

DIALEKTIKA TEKS DAN KONTEKS DALAM METODE *ISTINBĀṬ* FIKIH PEREMPUAN KONTEMPORER

Tutik Hamidah

Fakultas Syariah UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang
Jl. Gajayana No. 50 Dinoyo Malang
E-mail: hamidah.ansori@gmail.com

Abstract: *The Dialectics of Text and Context in Istinbāt Method of Contemporary Women Fiqh.* *Istinbāt* method in contemporary women *fiqh* must be based on justice, equality before the law, freedom, responsibility, deliberation, and *mu'āsharah bi al-ma'rūf*. Some Quranic verses and Hadith explaining practical rules must be looked as sociological texts that has to be contextually understood. The method, although different with *jumbūr 'ulamā'*, are not new in *uṣūl al-fiqh*. Because it has common ground with theories of *uṣūl al-fiqh* of Imām al-Shāṭibī and some Indonesian reformers.

Keywords: dialectics, *istinbāt* method, universal principles, sociological

Abstrak: *Dialektika Teks dan Konteks dalam Metode Istinbāt Fikih Perempuan Kontemporer.* Metode *Istinbāt* fikih perempuan kontemporer menempatkan dasar teologis, berupa: prinsip-prinsip kesederajatan manusia, keadilan, persamaan di depan hukum, kebebasan, tanggung jawab, musyawarah, dan *mu'āsharah bi al-ma'rūf*. Ayat-ayat dan Hadis yang menjelaskan aturan praktis dipandang sebagai ayat sosiologis yang harus dipahami secara kontekstual. Metode tersebut, meskipun berbeda dengan usul fikih jumbuh ulama, namun bukan merupakan hal baru dalam usul fikih, sebab memiliki titik temu dengan teori tokoh usul fikih, seperti Imām al-Shāṭibī dan tokoh pemikiran pembaruan hukum Islam di Indonesia.

Kata Kunci: dialektika, metode *istinbāt*, prinsip-prinsip universal, sosiologis

Pendahuluan

Secara etimologis, dialektika adalah hal berbahasa dan bernalar dengan dialog sebagai cara untuk menyelidiki suatu masalah.¹ Dari pengertian bahasa tersebut, bahwa dalam dialektika terdapat interaksi timbal balik antara kedua pihak yang saling memengaruhi. Adapun teks adalah naskah atau wacana tertulis.² Teks dalam tulisan ini adalah naskah atau wacana tertulis dalam usul fikih, karena artikel ini akan membahas metode *istinbāt* yang digunakan dalam fikih perempuan kontemporer. Usul fikih adalah ilmu tentang kaidah-kaidah menggali hukum (*istinbāt*) dari Alquran dan Hadis. Pengertian konteks adalah situasi yang berhubungan dengan suatu kejadian atau realitas itu sendiri³. Dengan demikian, makna judul *Dialektika Teks dan Konteks dalam Metode*

Istinbāt Fikih Perempuan Kontemporer berarti dialog atau interaksi antara ilmu usul fikih dengan realitas keadaan perempuan pada masa sekarang, di mana dialog tersebut menghasilkan metode *istinbāt* yang baru. Berdasarkan metode *istinbāt* yang baru, lahirlah fikih yang baru, yang dipandang lebih sesuai dengan kemajuan yang dicapai perempuan pada masa sekarang.

Perempuan pada masa sekarang, memandang dirinya mempunyai kemampuan dalam pelbagai bidang. Ini adalah realitas yang tidak bisa dibantah. Perempuan menjadi agen pembangunan sebagaimana laki-laki, mulai dari level paling bawah hingga paling tinggi. Mulai dari *cleaning service* sampai direktur, ketua lingkungan (RT) sampai menteri, bahkan negeri ini pernah memiliki presiden perempuan⁴. Perempuan berkiprah dalam pembangunan setara dengan laki-laki⁵. Dalam

Naskah diterima: 20 November 2012, direvisi: 27 Desember 2012, disetujui untuk terbit: 7 Januari 2013.

¹ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI On line), <http://bahasa.kemdiknas.go.id/kbbi/index.php>. Diakses pada 12 Januari 2013.

² Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI On line). Diakses pada 12 Januari 2013.

³ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI On line). Diakses pada 12 Januari 2013.

⁴ Dalam sejarah kesultanan Aceh, ada beberapa *sulṭānah* atau ratu, seperti Safiatudin (1641-1675), Naqiatudin (1675-1677), Zakiatudin Inayat Shah (1677-1688), dan Sri Ratu Kemalat Shah (1688-1699). Iljas Sutan Pamenan, *Rentjong Atjeh di Tangan Wanita: Zaman Pemerintahan Ratja-Ratja Puteri di Atjeh 1641-1399*, (Djakarta: 1959), h. 4-5.

⁵ Perempuan mengambil bagian dalam pembangunan, baik lewat

bidang pendidikan, perempuan dapat mencapai tingkat tertinggi. Demikian pula dalam bidang ekonomi, bisa mencapai penghasilan yang tidak saja menjadikannya mandiri, tetapi juga menanggung nafkah keluarga. Sebagai akibat dari keadaan tersebut, perempuan membutuhkan aturan-aturan yang melegitimasi keadaannya, baik aturan perundang-undangan maupun aturan yang lebih mendasar, yaitu agama. Ajaran Islam yang mengatur wilayah perbuatan manusia adalah ilmu fikih. Perempuan membutuhkan fikih yang dapat mengarahkan kemajuan yang dicapainya agar tetap dalam rida Allah Swt., yang mengantarkan kepada keselamatan dan kebahagiaan lahir batin, dunia, dan akhirat. Dan di sisi lain tidak bertentangan dengan realitas kehidupan yang dijalaninya. Pada titik inilah urgensi dialektika teks dan konteks dalam metode *istinbāt* fikih perempuan kontemporer. Dialektika yang dinamis antara teks dan konteks akan menghasilkan teks baru. Dialektika teks dan konteks menjadi sebuah keniscayaan alamiah yang tidak dapat dihindari⁶.

Sudah banyak publikasi fikih perempuan kontemporer, baik yang ditulis oleh feminis Muslim Indonesia maupun dari Negara lain. Sebutan feminis Muslim menunjuk pada pengertian seseorang yang mengenali adanya seksisme (diskriminasi atas dasar jenis kelamin), dominasi laki-laki, serta sistem patriarki, dan ia melakukan sesuatu tindakan untuk menentangnya, adalah seorang feminis⁷. Di antara feminis Muslim yang sudah mempublikasikan karyanya adalah Riffat Hassan, "Equal before Allah? Women-Men Equality in The Islamic Tradition", Harvard Divynity Bulletin, January-May 1987;⁸ Fatima Mernissi, karyanya yang berjudul *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (1991)⁹; Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (1992)¹⁰; Amina Wadud Muchsin, *Qur'an and Women* (1992).¹¹ Sedangkan dari Indonesia, yang sudah mempublikasikan karyanya antara lain Masdar F. Mas'udi, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan* (1997), K.H.

profesinya maupun dalam organisasi kemasyarakatan seperti Muslimat NU, Aisyiyah, Wanita Islam, dan lain-lain.

