

Dr. AHMAD ARIFI, M.Ag.

FIQH PEREMPUAN DALAM PARADIGMA KEADILAN GENDER

Penguatan Hak-hak Perempuan
dalam Kehidupan Berkeluarga



**Literasi
Bangsa**



Dr. AHMAD ARIFI, M.Ag.

FIQH PEREMPUAN DALAM PARADIGMA Keadilan Gender

*Penguatan Hak-hak Perempuan
dalam Kehidupan Berkeluarga*

Editor: Dr. Abdul Haris, M.Ag.



**Sanksi Pelanggaran Pasal 113
Undang-undang Nomor 28 Tahun 2014
tentang Hak Cipta**

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

DR. AHMAD ARIFI, MAG.

FIQH PEREMPUAN DALAM PARADIGMA Keadilan GENDER

*Penguatan Hak-hak Perempuan
dalam Kehidupan Berkeluarga*

Editor: Dr. Abdul Haris, M.Ag.

FIQH PEREMPUAN

DALAM PARADIGMA Keadilan Gender

Penulis: Dr. Ahmad Arifi, M.Ag.

ISBN: -

Copyright © 2025

x + 256 hlm ; 14,8 cm x 21 cm

@Hak Cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini tanpa izin dari penerbit.

Diterbitkan oleh:

CV. Balai Literasi Bangsa

(Anggota IKAPI BLB No. 182/DIY/2023)

Pracetak & Dicetak oleh:

Penerbit Balai Literasi Bangsa

Email: penerbitliterasibangsa@gmail.com

Website: <https://literasibangsa.com/>

Instagram: [instagram.com/penerbitliterasibangsa/](https://www.instagram.com/penerbitliterasibangsa/)

Jalan Swastibrata, RT.1, Brajan Kidul, Brajan, Kasihan, Bantul, Daerah Istimewa Yogyakarta, 55184

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim

Al-hamdulillah atas limpahan nikmat-karunia Allah S.W.T. berupa rahmat, taufik, hidayah dan inayah-Nya kepada penulis, sehingga penulisan buku ini dapat terselesaikan meski mengalami penundaan untuk siap diterbitkan. Buku ini merupakan penulisan ulang atas hasil penelitian yang pernah penulis lakukan beberapa tahun yang lalu berkenaan dengan problem perempuan dalam kajian hukum Islam, khususnya berkaitan dengan hak-hak personal dalam relasi laki-perempuan dalam kehidupan berkeluarga (perkawinan). Hasil penelitian tersebut diedit dan disempurnakan sedemikian rupa dengan menambah beberapa uraian yang terkait dengan tema pokok permasalahan agar informasi tentang tema yang dimaksud dalam buku ini lebih jelas dan sistematis. Dengan begitu hasil penelitian ini menjadi sebuah bacaan yang lebih utuh untuk dipublikasikan dalam bentuk buku dengan harapan dapat dinikmati oleh khalayak pembaca yang lebih luas.

Buku ini berupaya memotret berbagai persoalan fikih perempuan yang muncul berkenaan dengan posisi perempuan dalam kehidupan berkeluarga. Secara khusus buku ini berupaya mengungkap problem-problem hukum Islam berkenaan dengan hukum keluarga (*al-ahwal al-syakhsiyyah*) yang dirasakan masih mengindikasikan terjadinya ketidakadilan gender karena pemahaman yang kurang tepat atau adanya unsur 'politisasi' pemahaman fikih dari kaum laki-laki. Melalui penelitian kecil ini, penulis ingin berkontribusi dalam membangun fiqh perempuan yang berkeadilan gender sebagai salah satu upaya memberikan solusinya yang lebih memperhatikan kepentingan kaum perempuan (istri), terutama menyangkut posisi tawar perempuan di dalam kehidupan rumah tangga setelah ia menikah. Di samping itu tujuan khusus dari penulisan buku ini adalah dalam rangka **Penguatan Hak-hak Perempuan dalam Kehidupan Berkeluarga.**

Tema yang dituangkan di dalam buku ini adalah 'gugatan' atas 'politisasi' yang dilakukan oleh kaum laki-laki terhadap berbagai aturan agama (teks-teks agama) untuk melegitimasi posisi laki-laki yang lebih tinggi, terhormat, dan 'adikuasa' setelah ia menjadi suami dari seorang perempuan. Demikian kuat dan berkuasanya laki-laki, sehingga seorang suami dapat menuntut berbagai hak yang melekat pada dirinya kepada istrinya.

Penulisan buku ini tidak akan terwujud tanpa bantuan dan perhatian dari berbagai pihak, khususnya yang terlibat secara langsung berinteraksi dengan penulis dalam wacana

gender di lingkungan kampus. Di sini penulis merasa perlu menyampaikan terima kasih kepada pihak-pihak yang telah mendorong dan memberikan dukungan kepada penulis, sehingga penerbitan buku ini segera terealisasi.

Kepada kolega penulis di jajaran Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, di mana penulis sebagai salah satu *associate members* PSW, yang pernah cukup aktif terlibat dalam kajian-kajian tentang gender *mainstreaming* di lingkungan kampus UIN, baik melalui diskusi-diskusi, workshop, hingga penelitian.

Kepada kedua orang tua penulis, K.H. Ali Irfan Sirojuddin Muhammad (alm.) dan Hj. Ridlwana (almh.), yang dengan doa dan restunya menaruh harapan yang besar kepada anak-anaknya agar menjadi manusia yang berilmu dan bermanfaat bagi umat. Beliau telah mengasuh, mendidik dan membesarkan putra-putranya dengan kasih sayang penuh tanggung jawab dan membekali ilmu-ilmu agama dan pengalaman yang sangat berharga bagi penulis.

Belum sempurna kiranya jika tidak disebut di sini, keluarga penulis, istriku Dr. Farida Musyrifah, S.Ag., M.S.I, dan keempat buah hati tersayang, Avinda Mumtaz Ziauddin M. Farm., Ahmad (Avin) S.T dan Amanda Fathiya Nabeila Ahmad (Afna), Alimanda Sahal Ziaulhaque Ahmad (Aal) dan Aininda Oellwan Fadlullah Ahmad (Bul) dengan kemesraan bersama mereka, hiasan canda dan turut menghiasi hari-hari penulis dan memotivasi penulis agar lebih berprestasi dalam hidup yang penuh arti ini.

Di sini penulis merasa perlu menyampaikan ucapan terima kasih kepada teman-teman kader dosen muda Fakultas Tarbiyah (mas Iskhak, mas Syaefudin, mba Asniya dan mba Indri) yang turut mengedit ulang tulisan ini. Kepada semua pisak yang tersebut maupun tidak tersebut, penulis berdoa, semoga segala kebaikan mereka semua mendapat ridla Allah dan dicatat sebagai amal shalih diiringi ucapan *jazâkumullâh khaira al-jazâ'*.

Penulis menyadari sepenuhnya, buku ini masih banyak kekurangan dan bahkan mengundang banyak pertanyaan yang perlu dijawab. Oleh karena itu, kritik, saran dan masukan yang konstruktif sangat penulis harap dari berbagai pihak demi perbaikannya ke depan.

Semoga buku kecil ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya, khususnya bagi para pejuang hak-hak perempuan, dan pemerhati masalah-masalah perempuan dalam arus penguatan gender. Bagi penulis, semoga mendapat ridla Allah S.W.T. sebagai amal shâleh dan menjadi ilmu yang manfaat *fî al-dunyâ wa al-âkhirat. Âmin.*

Yogyakarta, Oktober 2025

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI	vii
BAB I: PENDAHULUAN	1
BAB II: MEMBANGUN METODOLOGI HUKUM	
YANG BERKEADILAN GENDER	9
A. Pendahuluan	9
B. <i>Istinbat</i> Hukum sebagai Sebuah Proses	
Pemahaman terhadap Nash	15
B. Masalah Jender dalam Hukum Islam (Fikih)	21
C. Membangun Metode Istinbat Hukum	
Yang Berperspektif Jender.....	34
D. Kesimpulan	55
BAB III: MEMILIH PASANGAN SUAMI ISTRI	59
A. Asal Usul Manusia	59
B. Memilih Pasangan Suami Istri.....	64
C. Meminang Calon Pasangan	82
D. Syarat-Syarat Peminangan	96
E. Cara Meminang dan Menerima Pinangan	100

F. Melihat Perempuan yang Hendak Dipinang	106
G. Etika Penerimaan dan Pembatalan Peminangan	110
H. Etika dalam Masa Pertunangan.....	115

BAB IV: HAK DAN KEWAJIBAN

DALAM HUBUNGAN SUAMI-ISTRI.....	119
A. Pendahuluan	119
B. Hak Individu.....	120
C. Hak dan Kewajiban Bersama Suami-Istri	126
D. Hak dan Kewajiban atas Harta	133
E. Hak dan Kewajiban atas Anak.....	136

BAB V: MEMAHAMI MAKNA HADIS

MAR'AH SHALIAH

(Perspektif Pasangan Suami-Istri).....	141
A. Pendahuluan	141
B. Memahami Takhrij Hadis	147
C. Penelitian terhadap hadis tentang <i>mar'ah shalihah</i> ..	149
D. Reinterpretasi Terhadap Hadis <i>Mar'ah Shalihah</i>	164
E. Identitas <i>Mar'ah Shalihah</i> dalam Konteks Kesetaraan Gender	167
F. Kesimpulan	175

BAB VI: PERCERAIAN DAN KONSEKUENSINYA.....

(Menyingkap Hak-hak Istri yang Sudah Bercerai dalam Masa Tunggu - <i>'Iddah</i>)	177
A. Pendahuluan	177
B. Memahami Berbagai Ketentuan Hukum Terkait Perceraian.....	182
C. Ketentuan Hukum Tentang <i>'Iddah</i> (Masa tunggu)	

Dalam Al-Quran	194
D. Hak-Hak Privasi Perempuan (Mantan Istri)	
Dalam Perspektif Keadilan Gender	208
E. Reinterpretasi Ketentuan Iddah	
Menuju Keadilan Gender	216
F. Harta Gono-Gini.....	223
G. Kesimpulan	227
ENDNOTE.....	229
DAFTAR PUSTAKA	233
BIODATA PENULIS	243

BAB I

PENDAHULUAN

Isu utama pada gerakan gender yang dilakukan oleh berbagai kalangan pembela hak-hak perempuan, seperti Pusat Studi Wanita yang muncul di beberapa perguruan tinggi dan gerakan feminisme oleh LSM-LSM (lembaga swadaya masyarakat) atau NGO (*non government organization*) adalah penguatan arus gender (*gender mainstreaming*) yang fokusnya adalah bagaimana hak-hak perempuan yang selama ini telah “dirampas” oleh kaum laki-laki dengan berbagai sebab dapat diperoleh, baik hak-haknya sebagai pribadi (manusia merdeka) sebagaimana kaum laki-laki, seperti hak untuk berbicara, berekspresi, beraktualisasi diri, dan berprestasi, baik di dalam lingkungan keluarga (sektor domestik) maupun di lingkungan sosial-kemasyarakatan (sektor publik), termasuk di dalam kancah politik praktis.

Demikian juga hak-hak perempuan ketika ia sudah berkeluarga (menikah), yang selama ini posisi perempuan dalam pola hubungan suami istri masih mengalami nasib yang kurang/tidak diuntungkan oleh hukum, sehingga

tersubordinasi oleh berbagai produk aturan hukum, baik hukum agama maupun hukum Negara, terutama akibat dari pemahaman masyarakat (terutama kaum laki-laki) terhadap teks-teks keagamaan yang menempatkan perempuan (istri) sebagai bagian dari kehidupan laki-laki (suami). Istri hanya berfungsi sebagai pembantu, pengabdian dan bahkan ‘pemuas’ diri bagi laki-laki. Dan tidak jarang malah istri diposisikan sebagai ‘pelayan’ laki-laki, yang tidak jauh berbeda dengan status pelayan yang sebenarnya hanya melayani dan melayani, siap setiap saat, tidak memiliki nilai tawar yang setara (apalagi) lebih di hadapan suami. Kalau toh istri memiliki kemampuan untuk berprestasi, misalnya memiliki pekerjaan tetap (misalnya berpenghasilan yang melebihi suaminya) karena kemampuan dirinya, itu pun penghargaan yang diperoleh dari suami kurang sebanding dengan yang seharusnya.

Dari banyak kasus yang muncul (berbagai aduan dari perempuan kepada lembaga-lembaga layanan perempuan seperti Rifka An-Nisa Yogyakarta, Fahimna Jakartadan lain-lain) tidak jarang istri diperlakukan ibarat ‘barang (benda) milik’ suami, yang bisa dipakai kapan saja, dan mau diperlakukan apa saja bagai mana pun keadaannya.

