

Faqihuddin Abdul Kodir

METODOLOGI FATWA KUPI

Buku ini menjelaskan bangunan epistemologi fatwa KUPI dalam merujuk pada sumber-sumber keimanan dan pengetahuan. Mulai dari keimanan kepada Allah Swt, cara pandang terhadap alam dan manusia; kerangka merujuk pada teks al-Qur'an dan Hadits; tradisi Islam; pengalaman perempuan; konstitusi negara dan undang-undang yang berlaku.

Epistemologi ini bertumpu pada visi *rahmatan lil 'alamin* dan *musi akhlaq karimah*, rujukan sembilan nilai dasar (ketauladan, kerahmatan, kemaslahatan, ketertarikan, kesalingan, keadilan, kebangsaan, kemanusiaan, dan keselamatan), kerangka *maqshid asy-syar'ah*, juga pendekatan makruf, mubadhalah, dan khalafah hakiki.

"Buku ini berkhittar mendudukan perempuan sebagai subjek penuh sistem pengetahuan Islam. Pengalaman khususnya sebagai perempuan dipandang niscaya terintegrasi dalam perumusan kemaslahatan Islam, meskipun sama sekali tidak dialami oleh laki-laki. Unik, orisinal, dan penting!"

Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm., Dosen Pascasarjana PTIQ Jakarta

"Buku ini wajib baca setidaknya karena tiga poin penting yang diguikannya, yaitu urgensi ijtihad kolektif dengan melibatkan perempuan sebagai subjek, pendekatan pengalaman perempuan dalam berfatwa, dan penggunaan metodologi ulama mazhab yang relevan pada konteks kontemporer."

Prof. Dr. Euis Nurlaelawati
Guru Besar Hukum Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta



Faqihuddin Abdul Kodir

METODOLOGI FATWA KUPI



وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين

METODOLOGI FATWA KUPI

**Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan
Kongres Ulama Perempuan Indonesia**

Prolog: Nur Rofiah
Epilog: Euis Nurlaelawati

Editor: Marzuki Wahid

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**

Faqihuddin Abdul Kodir

METODOLOGI FATWA KUPI

Pokok-Pokok Pikiran Keagamaan
Kongres Ulama Perempuan Indonesia



Cirebon, 2022

METODOLOGI FATWA KUPI

Pokok-Pokok Pikiran Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia

Copyright ©Faqihuddin Abdul Kodir, 2021

All rights reserved

Hak cipta dilindungi undang-undang

Editor: Marzuki Wahid

Organizer: Tim Fahmina Institute

Penyelaras aksara: Izzah Khoiri & Irawan Fuadi

Tata letak: Irawan Fuadi

Desain cover: Sore Grafika

Cetakan ke-1, Januari 2022/Jumadil Akhir 1443

334 hlm

13,5 x 20cm

ISBN 978-623-97171-3-1

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**

Diterbitkan oleh KUPI

Sekretariat Cirebon: Fahmina Institute

Jl. Swasembada No.15, Karyamulya, Kec. Kesambi

Kota Cirebon, Jawa Barat 45132

Website: kupi.or.id

Panduan Transliterasi Arab-Latin

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا	a	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	هـ	h
د	d	ع	...'	لا	la
ذ	dz	غ	gh	ء	...'
ر	r	ف	f	ي	y

â = a panjang

î = i panjang

û = u panjang

Buku *Metodologi Fatwa KUPI* ini dianjurkan dibaca setelah atau bersamaan dengan hasil fatwa Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI), tentang kekerasan seksual, pernikahan anak, dan perusakan alam. Dokumen naskah hasil fatwa ini dapat diunduh di https://kupipedia.id/index.php/Hasil_Kongres



DAFTAR ISI

DAFTAR ISI — 7

PENGANTAR PENULIS — 9

PROLOG oleh Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm. — 17

Korasan Pertama

SEJARAH PEMBENTUKAN FATWA KUPI — 29

Berfatwa dengan Merujuk pada Pengalaman
Perempuan — 34

Fatwa KUPI Bagian dari Ijtihad Islam Indonesia — 50

Cikal Bakal Musyawarah Keagamaan KUPI — 55

Halaqah-Halaqah Pra-Musyawarah Keagamaan KUPI — 64

Pelaksanaan Musyawarah Keagamaan KUPI — 69

Korasan Kedua

PARADIGMA DAN PENDEKATAN FATWA KUPI — 73

Sembilan Nilai Dasar dalam Paradigma KUPI — 76

Fondasi Kerahmatan dari Ayat dan Hadits — 81

Kerangka *Maqâshid asy-Syarî'ah* — 92

Pendekatan Makruf, Mubâdalah, dan Keadilan Hakiki — 103

Korasan Ketiga

**POSISI PARADIGMATIK KUPI ATAS SUMBER-SUMBER
KEIMANAN, PENGETAHUAN, DAN GERAKAN — 113**

Allah SWT, Alam, dan Manusia — 123

Teks-Teks Sumber: al-Qur'an dan Hadits — 143

Warisan Tradisi dan Khazanah Peradaban Islam — 174

Realitas Kehidupan dan Pengalaman Perempuan — 199

Konstitusi, Perundang-undangan, dan Komitmen Global — 226

Korasan Keempat

**STRUKTUR PERUMUSAN MUSYAWARAH KEAGAMAAN
KUPI — 257**

1. *Tashawwur* (Deskripsi) — 262

2. *Adillah* (Dasar Rujukan) — 264

3. *Istidlâl* (Analisis) — 265

4. Sikap dan Pandangan Keagamaan — 266

5. *Tazkiyyah* (Rekomendasi) — 266

6. *Marâji'* (Referensi) — 269

7. *Marâfiq* (Lampiran) — 269

Korasan Kelima

PENUTUP — 273

EPILOG oleh Prof. Dr. Euis Nurlaelawati, M.A. — 285

DAFTAR PUSTAKA — 309

GAMBAR-GAMBAR — 320

INDEKS — 321

TENTANG PENULIS — 331



PENGANTAR PENULIS

*Bismillâh, alḥamdulillâh, wa ash-shalâtu wa as-salâmu
'alâ Rasûlillâh, waba'du...*

Pada tanggal 25-27 April 2017 (28-30 Rajab 1438 H), di Pondok Pesantren Kebon Lambu al-Islamy Cirebon, diselenggarakan pertama kalinya Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI). Di antara berbagai kegiatan selama tiga hari Kongres, baik yang spiritual, sosial, maupun intelektual, ada kegiatan khusus yang menjadi ciri khasnya, yaitu Musyawarah Keagamaan. Musyawarah pada KUPI I ini memutuskan pandangan dan sikap keagamaan terkait tiga hal: pengharaman kekerasan seksual, kewajiban perlindungan anak dari pernikahan, dan pengharaman perusakan alam.

Musyawarah Keagamaan merupakan ikhtiar kolektif ulama perempuan KUPI dalam beragama, berbangsa, dan bernegara. Dalam keyakinan KUPI, semua ulama, baik perempuan maupun laki-laki, adalah sama-sama pewaris

Nabi Muhammad SAW yang membawa misi tauhid, membebaskan manusia dari penghambaan kepada selain Allah SWT, memanusiakan manusia, menyempurnakan akhlak, dan mengemban misi penghapusan segala bentuk kezaliman. Untuk itu, salah satu tanggung jawabnya adalah menafsirkan teks-teks Islam dalam narasi-narasi yang selaras dan relevan dengan misi tersebut.

Tentu saja, pandangan keagamaan dalam Musyawarah ini didasarkan pada metodologi yang diadopsi KUPI. Fondasi metodologi ini adalah cara pandang terhadap Islam, dengan segala ajarannya sebagai *rahmatan lil 'âlamîn* (rahmat Allah SWT kepada semesta) dan komitmen ber-*akhlâq karîmah* (akhlak mulia) kepada sesama dan semesta.

Dengan cara pandang ini, dua sumber utama Islam, yaitu al-Qur'an dan Hadits, didekati KUPI sebagai kesatuan yang holistik dan tidak atomik. Metode merujuk kepada keduanya tidak secara atomik kepada satu dua ayat, atau satu dua Hadits, atau bahkan penggalan-penggalan tertentu dari ayat atau Hadits, melainkan sebagai kesatuan yang integral dan holistik. Yakni, suatu kesatuan yang mengandung, mencerminkan, dan mendakwahkan *rahmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah* tersebut.

Sementara seluruh warisan tradisi keislaman dengan berbagai disiplin ilmunya, mulai dari tafsir, kompilasi Hadits dan syarahnya, fiqh dan ushul fiqh, tasawuf, kalam, filsafat, dan disiplin keilmuan yang lain adalah dinamika

proses dalam konteks masing-masing dalam mewujudkan visi kerahmatan dan misi akhlak mulia tersebut yang telah digariskan oleh al-Qur'an dan Hadits.

Warisan ini mengandung prinsip-prinsip dasar terkait visi dan misi tersebut, yang harus ditemukan, dan dilanjutkan untuk generasi kita sekarang dan mendatang. Kita harus belajar dari seluruh tradisi Islam ini, tentang bagaimana prinsip-prinsip Islam ini dibumikan dahulu, dan lalu kita implementasikan sesuai dengan konteks sekarang.

Menurut KUPI, cara pandang terhadap visi ini harus mengintegrasikan pengalaman perempuan dalam realitas kehidupan. Pengintegrasian ini penting, karena Islam hadir sejak awal untuk memanusulkan perempuan, memandangnya sebagai sama-sama hamba Allah SWT dan khalifah-Nya di muka bumi untuk melakukan mandat memakmurkan dan mewujudkan kemaslahatan bagi para penduduknya.

Dengan integrasi ini, relasi kesalingan dan kemitraan yang diamanatkan al-Qur'an antara laki-laki dan perempuan (QS. at-Taubah [9]: 71) bisa diwujudkan. Laki-laki dan perempuan sama-sama berposisi sebagai hamba Allah SWT dan khalifah-Nya di muka bumi, dan relasi antara keduanya adalah kerja sama dan kesalingan. Pengintegrasian ini juga meniscayakan perujukan pada perbedaan kondisi khas perempuan, biologis, dan sosial, sebagai otoritas pengetahuan, fatwa, hukum, dan kebijakan.

Dalam tafsir KUPI, *raḥmatan lil 'âlamîn*, artinya rahmat dan anugerah bagi semesta. Kita semua, baik sebagai individu maupun komunitas, adalah bagian dari semesta. Orang lain di luar diri atau komunitas kita, dengan berbagai latar belakang ras, suku, bangsa, agama, bahasa, kapasitas fisik, dan sosial adalah juga bagian dari semesta. Begitu pun lingkungan alam sekitar adalah bagian dari semesta.

Sementara misi *akhlâq karîmah* adalah perilaku mulia dalam mengupayakan kemaslahatan bagi diri, keluarga, orang lain, dan juga lingkungan alam sekitar. Dengan visi *raḥmatan lil 'âlamîn* (prinsip kerahmatan) dan *akhlâq karîmah* (prinsip kemaslahatan) ini, pandangan keagamaan yang diputuskan KUPI harus memastikannya sebagai rahmat dan maslahat yang benar-benar dirasakan manusia, dengan segala perbedaannya dan semesta alam dengan segala jenisnya.

Cara pandang ini, yang menjadi fondasi metodologi fatwa KUPI, belum ditulis sebagai bagian dari praktik pengambilan keputusan dalam Musyawarah Keagamaan. Buku ini adalah upaya awal tawaran metodologi ini. Buku ini lahir dari hasil refleksi keterlibatan aktif Penulis dalam seluruh rangkaian kegiatan KUPI, mulai dari persiapannya, penyelenggaraannya, termasuk perumusan dan penulisan hasil Musyawarah Keagamaan.

Penulis juga berpartisipasi aktif dalam pertemuan-pertemuan pasca-KUPI untuk perumusan metodologi terse-

but. Bahkan, Penulis menjadi salah satu perancang, narasumber, atau fasilitator dari seluruh pendidikan kader keulamaan Rahima dan Fahmina, serta pendidikan Alimat, yang menjadi cikal bakal dari Musyawarah Keagamaan KUPI.

Meski demikian, buku ini tetap saja upaya dan karya individual. Ia masih sangat awal, yang tentu saja penuh kekurangan. Anggap saja ia sebagai cikal bakal metodologi Musyawarah Keagamaan KUPI, yang kemudian bisa disempurnakan oleh para guru, teman seperjuangan dan kolega, atau mereka yang memiliki perhatian terhadap kajian metodologi fatwa dan hukum.

Penulisan dan kehadiran buku *Metodologi Fatwa KUPI* ini menjadi penting setidaknya karena tiga hal. *Pertama*, ia melahirkan pokok-pokok pikiran KUPI terkait metodologi dalam bentuk tulisan utuh, sehingga bisa menjadi bahan rumusan resmi yang didiskusikan dan diputuskan pada Kongres Kedua KUPI. *Kedua*, buku berisi pokok-pokok pikiran metodologi ini bisa digunakan jaringan KUPI untuk pendidikan, diskusi, dan kaderisasi. *Ketiga*, ia bisa menjadi bahan kajian lebih lanjut tentang metodologi fatwa secara umum, atau pembaruan hukum Islam, terutama dalam isu-isu relasi laki-laki dan perempuan.

Karya ini, sebagai refleksi, bisa ditarik, tidak saja dari pembelajaran dan aktivisme di KUPI, melainkan sejak Penulis berdinamika di Pesantren. Karena itu, Penulis

merasa perlu menghaturkan terima kasih kepada semua pihak yang telah ikut berkontribusi dalam melahirkan gagasan-gagasan yang ada dalam buku ini. Mulai dari kiai dan guru-guru Penulis di Pesantren Dar al-Tauhid Arjawangunan, Cirebon, para guru dan dosen di berbagai sekolah dan perguruan tinggi yang Penulis ikuti (di Damaskus, Kuala Lumpur, Yogyakarta), pelatihan-pelatihan di berbagai tempat, dan guru-guru kehidupan yang lebih intensif mememani Penulis dalam kerja-kerja aktivisme pemberdayaan perempuan sejak tahun 2000. *Wabil khushûsh*, sahabat dan kolega di Rahima, Fahmina, Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), Alimat, dan mubadalah.id.

Nama mereka banyak sekali, termasuk yang terlibat dalam seluruh kegiatan perhelatan KUPI pada 2017. Terakhir, ada sahabat-sahabat yang bersedia memberikan masukan pada draf buku ini, yaitu Buya Husein Muhammad, Mbak Badriyah Fayumi, Bang Helmi Ali Yafie, Mbak Nur Rofiah, Mbak Nana Chandrakirana, Mas Ulil Absar-Abdalla, Kang Zeky Wahid, dan masih banyak lainnya yang berjasa besar pada penulisan *Metodologi Fatwa KUPI* ini.

Kang Zeky adalah orang yang bertanggung jawab mengedit dan menyelaraskan kalimat-kalimat dalam buku ini sehingga menjadi lebih baik, terima kasih banyak atas sedekah ilmu, tenaga, dan waktunya. Mbak Nur Rofiah telah mengantarkan buku ini dengan sebuah prolog yang cukup kuat, dengan memotret gagasan utama buku ini dalam gerakan KUPI, sambil mengusulkan metodologi studi keu-

lamaan perempuan. Sementara Mbak Euis Nurlaelawati menulis epilog dengan memotret dan menekankan posisi pendekatan dan pelibatan perempuan dalam perumusan fatwa di Indonesia dan dunia. Terima kasih untuk kedua ulama, aktivis, dan sekaligus akademisi keren ini.

Terima kasih juga kepada keluarga Penulis, Albi Mimin Mu'minah, Aa Hasif, Kakak Isyqie, Abang Ghiats, dan Mbak Ade Majda, yang terus berdinamika sambil belajar bersama dalam banyak hal. Selama pandemi ini, ketika semua anggota keluarga berada di rumah, kami bersama-sama terus berproses untuk bisa saling mengerti dan saling mendukung. Tanpa kesalingan yang dinamis ini, sulit terwujud buku metodologi ini ke hadapan para pembaca, di samping karya dan kiprah yang lain.

Untuk mereka semua, yang tersebut namanya dan banyak lagi yang tidak tersebut, dihaturkan triliunan terima kasih. Hanya Allah SWT yang mampu memberi anugerah balasan yang layak dan setimpal. Karena itu, doaku: *Jazâ-kumullâh khair al-jazâ', kamâ yajzillâh nabiyyan 'an ummatih, ghafaranâ, wa arsyadanâ ilâ sawâ' as-sabîl. Âmîn.*

Semoga tulisan ini bisa menjadi salah satu pertanggungjawaban metodologis dari kerja-kerja jaringan KUPI selama ini, dan sekaligus sebagai bekal kita untuk terus melakukan jihad dan ijtihad pemberdayaan perempuan di Indonesia tercinta ini. Doa yang penuh dan tulus, semoga ia menjadi bagian dari amal saleh kita semua, yang bisa

menjadi amal jariah, agar menjadi teman mubâdalah di kehidupan berikutnya, *al-jannah al-ma'wâ. Âmîn ya rabb al-âlmîn.*

In urîdu illâ al-ishlâh mâ istatha'tu.

Wassalam.

Cirebon, 27 Juni 2021

Faqihuddin Abdul Kodir

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!**



Prolog

METODE STUDI ISLAM KEULAMAAN PEREMPUAN INDONESIA

Oleh: Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm.

Menjelang Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) pada tahun 2017, perwakilan tim penyelenggara berbagi tugas sowan ke tokoh-tokoh penting negeri ini untuk memohon restu dan doa. Salah satunya ke kediaman Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A. selaku Imam Besar Masjid Istiqlal. Dalam kesempatan tersebut, saya ingat beliau memberikan satu pertanyaan penting, “KUPI akan menggunakan metode apa dalam memutuskan persoalan keagamaan?” Mewakili teman-teman, saya menjawab, “Kami tidak menggunakan metode baru tertentu, Prof. Hanya mengintegrasikan perspektif perempuan pada metode studi Islam yang telah ada, baik yang dikemukakan ulama klasik maupun yang dikembangkan sarjana Muslim modern.” Pertimbangannya sederhana. Metode sebagus apa pun jika digunakan dengan perspektif yang tidak adil pada perempuan, ia akan gagal menghasil-

kan tafsir keagamaan yang adil. Beliau tampak merestui. Perspektif keulamaan perempuan Indonesia ini kemudian didiskusikan melalui rangkaian halaqah yang melibatkan para pakar ilmu-ilmu keislaman dan sosial menjelang KUPI, dan masih terus dikembangkan setelahnya hingga kini.

Pengalaman Perempuan

Pengetahuan adalah sebuah proses kreatif manusia yang melibatkan dinamika pengalaman mereka di kehidupan konkret maupun pemikiran mereka di alam abstrak. Laki-laki selama berabad-abad lamanya mendominasi berbagai aspek kehidupan, baik ekonomi, politik, sosial, budaya, agama, maupun lainnya. Demikian pula, baik di ranah perkawinan, keluarga, masyarakat, negara, bahkan dunia. Dominasi di kehidupan konkret ini tentu saja memengaruhi dominasi mereka di alam pikiran. Demikian pula sebaliknya. Marginalisasi perempuan dalam berbagai aspek kehidupan konkret juga memengaruhi marginalisasi mereka di alam pikiran.

Sejarah panjang peradaban manusia diwarnai dengan sikap perorangan dan kolektif yang tidak manusiawi pada perempuan selama berabad-abad. Situasi ini terjadi juga di berbagai peradaban besar dunia seperti Persia, Romawi, Arab, India, Cina, Afrika, dan lain-lain. Di Persia dan Romawi Kuno, selama hidupnya perempuan dipandang sebagai milik mutlak laki-laki. Lahir sebagai milik ayah, menikah sebagai milik suami, kemudian milik anak atau kerabat laki-la-

ki yang mewarisinya. Laki-laki secara sosial lazim mengeksploitasi bahkan menjual perempuan miliknya. Di Jazirah Arabia Kuno, bayi perempuan boleh dikubur hidup-hidup saat lahir dan perempuan pun lazim dijadikan warisan. Di India dan Cina, istri mesti membakar diri hidup-hidup bersama jenazah suami yang dikremasi. Di Afrika, alat kelamin perempuan dimutilasi (*female genital mutilation* [FGM]).

Ancaman atas keselamatan tubuh dan nyawa perempuan terus berlangsung selama hidupnya. Hal ini berpangkal dari cara pandang yang tidak mengakui kemanusiaan perempuan atau mengakui namun tidak secara penuh. Kemanusiaan perempuan dipandang rendah atau lebih rendah daripada kemanusiaan laki-laki. Cara pandang seperti ini dimiliki oleh para filsuf, ilmuwan, seniman, penguasa, tokoh masyarakat, hingga tokoh agama. Karenanya, ia juga memengaruhi standar berpikir rasional di filsafat, ilmiah dan objektif di sains, artistik di kesenian, kebijakan di sebuah negara, kearifan sosial di masyarakat, hingga kesalehan di sebuah agama. Dengan kata lain, dominasi laki-laki di berbagai sendi kehidupan menunjukkan bahwa sistem pengetahuan di berbagai disiplin ilmu termasuk ilmu agama telah dibangun dan dikembangkan melalui pengalaman, perspektif, sudut pandang, dan kepentingan laki-laki sehingga tidak atau belum menyertakan perempuan.

Marginalisasi perempuan, baik dalam kehidupan konkret maupun di alam pikiran meliputi banyak dimensi,

yakni pengalaman kemanusiaan perempuan, isu, perspektif, sudut pandang, kepentingan, dan lain-lain. Pengalaman kemanusiaan khas perempuan, baik biologis seperti menstruasi, hamil, melahirkan, nifas, dan menyusui, maupun sosial seperti stigmatisasi, subordinasi, marginalisasi, kekerasan, dan beban ganda, yang semua terjadi hanya karena menjadi perempuan, dimarginalkan sebagai bagian dari pengalaman kemanusiaan karena laki-laki tidak mengalaminya. Pengalaman kemanusiaan khas perempuan ini dipandang sebagai pengalaman keperempuanan yang terlepas dari kemanusiaan sehingga tidak dipandang sebagai tanggung jawab bersama antara laki-laki dan perempuan melainkan hanya sebagai urusan perempuan.

Marginalisasi juga terjadi pada perempuan sebagai isu, perspektif, sudut pandang, kepentingan, lembaga, dan lain-lain dalam sistem kehidupan, termasuk sistem pengetahuan dan termasuk pengetahuan agama. Fakta bahwa selama berabad-abad lamanya pengetahuan agama didominasi oleh laki-laki, menunjukkan bahwa posisi perempuan dalam sistem pengetahuan agama kerap hanya menjadi objek yang sama sekali tidak dilibatkan dalam perumusannya, atau subjek sekunder yang pengalamannya mungkin dipertimbangkan, tetapi tidak sebagai pemberi keputusan final. Apa yang baik buat perempuan menurut agama adalah apa yang dipandang baik oleh agama dalam perspektif laki-laki. Padahal perbedaan pengalaman kemanusiaan keduanya sangat mungkin menjadikan hal yang

dipandang baik menurut dan untuk laki-laki tidaklah baik menurut dan untuk perempuan.

Pengalaman laki-laki dan perempuan dalam kekerasan seksual, misalnya, tidaklah sama. Bahkan bisa berbeda 180 derajat. Perkosaan bisa menyebabkan perempuan hamil, melahirkan, nifas, dan menyusui, sedangkan laki-laki tidak. Secara sosial, perkosaan bisa menyebabkan perempuan mengalami stigma sebagai perempuan kotor, semakin dipandang lebih rendah, dan lain-lain. Bahkan, kadang perempuan korban perkosaan dipaksa menikah dengan pemerkosanya demi nama baik keluarga dan masyarakat. Padahal perkawinan pada kasus ini tidak mengubah dampak buruk yang dialami perempuan sebagai korban perkosaan. Sebaliknya, laki-laki sebagai pemerkosa tetap mendapatkan manfaat setelah menikahi korbannya. Artinya, apa yang bermanfaat bagi laki-laki tidaklah selalu bermanfaat bagi perempuan.

Demikian pula perkawinan anak. Anak perempuan yang dinikahkan sangat mungkin mengalami hamil, melahirkan, nifas, dan menyusui di usia anak. Padahal pengalaman ini kerap disertai dengan rasa sakit berlipat (*wahnan 'alâ wahnin*) meskipun dialami oleh perempuan dewasa. Sementara laki-laki yang menikah di usia anak maupun dewasa tidak akan mengalaminya. Gap dampak buruk perkawinan anak pada laki-laki dan perempuan semakin lebar pada perkawinan antara laki-laki dewasa dengan perempuan yang masih usia anak. Gap ini lagi-lagi

menunjukkan bahwa pentingnya perumusan kemaslahatan dengan mempertimbangkan persamaan antara laki-laki dan perempuan sebagai manusia di satu sisi, sekaligus mempertimbangkan perbedaan keduanya di sisi lain.

Mubâdalah dan Keadilan Hakiki Perempuan

Pengabaian atas pengalaman kemanusiaan khas perempuan, baik secara biologis maupun sosial, kerap melahirkan pengetahuan agama berdampak buruk (keburukan), bahkan membahayakan (mudarat) pada perempuan, padahal pada saat yang sama ia tidak demikian pada laki-laki. Tidak jarang bahkan laki-laki secara sepihak justru mendapatkan manfaat dari tindakan tersebut. Karena kemaslahatan dalam sistem kehidupan yang dikehendaki oleh Islam ditujukan kepada seluruh manusia, laki-laki dan perempuan, maka ia mesti bisa dinikmati oleh keduanya. Demikian pula keburukan apalagi bahaya juga mesti dicegah dari keduanya.

Merespons pengabaian ini, maka keulamaan perempuan Indonesia memandang perlu melakukan pengarusutamaan perempuan, yang dilakukan dengan dua strategi. *Pertama*, strategi yang memberikan fokus perhatian pada persamaan antara laki-laki dan perempuan sebagai manusia melalui perspektif mubâdalah. Laki-laki dan perempuan sebagai manusia adalah sama-sama hanya hamba Allah sehingga tidak diperbolehkan membangun relasi penghambaan satu sama lain, termasuk sebagai suami-istri. Kedua-

nya juga sama-sama *khalîfah fî al-ardh* sehingga sama-sama wajib mewujudkan kemaslahatan sekaligus menikmatinya, dan mencegah kemungkaran sekaligus dilindungi darinya. Atas dasar ini, laki-laki dan perempuan sama-sama primer sebagai *khalîfah fî al-ardh*, sekaligus sama-sama sekunder sebagai hanya hamba Allah.

Perspektif mubâdalah dilakukan dengan cara memastikan perempuan terjangkau oleh kemaslahatan Islam dan terlindungi dari kemungkaran yang tidak dikehendaki Islam. Kerahmatan Islam bagi semesta (*rahmatan lil 'âlamîn*) adalah termasuk kerahmatan bagi perempuan. Penyempurnaan akhlak mulia manusia (*li utammima makârim al-akh-lâq*) adalah termasuk akhlak manusia pada perempuan. Ketenangan jiwa (*sakinah*) adalah termasuk ketenangan jiwa perempuan sebagai istri. Begitu pula larangan Islam atas tindakan kemungkaran adalah termasuk kemungkaran yang hanya menimpa pada perempuan, mencegah keburukan termasuk keburukan yang hanya menimpa perempuan, dan menghilangkan bahaya termasuk bahaya yang hanya menimpa perempuan.

Kemaslahatan dalam konsep-konsep kunci yang enam (*al-kulliyat as-sittah*) yang menjadi *maqâshid asy-syarî'ah* mesti menjangkau pengalaman kemanusiaan khas perempuan. Menjaga agama (*hifzh ad-dîn*) adalah termasuk menjaga perempuan untuk tidak direndahkan kualitas agama mereka karena pengalaman reproduksi khasnya. Menjaga jiwa (*hifzh an-nafs*) adalah termasuk menjaga perem-

puan dari kematian akibat melahirkan (*marital mortality*). Menjaga akal (*hifzh al-'aql*) adalah termasuk mendorong perempuan untuk sekolah setinggi mungkin. Menjaga kehormatan (*hifzh al-'irdh*) adalah termasuk menjaga perempuan dari kekerasan, termasuk kekerasan seksual. Menjaga keturunan (*hifzh an-nasl*) adalah termasuk menjaga sistem reproduksi perempuan dari setiap tindakan yang membahayakannya. Menjaga harta (*hifzh al-mâl*) adalah termasuk membuka akses perempuan untuk memperoleh dan memiliki harta, dan sebagainya.

Kedua, strategi yang memberikan fokus perhatian pada perbedaan perempuan dan laki-laki sebagai manusia melalui perspektif keadilan hakiki perempuan. Prinsip dasar perspektif keadilan hakiki adalah tidak menjadikan pihak yang dominan sebagai standar tunggal kemaslahatan pihak lainnya. Dalam relasi laki-laki dan perempuan, perspektif ini berarti tidak menjadikan laki-laki sebagai standar tunggal kemaslahatan perempuan. Hal ini dilakukan dengan cara memberikan perhatian pada kekhususan perempuan yang setidaknya meliputi dua jenis pengalaman kemanusiaan mereka. *Pertama*, pengalaman biologis perempuan, khususnya menstruasi, hamil, melahirkan, nifas, dan menyusui, yang secara sistemik sudah sakit (*adzâ*), melelahkan (*kurhan*) bahkan sakit atau lelah berlipat-lipat (*wahnâ 'alâ wahnin*). Pengalaman reproduksi khas perempuan ini karena sakit maka tidak boleh dibuat semakin sakit, bahkan sebisa mungkin bisa menjadi semakin nyaman. *Kedua*, pengalaman sosial perempuan, khususnya

kerentanan sosial mereka untuk mengalami stigmatisasi, subordinasi, marginalisasi, kekerasan, dan beban ganda hanya karena menjadi perempuan. Kerentanan sosial perempuan ini tentu saja tidak adil sehingga mesti dicegah atau diatasi untuk tidak terjadi sama sekali. Jadi, kemaslahatan Islam mesti maslahat pula bagi perempuan, dan indikatornya adalah pengalaman biologisnya tidak semakin sakit dan kerentanan sosialnya tidak terjadi sama sekali. Demikian pula sebaliknya, mafsadah apalagi mudarat mesti meliputi tindakan apa pun yang menyebabkan pengalaman biologis khas perempuan makin sakit atau mengakibatkan kerentanan sosial perempuan terjadi.