⁶ Iljas Sutan Pamenan, *Rentjong Atjeh di Tangan Wanita*, h. 4-5.

⁷ Kamla Bashim dan Nighat Said Khan, *Persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1995), h. 6. Mansour Fakhir, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet. IV, h. 99.

⁸ Diterjemahkan Wardah Hafidz, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejajar di Hadapan Allah?", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. I, 1990 dan "Feminisme dan al-Qur'an, Percakapan dengan Riffat Hassan" dalam *Ulumul Qur'an*, No. 9, Vol. II, 1991.

⁹ Diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia *Wanita di dalam Islam*, Cet. I, 1994.

¹⁰ Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, terj. Farid Wajdi dan Cici Farkha Assegaf, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994) Cet. I.

¹¹ Amina Wadud Muchsin, *Qur'an and Women*, terj. Yaziar Radianti, *Wanita di dalam al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka, 1994) Cet. I.

Husein Muhammad, *Fikih Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (2001), Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis, Perempuan Pembaru Keagamaan* (2005), dan masih banyak yang tidak dapat disebutkan semuanya di sini. Fikih perempuan kontemporer memperjuangkan kesetaraan dan keadilan bagi kaum perempuan secara komprehensif, yaitu perempuan diposisikan sebagai subjek yang otonom, yang memiliki martabat kemanusiaan yang sama dengan laki-laki, hak-hak yang sama dengan laki-laki termasuk tanggung jawab yang sama dalam pembangunan masyarakat dalam segala bidang. Fikih perempuan yang ditulis oleh feminis Muslim merespons hak-hak asasi manusia (HAM)¹² dan analisis gender¹³. HAM menyatakan bahwa hak asasi perempuan adalah hak asasi manusia seutuhnya. Tidak ada perbedaan dengan laki-laki.

Adapun analisis gender adalah ilmu sosial yang muncul pada awal abad XX yang menyatakan ada ketidakadilan struktural yang berbasis perbedaan kelamin. Dua tema tersebut (HAM dan analisis gender), mendesak perubahan pemaknaan terhadap ayat Alquran dan Hadis yang terkait dengan perempuan. Feminis Muslim memandang bahwa dua tema tersebut adalah tantangan yang harus dijawab dalam perspektif ajaran Islam. Pemaknaan Alquran-Hadis dan metodenya, sebagaimana bisa ditelusuri dalam sejarah, adalah wilayah yang terbuka. Setelah Rasulullah Saw. wafat, tidak ada yang memiliki otoritas mutlak. Hal inilah yang mengantarkan feminis Muslim mendialogkan antara teks usul fikih sebagai kaidah-kaidah pemaknaan Alquran dan Hadis

¹² Deklarasi Hak-hak Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Rights*) PBB pada tahun 1948. Sejarah dan tahun HAM dalam Mukadimah Perjanjian Internasional Hak Sipil dan Politik dari PBB dirumuskan, "These rights derive from the inherent dignity of the human person" (hak-hak ini berasal dari martabat yang inheren dalam manusia). Hak ini sifatnya sangat mendasar atau asasi dalam arti pelaksanaannya mutlak diperlukan agar manusia dapat berkembang sesuai dengan bakat, cita-cita, serta martabatnya. Hak-hak ini dianggap universal, dimiliki manusia tanpa perbedaan berdasarkan bangsa, ras, agama, atau jenis kelamin. Miriam Budiardjo, *Menggapai Kedaulatan untuk Rakyat*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 39, 91.

¹³ Nasaruddin Umar mengemukakan perbedaan *sex* dan gender. Gender secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial-budaya. *Sex* secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi. Istilah *sex* (dalam kamus bahasa Indonesia juga berarti "jenis kelamin") lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek biologi seseorang, meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya. Sementara itu, gender lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek sosial, budaya, psikologis, dan aspek-aspek non biologis lainnya. Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender, Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 3; Menurut Mansour Fakhir, dengan menggunakan analisis gender, teori-teori tentang ketidakadilan sosial menjadi semakin tajam, termasuk epistemologi feminis semakin menampakkan sosoknya ketika ditambah dengan analisis gender. Mansour Fakhir, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet. IV, h. 4-5.

dengan realitas kondisi perempuan di satu sisi dan wacana pemikiran yang datang dari luar Islam di sisi lain.

Sedangkan fikih klasik dirumuskan ulama mujtahid yang hidup pada abad VI-IX M. Pada masa itu belum muncul HAM dan analisis gender, bahkan perempuan baru menyoal hak emansipasinya pada abad XVIII M. Dengan demikian, konteks atau realitas pada masa itu sangat jauh berbeda dengan masa sekarang. Imam-imam mazhab merumuskan fikih dalam naungan kedaulatan Islam yang sangat kuat, tidak ada dorongan untuk melakukan pembaruan. Budaya patriarki yang mewarnai khazanah fikih dan tafsir pada masa itu diterima sebagai kewajaran. Proses kreatif ulama mujtahid berlangsung dalam budaya dan wacana patriarki—yang secara alamiah—sulit orang terbebas dari pengaruh budaya dan wacana yang berkembang, yang sudah menjadi *common sense*.

Upaya dekonstruksi dan rekonstruksi fikih tetaplah merupakan sebuah keniscayaan, sebab ulama mujtahid periode klasik tidak hidup pada zaman kita, dan sudah tentu tidak mengalami problem-problem yang kita alami. Meskipun kita tetap bersikap menghargai dan menjunjung tinggi keilmuan dan keikhlasan para ulama mujtahid periode klasik. Saat ini, dengan berpijak pada HAM dan analisis gender, feminis Muslim membongkar budaya patriarki yang tersembunyi di dalam tafsir, fikih, dan kultur masyarakat. Mereka membongkar pemaknaan ayat-ayat Alquran dan Hadis yang diwarnai budaya patriarki, yang diskriminatif dan subordinatif kepada perempuan. Menurut mereka, spirit ajaran Islam, sebagaimana teladan Rasulullah Saw. adalah membebaskan perempuan dari perlakuan diskriminatif dan subordinatif. Bahkan, menurut mereka, jika diukur dengan masa sekarang, Rasulullah Saw. adalah seorang feminis. Dikarenakan perjuangan Rasulullah pada abad VII M, yang sangat meningkatkan kedudukan atau status perempuan di masyarakat Arab waktu itu.¹⁴

Dasar Teologis Fikih Perempuan Kontemporer

Bagaimana pandangan Alquran terhadap perempuan? Apakah sebagai manusia, perempuan dipandang memiliki kedudukan yang sama dengan laki-laki, ataukah laki-laki sebagai satu jenis kelamin lebih diunggulkan dari pada perempuan? Pertanyaan-pertanyaan itu merupakan pertanyaan mendasar pertama yang menjadi kegelisahan feminis Muslim. Jawaban pertanyaan tersebut akan menjadi landasan teologis dalam menyusun fikih perempuan kontemporer. Mengapa dalam fikih klasik banyak perbedaan di antara laki-laki dan perempuan.

Misalnya, kepemimpinan di dalam salat, muazin, melaksanakan pernikahan, waris, saksi, kepemimpinan publik, dan lain-lain, perempuan dan laki-laki dibedakan, dengan memberi keunggulan kepada laki-laki.