Berbagai situasi dan kondisi yang memarginalkan dan bahkan merendahkan perempuan dengan tidak memberikan hak-haknya sebagaimana mestinya disebabkan oleh karena beberapa hal, di antaranya adalah akibat dari paradigma yang keliru tentang hak dan kewajiban yang bersifat ‘agama’ (nilai-nilai normatif), juga karena budaya dan tradisi yang berlaku di masyarakat tertentu (*socio-cultural construction*)

yang memposisikan laki-laki berada di atas perempuan (budaya patriarchaat atau patrilineal), yakni budaya yang mengunggulkan laki-laki, sehingga kelas kaum perempuan berada di bawah laki-laki.

Oleh sebab itu, untuk mengembalikan hak-hak perempuan yang ‘terampas’ tadi, maka perlu dilakukan perubahan paradigma dalam masyarakat, khususnya masyarakat Muslim, terutama menyangkut hak-hak perempuan yang sudah bersuami di dalam kehidupan rumah tangga.

Sebagai langkah awal perlu dibangun secara bersama sebuah paradigma keagamaan yang lebih memperhatikan hak-hak perempuan dalam wilayah hukum Islam (fikih). Karena pada dasarnya umat Islam dalam perilakunya sangat dipengaruhi oleh fikih dan berorientasi kepada fikih. Keputusan fikih membentuk budaya masyarakat Muslim, sehingga apa yang dihasilkan dari fikih dianggap sebagai peraturan agama (dari Tuhan) yang harus ditatati dan tidak boleh diubah-ubah. Padahal sebenarnya fikih merupakan produk akal (hasil ijtihad) manusia. Yang di dalamnya sangat dipengaruhi oleh tiga faktor pembentuk, yaitu, manusianya (masyarakat), waktu (temporalitas), dan tempat dihasilkannya fikih (lokus). Hasil ijtihad fiqhiyyah ini tentunya tidak memiliki kebenaran yang abadi sifatnya (*salih li kull zaman wa makan*), akan tetapi ia sangat relatif dibatasi oleh waktu, lingkungan dan masyarakat sosialnya.

Penguatan hak-hak bagi perempuan di dalam kehidupan rumah tangga semakin memperoleh kekuatan pijaknya ketika

gerakan feminis Muslim marak di hampir seluruh belahan dunia, tak terkecuali di Indonesia melalui berbagai institusi, baik institusi sosial-keagamaan, seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, PSW-PSW di perguruan tinggi, seperti PSW UIN Sunan Kalijaga, UGM, UNY, UI dan sebagainya. Demikian juga hak-hak perempuan semakin diperhatikan oleh undang-undang, dengan adanya berbagai upaya yang dilakukan oleh para aktivis pembela perempuan untuk melakukan koreksi dan revisi terhadap berbagai produk perundang-undangan yang telah dihasilkan oleh pemerintah dan DPR. Misalnya, upaya revisi terhadap UU No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, hak-hak pekerja perempuan pada undang-undang Perburuhan, pelayanan medis dan sebagainya.

Demikian juga yang sedang berproses di kalangan LSM pemerhati dan pembela perempuan, belum lama ini dilakukan pertemuan tentang upaya hukum yang hendak dilakukan untuk melakukan koreksi terhadap produk hukum nasional, yaitu Counter Legal Drafting terhadap Kompilasi Hukum Islam yang menjadi hukum material di lingkungan Peradilan Agama, terutama mengenai poligami.

Sejalan dengan itu, hadirnya buku ini di antara tujuan khususnya adalah dalam rangka upaya mengkaji 'Politik Hukum Islam pada aspek Penguatan Hak-hak Perempuan dalam Kehidupan Berumah tangga dengan berupaya 'meluruskan' pemahaman yang kurang pas, tidak proporsional (bahkan tidak benar) mengenai tata hubungan laki-laki perempuan dalam bingkai keluarga (suami-istri) yang

didasarkan kepada fikih (hukum islam), baik itu digali dari nash-nash al-Quran maupun dari Hadis Nabi s.a.w., terutama ketika melihat hak-hak perempuan di dalam konteks hubungan suami istri. Di samping itu, buku ini mengungkap beberapa persoalan mendasar yang kurang menguntungkan perempuan (istri) yang dialami oleh kaum perempuan yang telah berkeluarga. Hal-hal yang selama ini belum terjamah (tidak diangkat ke permukaan) tentang penguatan hak-hak perempuan yang sudah berkeluarga, mulai dari hak-haknya sebagai istri ketika masih dalam ikatan perkawinan hingga setelah putusnya ikatan perkawinan alias bercerai..

Oleh karena itu dalam tulisan buku ini diawali dengan mengangkat tema tentang paradigma hukum Islam yang berkeadilan gender, dengan harapan ada perhatian yang profesional dan proporsional tentang pola istinbath hukum yang dilakukan oleh ulama-pemikir-ahli yang berkompeten dan intelektual Muslim yang berkonsentrasi pada hukum Islam. Dengan begitu produk hukum yang dihasilkan dari istinbath hukum benar-benar didasari oleh dan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, khususnya memperhatikan hak-hak perempuan.

Kemudian bab berikutnya diuraikan tentang proses terbentuknya keluarga pada tahap praperkawinan. Dalam bab ini diuraikan tentang masalah memilih pasangan (jodoh) dan peminangan.

Uraian berikutnya diuraikan tentang beberapa masalah yang dialami oleh kaum perempuan di tengah kehidupannya

berumah tangga dengan laki-laki (suaminya). Tema tentang idealisasi perempuan (istri) dambaan suami, yaitu identitas *'mar'ah shalihah'* yang mengacu pada hadis Nabi s.a.w. (kajian hadis) perlu diungkap, terutama ditilik dari penelitian kualitas hadisnya (baik sanad maupun matan hadis), kemudian membangun pemahaman yang lebih memperhatikan hak-hak perempuan, tidak hanya condong kepada yang menguntungkan laki-laki (suami).

Bab yang lain adalah mengenai *'nasib'* perempuan yang telah bercerai dengan suaminya (berakhitnya perkawinannya), khususnya berkenaan dengan *'masa menunggu'* (*'iddah*) yang mengacu kepada ayat-ayat al-Quran yang itu diberlakukan hanya kepada perempuan janda (mantan istri). Apa hak-hak perempuan sebagai *'mantan istri'* dari seorang laki-laki, dan apa hak-haknya sebagai perempuan *'bebas'* yang sudah tidak ada ikatan lagi dengan suaminya. Analisis kritis terhadap pemahaman atas ayat-ayat *'iddah* berusaha untuk mendudukan persoalan masa menunggu perempuan tidak sampai menghilangkan hak-hak perempuan sebagai pribadi yang merdeka sebagaimana laki-laki.

Akhirnya harapan penulis, dengan buah pemikiran yang *'sederhana'* ini memberi kontribusi yang positif bagi kajian hukum Islam, khususnya pada bidang hukum keluarga (*ahwal al-syakhsyoiyyah*) di Indonesia, dapat menggugah dan membuka mata para laki-laki (suami) untuk memperhatikan hak-hak perempuan (istrinya). Atau dengan tulisan ini menambah daya pacu dan memicu kepada para ahli dan pemerhati dan pembela hak-hak perempuan untuk

lebih bersemangat memperjuangkan hak-hak perempuan, namun tetap memperhatikan pertimbangan yang objektif dan rasional. Demikian juga ketika memahami teks-teks keagamaan, baik terhadap ayat-ayat al-Quran, Hadis Nabi, maupun pemikirna-pemikiran ulama yang tertuang dalam kitab-kitab fikih, sampai kepada aturan-aturan hukum produk perundang-undangan negara selalu bersikap objektif, wajar, proporsional dan tidak didasari oleh kecurigaan dan kepentingan semata.

Segala kebenaran hanya milik Allah dan berasal dari-Nya. Kekurangan dan kesalahan dalam buku ini merupakan keterbatasan dan kefakiran penulis semata.

Selamat membaca, dan semoga bermanfaat. Amin.

Yogyakarta, November 2018

Ahmad Arifi El-Qudsi

BAB II

MEMBANGUN METODOLOGI HUKUM YANG BERKEADILAN GENDER

A. Pendahuluan

Selama ini produk-produk hukum Islam yang tertuang dalam kitab-kitab fikih, maupun ketetapan hukum yang dikeluarkan oleh undang-undang negara berkenaan dengan masalah relasi gender antara laki-laki dan perempuan, khususnya dalam hukum keluarga, masih banyak terlihat adanya bias (ketidakadilan) gender, terutama menyangkut posisi perempuan dan hak-haknya. Masih kuatnya dominasi laki-laki atas perempuan dalam keluarga, yang menjadikan suami sebagai kepala rumah tangga dan istri diposisikan sebagai ibu rumah tangga, tidak jarang menimbulkan masalah (disharmoni) dalam kehidupan rumah tangga. Sementara itu peran ganda masih dibebankan kepada perempuan (istri) yang meniti karir (bekerja) di luar rumah, yakni masih harus menjalankan fungsinya sebagai ibu rumah tangga dengan tiga tugas utama: di dapur, di sumur, dan di kasur, sehingga hal

ini membuka peluang terjadinya ketidakadilan dalam hak dan kewajiban sebagai pribadi. Begitu juga masih kurangnya pengakuan atas potensi dan prestasi kaum perempuan di sektor publik, itu semua merupakan bentuk-bentuk ketimpangan gender dalam hukum (fikih) yang selama ini masih kuat mengakar di masyarakat.

Persoalan-persoalan tersebut muncul disebabkan oleh karena adanya ‘kesengajaan’ sejarah yang dibuat oleh kaum laki-laki sebagai bentukan masyarakat (*social construction*), terutama sebagai akibat dari budaya masyarakat setempat yang memang sudah bias gender, atau pemahaman masyarakat terhadap teks-teks agama yang kurang tepat. Dengan berdalih didukung oleh teks-teks agama yang secara dhahirnya memberikan legitimasi atas keunggulan laki-laki dari perempuan, baik mengenai kedudukan maupun hak-hak individualnya, maka nasib kaum perempuan menjadi terpinggirkan dan hak-hak perempuan terabaikan. Dan memang jika dilihat dari sudut kepentingannya, teks-teks agama yang dimaksud lebih berpihak kepada kaum laki-laki. Ditambah lagi masih adanya perlakuan atau pengamalan yang tidak tepat dalam mengimplementasikan teks-teks agama (*nash*) atau bias tentang gender pada dataran sosiologis.

Gender dipahami oleh masyarakat sebagai sifat yang melekat pada laki-laki maupun perempuan sebagai ketentuan Tuhan yang tidak bisa diubah (*sunnatullah*). Misalnya laki-laki memiliki sifat kuat, perkasa, dan rasional. Sedangkan perempuan memiliki sifat lemah lembut, emosional, dan keibuan. Padahal sifat-sifat itu (demikian disinyalir Mansur

Faqih)¹ dibentuk oleh masyarakat sendiri secara sosial dan kultural, yang tentunya sifat-sifat itu tidak tetap (bisa berubah) dan tidak sama antara kelompok masyarakat satu dengan kelompok masyarakat lainnya.

Dengan fakta yuridis-empiris dan sosiologis yang demikian, serta institusi keagamaan juga ikut andil dalam memberi legitimasi yuridisnya mendukung terbentuknya *image* superioritas laki-laki dan inferioritas perempuan melalui ketentuan-ketentuan hukum yang dilahirkan. Sebagai akibatnya, maka terjadinya ketimpangan (ketidakadilan) gender tak terelakkan di tengah-tengah masyarakat muslim. Inilah sumber masalah utama, sehingga persoalan-persoalan ketimpangan gender yang terjadi di tengah masyarakat muslim (termasuk di kalangan intelektual muslim di Perguruan Tinggi Islam) masih kuat dirasakan dan belum terentaskan.

Berkenaan dengan berbagai ketetapan hukum Islam (fikih) klasik yang disinyalir berpotensi menimbulkan masalah karena kemampuan untuk berijtihad belum mencukupi, seakan upaya ijtihad ketika dilakukan oleh sebagian ahli (ulama/intelektual muslim) di zaman sekarang malah tidak menyelesaikan masalah, akan tetapi justru menimbulkan masalah baru. Padahal secara normatif, produk hukum fikih klasik berada di posisi dasar, dan *masail al-fiqh* berada pada tataran yang lebih tinggi di atasnya.

1 Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet. Ke-4, h. 8

Perlu diketahui, bahwa para ulama fikih dalam menetapkan suatu ketetapan hukum mengacu pada kerangka metodologi fikih (*ushul al-fiqh*) yang dibangun oleh para imam madzhab. Dalam proses mengambil kesimpulan hukum (*istinbat al-ahkam*), para ulama umumnya masih terbiasa menggunakan pola-pola pendekatan tekstual, normatif, dan statis. Akibatnya ketetapan yang dihasilkan belum sampai menyentuh akar persoalan yang sebenarnya, yang memungkinkan terjadinya bias dan ketidakadilan gender. Tidak jarang mereka ‘melupakan’ esensi hukum itu sendiri yang mengemban amanat untuk mewujudkan kemaslahatan manusia sebagai *maqasid al- tasyri*’ (tujuan ditetapkannya hukum). Padahal kemaslahatan itu merupakan tujuan dan muara dari setiap ketetapan hukum. Berangkat dari sinilah kemudian faktor (pemahaman) agama ikut terlibat (dimanfaatkan) dalam proses pembentukan hukum (fikih) yang masih kurang memperhatikan keadilan gender.