Persamaan sekaligus perbedaan manusia dalam relasi gender juga sama-sama perlu mendapatkan perhatian dalam relasi Indonesia dan Arab. Meskipun sama-sama Muslim yang sama-sama beriman pada al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber rujukan dalam berislam, namun kekhasan Muslim sebagai warga negara Indonesia juga perlu mendapatkan perhatian. Sebagai warga negara, masyarakat Muslim Indonesia terikat pada Konstitusi Negara RI sehingga juga perlu mempertimbangkannya dalam merumuskan kemaslahatan Islam di Indonesia. Hal ini didasarkan pada pemikiran bahwa setiap Muslim Indonesia adalah warga negara yang mempunyai kewajiban untuk tunduk pada konstitusi negara.

Konstitusi ini juga mewajibkan negara melalui pemerintah sebagai ulil amri untuk menjamin kemaslahatan

bangsanya, baik laki-laki maupun perempuan, dan melindungi mereka dari kemungkaran, mafsadah, dan mudarat. Konstitusi negara menjadi dasar untuk memanggil kewajiban negara agar berperan aktif dalam mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemungkaran, mafsadah, dan mudarat yang dirumuskan oleh ulama perempuan Indonesia. Pentingnya konstitusi negara dalam perumusan kemaslahatan di Indonesia sejalan dengan pentingnya perujukan ulama pada adat kebiasaan (*al-‘âdah muhakkamah*) dan kesepakatan-kesepakatan sosial (*al-masyrûth syar‘than ka al-manshûsh syar’an*). Tentu saja, sebagaimana sumber-sumber lainnya, konstitusi negara juga dipahami dengan perspektif mubâdalah yang menekankan persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan sebagai warga negara, dan perspektif keadilan hakiki perempuan yang menekankan kekhasan pengalaman perempuan sebagai warga negara.

Perspektif mubâdalah dan keadilan hakiki perempuan adalah sebuah konsep yang dinamis sehingga penting untuk disempurnakan. Buku ini menjadi penting sebagai dokumen yang merekam perkembangan dua metode kunci ini bagi keulamaan perempuan Indonesia pada fase awal, yakni sejak 2017, tahun pelaksanaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia yang pertama, hingga 2022 saat buku ini diterbitkan pertama kali. Buku ini juga menjadi menarik karena mengetengahkan berbagai argumentasi fiqh dan ushul fiqh bagi kerangka metodologis yang digunakan dalam Majelis Musyawarah KUPI tahun 2017 yang dimu-

lai dengan mengenalkan jejak-jejak awal dalam merujuk pada pengalaman perempuan untuk bersikap secara keagamaan, seperti beberapa teladan Nabi Saw dan metode *istiqrâ'* Imam Syafi'i, sampai dengan mengetengahkan kaidah-kaidah yang meligitimasi perujukan sikap keagamaan KUPI pada konstitusi dan perundang-undangan Indonesia. Ini adalah sesuatu yang masih awal dan perlu didiskusikan dalam diskursus fiqh dan ushul fiqh, tetapi penting dan niscaya.

Penjelasan metodologi Musyawarah Keagamaan dengan menitik pada sembilan nilai paradigmatic, sebagaimana diusulkan buku ini, juga sesuatu yang patut diberi perhatian penuh dalam pengembangan ke depan, karena menasar pada mental model yang lebih filosofis dan mendasar. Dengan bertumpu pada visi perwujudan *rahmatan lil 'âlamîn* dan misi penyempurnaan *akhlâq karîmah* dan kerangka *maqâshid asy-syarî'ah* yang telah dirintis para ulama seperti Imam al-Ghazali dan asy-Syathibi dan dikembangkan para sarjana Muslim modern seperti Jasser Auda, buku ini juga menawarkan bangunan epistemologis yang lebih komprehensif dalam memandang dan mengelola sumber-sumber keimanan dan pengetahuan Islam mulai dari cara pandang terhadap Allah Swt, alam, dan manusia; terhadap teks-teks al-Qur'an dan Hadits; kerangka interaksi dengan tradisi dan khazanah peradaban Islam; hingga kerangka merujuk pada pengalaman perempuan dan konstitusi yang berlaku.

Buku yang disusun oleh Kang Faqihuddin Abdul Kodir, salah satu tokoh penting dalam perumusan metode studi Islam Musyawarah Keagamaan KUPI 2017, ini juga sangat penting karena merekam fase pertama tradisi keilmuan Islam Indonesia yang berikhtiar mendudukan perempuan dalam posisi sebagai subjek penuh dalam sistem pengetahuan Islam. Pengalaman kemanusiaan khususnya sebagai perempuan dipandang penting untuk diintegrasikan dalam perumusan kemaslahatan Islam, meskipun pengalaman tersebut sama sekali tidak dialami oleh laki-laki.

Selamat membaca!

Pamulang, 4 September 2021

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**

Korasan Pertama

SEJARAH PEMBENTUKAN FATWA KUPI

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**



Fatwa adalah pandangan hukum Islam yang dikeluarkan individu atau lembaga yang dianggap memiliki otoritas mengenai persoalan tertentu. Fatwa lahir biasanya diawali dari pertanyaan atas apa yang dialami seseorang. Jika yang mengajukan pertanyaan perempuan, maka berarti fatwa yang dikeluarkan didasarkan pada pengalaman mereka. Pertanyaannya: Sejauh mana seseorang atau lembaga memahami pengalaman perempuan, sehingga jawaban yang dikeluarkan benar-benar relevan?

Dalam disiplin fiqh dan ushul fiqh, kita mengenal metode *istiqrâ'*, penelitian berbasis pengalaman. Penelitian induktif bisa digunakan untuk menemukan logika hukum (*'illah*) dalam teks-teks sumber, memperkuat metode penetapan hukum yang sedang bekerja (*istinbâth al-ahkâm*), atau langsung untuk menetapkan sebuah hukum. Dalam Mazhab Syafi'i, dipopulerkan kisah bahwa Imam Syafi'i, sebagai peletak dasar-dasar mazhab ini, telah menggunakan metode *istiqrâ'* untuk fiqh terkait haid atau menstruasi.

Dalam merumuskan fiqh haid, Imam Syafi'i bertanya terlebih dahulu kepada para perempuan tentang pengalaman mereka terkait menstruasi yang dialami. Sayangnya, metode ini tidak ada yang mengembangkan lebih lanjut. Jangankan untuk masalah-masalah kehidupan yang lebih luas dan kompleks yang dihadapi perempuan, bahkan untuk masalah menstruasi pun, fiqh kita tidak memverifikasi dan merujuk pada pengalaman-pengalaman perempuan yang terus berkembang dan beragam.

Kita tahu, ilmu pengetahuan terkait anatomi tubuh dan temuan-temuan medis terkait reproduksi perempuan berkembang begitu pesat. Namun, fiqh haid kita masih merujuk pada detail pandangan ulama yang begitu kompleks, yang entah masih validkah jika dirujuk pada ilmu biologi anatomi tubuh, temuan medis, dan terutama pengalaman nyata perempuan. Dampak dari penggunaan alat kontrasepsi hormonal misalnya, banyak perempuan yang mengalami kekacauan daur menstruasi, kesakitan secara fisik, dan tekanan mental.

Jika pengalaman-pengalaman ini dijawab dengan pandangan fiqh Mazhab Syafi'i—misalnya sebagaimana tertulis dalam *Risâlah al-Mahîdh*—justru akan membingungkan dan menyulitkan para perempuan. Alih-alih meringankan dan memudahkan, karena perempuan sedang sakit menstruasi, sebagaimana itu prinsip syari'at Islam, fiqh haid yang ada malah memberi beban berat, yang sulit ditanggung kebanyakan perempuan. Kesulitan ini akan dialami

perempuan setiap bulan dan sepanjang hidup mereka. Jadi, perempuan yang mengalami masalah menstruasi, tidak saja memperoleh tekanan fisik dan psikis, tetapi juga ketika beragama.

Untuk itu, kita perlu menghidupkan kembali metode *istiqrâ'* yang telah diawali Imam Syafi'i *rahimahullâhu ta'âlâ*. Tidak hanya urusan menstruasi, tetapi seluruh kehidupan yang dialami perempuan. Hal ini seharusnya menjadi basis perumusan fatwa-fatwa yang dikeluarkan individu maupun lembaga pada konteks kita sekarang ini. Kehidupan perempuan memiliki pengalamannya sendiri yang khas, baik secara fisik maupun sosial, yang seharusnya diadopsi dan dirujuk sebelum membuat keputusan-keputusan hukum dan fatwa, baik terkait kehidupan manusia secara umum, terutama hal-hal yang menyangkut perempuan secara khusus.

Kita bisa belajar dari semangat Nabi Muhammad SAW ketika mendengar para perempuan, menerima keluhan, dan memahami pengalaman para perempuan. Setelah itu, Nabi SAW baru mengeluarkan pandangan hukum, fatwa, atau nasihat, yang relevan dengan pengalaman yang dihadapi mereka, dan menjawab kegalauan mereka. Keputusan Nabi SAW, dalam hal ini, yang kemudian disebut sebagai Hadits, tentu saja menjadi sumber hukum lebih tinggi dan menjadi rujukan yang otoritatif bagi semua produk fiqh dan fatwa yang lahir kemudian hari.

Berfatwa dengan Merujuk pada Pengalaman Perempuan

Sebagaimana dicatat Imam Bukhari dalam *Shahîh*-nya (Hadits nomor 5330),¹ juga kitab-kitab Hadits lain, ada keputusan Nabi SAW yang begitu empatik dan suportif terhadap pengalaman perempuan. Di antaranya adalah mengenai seorang perempuan bernama Habibah bint Sahl *radliyallâhu ‘anhâ*. Dia adalah istri seorang sahabat terpadang, tokoh panutan, dan orator ulung penduduk Madinah, Tsabit bin Qays bin Syammas al-Anshari al-Khazraji *radliyallâhu ‘anhu*.

Dalam sebuah riwayat Hadits disebutkan, bahwa Habibah tiba-tiba datang ke rumah Rasulullah SAW. Saat Nabi SAW membuka pintu rumah, dijumpai ada seorang perempuan. "Siapa ini?" kata Nabi SAW. "Habibah bint Sahl," jawab sang perempuan. "Ada keperluan apakah gerangan?" "Aku istri Tsabit bin Qays ra, ya Rasul, aku tidak sanggup lagi menjadi istri dia. Sekalipun akhlak dia baik dan ibadah dia juga bagus, tetapi aku tidak sanggup serumah dengannya." "Maumu apa?" tanya Nabi SAW. "Aku tidak menyalahkannya, tetapi aku sendiri yang ingin bercerai darinya, karena

1 Penomoran Hadits dalam buku ini merujuk pada kitab-kitab Hadits (*Shahîh Bukhâri, Shahîh Muslim, Sunan Turmudzi, Sunan Abû Dâwud, Sunan Ibn Mâjah, Sunan an-Nasâ'i, Muwaththa' li Mâlik, dan Musnad Ahmad*), yang diterbitkan *Jam'iyah al-Maknaz al-Islâmy* (Cairo, 2000). Kitab-kitab ini juga tersedia dalam bentuk *digital* dengan nama program "*mausû'ah al-hadîts asy-syarîf*".

tidak sanggup hidup bersama. Khawatir malah aku berperangai buruk kepadanya," jawab Habibah tegas.

Lalu, Nabi SAW memanggil suaminya, Tsabit bin Qays ra, dan menyarankannya untuk menceraikan istrinya tersebut. Perceraian pun terjadi dengan tebusan sebidang tanah yang awalnya diterima Habibah sebagai mahar, kemudian dikembalikan kepada Tsabit. Inilah kisah cerai tebus pertama dalam Islam, yang dalam fiqh disebut sebagai *khulu'*. Kisah lengkap ini adalah rangkuman dari berbagai versi Hadits yang dicatat Imam Ibn Hajar dalam kitab *Fath al-Bâri*.² Dua teks riwayat dari kitab-kitab Hadits utama kiranya perlu diturunkan di sini. Sisanya, pembaca bisa merujuk sendiri pada berbagai kitab Hadits.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ جَاءَتْ امْرَأَةً ثَابِتِ بْنِ قَيْسٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لَا أَعْشُبُ عَلَى ثَابِتٍ فِي دِينٍ وَلَا خُلُقٍ وَلَكِنِّي لَا أُطِيقُهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَرَدِّينَ عَلَيْهِ حَدِيثَهُ قَالَتْ نَعَمْ (صحيح البخاري).

Dari Ibn Abbas ra, berkata: Ada seorang perempuan, istri dari Tsabit bin Qays, datang menemui Rasulullah SAW, dan berkata, "Wahai Rasul, saya tidak mence-

2 Ibn Hajar al-'Asqallani, *Fath al-Bâri bi Syarh Shahîh al-Bukhâri*, ed. Abd al-Aziz bin Baz, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), juz 10, halaman: 496-506.

la agama maupun akhlak Tsabit (suamiku), tetapi saya tidak kuat (hidup bersama)-nya." Nabi SAW (menyerinya) dan bertanya, "Maukah kamu kembalikan kebun (yang dulu diberikan Tsabit kepadamu)?" Sang perempuan menjawab, "Ya, mau." (Shahîh Bukhâri, Hadits nomor 5330).

عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ عَنْ حَبِيبَةَ بِنْتِ سَهْلِ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّهَا كَانَتْ تَحْتِ ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ بْنِ شَمْسٍ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ إِلَى الصُّبْحِ فَوَجَدَ حَبِيبَةَ بِنْتِ سَهْلِ عِنْدَ بَابِهِ فِي الْعَلَسِ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ هَذِهِ فَقَالَتْ أَنَا حَبِيبَةُ بِنْتِ سَهْلِ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَا شَأْنُكَ قَالَتْ لَا أَنَا وَلَا ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ لِرُؤُوسِنَا فَلَمَّا جَاءَ رُؤُوسُنَا ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذِهِ حَبِيبَةُ بِنْتِ سَهْلِ قَدْ ذَكَرْتُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَذْكُرَ فَقَالَتْ حَبِيبَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ كُلُّ مَا أُعْطَانِي عِنْدِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِثَابِتِ بْنِ قَيْسٍ خُذْ مِنْهَا فَأَخَذَ مِنْهَا وَجَلَسَتْ فِي بَيْتِ أَهْلِهَا (موطأ مالك).

Dari 'Amrah bint Abdurrahman, dia memperoleh cerita langsung dari Habibah bint Sahl al-Anshari ra.

Saat itu, Habibah adalah istri dari Tsabit bin Qays bin Syammas ra. Suatu hari, di saat masih pagi gelap, Rasulullah SAW keluar rumah untuk shalat Subuh dan mendapati Habibah berada di pintu rumah Nabi SAW. "Ada apa?" tanya Rasul. "Saya tidak ingin lagi bersama Tsabit bin Qays," jawab Habibah tentang suaminya itu. Lalu suaminya, Tsabit bin Qays, juga datang. Nabi SAW berkata kepadanya, "Ini Habibah, istrimu, menginginkan sesuatu (berpisah darimu)." Habibah menambahkan, "Wahai Rasul, semua yang dia berikan padaku masih aku simpan (dan bisa aku berikan lagi kepadanya, asal aku bisa pisah)." Lalu Rasulullah SAW berkata kepada Tsabit, "Ya sudah, kamu terima saja harta(mu) yang ada pada istrimu itu." Maka Tsabit menerima harta itu, Habibah pun (menjadi cerai) dan pindah ke rumah keluarganya. (Muwaththa' li Mâlik, Hadits nomor 1187).

Dalam kisah ini jelas sekali Nabi SAW mendengar dan merujuk pada apa yang dialami dan dirasakan perempuan dalam kehidupan pernikahannya. Karena prinsip pernikahan itu untuk mewujudkan kehidupan yang *sakînah*, *mawaddah*, dan *rahmah*, dan ketika seorang perempuan menemukan sebaliknya, Nabi SAW memutuskan hukum yang merujuk pada pengalaman perempuan yang nyata itu. Inilah contoh fatwa yang merujuk dan percaya pada pengalaman seorang perempuan.

Lebih dramatis lagi yang disampaikan Barirah ra, istri dari Mughits ra (*Shahih Bukhâri*, Hadits nomor 5338, dan *Sunan Abû Dâwud*, Hadits nomor 2233). Semua sahabat tahu betapa besar cinta Mughits pada istrinya. Tetapi sang istri, Barirah, bersikeras minta cerai, karena alasan dia tidak sanggup menjadi istrinya. Sang suami menangis dan memohon-mohon kepada istrinya untuk mengurungkan niat cerainya. Barirah tetap bergeming. Akhirnya, Mughits menghadap Nabi SAW dan memohon pertolongan untuk menasihati Barirah.

“Bartakwalah kepada Allah, wahai Barirah. Dia itu suamimu dan ayah dari anakmu, kembalilah kepadanya,” kata Nabi SAW. “Apakah ini perintah engkau, wahai Rasul, atau saran saja?” tanya Barirah. “Bukan perintah, ini ingin membantu Mughits agar diterima kembali oleh kamu,” jawab Nabi SAW. “Kalau begitu, maaf, aku tidak bisa memenuhi kebutuhanku jika bersamanya, ya Rasul,” jawab Barirah tegas. Nabi SAW pun membiarkan perceraian itu terjadi atas inisiatif perempuan, yang justru sangat dicintai dan digandrungi suaminya.

Beberapa teks dari berbagai riwayat terkait kisah di atas bisa diturunkan di sini:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ مُغِيثًا كَانَ عَبْدًا فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ
اشْفَعْ لِي إِلَيْهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا
بَرِيرَةُ اتَّقِي اللَّهَ فَإِنَّهُ زَوْجُكَ وَأَبُو وَلَدِكَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ

اللَّهِ أَتَأْمُرُنِي بِذَلِكَ قَالَ لَا إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ فَكَانَ دُمُوعُهُ
تَسِيلُ عَلَى خَدَّيْهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
لِلْعَبَّاسِ أَلَا تَعْجَبُ مِنْ حُبِّ مُغِيثِ بَرِيرَةَ وَبُغْضِهَا إِيَّاهُ
(سنن أبي داود).

Dari Ibn Abbas ra, bahwa Mughits ra adalah seorang hamba. Dia datang menemui Nabi SAW, memohon, "Ya Rasulullah, bantulah saya (meluluhkan) hatinya (sang istri bernama Barirah, agar tidak bercerai). Lalu, Rasulullah SAW menasihati sang istri, bernama Barirah ra, "Wahai Barirah, bertakwalah kepada Allah, dia itu kan suamimu dan ayah dari anakmu." "Apakah engkau memerintahkan saya untuk itu (kembali kepadanya sebagai istrinya)?" tanya Barirah. "Tidak, saya memediasi dan ingin menolongnya," jawab Nabi SAW. Saat itu, air mata Mughits mengalir deras di pipinya. Rasulullah SAW berkata kepada Abbas ra, "Tidakkah kamu takjub pada cinta Mughits terhadap Barirah, tetapi Barirah sendiri justru membencinya." (Sunan Abū Dâ'oud, Hadits nomor 2233).

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ زَوْجَ بَرِيرَةَ كَانَ عَبْدًا يُقَالُ لَهُ مُغِيثٌ
كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ يَطُوفُ حَلْفَهَا يَتَكَبَّرُ وَدُمُوعُهُ تَسِيلُ عَلَى
لِحْيَتِهِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْعَبَّاسِ يَا عَبَّاسُ
أَلَا تَعْجَبُ مِنْ حُبِّ مُغِيثِ بَرِيرَةَ وَمِنْ بُغْضِ بَرِيرَةَ مُغِيثًا

فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ رَاجَعْتِيهِ فَإِنَّهُ
أَبُو وَلَدِكَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَأْمُرُنِي قَالَ إِنَّمَا أَنَا شَفِيعٌ
قَالَتْ فَلَا حَاجَةَ لِي فِيهِ (سنن النسائي).

Dari Ibn Abbas ra, bahwa suami Barirah ra adalah seorang hamba, bernama Mughits ra. Saya pernah melihat Mughits berjalan mengitari istrinya, sambil menangis dan air matanya menetes sampai jenggotnya. Nabi SAW berkata kepada Abbas ra, "Wahai Abbas, tidakkah kamu takjub pada cinta Mughits terhadap Barirah, tetapi Barirah sendiri justru membencinya." Nabi SAW menasihati sang istri, "Jika saja kamu mau kembali kepadanya, dia itu kan suamimu dan ayah dari anakmu." Barirah ra menjawab, "Wahai Rasul, apakah engkau memerintahkan saya untuk itu (kembali kepadanya sebagai istrinya)?" "Tidak, saya memediasi dan ingin menolongnya," jawab Nabi SAW. Lalu Barirah berkata, "Saya tidak membutuhkannya." (Sunan an-Nasâ'i, Hadits nomor 5434).

Tentu saja masih banyak keputusan Nabi SAW dalam berbagai Hadits yang didasarkan pada pengalaman nyata yang dialami perempuan. Contohnya adalah kisah beberapa perempuan yang mengadu karena kiprah jihad dan hijrah mereka tidak diperhitungkan, lalu dijawab Nabi SAW bahkan dengan ayat yang mengapresiasi mereka (Sunan at-Turmûdzî, Hadits nomor 3296); atau beberapa

perempuan yang meminta slot pengajian khusus bagi mereka (*Shahîh Bukhâri*, Hadits nomor 7396 dan *Shahîh Muslim*, Hadits nomor 6868); atau sejumlah perempuan yang protes atas kekerasan yang dialami mereka dari suami mereka, dan Nabi SAW membela mereka (*Sunan Abû Dâwud*, Hadits nomor 2148 dan *Sunan Ibn Mâjah*, Hadits nomor 2061); dan banyak lagi teks-teks Hadits seperti ini.

Kita perlu menelusuri berbagai fatwa para ulama fiqh, sejauh mana mereka merujuk pada pengalaman kehidupan perempuan. Metode *istiqrâ'* Imam Syafi'i *rahimahullâh* adalah salah satu bukti konkret dari rujukan ini. Ke depan, kita perlu fatwa-fatwa yang dikeluarkan individu maupun lembaga, terutama yang menyangkut perempuan, dengan benar-benar merujuk dan mempertimbangkan pengalaman nyata yang dialami dan dirasakan perempuan. Berfatwa dengan cara ini adalah teladan Nabi Muhammad SAW. Di sinilah kekhasan KUPI dengan peran yang ingin dilakukannya, yaitu memastikan dan meniscayakan rujukan pada pengalaman perempuan dalam seluruh tingkat kerja-kerja fatwa keagamaan, penentuan kebijakan, maupun keputusan hukum dan undang-undang.

Bagi KUPI, berfatwa adalah bagian dari beragama yang menjadi hak penuh laki-laki dan perempuan secara setara. Perempuan, sebagai manusia, adalah sama dengan laki-laki: memiliki akal budi, tubuh, dan jiwa, pengetahuan dan pengalaman, yang layak dan otoritatif bagi kerja-kerja fatwa. Berfatwa adalah bagian dari beragama. Beragama ada-

lah sesuatu yang khas dari manusia. Di satu sisi, beragama itu bersumber dari sesuatu yang transenden dan metafisik. Namun, di sisi lain, ia berpijak pada, merujuk, atau menjawab hal-hal profan dalam realitas kehidupan sebagaimana kita ber-Islam dalam kehidupan kita sehari-hari.

Di satu sisi, keislaman kita bersumber pada al-Qur'an dan Hadits melalui tradisi keilmuan yang telah terbentuk selama ini. Akan tetapi, kita hanya bisa memahami dan mempraktikkannya saja. Di sisi lain, ketika kita berada pada pijakan realitas kehidupan yang kita alami, terutama ketika menjawab persoalan-persoalan yang kita hadapi, atau hadir bersama orang-orang yang bertanya dan memerlukan jawaban kita tentang apa yang mereka hadapi, maka di sinilah dinamika fatwa terjadi antara ulama dalam relasi dengan umatnya yang bertanya, maupun interaksinya dengan teks-teks sumber Islam.

Dalam proses beragama inilah para perempuan berdialog dengan ulama-ulama mereka yang tergabung dalam jaringan Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI). Mereka adalah para perempuan yang mengalami kekerasan, kezaliman, dan ketidakadilan hidup, baik dalam relasi marital dan familial di dalam rumah tangga, maupun relasi sosial di dalam ranah publik.

Selama ini mereka tidak menemukan jawaban yang diharapkan dari narasi-narasi keagamaan *mainstream*, atau dari tokoh-tokoh agama yang mereka temui. Alih-alih mendapat perlindungan dan dukungan, serta didengar

kegalauan yang dirasakan, para perempuan malah justru dianggap faktor penyebab dari semua keburukan yang terjadi dalam kehidupan, baik dalam rumah tangga maupun publik luas.

Dalam narasi keagamaan *mainstream*, misalnya, perempuan dianggap memiliki potensi pesona (*fitnah*) yang menggoda dan mengganggu stabilitas moral publik yang mayoritas berisi laki-laki. Karena potensi *fitnah* inilah, dalam logika beragama sementara ini, mengapa semua keburukan itu terjadi. Lalu, fatwa yang dikeluarkan seringkali adalah agar para perempuan mengurangi potensi *fitnah* tersebut dengan banyak berada di dalam rumah. Jikapun harus keluar di ruang publik, hanya dibolehkan jika benar-benar tidak menebarkan pesona (*fitnah*) kepada publik laki-laki.

Faktor penentu ada atau tidaknya pesona perempuan ini dan dampak buruknya pada masyarakat adalah standar kehidupan laki-laki. Perempuan menjadi objek hukum, pihak yang diputuskan hukumnya. Atas dasar standar laki-laki, bolehkah atau halal haramkah, seorang perempuan keluar rumah, belajar, bekerja, bepergian, atau sekadar bersenang-senang? Standarnya adalah sejauh mana keberadaan mereka memesona dan mengganggu laki-laki. Lalu, fatwa yang keluar adalah halal atau haram aktivitas perempuan berdasarkan standar tersebut. Atau batasan-batasan yang harus diikuti perempuan, juga atas dasar standar laki-laki.

Begitu pun ketika para perempuan difatwakan untuk berada di dalam rumah. Haram berada di ranah publik, atau setidaknya tidak disarankan secara agama. Lalu, pekerjaan yang dianjurkan di dalam rumah, selama ini, adalah semua hal yang mengarah pada layanan untuk suami dan anggota keluarga. Sedikit saja salah dalam hal ini, mereka akan dicap sebagai orang yang tidak salihah. Sama sekali tidak layak menghuni surga. Bahkan, tidak sedikit ancaman-ancaman neraka dan laknat malaikat diarahkan kepada mereka. Hak-hak mereka di dalam rumah tidak dimunculkan secara cukup dan seimbang dalam narasi keagamaan.

Dengan narasi keagamaan semacam ini, tidak sedikit tokoh agama yang kemudian tidak sadar dengan fakta-fakta kekerasan, ketidakadilan, dan kezaliman yang secara nyata dialami para perempuan. Realitas dan pengalaman para perempuan ini menjadi absen dalam banyak rumusan fatwa yang dikeluarkan, terutama nasihat-nasihat keagamaan yang sehari-hari disampaikan para ulama, ustaz, dan tokoh agama. Alih-alih memberi dukungan, menguatkan, dan memberdayakan, kebanyakan dari mereka hanya memberi batasan-batasan sosial, dengan mengharamkan berbagai hal kepada para perempuan.

Batasan-batasan ini, bisa jadi maksudnya melindungi, tetapi mereka tidak sadar, atau tidak mau tahu, bahwa faktanya justru mengurangi akses manfaat hidup dari perempuan, melemahkan posisi dan kapasitas mereka, bahkan merendahkan martabat kemanusiaan mereka. Dengan

batasan-batasan ini, para perempuan semakin lemah, terpuruk, dan sulit menghindar dari kekerasan yang dialaminya selama ini. Ketika perempuan diminta berada di rumah, demi perlindungan mereka, misalnya, faktanya justru rumah menjadi tempat yang tidak aman bagi banyak perempuan. Ditinggal tanpa nafkah, mengalami berbagai kekerasan fisik dan psikis, pelecehan seksual, bahkan perkosaan oleh laki-laki kerabat terdekat sendiri.

Dalam pemikiran keagamaan yang *mainstream*, yang berpijak pada paradigma *fitnah* perempuan tersebut, yang akan disalahkan pada kasus-kasus kekerasan domestik pun adalah juga perempuan. Yang disalahkan adalah pakaian perempuan, perilakunya, atau layanannya kepada suami dan kerabat yang dianggap tidak maksimal. Dalam narasi seperti ini, perempuan tidak pernah menjadi subjek yang dilihat sebagai manusia utuh yang berhak hidup bermartabat, berkeadilan, dan terutama tanpa kekerasan. Mereka tidak menjadi subjek yang didengar pengalamannya, lalu dilibatkan dalam merumuskan apa yang disebut sebagai baik dan maslahat dalam narasi keagamaan, atau yang disebut sebagai fatwa.

Para perempuan yang mengalami hal demikian banyak sekali. Mereka tidak menemukan jawaban dari para tokoh agama yang menggunakan narasi *mainstream* selama ini. Akhirnya, mereka datang bertanya kepada para ulama perempuan yang kemudian tergabung dalam Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI). Tentu saja, para ulama

KUPI ini telah melalui dinamika yang cukup intensif bersama para perempuan tersebut, jauh sebelum Kongres yang berlangsung di Pesantren Kebon Jambu pada April 2017. Bahkan, secara historis bisa ditarik sejak awal 1990-an, ketika kegundahan mereka itu baru mulai disuarakan dan didiskusikan di lembaga-lembaga pendidikan Islam.