Sudah banyak sekali pembahasan bahwa Islam memandang semua manusia memiliki kedudukan yang sama di hadapan Allah Swt.. Tidak ada perbedaan baik berdasarkan jenis kelamin, suku, status sosial, warna kulit, dan lain-lain. Keunggulan manusia hanyalah berdasarkan ketundukannya kepada Allah Swt., pengabdian kepada kemanusiaan dan akhlaknya yang mulia. Namun prinsip ini tidak teraktualisasikan di dalam aturan-aturan yang terkait dengan perempuan. Sebagaimana contoh-contoh yang disebutkan di atas, banyak perbedaan antara laki-laki dan perempuan yang bertentangan dengan prinsip kesederajatan manusia dalam Islam.

Prinsip kesederajatan manusia di dalam Islam didukung oleh sekumpulan ayat Alquran maupun *sirah* Nabi Muhammad Saw. Husein Muhammad¹⁵, salah seorang tokoh feminis Muslim Indonesia, menelusuri ayat-ayat yang secara eksplisit menyebut kedua jenis kelamin, yang semuanya menjelaskan bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan adalah sama. Ayat-ayat tersebut adalah al-Ḥujurat [49]: 11-13, al-Tawbah [9]: 71, al-Aḥzāb [33]: 35, al-Naḥl [16]: 97, Āli ‘Imrān [3]: 195, al-Mu‘min [40]: 40. Ayat-ayat ini secara eksplisit menyebut dua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan, dalam kedudukan yang sama, tidak ada perbedaan sama sekali.¹⁶ Dari ayat-ayat tersebut sulit untuk mengatakan bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan tidak setara. Di samping itu, ayat-ayat yang menjelaskan kekhalifahan manusia di muka bumi, hamba Allah Swt., ajaran yang terkait ibadah maupun muamalah selalu ditujukan kepada manusia, tanpa membedakan laki-laki dan perempuan.

Terkait dengan kedudukan perempuan di dalam Islam, Musdah Mulia,¹⁷ salah seorang tokoh feminis

¹⁵ Ia sangat aktif menulis, mengikuti seminar dan diskusi tentang isu gender dan Islam. Metode *istinbāt* yang digunakan Husein dalam melakukan reaktualisasi *fiqh al-nisā'* memiliki ciri khas yang tidak dimiliki oleh feminis Muslim pada umumnya yaitu penggalan yang mendalam pada khazanah Islam klasik yang berhasil menunjukkan keluasan yang dimiliki fikih klasik. Buku-bukunya antara lain: *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (2001) dan *Islam Agama Ramah Perempuan, Pembelaan Kiai Pesantren* (2004).

¹⁶ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan, Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: LkiS, 2004), h. 93.

¹⁷ Siti Musdah Mulia, penulis buku *Muslimah Reformis, Perempuan Pembaru Keagamaan* (Bandung: Mizan Pustaka Utama, 2004), cet. I, dan *Islam menggugat Poligami*, (Jakarta: Gramedia, 2007). Juga koordinator penyusunan *Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (CLD-KHI) oleh Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama yang diketuai Siti Musdah Mulia—yang juga salah seorang ketua PP Fatayat NU—yang merekomendasikan perubahan secara mendasar KHI dengan mengedepankan kesetaraan gender, keadilan, dan pluralisme sebagai asas fikih *munakahah*.

¹⁴ Lisa Beyer, *The Other Women of Islam*, ("Time Magazine," November 25, 2001), <http://www.rrn.org/articles/7834/?&place=afghan> istan. Diakses pada 27 Januari 2013.

Muslim Indonesia, mengemukakan figur perempuan yang digambarkan oleh Alquran. Misalnya figur perempuan yang mempunyai kompetensi di bidang politik atau *al-istiqlāl al-siyāsī* di dalam Q.s. *al-Mumtahanah* [60]: 12 dan figur Ratu Bulqis yang mengepalai sebuah kerajaan adikuasa (*arsh 'azīm*) di dalam Q.s. *al-Naml* [27]: 23; perempuan yang mempunyai kompetensi di bidang ekonomi, *al-istiqlāl al-iqtisādī*, seperti dalam kisah Nabi Musa di Madyan (Q.s. *al-Qaṣaṣ* [28]: 23; perempuan yang mempunyai kebebasan untuk menentukan pilihan pribadi, *al-istiqlāl al-shakhsī*, yang diyakini kebenarannya, sekalipun berhadapan dengan ayah atau suami bagi wanita yang sudah menikah (Q.s. *al-Taḥrīm* [66]: 11), atau bersikap kritis terhadap pendapat orang banyak (*public opinion*) bagi perempuan yang belum kawin (Q.s. *al-Taḥrīm* [66]:12); perempuan yang melakukan gerakan “oposisi” terhadap segala bentuk sistem yang tiranik demi tegaknya kebenaran (Q.s. *al-Tawbah* [9]:71)¹⁸.

Demikian pula dalam *sīrah* Nabi Muhammad Saw., kita menjumpai banyak peristiwa yang menunjukkan pemihakan beliau kepada perempuan, di tengah budaya patriarki masyarakat Arab yang sangat dominan. Misalnya, beliau mengabdikan permohonan para sahabat perempuan agar beliau memberikan waktu khusus untuk mengajar mereka. Istri beliau, Ā'ishah R.a., juga dikenal sebagai orang yang sangat luas pengetahuannya. Ā'ishah juga pernah memimpin perang melawan 'Alī ibn Abī Ṭālib, yang waktu itu menjadi khalifah. Peperangan yang dipimpin Ā'ishah diikuti oleh para sahabat laki-laki, yang mana bisa diambil kesimpulan bahwa mereka membenarkan seorang perempuan terjun dalam wilayah publik, bahkan sebagai pemimpin perang. Pada masa Nabi Saw., banyak perempuan yang melakukan bermacam pekerjaan, seperti Khadijah R.a., isteri Nabi, seorang pengusaha yang sukses, Umm Salāmah (isteri Nabi), Safiyah, Laylā al-Ghaffaiyyah, Umm Sinam al-Aslāmiyyah, dan lain-lain adalah tokoh-tokoh yang terlibat dalam peperangan, Zaynab bint Jahsh (isteri Nabi) aktif melakukan banyak pekerjaan sampai menyamak kulit binatang, yang hasilnya untuk sedekah, Raitah, isteri sahabat Nabi 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, sangat aktif bekerja, untuk mencukupi kebutuhan keluarga, karena suaminya tidak mampu mencukupi. Beberapa contoh tersebut menunjukkan bahwa pada masa Nabi Saw., perempuan beraktivitas, melakukan pekerjaan-pekerjaan sebagaimana laki-laki.¹⁹

Selanjutnya, prinsip persamaan dan kesetaraan

¹⁸ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis, Perempuan Pembaru Keagamaan*, h. 43

¹⁹ Muhammad Quraish Shihab, “Konsep Wanita Menurut Qur'an, Hadits, dan Sumber-sumber Ajaran Islam”, dalam Lies M. Marcoes, Natsir, dan Johan Hendrik Meuleman, *Wanita Islam Indonesia, dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta : INIS, 1993) h. 3-16.