Sebagai contoh adalah masalah status dan kedudukan perempuan dalam kitab-kitab fikih (dari yang klasik sampai yang modern), masih banyak terlihat terjadinya ketidakadilan jender. Misalnya sebuah kitab klasik *Uqud al-Lujain*, karya Imam Nawawi yang hingga kini masih menjadi referensi bahan kajian bagi masyarakat pesantren tradisional. Hak dan kedudukan perempuan (dalam kehidupan rumah tangga antara suami istri) sangat lemah. Justifikasi dan legitimasi untuk memarginalkan posisi perempuan dilakukan dengan merujuk pada dalail-dalil nas (al-Qur’an dan Hadis) yang dipahami dan diinterpretasikan secara nyata-nyata bias

jender, paling tidak bias karena pemahaman atau interpretasi yang ‘subjektif’ terhadap teks-teks nas itu sendiri. Fatwa-fatwa hukum yang dikeluarkan oleh sebagian pakar hukum dan juga lembaga-lembaga sosial-keagamaan di Indonesia (seperti NU, Muhammadiyah, MUI) dan partai politik Islam, terkesan masih belum memberikan posisi pada perempuan yang menggembirakan.

Hal ini diperparah lagi oleh kondisi sosial kemasyarakatan (struktur sosial-budaya) pada masa lalu (saat terbentuknya fikih) dan saat sekarang ini yang masih menempatkan perempuan pada kelas nomor dua di bawah kaum laki-laki dengan pola budaya yang patriarkhis, diskriminatif. Misalnya perempuan tidak boleh keluar rumah sendirian; dominasi suami atas istrinya, larangan perempuan menjadi pemimpin dan sebagainya. Tak pelak ketetapan-ketetapan hukum Islam menjadi bias jender karena dibentuk oleh sistem sosial dan sistem budaya yang telah bias jender tadi. Kemudian dalam menyikapi ketetapan hukum (fikih) diperlakukan sebagai aturan yang normatif (baku) dan mengikat kepada masyarakat. Fikih bukannya memberikan solusi yang objektif dan berdasarkan kemaslahatan, tetapi malah menurut pembuatnya (dalam hal ini para ulama yang *nota bene* kesemuanya kaum laki-laki) mengikuti pola kemasyarakatan yang berpihak kepada laki-laki.

Diketahui bahwa fikih merupakan sebuah hasil dari proses istinbat hukum melalui penafsiran secara sosial-kultural terhadap nas, yang tentunya sangat dipengaruhi oleh kondisi sosiologis bahkan politik pada waktu tertentu. Namun

dalam prakteknya fikih dipandang sebagai suatu aturan yang normatif dari agama, bahkan dianggap sebagai agama itu sendiri, yang tidak bisa diubah. Padahal fikih dibuat dan terbentuk pada masa tertentu dan dalam masyarakat tertentu pula yang ia dibatasi oleh ruang, waktu, dan keadaan di mana fikih itu berada. Artinya, relativitas fikih merupakan sebuah konsekuensi logis dari suatu produk pemikiran manusia.

Melihat kenyataan hukum (fikih) yang demikian, maka untuk mewujudkan sebuah produk hukum yang lebih objektif, perlu dilakukan usaha untuk melakukan kaji ulang, koreksi, reformasi, bahkan pada tingkat tertentu, dekonstruksi terhadap tafsir dan pemahaman keagamaan yang selama ini berpotensi memiliki tendensi ketidakadilan, khususnya terhadap perempuan. Rekonstruksi hukum (fikih) juga perlu dilakukan oleh para ahli hukum Islam (*fuqaha*) masa sekarang dalam kerangka untuk mewujudkan ketetapan hukum yang berkeadilan jender dengan mengacu kepada tujuan ditetapkannya hukum (*maqasid syari'ah*) yaitu memelihara kemaslahatan umat manusia secara keseluruhan laki-laki dan perempuan (*maslahat 'ammah*).

Untuk dapat mencapai tujuan tersebut, yaitu mewujudkan ketetapan-ketetapan hukum yang berkeadilan jender, yang harus dilakukan adalah membangun kembali (rekonstruksi) metodologi fikih berkaitan dengan langkah-langkah yang sistematis dan metodologis dalam proses istinbat hukum. Dengan pemahaman yang benar dan objektif mengenai hukum, memperlakukan dalil-dalil hukum (nas) secara proporsional dan *integrated*, menggunakan cara atau metode

istinbat yang pas dan komprehensif, diharapkan kesimpulan hukum yang dihasilkan benar-benar memenuhi keadilan gender. Dalam kerangka inilah tulisan ini dihadirkan sebagai upaya untuk merumuskan metodologi fikih yang lebih bernuansa berkeadilan gender.

B. *Istinbat* Hukum sebagai Sebuah Proses Pemahaman terhadap Nash

1. Pengertian *Istinbath* Hukum

Secara umum kata *istinbat* menurut arti bahasa (etimologi) diartikan dengan *istikhrāj*: yaitu mengeluarkan sesuatu.² Kemudian secara terminologi atau istilah, Al-Jurjani memberikan pengertian kata *istinbat* secara istilah dengan: "mengeluarkan kandungan hukum dari nas-nas (al-Qur'an dan al-Sunnah) dengan ketajaman nalar serta kemampuan yang optimal".³

Al-Maraghi⁴ dalam kitabnya *Tafsir al-Qur'an al-Karim* mengartikan kata *istinbath* sebagaimana tersebut dalam ayat 83 surat al-Nisa' dengan kata *yastanbithûnah* dimaksud adalah "mengeluarkan sesuatu yang tersembunyi (tidak jelas) dengan ketajaman pemikiran mereka". Sedangkan Ali Muhammad al-Baghdadi dalam kitabnya *al-Khazin* menjelaskan, bahwa yang

2 Jamaluddin Muhammad ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, (Mesir: Dar al-Mishriyyah, t.t.), JI. IX, h. 287

3 Al-Syarif Ali ibn al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), h. 22

4 Muhammad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: t.p., t.t.), JI. V, h. 104

dimaksud dengan *yastanbithûnah* adalah: ”mengeluarkan kandungan maksudnya dengan kemampuan, kecerdasan, pengalaman, serta pengetahuan mereka”.⁵

Sehubungan dengan pengertian istinbat yang identik dengan ijtihad itu, Abu Zahrah menjelaskan bahwa pada garis besarnya terdapat dua bentuk metode dalam melakukan istinbat hukum yaitu: (1) *thuruq lafziyyah*: yaitu cara istinbat hukum berdasarkan ”pesan” yang terdapat dalam nas. Cara ini di-maksudkan sebagai cara istinbat berdasarkan teks lafaz nas secara redaksional; (2) *thuruq ma’nawiyah*: yaitu cara istinbat hukum berdasarkan ”kesan” yang terkandung dalam nas. Cara ini dimaksudkan sebagai cara istinbat di luar nas, yakni mengungkap makna dan kandungan lafaz nas, seperti *al-qiyas*, *al-istihsan*, *al-masalih*, *sadd al-zarai’* dan sebagainya.⁶

Berdasarkan uraian di atas dapat ditarik benang merah, bahwa istinbat hakekatnya identik dengan ijtihad. Sebagaimana dijelaskan oleh Abu Zahrah dan Abdul Wahab Khallaf misalnya, bahwa pengertian ijtihad adalah: “Upaya mencurahkan segenap kemampuan faqih dalam mengeluarkan hukum-hukum praktis atau amaliyah dari dalilnya yang terinci”.⁷

5 Ali Muhammad al-Baghdadi, t.t. 585

6 M. Abu Zahrah, *Ilm Usul al-Fiqh*, (Mesir: Dar al-Fikr, 1958), h. 115

7 Ibid., h. 379 dan Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, (Mesir: Dar al-Fikr, 1978), h. 216

Berkenaan dengan pemahaman terhadap dalil, dilihat dari segi *dalâlah*nya menurut para ulama, ia bisa bersifat *qat'iy al-dalâlah*, yaitu dalil yang menunjukkan pada satu makna tertentu, dan bisa bersifat *zanniy al-dalâlah* yakni dalil yang menunjuk pada makna yang dapat dita'wil. Terhadap dalil yang *qat'iy*, para ulama memahami dengan ketiadaan ruang untuk ijtihad atasnya. Sedang wilayah ijtihad hanya bisa dilakukan pada dalil yang *zanniy* sifatnya.⁸

Berbeda halnya Fahrudin Al-Razi (1150-1210 M) dalam kitabnya *al-Mahshûl*, tatkala berbicara mengenai apakah penyimpulan berdasarkan teks-teks otoritatif (*qat'iy al-dalâlah*) mengharuskan kepastian atau kebenaran satu-satunya yang tidak dapat ditolak, al-Razi menjawab sendiri dengan mengatakan bahwa kepastian atau keyakinan akan suatu hal hanya dapat terjadi manakala disertai fakta empirik.⁹ Ini berarti bahwa dalil yang dipandang *qat'iy* ketika tidak didukung dengan fakta empirik, maka hal itu dapat dianulir, dan dicarikan dalil yang lebih relevan dengan fakta empiris yang mendatangkan maslahat. Sebagaimana Najmuddin al-Tufi (w. 716 H) yang dikutip oleh al-Zuhaili,¹⁰ beliau lebih mendahulukan maslahat atas nas dan ijma' dalam bidang mu'amalat, baik nas itu *qat'iy* atau *zanniy* sifatnya. Karena

8 Abdul Wahab Khallaf, *Masadir al-Tasyri' Fima La Nassa Fihi*, (Mesir: Dar al-Fikr, t.t), h. 35

9 Fahrudin al-Razi, *Tafsir al-Razi*, (Beirut: t.p., t.t.), JI. I, h.172-178

10 Wahbah al-Zuhaili, *Ilm Usul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1986), JI. II, h. 803

menurut al-Thufi, maslahat itu *qat'iy* sifatnya, dan Allah menjadikannya sebagai salah satu prinsip dalam *tasyri'*.

Sedangkan Toshihiko Izutsu¹¹ menawarkan pemahaman terhadap nas perlu dilihat secara menyeluruh dengan menggunakan pendekatan semantik. Menurutnya, lafaz-lafaz nas dalam al-Qur'an memiliki makna 'dasar' dan makna 'relasional'. Makna 'dasar' adalah makna yang melekat pada kata itu sendiri, sedangkan makna 'relasional' kata adalah sesuatu yang konotatif yang diberikan dan ditambahkan pada makna yang meletakkan kata itu pada posisi khusus dalam bidang khusus dalam relasi yang berbeda.

Berbeda dengan Izutsu, Nasr Hamid Abu Zaid¹² malah menawarkan pemahaman secara *ta'wil*, sebagai bentuk pemahaman terhadap nas dengan cara penalaran logis yang lebih mendalam dalam rangka menyingkap petunjuk (makna) yang tersembunyi dengan melihat sebab-musabab yang substantif. Jika memang suatu teks secara makna hakiki (makna yang secara spontan mudah dipahami) tidak berpihak kepada maslahat, maka jalan *ta'wil* bisa ditempuh untuk memperoleh makna yang lebih bermaslahat. Karena pada prinsipnya, sebagaimana dijelaskan al-Zuhaili,¹³ *ta'wil* adalah mengambil makna yang lebih jauh (yang sesuai dengan maslahatnya) tetapi tetap dalam koridor kata itu.

11 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), h. 12

12 Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nas: Dirasat fi Ilm al-Qur'an*, (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1990), h. 229

13 Wahbah al-Zuhaili, *Op.Cit.*, JI. I, h. 313-314

Selain itu untuk memahami dalil hukum, kita tidak hanya berpegang kepada apa yang selama ini telah dipegangi oleh para ulama dalam fikih, bahkan fikih mazhab tertentu, yang boleh jadi tidak sesuai lagi dengan realitas historis masa kini. Oleh sebab itu diversifikasi dalil diperlukan, dengan menghadirkan dalil lain yang lebih sesuai dengan akar persoalan yang muncul terkait dengan sensitivitas gender, dengan tetap mengacu kepada *maqâshid al-tasyrî'*, yakni untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia.

Kemudian yang penting pula dalam upaya rekonstruksi metodologi fikih yang sensitif jender adalah setiap kita melakukan istinbat hukum, maka perlu kiranya memperhatikan beberapa asas atau prinsip dasar dalam syari'at Islam (*usûs al-tasyrî'* atau *mabâdi' al-tasyrî'*), yang diantaranya adalah: prinsip keadilan, prinsip kesamaan derajat, dan prinsip meniadakan kepicikan (*nafy al-haraj*), prinsip menyedikitkan beban, dan prinsip kemaslahatan . Dengan demikian produk hukum dari hasil istinbat nyata-nyata mendatangkan kemaslahatan bagi individu (*mukallaf*) dan masyarakat umumnya.