Kongres KUPI di Pesantren Cirebon ini menjadi momentum pengakuan yang utuh terhadap para perempuan yang bertanya dan sekaligus para ulama mereka. Baik pengakuan secara spiritual, intelektual, kultural, dan sekaligus sosial. Di Kongres ini, para perempuan yang mengalami kekerasan dan meminta fatwa dianggap sebagai subjek dan diajak bersama terlibat dalam merumuskan narasi fatwa keagamaan. Pengalaman hidup mereka diakui sebagai salah satu sumber pengetahuan yang otoritatif untuk rumusan narasi ini. Begitu pun ulama KUPI, bersama para perempuan tersebut, otoritas mereka diakui dan pengetahuan mereka dijadikan arah keimanan, pengetahuan, dan kerja-kerja gerakan individu-individu yang hadir dalam Kongres ini.

Karena itu, ciri khas KUPI di Pesantren Cirebon ini adalah kegiatan berfatwa secara kolektif yang disebut sebagai Musyawarah Keagamaan. Kegiatan berfatwa ini mempertemukan para perempuan dan para ulama mereka untuk merumuskan fatwa keagamaan. Di samping itu banyak juga kegiatan lain yang bersifat spiritual, sosial, maupun intelektual. Musyawarah Keagamaan KUPI Cirebon ini te-

lah memutuskan pandangan dan sikap keagamaan terkait tiga hal. Yaitu pengharaman kekerasan seksual, kewajiban perlindungan anak dari pernikahan, dan pengharaman perusakan lingkungan. Di samping fatwa keagamaan yang dihasilkan, Musyawarah ini juga mengeluarkan rekomendasi kepada para pihak yang dianggap ikut bertanggung jawab dan mampu menyelesaikan dampak dari pembiaran ketiga isu sosial tersebut, dalam kehidupan beragama dan berbangsa.

Musyawarah Keagamaan yang diadakan pada saat Kongres ini, sejatinya telah mengalami proses yang cukup panjang. Mulai dari halaqah-halaqah sebelum Kongres di berbagai daerah. Mulai dari Yogyakarta untuk Indonesia bagian tengah, Padang untuk Indonesia bagian barat, dan Makassar untuk Indonesia bagian timur. Setelah itu, masih juga ada halaqah dan diskusi di Jakarta sebelum Kongres. Semua ini dilakukan antara para perempuan yang bertanya tentang kehidupan mereka dan para ulama mereka. Termasuk pertemuan mengenai pokok-pokok pikiran terkait metodologi fatwa KUPI, yang menjadi basis tulisan dalam buku ini.

Bahkan, proses dialog antara para perempuan dan ulama mereka bisa ditelusuri dalam pendidikan-pendidikan kader yang dilakukan berbagai lembaga. Sebutlah misalnya Rahima, Fahmina, Alimat, Fatayat NU, Aisyiyah Muhammadiyah, berbagai Pusat Studi Gender dan Anak (PSGA), dan perguruan tinggi Islam (terutama UIN Yogyakarta, UIN

Jakarta, UIN Surabaya, UIN Semarang, dan banyak lagi). Jika dihitung sejak tahun 1990-an, akan lebih banyak lagi lembaga-lembaga lain yang sudah mengawali menanam benih-benih ijtihad, fatwa, dan pemikiran keagamaan yang kemudian diadopsi bersama dalam Musyawarah Keagamaan KUPI ini.

Secara keseluruhan, semua proses yang kemudian berakhir dalam Musyawarah Keagamaan KUPI ini merupakan dialektika dan dialog berkelanjutan antara para perempuan yang mengalami ketidakadilan dengan para ulama mereka yang disebut sebagai ulama perempuan. Para ulama perempuan yang hadir dalam KUPI ini tidak dalam arti jenis kelamin biologis perempuan. Disebut sebagai ulama perempuan bukan karena jenis kelaminnya, tetapi karena sikapnya yang mau mendengar pengalaman perempuan, perspektifnya yang adil dalam relasi gender, dan perjuangannya untuk keadilan bagi perempuan. Tentu saja, laki-laki juga harus memperoleh keadilan. Perempuan disebutkan secara eksplisit, dalam istilah ulama perempuan ini, sebagai penegasan perspektif dan afirmasi, karena fakta sosial yang *mainstream* masih melupakan dan meminggirkan mereka.

Melalui Musyawarah Keagamaan, para ulama KUPI mendampingi kegalauan para perempuan dan menjawab kegelisahan mereka. Pandangan keagamaan yang dikeluarkan Musyawarah ini berbeda dengan fatwa-fatwa *mainstream*. Ia secara tegas dan jelas menempatkan perem-

puan sebagai subjek manusia yang utuh dan bermartabat. Pengalaman-pengalaman mereka yang unik dan berbeda dari laki-laki secara biologis maupun sosial adalah sumber pengetahuan yang otoritatif dalam rumusan hasil Musyawarah Keagamaan KUPI.

Tentu saja, pandangan keagamaan dalam Musyawarah ini didasarkan pada metodologi yang sudah diadopsi KUPI sebelumnya. Pokok-pokok pikiran terkait metodologi ini bisa ditemukan dalam struktur hasil Musyawarah yang sudah dipublikasikan secara resmi oleh KUPI (Fahmina dan Rahima, 2017). Pokok-pokok pikiran ini juga sudah didiskusikan beberapa kali di Jakarta, terutama di Pondok Pesantren Mahasina Darul Qur'an Wal Hadits Bekasi, yang diasuh KH. Abu Bakar Rahziz dan Nyai Hj. Badriyah Fayumi.

Poin-poin metodologi ini juga bisa ditemukan dalam modul-modul pendidikan yang diselenggarakan tiga lembaga yang menggagas KUPI. Yaitu Rahima, Fahmina, dan Alimat. Rahima secara khusus memiliki pendidikan kader ulama perempuan. Sementara Fahmina memiliki pendidikan kader ulama pesantren. Alimat juga memiliki pendidikan kader untuk para ibu-ibu kepala keluarga yang berada dalam naungan Yayasan PEKKA (Perempuan Kepala Keluarga). Secara umum, metodologi Fatwa KUPI ini sesungguhnya memiliki akar pada tradisi berfatwa dalam disiplin fiqh dan ushul fiqh, terutama yang dipraktikkan para ulama Indonesia.

Fatwa KUPI Bagian dari Ijtihad Islam Indonesia

Fatwa KUPI yang diselenggarakan melalui Musyawarah Keagamaan pada tanggal 25-27 April 2017 tidak bisa terlepas dari sejarah perkembangan pemikiran hukum di Indonesia secara umum dan pemikiran keagamaan terkait pemberdayaan perempuan secara khusus. Ia mengakar pada tradisi intelektual Indonesia yang mempertautkan teks-teks sumber dan realitas kehidupan nyata, sebagaimana kita bisa temukan pada karya-karya ulama Nusantara. Para ulama ini juga merujuk pada model-model interaksi teks dan realitas yang terekam dalam lembaran-lembaran tradisi dan khazanah peradaban Islam, terutama yang ditedakan para ulama fiqh dan ushul fiqh.

Di Indonesia, sejak akhir dekade 70-an sampai sekarang, telah terjadi dinamika pemikiran hukum Islam yang cukup signifikan, sebagaimana tercatat dalam tema-tema para ulama dan cendekiawan Indonesia yang menjadi pembicaraan publik saat itu. Mulai dari gagasan Fiqh Indonesia yang dicetuskan Prof. M. Hasbi ash-Shiddieqy, Fiqh Mazhab Nasional yang digagas Prof. Hazairin, Kontekstualisasi Hukum Islam yang disuarakan Prof. KH. Ibrahim Hosen, Pribumisasi Islam KH. Abdurrahman Wahid, Reaktualisasi Ajaran Islam yang digagas Munawir Syadzali, Agama Keadilan KH. Masdar Farid Mas'udi, Fiqh Sosial KH. M.A. Sahal Mahfudh dan KH. Ali Yafie, Tauhid Sosial Siti Musdah Mulia, Fiqh Perempuan KH. Husein Muhammad, dan masih banyak lagi yang lain.

Gagasan-gagasan metodologis dari para ulama dan cendekiawan ini menjadi fondasi dalam diskusi-diskusi terkait isu-isu sosial dan perempuan di Indonesia. Terutama dua lembaga yang secara periodik melakukan pelatihan dan kaderisasi, yaitu lembaga sosial non-akademik Perhimpunan Pemberdayaan Pesantren dan Masyarakat (P3M) melalui Fiqh an-Nisa' di Jakarta, dan lembaga akademik Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga—sekarang sudah menjadi UIN—melalui Pusat Studi Wanita (PSW) di Yogyakarta. Kedua lembaga ini tidak hanya melakukan acara-acara publik, penelitian, dan produksi tulisan-tulisan, tetapi juga melakukan kaderisasi untuk mengembangkan dan meneruskan gagasan-gagasan keadilan gender dalam Islam.³

Dua lembaga ini contoh saja, karena berbagai lembaga lain juga ikut berkontribusi dalam menebarkan dakwah keadilan gender dan mengkader orang-orang yang akan bergerak dalam dakwah transformasi sosial ini. Seperti Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) Jakarta, Yayasan Fatayat NU Yogyakarta, Yayasan Paramadina Jakarta, Yayasan LKiS Yogyakarta, PSW IAIN Jakarta—sekarang sudah berubah menjadi UIN Jakarta, Muslimat NU dan Fatayat NU, Aisyiah dan Nasyyatul Aisyiah Muhammadiyah, dan masih banyak lagi.⁴

3 Tentang transformasi awal kesadaran gender beberapa ulama Indonesia, bisa dilihat di KH. Husein Muhammad, *Perempuan Ulama di Atas Panggung Sejarah*, (Yogyakarta: IRCISOD, 2020), halaman 205-218.

4 Terkait berbagai lembaga dan individu yang terlibat da-

Jika kerja-kerja PSW IAIN Yogyakarta diteruskan oleh hampir seluruh PSW perguruan tinggi Islam se-Indonesia, Fiqh an-Nisa' P3M diteruskan secara lebih sistematis dan reguler oleh Rahima, sebuah perhimpunan yang bergerak pada pendidikan dan pemberdayaan perempuan yang berdiri pada tahun 2000. Kerja-kerja Rahima juga didukung oleh berbagai lembaga lain, baik kalangan perguruan tinggi, pesantren, maupun komunitas. Yang melakukannya hampir serupa dengan Rahima, baik dari sisi substansi maupun skala kuantitas dan jangkauan, adalah Fahmina-institute di Cirebon, yang juga berdiri pada tahun yang sama. Satu dekade berikutnya Alimat melakukan hal yang serupa untuk kalangan yang lebih spesifik, yaitu jemaah majlis taklim dan para perempuan kepala keluarga.

Berbasis kader-kader tiga lembaga ini, Rahima, Fahmina, dan Alimat, yang telah dididik dengan gagasan-gagasan keagamaan Indonesia dengan perspektif keadilan gender, KUPI diselenggarakan pada April 2017. Pada saat penyelenggaraan KUPI, ketiga lembaga didukung oleh berbagai lembaga lain yang satu visi dalam hal pemberdayaan perempuan. Juga dihadiri jaringan anggota lembaga-lembaga ini. Di antaranya Pesantren Kebon Jambu al-Islamy Babakan Ciwaringin Cirebon, AMAN Indonesia, Rumah KitaB, PEKKA, IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Migrant Care, Komnas Perempuan, Forum Pengada Layanan, Fatayat NU,

lam penyebaran dakwah keadilan gender Islam bisa dilihat pada Neng Dara Affiah, *Potret Perempuan Muslim Progresif Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2017).

Nasyiatul Aisyiah, STID al-Biruni, dan banyak lagi lembaga lain.

Yang tercatat hadir sebagai peserta terdaftar adalah 519 orang dari seluruh daerah di Indonesia, dan 131 pengamat dari Indonesia dan mancanegara. Ada 23 provinsi yang menghadiri Kongres ini. Yaitu Nanggroe Aceh Darussalam, Sumatera Utara, Sumatera Selatan, Sumatera Barat, Riau, Lampung, Banten, DKI Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, DI Yogyakarta, Jawa Timur, Nusa Tenggara Barat, Nusa Tenggara Timur, Kalimantan Barat, Kalimantan Timur, Kalimantan Selatan, Kalimantan Tenggara, Sulawesi Selatan, Sulawesi Tenggara, Sulawesi Utara, Papua Barat, dan Papua. Sementara negara-negara sahabat yang hadir ada 13 negara. Yaitu, Afghanistan, Bangladesh, Malaysia, Saudi Arabia, Pakistan, Nigeria, Kenya, Singapura, Thailand, Filipina, Australia, Amerika, dan Belanda.

Dari jumlah total peserta KUPI, sekitar 90% adalah mereka yang datang dari atau bekerja di pusat-pusat Islam. Seperti pesantren, perguruan tinggi Islam, majlis taklim, lembaga dakwah dan pendidikan Islam, dan ormas-ormas keislaman. Baik sebagai pengasuh, pimpinan, ustazah, dosen, peneliti, pendidik, muballighah, daiyah, dan penulis. Sebagian besar dari mereka adalah sekaligus juga bekerja sebagai pendamping masyarakat, tepatnya sebagai aktivis pemberdayaan perempuan di komunitas mereka masing-masing. Peserta yang 10% adalah para aktivis, akademisi, dan jurnalis yang tidak datang dari latar belakang

sosio-pendidikan keislaman. Selama ini mereka semua, satu sama lain, sekalipun dari latar belakang dan kelompok yang berbeda-beda, telah bekerja bersama, langsung maupun tidak langsung, dalam mewujudkan keadilan relasi laki-laki dan perempuan.

Di antara peserta, ada yang dipilih panitia dan ada yang memilih sendiri untuk terlibat dalam diskusi dan perumusan dalam Musyawarah Keagamaan KUPI. Mereka yang masuk, hadir, dan terlibat dalam perumusan ini adalah kader-kader dari berbagai lembaga, tidak hanya tiga lembaga pengagas KUPI, yang merepresentasikan keahlian keislaman, isu-isu sosial di lapangan terkait, dan terutama yang dialami perempuan. Sebelum penyelenggaraan Musyawarah Keagamaan ini, sudah diadakan terlebih dahulu 4 kali halaqah; di Indonesia bagian barat di Padang (November 2016), Indonesia bagian tengah di Yogyakarta (Oktober 2016), Indonesia bagian timur di Makassar (Februari 2017), dan halaqah nasional tentang metodologi Musyawarah Keagamaan KUPI di Jakarta (2-6 April 2017).

Jauh sebelum itu semua, telah dimulai pengajian dan pelatihan sejak tahun 2000 oleh Rahima dan Fahmina, dan sejak tahun 2010 oleh Alimat. Tentu saja, lembaga-lembaga lain juga banyak melakukan hal-hal serupa, sejak tahun 2000an, terutama PSW IAIN Sunan Kalijaga, PSW IAIN Jakarta, Yayasan LKiS, Yayasan Fatayat NU DIY, dan masih banyak lagi yang lain. Dari lembaga-lembaga inilah para peserta Musyawarah Keagamaan KUPI hadir, terlibat,

dan berpartisipasi. Jaringan Pusat Studi Gender dan Anak (PSGA) dari berbagai perguruan tinggi Islam di Indonesia dan simpul-simpul pesantren berbagai daerah, juga hadir di KUPI Cirebon ini. Namun, karena pengagas kegiatan KUPI ini tiga lembaga tersebut, penelusuran sementara cikal bakal Musyawarah Keagamaan dimulai dari aktivitas kaderisasi dari tiga lembaga ini. Karena dari kerja-kerja kaderisasi tiga lembaga inilah, inisiatif kelahiran Musyawarah Keagamaan diselenggarakan pada saat perhelatan KUPI.

Cikal Bakal Musyawarah Keagamaan KUPI

Sejak tahun 2000, Rahima dan Fahmina telah melakukan berbagai kegiatan yang bisa dianggap cikal bakal dari Musyawarah Keagamaan KUPI. Sementara Alimat memulainya sejak tahun 2010 untuk komunitas khusus ibu-ibu penggerak majlis taklim dan komunitas perempuan kepala rumah tangga. Khusus untuk lembaga Rahima dan Fahmina, ada kegiatan yang bisa disebut sebagai kaderisasi keulamaan perempuan berupa pelatihan-pelatihan yang reguler, periodik, dan berkesinambungan. Setidaknya ada 24 judul buku yang diterbitkan Rahima dan 29 judul buku yang diterbitkan Fahmina, sejak kedua lembaga ini didirikan. Semua buku ini menyiratkan secara jelas mengenai metodologi kedua lembaga tersebut yang kemudian digunakan dalam Musyawarah Keagamaan KUPI. Ini di luar majalah dan suplemennya yang sudah diterbitkan Rahima lebih dari 50 nomor. Fahmina sendiri pernah menerbitkan

3 majalah, yang masing-masing berbeda periode terbitnya, jumlah, dan masa keberlangsungannya.⁵

Rahima adalah perhimpunan yang bekerja dan bergerak untuk pendidikan dan informasi tentang Islam dan hak-hak reproduksi perempuan. Ia merupakan lembaga swadaya masyarakat yang berfokus pada pemberdayaan perempuan dalam perspektif Islam. Rahima yang resmi didirikan di Jakarta pada tahun 2000 ini hadir untuk merespons kebutuhan informasi dan pengetahuan mengenai gender dalam Islam, serta pembentukan kader-kader untuk gerakan keadilan gender Islam.⁶

Pada awalnya, Rahima berfokus pada pendidikan kritis dan penyebaran informasi tentang hak-hak perempuan di lingkungan pesantren. Kemudian karena tuntutan kebutuhan masyarakat, Rahima memperluas jangkauannya pada berbagai kelompok di luar pesantren, seperti madrasah, guru di sekolah agama, guru agama Islam di sekolah umum, majlis taklim, organisasi perempuan Muslim, organisasi kemahasiswaan, lembaga-lembaga swadaya, dan juga staf-staf lembaga pemerintahan, terutama yang

5 Lihat analisis konten terhadap buku-buku terbitan kedua lembaga ini dalam Nina Nurmila, "New Grounded Feminist Approach to Islam in Indonesia: A Textual Analysis of Rahima and Fahmina's Publications", dalam *Journal of Asian Social Science Research* 2020, Vol. 2, No. 1: 25-52.

6 Sejarah dan kiprah Rahima bisa dibaca di berbagai rujukan, di antaranya Neng Dara Afifah, *Potret Perempuan Muslim Progresif di Indonesia*, terutama halaman 226-248.

terkait pelayanan pendidikan, pelayanan keluarga, dan penegakan hukum dan pelayanan keluarga. Seperti para guru, dosen, dan staf kependidikan, pengelola Kepala Kantor Urusan Agama dan penyuluh agama, dan para hakim di pengadilan agama. Salah satu program penting Rahima yang relevan adalah Pengkaderan Ulama Perempuan (PUP) yang sudah berlangsung lebih dari sepuluh tahun.⁷

Program pengkaderan ini merupakan implementasi dari visi dan misi Rahima sebagai gerakan untuk transformasi sosial, terutama dalam relasi gender. Visinya sendiri adalah terbentuknya kultur dan struktur yang berkeadilan sosial yang ditandai dengan terpenuhinya hak-hak perempuan sebagai hak manusia yang utuh. Visi ini kemudian dijalankan, salah satunya, melalui misi mengokohkan eksistensi ulama perempuan dan mengukuhkan otoritas mereka, agar mampu bekerja sebagai simpul-simpul yang bergerak pada kerja transformasi sosial.

Karakter yang ingin dibentuk dari misi ini adalah individu-individu ulama perempuan, yang memiliki legitimasi sosial dan diakui masyarakat, memiliki pengetahuan keislaman yang memadai, peka terhadap persoalan yang dihadapi perempuan, mampu mengembangkan wacana keadilan gender untuk persoalan kemanusiaan dan alam,

7 Deskripsi program Pengkaderan Ulama Perempuan dan profil sebagian peserta bisa dilihat di AD Eridani, Mawardi AR, AD. Kusumaningtyas, Maman Abdurrahmah, *Merintis Keulamaan untuk Kemanusiaan: Profil Kader Ulama Perempuan Rahima*, (Jakarta: Rahima, 2014).

mempunyai kemampuan artikulasi yang jelas dan mudah dipahami, serta mampu melakukan pengorganisasian masyarakat untuk kerja transformasi sosial.

Diawali dari halaqah-halaqah reguler di berbagai pesantren dan pengajian kalangan mahasiswa, Rahima kemudian merasa perlu mewujudkan dan mendidik kader ulama perempuan dalam pertemuan refleksi sekaligus perumusan modulnya pada tahun 2005. Kemudian dibuka untuk kegiatan Pendidikan Ulama Perempuan angkatan pertama, tahun 2005-2006, diikuti dari para perempuan muda dari pesantren dan beberapa perguruan tinggi Islam. Angkatan kedua diadakan pada tahun 2008-2009, ketiga pada tahun 2011-2012, dan keempat pada tahun 2013-2014. Di samping para perempuan, beberapa pelatihan juga banyak mengundang laki-laki sebagai peserta, bahkan ada yang khusus peserta laki-laki muda dari pesantren dan perguruan tinggi Islam.

Jika diamati secara saksama modul-modul pendidikan ini, sudah terlihat basis-basis metodologi yang kelak di kemudian hari digunakan dalam Musyawarah Keagamaan KUPI. Mereka yang hadir sebagai peserta dan kemudian menjadi alumni PUP ini adalah orang-orang yang terdidik dalam kajian keislaman, baik di pesantren maupun perguruan tinggi Islam. Mereka diajak duduk kembali untuk merefleksikan peran kedirian mereka dalam kaitannya dengan visi besar Islam yang *rahmatan lil 'alamîn*. Studi keislaman di kelas-kelas PUP ini kemudian direfleksikan

sejauh mana ia benar-benar memberikan perlindungan kepada kelompok rentan, terutama pada perempuan dan anak-anak. Analisis sosial, karena itu, terutama dengan perspektif keadilan gender, menjadi alat mengasah kepekaan para peserta.⁸

Berdiri pada tahun yang sama dengan Rahima, Fahmina juga melakukan berbagai pelatihan yang alumnya kemudian terlibat aktif dalam Musyawarah Keagamaan. Jika Rahima lebih banyak merekrut perempuan, Fahmina lebih banyak laki-laki. Namun Fahmina juga selalu memastikan ada porsi banyak (40-50%) untuk peserta perempuan, karena basis perspektifnya adalah juga keadilan gender Islam. Fahmina adalah institusi dan gerakan yang melakukan ikhtiar-ikhtiar transformatif untuk mengubah kehidupan umat manusia secara berkelanjutan ke arah relasi sosial yang berkeadilan, bermartabat, humanis, demokratis, dan pluralis, berbasis tradisi kritis pesantren dan kearifan lokal, baik pada tataran struktural maupun kultural.⁹

8 Model dan muatan kurikulum pendidikan ulama perempuan ini bisa dilihat pada Helmi Ali Yafie, *Modul Pengkaderan Ulama Perempuan Perspektif Kesetaraan*, (Jakarta: Rahima, 2011); dan Helmi Ali Yafie, *Madrasah Rahima untuk Kesetaraan dan Keadilan*, (Jakarta: Rahima, 2011).

9 Sejarah dan kiprah Fahmina sebagai bagian dari gerakan perempuan bisa dilihat dalam Lies Marcoes-Natsir, dkk., *Peta Gerakan Perempuan Islam Pasca-Orde Baru*, editor: Nur Khalik Ridwan dan Marzuki Wahid, (Cirebon, ISIF, 2012), terutama halaman 281-332; dan Neng Dara Affiah, *Potret Perempuan Muslim Progresif*, terutama halaman 248-274. Lihat juga Faqihuddin Abdul Kodir, *Khittah Fahmina 2-14*:

Gerakan ini berawal dari pergumulan intelektual anak-anak muda pesantren karena kegundahan telah bergesernya peran sosial profetis pesantren. Sejak diinisiasi sebagai lembaga pada tahun 2000 di Arjawinangun Cirebon dan kemudian berkiprah secara konkret pada tahun 2001, ketika pindah sekretariat di Kota Cirebon, Fahmina mengusung kajian kontekstualisasi kitab kuning, kajian keislaman kontemporer, dan pendampingan masyarakat. Sambutan luar biasa dari generasi muda dan kiai-kiai sepuh setempat mengantarkan Fahmina pada tahun 2003 resmi menjadi Yayasan Fahmina yang membawahi *Fahmina-institute*, dan pada tahun 2007 mendirikan pendidikan tinggi Islam bernama Institut Studi Islam Fahmina (ISIF). Saat ini, Fahmina juga mengelola Sekolah Dasar Awliya Fahmina (SHAF), berbasis filosofi pendidikan montessori Islami yang sudah membuka kelas ke-5.

Salah satu program penting Fahmina yang relevan di sini adalah Dawrah (pelatihan) Islam dan Gender yang menghadirkan para aktivis, ulama, dan para pemangku kebijakan. Program ini telah dilakukan sejak tahun 2003 di berbagai daerah Indonesia, mulai dari Aceh, sampai Surabaya Jawa Timur, bahkan di mancanegara, terutama Filipina, Malaysia, dan Thailand. Yang lebih intensif adalah Dawrah Kader Ulama Pesantren (DKUP) yang dimulai pada tahun 2005. Dawrah ini secara khusus untuk para pemangku pesantren yang berusia muda, dari berbagai dae-

Mengokohkan Kerja-kerja Kultural Islam Indonesia dari Cirebon, (Cirebon: Fahmina-institute, 2015).

rah di Indonesia. Satu angkatan diharuskan mengikuti tiga kali pertemuan. Setiap pertemuan dilakukan dalam 3-4 hari purnawaktu, dari pagi sampai malam hari.

Kurikulum dari dawrah-dawrah ini juga sangat jelas menyiratkan basis-basis metodologi yang kelak digunakan dalam Musyawarah Keagamaan KUPI. Bagaimana al-Qur'an dan Hadits dipandang sebagai satu kesatuan integral dan holistik dalam membumikan visi besar Islam *rahmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah*. Bagaimana realitas kehidupan nyata harus menjadi basis pengetahuan, terutama pengalaman-pengalaman perempuan, bagi kerja-kerja reinterpretasi fiqh Islam. Dan bagaimana sendi-sendi kehidupan berbangsa, dengan konstitusi dan perundang-undangan yang berlaku, harus dipandang sebagai konsensus sosial (*al-'aqd al-jamâ'i*) yang otoritatif dalam pemikiran keislaman di Indonesia.¹⁰

Yang datang belakangan adalah Alimat, yang juga melakukan kerja-kerja pelatihan dan pengkaderan sebagaimana Rahima dan Fahmina. Alimat adalah gerakan pemikiran dan aksi masyarakat Indonesia yang bertujuan untuk mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender dalam keluarga dengan perspektif Islam. Alimat didirikan pada 12 Mei 2009 di Jakarta oleh sejumlah aktivis, baik sebagai

10 Model dan kurikulum pengkaderan dawrah-dawrah Fahmina, salah satunya bisa merujuk pada KH. Husein Muhammad, Faqihuddin Abdul Kodir, Lies Marcoes-Natsir, dan Marzuki Wahid, *Modul Kursus Islam dan Gender (Dawrah Fiqh Perempuan)*, (Cirebon: Fahmina-institute, 2006).

individu maupun berasal dari organisasi yang memiliki kepedulian dan keprihatinan terhadap perempuan dalam tatanan keluarga, seperti Komnas Perempuan, Fatayat NU, Aisyiyah, Nasyiatul Aisyiyah, Lakpesdam NU, PEKKA, KPI, PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, PSG STAIN Pekalongan, dan Universitas Pancasila, Rahima, Fahmina, dan Gerakan Perempuan untuk Perlindungan Buruh Migran (GPPBM).

Dalam ikhtiar mewujudkan visi dan tujuannya, Alimat berjejaring dengan gerakan perempuan Muslim dunia, yakni Musawah yang di dalamnya bergabung para aktivis dari sekitar 40 negara. Mandat utamanya adalah mengkonsolidasikan kerja-kerja lembaga jaringan dan individu yang memiliki visi yang sama, dengan fokus pada penguatan isu-isu keluarga. Alimat banyak sekali melakukan kerja sama dakwah dengan komunitas majlis taklim dan stasiun tv swasta untuk mendakwahkan relasi keluarga yang adil, saling mendukung, dan bahagia-membahagiakan.

Bersama LSM Perempuan Kepala Keluarga (PEKKA), Alimat sejak tahun 2012 melakukan berbagai pertemuan, lokakarya, dan pelatihan dengan para ulama komunitas akar rumput se-Indonesia mengenai hukum dan relasi keluarga yang berkeadilan. Dalam modul pelatihan ini, terlihat bagaimana isu-isu keluarga dibahas dalam perspektif keadilan gender Islam. Perempuan dan laki-laki, sebagai anggota keluarga, dipandang sebagai subjek kehidupan yang utuh dan setara, yang sama berhak atas kebaikan keluarga, relasi satu sama lain adalah kerja sama dan kesaling-

an. Baik individu sebagai suami atau istri, ayah atau ibu, orangtua atau anak, maupun antarsaudara.¹¹

Kerja-kerja pendidikan intensif dari ketiga lembaga ini yang kemudian mengantarkan pada kegiatan-kegiatan halaqah pra-KUPI. Kegiatan halaqah ini juga menggunakan metodologi yang sama: integrasi teks-teks sumber dan realitas yang dihadapi perempuan. Integrasi ini untuk memberdayakan perempuan sesuai visi Islam *rahmatan lil 'alamîn*. Kegiatan-kegiatan ini juga dikelola langsung oleh jaringan guru-murid dari tiga lembaga ini. Isu-isu yang berkembang di dalam halaqah dibahas oleh para kader daerah, baik para alumni tiga lembaga ini maupun lembaga lain yang memiliki visi sama dengan metodologi yang digunakan tiga lembaga tersebut di atas. Metodologi ini juga yang kemudian digunakan dalam Musyawarah Keagamaan KUPI.