manusia mengarahkan untuk bersikap adil dan menegakkan keadilan di antara manusia. Dalam banyak ayat Alquran, doktrin keadilan menjadi prinsip yang harus ditegakkan dalam seluruh tatanan kehidupan manusia, dalam tataran personal, dan keluarga maupun sosial. Bahkan, keadilan ditegaskan sebagai inti ketakwaan (Q.s. *al-Mā'idah*[5]: 8). Oleh karena itu, menurut Husein, keadilan juga harus ditegakkan dalam relasi laki-laki dan perempuan, sesuai dengan konteks-konteks yang berkembang, karena kaum perempuan memiliki hak-hak kemanusiaan yang sama dengan hak-hak yang dimiliki kaum laki-laki.²⁰

Makna keadilan, menurut para ulama adalah menempatkan segala hal secara proporsional. Atau memberikan hak kepada pemiliknya. Keadilan juga dimaknai sebagai lawan dari kezaliman, tirani, dan penindasan. Bagi feminis Muslim ajaran dasar ini harus diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari meliputi keadilan terhadap perempuan, baik dalam kehidupan keluarga, sosial ekonomi maupun hak-hak politik. Dan perintah adil dalam Alquran meliputi untuk diri sendiri, ibu bapak, dan kaum kerabat, dalam keadaan bagaimanapun orang mukmin diseru untuk berbuat adil dan menegakkan kebenaran (Q.s. *al-Nisā'* [4]: 135).

Di samping itu, Husein Muhammad mengemukakan bahwa landasan teologis fikih perempuan kontemporer adalah mewujudkan prinsip-prinsip agama dan kemanusiaan atau *al-akhlāq al-karīmah* dan hak-hak asasi manusia dalam relasi kehidupan laki-laki dan perempuan. Akhlak termanifestasi dalam term-term kesetaraan manusia, kebebasan, saling menghargai, penegakan keadilan, dan kemaslahatan (kebaikan),²¹ sebagaimana pernyataannya berikut ini:

... kita dapat mengatakan secara lebih konkret bahwa cita-cita Alquran sesungguhnya adalah tegaknya kehidupan manusia yang bermoral luhur dan menghargai nilai-nilai kemanusiaan universal. ... Prinsip-prinsip kemanusiaan universal itu antara lain diwujudkan dalam upaya-upaya penegakan keadilan, kesetaraan, kebersamaan, kebebasan, dan penghargaan terhadap hak-hak orang lain, siapa pun dia. Ini semua berlaku secara universal. Semua orang di manapun di muka bumi ini, kapan pun, dan dengan latar belakang apapun, mencita-citakan hal-hal tersebut. Pernyataan-pernyataan mengenai prinsip-prinsip ini dapat kita jumpai dalam banyak tempat di dalam Alquran.²²

Nilai-nilai universal tersebut, di dalam terminologi usul fikih tidak lain adalah *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan syariah). Semua ulama sepakat bahwa tujuan ditetapkannya syariah adalah kemaslahatan manusia

²⁰ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan, Pembelaan Kiai Pesantren*, (Yogyakarta: LkiS, 2004), h. 21.

²¹ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, h. 23.

²² Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, h. 16-17.

lahir batin, duniawi dan ukhrawi. Kemaslahatan dalam usul fikih dirumuskan dalam lima prinsip (*kulliyāt al-khams*), yaitu: menjaga agama (*hifẓ al-dīn*), jiwa (*hifẓ al-nafs*), akal (*hifẓ al-ʿaql*), harta (*hifẓ al-māl*), dan kehormatan/keturunan (*hifẓ al-nasl*). Lima prinsip tersebut dalam terminologi modern tidak berbeda dengan hak-hak asasi manusia²³

Sedangkan Masdar F. Mas'udi mengemukakan bahwa yang dijadikan landasan fikih seharusnya adalah ajaran-ajaran yang bersifat universal, prinsip, dan absolut.²⁴ Ajaran-ajaran itu antara lain: ajaran-ajaran tentang kebebasan dan pertanggungjawaban individu (Q.s. al-Zalzalah [99]: 7-8; kesetaraan manusia, tanpa memandang perbedaan kelamin, warna kulit, atau suku bangsa di hadapan Allah (Q.s. al-Hujurat [49]: 13; keadilan (Q.s. al-Nahl [16]: 90; persamaan di depan hukum (Q.s. al-Mā'idah [5]: 8; tidak merugikan diri sendiri dan orang lain (Q.s. al-Baqarah [2]: 279; kritik dan control sosial (Q.s. al-ʿAsr [103]: 1-3; menepati janji dan menjunjung tinggi kesepakatan (Q.s. al-Isrā' [17]: 34, al-Baqarah [2]: 177; tolong-menolong untuk kebaikan (Q.s. al-Mā'idah [5]: 2; yang kuat melindungi yang lemah (Q.s. al-Nisā' [4]: 75; musyawarah dalam hal urusan bersama (Q.s. al-Syūrā [42]: 38; kesetaraan suami-isteri dalam keluarga (Q.s. al-Baqarah [2]: 187; dan saling memperlakukan dengan makruf (*mu'āsharah bi al-ma'rūf*) di antara mereka berdua (Q.s. al-Nisā' [4]). Semua ajaran tersebut bersifat prinsipil dan fundamental. Akal budi manusia pada dasarnya ditakdirkan menjunjung tinggi nilai-nilai tersebut.

Bagi feminis Muslim, dasar telogis tersebut lebih sesuai dengan realitas kehidupan perempuan di era modern sekarang ini. Sebab itu, dasar telogis tersebut harus diaktualisasikan dalam semua bidang, termasuk relasi laki-laki dan perempuan. Jika dibandingkan dengan tafsir dan fikih klasik yang cenderung lebih mengeksplorasi ayat-ayat teknis secara harfiah, yang kemudian menghasilkan aturan yang diskriminatif kepada perempuan. Interaksi antara dasar telogis dan nilai-nilai universal dengan realitas kehidupan perempuan di era modern sekarang ini, akan menghasilkan fikih baru yang dipandang lebih ramah kepada perempuan.

Kerangka Metodologis Fikih Perempuan Kontemporer

Penelusuran dasar telogis di atas menggunakan metode *istiqrā'* (induktif), yaitu berangkat dari ayat-ayat dan peristiwa-peristiwa dalam *sirah* Nabi Saw., yang menunjukkan keserahan pengertian, sehingga

bisa diambil satu kesimpulan pengertian. Kedudukan kesimpulan pengertian yang diperoleh dengan metode *istiqrā'* adalah *qaṭ'ī*. Adapun *qaṭ'ī*, dalam terminologi usul fikih adalah sesuatu yang sangat jelas sehingga tidak mengandung keraguan²⁵. Ia merupakan kebenaran yang bersifat absolut, universal, serta mengikat di manapun dan kapanpun. Sebab itu, dasar telogis tersebut tidak boleh sama sekali ditinggalkan. Husein Muhammad dan Masdar F. Mas'udi menyatakan bahwa dasar telogis yang berupa prinsip-prinsip pandangan hidup Alquran ini kebenarannya sangat gamblang, sehingga tidak membutuhkan bukti lain. Akal budi manusia ditakdirkan untuk menerimanya.²⁶ Prinsip-prinsip itu berkedudukan tetap, yaitu tidak akan berubah sampai kapanpun dan dimanapun, sebab ia merupakan visi universal yang lintas konteks. Semua manusia dalam komunitasnya masing-masing sudah pasti menginginkan tegaknya nilai-nilai tersebut²⁷. Dengan demikian, kedudukan prinsip-prinsip atau visi Alquran ini lebih kuat dibandingkan hukum-hukum teknis yang mengatur hubungan-hubungan kemanusiaan yang ditetapkan dalam tempat dan kurun waktu tertentu.