2. Prosedur Istinbat Hukum

Untuk dapat memperoleh hasil istinbat hukum yang diinginkan sesuai dengan tujuan hukum (*maqasid al-syari'ah*), maka langkah yang ditempuh adalah sebagai berikut. *Pertama*, kita menggunakan pendekatan semantik, di mana penelusuran terhadap nas-nas hukum dalam proses istinbat dilakukan dengan pendekatan kebahasaan yang

lebih menitikberatkan pada substansi makna, seluk-beluk, dan pergeseran makna kata tersebut. *Kedua*, kita perlu menggunakan pendekatan historis yang digunakan untuk menelusuri aspek kesejarahan terjadinya bias gender dalam berbagai ketetapan hukum yang dihasilkan oleh ijtihad para ulama (muftahid) yang terhimpun dalam kitab-kitab fikih. Selain itu, langkah *ketiga* yang perlu ditempuh adalah dengan menggunakan pendekatan hermeneutik dalam rangka berupaya mengungkap makna kata yang sebenarnya pada nash dalam konteks waktu, ruang dan subjek (pembuat dan sasaran) dari kata itu digunakan. Pendekatan hermeneutik ini dipakai dalam melakukan *ta'wil* dengan perluasan cakupan makna (ekstensifikasi *ta'wil*) yang mengacu kepada *maqasid al-tasyri'*, yakni untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.

Setelah itu analisis data dilakukan secara deduksi dan induksi untuk menghasilkan suatu temuan yang maksimal. Dari hasil analisis inilah diharapkan adanya format yang baru (rekonstruksi) dalam istinbat hukum berdasarkan dengan paradigma fikih yang berkeadilan gender.

Langkah-langkah yang akan dilakukan dalam rekonstruksi metodologis adalah: ketika melakukan istinbat hukum maka perlu diperhatikan aspek-aspek normativitas dalil, aspek sosio-historisnya, bentuk-bentuk dan kualitas dalil yang dijadikan sandaran hukum, kemudian melakukan interpretasi dan reinterpretasi atas nas-nas yang ada, terutama nas-nas yang berkenaan dengan masalah relasi gender laki-laki dan perempuan. Di samping itu juga perlu dilakukan diversifikasi dalil (nas), yakni dengan menghadirkan dalil lain yang lebih

sesuai dengan masalah itu secara objektif, atau melakukan *munâsabah* dan *munâqasyah* antar dalil. Dan yang tidak kalah pentingnya adalah melakukan kontekstualisasi atas dalil melalui perluasan pemahaman ta'wil (hermeneutik) dengan mengacu pada *maqasid al-tasyri'*.

B. Masalah Jender dalam Hukum Islam (Fikih)

1. Pengertian Gender dan Problematikanya

Julia Claves Mosse¹⁴ menjelaskan bahwa secara mendasar, jender berbeda dari jenis kelamin biologis. Jenis kelamin biologis merupakan pemberian Tuhan; kita dilahirkan sebagai seorang laki-laki atau perempuan. Jender adalah seperangkat peran yang, seperti halnya kostum dan topeng di dunia teater, menyampaikan kepada orang lain bahwa kita adalah feminin atau maskulin. Perangkat perilaku khusus ini –mencakup penampilan, pakaian, sikap, kepribadian, bekerja di dalam dan di luar rumah tangga, seksualitas, tanggung jawab dan sebagainya– secara bersama-sama memoles “peran jender” kita. Jalan yang menjadikan kita maskulin atau feminin adalah gabungan blok-blok bangunan biologis dasar dengan interpretasi biologis oleh kultur kita.

Mansour Fakih¹⁵ menjelaskan konsep jender yang membedakan dengan seks. Jender adalah suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang

14 Julia Claves Mosse, *Gender & Pembangunan*, terj. Hartian Siliwati, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 2

15 Mansour Fakih, *Op.Cit.*, h. 8

dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Misalnya, perempuan itu lemah lembut, cantik, emosional, atau keibuan. Sementara laki-laki itu kuat, rasional, jantan, perkasa. Padahal ciri dan sifat itu dapat dipertukarkan, artinya ada perempuan yang rasional, kuat, perkasa. Demikian juga ada laki-laki yang lemah lembut, keibuan, dan emosional. Perubahan ciri dan sifat itu terjadi dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat lainnya seiring dengan perubahan dan perkembangan zaman.

Nasaruddin Umar¹⁶ menegaskan adanya perbedaan prinsip antara jender dan seks. Jender digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan pria dan wanita dari aspek sosial budaya. Sedangkan sex secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan pria dan wanita dari segi anatomi fisik-biologis. Studi jender lebih menekankan pada perkembangan aspek maskulinitas atau feminitas seseorang dalam bingkai ruang sosialnya. Sementara itu, seks lebih menekankan pada perkembangan aspek biologis dan komposisi kimia dalam tubuh pria atau wanita.

Dalam sejarah, perbedaaan jender (*gender differences*) antara jenis manusia laki-laki dan perempuan terjadi melalui proses panjang yang disebabkan oleh banyak hal, di antaranya dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, bahkan dikonstruksi secara sosial atau kultural melalui ajaran keagamaan maupun oleh negara. Dalam proses perkembangannya lebih lanjut, perbedaan jender yang telah dikonstruksikan oleh budaya

16 Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 35

ternyata telah melahirkan berbagai ketidakadilan, baik bagi kaum laki-laki maupun terutama terhadap kaum perempuan. Ketidakadilan gender merupakan suatu sistem dan struktur, di mana baik kaum laki-laki dan kaum perempuan menjadi korban dari sistem tersebut. Hal ini termanifestasikan dalam berbagai bentuk ketidakadilan, misalnya marginalisasi atau proses pemiskinan ekonomi, subordinasi peran atau anggapan tidak penting dalam peran keputusan politik, pembentukan stereotipe atau melalui pelabelan negatif, kekerasan (*violence*), beban kerja yang lebih banyak (*burden*), serta sosialisasi ideologi nilai peran gender.

Masalah-masalah ketidakadilan ini terutama dirasakan oleh kaum perempuan yang dipandang peran gender perempuan lebih rendah dibanding peran gender laki-laki. Semua manifestasi ketidakadilan gender di atas saling terkait dan secara dialektik saling mempengaruhi. Ketidakadilan tersebut tersosialisasi secara terstruktur, sistematis, sehingga pada akhirnya menyebabkan kaum laki-laki dan kaum perempuan terbiasa dan percaya dengan peran gender yang bias itu, dan dianggap sebagai hal yang alami dan kodrati (*sunnatullah*).

Berlangsungnya ketidakadilan gender di masyarakat juga disebabkan oleh adanya proses sosialisasi ideologi gender. Sebagaimana disinggung oleh Linda P. Farid dalam Mukhotib MD,¹⁷ bahwa sosialisasi ideologi gender dapat disosialisasikan

17 Mukhotib MD (ed.), *Menggagas Jurnalisme Sensitif Gender*, (Yogyakarta: PMII Komisariat IAIN– Pact INPI, 1998), h. 19-23

melalui: *Pertama*, dalam lingkungan pendidikan, misalnya si Ani bermain boneka, dan si Anto bermain bola. Ibu memasak di dapur dan ayah pergi ke kantor, dan lain sebagainya. *Kedua*, sosialisasi melalui lingkungan keluarga, dengan membedakan anak laki-laki dan perempuan sejak dini, baik dari masalah pakaian, pembiasaan, atau mainan. *Ketiga*, sosialisasi melalui masyarakat dan negara. Laki-laki menguasai sektor publik, dan perempuan pada sektor domestik dengan ruang gerak yang dipersempit. *Keempat*, sosialisasi melalui media, misalnya dalam periklanan yang banyak mengeksploitasi perempuan.

Inilah fakta sosial dalam masyarakat, bahwa relasi gender telah terjadi bias dan ketidakadilan. Kesejajaran laki-laki dan perempuan sangat lemah, bahkan telah mengabaikan nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan. Apalagi dalam suatu sistem sosial yang patriarkhi, dengan keberpihakan kepada laki-laki yang berlebih, menempatkan posisi perempuan pada subordinasi.

Melalui proses panjang itu, sosialisasi gender tersebut akhirnya dianggap menjadi ketentuan Tuhan -seolah bersifat biologis- yang tidak bisa diubah lagi, sehingga perbedaan-perbedaan gender dianggap dan dipahami seakan-akan merupakan kodrat laki-laki dan kodrat perempuan (sunnatullah).

Sedangkan dalam perspektif keagamaan, penilaian yang bias terhadap perempuan tersebut pada dasarnya, demikian dikatakan oleh Sahal Mahfudh dalam pengantarnya buku

Husein Muhammad,¹⁸ berawal dari tiga buah asumsi dasar tentang keyakinan dalam beragama. *Pertama*, asumsi dogmatis yang secara eksplisit menempatkan perempuan sebagai pelengkap. *Kedua*, dogma bahwa bakat moral etik perempuan lebih rendah dibanding fengan laki-laki. *Ketiga*, pandangan materialistik, bahwa ideologi masyarakat Makkah praIslam yang memandang rendah peran perempuan dalam proses produksi.

2. Menyoal Hak dan Kewajiban

Islam sebagai agama pembawa rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan li al-alam*) dan agama yang berkeadilan, sesungguhnya secara ideal normatif tidak membedakan derajat laki-laki dan perempuan berdasarkan peran Jender. Islam menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi yang sama, sederajat (Q.S. al-Nisa' [4]: 32), saling melengkapi satu dengan lainnya (Q.S. al-Taubah [9]: 71). Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alam* tidak pernah memandang rendah kaum perempuan, apalagi mendiskriminasikannya. Justru datangnya Islam secara khusus membawa misi untuk mengangkat derajat kaum perempuan dari subordinasi sebagaimana yang terjadi pada kurun waktu praIslam. Pada masa jahiliyah, perempuan tidak mendapatkan tempat terhormat, dicampakkan, bahkan ketika anak yang lahir perempuan dibunuh. Dengan kedatangan Islam, kaum perempuan mendapat tempat yang lebih terhormat, hak

18 Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKIS, 2001), h. 7

untuk memperoleh pendidikan yang wajar dan sebanding dengan hak laki-laki, dan terbukanya kesempatan yang lebih luas untuk aktualisasi dan pengembangan diri.

Relasi jender antara laki-laki dan perempuan dalam Islam merupakan hubungan kemitrasejajaran. Meskipun pengertian kemitrasejajaran tidak bisa dipahami dengan makna yang seragam, persis sama, tetapi pengertian kemitrasejajaran yang dimaksud di sini adalah suatu relasi yang berasaskan keadilan, saling membutuhkan dan saling melengkapi satu dengan lainnya. Sebagaimana dikemukakan Zaitunah Subhan¹⁹ bahwa keadilan dalam pandangan Islam adalah terpenuhinya hak bagi yang memiliki secara sah, yang jika dilihat dari sudut pandang orang lain adalah kewajiban. Seperti perempuan (istri) memiliki kewajiban terhadap laki-laki (suami) laki-laki pun memiliki kewajiban terhadap perempuan.

Masalah hak dan kewajiban terkait erat dengan prinsip keadilan yang merupakan salah satu tiang pokok (asas) ajaran Islam. Prinsip keadilan merupakan prinsip yang fundamental, yang dengannya akan melahirkan keserasian antara pertimbangan akal dan ketetapan nash ajaran Islam, dalam arti bahwa aturan agama adalah apa yang dituntut oleh akal dan keadilan. Oleh karena itu mengenai hak dan kewajiban dalam hukum, merupakan yang mendasar dibicarakan dalam fikih. Baik terhadap kaum laki-laki maupun kaum perempuan,

19 Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), h. 133

baik sebagai pribadi-pribadi maupun sebagai bagian dari kolektivitas (masyarakat).

Fikih sebagai suatu hasil dari proses istinbat hukum, adalah penafsiran ulama (*fuqaha*) secara sosial-kultural terhadap dalil-dalil nas (al-Qur'an dan al-Hadis). Sebagaimana Abdul Wahhab Khallaf²⁰ mendefinisikan fikih sebagai ilmu tentang hukum-hukum syar'i yang amali/praktis yang diambil dari dalilnya yang rinci. Karena itu produk hukum fikih yang tersusun dalam kitab-kitab fikih, merupakan produk pemikiran ulama yang tidak terlepas dari konteks sosial dan budaya masyarakat yang melingkupinya, dan sekaligus sebagai respon yuridis terhadap persoalan hukum yang muncul dalam realitas empirik.