Perbedaan signifikan dari Metodologi Keagamaan yang *mainstream* adalah pada pendalaman isu-isu kehidupan yang nyata dalam realitas dan integrasinya dengan pemaknaan sumber-sumber pandangan keagamaan. Terutama pengalaman yang dihadapi perempuan, mulai dari isu daur kehidupan perempuan sejak dilahirkan sampai meninggal dunia, isu-isu relasi rumah tangga dan keluarga, maupun isu-isu relasi sosial yang lain, dengan komunitas dan

11 Model dan kurikulum pengkaderan Alimat bisa dilihat pada Nur Rofiah (ed.), *Modul Lokakarya: Perspektif Keadilan dalam Hukum Keluarga Islam bagi Penguatan Perempuan Kepala Keluarga*, (Jakarta: PEKKA, 2015).

masyarakat, maupun dengan lingkungan dan alam sekitar. Simpati, empati, dan keberpihakan pada kelompok rentan, yaitu perempuan dan anak, adalah juga nyata dalam metodologi tiga lembaga ini.

Integrasi dengan realitas dan keberpihakan pada kelompok rentan ini, seringkali tidak begitu hadir dalam keputusan-keputusan pandangan keagamaan, terutama yang dikeluarkan berbagai individu yang secara populer dikokohkan sebagai ulama, cendekiawan, atau rujukan teladan dalam isu-isu keagamaan. Integrasi dan keberpihakan ini yang diperkuat dalam kegiatan-kegiatan pendidikan keulamaan perempuan tiga lembaga tersebut, dan kemudian juga menjadi karakter dalam halaqah-halaqah pra-KUPI.

Halaqah-Halaqah Pra-Musyawarah Keagamaan KUPI

Sejak perencanaan, KUPI diawali dengan kegiatan-kegiatan pra-Kongres yang diselenggarakan di kantong-kantong utama yang merepresentasikan sebaran daerah-daerah di Indonesia. Kegiatan halaqah ini dilakukan untuk mengenali isu-isu yang banyak dihadapi komunitas di akar rumput di satu sisi, juga untuk menjajaki kesiapan para peserta untuk hadir dalam acara Kongres. Tiga isu utama yang akan dibawa ke Kongres, juga dibahas dalam pertemuan halaqah ini. Yaitu, kekerasan seksual, pernikahan anak, dan tantangan pembangunan berkelanjutan. Isu yang ketiga kemudian di-

narasikan dengan redaksi perusakan lingkungan. Rumusan, problem, tantangan, dan otoritas ulama perempuan juga menjadi pembicaraan pada halaqah-halaqah ini.

Di samping sebagai sosialisasi rencana Kongres, kegiatan halaqah ini didesain sebagai semi pengambilan keputusan Musyawarah Keagamaan yang kemudian diadopsi dalam Kongres. Para peserta halaqah ini terdiri dari tiga kelompok keahlian dan atau perhatian. Kelompok pertama adalah berangkat dari latar belakang pendidikan kajian keislaman dan menguasai sumber-sumber keagamaan. Biasanya dari pesantren atau kajian keislaman di perguruan tinggi Islam. Kelompok kedua adalah mereka yang sehari-hari beraktivitas dalam pemberdayaan masyarakat dan kelompok rentan, terutama perempuan dan anak-anak. Sebagian besar dari lembaga-lembaga atau komunitas yang melakukan pendampingan kasus-kasus kekerasan terhadap perempuan. Ketiga adalah kelompok aktivis yang memahami analisis sosial, terutama terkait perspektif dan isu-isu gender.

Ketiga kelompok peserta ini, secara umum, telah saling mengenal satu sama lain, sebelum mengikuti kegiatan halaqah. Sebagian besar adalah alumni dari tiga lembaga penggagas KUPI, atau yang satu visi dalam kerja-kerja pemberdayaan perempuan. Di dalam halaqah ini, para peserta dikenalkan dan dilatih untuk membuat keputusan pandangan keagamaan mengenai tiga isu yang akan menjadi agenda KUPI. Agenda lain yang dibahas dalam halaqah

pra-Kongres adalah rumusan tentang ulama perempuan, identifikasi tokoh-tokoh yang bisa disebut sebagai ulama perempuan di daerah masing-masing, peluang dan tantangan yang dihadapi ulama perempuan dengan pengalaman lokal daerah masing-masing. Di samping itu, mereka juga diminta mengusulkan berbagai isu lain yang muncul di komunitas masing-masing, terutama terkait dengan pengalaman perempuan, yang akan dibawa dan dibahas pada perhelatan KUPI.

Sebelum para peserta berdiskusi dan membuat keputusan, mereka mendengar masukan terlebih dahulu dari dua narasumber. *Pertama*, yang membicarakan perspektif dan metodologi yang akan dipakai KUPI. *Kedua*, yang men-dalami isu-isu dan pengalaman yang dihadapi perempuan, terutama di daerah masing-masing tempat penyelenggaraan halaqah. Setelah itu para peserta diberi kesempatan untuk mendiskusikan dan membuat keputusan-keputusan pandangan keagamaan terkait dengan tiga isu tersebut. Yaitu pernikahan anak, kekerasan seksual, dan kerusakan lingkungan. Selain diskusi rumusan hasil semi fatwa ini, para peserta juga mendiskusikan rumusan mengenai ulama perempuan: apa karakternya, apa definisinya, apa saja kiprah-kiprahnya, dan apa isu-isu yang dihadapinya di lapangan.

Halaqah-halaqah pra-Kongres ini diadakan tiga kali dalam skala daerah di Yogyakarta, Padang, dan Makassar, serta satu kali berskala nasional di Jakarta. Halaqah nasional

di Jakarta secara khusus mendiskusikan dan merumuskan metodologi yang akan digunakan dalam Musyawarah Keagamaan KUPI dan strategi jejaring dalam menyukseskan kegiatan KUPI. Rumusan ini diangkat dari pengalaman kaderisasi tiga lembaga penggagas KUPI, terutama halaqah-halaqah yang baru saja diselenggarakan di tiga daerah. Rumusan metodologi ini, pada kegiatan halaqah, juga dipraktikkan langsung pada isu pernikahan anak, kekerasan seksual, dan perusakan lingkungan. Di halaqah nasional pra-KUPI sudah diusulkan rumusan integrasi ayat al-Qur'an, Hadits, khazanah fiqh Islam, dan konstitusi Indonesia sebagai sumber-sumber otoritatif yang harus dirujuk dalam pengambilan keputusan di Musyawarah Keagamaan KUPI.

Problem-problem metodologis ini masih harus didiskusikan kembali di Pesantren Mahasina Darul Qur'an wal Hadits Bekasi, pada 19 April 2017, selama sehari penuh. Ada 20 orang yang hadir dalam pertemuan ini, mewakili tiga lembaga penggagas KUPI, dan tokoh-tokoh yang merepresentasikan keahlian keislaman dan analisis sosial keadilan gender Islam. Di antaranya KH. Husein Muhammad, Nyai Hj. Badriyah Fayumi, KH. Helmi Ali Yafie, Nur Rofiah, Kamala Chandrakirana, Lies Marcoes-Natsir, Faqihuddin Abdul Kodir, Marzuki Wahid, Imam Nakhoi, Ninik Rahayu, AD Eridani, AD Kusumaningtyas, Yulianti Muthmainnah, Ulil Absar-Abdalla, Nani Zulmirnani, Athiyatul Ulya, dan Masruchah.

Pertemuan kelompok kecil ini menghasilkan draf ki-si-kisi yang utuh mengenai metodologi fatwa ulama perempuan Indonesia. Namun, di akhir pertemuan, ada persetujuan agar menggunakan terminologi sendiri yang khas, berbeda dari organisasi yang lain. Bukan fatwa ulama perempuan, melainkan Musyawarah Keagamaan Ulama Perempuan Indonesia. Dari rapat kecil inilah disetujui terminologi Musyawarah Keagamaan, sebagai proses, atau forum pengambilan keputusan. Sementara hasilnya disebut sebagai Pandangan dan Sikap Keagamaan Ulama Perempuan Indonesia. Namun, draf dokumen 7 halaman yang dirumuskan dalam pertemuan ini masih menggunakan istilah fatwa ulama perempuan Indonesia, dan belum ada revisi sampai penulisan buku ini.

Dokumen tersebut berjudul "Metodologi Fatwa Ulama Perempuan Indonesia" yang berisi dasar pemikiran, urgensi dan tujuan fatwa, prinsip, dasar, perspektif dan objek fatwa, pemberi dan peminta fatwa, prosedur penetapan fatwa, forum dan struktur fatwa, dan terakhir beberapa istilah kunci. Dokumen ini masih didiskusikan lagi pasca perhelatan KUPI, tetapi masih tertulis menggunakan istilah "fatwa", sekalipun sudah disetujui istilah pandangan dan sikap keagamaan ulama perempuan. Mungkin karena istilah fatwa lebih praktis, mudah, dan gampang dikenal publik, terutama media.¹²

12 Draft ini menjadi dasar perumusan bagian akhir mengenai proses dan struktur fatwa KUPI di buku ini, dengan beberapa modifikasi dan formulasi ulang di beberapa poin,

Draf dokumen ini menjadi dasar diskusi dan pembahasan Musyawarah Keagamaan pada saat Kongres, dan disempurnakan lagi pada pertemuan-pertemuan pasca-Kongres. Namun, karena masih berbentuk kisi-kisi yang terbatas dan belum detail, dokumen ini belum diterbitkan secara resmi. Banyak pihak, termasuk jaringan inti para penggagas, tidak mengetahui dokumen ini. Di samping juga, masih menggunakan kata "fatwa", sesuatu yang sudah disepakati untuk diganti pada pertemuan tim kecil di Pesantren Mahasina. Pergantian kata "fatwa" menjadi "pandangan dan sikap keagamaan" ulama perempuan Indonesia.

Proses perumusan fatwa atau pandangan keagamaan ini melalui forum-forum halaqah di tingkat daerah, yang bisa dilakukan kapan saja. Baik oleh kelompok individu, komunitas, maupun lembaga-lembaga jaringan KUPI. Lalu, hasil rumusan dari halaqah-halaqah ini dibawa, didiskusikan, dan diputuskan dalam Musyawarah Keagamaan di tingkat nasional pada perhelatan Kongres selama lima tahun sekali.

Pelaksanaan Musyawarah Keagamaan KUPI

Pada hari ketiga, Kamis 27 April 2017, Musyawarah Keagamaan KUPI diselenggarakan di masjid pesantren. Ada tiga isu yang dibahas dalam Musyawarah ini. Masing-masing menempati tempat berbeda, tetapi berdekatan satu sama lain. Ada yang di lantai dasar masjid, ada yang di lantai atas

menyesuaikan dengan pembahasan sebelumnya.

masjid, dan ada yang di depan masjid, ruang lantai atas yang berdekatan dengan *maqbarah* (makam). Semua peserta Kongres dipersilakan memilih salah satu isu dari tiga isu tersebut. Yaitu kekerasan seksual, pernikahan anak, dan merusak lingkungan.

Sebelumnya, di hari kedua Kongres, ketiga isu ini sudah dibahas dalam diskusi paralel, bersamaan dengan enam isu yang lain. Yaitu pendidikan keulamaan perempuan di Indonesia, respons pesantren terhadap keulamaan perempuan, perlindungan buruh migran, perempuan dalam pembangunan desa, perempuan dalam menghadapi radikalisme dan ekstremisme kekerasan, dan peran ulama perempuan dalam merespons krisis kemanusiaan.

Yang disebut Musyawarah Keagamaan sejatinya adalah tahapan keempat dari tahapan-tahapan yang dirangkai dalam satu tujuan: merumuskan pandangan dan sikap keagamaan KUPI mengenai tiga isu itu. Tahapan pertama adalah halaqah di tingkat daerah, tahapan kedua adalah halaqah nasional terkait metodologi, dan tahapan ketiga adalah diskusi paralel terkait tiga isu secara terpisah. Sementara tahapan keempat secara khusus diselenggarakan untuk membuat keputusan akhir pandangan dan sikap keagamaan KUPI. Empat tahapan ini mendiskusikan dan membahas tiga isu yang sama. Karena itu, pengambilan keputusan pada tahapan keempat menjadi lebih mudah. Tahapan keempat ini, yang disebut sebagai Musyawarah Keagamaan KUPI, diselenggarakan pagi hari pukul 08.00-12.00 WIB, Kamis 27 April 2017.

Musyawarah Keagamaan tentang kekerasan seksual, bertempat di lantai dua masjid Pesantren, dengan anggota pimpinan sidang: Dr. Nyai Hj. Neng Dara Affiah, M. Hum. (Ketua), Nyai Ninik Rahayu, S.H., M.H. (Wakil Ketua), Dr. Nyai Neng Hannah (Sekretaris), dan KH. DR. (HC). Drs. Husein Muhammad, Lc. (*mushahhah*). Sementara tim perumus yang dimandatkan untuk menyelesaikan draf keputusan akhir adalah: KH. Imam Nakhoi, M.Ag., Samsidar, Dr. Kusmana, Nyai. Hj. Yati Priyati, M.A., Evi Siti Zahroh, Iman Soleh Hidayat, S. Ag.

Musyawarah Keagamaan tentang perkawinan anak bertempat di lantai dua gedung maqbarah, dengan anggota pimpinan sidang: Dr. Nyai Hj. Maria Ulfah Anshor, M. Hum. (Ketua), Nyai Hj. Afwah Mumtazah, M.Ag. (Wakil Ketua), Nor Ismah, M.A. (Sekretaris), dan Nyai Hj. Badriyah Fayumi, Lc., M.A. (*mushahhah*). Sementara tim perumus yang dimandatkan untuk menyelesaikan draf keputusan akhir adalah: KH. Mukti Ali, Lc., Yulianti Mutmainnah, M.Hum., Rita Pranawati, M.A., Nyai Khotimatul Husna, Nyai Hj. Habibah Junaedi, Dr. KH. Wawan Gunawan Abdul Wahid, Lc., dan Prof. Dr. Nyai Hj. Istibsyarah, M.A.

Musyawarah Keagamaan tentang kerusakan alam bertempat di lantai satu Masjid Pesantren, dengan pimpinan sidang: Nyai Umdah El Baroroh, M.A. (Ketua), Ir. Nani Zulmirnani, M.Sc. (Wakil Ketua), Muyassarotul Hafidzoh, M.Ag. (Sekretaris), dan KH. Marzuki Wahid, M.A. (*mushahhah*). Sementara tim perumus yang dimandatkan untuk

menyelesaikan draf keputusan akhir adalah: Nyai Ala'i Nadjib, M.A., Ulfatun Hasanah, S. Ud., Maimunah, M. Kesos., dan Euis Daryati, Lc. M.A.

Hasil keputusan dari Musyawarah ketiga isu ini telah diterbitkan KUPI secara resmi dalam buku *Dokumen Resmi Proses dan Hasil Kongres Ulama Perempuan Indonesia* (Fahmina dan Rahima, 2017). Hasil ini bisa dirujuk kembali untuk mendalami perspektif dan metodologi yang diadopsi KUPI dalam membuat keputusan pandangan dan sikap keagamaan tersebut.[]

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**

Korasan Kedua
PARADIGMA DAN PENETAPAN
FATWA KUPI

Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**



Pada mulanya adalah Allah *Subhânahu wa Ta'âlâ*. Tuhan Yang Esa dan hanya Dia yang Tuhan. Lalu, dengan sifat *Rahmân* dan *Rahîm*-Nya, Dia mencipta, memproses, mengatur, dan memelihara seluruh semesta. Sehingga semesta menjadi cocok, baik, dan seimbang sebagai wujud sebuah kehidupan di luar Diri-Nya. Selain Allah SWT, semuanya adalah ciptaan dan makhluk-Nya, serta hamba-hamba-Nya. Penciptaan, pemrosesan, dan pengaturan ciptaan ini lahir dari sifat kasih sayang-Nya (*Rahmân* dan *Rahîm*). Wahyu yang diturunkan dan akal yang diciptakan, semuanya, dalam visi *rahmatan lil 'âlamîn*, atau kerahmatan bagi seluruh semesta.

Seluruh hamba-Nya, terutama manusia, karena itu, terikat untuk memastikan visi kerahmatan Allah SWT ini terwujud dalam semesta ini. Orang yang beriman kepada-Nya adalah mereka yang berkomitmen dengan kerja-kerja kerahmatan ini. Orang-orang yang bertakwa kepada-Nya adalah mereka yang menyatukan keteguhan iman dengan kesinambungan kerja untuk kebaikan, kemaslahatan,

keadilan, kemanusiaan, dan kesemestaan. Dalam kerangka ini semua, Allah SWT mengangkat manusia sebagai wakil-Nya (*khalifah*) di muka bumi ini.

Sembilan Nilai Dasar dalam Paradigma KUPI

Dari fondasi tauhid Allah SWT, Tuhan yang *Rahmân* dan *Rahîm* kepada semesta, mandat utama pengangkatan khalifah ini diberikan Allah SWT kepada manusia. Yaitu mewujudkan kebaikan-kebaikan di muka bumi, memakmurkan kehidupan di dalamnya, untuk seluruh umat manusia dan segenap semesta. Inilah misi yang terus-menerus diingatkan melalui para nabi *'alaihim as-salâm* kepada umat manusia. Sejak Nabi Adam as sampai nabi akhir zaman, Nabi Muhammad SAW, yang membahasakan misi tersebut sebagai *akhlâq karîmah*, moralitas yang mulia dan luhur.

Secara literal kata majemuk *akhlâq karîmah* sering diartikan sebagai perilaku, karakter moral, atau kepribadian mulia. Ini benar, tetapi masih abstrak. Yang konkret adalah ketika perilaku ini terbentuk dalam sikap dan perilaku yang saling mewujudkan kemaslahatan, sebagaimana menjadi mandat dari kekhalifahan manusia di muka bumi ini. Karena itu, kata majemuk *akhlâq karîmah* ini, di sini lebih tepat dimaknai sebagai misi kemaslahatan Islam yang dimandatkan kepada manusia. Yaitu segala perilaku mulia dengan mengupayakan kebaikan-kebaikan konkret bagi diri, keluarga, orang lain, segenap manusia, dan juga lingkungan alam sekitar.

Untuk memastikan misi kemaslahatan ini mewujudkan dalam kehidupan nyata, ia memerlukan kerangka nilai. Utamanya adalah nilai kesetaraan, kesalingan, dan keadilan. Nilai kesetaraan adalah ketika semua manusia yang berbagai diri, jenis kelamin, ras, suku, bahasa, dan agama diposisikan sama-sama berhak atas kemaslahatan yang menjadi objek kepentingan bersama. Di sisi lain, mereka semua secara setara harus terlibat dan dilibatkan dalam mewujudkan misi tersebut.

Setelah posisi setara ini, mereka dituntut untuk saling bekerja sama, saling mendukung, saling melengkapi, dan saling menguatkan dalam mewujudkan misi tersebut. Begitu pun dalam menikmati hasil dan manfaatnya. Satu sama lain saling mendukung dan kerja sama, agar semua bisa menikmati objek kemaslahatan bersama tersebut. Seseorang tidak utuh sebagai manusia, jika masalah sendiri tanpa yang lain, dan tidak tersentuh dengan penderitaan yang lain. Demikianlah makna dari nilai kesalingan yang dimaksudkan.

Karena itu, ketika salah satu memiliki kapasitas atau manfaat lebih, nilai keadilan menuntutnya untuk menggunakannya bagi pemberdayaan dan penguatan mereka yang kurang kapasitas dan sedikit memperoleh manfaat. Nilai keadilan menuntut seseorang untuk tidak mempelecehkan yang lain, melainkan melindungi. Tidak memperdayakan, melainkan memberdayakan. Tidak melemahkan, melainkan menguatkan.

Ketiga nilai dari misi kemaslahatan ini (kesetaraan, kesalingan, dan keadilan), dalam kehidupan kontemporer yang penuh berbagai tantangan, perlu mempertimbangkan nilai-nilai yang kontekstual. Yaitu nilai kebangsaan, kemanusiaan, dan kesemestaan. Nilai kebangsaan untuk memastikan misi kemaslahatan ini benar-benar memberi manfaat kepada segenap warga negara dalam suatu negara, seperti Republik Indonesia. Tidak primordial dan tidak rasial. Di sisi lain, misi ini juga melibatkan mereka semua, dengan berbagai latar belakang, dari seluruh warga negara.

Nilai kemanusiaan untuk memastikan misi ini tidak menjadi *chauvinist*, membenci dan menegasikan bangsa-bangsa lain, dari negara yang berbeda, melainkan bekerja sama dan bersama segenap bangsa-bangsa dunia, mewujudkan kemaslahatan dunia dan semesta. Nilai kemanusiaan menuntut kerja sama bersama seluruh penduduk dunia, menghormati kesepakatan, menerapkan keadilan, mengupayakan kesejahteraan, dan melestarikan lingkungan.

Karena itu, nilai kesemestaan memberi penegasan agar misi kemaslahatan kita sebagai manusia mempertimbangkan secara konkret kelestarian dan keseimbangan lingkungan dan alam. Manusia adalah bagian dari alam dan semesta. Kita tidak boleh egois dan etnosentris, mementingkan kehidupan manusia belaka, dengan merusak kelestarian alam. Mementingkan alam, sesungguhnya, juga mementingkan kehidupan dan kelestarian manusia.

Salah satu tokoh utama Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI), kiai dan guru Penulis, KH. Husein Muhammad menyatakan hal ini dengan lugas:

“.....kesederajatan, persaudaraan, keadilan, dan keindahan dengan demikian adalah konsekuensi paling rasional dalam sistem Tauhid. Ini semua merupakan norma-norma kemanusiaan universal yang ditunjukkan sekaligus dijunjung tinggi oleh Islam. Oleh sebab itu, seluruh aktivitas manusia di muka bumi yang diarahkan untuk mewujudkan dan mengimplementasikan nilai-nilai kemanusiaan tersebut, sejatinya merupakan pengabdian (ibadah) kepada Tuhan juga. Dari sini pula kita dapat menyatakan dengan tegas bahwa Islam hadir untuk manusia dalam kerangka kemanusiaan, dan bahwa pengabdian kepada kemanusiaan merupakan puncak dari seluruh pengabdian (ibadah) manusia kepada Tuhan”.¹

Demikianlah fondasi ketauhidan menumbuhkan visi kerahmatan. Visi kerahmatan membuahakan misi kemaslahatan. Misi kemaslahatan harus diimplementasikan dalam naungan tiga nilai prinsipal: kesetaraan, kesalingan, dan keadilan. Misi kemaslahatan ini juga, dalam konteks kontemporer, harus dirawat dan dikelola dalam buaian tiga norma utama: kebangsaan, kemanusiaan, dan kesemes-

1 KH. Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme kepada Mahaguru Pencerahan*, (Bandung: Mizan, 2011), halaman 15.

taan. Jika digenapkan, semuanya ada sembilan nilai paradigma KUPI: ketauhidan, kerahmatan, kemaslahatan, kesetaraan, kesalingan, keadilan, kebangsaan, kemanusiaan, dan kesemestaan.

Semua sembilan nilai ini, bagi insan-insan KUPI, harus dipastikan: bahwa perempuan dan laki-laki dipandang sebagai subjek utuh, manusia bermartabat, dan sama-sama *khalifah fi al-ardh* (wakil Tuhan di bumi), sehingga berhak terlibat sekaligus menerima manfaat kehidupan ini. Karena itu, pengalaman kehidupan perempuan, dengan dua kondisi khasnya, yang biologis maupun sosial, menjadi sumber yang otoritatif bagi sistem pengetahuan KUPI.

Memang benar, perempuan dan laki-laki perlu terus-menerus dipastikan setara sebagai manusia. Namun, penting juga dipertimbangkan, bahwa perempuan memiliki kondisi khusus biologis yang tidak dimiliki laki-laki, dan kondisi sosial yang juga tidak dialami laki-laki. Pernyataan Nyai Nur Rofiah, salah seorang tokoh KUPI, perlu dikutip di sini:

“Cara kita menyikapi pengalaman perempuan, baik secara biologis maupun sosial, akan menentukan keadilan jenis apa yang kita berikan pada perempuan. Jika kita fokus pada persamaan laki-laki dan perempuan dengan mengabaikan pengalaman perempuan, maka keadilan yang muncul adalah keadilan legal, formal, dan tekstual. Namun, jika keadilan diupayakan dengan

cara fokus pada persamaan laki-laki dan perempuan sambil memberi perhatian khusus pada pengalaman biologis perempuan untuk difasilitasi dan pengalaman [ketidakadilan] sosial perempuan untuk dihapuskan, maka ini adalah keadilan hakiki bagi perempuan”.²

Kesembilan nilai dan prinsip tersebut (ketauhidan, kerahmatan, kemaslahatan, kesetaraan, kesalingan, keadilan, kebangsaan, kemanusiaan, dan kesemestaan), dengan cara pandang mubâdalah dan keadilan hakiki dalam relasi gender, adalah paradigma KUPI dalam metodologi Musyawarah Keagamaan. Perspektif mubâdalah untuk memastikan cara pandang terhadap perempuan sebagai subjek utuh kehidupan dan manusia yang setara dengan laki-laki, dan keadilan hakiki untuk meniscayakan pentingnya mempertimbangkan pengalaman biologis dan sosial perempuan yang berbeda. Mubâdalah dan keadilan hakiki ibarat dua sisi satu mata uang: keadilan gender Islam.

Fondasi Kerahmatan dari Ayat dan Hadits

Merujuk pada kamus *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân* karya Muhammad Fuad Abd al-Baqi, derivasi dari kata *r-h-m* (ر-ح-م) disebutkan dalam 322 tempat dalam al-Qur'an. Kata *rahmah* (رحمة) sendiri menempati 104 tempat

2 Nur Rofiah, *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman*, (Bandung: Afkaruna, 2020), halaman 3-4.

dalam al-Qur'an.³ Ini menunjukkan betapa pentingnya visi kerahmatan dalam pandangan al-Qur'an. Di sini Penulis mengutip beberapa ayat saja tentang visi kerahmatan wahyu al-Qur'an dan misi kerahmatan Nabi Muhammad SAW.

Tentu saja, kerahmatan Allah SWT sangat terang ben-derang. Kita setiap saat membaca ayat *Bismillâhirrahmânirrahîm* (Dengan nama Allah SWT yang Maha Pengasih dan Penyayang). Bahkan, dalam Surat al-A'râf (QS. [7]: 156), Allah SWT menyatakan "rahmatku itu meliputi segala sesuatu (*wa rahmatî wasî'at kulla syai'in*)". Karena itu, wahyu al-Qur'an dan kerasulan Nabi Muhammad SAW di-hadirkan, sejatinya, adalah untuk memastikan kerahmatan ini tetap menjadi rujukan kehidupan manusia dan semesta.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (الأنبياء).

"Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) me-lainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam." (QS. al-Anbiyâ' [21]: 107).

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ، فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ، أَمْراً مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ، رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (الدخان).

3 Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), halaman 304-309.

“Sesungguhnya Kami menurunkannya (al-Qur’an itu) pada malam yang diberkahi. Sungguh, Kamilah yang memberi peringatan. Pada (malam itu) dijelaskan segala urusan yang penuh hikmah, (yaitu) urusan dari sisi Kami. Sungguh, Kamilah yang mengutus rasul-rasul, sebagai rahmat dari Tuhanmu. Sungguh, Dia Maha Mendengar, Maha Mengetahui”. (QS. ad-Dukhân [44]: 3-6).

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ
لَانْقَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ
فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران)

“Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakal.” (QS. Âli Imrân [3]: 159).

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ

عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ (التوبة).

"Sungguh, telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaan yang kamu alami, (dia) sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, penyantun dan penyangga terhadap orang-orang yang beriman." (QS. at-Taubah [9]: 128).

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أيها الناس إنما أنا رَحْمَةٌ مُهْدَاةٌ. (أخرجه الحاكم في المستدرک)

Dari Abu Hurairah ra, berkata: Rasulullah SAW bersabda, "Wahai manusia, sesungguhnya aku adalah kerahmatan (Allah SWT) yang dihadiahkan (kepada kalian semua)." (Riwayat al-Hakim dalam al-Mustadrak).⁴

عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَصْحَابِهِ، فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بَعَثَنِي رَحْمَةً لِلنَّاسِ كَافَّةً، فَأَدُّوا عَنِّي يَرْحَمُكُمْ

4 Al-Hakim an-Naisabury, *al-Mustadrak*, ed. Musthafa Abd al-Qadir, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), juz 1, halaman 91, Hadits nomor 100.

اللَّهُ. (أخرجه الطبراني في المعجم الكبير والسيوطي في جمع الجوامع)

Dari al-Miswar bin Makhramah ra, berkata: Rasulullah SAW keluar menemui para Sahabat, dan bersabda, "Sesungguhnya Allah SWT mengutusku sebagai kerahmatan kepada segenap manusia, seluruhnya, maka sampaikanlah (kerahmatan) ini dariku, semoga Allah memberi rahmat kasih sayang kepada kalian semua." (Diriwayatkan ath-Thabrani dalam al-Kabîr dan as-Suyuthi dalam Jam'u al-Jawâmi').⁵

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، قال النبي صلى الله عليه وسلم إن الله لم يبعثني مبعثًا ولا مُتَعَثِّيًا وَلَكِنْ بَعَثَنِي مُعَلِّمًا مُبَسِّرًا. (صحيح مسلم).

Dari Jabir bin Abdillah ra, Nabi SAW bersabda, "Sesungguhnya Allah tidak mengutusku untuk menyusahkan (orang lain), atau membuat hal-hal yang justru susah dan menyusahkan, tidak, melainkan untuk memberi ilmu pengetahuan dan kemudahan." (Shahîh Muslim, Hadits nomor 3763).

5 Sulayman bin Ahmad Ath-Thabrani, *al-Mu'jam al-Kabîr*, ed. Hamdi Abd al-Majid as-Salafi, (Cairo: Maktabah Ibn Taymiyah, t.t.), juz 20, halaman 8, Hadits nomor 12. Kata editor kitab ini, Hadits tersebut lemah, tetapi bisa kuat dengan jalur sanad yang lain.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ عَلَى الْمُشْرِكِينَ
قَالَ إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ لَعْنًا وَإِنَّمَا بُعِثْتُ رَحْمَةً. (صحيح مسلم)

Dari Abu Hurairah ra berkata: Rasulullah diminta untuk mendoakan buruk kepada orang-orang musyrik, lalu Nabi SAW menjawab, "Sesungguhnya, aku tidak diutus untuk melaknat (dan mendoakan buruk) orang lain, melainkan aku diutus sebagai pembawa rahmat (kasih-sayang)." (Shahîh Muslim, Hadits nomor 6778).