Sementara di dalam usul fikih jumhur ulama yang diposisikan *qaṭ'ī* adalah ayat yang redaksinya sangat jelas, sehingga tidak memungkinkan pemaknaan yang berbeda, bukan pengertian dari sekumpulan ayat dengan metode *istiqrā'*, seperti ayat yang menjelaskan waris, yang menyebut angka secara eksplisit. Pengertian angka tentu bersifat pasti²⁸, sehingga tidak memungkinkan terjadi perbedaan. Sebab itu, dalam metode *istinbāt* fikih kontemporer, terjadi pergeseran dengan usul fikih jumhur ulama, yaitu pada kedudukan ajaran yang *qaṭ'ī*. Dalam metode *istinbāt* fikih kontemporer, ayat yang menjelaskan aturan teknis, misalnya ayat waris, bukanlah ayat yang memiliki kedudukan *qaṭ'ī*. Ayat yang menjelaskan aturan teknis adalah ayat yang bersifat sosiologis. Ia merupakan implementasi prinsip-prinsip atau visi hidup Alquran dalam kurun waktu dan tempat tertentu.

Dengan kata lain, feminis Muslim memilah nas menjadi dua kategori. Pertama, ayat-ayat yang lintas konteks, yang bersifat absolut dan universal. Kedua, ayat-ayat yang bersifat sosiologis, yaitu ayat-ayat praktis yang merespons kultur masyarakat Arab pada waktu ayat tersebut diturunkan. Yang pertama mengikat di semua tempat dan waktu, tidak boleh ditinggalkan sama sekali,

²⁵ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, (al-Qāhirah, Maktabah Da'wah Islāmiyyah Shabāb al-Azhār, 1967), h. 34-35.

²⁶ Masdar Farid Mas'udi, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan*, h. 36.

²⁷ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, h. 118.

²⁸ Contoh ayat-ayat *qaṭ'ī* dalam terminologi usul fikih jumhur ulama: surah al-Nisā' [4]: 11 dan 12; surah al-Nūr [24]: 2.

²³ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, h. 93.

²⁴ Masdar Farid Mas'udi, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan*, (Bandung: Mizan 1997) h. 36.

dan menjadi landasan di dalam memahami, menafsirkan ayat-ayat sosiologis. Sedangkan yang kedua, ayat-ayat yang bersifat sosiologis, yang merupakan implementasi dari ayat-ayat kategori pertama dalam kurun waktu tertentu. Ketentuan literal yang ditunjukkan ayat-ayat ini harus tetap dilaksanakan, jika masih signifikan dengan kemaslahatan pada masa sekarang. Namun, jika kemaslahatan pada masa sekarang menuntut adanya perubahan, maka ketentuan literalnya bisa dan boleh berubah. Ayat-ayat yang bersifat sosiologis, menurut feminis Muslim, bukanlah diktum-diktum yang statis, karena ia mempunyai ‘illah dan tujuan ditetapkannya ketentuan tersebut. Sebab itu, ayat-ayat tersebut harus dipahami secara komprehensif, baik ketentuan literalnya, ‘illah maupun tujuannya. Demikian pula harus dihubungkan dengan nilai-nilai universal yang terkait dengan wilayah tertentu atau *maqāṣid al-sharī‘ah* yang umum.

Metode memahami nas sosiologis tidak boleh secara harfiah, melainkan harus secara komprehensif meliputi budaya masyarakat yang menjadi latar belakang ditetapkannya aturan praktis tersebut. Dengan pemahaman secara komprehensif tersebut, bisa dijawab pertanyaan tentang mengapa ditetapkan aturan praktis tersebut? Apa sasarannya? Apa harapannya? Apa tujuannya? Apa dampak ditetapkannya aturan praktis tersebut dalam tempat dan kurun waktu itu?. Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut dijadikan pijakan untuk melihat kesesuaiannya dalam konteks atau realitas sekarang. Dengan metode ini, yang lazim disebut metode kontekstual, nilai-nilai universal Islam akan selalu bisa menyegarkan bentuk implementasinya dengan konteks yang mengitarinya. Hukum Islam tidak akan menjadi hukum yang teralienasi dengan perkembangan kemanusiaan.

Berdasarkan pemilahan nas dengan dua kategori di atas, maka ijtihad menurut feminis Muslim adalah pengerahan akal budi secara optimal untuk menentukan bentuk-bentuk implementasi nilai-nilai universal²⁹. Bentuk implementasi itu bisa jadi masih tetap sebagaimana ditentukan di dalam ayat dan bisa juga berubah tergantung kepada bisa dan tidaknya diwujudkan kemaslahatan yang menjadi tujuannya. Perubahan yang berpijak kepada nilai-nilai absolut universal inilah yang menampilkan wajah hukum Islam yang dinamis dan akomodatif terhadap perkembangan kemaslahatan kemanusiaan. Jika kerangka metode tersebut ditarik jauh ke belakang, yaitu pada sejarah *tashrī‘* masa Sahabat, kita akan menemukan banyak contoh-contoh dari khalifah yang kedua, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb R.a. Metode *istinbāt* ‘Umar R.a. adalah menekankan

kepada maslahat, meskipun menyimpang dari harfiyah nas. Dalam literatur usul fikih, ‘Umar dicatat sebagai tokoh *ahl al-ra‘y*. Metode yang dipraktikkan ‘Umar dianggap lebih dapat mengakomodasi tuntutan-tuntutan kemoderenan. Sebagaimana pernah dinyatakan oleh Muhammad Iqbal, seorang filsuf yang menjadi teknokrat berdirinya Negara Pakistan, bahwa persoalan berat yang akan dihadapi oleh negeri-negeri Islam ialah, “Apakah hukum Islam dapat berkembang dengan optimis?” Pertanyaan itu dijawab sendiri, “Bisa, asal dunia Islam mau memasuki dengan jiwa ‘Umar”.³⁰

