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab Uqud al-Lujjan*. Mereka menuduh penulis buku tersebut dipengaruhi dan dibalut pemikiran Barat dan mendistorsi Islam.⁷⁵ Usulan CLD KHI juga ditolak karena pandangannya yang radikal dan progresif. Husein Muhammad adalah salah satu dari 16 kontributor aktif dalam penyusunan CLD KHI pada tahun 2004 yang dilakukan oleh Tim Pokja Pengarusutamaan

⁷³ Peristiwa ini sebenarnya sama dengan peristiwa yang diceritakan oleh Machasin di atas. Penulis pun telah mengkonfirmasi keabsahan peristiwa ini secara langsung kepada Husein Muhammad saat melakukan wawancara.

⁷⁴ Lihat, Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, hlm. XLVIII.

⁷⁵ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam & Negara*, hlm. 82-83.

Gender Departemen Agama RI dengan Siti Musdah Mulia sebagai ketua timnya.⁷⁶

Beberapa kelompok umat Islam yang berhaluan fundamentalisme juga datang dengan mengunci paksa kantor Institut Fahmina pada Mei 2006,⁷⁷ Sebab, mereka menuduh Institut Fahmina menyebarkan pandangan-pandangan menyimpang yang bertentangan dengan Islam. Inilah beberapa tanggapan negatif kaum konservatif Umat Islam Indonesia terhadap Husein Muhammad dan gerakan aktivis perempuan/gendernya di pesantren.

Namun pengaruh Husein Muhammad dan gerakan feminisme ini di pesantren sangat besar. Banyak lulusan pelatihan fikih perempuan yang melanjutkan jaringannya pada pengarusutamaan gender di pesantren dan juga di komunitas lokal. Mereka banyak mendirikan gerakan perempuan dan juga pusat-pusat krisis perempuan di Pesantren. Diakui sendiri oleh Husein Muhammad bahwa memang sulit mengubah pandangan patriarki di pesantren karena pandangan tersebut sudah mengakar dan diturunkan secara turun-temurun. Perubahan akan lebih sulit lagi jika para kyai, para pemuka pesantren, memiliki pemahaman Islam yang konservatif dan eksklusif. Husein Muhammad berpendapat bahwa keberhasilan pengarusutamaan gender di pesantren bergantung pada peran kyai, karena dialah yang paling berwibawa di pesantren. Keterbukaan kyai terhadap ide-ide baru akan membuka jalan bagi perubahan sosial di masyarakat.⁷⁸

⁷⁶ Lihat, Tim Pokja Pengarusutamaan Gender Depag RI, *Pembaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Tim Pokja Pengarusutamaan Gender Depag RI, 2004), hlm. 117-118.

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 91.

⁷⁸ Hal ini selalu ditegaskan oleh Husein Muhammad setiap kali penulis melakukan wawancara dengan yang bersangkutan.

Peta Konsep Konstruksi dan Pengaruh Gagasan
Pembaruan Hukum Perkawinan Islam Husein Muhammad