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيْ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ قَالَ تَطْعَمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ
السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ. (صحيح البخاري
وصحيح مسلم).

Dari Abdillah bin Amir ra bahwa ada seorang laki-laki yang datang bertanya kepada Rasulullah SAW, "(Amal) Islam apa yang paling baik?" Lalu, Nabi SAW menjawab, "Memberi makan dan menyampaikan salam damai, baik kepada orang yang kamu kenal maupun yang tidak kamu kenal." (Shahîh Bukhâri, Hadits nomor 28 dan Shahîh Muslim, Hadits nomor 169).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا أَوْ لَا أَدْلُكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ أَفْسُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ. (صحيح مسلم).

Dari Abu Hurairah ra berkata: Rasulullah SAW bersabda, "Kalian tidak akan masuk surga kecuali kalian beriman. Kalian tidak akan beriman kecuali kalian saling mencintai. Maukah aku tunjukkan sesuatu yang jika kalian lakukan akan membuat kalian saling mencintai satu sama lain? Tebarkanlah salam damai di antara kalian." (Shahih Muslim, Hadits nomor 203).

عن أبي هريرة ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إِيَّاكُمْ وَالْفُحْشَ وَالْمُتَفَحِّشَ ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَاحِشَ الْمُتَفَحِّشَ ، وَإِيَّاكُمْ وَالظُّلْمَ فَإِنَّهُ هُوَ الظُّلْمَاتُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (مستدرک الحاکم کتاب الإیمان).

Dari Abu Hurairah ra berkata: Rasulullah SAW bersabda, "Janganlah kalian berbuat buruk (pada dirimu) atau melakukan keburukan (kepada orang lain), sesungguhnya Allah SWT tidak mencintai orang yang buruk (perangai pada dirinya) dan berbuat buruk (pada orang lain). Janganlah kalian berbuat kezaliman, karena ia akan (membuat kalian berada dalam) kegelapan

pada Hari Kiamat kelak." (Mustadrak al-Hâkim, Kitâb al-Îmân, juz 1, halaman 56, Hadits nomor 28).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
 مَنْ نَفَسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ الدُّنْيَا نَفَسَ اللَّهُ عَنْهُ
 كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ يَسَّرَ
 اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ
 فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي
 عَوْنِ أَخِيهِ. (صحيح مسلم).

Dari Abu Hurairah ra berkata: Rasulullah SAW bersabda, "Barang siapa yang melapangkan kesusahan orang yang beriman, dari kesusahan-kesusahan (yang dialaminya) di dunia, maka Allah akan melapangkannya dari kesusahan-kesusahan di akhirat. Barang siapa yang membuka jalan kemudahan bagi orang yang sedang susah, maka Allah akan memberikannya kemudahan (hidup) di dunia dan akhirat. Barang siapa yang menutup aib orang Muslim, maka Allah akan menutup aibnya di dunia dan akhirat. Allah akan selalu menolong seseorang yang selalu bersedia menolong sesamanya." (Shahîh Muslim, Hadits nomor 7028).

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال، قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم إنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى

مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ عَنِ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ وَكِلْتَا يَدَيْهِ
 يَمِينِ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا. (صحيح
 مسلم).

Dari Abdillah bin Amr bin al-Ash ra berkata: Rasulullah SAW bersabda, "Orang-orang yang berbuat adil itu akan berada di mimbar-mimbar yang terbuat dari cahaya, (kelak akan) berada di sisi kanan Allah SWT, kedua sisi-Nya adalah kemuliaan dan keagungan. (yaitu bagi) orang-orang yang berbuat adil ketika membuat keputusan (hukum dan kebijakan kepada orang lain), dan ketika memperlakukan keluarga mereka dan mereka tidak melenceng." (Shahih Muslim, Hadits nomor 4825).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلُمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ وَلَا يَحْقِرُهُ.
 التَّقْوَى هَاهُنَا. وَيُشِيرُ إِلَى صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ. بِحَسَبِ
 أَمْرِي مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى
 الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ. (صحيح مسلم).

Dari Abu Hurairah ra berkata: Rasulullah SAW bersabda, "Sesama Muslim itu bersaudara, tidak boleh menzalimi, merendahkan, dan menghina. Ketakwaan itu di sini," sambil Nabi SAW menunjuk pada dada

beliau, sebanyak tiga kali, lalu melanjutkan, “Sudah cukup seseorang berbuat buruk ketika merendahkan saudara Muslimnya, sesama Muslim itu, satu sama lain, diharamkan (menumpahkan) darahnya, (mengambil) hartanya, dan (merusak) martabatnya.” (Shahih Muslim, Hadits nomor 6706).

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْأَخْوَصِ حَدَّثَنِي أَبِي أَنَّهُ شَهِدَ
حِجَّةَ الْوَدَاعِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَحَمِدَ
اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَذَكَرَهُ وَوَعظَ ثُمَّ قَالَ اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ
خَيْرًا فَإِنَّمَا هُنَّ عِنْدَكُمْ عَوَانٌ لَيْسَ تَمْلِكُونَ مِنْهُنَّ شَيْئًا غَيْرَ
ذَلِكَ. (سنن ابن ماجه).

Dari Sulaiman bin-Amr bin al-Ahwash, ayahku bercerita kepadaku bahwa ia mengikuti Haji Perpisahan bersama Rasulullah SAW. Saat itu, beliau bertahmid kepada Allah SWT, memuji-Nya, dan mengingatkan (kita) serta memberi nasihat, di antaranya, beliau bersabda, “Ingatlah, saling berwasiatlah kalian semua, agar selalu berbuat baik kepada perempuan, karena mereka (masih sering diperlakukan seperti) tawanan, padahal kalian tidak memiliki (hak) apa pun atas mereka, kecuali atas dasar kebaikan itu.” (Sunan Ibn Mâjah, Hadits nomor 1924).

Beberapa teks di atas hanya sebagian saja. Sekalipun demikian, ia sudah menegaskan bahwa visi keimanan dan keislaman adalah terang benderang untuk menebar *rahmatan lil 'âlamîn*, atau kasih sayang kepada semesta. Visi kasih sayang ini, dalam bentuk konkretnya, sebagaimana terlihat pada teks-teks di atas, adalah dengan berakhlak mulia, berbuat adil, baik, menebar perdamaian, mewujudkan kemaslahatan, dan memihak pada orang-orang yang lemah dan dilemahkan, termasuk perempuan dan anak-anak. Ulasan terbaik mengenai konsep-konsep kunci visi Islam *rahmatan lil 'âlamîn* ada dalam karya monumental ulama tokoh KUPI, KH. Hamim Ilyas, berjudul *Fiqh Akbar: Prinsip-prinsip Teologis Islam Rahmatan lil 'Alamin*.

Ayat-ayat dan Hadits-Hadits di atas, jika ingin disimpulkan sebagai visi dan misi keislaman, bisa dengan mengutip pernyataan Ibn Qayyim al-Jawziyah (w. 751 H/1350 M) mengenai nilai-nilai dasar *syari'ah* Allah SWT, berikut ini:

إِنَّ الشَّرِيْعَةَ مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحُكْمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ
 فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ. وَالشَّرِيْعَةُ عَدْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا،
 وَمَصَالِحٌ كُلُّهَا، وَحِكْمَةٌ كُلُّهَا، فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ خَرَجَتْ عَنِ
 الْعَدْلِ إِلَى الْجَوْرِ، وَعَنِ الرَّحْمَةِ إِلَى ضِدِّهَا، وَعَنِ الْمَصْلَحَةِ
 إِلَى الْمَفْسَدَةِ، وَعَنِ الْحِكْمَةِ إِلَى الْعَبَثِ؛ فَلَيْسَتْ مِنَ
 الشَّرِيْعَةِ، وَإِنْ أُدْخِلَتْ فِيهَا بِالتَّأْوِيلِ.

“Syari’ah itu didasarkan pada kebijaksanaan (hikmah) yang menghendaki kesejahteraan (mashlahah) manusia di dunia dan akhirat. Syari’ah seluruhnya terkait dengan keadilan, kasih sayang, kebijaksanaan, dan kebaikan. Jadi, peraturan apa pun yang mengganti keadilan dengan ketidakadilan, kasih sayang dengan kebalikannya, kemaslahatan umum dengan kejahatan, atau kebijaksanaan dengan kesewenang-wenangan, maka peraturan tersebut bukan bagian dari syari’ah, meskipun diklaim sebagai bagian dari syari’ah menurut interpretasi tertentu.”⁶

Kutipan di atas adalah ungkapan simpul dari kerangka hukum syari’ah, di mana setiap keputusan baru yang mengatasnamakannya harus dipastikan tidak melanggar salah satu dari keempat dasar tersebut: keadilan, kerahmatan, kemaslahatan, dan kebijaksanaan. Empat hal dasar ini, yang juga menjadi kerangka *maqâshid asy-syarî’ah*, adalah juga menjadi jiwa dari seluruh keputusan yang dihasilkan Musyawarah Keagamaan KUPI.

Kerangka *Maqâshid asy-Syarî’ah*

Dalam mengoperasikan paradigma KUPI, dengan sembilan nilai dasar tersebut di atas, Musyawarah Keagamaan KUPI menggunakan kerangka dari khazanah klasik yang disebut

6 Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I’lâm al-Muwaqqi’în ‘an Rabb al-‘Âlamîn*, ed. Muhammad Abd as-Salam Ibrahim (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1991), juz 3, halaman 3.

maqâshid asy-syarî'ah. Dengan kerangka ini, keputusan hasil Musyawarah Keagamaan tidak bertumpu pada suatu teks secara atomik, melainkan dalam kerangka utuh dan holistik dari ajaran dan hukum Islam. Teks-teks sumber dikumpulkan dalam sebuah tema besar yang menggambarkan kerangka *maqâshid asy-syarî'ah* tersebut, sehingga satu sama lain terkait di satu sisi, dan sekaligus mencerminkan visi *rahmatan lil 'âlamîn* dan misi *akhlâq karîmah* dari Islam itu sendiri di sisi yang lain.

Kata *maqâshid* adalah bentuk jamak dari kata *maqshad* (dalam bahasa Arab), yang berarti tujuan. Ia juga menunjuk pada makna-makna dari kata *hadaf* (tujuan), *ghardh* (sasaran), *mathlûb* (yang diinginkan), dan *ghâyah* (tujuan akhir). Ia bisa berarti *ends* (Inggris), *telos* (Yunani), *finalite* (Prancis), atau *zweck* (Jerman). Secara bahasa, *maqâshid asy-syarî'ah* berarti tujuan-tujuan dari syari'ah Islam. Sekalipun sebagai konsep dan kerangka baru muncul di akhir perkembangan hukum Islam, namun substansi pembahasannya sudah bisa ditemukan dalam kaidah-kaidah mengenai *qiyâs* (analogi hukum), *'illah* (logika hukum), *istihsân* (pencarian kebaikan), dan *mashlahah* (kemaslahatan).⁷

Sepanjang sejarah peradaban Islam, tokoh-tokoh ulama klasik yang berjasa dalam perumusan konsep *maqâshid asy-syarî'ah* adalah Abu Abdullah at-Tirmidzi al-Hakim (w. 320 H/932 M), Abu Zayd al-Balakhî (w. 322 H/933 M),

⁷ Lihat, misalnya, Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, (Mizan: Bandung, 2015), halaman 32-33.

al-Qaffal al-Kabir (w. 365 H/975 M), Ibn Babawih al-Qummi (w. 381 H/991 M), al-Amiri al-Failasufi (w. 381 H/991 M), 'Abd al-Malik al-Juwaini (w. 478 H/1185 M), Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H/1111 M), Fakhr ad-Din ar-Razi (w. 606 H/1209 M), Sayf ad-Din al-Amidi (w. 631 H/1234 M), Syihab ad-Din al-Qarafi (w. 646 H/1249 M), Izz ad-Din bin Abd as-Salam (w. 660 H/1262 M), Najm ad-Din ath-Thufi (w. 716 H/1216 M), Ibn Taymiyah (w. 728 H/1327 M), Ibn Qayyim al-Jawziyah (w. 751 H/1350 M), dan Abu Ishaq asy-Syathibi (w. 790 H/1388 M).⁸

Sebagai warisan klasik, *maqâshid asy-syarî'ah* telah mengerucut pada konsep *al-kulliyât al-khams* (prinsip yang lima) sebagai kerangka dalam memahami dan memutuskan hukum Islam. Lima prinsip yang dimaksud adalah perlindungan jiwa (*hifzh an-nafs*), akal (*hifzh al-'aql*), harta (*hifzh al-mâl*), keluarga (*hifzh an-nasl*) atau kehormatan (*hifzh al-'irdh*), dan agama (*hifzh ad-dîn*). *Maqâshid asy-syarî'ah* dengan lima prinsip ini, bagi asy-Syathibi, telah menjadi dasar hukum yang jelas dan pasti (*qath'iy*), sebagai bagian dari pokok agama (*ushûl ad-dîn*), kaidah hukum (*qawâ'id syar'iyyah*), dan prinsip beragama (*kulliyât al-millah*).⁹

8 Lihat Isma'il al-Hasani, *Nazhariyat al-Maqâshid 'ind al-Imâm Muḥammad ath-Thâhir bin 'Âsyûr*, halaman 35-72; Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, halaman 45-56; dan Mohammad Hasyim Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, (Mizan: Bandung, 2013), halaman 164-168.

9 Lihat Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam..*, halaman 83-85.

Bagi ulama kontemporer, kelima prinsip ini tidak hanya digunakan sebagai kerangka untuk menjaga dan melindungi hak-hak dasar manusia, melainkan juga untuk mengembangkannya agar terwujud secara baik dan sempurna. Prinsip *hifzh an-nasl* atau melindungi keluarga, misalnya, awalnya hanya dipahami sebagai kerangka syari'ah pernikahan dan larangan zina. Kedua hal ini selalu dibahas sebagai prototipe syari'ah atau hukum Islam, dalam mengimplementasikan prinsip perlindungan keluarga. Dengan menikah secara sah, kehormatan keluarga terjaga dan terlindungi. Begitu pun dengan memidanakan zina, orang-orang dibuat jera dari praktik-praktik yang bisa merusak keutuhan ikatan pernikahan dan kebahagiaan keluarga.

Bagi Syekh Muhammad ath-Thahir Ibn 'Asyur (w. 1973), prinsip *hifzh an-nasl* harus diperluas untuk mencakup semua nilai moral hukum Islam yang bisa menjaga keutuhan, keharmonisan, dan kehormatan keluarga. Kebolehan suami memukul istri, yang biasa dirujuk pada QS. an-Nisâ' [4]: 34, misalnya, harus dipahami dalam kerangka menyatukan pasutri yang sedang konflik. Namun, praktiknya sekarang justru melukai perempuan dan membuat konflik pasutri semakin membesar, maka ia harus dilarang oleh pemerintah. Pelarangan ini, salah satunya, menggunakan kerangka *maqâshid asy-syarî'ah*, yaitu *hifzh an-nasl*, atau perlindungan keluarga dari segala jenis yang bisa merusaknya.¹⁰

10 Lihat al-Hasani, *Nazhariyat al-Maqâshid*, halaman 207-210; juga Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, halaman 56-57.

Jasser Auda secara tegas mentransformasikan konsep *hifzh an-nasl* (penjagaan dan perlindungan keturunan) menjadi *binâ' al-usrah* (pembangunan keluarga). Hal ini untuk mencakup semua nilai moral fundamental tentang perlindungan hak-hak individu dan sosial, terutama perempuan dan anak-anak, terjaga dan terlindungi dalam semua pranata hukum keluarga.¹¹ Sebagaimana bisa dilihat dalam fatwa KUPI, prinsip *hifzh an-nasl* ini juga menjadi kerangka dalam perumusan keputusan pengharaman kekerasan seksual dan kewajiban perlindungan anak dari pernikahan yang buruk pada konteks Indonesia saat ini.

Kekerasan seksual, misalnya, berdampak pada kesakitan fisik dan trauma psikis yang bisa mengakibatkan korban tidak lagi memilih institusi pernikahan dan keluarga. Kalaupun menikah, atau sudah berada dalam pernikahan, ia membencinya atau minimal tidak merasa nyaman. Nilai-nilai keluarga yang melindungi dan mengayomi tidak lagi nyata bagi korban kekerasan seksual. Dengan demikian, dalam argumentasi KUPI, kekerasan seksual melanggar secara faktual prinsip *hifzh an-nasl* atau perlindungan keluarga. Sehingga, bagi KUPI, kekerasan seksual baik di luar atau di dalam ikatan pernikahan adalah haram karena mengancam nilai-nilai ideal berkeluarga yang telah digariskan al-Qur'an. Seperti prinsip saling berbuat baik (*mu'âsyarah bi*

11 Jasser Auda, *al-Ijtihâd al-Maqâshidi min at-Tashawwur al-Ushûliy ilâ at-Tanzîl al-'Amaliy*, (Beirut: asy-Syabakah al-'Arabiyah li al-Abhats wa an-Nasyr, 2013), halaman 20-22 dan 25-28.

al-ma'rûf, QS. an-Nisâ' [4]: 19), saling melindungi (*hunna libâsun lakum wa antum libâsun lahunn*, QS. al-Baqarah [2]: 187), dan saling menghadirkan ketenangan dan cinta kasih (*sakînah, mawaddah, rahmah*, QS. ar-Rûm [30]: 21).

Karena prinsip-prinsip perlindungan keluarga ini sudah ditegaskan al-Qur'an sebagai norma agama, maka kekerasan seksual bagi KUPI telah melanggar prinsip "perlindungan nilai agama" (*hifzh ad-dîn*). Dengan data-data kekerasan seksual yang mengancam jiwa perempuan, bahkan beberapa sampai pada kematian, maka ia juga bisa dianggap melanggar prinsip "perlindungan jiwa" (*hifzh an-nafs*).

Begitu pun data-data kekerasan seksual yang mengakibatkan trauma psikis yang akut, merusak mental dan akal, maka kekerasan seksual bagi KUPI telah dipandang mengancam prinsip perlindungan akal (*hifzh al-'aql*). Tentu saja, seseorang yang mengalami trauma, mental dan akal tidak stabil, akan kesulitan mengelola dan menjaga keuangan keluarga. Sehingga, kekerasan seksual juga, bagi KUPI, bisa mengancam prinsip "perlindungan harta" (*hifzh al-mâl*). Dus, bagi KUPI, kerangka *maqâshid asy-syarî'ah* ini dipahami secara integral, di mana satu kasus dikaitkan dengan semua kandungan dari *al-kulliyât al-khams* (prinsip-prinsip yang lima).

Hal yang sama juga dengan pernikahan di usia anak, di mana ia secara fisik dan psikis belum cukup matang untuk membangun sebuah keluarga. Pernikahan mereka yang

masih berusia kanak-kanak, sebagaimana ditunjukkan berbagai data, besar kemungkinan akan sulit berkomunikasi secara baik dan susah mengelola konflik pasutri. Jika perempuan usia anak hamil, ia akan berisiko tinggi pada kesehatan dan kematian. Jika anak-anak melahirkan anak, tentu sulit untuk mampu menjadi orang tua yang arif dalam mengurus dan mendidik anak. Segala kondisi ini, dalam logika fatwa KUPI, bertentangan dengan prinsip *hifzh an-nasl*. Karena itu, fatwa KUPI mewajibkan semua pihak, terutama orangtua dan negara, untuk melindungi mereka yang masih berusia anak agar tidak menikah atau dinikahkan. Prinsip-prinsip lain dalam *al-kulliyât al-khams*, yaitu perlindungan jiwa, agama, akal, dan harta, sebagaimana pada kasus kekerasan seksual, juga diaplikasikan KUPI dalam menganalisis dalil untuk memutuskan hukum mengenai pernikahan anak.

Begitu pun fatwa mengenai kerusakan alam, hal ini bisa dibaca secara saksama. Jadi, kelima prinsip (*al-kulliyât al-khams*) dalam *maqâshid asy-syarî'ah* digunakan secara integral oleh KUPI dalam merumuskan fatwa-fatwa yang dikeluarkannya.

KUPI, sebagaimana para ulama kontemporer yang lain, memandang bahwa pembahasan ajaran dan hukum Islam dengan kerangka tujuan-tujuan syari'ah (*maqâshid asy-syarî'ah*) adalah pemikiran yang autentik dari tradisi Islam. Karena itu, ia paling relevan bagi umat Islam dalam menjawab berbagai problem peradaban kontemporer, baik

yang menyangkut internal kalangan umat Islam maupun eksternal dengan berbagai kalangan umat manusia. Saat ini, dunia Islam sedang menghadapi aksi-aksi kekerasan dan terorisme dengan argumentasi agama, padahal dalam kerangka *maqâshid asy-syarî'ah*, basis hukum Islam justru adalah perlindungan dan keselamatan kehidupan manusia. Belum lagi, aspek sumber daya umat Islam, di hampir seluruh dunia Islam mengalami problem yang cukup serius. Mulai dari aspek pendidikan, kesehatan, pendapatan ekonomi, pemberdayaan perempuan, standar hidup, pengelolaan pemerintah yang otoriter dan korupsi.

Problem-problem sosial ini, jika ingin diselesaikan dengan paradigma internal umat, sebagaimana ditawarkan Jasser Auda, adalah dengan kerangka *maqâshid asy-syarî'ah*. Tentu saja, Auda mengusulkan rekonstruksi paradigmatis terlebih dahulu terhadap kerangka *maqâshid asy-syarî'ah* ini.¹² Hal ini agar narasi keagamaan yang dikeluarkan tidak lagi bercorak reduksionis tapi holistik, tidak hitam-putih tapi berperspektif multi-aspek, tidak literal tapi bermuatan moral, tidak dekonstruksionis tapi rekonstruksionis, dan tidak kausal tapi teleologis. Rekonstruksi

12 Karya monumental Jasser Auda adalah *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, (London: IIT, 2007), diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, (Bandung: Mizan, 2015), dan dalam bahasa Arab menjadi *al-Ijtihâd al-Maqâshidiy min at-Tashawwur al-Ushûliy ilâ at-Tanzîl al-'Amali*, (Beirut: asy-Syabakah al-'Arabiyah li al-Abhats wa an-Nasyr, 2013).

ini juga diperlukan agar dapat menjangkau semua aspek kehidupan, terbuka pada berbagai peradaban, dan dapat diterima berbagai bangsa dunia.

Rekonstruksi yang dimaksud adalah dengan menjadikan *maqâshid asy-syarî'ah* sebagai pendekatan sistem. Ada enam fitur dalam pendekatan ini. *Pertama*, fitur kognitif (*al-idrâkiyyah*) di mana kerangka *maqâshid asy-syarî'ah* diletakkan sebagai metodologi pemahaman atas teks-teks wahyu, sehingga semua produk fiqh juga harus dipandang sebagai produk kognitif (*idrâk*) manusia atas wahyu, baik yang kontemporer maupun yang klasik. Ini untuk memungkinkan kita bisa menerima berbagai ijtihad fiqh di satu sisi, dan tidak mudah terjebak pada klaim penistaan agama di sisi yang lain, jika tidak setuju dengan pandangan *ijtihâd* yang berbeda.

Kedua, fitur kemenyeluruhan atau holistik (*al-kulliyah*), di mana penggunaan kerangka *maqâshid asy-syarî'ah* harus menghentikan pendekatan yang atomis, dengan satu dua, bahkan separuh ayat dan teks Hadits dalam membuat sebuah narasi atau keputusan hukum Islam. Dengan pendekatan sistem, *ijtihâd* harus menyertakan semua dalil dari semua aspek, dengan semua pendekatan, di mana kerangka utamanya adalah *maqâshid asy-syarî'ah*.

Ketiga, fitur keterbukaan (*al-infitâhiyyah*) terhadap seluruh warisan tradisi di satu sisi, dan terhadap peradaban kontemporer yang berbasis ilmu pengetahuan di sisi lain. Keterbukaan ini penting untuk menjangkau seluruh alat

kognisi terhadap wahyu, baik yang dulu maupun sekarang, sehingga tidak terjebak pada pendekatan literal linguistik semata, melainkan juga kemajuan dalam ilmu-ilmu alam, sosial, dan budaya.

Keempat, fitur hierarki relasional (*at-tabâduliyyah*), di mana kerangka *maqâshid asy-syarî'ah* tidak lagi dipisahkan secara hierarkis antara yang umum dari yang khusus, atau yang primer (*dharûriyyât*), sekunder (*hâjjiyât*), dan tersier (*tahsîniyyât*), dengan keterpisahan yang hierarkis, melainkan harus tetap berelasi satu sama lain. Yang dipentingkan dan didahulukan tidak harus selalu yang primer-umum, melainkan penting juga untuk memperhatikan yang khusus sekunder maupun tersier. Karena, yang tersier jika dilihat dari sisi berbeda bisa terhubung dengan yang primer dan umum.

Kelima, fitur multidimensionalitas (*ta'addud al-ab'âdh*) di mana kerangka *maqâshid asy-syarî'ah* harus bisa menggantikan cara pandang biner hitam-putih yang dikotomis selama ini, seperti *muhkam-mutasyâbih*, *qath'iy-zhanny*, umum-khusus, agama-sains, ilmu agama-ilmu umum, empirik-rasional, fisik-metafisik, akal-materi, kolektif-individual, objektif-subjektif, dan seterusnya.

Keenam, ini yang utama, adalah fitur kebermaksud-an (*al-maqâshidiyyah*), bahwa kerangka *maqâshid asy-syarî'ah* ini diketengahkan untuk memastikan aktivitas kerja kognisi (*idrâkiyyah*) yang menyeluruh (*kulliyah*), terbuka (*infitâhiyyah*), relasional (*tabâduliyyah*), dan multidimen-

sional (*ta'addud al-ab'âdh*). Fitur *al-maqâshidiyyah* menjadi titik temu seluruh mazhab hukum di kalangan internal umat Islam di satu sisi, dan dengan mazhab-mazhab hukum peradaban kontemporer.

Kerangka *maqâshid asy-syarî'ah*, dengan keenam fitur tersebut di atas, bisa bertemu dan selaras dengan prinsip-prinsip hukum kontemporer, seperti rasionalitas (*rationality*), kemanfaatan (*utility*), keadilan (*justice*), dan moralitas (*morality*). Empat prinsip hukum ini, sesungguhnya, juga selaras atau mirip dengan empat asas hukum Islam yang diketengahkan Ibn Qayyim al-Jawziyah, sebagaimana sudah dikutip di atas. Kerangka *maqâshid asy-syarî'ah* yang sistemik dan holistik ini ditawarkan Jasser Auda untuk memastikan Islam bisa menjawab problem-problem sosial kontemporer, terutama yang dihadapi umat Islam dunia.

Setidaknya ada lima problem besar yang selalu menjadi tantangan dunia Islam. Yaitu kualitas sumber daya manusia, eksistensi negara bangsa terutama dasar kesetaraan seluruh warga, isu martabat kemanusiaan, relasi Muslim non-Muslim, dan problem kesetaraan dan keadilan gender. Tawaran Jasser ini, sesungguhnya, sudah dipraktikkan sebagai kerangka metodologi fatwa-fatwa KUPI yang telah dikeluarkan pada Kongres Cirebon di Pesantren Kebon Jambu. Dalam menggunakan kerangka ini, KUPI lebih banyak terinspirasi dari para ulama Indonesia, terutama dari kalangan NU dan Muhammadiyah, dibanding Jasser Auda secara langsung. Kita tahu, lembaga LKK NU, misalnya, se-

jak tahun 1980-an telah menggunakan kerangka *maqâshid asy-syarî'ah* ini dalam merumuskan isu-isu keluarga, terutama yang beririsan dengan program keluarga berencana saat itu. Lebih dari itu, untuk menguatkan kerangka ini, KUPI juga menegaskan pentingnya tiga pendekatan: makruf, mubâdalah, dan keadilan hakiki. Dua yang terakhir ini, karena kesiapan pemrakarsanya, Penulis dan Mbak Nyai Nur Rofiah secara berurutan, telah diluncurkan pada saat perhelatan Kongres tahun 2017.

Pendekatan Makruf, Mubâdalah, dan Keadilan Hakiki

Nyai Hj. Badriyah Fayumi, pengasuh Pesantren Mahasi-na Bekasi dan salah satu tokoh kunci KUPI, mengenalkan pendekatan dengan konsep makruf dalam menyelesaikan problem-problem sosio-teologis umat Islam, terkait isu-isu relasi sosial manusia, terutama bagi kelompok rentan, seperti perempuan, anak, dan kaum minoritas. Tawaran ini dihasilkan dari telaahnya yang mendalam terhadap ayat-ayat pernikahan (*munâkahat*) dalam al-Qur'an, yang banyak sekali menggunakan kata *ma'rûf* sebagai pokok etika sekaligus pendekatan dalam menyelesaikan relasi marital, maupun familial.¹³

Dalam penelusuran Mbak Nyai Badriyah, kata makruf (*ma'rûf*; معروف), disebutkan 34 kali dalam al-Qur'an. Dari

13 Semua pernyataan tentang konsep makruf di sini merujuk

semua penggunaan kata dalam berbagai ayat, ia memiliki makna yang berkisar pada “kebenaran, kebaikan, dan kepantasan yang diketahui dan diterima oleh umum karena dianggap layak secara akal dan sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran etika, watak, dan tabiat umum masyarakat (*common sense*) serta fitrah manusia”.¹⁴ Makna-makna inilah yang dikembangkan para ulama tafsir dan fiqh dalam mengkonsepsikan *ma'rûf* sebagai salah satu istilah kunci dalam tradisi Islam, terutama yang menyangkut hukum.