Pembahasan mengenai relasi gender antara laki-laki dan perempuan, kitab-kitab fikih memuatnya dalam semua bidang (wilayah), baik bidang fikih ibadah maupun bidang fikih mu'amalah. Dalam bidang ibadah misalnya, mengenai masalah kewajiban dalam ibadah, syarat dan rukunnya tidak menampakkan adanya bias gender baik untuk laki-laki maupun perempuan. Namun berkaitan dengan hak dalam ibadah, umumnya kitab-kitab fikih klasik masih memperlihatkan bias gender, terutama berkaitan dengan hak-hak perempuan dalam beribadah yang berada di bawah lebih rendah dibanding laki-laki. Misalnya dalam masalah salat, semua kitab fikih melarang perempuan menjadi imam bagi laki-laki secara mutlak. Abu Hamid al-Isfaraini (344-

20 Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Usul ...Op.Cit.*, h. 11

406 H) tokoh utama aliran fikih Syafi'i, yang dikutip oleh Husein Muhammad (2001), menyatakan: "seluruh ulama fikih dari berbagai mazhab fikih Islam, kecuali Abu Tsaur (240 H/854 M), salah seorang mujtahid besar, sepakat berpendapat bahwa kepemimpinan perempuan dalam salat bagi jamaah laki-laki adalah tidak sah". Kemudian masalah larangan bagi perempuan untuk menjadi *muazin* (orang yang mengumandangkan ajakan salat pada saat waktu salat telah masuk), menjadi *khatib* (pada ibadah shalat Jum'at). Demikian juga tentang keutamaan jamaah dalam salat, yang paling utama bagi perempuan menjadi jamaah adalah mereka yang berada paling belakang *shaf* (barisan)-nya, sebagaimana dinyatakan dalam hadis riwayat Muslim: "*khairu al-sufuf al-rijal awwaluha wasyarruha akhirusu wakhairu al-sufuf al-nisa' akhirusu wa syarruha awwaluha*".

Ketentuan-ketentuan fikih yang demikian ini (tidak sensitif gender) didasarkan kepada nas-nas (khususnya hadis-hadis Nabi) yang dipahami secara normatif-tekstual. Sehingga mengesankan bahwa kedudukan perempuan dalam ibadah berada pada kelas dua di bawah satu tingkat laki-laki. Ketentuan-ketentuan yang berkenaan dengan perempuan dalam ibadah salat dipandang sebagai ketentuan yang sudah baku, normatif, dan tidak dapat diubah. Padahal nilai ibadah seseorang di hadapan Tuhan sangat terkait erat dengan kualitasnya yang dilihat dari niat, maksud, tujuan, dan bahkan fungsi ibadah itu sendiri. Sebagaimana dinyatakan al-Qur'an bahwa hanyalah ketaqwaan yang membedakan kualitas ibadah seseorang di hadapan Allah (Q.S. al-Hujurat [49]: 13).

Dalam masalah haji, kitab-kitab fikih menegaskan bahwa bagi wanita yang hendak pergi ibadah haji, maka disyaratkan adanya muhrim yang harus mendampinginya. Bagi wanita tidak boleh pergi haji sendirian, sekalipun ia dapat menjaga dirinya sendiri dari berbagai fitnah dan ancaman. Hal ini diperkuat dengan hadis Nabi riwayat Bukhari dan Muslim: “..... *wa la tusâfir al-mar`ata illâ ma`a zî mahram*”.

Itulah sekedar beberapa contoh masalah fikih yang bias gender (terjadi ketidakadilan gender), yang tidak memberikan hak yang sama bagi perempuan dalam masalah ibadah. Meski ada dukungan dalil nas, namun dalil ini dipahami secara tekstual-normatif (*ta`abbudî*) dengan menjadikan sebagai dalil yang *qat'iy*, tidak menerima adanya interpretasi lain.

Kemudian dalam bidang fikih mu`amalah, cukup banyak contoh-contoh ketetapan fikih yang bias gender. Misalnya dalam masalah hukum keluarga, mengenai pewarisan misalnya, ketentuan-ketentuan hukum pewarisan, ayat-ayatnya dipandang oleh ulama sebagai dalil yang *qat'iy* dan tidak ada ruang untuk ijtihad. Bagian anak laki-laki dan perempuan 2 : 1 (Q.S. al-Nisa' [4]: 11), kemudian yang bisa menghalangi ahli waris lain dan yang bisa menghabiskan bagian waris (*ashâbah*) hanya anak laki-laki, dan sebagainya.

Dalam masalah kepemimpinan dalam keluarga, yang menjadi kepala rumah tangga adalah laki-laki (suami), sebagaimana (Q.S. al-Nisa' [4] : 34) dan istri sekedar sebagai ibu rumah tangga. Padahal dalam ayat itu masalah *qawwâm* merupakan fungsi bersyarat dengan satu kelebihan yang riil

akuntabilitasnya (*bimâ faddalallâhu ... wa bimâ anfaqû*), tidak otomatis sifatnya. Kemudian mengenai dominasi laki-laki (suami) atas perempuan (istrinya), misalnya istri harus bersedia dan siap setiap saat untuk melayani suami. Disertai dengan adanya ancaman-ancaman yang mengandung 'mitos' dengan dalil hadis Nabi, yakni istri yang tidak mau diajak suaminya untuk melayani lebituhan biologis suami (bersetubuh) akan dilaknat oleh malaikat sepanjang malam. Bahkan seorang istri yang hendak beribadah (puasa sunnat) diharuskan minta izin kepada suaminya. Dan masih banyak lagi masalah-masalah muamalah dalam fikih yang mengindikasikan terjadinya ketidakadilan (bias) gender, misalnya tentang harga saksi perempuan separoh dari laki-laki, dan sebagainya.

Singkat kata, ketidakadilan gender dalam fikih masih saja berlangsung sampai saat sekarang, malah ketetapan hukum fikih yang bias jender tersebut dilestarikan oleh sebagian kalangan dari kaum laki-laki dengan berbagai alasan, bahwa hasil ketetapan istinbat hukum dari dalil-dalil nas yang digunakan dianggap sebagai sesuatu yang normatif dan dipahami secara *ta'abbudî*. Padahal kalau dicermati lebih seksama, terjadinya bias jender dalam fikih banyak disebabkan oleh karena penggunaan dalil-dalil yang memang nyata-nyata telah bias jender, atau dari cara pemahaman atau interpretasi terhadap dalil tersebut yang bias dan tidak proporsional. Dan juga dalam menggunakan dalil hukum telah terjadi ketidakadilan, mengenyampingkan dalil-dalil lain yang berseberangan, meski dalil itu justru yang lebih mengandung maslahat.

Padahal sekali lagi, bahwa fikih adalah hasil interpretasi ulama dalam rangka memahami ajaran agama, yang tentunya relatif kebenarannya. Tidak ada hasil penafsiran yang mutlak kebenarannya sebagaimana kebenarannya wahyu, meskipun dalil yang digunakan adalah dipandang *qat'iy dalâlahnya*, namun hasil dari penafsiran dan pemahaman terhadap nas adalah tidak *qat'iy*. Ini berarti bahwa ada kemungkinan munculnya interpretasi lain dan pemahaman yang baru seiring dengan perubahan dan perkembangan zaman, tempat, keadaan, dan tradisi masyarakat tertentu pada kurun waktu tertentu. Hal ini sesuai dengan kaidah fikih: *taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-azmân wa al-amkân wa al-ahwâl wa al-awâ'id*.

3. Bias-bias Jender dalam Hukum Fikih Keluarga (*Al-Ahwal al-Syakhshiyyah*)

Untuk mengetahui seberapa jauh terjadi bias gender dalam hukum fikih yang telah dilakukan oleh para Ulama, maka berikut ini ditelusuri beberapa masalah hukum (fikih) yang terkait dengan masalah-masalah yang "rawan bias gender" pada sektor domestik maupun dalam sektor publik.

a. Masalah Hak Memilih Jodoh.

Dalam masalah ini masih terjadi adanya kewenangan Wali terhadap anak perempuannya untuk memilihkan jodoh, yang dikenal dengan wali *mujbir*. Maka dengan dalil ini seorang wali dapat memaksakan kehendaknya untuk menikahkan anak perempuannya dengan pilihan orang tua sendiri, meski

anaknya tidak setuju bahkan tidak suka dengan pilihan orang tuanya itu.

Akibatnya adalah kemungkinan terjadinya disharmoni dalam kehidupan rumah tangga anaknya tidak terhindarkan, atau malah menjadi berantakan, karena perkawinannya tidak didasarkan saling rela (cinta) antara suami dan istri. Padahal jika mengingat tujuan perkawinan adalah untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *mawaddah wa rahmah*, maka perkawinan secara paksa ini akan jauh dari tujuan ini. Sebagaimana Q.S. al-Rum (30) : 21.

b. Masalah Kepemimpinan dalam Rumah Tangga

Mengenai kepemimpinan dalam rumah tangga ini didasarkan pada Q.S. al-Nisa' (4) : 34, *al-rijal qawwamuna 'ala al-nisa'* bima *faddalallah ba'dumun 'ala ba'd wa bima anfaqu min amwalihim*.

Pada umumnya ayat ini dipahami secara tidak utuh, yakni berhenti sampai penggalan ayatnya pada: *al-rijal qawwamuna 'ala al-nisa'*. Dan juga tidak dilihat dalam konteksnya ayat ini diturunkan (*sabab nuzul ayat*) yang terkait dengan ketidakadilan seorang suami (yang aniaya) terhadap istrinya.

Padahal jika dipahami secara utuh ayat tersebut, maka laki-laki bisa menjadi pemimpin dalam rumah tangga dengan dua syarat, yaitu adanya kelebihan yang diberikan oleh Allah (*fadl iqtishâdi*) dan kemampuan memberi nafkah dari harta hasil usahanya sendiri.

Dari sinilah ketika ayat dipahami sepotong sepotong, maka bias (ketidakadilan) gender terjadi.

c. Masalah Kewarisan

Dalam memahami ketentuan hukum waris, para ulama mendasarkan kepada ketentuan-ketentuan nas. Di antaranya adalah Q.S. al-Nisa' (4) : 11, *li al-zakari mitsl hadhdh al-untsayain*.

Dalam mensikapi dalil ini para ulama menyimpulkan bahwa bagian 2:1 adalah mutlak (harus dan pasti), karena dalil tersebut *qat'iy* sifatnya, baik *tsubût* maupun *dalâlah*nya. Karena sifatnya yang *qat'iy*, maka tidak ada tawar menawar atau ruang ijtihad di dalam masalah ini. Demikian juga tidak dilihat secara historis-kontekstual bagaimana ayat ini turun, dalam situasi masyarakat yang bagaimana ayat ini diturunkan. Padahal ayat al-Qur'an turun tidak dalam masyarakat yang hampa budaya. Untuk itu kemudian dimunculkan kaidah: *al-Ibrah bi 'Umûm al-Lafdh Lâ bi Khushûsh al-Sabab*.

Dari pemahaman yang demikian ini, maka peluang terjadinya bias gender dalam hukum waris terbuka.

d. Masalah Imamah (kepemimpinan)

Untuk masalah kepemimpinan, pada umumnya dalil yang digunakan adalah Q.S. al-Nisa' (4) : 34, yaitu: *al-rijâl qawwâmunâ 'alâ al'nisâ'*. Dalam memahami ayat ini, para ulama menyimpulkan bahwa laki-laki adalah sebagai pemimpin bagi perempuan. Apalagi ditambah dukungan adanya sebuah hadis Nabi s.a.w. tentang resiko yang diakibatkan (bencana yang akan timbul) ketika suatu masyarakat mengambil perempuan sebagai pemimpin. Hadis ini adalah: *lan yufliha qaumun wallau amruhum imra'ah*.

Dengan mendasarkan kedua dalil tersebut, maka kemutlakan laki-laki sebagai pemimpin adalah suatu keniscayaan. Tidak dilihat bagaimana dalil ayat maupun hadis diturunkan (sebab *nuzûl* dan *wurûdnya*). Demikian juga tidak dilihat bagaimana substansi dalil tersebut jika dikaitkan dengan dalil-dalil lain yang berkenaan dengan masalah kepemimpinan, misalnya mengenai keadilan pemimpin dan kemampuan seorang pemimpin.

C. Membangun Metode Istinbat Hukum Yang Berperspektif Jender

1. Istinbat Hukum dalam Perspektif Usul Fikih

Sebelum membicarakan macam dan metode istinbat yang berwawasan gender secara lebih mendalam, perlu dijelaskan lebih dahulu mengenai istinbat hukum menurut pandangan para ulama Usul Fikih. Berkaitan dengan hal tersebut akan dijelaskan tentang pengertian istinbat dan macam-macam metode istinbat hukum.