Adapun argumen bahwa prinsip-prinsip universal atau visi Alquran yang diperoleh dengan metode *istiqrā‘* berkedudukan *qaṭ‘ī*, adalah sangat banyak. Pertama, sekumpulan dalil tentu memiliki kekuatan lebih tinggi dibandingkan satu dalil. Sebab itu, jika suatu prinsip ditunjukkan oleh sekumpulan dalil yang menunjukkan arti yang saling mendukung sudah tentu prinsip ini memiliki kedudukan lebih tinggi dari pada satu dalil. Prinsip ini, dikemukakan oleh Imām al-Shāṭibī (790 H)³¹ di dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Ahkām*. Menurut al-Shāṭibī, dalil *qaṭ‘ī* adalah sejumlah ayat dan Hadis (sejumlah nas *juṣṭī*), yang menunjukkan keserahan arti, yang saling mendukung terhadap suatu arti. Dengan kata lain, dalil *qaṭ‘ī* adalah suatu pengertian yang diperoleh dengan metode induktif yang tuntas (*istiqrā‘ tāmm*) dari sekumpulan nas *juṣṭī*. Bukan satu ayat atau Hadis yang menurut lafaznya menunjukkan arti yang jelas, sebagaimana dalam konsep jumur *uṣūliyyūn*. Karena logikanya, menurut al-Syāṭibī, sekumpulan dalil memiliki kekuatan yang tidak dimiliki oleh satu dalil. Sekumpulan dalil memberi faedah *mutawātir ma‘nā*, dan *mutawātir* memiliki faedah yang tidak dimiliki oleh *āḥād*. Simak pernyataannya berikut ini:

وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية
تظافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع فإن
للإجماع من القوة ما ليس للإفتراق. ولأجله أفاد

³⁰ ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb R.a. adalah salah seorang sahabat kepercayaan Nabi Saw., yang beberapa pendapatnya mendapat konfirmasi pbenaran dari Alquran. Sir Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Terjemah Ali Audah dkk., (Jakarta: Tinta Mas, 1966), h. 158.

³¹ Para ahli usul fikih sepakat bahwa kitab karya al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Ahkām*, merupakan pembuka babak baru dalam bidang ilmu usul fikih. Karena dalam kitab ini al-Shāṭibī berhasil meletakkan paradigma *uṣūliyyah* dalam bentuk yang sangat sempurna. Bahkan, ‘Ajil Jasim al-Nashmī menyejajarkan kedudukan *al-Muwāfaqāt* karya al-Shāṭibī ini dengan *al-Risālah* karya al-Shāfi‘ī. Apabila al-Shāfi‘ī dipandang telah berhasil meletakkan teori usul fikih-nya sebagai dasar umum untuk mengetahui dalil-dalil syariat, al-Shāṭibī dipandang berhasil menjaga ruh syariat dengan perhatiannya yang besar kepada teori *maqāṣid al-sharī‘ah*.

²⁹ Masdar Farid Mas‘udi, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan*, h. 36.

التواتر القطع و هذا نوع منه فإذا حصل من استقراء
 ادلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب وهو
 شبيه بالتواتر المعنوي بل هو كما لعلم بشجاعة علي
 رضي الله عنه و جود حاتم المستفاد من كثرة الوقائع
 المنقولة عنهما. ٣٢

Dalil yang *mu'tabar* adalah yang dihasilkan dari sebuah upaya *istiqrā'* terhadap sejumlah dalil *zannī* (*juz'ī*) yang menunjukkan arti yang sama, sehingga menghasilkan pengertian yang *qaṭ'ī*, karena dalam kolektivitas (*al-ijtimā'*) terdapat kekuatan yang tidak dimiliki oleh kesendirian (*al-iftirāq*). Karena itu, *mutawātir* berfaedah *qaṭ'ī*, dan ini (penalaran induktif terhadap sejumlah dalil *juz'ī* yang menunjukkan kesamaan arti) adalah suatu jenis *mutawātir*. Jadi, jika dari *istiqrā'* dalil-dalil suatu masalah diperoleh sejumlah dalil yang menunjukkan kesamaan arti, maka itulah dalil yang dicari, yang menyerupai *mutawātir ma'nawī*. Hal itu sama dengan pengetahuan tentang keberanian Ali R.a. dan kedermawanan Ḥatim, yang diperoleh dari banyaknya periwayatan yang menunjukkan atas keberanian dan kedermawanan keduanya.

Imam al-Shāṭibī memberi ilustrasi, bahwa lima rukun Islam seperti kewajiban salat dan zakat adalah *qaṭ'ī*, disebabkan sekumpulan dalil yang menjelaskannya dengan pelbagai gaya bahasa dan ungkapan, akan tetapi menunjukkan pengertian yang sama. Bukan karena satu dalil, misalnya, *أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة*, karena jika berdasarkan satu dalil saja, tentu akan muncul pemahaman dari beberapa sudut pandang. Namun sekumpulan nas *juz'ī* dan hukum-hukum yang tersusun darinya menjadikan kewajiban salat bersifat *darūrī*³² dalam agama. Meragukannya akan berakibat meragukan prinsip-prinsip agama. Demikian pula jika dicermati dasar pemikiran ijmak, Hadis *Aḥād*, dan *qiyās* sebagai dalil yang otoritatif adalah berdasarkan penalaran induktif yang tuntas terhadap sekumpulan dalil³⁴.

Kedua, *maqāṣid al-sharī'ah* menurut jumhur *uṣūliyyūn* adalah kemaslahatan manusia. Berdasarkan *istiqrā' tām* terhadap dalil-dali *kullī* dan *juz'ī*. Sebab itu menurut jumhur *uṣūliyyūn* seorang harus memahami *maqāṣid al-sharī'ah* lebih dulu, untuk dapat melaksanakan ijtihad. Praktik *tashrī'* pada periode sahabat dan *tabi'in* juga menunjukkan bahwa mereka telah mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah*, menerapkannya,

menetapkan dasar-dasar dan prinsip-prinsipnya, berpikir berdasarkan sinarannya serta merealisasikannya secara cermat di dalam keputusan hukumnya³⁵ Kemaslahatan manusia yang dipilah menjadi *daruriyyāt*, *hājīyyāt*, dan *taḥsīniyyāt* adalah prinsip-prinsip syariat yang menurut al-Shāṭibī kedudukannya *qaṭ'ī*. Sebab itu ia menjadi prinsip yang dapat dijadikan dasar pengembangan *furū'*.

Adapun perubahan aturan teknis yang ditunjukkan suatu dalil adalah praktik yang sudah dikenal sejak periode *tashrī'* Sahabat. Perubahan tersebut bukan *nasakh*, melainkan perubahan dalam implementasi prinsip-prinsip saja. Argumentasi yang dikemukakan adalah: Pertama, bahwa Alquran diturunkan secara gradual (*tadrijī*), menunjukkan ada interaksi dengan kondisi dan situasi pada waktu itu. Kedua, terdapat *'illah* hukum (motif ditetapkan hukum), yang disepakati oleh ulama usul (*uṣūliyyūn*), menunjukkan adanya arah, tujuan, dan sasaran dalam penetapan hukum. Ada atau tidak adanya hukum tergantung kepada ada atau tidak adanya *'illah*. Ketiga, ada teori *nasakh*, penghapusan hukum, yang dengan jelas menunjukkan pengaruh situasi dan kondisi terkait dengan tuntutan kemaslahatan. Keempat, secara umum dalam upaya mengubah budaya apapun—tidak hanya terkait dengan perempuan—Alquran menggunakan metode gradual atau evolutive (*bi al-tadrij*). Hal ini bisa dilihat dalam mengubah perbudakan, minuman keras, atau riba. Sebagaimana pendapat Ibn Qayyim al-Jawziyyah (691-751H/1292-1350M) di dalam kitabnya *I'lām al-Muwaqqi'im*, syariah dibangun atas dasar kebijaksanaan dan kemaslahatan manusia untuk kini dan yang akan datang. Semua hukum-hukum syariah adalah adil, rahmat, maslahat, dan bijak. Maka setiap persoalan atau kasus hukum yang menyimpang dari dasar-dasar ini, bukanlah bagian dari syariah, meskipun diupayakan dengan cara-cara intelektual.³⁶ Demikian pula Muḥammad Mustafā Shalabī mengemukakan, jika kemaslahatan bertentangan dengan nas pada bidang muamalah (sosial-politik) dan adat yang kemaslahatannya berubah-ubah, maka kemaslahatanlah yang diambil. Ini tidak berarti mendekonstruksi nas (teks), tetapi merealisasikan sejumlah nash lain yang mendukungnya. Tetapi, jika kemaslahatan dalam teks tersebut masih tidak berubah, maka teks tersebut diambil, tidak boleh dibiarkan.³⁷