Mbak Nyai Badriyah mendefinisikan konsep makruf sebagai: “Segala sesuatu yang mengandung nilai kebaikan, kebenaran, dan kepantasan yang sesuai dengan syari'at, akal sehat, dan pandangan umum suatu masyarakat”.¹⁵ Ayat 19 dari Surat an-Nisâ' [4] yang mengharuskan suami memperlakukan istri secara *ma'rûf*, artinya dengan sesuatu yang disukai dan diterima oleh perasaan, dibenarkan menurut syari'at, serta dipertegas tradisi dan kebiasaan masyarakat (*'urf*).

Konsep makruf dalam al-Qur'an mengandung tiga ide dasar yang bisa dikembangkan lebih lanjut. *Pertama*, makruf sebagai salah satu prinsip relasi sosial, di samping prinsip keadilan, kesalingan, dan kerja sama. Relasi sosial

pada tesis magister Badriyah Fayumi, *Konsep Makruf dalam Ayat-ayat Munâkahât dan Kontesktualisasinya dalam Beberapa Masalah Perkawinan di Indonesia*, (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008).

14 Badriyah Fayumi, *Konsep Makruf...*, halaman 29.

15 Badriyah Fayumi, *Konsep Makruf...*, halaman 49.

yang dimaksud menyangkut relasi antarindividu, marital antara pasangan suami istri, familial dalam sebuah keluarga, maupun yang lebih luas dalam komunitas, bangsa, maupun penduduk dunia. Dengan konsep makruf, relasi ini harus didasarkan pada etika hubungan berdasarkan kepatutan umum yang bersifat lokal-temporal. Hal ini penting untuk menciptakan dan memelihara “suasana sosial yang harmonis, di mana aspek opini, rasa, dan kesan kepatutan, dapat terjaga dengan baik”.¹⁶

Kedua, makruf sebagai salah satu bentuk apresiasi dan referensi pada tradisi baik yang diterima dan diamalkan suatu masyarakat. Ulama fiqh menyebutnya sebagai *'urf*, *'âdah*, atau adat kebiasaan. Termasuk kebiasaan-kebiasaan di kalangan komunitas tertentu, atau profesi tertentu. Ini artinya kerja-kerja induktif untuk menemukan kebaikan yang telah mentradisi di kalangan masyarakat menjadi penting dan perlu dikembangkan. Selama tidak bertentangan secara nyata dengan prinsip-prinsip Islam, kebaikan dari tradisi mana pun bisa masuk dalam bingkai ajaran Islam yang universal.

Ketiga, makruf sebagai pendekatan dalam menurunkan dan mengkontekstualisasikan nilai-nilai universal Islam, seperti keharusan untuk saling rela dan saling bermusyawarah “ke dalam sistem aplikasi sosial yang bersifat partikular dan kasuistik, di mana nilai-nilai kepatutan lokal menjadi unsur pertimbangan utama”,¹⁷ di samping

16 Badriyah Fayumi, *Konsep Makruf...*, halaman 52.

17 Badriyah Fayumi, *Konsep Makruf...*, halaman 56.

juga “kondisi riil orang-orang yang sedang mengalami persoalan serta kemungkinan-kemungkinan yang ada secara kontekstual”.¹⁸ Sehingga, masing-masing orang, keluarga, atau komunitas, sekalipun merujuk pada nilai Islam yang sama, sangat mungkin mengambil solusi yang berbeda sesuai dengan kebutuhan dan kemungkinan masing-masing.

Lebih jauh, konsep makruf bisa menjadi pendekatan dalam mengelola dialektika teks yang otoritatif yang bersumber pada wahyu dan konteks yang berdasar pada fakta-fakta realitas, dengan menemukan secara induktif kebaikan-kebaikan yang disepakati, diterima, diamalkan, dan dijadikan acuan suatu masyarakat, baik dalam skala kecil maupun besar, yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syari’ah Islam yang biasanya dipahami secara deduktif dari sumber-sumbernya. Pendekatan ini juga bisa dikembangkan dalam membuat keputusan-keputusan fatwa sosial keagamaan, di mana pengalaman realitas kehidupan, ilmu pengetahuan, data-data lapangan, kebiasaan dan tradisi, kesepakatan yang berlaku, peraturan dan perundang-undangan, bahkan kesepakatan global bisa menjadi rujukan dalam menemukan kebaikan yang selaras dengan prinsip-prinsip Islam, terutama yang telah diadopsi sebagai sembilan nilai dasar KUPI.

Berikutnya adalah pendekatan mubâdalah, yang secara literal berarti tukar-menukar dan kesalingan. Latar belakang, perspektif, dan metode penafsiran mubâdalah

18 Badriyah Fayumi, *Konsep Makruf...*, halaman 57.

dengan berbagai contohnya sudah Penulis jelaskan secara gamblang dalam buku *Qirâ'ah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* (2019). Dalam pembahasan mengenai metodologi ini, mubâdalah lebih tepat untuk diungkapkan sebagai pendekatan dalam perumusan fatwa KUPI. Yaitu dengan menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai subjek yang setara ketika merujuk kepada teks-teks sumber, memaknainya, membuat keputusan-keputusan hukum darinya, dan mengimplementasikannya dalam kehidupan nyata. Begitu pun ketika menimba pengetahuan dan pembelajaran dari realitas kehidupan, harus dengan pendekatan mubâdalah yang menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai subjek yang setara. Semua konsepsi yang dijelaskan dalam paradigma KUPI di atas, dalam pendekatan mubâdalah, meniscayakan kesadaran bahwa laki-laki dan perempuan adalah subjek setara yang harus disapa, disertakan, diajak secara aktif untuk melakukan kebaikan dan memperolehnya, serta untuk menjauhi keburukan dan dijauhkan darinya.

Pendekatan mubâdalah ini didasarkan pada tiga premis ajaran dalam Islam. *Pertama*, bahwa Islam hadir dengan seluruh teks dan ajaran-ajarannya untuk laki-laki dan perempuan. Sehingga, suatu teks, yang bisa jadi karena konteks tertentu baru menyapa laki-laki, ia sesungguhnya juga menyapa perempuan. Begitu pun yang baru menyapa perempuan, karena sesuatu dan lain hal, sesungguhnya juga menyapa laki-laki. Dalam metode tafsir mubâdalah, harus ada upaya untuk menemukan makna primer yang

bisa berlaku bagi laki-laki dan perempuan, dalam mewujudkan kebaikan (*jalb al-mashâlih*) dan menjauhkan keburukan (*dar' al-mafâsid*). Kedua, bahwa prinsip relasi antara keduanya adalah kerja sama dan kesalingan, bukan hegemoni dan kekuasaan. Setiap keputusan hukum yang mengarah pada model relasi yang hegemonik dan despotik adalah bertentangan dengan prinsip ini. Karena itu, harus ada upaya pemaknaan ulang dengan pendekatan mubâdalah agar keputusan hukum yang lahir selaras dengan prinsip kerja sama dan kesalingan, sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an (QS. at-Taubah [9]: 71). Ketiga, untuk menye-laraskan dengan kedua prinsip di atas, seluruh teks-teks sumber adalah terbuka untuk dimaknai ulang, dan seluruh keputusan hukum, selama menyangkut hal-hal teknis kontekstual, adalah juga bisa berubah. Ini semua karena kedua premis di atas adalah jelas senafas dengan visi *rahmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah* dalam Islam.

Konsep makruf, seperti dijelaskan di atas, dalam pendekatan mubâdalah harus menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai subjek yang setara. Ketika makruf didefinisikan sebagai kebaikan yang diterima masyarakat, maka artinya diterima laki-laki dan perempuan. Penerimaan perempuan harus benar-benar terjadi sebagaimana penerimaan laki-laki. Begitu pun, ketika diartikan sebagai tradisi dan kebiasaan baik, maka ia juga harus berangkat dari pengalaman dan kebiasaan perempuan, sebagaimana juga dari laki-laki. Begitu pun sebelumnya, kerangka *maqâshid asy-syarî'ah* dengan *al-kulliyât al-khams*, berupa

perlindungan jiwa (*hifzh an-nafs*), akal (*hifzh al-'aql*), harta (*hifzh al-mâl*), keluarga atau kehormatan (*hifzh an-nasl*), dan agama (*hifzh ad-dîn*). Dalam pendekatan mubâdalah, ia harus benar-benar melindungi jiwa, akal, harta, agama, dan kehormatan perempuan, dengan mengambil pelajaran dari pengalaman mereka yang nyata dan langsung. Bukan diatasnamakan oleh laki-laki, atau hanya dari pengalaman laki-laki. Surat an-Nisâ' [4]: 19 yang dikutip Nyai Badriyah sebagai landasan konsep makruf di atas, dalam pendekatan mubâdalah, tidak hanya tentang suami yang harus memperlakukan secara baik terhadap istrinya, tetapi juga tentang istri terhadap suaminya. Artinya, menurut mubâdalah, ayat ini sejatinya adalah tentang pasangan suami istri, di mana satu sama lain dituntut untuk saling berbuat baik kepada pasangannya, dengan kebaikan yang berangkat dari perasaan, harapan, dan pengalaman keduanya.

Perempuan dan laki-laki adalah subjek setara. Keduanya adalah sama-sama hamba-Nya yang dijadikan khalifah di muka bumi. Keduanya adalah manusia yang utuh, dalam kaitannya dengan kebaikan-kebaikan yang harus dihadirkan dalam kehidupan domestik maupun publik, maupun keburukan-keburukan yang harus dihindari dan dijauhan. Keduanya berhak atas kebaikan dan atas partisipasi aktif dalam mewujudkannya (*amar ma'rûf*). Begitu pun berhak terhindar dari keburukan dan atas partisipasi aktif dalam menghapuskannya dari kehidupan (*nahy munkar*). Fatwa-fatwa KUPI sangat kentara mengadopsi pendekatan mubâdalah yang sudah diresmikan dalam Kongres di

Cirebon pada bulan April 2017. Pendekatan mubâdalah ini, secara substantif, juga meniscayakan pendekatan keadilan hakiki, yang juga diresmikan pada Kongres Cirebon, atas inisiatif Mbak Nyai Nur Rofiah.

Karena perempuan dianggap sebagai manusia utuh dan subjek yang setara, keadilan hakiki meniscayakan pertimbangan pada pengalamannya yang bisa berbeda secara biologis dan sosial dari laki-laki. Dalam pendekatan keadilan hakiki, kebaikan yang harus diterima perempuan adalah yang berangkat dari pengalamannya yang khas dan bisa berbeda dari pengalaman laki-laki. Sebagai subjek yang setara dan manusia utuh, laki-laki dan perempuan berhak atas segala kebaikan, kemaslahatan, dan kesejahteraan. Namun, jenis kebaikan yang diterima laki-laki bisa berbeda dari yang diterima perempuan. Begitu pun bentuk kemaslahatan yang didefinisikan bagi perempuan, karena pengalamannya yang khas, bisa berbeda dari yang didefinisikan bagi laki-laki.

Setidaknya, dari perbedaan alat reproduksi, perempuan memiliki lima pengalaman yang tidak dialami laki-laki. Yaitu menstruasi, hamil, melahirkan, nifas, dan menyusui. Sehingga, kesakitan terkait hal ini, atau kesehatan, dan juga kebaikan mengenai semua hal ini, tidak bisa didefinisikan oleh laki-laki dan dalam forum-forum yang hanya berisi laki-laki. Melainkan dari pengalaman nyata para perempuan, yang satu sama lain bisa beragam, dan keputusan forum yang harus melibatkan mereka. Sehingga konsep makruf,

misalnya, dalam pendekatan keadilan hakiki, harus memastikan benar-benar baik bagi perempuan dalam melalui lima pengalaman biologis yang khas ini. Sesuatu tidak bisa dianggap makruf, sekalipun didukung berbagai penafsiran, jika perempuan didiskriminasi karena lima hal biologis tersebut. Begitu pun keputusan hukum atau suatu kebijakan tidak bisa dipandang makruf jika menafikan pengalaman khas perempuan, atau justru hasilnya membuat perempuan, dengan kondisi khas tersebut, tambah sakit dan sengsara.

Pengalaman lain adalah kondisi sosial yang dalam ribuan tahun perempuan mengalami stigmatisasi (pelabelan negatif), subordinasi (tidak dianggap penting dalam sistem kehidupan), marginalisasi (peminggiran dari sistem keputusan), beban ganda antara domestik dan publik, serta kekerasan, baik fisik, psikis, seksual maupun yang lain. Sesuatu dianggap makruf, misalnya, adalah jika mempertimbangkan pengalaman sosial perempuan yang rentan terhadap lima bentuk ketidakadilan ini, sehingga yang diputuskan harus mampu mentransformasikan kondisi perempuan menjadi manusia dengan martabat mulia, sebagai pusat kehidupan sebagaimana laki-laki, dilibatkan dalam perumusan keputusan dan kebijakan, berbagi beban dengan pasangan, dan terbebas dari segala bentuk kekerasan. Semua fatwa KUPI adalah terang benderang, dengan pendekatan keadilan hakiki, mengupayakan transformasi sosial ini, mendorong agar perempuan tidak didiskriminasi ketika mengalami pengalaman biologis

tersebut dan berupaya menghapuskan segala bentuk ketidakadilan gender.

Demikianlah paradigma yang diadopsi KUPI, dengan sembilan nilai dan tiga pendekatan, yang diimplementasikan dalam kerja-kerja intelektual dan sosialnya, termasuk dalam perumusan fatwa-fatwa oleh forum yang disebut sebagai Musyawarah Keagamaan. Sembilan nilai yang dimaksud adalah: ketauhidan, kerahmatan, kemaslahatan, kesetaraan, kesalingan, keadilan, kebangsaan, kemanusiaan, dan kesemestaan. Sementara tiga pendekatan adalah makruf, mubâdalah, dan keadilan hakiki. Paradigma ini mewarnai KUPI dalam merujuk sumber-sumber pengetahuan dalam kehidupan ini, baik yang bersumber pada wahyu seperti al-Qur'an dan Hadits, maupun pada dinamika sosial antara teks sumber tersebut dan realitas, seperti tafsir, fiqh, qanun, adat kebiasaan, kesepakatan sosial dan global, serta sumber-sumber pengetahuan yang lain.[]

Korasan Ketiga

**POSISI PARADIGMATIK KUPI
ATAS SUMBER-SUMBER KEIMANAN,
PENGETAHUAN, DAN GERAKAN**

**Tidak Boleh
Disebarluaskan!!!**

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**



Problem akut yang dihadapi umat manusia sepanjang peradabannya, terutama pada saat sekarang ini adalah cara pandang bahwa manusia itu poros semesta. Cara pandang yang meyakini bahwa yang utama dalam kehidupan semesta ini adalah manusia, sementara yang lain harus tunduk atau ditundukkan untuk kepentingan dirinya. Cara pandang ini tidak hanya membuat manusia menjadi rakus dan destruktif terhadap alam, tetapi juga berimbas ke relasi sesama mereka. Bahkan, Tuhan yang mereka sembah pun dieksploitasi sedemikian rupa. Dengan menamakan diri sebagai tentara Tuhan, seseorang merasa absah untuk menghancurkan apa pun dan siapa pun yang dianggapnya melawan Tuhan yang diyakininya. Pada akhirnya, dialah yang utama, bukan Tuhan yang disembahnya.

Islam hadir untuk mengingatkan manusia dari sifat destruktif ini. Manusia adalah makhluk Allah SWT. Mereka diciptakan-Nya dan merupakan bagian dari semesta. Sebagai bagian, tentu saja, cara pandang yang harus ditanamkan adalah keseimbangan, kesalingan, dan kerja

sama. Baik dalam relasi antara manusia, maupun relasi manusia dengan semesta. Visi besar Islam, karena itu, adalah *rahmatan lil 'âlamîn* (QS. al-An'âm [6]: 154 dan 157; al-A'râf [7]: 52, 203; Yûnus [10]: 57; al-Isrâ' [17]: 82; al-Anbiyâ' [21]: 107; an-Naml [27]: 77; Luqmân [31]: 3 dan ad-Dukhân [44]: 1-6). Yaitu menebar dan mewujudkan kehidupan yang penuh kasih sayang kepada segenap semesta. Manusia adalah bagian dari semesta ini, bukan satu-satunya. Nabi Muhammad SAW juga menegaskan dengan ajaran *akhlâq karîmah*, di mana substansinya adalah berelasi dengan yang lain secara baik, bermartabat, adil, dan maslahat (*Shahîh Bukhâri*, Hadits nomor 3909 dan 6193; *Sunan Ibn Mâjah*, Hadits nomor 2430 dan 4069; *Musnad Ahmad*, Hadits nomor 9074; *Muwaththa' Mâlik*, Hadits nomor 1643; dan *Sunan Baihaqi*, Hadits nomor 20782).¹

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ. (الأنبي).

"Dan Kami tidak mengutus engkau (wahai Muhammad), kecuali (untuk atau sebagai) rahmat bagi semesta alam." (QS. al-Anbiyâ' [21]: 107).

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ، فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ
أَمْرٍ حَكِيمٍ، أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ، رَحْمَةً مِنْ

1 Penjelasan cukup baik tentang visi *rahmatan lil 'âlamîn* dan misi *akhlâq karîmah* oleh salah satu tokoh utama KUPI bisa ditemukan di KH. Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme dari Mahaguru Pencerahan*, halaman 51-58.

رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. (الدخان).

“Sesungguhnya Kami menurunkannya (kitab al-Qur’an) pada suatu malam penuh berkah. Sesungguhnya Kami yang memberi peringatan. Pada malam itu, setiap kebijaksanaan dijelaskan (kepada Nabi Muhammad SAW). Sebagai perintah Kami, (karena) sesungguhnya Kami yang mengutus(nya), sebagai rahmat dari Tuhanmu, sesungguhnya Dialah yang Maha Mendengar dan Maha Mengetahui.” (QS. ad-Dukhân [44]: 3-6).

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ
لَانْقَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ
فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران).

“Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakal.” (QS. Âli ‘Imrân [3]: 159).

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ
عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ (التوبة).

"Sungguh, telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaan yang kamu alami, (dia) sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, penyantun dan penyayang terhadap orang-orang yang beriman." (QS. at-Taubah [9]: 128).

عَنِ الْمَسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: خَرَجَ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَصْحَابِهِ، فَقَالَ: إِنَّ
اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بَعَثَنِي رَحْمَةً لِلنَّاسِ كَافَّةً، فَأَدُّوا عَنِّي يَرْحَمُكُمْ
اللَّهُ (أَخْرَجَهُ الطَّبْرَانِيُّ).

Dari al-Miswar bin Makhramah ra, berkata: Rasulullah SAW keluar rumah menemui para Sahabat, dan berkata, "Sesungguhnya Allah SWT mengutusku sebagai rahmat (anugerah) untuk manusia, semuanya, maka sampaikanlah (hal ini) dariku, semoga kalian diberi rahmat oleh Allah SWT." (Riwayat ath-Thabarâni).²

2 Ath-Thabrani, *al-Mu'jam al-Kabîr*, editor: Hamdi Abd al-Majid as-Salafi, (Cairo: Maktabah Ibn Taymiyah, t.t.), juz 20, halaman 8, Hadits nomor 12. Kata editor, Hadits ini lemah, tetapi dianggap sahih dari berbagai riwayat lain.

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال قال النبي صلى
الله عليه وسلم يَسِّرُوا وَلَا تَعَسِّرُوا وَسَكِّنُوا وَلَا تُنْقِرُوا
(صحيح البخاري).

Dari Anas bin Malik ra berkata: Nabi Muhammad SAW bersabda, "Berikanlah kemudahan, jangan membuat susah (orang lain). Bahagiakanlah (orang lain), jangan membuat (mereka) ketakutan." (Shahih Bukhari, Hadits nomor 6193).

عَنْ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ قَضَى أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ (سنن ابن ماجه).

Dari Ubadah bin ash-Shamit ra, bahwa Rasulullah SAW bersabda, "Janganlah melakukan keburukan (atau kerusakan) kepada diri atau orang lain." (Sunan Ibn Mâjah, Hadits nomor 2430).

عَنْ فَضَالَةَ بْنِ عُبَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ
الْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَالْمُهَاجِرُ
مَنْ هَجَرَ الْخَطَايَا وَالذُّنُوبَ (سنن ابن ماجه).

Dari Fudhalah bin Ubaid ra, bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda, "Orang yang beriman itu adalah orang yang ketika semua orang lain merasa aman darinya,

tentang harta dan jiwa mereka. Orang yang berhijrah adalah orang yang meninggalkan keburukan dan dosa-dosa." (Sunan Ibn Mâjah, Hadits nomor 4069).

عَنْ أَبِي جَمْرَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ لَمَّا
بَلَغَ أَبُو ذَرٍّ مَبْعَثُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِأَخِيهِ
ارْكَبْ إِلَى هَذَا الْوَادِي فَاعْلَمْ لِي عِمَّ هَذَا الرَّجُلِ الَّذِي
يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ يَأْتِيهِ الْخَبْرُ مِنَ السَّمَاءِ وَاسْتَمِعْ مِنْ قَوْلِهِ ثُمَّ
اإْتِنِي فَأَنْطَلِقَ الْأَخَ حَتَّى قَدِمَهُ وَسَمِعَ مِنْ قَوْلِهِ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى
أَبِي ذَرٍّ فَقَالَ لَهُ رَأَيْتَهُ يَأْمُرُ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَكَلَامًا مَا هُوَ
بِالشِّعْرِ (صحيح البخاري).

Dari Abi Jamrah, dari Ibn Abbas ra, berkata: Ketika Abu Dzarr mendengar Nabi SAW diutus, ia berkata kepada saudaranya, "Pergilah ke lembah itu dan cari tahu tentang informasi orang ini yang mengaku nabi penerima wahyu dari langit, dengarkan perkataannya, lalu kembali padaku." Saudaranya kemudian pergi, bertemu Nabi SAW, dan mendengarkan perkataan beliau, lalu pulang menemui Abu Dzarr dan berkata, "Aku melihatnya memerintahkan kemuliaan berakhlak dan menyampaikan perkataan yang bukan puisi." (Shahih Bukhari, Hadits nomor 3909).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ (مسند أحمد)، وفي
 لفظ آخر: بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ حُسْنَ الْأَخْلَاقِ (موطأ مالك).

Dari Abu Hurairah ra, berkata: Rasulullah SAW bersabda, "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan kepatutan (shâlih) akhlak." (Musnad Ahmad, Hadits nomor 9704). Dalam versi lain, "Aku diutus untuk menyempurnakan kebaikan (husna) akhlak." (Muwaththa' Mâlik, Hadits nomor 1642).

Visi *rahmatan lil 'âlamîn* dan misi *akhlâq karîmah* ini, menurut KUPI, adalah spirit yang dibawa al-Qur'an dan Hadits untuk menjadi panduan hidup umat manusia. Kita bisa belajar dari generasi awal Islam, para sahabat, dan ulama *as-salaf ash-shâlih*, bagaimana spirit ini dihadirkan dalam konteks kehidupan mereka masing-masing. Pembelajaran ini bisa kita temukan dari warisan khazanah peradaban Islam, baik tafsir, fiqh, tasawuf, maupun filsafat, dan ilmu-ilmu turunannya. Sebagaimana Nabi Muhammad SAW juga belajar dan menyerap dari norma dan ikatan kesepakatan dengan masyarakat sekitar, karena ada spirit ini, kita juga harus menghormati ikatan kebangsaan yang kita miliki dan kesepakatan global yang mengandung spirit yang sama dari Islam ini.

Spirit kerahmatan dan akhlak mulia ini menjadi mandat yang diemban manusia, baik laki-laki maupun perempuan,

untuk berbuat kebaikan semaksimal mungkin. Sehingga, seluruh potensi kemanusiaan perempuan, akal budi, jiwa dan raganya, harus dikembangkan dan tidak boleh dikurangi oleh siapa pun dan atas nama apa pun. Perempuan berhak mengembangkan semua potensi ini untuk kerja-kerja spiritualitas, intelektualitas dan sosial, termasuk melalui kerja-kerja penafsiran teks agama dan perumusan fatwa-fatwa yang relevan. Demikianlah yang ditegaskan “Ikrar Kebon Jambu tentang Keulamaan Perempuan”.³

Pada saat yang sama, dengan mandat spirit *rahmatan lil ‘alamîn* dan misi *akhlâq karîmah*, Islam mendorong agar realitas kehidupan perempuan terbebas dari segala bentuk kekerasan dan ketidakadilan. Sebagaimana kekerasan dan ketidakadilan juga harus dihapuskan dari siapa pun dalam kehidupan di muka bumi ini. Sehingga individu-individu menjadi *shâlih* dan *shâlihah*, ketika berkeluarga bisa *sakînah*, *mawaddah*, dan *rahmah*, terbentuk generasi *dzurriyah thayyibah*, masyarakat *khairu ummah*, dan negara yang *baladun thayyibah wa rabbun ghafûr*. Demikianlah Islam *kâffah*, yang utuh, holistik, dan sempurna dalam pandangan KUPI. Yaitu yang *rahmatan lil ‘alamîn*, ber-*akhlâq karîmah*, dan menghadirkan kebaikan dunia dan akhirat (*hasanah fî ad-dunyâ wa al-âkhirah*) semaksimal mungkin, baik bagi individu, keluarga, komunitas, bangsa, dan warga dunia.

3 Tim KUPI, *Dokumen Resmi Proses dan Hasil Kongres Ulama Perempuan Indonesia*, (Cirebon dan Jakarta: Fahmina dan Rahima, 2017), halaman 50.

Allah SWT, Alam, dan Manusia

Pada mulanya adalah Allah SWT, Tuhan semesta alam. Dialah Tuhan Pencipta. Yang lain, semuanya, yang disebut sebagai alam, adalah diciptakan-Nya. Sebagai Pencipta, Tuhan mutlak dalam segala hal, sementara alam sebagai ciptaan selalu terbatas. Manusia adalah bagian dari alam, diciptakan dan terbatas. Baik dari sisi fisik, usia, akal, maupun kemampuan dalam hal apa pun. Al-Qur'an selalu mengingatkan bahwa manusia bukanlah makhluk yang terbaik secara mutlak. Tetapi ia diberi anugerah akal budi, yang membuatnya bisa berbuat baik atau jahat. Allah SWT, melalui wahyu yang diturunkan kepada para nabi maupun akal budi yang melekat pada setiap manusia, mendorong setiap orang selalu melakukan kebaikan, kepada diri, sesama manusia, maupun alam semesta.

Kita bisa mengambil inspirasi dari surat pertama al-Qur'an, yaitu al-Fatihah, yang berarti pembuka. Surat ini memberi pelajaran penting tentang sifat ketuhanan yang seharusnya menjadi teladan umat manusia (QS. [1]: 1-4). Bahwa Allah SWT itu Maha Pengasih (*rahmân*), Penyayang (*rahîm*), dan juga Pemelihara seluruh semesta (*rabb al-'âlamîn*). Dua sifat yang pertama selalu berulang-ulang kita ucapkan dalam kalimat *Bismillâhirrahmânirrahîm*, dengan nama Allah yang Maha Pengasih dan Penyayang. Di dalam shalat saja, masing-masing dari kita mengucapkannya sebanyak 17 kali, jika ditambah aktivitas lain yang juga diawali basmalah akan lebih banyak lagi. Dengan membaca bas-

malah terus-menerus, diharapkan kandungannya tentang sifat kasih sayang Allah SWT melekat dalam kesadaran kita setiap saat. Karena ada anjuran untuk meneladani akhlak-Nya, sifat-sifat seperti *rahmutiyyah* (kasih sayang) dan *rubûbiyyah* (melindungi dan memelihara) yang terkandung dalam Surat al-Fâtiḥah, yang kita baca berulang kali, seharusnya menjadi teladan umat manusia dalam berperilaku sehari-hari antar sesama maupun untuk semesta.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ *
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ * (الْفَاتِحَةُ).

“Dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Segala puji bagi Allah Tuhan (Pemelihara) seluruh semesta. Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Yang Memiliki hari kebangkitan.” (QS. al-Fâtiḥah [1]: 1-4).

Dari sini, salah seorang tokoh jaringan KUPI, KH. Hamim Ilyas, mengenalkan konsep “tauhid *rahmutiyyah*” dengan kalimat kunci “Ketuhanan Yang Maha Rahman dan Rahim”. Tauhid *rahmutiyyah* menjadi pelengkap dari dua konsep tauhid yang selama ini sudah berkembang, yaitu tauhid *ulûhiyyah* (Ketuhanan Allah Yang Esa) dan tauhid *rubûbiyyah* (Ketuhanan Allah Yang Maha Penguasa dan Pemelihara). Tauhid *ulûhiyyah* tentang eksistensi ketuhanan, tauhid *rubûbiyyah* tentang kekuasaan-Nya, sementara

tauhid *raḥamutiyyah* tentang sifat-Nya yang utama. Tauhid *raḥamutiyyah* didefinisikan Kiai Hamim sebagai berikut: “Kepercayaan bahwa Allah yang Mahaesa telah mewajibkan diri-Nya sendiri memiliki sifat dasar *raḥmah* dalam semua kapasitas-Nya dan aktualisasi asma dan sifat-Nya. Jadi, dalam tauhid itu dipercaya Allah menjadi Ilah, Rabb, dan Malik dengan semua asma dan sifat-Nya berdasarkan cinta kasih, bukan berdasarkan kebencian atau kemarahan dan kekuasaan”.⁴

Dengan tauhid *raḥamutiyyah*, Allah SWT mencipta dan memelihara alam, mengangkat manusia sebagai khalifah-Nya di muka bumi, dan mengutus para nabi. Dalam Surat al-Baqarah [2]: 31-37, ketika Allah SWT akan memberikan mandat kekhalifahan (perwakilan) kepada manusia di muka bumi ini untuk mengurusnya, para malaikat khawatir manusia akan merusaknya dan saling membunuh satu sama lain. Akan tetapi Allah SWT memberi bekal akal dan pengetahuan, agar manusia bisa mengendalikan diri dari merusak alam dan saling membunuh. Sebaliknya, dengan bekal ini diharapkan, ia benar-benar bisa memakmurkan bumi dan semesta, serta memaksimalkan kebaikan kepada sesama.