Secara *lughawi* (menurut bahasa) kata *istinbat* merupakan akar kata dari *nabatha yanbuthu nabthan* yang berarti: air yang pertama kali keluar/tampak pada saat seseorang menggali sumur. (Abu Bakar Muhammad al-Bisri, 1345 H, I: 310) Al-Jurjani dalam kitab *al-Ta'rifât* memberikan arti kata *istinbat* menurut bahasa dengan: “mengeluarkan air dari mata

air (dalam tanah)”.²¹ Karena itu secara umum kata *istinbat* dipahami dalam arti *istikhrâj*: yaitu mengeluarkan sesuatu.²²

Kemudian secara terminologi atau *istilahi*, kata *istinbath* diberikan pengertian oleh para ulama dengan berbagai variasi dengan berapa penekanan yang hampir sama. Al-Jurjani memberikan pengertian *istinbat* secara istilahi dengan: ”mengeluarkan kandungan hukum dari nas-nas (al-Qur’an dan al-Sunnah) dengan ketajaman nalar serta kemampuan yang optimal”.²³

Kata *istinbath* terdapat dalam al-Qur’an dalam bentuk fi’il: *yastanbithunah* dalam surat al-Nisa’ (4): 83, ... *allazina yastanbithûnahu minhum....* Seorang mufasssir, Al-Maraghi dalam kitabnya, *Tafsir al-Qur’an al-Karim* mengartikan kata *istinbat* dengan : “mengeluarkan apa yang tersembunyi dari pandangan mata”.²⁴ Sehubungan dengan itu ketika menafsirkan ayat 83 al-Nisa’ di atas, ia menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *yastanbithunah* adalah ”mengeluarkan sesuatu yang tersembunyi (tidak jelas) dengan ketajaman pemikiran mereka”.

Sedangkan Abdullah al-Nasafi dalam kitabnya, *Tafsir al-Nasafi* dinyatakan, bahwa kata *yastanbithunah* yang dimaksud

21 Ali bin Muhammad al-Jurjani, Op.Cit., h. 22

22 Jamaluddin Muhammad ibn Manzûr, Op.Cit., JI. IX, h. 287

23 Ali bin Muhammad al-Jurjani, Op.Cit., h. 22

24 Muhammad Mustafa al-Maraghi, Op.Cit., JI. V, h. 104

dalam ayat tersebut adalah: ”mengeluarkan pengertian yang tersembunyi dengan pemikiran yang cerdas”.²⁵

Sedangkan menurut Ali Muhammad al-Baghdadi dalam kitabnya *al-Khazîn* menjelaskan, bahwa yang dimaksud dengan *yastanbithunah* adalah: ”mengeluarkan kandungan maksudnya dengan kemampuan, kecerdasan, pengalaman, serta pengetahuan mereka”.²⁶

Dari beberapa pengertian secara istilah di atas dapat disimpulkan bahwa hakekat *al-istinbat* adalah sama dengan *al-ijtihâd* yaitu mengeluarkan segenap upaya dan kemampuan untuk mengeluarkan kesimpulan hukum dari dalil-dalil nas.²⁷

Sehubungan dengan pengertian istinbat yang identik dengan ijtihad itu, Abu Zahrah menjelaskan bahwa pada garis besarnya terdapat dua bentuk metode dalam melakukan istinbat hukum yaitu:

- (a) *thurûq lafdhiyyah*: yaitu cara istinbat hukum berdasar-kan ”pesan” yang terdapat dalam nas. Cara ini di-maksudkan sebagai cara istinbat berdasarkan nas.
- (b) *thurûq ma’nawiiyyah*: yaitu cara istinbat hukum berdasarkan ”kesan” yang terkandung dalam nas. Cara ini dimaksudkan sebagai cara istinbat di luar nas, seperti

25 Abdullah Ahmad al-Nasafi, t.t: 239

26 Ali Muhammad al-Baghdadi, *al-Khazin*, h. 585

27 Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: van Hoove, 1994), h. 279

al-qiyas, al-istihsân, al-mashâlih, sadd al-zarâi' dan sebagainya.²⁸

Lebih lanjut Abu Zahrah menjelaskan, bahwa nas-nas baik al-Qur'an maupun al-Sunnah merupakan sumber dilakukan semua istinbat hukum dalam syari'at Islam. Sehingga dalil-dalil hukum menurutnya terbagi dalam dua macam, yaitu dalil al-nas, dalil yang berasal dari nas dan dalil *ghair al-nas*. Adapun dalil yang tidak bersifat 'nassi' seperti *al-qiyas, al-istihsan, al-masalih al-mursalah* dan lainnya pada hakekatnya dirujuk dari nas dan bersesuaian dengan nas.

Senada dengan penjelasan Abu Zahrah di atas, al-Syatibi dalam kitabnya *al-Muwafaqat* mengatakan, bahwa dalil syari'at (hukum) ada dua macam: pertama, yang berdasar kepada naql, yakni dalil yang berdasar kepada al-Qur'an dan al-Sunnah dan kedua, dalil yang berdasar kepada '*aql/al-ra'yu*, seperti *al-qiyâs, al-istidlâl*.²⁹ Sementara ulama Usul lainnya, seperti al-Syaukani dalam kitabnya *Irsyâd al-Fukhûl*, dan Ibn Subki dalam *Jami' al-Jawami'* mengartikan *istidlâl* dengan: melakukan istinbat hukum di luar al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma', dan Qiyas.³⁰

Berdasarkan uraian di atas dapat ditarik benang merah, bahwa istilah istinbat menurut para Ulama Usul hakekatnya

28 Abu Zahrah, Op.Cit., h. 115

29 al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, (Kairo: al-Rahmaniyah, t.t.), JI. II, 21

30 Muhammad ibn al-Subki, *Jam'u al-Jawami'*, (Kairo: Dar al-Kutub, 1231H), JI. II, h. 342

memang identik dengan ijtihad. Sebagaimana dijelaskan oleh Abu Zahrah maupun Abdul Wahab Khallaf misalnya, bahwa pengertian ijtihad menurut para Ulama Usul adalah: “Upaya mencurahkan segenap kemampuan faqih dalam mengeluarkan hukum-hukum praktis atau amaliyah dari dalilnya yang terinci”.³¹

Secara metodologis, sebagaimana halnya ijtihad yang dikenal Ulama Usul, istinbat memiliki bermacam metode istinbat berkaitan dengan penetapan hukum. Berikut ini dipaparkan macam-macam metode istinbat hukum yang dikenal oleh para Ulama Usul Fikih.

2. Macam-macam Metode Istinbat Hukum

Istinbat hukum sebagai sebuah metode untuk mengeluarkan hukum dari dalilnya, para ulama membagi dalam tiga macam, yaitu: (1) Metode Istinbat *Bayani*; (2) Metode Istinbat *Qiyasi*; (3) Metode Istinbat *Istislahi*.

Ketiga macam metode istinbat hukum ini mewarnai setiap kesimpulan hukum yang diambil oleh para ulama dalam menghadapi persoalan hukum yang timbul. Untuk lebih jelasnya akan diuraikan masing-masing metode istinbat.

31 Abu Zahrah, Op.Cit., h. 379 & Abdul Wahab Khallaf, Ilm Usul al-Fiqh, 216

(a) Metode Istinbat Bayani

Kata *al-bayan* itu sendiri secara lughawi berarti jelas (*al-dhuhûr* atau *al-fashâhah*), juga bisa berarti *al-izhar*.³² Sedangkan secara istilahi menurut ulama Usul seperti al-Syaukani, *al-bayan* diartikan dengan sesuatu yang menunjuk kepada maksud pembicaraan (*khithâb*) yang tidak terlepas dari khitab itu sendiri dari segi dalalahnya dengan maksud yang dikehendaki.

Sebagai sebuah metode, Istinbat Bayani berhubungan dengan batasan makna suatu nas yang dibahas, yakni dengan mengetahui cakupan hukumnya dari ketetapan nas itu.³³

Untuk mengambil kesimpulan hukum dari nas, baik al-Qur'an maupun al-Sunnah diperlukan pemahaman terhadap makna nas itu, baik dari zahir lafaz nas itu sendiri (makna tersurat) atau makna yang terkandung di dalam lafaz nas itu (makna tersirat). Metode Istinbat Bayani berhubungan dengan ketentuan makna lafaz nas dari segi *zahirnya*, bagaimana mengetahui arti/makna yang dimaksud oleh nas itu dari segi redaksional.

Dalam memahami suatu dalil nas, maka dapat dilihat dari dua segi, yaitu dari segi lafaznya dan dari segi maknanya. Dari segi lafaznya dapat dilihat apakah lafaz itu dalam bentuk 'am,

32 Lihat Badran Abul 'Ainain Badran, *Bayan al-Nusus al-Tasyri'iyyat Turuquhu wa Anwa'u*, (Kairo: Muassasat Syabab al-Jami'ah, 1982), h. 23-25

33 Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi, *al-Madkhal ila Ilm Usul al-Fiqh*, (Damaskus: Dar al-Kutub al-Jadiddah, 1965), h. 426

khass, musytarak atau bentuk lainnya. Sedangkan dari segi maknanya dapat dilihat apakah makna yang dimaksud itu makna hakiki atau makna *majazi* - makna yang tersurat atau yang tersirat. Untuk itu metode Istinbat Bayani dapat ditempuh dengan beberapa cara, yaitu: dengan mencari hubungan antara nas yang satu dengan nas yang lain (munasabah baina al-ayat / hubungan korelasional antar ayat) apakah saling memperkuat, sebagai penjelas atau malah bertentangan anatara nas yang satu dengan nas yang lainnya, dan dapat juga dengan melihat hubungan nas dengan peristiwa yang timbul (hubungan sistuasional/kontekstual) nas di mana ia turun dan dalam kondisi yang bagaimana nas itu diturunkan (melihat *asbâb al-nuzûl* ayat atau *asbâb wurûd* hadis).

Dapat dicontohkan di sini mengenai masa tunggu (*iddah*) bagi wanita yang ditinggal mati oleh suaminya dalam keadaan hamil (Q.S. al-Thalaq [60]: 4 menjelaskan bahwa ia masa iddahnya sampai melahirkan, dan wanita yang ditinggal mati suaminya dalam keadaan tidak hamil (Q.S. al-Baqarah [2]: 228) masa tunggunya empat bulan sepuluh hari. Demikian juga masalah poligami harus dilihat dari ayat tentang poligami itu sendiri (Q.S. al-Nisa' [4]: 3) dengan ayat sebelumnya maupun ayat yang lain (Q.S. al-Nisa' [4]: 129) sebagai satu kesatuan.

Istinbat Bayani dalam hal ini dapat juga mengaitkan al-Sunnah dengan al-Qur'an dalam fungsinya, bisa berupa bayan taqirir, bayan tafsir, atau bayan tafsil.

(b). Metode Istinbat Qiyasi atau *Ta'lili*

Istinbat hukum secara qiyasi (*ta'lili*) yang dimaksud adalah mengambil kesimpulan hukum dari nas dengan memperhatikan illat hukum (pangkal sebab atau alasan) ditetapkannya suatu hukum. Kemudian diambil sebagai bahan perbandingan (*miqyas*) bagi peristiwa hukum yang di luar nas yang dimaksud dengan jalan analogi.³⁴

Menurut kebanyakan ulama Usul, sehubungan dengan metode qiyas ini sebagai salah satu dasar *tasyri'* diberikan pengertian dengan: "menggabungkan suatu masalah/kejadian hukum yang tidak ada ketentuan hukumnya dalam nas dengan masalah/ kejadian yang telah ada ketentuan hukumnya dalam nas karena adanya kesamaan *illat* antara keduanya".³⁵ *Al-Qiyas* sebagai metode istinbat diartikan dengan menyamakan hukum suatu peristiwa (baru) yang tidak ada ketentuan hukumnya dengan peristiwa yang telah ada ketentuan hukumnya dalam nas karena adanya persamaan illat antara keduanya.³⁶

Untuk melakukan istinbat hukum secara qiyasi menurut Jumhur Ulama diperlukan beberapa rukun yang harus dipenuhi, yaitu:

1. *al-Ashl*, yaitu ketentuan hukum yang dimaksud dari nas, atau tempat di mana ditetapkan hukumnya oleh dalil. Misalnya yang dinyatakan oleh al-Qur'an adalah khamr;

34 Ibid., h. 434

35 Lihat Sya'ban Muhammad Ismail, *Dirasat Haula al-Ijma' wa al-Qiyas*, (Kairo: Maktabah al-Nahdiyyah al-Misriyyah, 1968), h. 155

36 Abdul Wahab Khallaf, *Masadir...* op.cit., h. 19

2. *al-Far'u*, yaitu masalah hukum yang dimaksud yang hendak dianalogkan dengan hukum ashl. Berkaitan dengan *al-ashl*, *al-far'* di sini misalnya minuman wiski.
3. *al-'Illat*, yaitu sesuatu yang melekat pada sesuatu yang dihukumi, yakni hal yang menjadi sebab terwujudnya hukum pada *al-ashl*. Dalam kasus kkeharaman khamr di atas *illat* hukumnya adalah sifat memabukkan.
4. *al-Hukm*, yaitu kesimpulan hukum yang diterapkan pada *al-far'u* sama dengan huklun yang ada pada *al-ashl* (pokok) karena adanya kesamaan *illat* antara ashl dan *far'*.³⁷

Untuk melakukan istinbat hukum secara qiyasi, maka *illat* hukum merupakan hal yang penting dan perlu diperhatikan secara mendalam. Maka sebagian ulama Usul, seperti al-Bazdawi berpendapat bahwa rukun qiyas itu hanya satu yaitu *al-illat* saja.³⁸

Oleh sebab itu cara istinbath ini dikenal juga dengan metode *istinbath isti'lâli*, yakni metode pengambilan kesimpulan hukum yang didasarkan kepada *illat* hukum. Misalnya masalah tentang larangan membakar atau memusnahkan harta anak yatim diqiyaskan dengan larangan memakan harta anak yatim dengan batil. Atau mengqiyaskan tidak ada bagian wasiat bagi orang yang membunuh dengan

37 Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi, Op.Cit., h. 436 dan Sya'ban Muhammad Ismail, Op.Cit., 161-169 dan Abdul Wahab Khallaf, Masadir... op.cit., h. 25

38 Sya'ban Muhammad Ismail, Op.Cit., 160

orang yang membunuh tidak bisa menjadi ahli waris dari orang yang dibunuh.