Dengan demikian bisa disimpulkan bahwa kerangka

³² Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, ((t.t.: Dār al-Rashād al-Ḥadīthah, t.th.), Jilid I, h. 14; Jilid II, h. 33-34 dan halaman-halaman yang berhubungan.

³³ *Darūrī* merupakan sesuatu yang diterima akal tanpa memerlukan argumentasi apapun karena sangat jelas. Dalam bahasa filsafat disebut pengetahuan apriori. Lawannya adalah *naḍarī* atau aposteriori.

³⁴ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, Juz I, h. 14.

³⁵ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, Jilid I, h. 4-5.

³⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'im*, (Al-Qāhirah: Maṭba'ah al-Islām, 1980), Juz III, h. 3.

³⁷ Muḥammad Mustafā Shalabī, *Ta'līl al-Aḥkām*, (Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1981), h. 322.

metode *Istinbāt* feminis Muslim bukanlah kerja liar yang tidak memiliki landasan. Metodanya dibangun di atas dasar berpikir rasional yang sama sekali tidak merupakan hal baru di dalam usul fikih. Disebabkan ia memiliki kesinambungan dan titik temu dengan teori-teori usul fikih ulama klasik juga. Benar, memang metode itu berbeda dengan usul fikih jumbuh ulama, namun realitasnya, teori usul fikih juga mencatat tokoh-tokoh yang memiliki pandangan berbeda dengan jumbuh ulama. Tentu tidak logis jika yang dikemukakan hanya satu teori saja, sementara realitasnya ada beberapa teori. Sebab, jika demikian akan mengantarkan pada memutlakkan pendapat yang justru bertentangan dengan tradisi ulama klasik yang sangat toleran terhadap perbedaan pendapat.

Metode Fikih Perempuan Kontemporer dalam Khazanah Pemikiran Pembaruan di Indonesia

Metode *istinbāt* fikih perempuan kontemporer tersebut jika ditarik kepada sejarah pembaruan hukum Islam di Indonesia, maka akan bertemu benang merahnya dengan pemikiran tokoh-tokoh pembaru hukum Islam di Indonesia. Antara lain, sejak masa pra kemerdekaan Hasbi ash-Shiddiqy (1904-1975), sejak tahun 1940, sudah memunculkan gagasan perlunya dibentuk “Fikih Indonesia”³⁸. Hasbi menegaskan, agar hukum Islam bukan hukum yang diturunkan dari fikih orang-orang Arab, Mesir, ataupun India, akan tetapi fikih yang *made in* Indonesia sendiri³⁹. Hal ini jelas menunjukkan bahwa Hasbi sudah melakukan dialektika antara teks fikih dengan realitas tradisi Indonesia. Hazairin (1905-1975) menyerukan gagasan perlunya dibuka pintu ijtihad dan membentuk fikih “Mazhab Indonesia”⁴⁰. Ia mengemukakan, mazhab Shāfi‘ī harus dikembangkan dengan mengambil budaya lokal. Mengupayakan interpretasi baru terhadap ayat Alquran, terutama dalam bidang kewarisan, karenanya ia diakui sebagai penggagas hukum waris Islam Indonesia⁴¹. Amir Syarifuddin, guru besar dalam bidang usul fikih di Universitas Islam

Negeri Syarif Hidayatullah, secara eksplisit menyerukan perlunya disusun metodologi (usul fikih) alternatif sebagai pijakan untuk melakukan pembaruan hukum Islam. Argumen yang dikemukakannya adalah fikih yang dikembangkan imam-imam mazhab didasarkan pada metode yang dipilih oleh imam-imam mazhab tersebut. Sebab itu, jika kondisi dan problematika yang dihadapi umat sudah berubah, tapi prinsip dan metode yang digunakan dalam menjawab problematika itu tidak berubah, merupakan kemacetan intelektual⁴². Ibrahim Hosein, yang mendukung gagasan Munawir Syadzali (Menteri Agama periode 1983-1993) tentang penyamaan bagian waris antara anak laki-laki dan perempuan mengemukakan metode “memfikhkan dalil *qaṭ’ī*”, yaitu *taṭbiq* dalil *qaṭ’ī* itu bisa difikhkan⁴³. Ia mengklasifikasikan nas *qaṭ’ī* pada *qaṭ’ī fī jamī‘ al-ahwāl* dan *qaṭ’ī fī ba’d al-ahwāl*. Hukum *qaṭ’ī* yang *qaṭ’ī*-nya *fī jamī‘ al-ahwāl* tidak dapat difikhkan, sedangkan hukum *qaṭ’ī* yang *qaṭ’ī*-nya *fī ba’d al-ahwāl* pen-*taṭbiq*-annya (pelaksanaannya) bisa difikhkan. Penjelasannya ini terkait dengan kaidah usul fikih bahwa nas *qaṭ’ī* berfaedah terhadap hukum yang absolut, tidak bisa berubah. Sedangkan kenyataannya, hukum tidak bisa lepas dari perkembangan masyarakat. Sebab itu, jika hukum tidak dapat berubah sedangkan masyarakat berubah, maka hukum itu menjadi kaku. Dan jika demikian keadaannya, maka tidak sejalan dengan kaidah *al-Islām ṣāliḥ li kull zamān wa makān*, dan *taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-amkinah wa al-azminah*. Hosein menunjuk adanya hukum ‘*azimah* dan *rukhsah*, *asbāb al-takhfif* serta kaidah *raf’ al-ḥaraj* dalam usul fikih sebagai argumen yang mendasari pendapatnya.

Tokoh-tokoh tersebut adalah di antara pemikir pembaruan hukum Islam di Indonesia. Kerangka metode *istinbāt* yang dikemukakan feminis Muslim tampak satu frekuensi dan gelombang dengan mereka. Apa yang sudah dilakukan oleh feminis Muslim dengan publikasi fikih perempuan kontemporer, bisa dikatakan sebagai anak yang lahir dari rahim pemikiran pembaruan para tokoh terdahulu. Yaitu berusaha semaksimal mungkin mengaktualisasikan ajaran Islam dengan cara menghindari konfrontasi dengan budaya lokal dan perkembangan kemanusiaan. Mereka berupaya menjadikan Islam sebagai ruh yang masuk ke dalam budaya dan perkembangan kemanusiaan, yang mampu mengembangkan di satu sisi, dan di sisi lain mengarahkan dan mengontrol dengan nilai-nilai Islam.