Namun, dalam Surat QS. al-Ahzâb [33]: 72, ketika manusia menerima mandat (*amânah*) ini, ia disadarkan de-

4 Hamim Ilyas, *Fikih Akbar: Prinsip-prinsip Teologis Islam Raḥmatan lil ‘Âlamîn*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2018), halaman 87.

ngan kelemahannya, dan kemungkinannya berbuat zalim (*zhalûm*) kepada yang lain dan bodoh (*jahûl*) kepada dirinya sendiri. Karena itu wahyu diturunkan kepada para nabi untuk memperkuat akal budi dan kesadaran manusia tentang mandat kekhalifahan ini. Begitu pun kebijaksanaan para wali, ulama, dan filsuf, norma-norma peradaban, maupun hukum-hukum formal dan konvensi-konvensi global, sejatinya hadir dan terus dikembangkan untuk memastikan manusia tidak zalim dan bodoh, melainkan baik dan bermanfaat bagi sesama dan semesta.

Al-Qur'an memandang makhluk-makhluk lain di semesta ini sebagai umat, sebagaimana manusia di muka bumi ini (QS. al-An'âm [6]: 38). Mereka juga memperoleh wahyu, mendapat hidayah, dan memiliki misi dalam kehidupan ini (QS. an-Nahl [16]: 68; Fushshilât [41]: 12; Thâhâ [20]: 50; dan al-A'lâ [87]: 1-3). Sebagaimana manusia, mereka juga memiliki relasi dengan Allah SWT, bertasbih dan beribadah, bahkan berislam, di samping relasi mereka antar sesama dan alam semesta (QS. Âli 'Imrân [3]: 83; al-Hadîd [57]: 1; al-Hasyr [59]: 1; dan ash-Shaff [61]: 1). Kita saja yang mungkin tidak tahu, tidak mengenal, dan tidak memiliki keahlian berkomunikasi dengan mereka. Al-Qur'an sendiri turun dengan bahasa manusia, dan yang pasti pesan-pesannya ditujukan kepada manusia.

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّةٌ
أَمْثَلُكُمْ (الأنعام).

“Dan semua makhluk yang berjalan di atas bumi ini, dan juga semua yang bisa terbang dengan kedua sayapnya, tidak lain, adalah juga umat-umat sebagaimana kalian (wahai manusia).” (QS. al-An’âm [6]: 38).

سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي
قَدَّرَ فَهَدَى * (الأعلى).

“Bertasbihlah dengan nama Tuhanmu. Yang telah Mencipta (segala sesuatu) dan Menyempurnakan (nya). Yang menentukan kadar(nya) dan memberi petunjuk (hidayah kepadanya).” (QS. al-A’lâ [87]: 1-3).

قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (طه).

“Dan (Musa as) berkata: Tuhan kami yang memberi segala sesuatu bentuk ciptaannya lalu memberinya petunjuk (hidayah).” (QS. Thâhâ [20]: 50).

وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ
يُرْجَعُونَ (آل عمران).

“Dan kepada-Nya semua yang di langit dan semua yang di bumi berislam (berserah diri), baik secara sukarela maupun terpaksa, dan kepada-Nya, semua akan dikembalikan.” (QS. Âli ‘Imrân [3]: 83).

سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
(الحديد).

"Semua yang di langit dan bumi itu bertasbih kepada Allah, dan Dialah Tuhan Mahaagung dan Mahabijaksana." (QS. al-Hadîd [57]: 1).

Di dalam wahyu ini, kita sebagai manusia diingatkan untuk selalu berbuat kebaikan, memelihara, dan memulihkan bumi. Karena pada awalnya, atau setidaknya sebelum manusia, bumi adalah baik, layak huni, terpelihara, seimbang, dan teratur (QS. al-A'raf (7):56 dan 85). Keseimbangan inilah yang dimandatkan kepada manusia sebagai khalifah. Inilah mandat relasi dengan alam, untuk tidak merusak, melainkan memelihara. Mandat yang lain adalah relasi sesama manusia, untuk tidak saling membunuh, melainkan saling menguatkan dan menghidupkan (QS. al-Anfâl [8]: 24).

وَالِى مَدِينِى أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِنْ
إِلٰهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ
وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَمْثِيَاءَهُمْ وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ
إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (الأعراف).

“(Kami mengutus) kepada kaum Madyan saudara mereka, Syuaib. Dia berkata, “Hai kaumku, sembahlah Allah, karena tiada tuhan bagi kalian selain Dia. Sebenarnya telah datang kepada kalian suatu penjelasan dari Tuhan kalian. Oleh karena itu, sempurnakanlah takaran dan timbangan, janganlah kalian mengurangi hak-hak orang lain, janganlah kalian berbuat kerusakan di bumi, (karena sebelumnya) ia baik (teratur, seimbang, dan bermanfaat). Yang demikian itu baik bagi kalian semua, jika kalian mau beriman.” (QS. al-A’râf [7]: 85).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (الأنفال).

“Hai orang-orang yang beriman, ikutilah (ajakan) Allah dan Rasul, yaitu ketika dia (Rasul) mengajak kalian kepada sesuatu yang memberi kalian kehidupan, dan ketahuilah bahwa Allah mampu membuat penghalang antara seseorang dengan hatinya, dan sesungguhnya kepada-Nyalah kalian semua akan dikumpulkan.” (QS. al-Anfâl [8]: 24).

Dalam Islam, yang dipandang sebagai kalimat Allah SWT tidak hanya wahyu tertulis berupa al-Qur’an, Injil, Zabur, dan Taurat, melainkan juga alam semesta (QS.

al-Baqarah [2]: 164; Âli 'Imrân [3]: 190; al-A'râf [7]: 133; Yûnus [10]: 6; al-Kahf [18]: 109). Banyak sekali penegasan dalam Islam, bahwa kita umat manusia harus banyak belajar kepada alam semesta. Baik belajar dalam arti mengambil, meneliti, dan menemukan ilmu pengetahuan yang bermanfaat bagi manusia dan alam semesta, maupun kearifan dan kebijaksanaan mereka sebagai makhluk ciptaan Allah SWT dalam kehidupan mereka di jagat raya ini (QS. al-A'râf [7]: 185; ar-Rûm [30]: 50; Qâf [50]: 6).

إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ (يونس).

"Sesungguhnya pada peredaran malam dan siang, serta segala apa yang diciptakan Allah di langit maupun bumi, ada ayat-ayat (tanda-tanda) bagi orang-orang yang bertakwa" (QS. Yûnus [10]: 6).

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ
تُنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (الكهف).

"Katakanlah: sekiranya (air) laut itu menjadi tinta untuk (menulis) firman-firman Tuhanku, sungguh akan habislah laut itu sebelum habis (ditulis) firman-firman Tuhanku, meski Kami datangkan lagi sebanyak itu juga (air laut)." (QS. al-Kahf [18]: 109).

أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ

اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ
فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (الأعراف)

“Tidakkah mereka berpikir dan menalar (semua yang ada) di kerajaan langit dan bumi, dan segala yang Allah ciptakan? Sesungguhnya, bisa jadi, waktu mereka sudah dekat, lalu berita seperti apa, setelah itu, yang mau mereka yakini?” (QS. al-A’râf [7]: 185).

Kita diminta belajar dari benda-benda di langit, bintang gemintang, lautan, gunung, lapisan-lapisan bumi, unta, burung, lebah, dan segenap semesta raya, sampai kita benar-benar meyakini betapa ciptaan Allah SWT ini semuanya adalah tidak sia-sia (*subhânallâh mâ khalaqta hâdzâ bâthila*, QS. Âli ‘Imrân [3]: 190-191). Semesta ini kokoh, tersambung satu sama lain, teratur, saling menopang, saling menguatkan, dan saling menghidupkan, untuk keberlangsungan bersama.

Bahkan, jika seluruh nama-nama semesta yang disebut al-Qur’an, dipelajari seluruh karakter-karakternya, dengan kategori feminin dan maskulin, mereka bisa memberi inspirasi tentang relasi kesalingan antara sesama, maupun antar seluruh anggota alam semesta. Dari ayat-ayat ini, kita bisa memperoleh pembelajaran, seperti dalam pernyataan Nur Arfiah Febriari, tentang “interaksi dan interkoneksi antara seluruh makhluk di alam raya ini yang eksistensinya untuk saling memberi manfaat sesuai dengan potensi dan

ketentuan yang diberikan Allah SWT kepadanya, sebagai bentuk ibadah kepada Allah SWT".⁵

Semua ajaran Islam, terutama hal-hal terkait keimanan, sejatinya adalah untuk mempertegas kehambaan seluruh semesta, termasuk manusia, di hadapan Allah SWT. Penegasan kehambaan inilah yang dikenal dengan istilah ibadah, dan juga disyari'atkan melalui tindakan-tindakan yang dianggap ibadah, baik yang ritual (*'ibâdah mahdhah*) maupun yang sosial (*'ibâdah ghayr mahdhah*). Fondasi dari seluruh penghambaan ini, baik ibadah ritual maupun sosial, adalah ajaran tauhid: Menyatakan Tuhan sebagai Yang Esa.

Tauhid, sebagai ajaran inti Islam, adalah deklarasi faktual mengenai ketuhanan Allah SWT semata dan kehambaan siapa pun dan apa pun yang selain-Nya. Tauhid juga sekaligus menjadi ajaran normatif untuk mendorong manusia menjadi insan kamil yang menerjemahkan sifat *rahmatu* dan *rubûbiyyah* dalam kehidupan nyata. Tauhid adalah keimanan akan keesaan Allah SWT. Kalimat "*lâ ilâha illallâh*" yang sering diucapkan setiap Muslim adalah proklamasi tentang keesaan Allah SWT, sebagai satu-satunya Dzat yang patut disembah dan ditaati secara mutlak.

Memproklamasikan ketauhidan berarti menyatakan dua hal, pertama pengakuan akan keesaan Allah SWT dan

5 Nur Arfiah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Qur'an*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2014), halaman 100.

kedua pernyataan atas kesetaraan manusia di hadapannya. Tiada tuhan kecuali Allah SWT, berarti tidak ada perantara antara hamba dengan Tuhannya, dan bahwa sesama manusia tidak boleh yang satu menjadi tuhan terhadap yang lain. Raja bukan tuhan bagi rakyatnya, majikan bukan tuhan bagi buruhnya, juga suami bukan tuhan bagi istrinya. Dus, laki-laki sama sekali bukan rujukan utama bagi perempuan. Keduanya harus merujuk pada Tuhan yang sama, Allah SWT.⁶

Tauhid merupakan basis teologis bagi kesetaraan manusia. Kesetaraan ini yang menjadi basis relasi resiprokal antara laki-laki dan perempuan. Sistem sosial apa pun yang menjadikan salah satu ras, jenis kelamin, atau golongan sebagai superior dan yang lain sebagai inferior adalah menyalahi tauhid. Patriarki, karena itu, bisa dianggap sebagai tindakan menyalahi tauhid. Bahkan bisa disebut sebagai tindakan syirik atau menyekutukan Tuhan. Dalam sistem patriarki, jati diri perempuan lebih rendah dari laki-laki. Untuk bisa diakui di mata agama dan masyarakat, kiprah perempuan harus melewati laki-laki.

Sementara tauhid meniscayakan hubungan langsung antara perempuan dan Tuhannya, tanpa perantara laki-laki. Karena hubungan vertikalnya hanya kepada Tuhan, maka

6 Lihat Siti Musdah Mulia, "Tauhid dan Risalah Keadilan Gender," dalam *Dawrah Fiqh Perempuan: Modul Kursus Islam dan Gender*, oleh KH. Husein Muhammad, Faqihuddin Abdul Kodir, Lies Marcos-Natsir, dan Marzuki Wahid, (Cirebon: Fahmina Institute, 2006), halaman 39-58.

relasi antara laki-laki dan perempuan bersifat horizontal di mana keduanya adalah setara. Yang harus dibangun di antara mereka, kemudian, adalah hal-hal yang mengacu pada nilai-nilai kerja sama dan kesalingan, bukan superioritas hegemoni dan dominasi. Relasi resiprokal ini, kata ulama perempuan amina wadud, bertumpu pada dua karakter utama. Yaitu, saling mengenal (*ta'âruf*, QS. al-Hujurât [49]: 13) dan saling mendukung (*ta'âwun*, QS. al-Mâ'idah [5]: 2).⁷

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا
وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَظَامُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ
خَبِيرٌ (الحجرات).

"Hai manusia, Kami ciptakan kalian dari laki-laki dan perempuan, dan Kami jadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar kalian satu sama lain saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di sisi Allah adalah ia yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Mahatahu dan Maha Memahami." (QS. al-Hujurât [49]: 13).

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ
وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (المائدة).

7 Lihat amina wadud, "Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur'anic Analysis", dalam *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, ed. Zainah Anwar, (Kuala Lumpur: Sister in Islam, 2009), halaman 95-112.

“Saling menolonglah kalian semua, satu sama lain, dalam hal kebaikan dan ketakwaan. Janganlah saling menolong dalam hal dosa dan permusuhan. Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Mahakeras (ketika menjatuhkan) siksa.” (QS. al-Mâ'idah [5]: 2).

Dengan demikian, masih dalam pernyataan amina wadud, tauhid memiliki dimensi vertikal antara hamba dengan Tuhannya, dan dimensi horizontal antara manusia sebagai sesama hamba-Nya. Jika tauhid vertikal menguatkan relasi seseorang dengan Allah SWT, tauhid horizontal menyatukan rasa kemanusiaan. Dalam perspektif tauhid, transformasi sosial harus terus digerakkan untuk perubahan dari relasi patriarki, misalnya, ke resiprositi, dominasi ke persekutuan, hegemoni ke kesalingan, dan dari kompetisi ke kerja sama.

Transformasi ini adalah nilai dasar dalam relasi fundamental antara laki-laki dan perempuan, baik dalam ranah domestik maupun publik. Jadi, jika patriarki mengembangkan sistem sosial yang dominatif dan hegemonik, dari laki-laki kepada perempuan, maka tauhid menuntut adanya sistem sosial yang resiprokal, kesederajatan, tolong-menolong, dan kerja sama. Ketauhidan sosial horizontal ini pada gilirannya juga mengantarkan pada ajaran keadilan. Sehingga, tidak boleh ada orang yang diposisikan secara timpang dan atau menjadi korban sistem sosial yang hegemonik dan dominatif. Dalam berbagai ayat al-Qur'an, keadilan ditegaskan sebagai ajaran pokok Islam dalam kehidupan

(QS. an-Nisâ' [4]: 58 dan 135; al-Mâ'idah [5]: 8; al-An'âm [6]: 152; Hûd [11]: 85; an-Nahl [16]: 90; al-Hadîd [57]: 25; dan al-Mumtahanah [60]: 8).

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

"Sesungguhnya Allah memerintahkan kalian untuk menunaikan amanah-amanah kepada yang berhak. Apabila kalian menegakkan hukum kepada orang-orang, maka hendaklah memutuskan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi nasihat dengan hal terbaik. Sesungguhnya Allah itu Maha Mendengar dan Maha Melihat." (QS. an-Nisâ' [4]: 58).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ
عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوْ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ عَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا
فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ
تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (النساء).

"Hai orang-orang beriman, jadilah penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah, walaupun (memberatkan) diri kalian, atau kedua orang tua, atau kerabat. Jika (orang itu) kaya atau miskin sekalipun (kalian tetap harus adil), karena Allah (harus) lebih diutamakan

dibanding keduanya. Janganlah mengikuti hawa nafsu, ketika mau memutuskan dengan keadilan (lalu tidak jadi adil). Apabila kalian memutarbalikkan (kebenaran), atau berpaling (darinya), maka sesungguhnya Allah itu Maha Mengetahui semua yang kalian lakukan.” (QS. an-Nisâ’ [4]: 135).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا
يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ
لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (المائدة).

“Hai orang-orang yang beriman, jadilah penegak (keadilan) untuk Allah, juga menjadi saksi secara adil. Janganlah kebencianmu kepada suatu kaum menyebabkan kalian tidak berlaku adil. Berbuat adillah, karena hal itu lebih dekat kepada ketakwaan. Bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah itu Maha Mengetahui dengan segala yang kalian lakukan.” (QS. al-Mâ’idah [5]: 8).

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

“Sesungguhnya Allah memerintahkan (kalian) untuk berlaku adil, berbuat kebajikan, memberi kepada kelu-

arga dekat, mencegah dari kekejian dan kemungkaran, dan kezaliman. Dia menasihati kalian, agar kalian menjadi sadar.” (QS. an-Nahl [16]: 90).

Dus, ajaran tauhid meniscayakan kesetaraan dan keadilan dalam berelasi antara laki-laki dan perempuan, dan mendorong hadirnya kerja sama yang partisipatif, adil, dan memberi manfaat kepada keduanya tanpa diskriminasi. Ruang publik tidak seharusnya hanya dibangun oleh dan hanya nyaman untuk laki-laki. Ruang domestik pun tidak hanya dibebankan kepada atau dikuasi oleh perempuan. Partisipasi di publik dan domestik harus dibuka secara luas kepada laki-laki dan perempuan secara adil, sekalipun bisa jadi dengan cara, model, dan pilihan yang berbeda-beda.

Dalam situasi yang masih timpang dan diskriminatif terhadap perempuan, perspektif kesalingan bisa saja menuntut agar ruang publik dibuka lebih lebar lagi bagi perempuan, dan laki-laki didorong untuk berpartisipasi lebih aktif lagi dalam ranah domestik. Ini untuk memastikan penghormatan kemanusiaan benar nyata hadir dalam dua ranah tersebut. Ini juga sekaligus untuk memastikan hadirnya prinsip-prinsip *ta'âwun* (saling menolong), *tahâbub* (saling mencintai), *tasyâwur* (saling memberi pendapat), *tarâdhin* (saling rela), dan *ta'âsyur bil ma'rûf* (saling memperlakukan secara baik) dalam relasi laki-laki dan perempuan, baik di ranah domestik maupun publik.

Relasi kesalingan gender ini baru utuh dan sempurna ketika seluruh pengalaman biologis dan sosiologis dipertimbangkan sebagai rujukan pengetahuan dan kebijakan. Sebagaimana diketahui, perempuan memiliki kondisi khas biologis dan sosiologis yang tidak dialami laki-laki. Yang biologis adalah bisa menstruasi, hamil, melahirkan, nifas, dan menyusui. Yang sosiologis itu bisa mengalami stigmatisasi, marginalisasi, subordinasi, kekerasan, dan beban ganda semata-mata hanya karena menjadi perempuan. Kondisi khas sosial yang dialami perempuan ini biasa disebut sebagai lima bentuk ketidakadilan gender.

Dengan kesadaran pada dua kondisi khas perempuan ini, pengetahuan dan kebijakan harus dipastikan tidak membuat perempuan semakin terpuruk, sakit, dan mengalami ketidakadilan. Melainkan memfasilitasi perempuan mampu melalui lima kondisi biologis secara baik dan prima di satu sisi, dan meniadakan kelima bentuk ketidakadilan sosial yang dialami perempuan di sisi lain. Demikianlah, tauhid, dalam pandangan KUPI, harus berubah menjadi gerakan yang mentransformasikan pengetahuan dan kebijakan yang melemahkan perempuan dan merusak alam, menjadi yang menguatkan dan memberdayakan perempuan, serta melestarikan alam. Dalam pernyataan salah seorang tokohnya, Nyai Nur Rofiah, ada lima transformasi tauhid tentang asal-usul, status, kedudukan, dan nilai laki-laki dan perempuan:

Pertama, perempuan tidak diciptakan dari laki-laki. Asal-usul penciptaan laki-laki dan perempuan adalah sama, yaitu secara “ruhani” diciptakan dari diri yang satu atau *nafs wāḥidah* (QS. an-Nisâ’ [4]: 1), dan secara jasmani sama-sama diciptakan dari bahan serta proses yang sama (QS. al-Mu’minûn [23]: 12-14).

Kedua, laki-laki bukanlah makhluk primer, sedangkan perempuan juga bukan makhluk sekunder. Keduanya primer, sebab mengemban amanah sebagai *khalifah fī al-ardh* atas seluruh makhluk Allah SWT lainnya. Keduanya juga sama-sama sekunder di hadapan Allah SWT, karena mengemban status sebagai hamba-Nya.

Ketiga, perempuan tidak mengabdikan hidup untuk kemaslahatan laki-laki. Keduanya mengabdikan hidup pada Allah SWT, demi kemaslahatan hamba-Nya.

Keempat, perempuan tidak tunduk mutlak untuk melaksanakan perintah laki-laki. Keduanya mesti kerja sama melaksanakan perintah Allah SWT mewujudkan kemaslahatan bersama.

Kelima, kualitas laki-laki dan perempuan sebagai manusia tidak ditentukan oleh jenis kelamin, melainkan oleh ketakwaan yang ditandai oleh sebe-

rapa jauh hidup memberi manfaat pada kemanusiaan.⁸

Saat ini, pandemi COVID-19 yang melanda seluruh dunia ini mengajarkan kepada kita semua untuk menyegarkan kembali cara pandang dan relasi kita dengan alam, serta cara pandang dan relasi kita sesama manusia. Benarkah kita mentauhidkan Allah SWT? Benarkah kita sudah menjadi khalifah-Nya di muka bumi ini sebagaimana mestinya? Sudahkah relasi kita dengan alam, dan relasi sesama kita, benar-benar saling menghidupkan dan menguatkan? Jangan-jangan relasi kita sebagai manusia dengan alam, merujuk pada sistem sosial, politik, dan terutama ekonomi kita, juga terpengaruh sistem patriarki, di mana kita merasa kuat dan berkuasa penuh, lalu mendominasi dan menghegemoni alam, sebagaimana laki-laki kepada perempuan?

Saatnya kita kembali melakukan refleksi atas segala cara pandang dan sistem kehidupan kita, dengan kesadaran diri sebagai makhluk yang lemah, tersambung dengan orang lain dan bahkan semesta, yang saling terpengaruh, dan karena itu harus saling menopang satu sama lain. Ketersambungan dalam hal kerentanan terkena pandemi meniscayakan ketersambungan dalam hal kekuatan kita untuk menghadapinya dan beradaptasi dengan kehadiran-

8 Nur Rofiah, "Prolog: Qirâ'ah Mubâdalah sebagai Syarat Tafsir Agama Adil Gender", dalam Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: IRCISOD, 2019), halaman 32.

nya. Ketersambungan dalam tiga relasi secara kohesif dan koheren, relasi kita sebagai manusia dengan Allah SWT (*ḥablun minallâh*), relasi kita sesama manusia (*ḥablun minnannâs*), dan relasi kita sesama anggota semesta (*ḥablun minal 'âlam*).

Muatan yang kokoh dan kohesif dalam ketersambungan ini adalah gagasan *rahmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah*. Gagasan ini, sebagaimana ditegaskan KH. Hamim Ilyas, adalah nyata sebagai landasan Islam. Yaitu ketauhidan *rahmutiyah*, kewahyuan yang penuh rahmat, dan kerasulan yang juga penuh kasih sayang.⁹ Jika ketauhidan terkait ketuhanan Allah SWT Yang Esa, *Rahmân* dan *Rahîm*, maka kewahyuan adalah yang terkait dengan Kitab al-Qur'an, sebagai anugerah, *rahmatan lil 'âlamîn*. Sementara kerasulan terkait dengan teladan Nabi Muhammad SAW, *nabiyyurrahmah* (Nabi penuh kasih sayang), yang sebagian besar tercatat dalam kitab-kitab Hadits. Berikut ini adalah bagaimana KUPI memandang teks-teks sumber otoritatif tersebut, terutama dalam kaitannya dengan keputusan-keputusan fatwa Musyawarah Keagamaan.

9 Penjelasan terbaik mengenai teologi Islam *rahmatan lil 'âlamîn*, dengan segala aktualisasinya dalam hal akidah, ibadah, hukum, dan relasi kemanusiaan, bisa ditemukan pada buku KH. Hamim Ilyas, *Fikih Akbar: Prinsip-prinsip Teologis Islam Rahmatan lil 'Âlamîn*. Untuk penjelasan tiga landasan tersebut, ketauhidan, kewahyuan, dan kerasulan bisa dirujuk pada halaman 79-222.

Teks-Teks Sumber: al-Qur'an dan Hadits

Bagi kita, umat Islam, sumber awal dan utama untuk memutuskan pandangan keagamaan adalah al-Qur'an dan Hadits. Al-Qur'an adalah wahyu Allah SWT yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Sementara Hadits adalah teladan hidup dari wahyu tersebut dalam bentuk perkataan dan perbuatan Nabi SAW. Memang al-Qur'an dan Hadits, pada praktiknya, bukanlah satu-satunya sumber, karena ulama juga merujuk kepada banyak sumber yang lain. Keduanya mensyaratkan keimanan kepada Nabi Muhammad SAW terlebih dahulu. Al-Qur'an memang wahyu Allah SWT, tetapi ia hadir kepada kita melalui Nabi Muhammad SAW. Kita harus beriman kepada Nabi SAW sebagai orang yang jujur dan benar-benar telah menerima wahyu, baru bisa menerima al-Qur'an sebagai wahyu Allah SWT kepada kita umat manusia. Dengan keimanan yang sama kepada Nabi SAW, kita pun menerima Hadits atau Sunnah Rasulullah SAW.

Al-Qur'an turun secara berangsur, selama 23 tahun, dalam dua periode Makkah dan Madinah. Tidak secara langsung dalam satu kitab. Sering kali satu ayat, atau sejumlah ayat dalam al-Qur'an, turun kepada Nabi Muhammad SAW untuk merespons kasus tertentu atau menjawab pertanyaan tertentu. Namun tidak semua demikian. Pada masa Nabi SAW, al-Qur'an sudah ditulis oleh beberapa sahabat, meski belum sistematis. Tidak juga tersusun dalam satu kitab sebagaimana kita kenal sekarang. Tulisan al-

Qur'an, saat itu, tidak menjadi rujukan utama. Karena basisnya masih berupa hafalan Nabi SAW dan para Sahabat.

Hampir setiap tahun, yaitu di bulan Ramadan, Nabi SAW mengulang hafalan di depan malaikat Jibril as, atau Jibril as di hadapan Nabi as, atau beberapa sahabat di hadapan Nabi SAW. Tulisan al-Qur'an yang berserakan itu, pada masa Abu Bakar ra, kemudian dikumpulkan dan disalin ke dalam lembaran berupa kulit yang telah disamak. Pengumpulan ini ditujukan untuk memastikan semua ayat dan surat al-Qur'an sudah tertulis dan memiliki salinan yang utuh, tidak terpecah dan berpisah-pisah. Salinan ini disebut Mushaf Hafshah bint Umar al-Khattab ra, karena disimpan, dijaga, dan dipelihara oleh beliau.

Merujuk kepada Mushaf Hafshah ra ini, Khalifah Ketiga, Utsman bin Affan ra membuat salinan lagi sebanyak 6 naskah. Ada yang disimpan untuk dirinya, dan sisanya dikirim ke Makkah, Madinah, Bashrah, Kufah, dan Syam. Salinan baru ini disebut sebagai Mushaf Utsman bin Affan ra atau *Mushaf al-Umm* (Kitab Induk). Salinan inilah yang kemudian sampai kepada kita, generasi yang sudah akrab dengan percetakan. Mushaf Utsman bin Affan ra ini tidak memiliki titik maupun tanda baca, sehingga masih mungkin kata dan kalimat tertentu dibaca dengan dialek-dialek yang berbeda dari Suku Quraisy yang memang diizinkan Nabi SAW. Oleh Abu Aswad ad-Duali (w. 90 H/708 M), al-Qur'an diberikan titik pada huruf dan harakat atau tanda baca, agar orang-orang yang bukan Arab tidak salah dalam

membaca al-Qur'an. Saat ini, cetakan al-Qur'an sudah lengkap dengan nomor ayat dan surat, tanda berhenti, bahkan hiasan *frame* setiap halaman, dan warna-warni tertentu untuk memudahkan para pembaca dan penghafalnya.

Al-Qur'an menamakan dirinya sebagai petunjuk (*hudan*) bagi umat manusia (QS. al-Baqarah [2]: 185; Âli 'Imrân [3]: 4), terutama bagi mereka yang meyakini, mau menjaga diri, dan melakukan kebaikan-kebaikan (QS. al-Baqarah [2]: 2; al-A'râf [7]: 52; an-Naml [27]: 2; Luqmân [31]: 3; Fushshilat [41]: 44). Melihat strategi turunnya yang gradual dan disesuaikan dengan konteks sosial, al-Qur'an tentu saja sedang berdialog dengan masyarakat pada saat itu, yang sudah memiliki keyakinan, tradisi, norma, dan aturan-aturan tertentu. Tidak semua dibatalkan dan tidak semua diadopsi. Di antara ayat-ayat tersebut adalah berikut ini:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ (البقرة).

"Bulan Ramadhan adalah saat di mana al-Qur'an diturunkan, sebagai petunjuk bagi umat manusia." (QS. al-Baqarah [2]: 185).

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنجِيلَ ﴿١٠٠﴾ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ
ذُو انْتِقَامٍ ﴿٣﴾ (آل عمران).

“Dia menurunkan Kitab (al-Qur’an) kepadamu (Muhammad) yang mengandung kebenaran, membenarkan (kitab-kitab) sebelumnya, dan menurunkan Taurat dan Injil, sebelumnya, sebagai petunjuk bagi manusia, dan Dia menurunkan al-Furqan. Sungguh, orang-orang yang ingkar terhadap ayat-ayat Allah akan memperoleh azab yang berat. Allah Mahaperkasa lagi mempunyai hukuman.” (QS. Âli ‘Imrân [3]: 3-4).

Al-Qur’an merespons konteks sosial pada saat itu dan memprosesnya secara gradual untuk mentransformasikan masyarakat agar menjadi pribadi dan komunitas yang *rahmatan lil ‘âlamîn* dan berakhlak mulia. Mengeluarkan mereka dari kebiasaan-kebiasaan yang buruk, jahat, dan zalim, beralih kepada perilaku yang baik, bermartabat, adil, dan maslahat. Norma atau aturan yang ada pada saat itu, selama masih mengandung visi dan misi ini, dibiarkan atau bahkan ditetapkan. Namun, yang bertentangan, dibatalkan dan diganti. Ada yang segera saat itu juga, ada yang gradual mengikuti kesiapan masyarakat saat itu. Semua mengarah secara jelas, pada visi agung dan misi mulia tersebut, agar keimanan bisa tumbuh tanpa paksaan, semua manusia diperlakukan secara manusiawi, dan alam semesta terjaga secara seimbang dan bermanfaat.