(c) Metode Istinbat *Istishlâhi*

Metode Istinbat Hukum Istislahi adalah cara melakukan pengambilan kesimpulan hukum dengan jalan melihat kepada jiwa syari'ah (*maqashid al-syari'ah*) secara umum untuk menetapkan hukum terhadap peristiwa hukum baru yang timbul yang tidak ada ketentuan hukumnya dalam nas didasarkan kepada istislah.³⁹ Cara istinbat hukum ini bermuara kepada maksud hukum itu sendiri, yakni *li jalb al-mashâlih wa daf' al-darar*.

Istislah sebagai cara penetapan hukum menurut para Ulama Usul pada hakekatnya merupakan hasil *ijtihad bi al-ra'y* terhadap masalah-masalah hukum yang didasarkan kepada *mashlahat mursalah*, atau maslahat yang tidak ditentukan oleh nas tertentu secara jelas.⁴⁰ Maslahat yang dimaksud oleh *tasyri'* itu sendiri adalah maslahat yang bertujuan untuk memelihara lima perkara pokok, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (*hifdh al-khamsah*), yang oleh al-Syatibi maslahat ini dibagi dalam tiga macam, yaitu *mashlahat darûriyyat*, *mashlahat hajjiyat*, dan *maslahat tahsîniyyat*.⁴¹

Dalam kaitan ini Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi memberikan beberapa ketentuan dalam menggunakan dalil

39 Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi, Op.Cit., h. 434

40 Abdul Wahab Khallaf, Ilm Usul al-Fiqh, h. 86

41 al-Syatibi, Op.Cit., h. 8

istislah terhadap masalah-masalah yang memenuhi unsur berikut:

- tidak ada ketentuan hukumnya dalam nash.
- tidak ada contoh dari nash yang dapat diqiyaskan baginya.
- bahwa hukum yang ditetapkan dengan metode *istislah* didasarkan kepada kaidah-kaidah umum dalam syari'at, *jalb mashâlih wa daf' al-mafâsid*, dan juga hadis Nabi s.a.w.: *lâ darara wa lâ dirar*.⁴²

Metode *Istinbat Istislahi* ini ditempuh oleh para ulama dalam bentuk yang bermacam-macam. Ia bisa berupa *istihsan*, seperti yang dilakukan oleh mazhab Hanafi, berupa *mashlahat mursalah* dalam mazhab Maliki, bisa berupa *'urf*, *sadduz zari'ah*, dan lainnya.

3. Membangun Pola Istinbat Hukum yang Sensitif Gender

Dalam upaya melakukan rekonstruksi metodologi fikih, maka beberapa hal berikut ini adalah sebagai langkah-langkah metodologis yang dapat membangun sebuah konstruk fikih yang sensitif gender, berkeadilan, dan mendatangkan kemaslahatan bagi umat manusia seluruhnya. *Pertama*, perlunya pemahaman yang benar, bahwa hukum adalah khitab Allah yang berhubungan dengan tindak laku mukallaf. Khitab Allah ini berupa ayat-ayat hukum atau nas, termasuk di dalamnya adalah hadis Nabi. Nas ini masih pasif, belum memiliki makna secara fungsional sebelum dipahami dan interpretasi oleh manusia.

42 Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi, Op.Cit., h. 301-302

Kedua, Nas atau ayat-ayat hukum merupakan dalil hukum, darinya segala proses intinbat hukum dilakukan. Dalam hal ini dalil-dalil yang ada bisa berupa dalil *naqli* (al-Qur'an dan al-Hadis) dan dalil *aqli* (selain nas, seperti *al-istihsan*, *al-istislah*, *al-urf*, dan sebagainya). Dari sisi kekuatannya, dalil bisa bersifat *qath'i* dan bisa *zanni*, baik *dalalah* maupun *subutnya*. Dalam menyikapi dalil harus dipahami secara utuh. Terhadap dua macam dalil ini (baik yang *qath'i* maupun yang *zanni*) harus dipahami bahwa sifat keduanya tidaklah mutlak, dalam arti tidak akan tidak berubah selamanya. Yang mutlak adalah *dalâlahnya* itu sendiri, namun sifatnya tidak demikian.

Ketiga, dalam memahami/mengambil kesimpulan (hukum) dari suatu nas, maka berlaku kaidah:

"Al-Ibrah bi Umûm al-Lafdh lâ bi Khushûsh al-Sabab" => bersifat mutlak dan kaidah:

"Al-Ibrah bi Khushûsh al-Sabab lâ bi Umûm al-Lafdh" => bersifat relatif

Kedua kaidah tersebut diberlakukan secara berimbang.

Keempat, Perlu dicermati apa bentuk-bentuk lafadh nas itu. Dalam hal ini lafadh nas bisa berbentuk lafaz *'am*, dan bisa *khas*. Apakah ia dalam bentuk *amr*, *nahy*, *mutlak*, *muqayyad*, dan sebagainya. Kemudian operasionalnya, didasarkan kepada kaidah-kaidah usul kebahasaan, misalnya: *al-Ashl Fî al- 'Amr li al- Wujûb*. *Al-Ashl fî al-Nahy li al-Tahrîm*, dan sebagainya.

Kelima, Menerapkan kaidah-kaidah umum yang berlaku untuk setiap ketetapan hukum, misalnya:

- *al-Hukm Yadûru Ma'à al-Illati Wujûdan wa 'Adaman*.

- *Taghayyur al-Ahkâm bi Taghayyur al-Azmân wa al-Amkân wa al-Ahwâl wa al-‘Awâ'id.*

Mengenai kepastian hukum, yang pasti adalah ketetapan dalilnya dengan tidak mengganti atau merubah *dalil / khitab/ nash*. Akan tetapi dalam memahami nas bisa berubah-ubah; atau yang berubah adalah pemahaman terhadapnya.

Dalam rangka memahami nash, maka penafsiran adalah mutlak diperlukan, bahkan perlunya *ta'wîl* digunakan untuk mengungkap hakekat maupun isyarat makna di balik nas itu sendiri.

Keenam, Dalam setiap proses istinbat hukum, yang perlu diperhatikan adalah prinsip-prinsip dasar atau asas-asas *tasyrî'*, yaitu:

- a. Prinsip Keadilan.
- b. Prinsip Kesamaan derajat.
- c. Prinsip Keterbukaan (adanya peluang-peluang/*nafy al-haraj*).
- d. Prinsip Menyedikitkan Beban.
- e. Prinsip Kemaslahatan.

Ketujuh, Selalu mendasarkan pada *maqasid al-tasyri'* sebagai muara setiap ketentuan hukum, yakni al-maslahat yang meliputi tiga tingkat, yaitu:

- a. *Mashlahat Dlarûriyyât*, adalah kemaslahatan yang bersifat primer (pokok) dan harus dipenuhi adanya. Dalam hal ini adalah yang dikenal dengan *Hifdh al-Khamsah* (panca jaga): menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan).

- b. *Mashlahat Hajiyyah*, yakni maslahat pendukung (sekunder) sebagai penopang terwujudnya maslahat daruriyat, seperti tersedianya masjid untuk shalat, adanya *'amil zakat* dan kepanitiaan zakat untuk pelaksanaan zakat, infak dan sadaqah.
- c. *Mashlahat Tahsîniyah / Taknilah*, yaitu maslahat pelengkap-komplementer, yakni kemaslahatan yang memperlancar dan membuat kenyamanan dalam mewujudkan dua maslahat sebelumnya, misalnya tersedianya tempat-tempat salat yang indah dan bersih.

Adapun pelaksanaan dari ketiga maslahat di atas, diberlakukan secara bertingkat berurutan dari yang bersifat *dlarûri*, *hajji*, kemudian *tahsîni*.

Setelah melalui tahapan-tahapan tersebut dalam proses istinbat hukum, maka langkah berikutnya adalah melakukan rekonstruksi istinbat hukum dengan beberapa usaha sebagai berikut:

1. Mengembangkan metode *Ijtihad Bayani* dengan mendialogkan pemahaman *ta'abbudi* dan *ta'aqquli*

Dalam upaya melakukan rekonstruksi metodologis hukum, berkaitan dengan masalah gender khususnya tentang keadilan gender, maka bisa ditempuh dengan beberapa cara, antara lain melakukan reinterpretasi terhadap nas-nas tentang gender dengan membuka adanya pemahaman baru yang lebih menekankan pada semangat dan jiwa nas hukum yang bersangkutan. Apabila dalam kehidupan ini kita dapati adanya suatu aturan hukum atau undang-undang yang

dari segi semangat dan jiwanya tidak bertentangan dengan ketentuan nas (al-Quran dan al-Sunnah), maka peraturan atau undang-undang tersebut dapat kita terima (dibenarkan oleh Islam), sekalipun secara harfiyah tidak disebutkan dalam nas. Bahkan jika dilihat dari segi lahiriyahnya kontras dengan ketentuan nas.

Upaya rekonstruktif ini perlu dilakukan dalam rangka mendinamisasikan hukum Islam. Sebagaimana teori 'limitasi' yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrur berkaitan dengan hukum *hudud*,⁴³ dengan hukuman maksimal (*al-had al-a'la*) dan hukuman minimal (*al-had al-adna*). Misalnya pemberian bagian waris antara laki-laki dengan anak perempuan (2:1). Untuk bagian anak perempuan, maka bagian 1 (satu bagian) adalah batas minimalnya, sedangkan bagian anak laki-laki 2 (dua bagian anak perempuan) adalah batas maksimalnya. Artinya ada kemungkinan bagian anak laki dan perempuan sama bagiannya, atau malah lebih kecil antara keduanya, selama itu dilakukan dengan mengacu pada keadilan dan kemaslahatan bersama sebagai *maqasid al-syari'ah*nya.

Secara filosofis menurut penulis, pemahaman tersebut tidak melenceng/ keluar dari koridor, rambu-rambu syari'ah dengan melihat secara lebih seksama pada nas tentang waris itu sendiri. Untuk lebih jelasnya analisis hukum tentang kemungkinan diberlakukannya hukuman secara bertingkat

43 Muhammad Syahrur, al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah, (Damaskus: Al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1992), h. 453-464

dalam hal waris dapat dilihat dari beberapa ayat lain, antara lain: (Q.S. al-Nisa' [4] : 9).

Juga memperhatikan hadis Nabi tentang pentingnya memberi jaminan kesejahteraan kepada anak, *innaka an tadzara waratsataka aghniyâ 'a khairun min an tadzarahum 'alatan yatacaffûna al-nâs. (Muttafaq 'alaihi).*

Dengan demikian penulis dapat memahami teori limitasi Syahrur, bahwa hukum waris secara normatif tetap diakui, yakni 2 : 1 antara anak laki-laki dan perempuan. Tetapi dalam penerapannya dapat dilakukan secara kontekstual dengan melihat aspek-aspek antropologis hukum, sosiologis, ekonomis, dan sebagainya. Hal ini juga bisa berlaku pada ketentuan hukum yang lain, seperti dituangkan oleh al-Qur'an (Q.S. al-Nisa' [4]: 34) tentang kepemimpinan dalam keluarga dan juga jabatan publik.

Sebagaimana dijelaskan juga oleh Prof. Ibrohim Husein, salah seorang pakar hukum Islam Indonesia, yang berpendapat bahwa nas-nas yang dipandang *qath'i* (*ghairu ma'qul al-ma'na*, dan *ta'abbudi*) dapat ditinjau kembali melalui pemahaman nas-nas secara kontekstual dengan berpijak pada fungsi *tasyri'* dan tujuannya (*li masâlih al-nash*) serta penafsiran ulang atas nas-nas yang mengandung arti *ihtimâl* atau kemungkinan untuk diartikan lain dari arti yang sudah populer.

2. Mengembangkan Pendekatan *Ta'aqqulî* dalam Istinbat Hukum

Dalam melakukan istinbat hukum, di samping tetap menggunakan metode-metode istinbat yang selama ini

dipegangi oleh para ulama, dari metode yang bersifat bayani, *ta'lili/ qiyasi*, maupun *istishlahi*, maka perlu dikembangkan untuk menggunakan pendekatan *ta'aqquli* dalam istinbat hukum. Dengan kata lain kita dalam memahami ketentuan nas tidak hanya secara tekstual atau *manqûl al-ma'nâ*, namun juga secara *ma'qûl al-ma'nâ*, yakni pemahaman nas secara rasional dan ilmiah.