³⁸ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia, Penggagas dan Gagasa - nya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. xx.

³⁹ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia, Penggagas dan Gagasa-nya*, h. 78-85. Teungko Mohd. Hasbi ash-Shiddieqy, “Memoedahkan Pengertian Islam I,” *Pandji Islam*, Boendelan Ketoejoeh (1940): 8412, disalin oleh Ratno Lukito, “Realitas Hukum Islam dan Politik di Indonesia”, *Asy-Syir’ah*, Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum No. 6 Th. 1999, h. 22.

⁴⁰ Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, (Jakarta: Tintamas, 1974), 115.

⁴¹ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia, Penggagas dan Gagasa-nya*, h. 60-61. Hazairin dicatat sejarah Hukum Islam Indonesia sebagai ahli hukum yang gigih memperjuangkan Hukum Waris Bilateral. Penggantian kedudukan Mawali/ Plaatsvervullings merupakan konsep yang diintrodusir oleh Hazairin. Baca Ahmad Rafiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gema Media, 2001), h. 116.

⁴² Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1993), Cet. II, terutama pada bab III.

⁴³ Ibrahim Hosein, “Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam” dalam 70 tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA, *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, 273-7.

Penutup

Dialektika teks dan konteks telah menghasilkan metode *istinbāt* dalam fikih perempuan kontemporer, yang berbeda dengan metode *istinbāt* jumhur ulama usul fikih. Metode *istinbāt* dalam fikih perempuan kontemporer, menempatkan dasar teologis, yang berupa prinsip-prinsip kesederajatan manusia, keadilan, persamaan di depan hukum, kebebasan, tanggung jawab, musyawarah, *mu'āsharah bi al-ma'rūf*, saling menolong, dan menghormati sebagai dasar dalam memahami dan menetapkan aturan-aturan praktis, yang mengatur hubungan kemanusiaan. Adapun ayat-ayat dan Hadis yang menjelaskan aturan-aturan praktis dipandang sebagai ayat sosiologis yang harus dipahami secara kontekstual. Ayat dan Hadis tersebut merupakan implementasi prinsip-prinsip ajaran dalam tempat dan ruang waktu tertentu. Sebab itu, jika kemaslahatannya masih relevan, harus tetap dilaksanakan. Namun jika tidak, maka bentuk implementasinya bisa disesuaikan dengan perkembangan kemaslahatan.

Metode *istinbāt* fikih perempuan kontemporer, meskipun berbeda dengan usul fikih jumhur ulama, namun bukan sesuatu yang baru dalam usul fikih. Metode tersebut memiliki titik temu dengan teori-teori tokoh usul fikih, seperti Imām al-Shāḥibī, Imām Ibn Qayyim, dan Muḥammad Muṣṭafā Shalabī. Demikian pula memiliki titik temu dengan pemikiran pembaruan hukum Islam yang dikemukakan tokoh-tokoh pemikir pembaruan di Indonesia, seperti Hasbi ash-Shiddiqi, Hazairin, Amir Syarifuddin, dan Ibrahim Hosein.

Di sisi lain, metode *istinbāt* tersebut perlu disusun secara sistematis, komperhensif dengan dalil dan hujjah, serta kesinambungannya dengan khazanah usul fikih klasik yang sangat kaya alternatif. Dengan demikian bisa dibaca dan dikritisi oleh *academic community* dalam bidang usul fikih. □

Pustaka Acuan

Al-Qur'an al-Karim

- Bashim, Kamla dan Khan, Nighat Said, *Persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1995.
- Budiardjo, Miriam, *Menggapai Kedaulatan untuk Rakyat*, Bandung: Mizan, 1998.
- Engineer, Asghar Ali, *The Rights of Women in Islam*, terj. Farid Wajdi dan Cici Farkha Assegaf, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.
- Fakih, Mansour, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Hafidz, Wardah, "Feminisme dan Alquran, Percakapan

dengan Riffat Hassan" dalam *Ulumul Qur'an*, No. 9, Vol. II, 1991.

- , "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejarah di Hadapan Allah?", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. I, 1990.
- Hasbi ash-Shiddieqy, Teungko Mohd., "Memoedahkan Pengertian Islam I, " *Pandji Islam*, Boendelan Ketoejoeh: 8412, 1940.
- Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, Jakarta: Tintamas, 1974.
- Hosein, Ibrahim, "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam 70 tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Terjemah Ali Audah dkk. Jakarta: Tinta Mas, 1966.
- Jawziyyah, al-, Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, al-Qāhīrah: Maṭba'ah al-Islām, 1980.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI On line)
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, al-Qāhīrah, Maktabah Da'wah Islāmiyyah Shabāb al-Azhār, 1967.
- Lisa, Beyer, "The Other Women of Islam", dalam Time Magazine, November 25, 2001, <http://wwrn.org/articles/7834/?&place=afghanistan> Diakses pada 27 Januari 2013.
- Lukito, Ratno, "Realitas Hukum Islam dan Politik di Indonesia", *Asy-Syir'ah*, Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum, No. 6, 1999.
- Mas'udi, Masdar Farid, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan*, Bandung: Mizan, 1997.
- Muchsin, Amina Wadud, *Qur'an and Women*, terj. Yaziar Radiani, *Wanita di dalam al-Qur'an*, Bandung, Pustaka, 1994.
- Muhammad, Husein, *Islam Agama Ramah Perempuan, Pembelaan Kiai Pesantren*, Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Mulia, Siti Musdah, *Islam Menggugat Poligami*, Jakarta: Gramedia, 2007.
- , *Muslimah Reformis, Perempuan Pembaru Keagamaan*, Bandung: Mizan Pustaka Utama, 2004.
- Pamenan, Iljas Sutan, *Rentjong Atjeh di Tangan Wanita; Zaman Pemerintahan Ratja-Ratja Puteri di Atjeh 1641-1399*. Djakarta, 1959.
- Rafiq, Ahmad, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Gema Media, 2001.
- Shalabī, Muḥammad Muṣṭafā, *Ta'līl al-Aḥkām*, Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyyah, 1981.
- Shāḥibī, al-, Abū Ishāq Ibrāhīm, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, t.t.: Dār al-Rashād al-Ḥadīthah, t.th.
- Shiddiqi, Nourouzzaman, *Fikih Indonesia, Penggagas dan Gagasanannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Shihab, Muhammad Quraish, "Konsep Wanita Menurut

Qur'an, Hadis, dan Sumber-sumber Ajaran Islam”, dalam Lies M. Marcoes Natsir dan Johan Hendrik Meuleman, *Wanita Islam Indonesia, dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: INIS, 1993.

Syarifuddin, Amir, *Pembaruan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, 1993.
Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender, Perspektif Alquran*, Jakarta: Paramadina, 1999.