Pendekatan *ta'aqquli* ini sangat penting, mana kala kita dihadapkan pada suatu pilihan yang rumit, khususnya ketika terjadi benturan antara legalitas nas hukum dengan realitas sosial. Dengan menggunakan pendekatan *ta'aqquli*, maka *nas-nas hudud* misalnya, yang secara tekstual termasuk wilayah yang *qat'iyy al-dalâlah*, dan selama ini dipahami secara *ta'abbudî* -diterima apa adanya- dalam penerapannya dapat disesuaikan dengan situasi dan kondisi perkembangan masyarakat dan zaman, tanpa mengubah substansi dari kepastian hukum *nas-nas hudud* itu sendiri. Upaya rekonstruktif ini bisa dilakukan dengan cara melakukan perluasan wilayah *ta'wîl* terhadap nas-nas hukum, dengan lebih menekankan berpegang pada jiwa dan semangat dari dalil itu sendiri.

Dalam hal yang demikian bisa dikembangkan dengan model pemahaman nas secara *ma'nawi*, tidak hanya secara tekstual (*lafdhi*). Pemahaman model ini misalnya berkaitan dengan masalah peran publik bagi perempuan, yakni kepemimpinan perempuan, karier pekerjaan, dan sebagainya.

Pada upaya kedua ini diarahkan dalam beristinbat hukum digunakan pendekatan historis-sosiologis, dengan

pengembangan metode istinbat *bayani* kepada pemahaman yang bersifat *istishlâhî*, falsafi dan *irfânî*.

Dalam rangka reinterpretasi dan rasionalisasi ini, dengan memperhatikan ketentuan-ketentuan ayat al-Quran dan Hadis Nabi serta pendapat Ulama, kesemuanya dapat dijadikan pertimbangan. Dengan demikian pensyari'atan hukum tersebut menjadi bersifat *ta'aqquli ma'na*, bukan *ta'abbudi* atau *ghairu ma'qul al-ma'na*.(tidak masuk akal).

3. Membangun Hukum Dengan Qawâ'id Ushûliyyah atau Furû'iyyah Yang Relevan

Upaya rekonstruksi metodologi istinbat hukum dapat dilakukan juga dengan lebih mengembangkan cakupan argumentasi referensial, yakni penggunaan dalil-dalil yang bersifat *ghair al-nash*, dengan mengacu kepada kaidah-kaidah *ushûliyyah* dan kaidah *furû'iyyah* yang relevan dengan masalah dan konteksnya, yakni sesuai dengan kebutuhan masyarakat, namun tidak bertentangan dengan ketentuan nash yang ada. Di antara beberapa kaidah yang dapat dijadikan acuan dalam membangun paradigma fikih yang sensitif gender misalnya sebagai berikut:

a. Menerapkan Kaidah: *Sadd al-Dzari'ah*

Sadd al-dzari'ah diarahkan kepada sarana yang dapat membawa kita kepada kemaksiatan/haram. Dengan demikian, pada mulanya sarana itu sendiri hukumnya mubah. Akan tetapi karena sarana itu akan membawa kepada kemaksiatan/haram, maka sarana itu pun diharamkan. Hal ini sejalan

dengan kaidah: *li al-wasâ-il al-hukm al-maqâshid*. Oleh karena itu haramnya disebut haram *li sadd al-dzarîah*.

Berkait dengan hukum kepemimpinan dalam keluarga misalnya, agar tidak terjadi dominasi laki-laki dan subordinasi terhadap perempuan, maka bisa dikembangkan kepemimpinan kolektif, sehingga tidak ada peluang untuk terjadinya penindasan, kekerasan dalam keluarga, dan semacamnya, dengan memberikan hak dan kewajiban yang sama antara suami dan istri dalam mengurus rumah tangga.

b. Mengutamakan prinsip: *Irtikâb akhaff al-dlararain*

Kaidah ini dimaksudkan untuk memilih alternatif yang paling ringan atau sedikit bahaya/negatifnya dari dua atau lebih pilihan-pilihan yang ada. Dalam rangka pembaharuan hukum, kaidah ini sangat efektif dan tepat untuk memecahkan persoalan-persoalan hukum baru yang muncul dalam upaya menambah lengkapnya khazanah hukum-hukum kontemporer.

Sebagai contohnya, masalah perwalian dalam perkawinan. Bagi perempuan yang sudah baligh ingin menikah, tapi tidak direstui oleh orang tuanya (walinya). Jika ia tetap menikah, maka ia diusir dan tidak diakui sebagai anak, jika ia tidak jadi menikah, maka kemungkinan anak itu malah bunuh diri atau menyiksa dirinya. Maka di sini dapat dilangsungkan pernikahan tanpa persetujuan walinya itu, dan mencari dukungan anggota keluarga yang lain misalnya, pamannya atau ibunya, seraya berusaha memberikan pengertian kepada orang tuanya bahwa yang dilakukan tidak melanggar syariat..

Walaupun langkah yang demikian belum tentu berhasil dan masih menanggung resiko (bagi perempuan). Akan tetapi dalam hal ini, hak *ijbar* (memaksa) wali bisa dikesampingkan dengan tetap menjaga kepentingan bagi si perempuan dan meminimalisir resiko yang ditimbulkan dari pernikahan yang dilakukan tanpa persetujuan wali.

Di sini barangkali akan lebih bijaksana kalau seandainya kita lebih mempertimbangkan semangat dan jiwa hukum itu sendiri, yang mempunyai tujuan yakni menjaga kemaslahatan manusia.

c. Menerapkan kaidah: *Dar' al-mafâsid muqaddam 'alâ jalb al-mashâlih*.

Dalam penerapan hukum dilihat bagaimana pencapaian tujuan hukum itu sendiri dari sebuah keketapan hukum, maka dapat dipertimbangkan aspek-aspek manfaat dan mafsadatnya, terutama bagi subjek hukum (*mukallaf*). Pada kasus perempuan yang tidak mendapat restu atau izin dari walinya untuk menikah dengan laki-laki pilihannya sendiri di atas juga bisa menggunakan kaidah ini. Lebih baik dilangsungkan pernikahannya untuk menghindarkan diri perempuan tadi dari lembah perzinahan.

Kaidah *dar' al-mafâsid muqaddam 'alâ jalb mashâlih* ini tentunya memerlukan pertimbangan yang masak, dengan menggunakan pendekatan multi-dimensional, misalnya dengan meminta pertimbangan dari berbagai ahli yang terkait (bisa para ahli sosiologi, ekonomi, antropologi, psikologi, dan sebagainya).

Dalam rangka mengembangkan istinbat hukum yang mengacu pada dalil-dalil ghariu nash ini, maka kaidah-kaidah fikih yang lain berpeluang untuk dipergunakan sesuai dengan akar masalahnya dan tetap mengacu kepada maqâshid syari'ahnya.

Dengan mempertimbangkan kaidah ini, maka hukum Islam semakin tampak dinamis dan selalu *shalih li kull zamân wa makân*.

4. Mengembangkan Pendekatan Hermeneutika dalam Istinbat Hukum

Upaya rekonstruktif ini bisa dilakukan dengan menggunakan pendekatan hermeneutika dalam beristinbat hukum. Pendekatan hermeneutika ini sangat terkait erat dengan bahasa. Mengingat istinbat hukum itu suatu proses mengungkap pesan hukum dari dalil (lafadh-lafadh nas), maka hermeneutika di sini dapat berperan di dalamnya.

Dengan menggunakan hermeneutika membuat teks (nas) dapat ditafsirkan menjadi pesan-pesan yang relevan dengan situasi modern. Ia mengambil pertimbangan teks dan konteks sesuai dengan pembaca dan konteksnya. Untuk memahami teks kita mesti tidak hanya mengurai simbol-simbol (lafadh-lafdh nas), menerjemahkan dan menganalisis apa yang tertulis, tetapi juga merekonstruksi situasi dan peranan situasi yang dimainkan dalam teks itu sendiri.

Oleh karena itu hermeneutika berusaha menelusuri relasi dan kemudian merekonstruksi jaringan makna dan motivasi antara dunia pengarang teks (dalam hal ini Tuhan)

dengan dunia pembaca (masyarakat manusia). Berkenaan dengan istinbat hukum, dengan menggunakan hermeneutika sebagai metode pendekatan istinbat, maka ulama (muftahid) dituntut untuk melibatkan disiplin ilmu lain, seperti sejarah, psikologi, antropologi, sosiologi, dan sebagainya sebagai alat bantu. Dengan lain perkataan, dalam istinbat perlu digunakan pendekatan multidisipliner.

Sehingga dalam mensikapi hukum, ia tidak hanya dipandang sebagai suatu kebenaran yang pasti (mutlak), tetapi hukum hendaknya lebih dihayati sebagai institusionalisasi pemahaman moral secara situasional yang bersifat dinamis.

Melihat pentingnya, maka hermeneutika perlu dan sangat mungkin untuk diterapkan dalam beristinbat hukum, termasuk pada wilayah nas-nas yang dipandang sebagai *qat'iy dalalahnya*.

Misalnya masalah sanksi bagi perempuan (istri) yang *nusyûz* (tuduhan durhaka kepada suami) pada ayat: *fadlribûhunna*., bisa dimaknai dengan “pulangkan saja”, atau malah diajak jalan-jalan untuk kepentingan islah suami-istri. Karena kata (lafaz0 ‘*daraba*’ dalam bahara Arab tidak hanya berarti memukul, tetapi bisa bermakna bepergian.

D. Kesimpulan

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa terjadinya bias gender dalam ketentuan hukum (fikih) disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya adalah pemahaman yang sepihak

oleh laki-laki tentang nas, budaya lokal, dan kecenderungan tekstualisme.

Untuk membangun fikih yang berperspektif gender, maka perlu adanya upaya rekonstruksi metodologis, yakni berkenaan dengan metode istinbat hukum dengan melakukan beberapa langkah metodologis berkenaan dengan: pemahaman terhadap dalil, baik yang *qat'iy* maupun yang *zanniy* dan memperlakukannya secara wajar, menggunakan kaidah-kaidah dasar dalam penafsiran atas dalil nas beserta sighat lafaznya, memperhatikan prinsip-prinsip atau asas-asas *tasyri'*, dan mengacu kepada *maqasid al-tasyri'*. Di samping itu perlu membangun kerangka istinbat yang memperhatikan hal-hal sebagai berikut:

1. Mengembangkan Ijtihad Bayani: Mendialogkan Pemahaman *Ta'abbudi* dan *Ta'aqquli*

Perlunya reinterpretasi berdasarkan semangat dan jiwa nas, yakni dengan membuka adanya pemahaman baru yang lebih menekankan pada semangat dan jiwa nas hukum yang bersangkutan. Apabila dalam kehidupan ini kita dapati adanya suatu aturan hukum atau undang-undang yang dari segi semangat dan jiwanya tidak bertentangan dengan ketentuan nas (al-Quran dan al-Sunnah), maka peraturan atau undang-undang tersebut dapat kita terima (dibenarkan oleh Islam), sekalipun secara harfiyah tidak disebutkan dalam nas. Bahkan jika dilihat dari segi lahiriyahnya kontras dengan ketentuan nas.

2. Mengembangkan Pendekatan *Ta'aqquli* dalam Istinbat Hukum, dengan kata lain kita dalam memahami ketentuan nas tidak hanya secara tekstual atau *manqul al-ma'na*, namun juga secara *ma'qul al-ma'na*, yakni pemahaman nas secara rasional dan ilmiah.

3. Membangun Hukum Dengan *Qawa'id Usuliyah* atau *Qaqa'id Furu'iyah* yang Relevan

Beberapa kaidah yang dapat dijadikan acuan berkenaan dengan penerapan hukuman pada jarimah hudud misalnya sebagai berikut:

- a. Menerapkan Kaidah: *Sadd al-Zari'ah*
- b. Mengutamakan prinsip: *Irtikab akhaff al-dararain*
- c. Menerapkan kaidah: *Daf' al-mafsadat muqaddam 'ala jalb al-manfaat*

4. Membudayakan Perlunya Hermeneutika dalam Istinbat Hukum

Dengan menggunakan hermeneutika membuat teks (nash) dapat ditafsirkan menjadi pesan-pesan yang relevan dengan situasi modern. Ia mengambil pertimbangan teks dan konteks sesuai dengan pembaca dan konteksnya. Untuk memahami teks kita mesti tidak hanya mengurai simbol-simbol (lafadh-lafdh nash), menerjemahkan dan menganalisis apa yang tertulis, tetapi juga merekonstruksi situasi dan peranan situasi yang dimainkan dalam teks itu sendiri.

Dengan paradigma istinbat yang demikian, maka ketentuan-ketentuan hukum (fikih) yang berhubungan

dengan relasi gender antara laki-laki dan perempuan benar-benar berkeadilan gender dan tetap dalam koridor hukum dan maqasidnya, dan akan semakin jelas nuansa humanisnya sehingga dapat dirasakan maslahatnya, *salih li kull zamân wa makân*, tanpa harus menolak atau merubah ketentuan dasar yang ada pada nash, baik al-Quran maupun al-Sunnah.