Al-Qur'an terdiri dari 114 surat yang mengandung lebih dari 6000 ayat. Surat dan ayat dalam mushaf al-Qur'an tidak disusun secara tematik, tidak juga secara kronologis. Ia disusun secara *tawqîfi* atau mengikuti apa yang disampaikan Nabi SAW dan disepakati para Sahabat pada saat itu. Karena itu, ia bukanlah seperti kitab yang runtut tentang keimanan, atau kitab hukum, bukan juga seperti buku sejarah, atau ilmu pengetahuan. Tidak juga seperti buku-buku ritual keagamaan. Yang lebih tepat, al-Qur'an adalah buku petunjuk (*hudan*) tentang itu semua. Dalam ungkapan guru Penulis di Syria, Syekh Muhammad Habasy, al-Qur'an adalah "*nûrun yahdî lâ qaydun ya'sar*" (cahaya yang memberi petunjuk jalan, bukan tali yang mengungkung dengan aturan).

Seseorang membaca bagian mana pun, akan selalu diajak dan dituntun untuk meyakini keesaan Allah SWT dan berbuat baik kepada sesama. Secara umum, kandungan al-Qur'an bisa dibagi menjadi tiga hal. *Pertama*, berita mengenai Allah SWT, sifat-sifat-Nya, kehidupan di akhirat, hal-hal gaib, kisah dan karakter alam semesta, kisah-kisah umat terdahulu. *Kedua*, ibadah ritual relasi antara manusia sebagai hamba dengan Tuhan Allah SWT, seperti shalat, puasa, haji, dan zakat. *Ketiga*, hal-hal terkait relasi sosial antarmanusia, baik dalam keluarga, maupun masyarakat yang kecil maupun besar. Begitu pun relasi manusia dengan alam semesta.

Untuk hal-hal berisi berita, al-Qur'an menuntut keimanan pada objek yang diberitakan, tetapi tanpa paksaan. Untuk hal-hal berisi ibadah ritual, al-Qur'an menuntut untuk dilaksanakan. Sementara untuk hal-hal terkait relasi sosial antarmanusia dan dengan alam semesta, al-Qur'an memfokuskan pada etika dasar yang harus dirujuk dan dipertimbangkan. Etika-etika dasar itu misalnya adalah tidak menzalimi (*'adam azh-zhulm*), tidak menipu (*'adam al-gharar*), tidak menyakiti (*'adam adh-dharar*), tidak berspekulasi (*'adam al-maysir*), saling rela (*tarâdhin*), saling menolong (*ta'âwun*), saling berbuat baik (*mu'âsyarah bi al-ma'rûf*), saling bermusyawarah (*tasyâwur*), dan yang lain.

Jika isu pertama dan kedua tidak boleh berkurang atau bertambah, isu ketiga tentang relasi sosial tidak demikian. Bentuk, jenis, dan model dari relasi sosial ini bisa berbeda dari adat kebiasaan Arab pada saat itu yang diadopsi al-Qur'an, bisa berkembang sesuai tuntutan pengetahuan, dan bisa belajar dari berbagai peradaban yang lain. Selama ia terikat dengan batasan-batasan dari etika dasar tersebut. Ikatan dan batasan ini tentu saja untuk memastikan visi *rahmatan lil 'âlamîn* dan akhlak mulia.¹⁰

Ayat-ayat tentang perempuan adalah di antara yang paling kentara bagaimana gerakan transformasi budaya dilakukan secara gradual, tetapi arahnya jelas: memanu-

10 Lihat Husein Muhammad, "Tafsir al-Qur'an dalam Perspektif Perempuan", dalam KH. Husein Muhammad, dkk., *Modul Kursus Islam dan Gender...*, halaman 77-99.

siakan perempuan, dan memperlakukan secara bermartabat dan berkeadilan. Ayat-ayat ini bertebaran di berbagai surat dalam al-Qur'an. Al-Qur'an sangat kentara memberikan pemihakan kepada perempuan ketika konteks sosial saat itu masih sering merendahkan mereka, bahkan tidak menganggapnya sebagai manusia, melainkan barang yang memalukan (QS. an-Nahl (16):58-59). Al-Qur'an juga menegaskan nilai dasar yang memperhitungkan amal perbuatan perempuan, sama persis sebagaimana perhitungan terhadap laki-laki. Amal baik yang mereka lakukan, dalam penegasan al-Qur'an, akan mengantar mereka pada apresiasi di dunia dan surga di akhirat. Persis seperti apresiasi yang diberikan kepada laki-laki dengan amal baik mereka. Tanpa perbedaan sama sekali (QS. an-Nisâ' (4):124).

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾
 يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ
 أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾ (النحل).

“Apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, wajahnya menjadi hitam (merah padam), dan dia sangat marah. Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak; disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan mengganggu kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-

hidup)? Ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.” (QS. an-Nahl [16]: 58-59).

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

“Dan barang siapa mengerjakan kebaikan, baik laki-laki atau perempuan, dan dia beriman, maka mereka semua akan masuk surga dan tidak akan dianiaya sedikit pun.” (QS. an-Nisâ’ [4]: 124).

Al-Qur’an juga memberi mereka hak mewarisi, yang awalnya justru menjadi barang warisan (QS. an-Nisâ’ [4]: 19). Ia juga dengan tegas melarang perdagangan seks perempuan, yang saat itu marak terjadi, sekalipun mereka berstatus budak. Apalagi jika berstatus merdeka, tentu pelarangan semakin tegas lagi (QS. an-Nûr [24]: 33). Nabi Muhammad SAW, yang meresapi semangat al-Qur’an, lalu melarang pemaksaan pernikahan terhadap perempuan, yang awalnya biasa dan begitu lumrah terjadi di kalangan masyarakat Arab. Perempuan, saat itu, dinikahkan tanpa pertanyaan persetujuan mereka sama sekali. Lalu perempuan akan hidup dalam pernikahan yang tidak diinginkannya. Nabi SAW membebaskan dan memberikan mereka pilihan dalam hal pernikahan (*Shahîh Bukhâri*, Hadits nomor 7031).¹¹

11 Ada banyak teks Hadits yang berbicara hal ini, yang merupakan implementasi dari ayat-ayat al-Qur’an. Salah satunya

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا
وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ
بِقَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ
فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا
(النساء).

“Wahai orang-orang beriman! Tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, kecuali apabila mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka menurut cara yang patut. Jika kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena boleh jadi kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan kebaikan yang banyak padanya.” (QS. an-Nisâ’ [4]: 19).

adalah kisah Khansa bint Khidam ra yang direkam Imam Bukhari, Abu Dawud, dan an-Nasa’i. Ketika merasa dipaksa menikah oleh keluarganya, ia datang mengadu kepada Rasul. Ia pun diberi hak untuk menolak pernikahan tersebut dan diperkenankan menikah dengan yang dia kehendaki. Akhirnya, ia menikah dengan Abu Lubabah ra dan dikaruniai anak Sayb bin Abi Lubabah. Lihat Abdullah bin Yusuf az-Zayla’i, *Nashb ar-Râyah fiy Ahâdîts al-Hidâyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2002), juz 3, halaman 237.

لَا تُكْرَهُوا فَتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتِغُوا
عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ
إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ (النور).

"Dan janganlah kamu paksa hamba sahaya perempuanmu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri menginginkan kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan kehidupan duniawi. Barang siapa memaksa mereka, maka sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang (kepada para perempuan yang dipaksa) setelah mereka dipaksa." (QS. an-Nûr [24]: 33).

عَنْ خَنْسَاءِ بِنْتِ خِدَامِ الْأَنْصَارِيَِّةِ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ
ثَيِّبٌ فَكَرِهَتْ ذَلِكَ فَاتَّبَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَدَّ
بِكَاحَهَا (صحيح البخاري).

Dari Khansa bint Khidam al-Anshariya ra, bahwa ayahnya menikahkan dirinya (dengan seseorang), dan dia janda. Dia tidak suka pernikahan itu. Dia mendatangi Nabi SAW, lalu Nabi SAW membatalkan pernikahan tersebut. (Shahih Bukhari, Hadits nomor 7031).

Al-Qur'an juga melarang para orangtua menghalangi perempuan yang sudah memilih secara suka rela calon suami mereka (QS. al-Baqarah [2]: 232). Al-Qur'an juga mem-

batasi pernikahan poligami, baik dari sisi kuantitas maupun kualitas. Kuantitas, yaitu hanya empat perempuan yang boleh dinikahi, dari sebelumnya yang tanpa batas sama sekali. Kualitas, yaitu keharusan suami berlaku adil dalam poligami. Bahkan al-Qur'an menegaskan monogami sebagai sesuatu yang ideal dari sisi kualitas keadilan dan kebaikan dalam berkeluarga (QS. an-Nisâ' [4]: 3), karena keadilan adalah sesuatu yang sulit dilakukan laki-laki (QS. an-Nisâ' [4]: 129).

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (البقرة).

"Dan apabila kamu menceraikan istri-istri (kamu), lalu sampai idahnya, maka jangan kamu halangi mereka menikah (lagi) dengan calon suaminya, apabila telah terjalin kecocokan di antara mereka dengan cara yang baik. Itulah yang dinasihatkan kepada orang-orang di antara kamu yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir. Itu lebih suci bagimu dan lebih bersih. Dan Allah mengetahui, sedangkan kamu tidak mengetahui." (QS. al-Baqarah [2]: 232).

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ

مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا
فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا
(النساء).

"Jika kamu takut tidak bisa berbuat adil (ketika menikah dengan para perempuan yatim), maka menikahlah (saja) dengan para perempuan (selain yang yatim) yang suka pada kamu, dua, tiga, dan empat. Tetapi, jika kamu juga takut tidak mampu berbuat adil (ketika menikahi mereka secara poligami), maka menikahlah dengan satu orang perempuan saja, atau (menikahi) budak perempuan. Yang demikian itu (menikah monogami) lebih dekat bagi kamu untuk tidak berbuat zalim dan aniaya." (QS. an-Nisâ' [4]: 3).

Bagi perempuan yang tidak menerima dipoligami, al-Qur'an memberi jalan cerai. Bahkan memotivasi mereka untuk tidak takut miskin ketika bercerai dari poligami. Allah SWT bisa saja memberinya kekayaan dan kemandirian yang lebih dibanding yang didapatkan dari suaminya (QS. an-Nisâ' [4]: 129-130). Ini suatu motivasi revolusioner, yang saat sekarang saja, zaman yang modern ini, masih sulit disuarakan. Lebih banyak orang sekarang masih meminta perempuan untuk menerima pernikahan poligami dan bersabar, bahkan dijanjikan surga. Anjuran yang justru bertentangan dengan semangat al-Qur'an.¹²

12 Lebih lengkap tentang kajian ini bisa merujuk pada Faqi-

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا ﴿٤﴾ وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا ﴿٥﴾ (النساء).

"Dan kamu tidak akan dapat berlaku adil di antara perempuan-perempuan (jika kamu poligami), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Maka dari itu, janganlah kamu cenderung (kepada mereka), karena hal itu akan membuatmu membiarkan dia (istrimu yang satu itu) terkatung-katung. Dan jika kalian semua mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari ketidaksetiaan), maka sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. Dan jika mereka berdua memilih bercerai (daripada hidup dalam pernikahan poligami), maka Allah akan memberi kecukupan kepada masing-masing (dari keduanya). Dan Allah Mahaluas (rizki-Nya) dan Mahabijaksana." (QS. an-Nisâ' [4]: 129-130).

Dalam isu-isu lain, dalam keluarga, seperti perceraian, kekerasan, dan konflik pasangan suami istri, al-Qur'an memberi jalan yang empatik dan simpatik kepada perempuan, agar diperlakukan secara bermartabat, adil, dan maslahat. Karena, biasanya, norma-norma budaya yang ada memberi kuasa penuh kepada laki-laki untuk mem-

huddin Abdul Kodir, *Sunnah Monogami: Mengaji al-Qur'an dan Hadits*, cet. III, (Cirebon: Umah Sinau Mubadalah, 2020).

perlakukan perempuan secara semena-mena. Ketika laki-laki boleh menceraikan perempuan berkali-kali tanpa batas, seenaknya, bahkan menggantung sekalipun (tidak dijadikan istri dan tidak diceraikan), al-Qur'an membatasi cerai yang memungkinkan suami bisa balik lagi hanya dua kali. Itu pun harus dengan cara baik.

Setelah itu, suami bisa rujuk dengan syarat memperlakukan istri secara baik, atau kemudian melepas selamanya dengan cara baik juga. Setelah cerai ketiga, suami hanya diperbolehkan rujuk jika mantan istrinya sudah menikah dengan laki-laki lain kemudian bercerai. Jika tidak, suami haram menikahi mantan istrinya. Aturan ini untuk menutup perilaku sewenang-wenang laki-laki, yang cerai-rujuk, cerai-rujuk, terus-menerus untuk mempermainkan dan menyakiti perempuan (QS. al-Baqarah [2]: 228-230). Banyak lagi isu-isu pemihakan al-Qur'an kepada perempuan, pada kasus mahar, cerai, dan konflik pasutri dalam berbagai ayatnya.

Salah satu pemihakan yang juga kentara adalah, ketika al-Qur'an menyebut secara eksplisit kata perempuan dalam hampir semua isu-isu utama ajaran Islam. Padahal ayat-ayat yang umum sudah ada tentang itu. Namun al-Qur'an, karena sering dipersepsikan ayat umum itu hanya untuk laki-laki, karena memang struktur kalimatnya maskulin (*mudzakkar*), menurunkan banyak sekali ayat yang menegaskan perempuan sebagai subjek utuh yang disapa secara setara bersama laki-laki. Yang paling prinsipil adalah

Surat at-Taubah ayat 71. Yaitu bahwa posisi laki-laki dan perempuan dalam Islam, mereka adalah para wali (*awli-yâ'*), satu sama lain.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ
بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ
الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ
اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (التوبة).

"Orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, adalah saling menolong, satu kepada yang lain; dalam menyuruh kebaikan, melarang kejahatan, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, dan menaati Allah dan rasul-Nya. Mereka akan dirahmati Allah. Sesungguhnya Allah Mahakuat dan Malibijaksana". (QS. at-Taubah [9]: 71).

Artinya, laki-laki adalah wali perempuan, begitu pun perempuan adalah wali laki-laki. Dengan seluruh makna wali yang ada: pelindung, penopang, pendukung, penanggung jawab, dan juga pemimpin. Baik laki-laki maupun perempuan, dalam ayat ini diseru untuk amar makruf, nahi mungkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan menaati Allah dan Rasul-Nya.

Hijrah dan jihad, yang sering dianggap sebagai wilayah laki-laki juga demikian. Sekalipun sudah ada ayat umum

tentang hijrah dan jihad ini (QS. al-Baqarah [2]: 218), al-Qur'an masih perlu menurunkan ayat yang menyapa dan menyebut perempuan secara eksplisit (QS. Âli 'Imrân [3]: 195).

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ
أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ

"Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itu mengharapkan rahmat Allah, dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. al-Baqarah [2]: 218).

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ
ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا
مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ
سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا
مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ

"Dan Tuhan mereka menjawab (kegelisahan) mereka, bahwa Aku sama sekali tidak akan menyia-nyiakan setiap amal perbuatan kalian, baik laki-laki maupun perempuan, satu sama lain adalah sama. Maka mereka yang berhijrah, dipaksa keluar dari rumah-rumah mereka dan disiksa karena memilih jalan-Ku, juga mereka yang

berperang dan dibunuh (karena jalan-Ku), akan Aku hapuskan dosa-dosa mereka dan Aku masukkan mereka ke surga yang penuh dengan sungai yang mengalir, sebagai balasan dari Allah. Dan Allah memiliki sebaik-baik balasan.” (QS. Âli ‘Imrân [3]: 195).

Masih banyak lagi ayat-ayat yang secara eksplisit menyebut perempuan dalam al-Qur’an. Soal iman, amal, dan pahalanya di akhirat, laki-laki dan perempuan disapa dan diapresiasi secara setara (QS. at-Taubah [9]: 71; Âli ‘Imrân [3]: 195; an-Nisâ’ [4]: 124; an-Nahl [16]: 97; al-Mu’min [40]: 40; al-Ahzâb [33]: 35; al-Hadîd [57]: 12). Sebaliknya, amal buruk mereka juga akan dibalas setimpal (QS. al-Mu’min [40]: 40). Laki-laki maupun perempuan, yang mencuri atau berzina, sama-sama harus dihukum tanpa diskriminasi (QS. al-Mâ’idah [5]: 39 dan an-Nûr [24]: 2-3).

Mereka, baik laki-laki maupun perempuan, harus patuh kepada keputusan Allah SWT dan Rasul-Nya, Nabi Muhammad SAW (QS. al-Ahzâb [33]: 36). Keduanya tidak boleh dijadikan objek fitnah dan tidak boleh juga disakiti (QS. al-Ahzâb [33]: 58 dan al-Burûj [85]: 10). Mereka, satu sama lain, diminta menundukkan pandangan dan menjaga kehormatan diri (QS. an-Nûr [24]: 31). Jika melakukan kesalahan, baik laki-laki maupun perempuan, mereka didorong untuk bertobat dan meminta maaf, serta kembali ke jalan Allah SWT (QS. al-Ahzâb [33]: 73, Muḥammad, [47]: 19, dan Nûḥ [71]: 28).

Dalam ayat-ayat ini semua, al-Qur'an secara jelas (*qathi'iy*) menyebut laki-laki dan perempuan dalam pesan-pesannya. Dalam struktur bahasa Arab yang membedakan laki-laki dari perempuan, dan lebih banyak menggunakan struktur bahasa maskulin (*mudzakkar*), memasukkan perempuan secara eksplisit adalah penting. Pendekatan baru yang digagas al-Qur'an ini, karena menyebutkan kedua jenis kelamin secara eksplisit, bisa dikategorikan sebagai pendekatan *tashrîh* dan *tanshîsh*. Atau bisa disebut sebagai pendekatan eksplisit gender. Ayat-ayat yang menyebutkan kedua jenis kelamin secara eksplisit (*tashrîh*) cukup banyak. Hal ini bisa menjadi dasar argumentasi tentang kesederajatan laki-laki dan perempuan di satu sisi, dan tentang pentingnya penegasan dua jenis kelamin dalam pernyataan-pernyataan publik, terutama jika pernyataan netral justru akan menegasikan perempuan.¹³

Demikianlah visi *rahmatan lil 'âlamîn* dan misi *akhlâq karîmah* dijalankan al-Qur'an melalui ayat-ayat yang diturunkannya, terkait isu-isu relasi laki-laki dan perempuan, pada masa Nabi Muhammad SAW. Visi dan misi ini harus terus digaungkan sepanjang masa, dan menjadi fondasi segala rumusan keputusan-keputusan hukum yang harus muncul pada berbagai konteks yang berbeda, terutama konteks kontemporer kita saat ini, di mana para perempuan terus mengalami kekerasan dan ketidakadilan, yang

13 Lihat kajian tentang ayat-ayat eksplisit gender ini dalam buku Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: IRCISOD, 2019), terutama halaman 39-82.

di antaranya dilestarikan dengan alasan penafsiran teologis tertentu.

Inspirasi yang serupa, tentang pemihakan pada perempuan, juga bisa kita temukan dalam Hadits atau Sunnah Nabi SAW. Sekalipun cikal bakal penulisan Hadits sudah dimulai kecil-kecilan pada masa Nabi SAW dan para Sahabat, tetapi momentum umat Islam merujuk pada kitab Hadits yang valid dan otoritatif terjadi jauh di abad ketiga hijriah. Yaitu saat muncul kitab *Shahîh Bukhâri* (w. 256/870). Sebelumnya, kitab *al-Muwaththa'* Imam Malik (w. 179/792) tidak sempat mendapat penerimaan publik yang masif sebagai kitab Hadits yang valid dan otoritatif. Begitu pun *Mushannaf Abdurrazzaq* (w. 211/826), *Mushannaf Ibn Abi Syaibah* (w. 235/849), dan *Musnad Ahmad* (w. 241 H/855).

Shahîh Bukhâri bukan kitab Hadits yang pertama, bukan juga yang terakhir. Setidaknya ada enam kitab Hadits yang dianggap otoritatif (*al-kutub as-sittah*), ada juga yang menambahnya menjadi sembilan (*al-kutub at-tis'ah*). Tidak seperti al-Qur'an, kitab-kitab Hadits rujukan seperti yang tergabung dalam *al-kutub as-sittah* tersusun secara sistematis dan tematik, disesuaikan dengan runut ajaran Islam, terutama hukum-hukum fiqh. Susunan ini dilakukan oleh masing-masing penyusun kitab. Yang dimaksud *al-kutub as-sittah* adalah *Shahîh Bukhâri*, *Shahîh Muslim* (w. 261/875), *Sunan Turmudzi* (w. 279/892), *Sunan Abû Dâwud* (w. 275/889), *Sunan Ibn Mâjah* (w. 273/887), dan *Sunan Nasâ'i* (w. 303/915).

Hadits seringkali didefinisikan sebagai ucapan dan perbuatan Nabi Muhammad SAW yang disahkan para ulama melalui penelitian *sanad* (jalur periwayatan) dan *matan* (isi kandungan). Tetapi jika merujuk pada kitab-kitab Hadits, misalnya *Shahîh Bukhâri* sebagai kitab yang diakui paling valid, justru mengandung berbagai kisah tentang para Sahabat dalam pergaulan mereka dengan Nabi SAW. Kitab-kitab Hadits yang lain juga serupa, mengandung banyak kisah tentang para Sahabat. Kisah-kisah para Sahabat ini, dalam terminologi ilmu Hadits, mungkin bisa dikategorikan sebagai *hadîts taqrîrî*. Yaitu hal-hal yang diucapkan atau dilakukan para Sahabat pada masa Nabi SAW, dan tidak ada pelarangan Baginda terhadap apa yang mereka lakukan. Jika fokusnya hanya pada Nabi Muhammad SAW, maka konsepsi Hadits mungkin bisa dikatakan hanya tentang laki-laki. Tetapi dengan melihat definisi dari *hadîts taqrîrî* ini, sesungguhnya konsepsi Hadits, dalam Islam, adalah juga tentang kehidupan para Sahabat perempuan.

Ini adalah pendekatan praktis dalam mengkonsepsi makna Hadits, dengan merujuk pada kitab-kitab Hadits langsung, terutama *Shahîh Bukhâri* dan *Shahîh Muslim*. Dengan pendekatan ini, perempuan terlibat sebagai subjek dalam konsepsi Hadits sebagai sumber pengetahuan dan ajaran. Pendekatan ini sesungguhnya telah dilakukan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim dalam *Shahîh* mereka, tetapi tidak terlalu kentara.

Beberapa ulama berikutnya, terutama pada masa kontemporer, melakukannya lebih eksplisit. Seperti Syekh al-Qannuji (w. 1307 H/1890 M) dalam karyanya, *Husn al-Uswah bimâ Tsabata min Allâhi wa Rasûlihi fî an-Niswah*, Fathimah Umar Nasef dalam *Huqûq al-Mar'ah wa Wâjibâtuhâ fî Dhaw'i al-Kitâb wa as-Sunnah* (1989), dan lebih jelas lagi dalam karya *magnum opus* Abu Syuqqah (w. 1995), *Tahrîr al-Mar'ah fî 'Ashr ar-Risâlah: Dirâsah 'an al-Mar'ah Jâmi'ah li Nushûsh al-Qur'ân wa Shâhîhay al-Bukhârî wa Muslim* (1990). Abu Syuqqah menetapkan semua pengalaman Sahabat perempuan pada masa Nabi SAW, dengan tegas dan jelas, sebagai Hadits-Hadits praktikal (*al-ahâdîts al-'amaliyah al-tathbiqiyah*) dalam semua isu kehidupan, terutama terkait relasi antara laki-laki dan perempuan.¹⁴

Ini pernyataan yang cukup radikal yang bisa memberikan otoritas pada praktik-praktik yang dilakukan para Sahabat perempuan pada masa Nabi SAW. Pernyataan dan perbuatan para Sahabat perempuan, seperti Khadijah ra, Aisyah ra, Umm Haram ra, Nusaibah bint Ka'b ra, Umm Salamah ra, Asma bint Abi Bakr ra, dan yang lain dianggap sebagai contoh dari petunjuk praktis kenabian. Melalui pernyataan dan pengalaman mereka, Abu Syuqqah menyusun kembali tema-tema Hadits menjadi lebih tegas dan

14 'Abd-al-Halim Muhammad Abu Syuqqah, *Tahrîr al-Mar'ah fî 'Ashr ar-Risâlah: Dirâsah 'an al-Mar'ah Jâmi'ah li an-Nushûsh al-Qur'ân wa Shâhîhay al-Bukhârî wa Muslim*, (al-Kuwayt: Dâr al-Qalam, 1990), juz 1, halaman 28.

jelas dalam mendeskripsikan ragam kehidupan dan aktivitas perempuan pada masa kenabian. Ada banyak tema tentang karakter, kondisi, dan aktivitas perempuan pada masa itu, di dalam rumah tangga dan di ruang-ruang publik. Ada tema tentang kepintaran perempuan, keikhlasan, ketekunan, keikutsertaan dalam hijrah dan jihad, belajar, bekerja, mengelola rumah tangga, dan bahkan menafkahi keluarga. Semua pengalaman perempuan pada masa Nabi SAW, jika dieksplorasi lebih lanjut bisa menjadi fiqh tersendiri yang lebih menyuarakan jati diri dan karakter perempuan. Bagi yang ingin mengetahui teks-teks Hadits dengan tema-tema ini bisa membaca kitab *Tahrir al-Mar'ah fi Ashr ar-Risâlah* karya Syekh Abd al-Halim Muhammad Abu Syuqqah (1925-1995). Tema-tema dalam kitab ini merujuk pada 2.697 teks Hadits, yang 78%-nya adalah dari *Shahîh Bukhâri* dan *Muslim*. Sisanya, dari Kitab Sunan yang Empat (8%), dan kitab-kitab Hadits yang lain (14%).

Dengan pendekatan ini, jika dikembangkan, kita bisa memiliki berbagai kesimpulan hukum, ajaran, dan akhlak, yang diambil dari pengalaman para perempuan pada masa Nabi SAW. Mereka terlibat aktif dalam dakwah sejak awal kenabian, ikut hijrah dan jihad, bekerja dan berjuang, melamar dan menawarkan diri pada laki-laki, bertanya, mengadu, memprotes, bahkan datang berkelompok yang untuk masa sekarang bisa dianggap sebagai demonstrasi. Begitu pun pengalaman-pengalaman mereka bekerja di dalam rumah, dilamar dan dinikahi, diajak bicara dan diajak terlibat dalam pembicaraan isu-isu keluarga dan juga

publik, serta banyak lagi isu-isu lain yang bisa disimpulkan dari pengalaman-pengalaman perempuan masa Nabi SAW yang terekam dalam kitab-kitab Hadits.

Pendekatan praktis di atas lebih menjanjikan untuk membuahakan penguatan posisi perempuan sebagai subjek dalam proses perujukan dan pemaknaan sumber-sumber pengetahuan Islam. Selama ini kajian Hadits oleh berbagai kalangan, termasuk dalam hal isu-isu gender, lebih banyak difokuskan pada ujian validasi jalur periwayatan orang-orang yang bertanggung jawab atas munculnya redaksi teks Hadits. Kajian ini biasa disebut dengan kritik sanad Hadits, atau *takhrîj wa naqd al-Hadîts*. Kajian periwayatan sudah hampir sulit dilakukan generasi sekarang, karena hampir semua persoalan sudah dikaji, kecuali jika kriteria penerimaan bisa didiskusikan ulang.

Misalnya dengan mengintrodusir syarat anti-kekerasan, bahwa pelaku kekerasan terhadap istri karena merupakan kezaliman, dianggap gugur dari periwayatan. Dalam kajian kritik sanad, beberapa syarat yang diintrodusir sebagai penyebab gugurnya hak periwayatan di antaranya adalah tidak paham fiqh, melakukan kebohongan sekalipun kepada binatang, dan melanggar norma-norma sosial (*murû'ah*), seperti tidak menutup kepala. Jika kita menerima ilmu kritik sanad sebagaimana adanya, *taken for granted*, maka yang tersisa adalah penyisiran teks-teks Hadits yang berkembang di masyarakat dengan kaca mata ilmu Hadits, di antaranya dengan metode *takhrîj*.

Istilah *takhrîj* secara literal bahasa berarti 'mengeluarkan' sesuatu. Istilah ini digunakan pada konteks kajian Hadits untuk segala upaya pertanggungjawaban ilmiah terhadap keberadaan suatu teks Hadits dengan merujukannya pada perawi atau sumber-sumber kitab awal yang mengeluarkan teks tersebut. Dalam tradisi ilmu Hadits, seseorang tidak berhak secara ilmiah mengungkapkan atau menulis "Bahwa Nabi SAW berkata: sesuatu" tanpa menyebutkan perawi penanggung jawab atau kitab rujukan Hadits yang dipakai.

Metode *takhrîj* ini digunakan untuk mengetahui sumber kitab Hadits yang menyebutkan suatu teks tertentu, dan kemudian akan mudah dikenali apakah ia termasuk teks yang diterima (*maqbul*) atau ditolak (*mardûd*) di kalangan ulama Hadits. Yang *maqbul* bisa masuk kategori sehat (*shahîh*) dan baik (*hasan*), sementara yang *mardûd* bisa masuk kategori lemah (*dha'îf*) dan palsu (*maudhû'*). Jika suatu teks, yang dianggap Hadits Nabi SAW, tidak bisa dirujuk ke perawi penanggung jawab dan tidak ditemukan di kitab Hadits rujukan, maka ia akan dianggap teks yang tidak berdasar (*lâ ashla lahu*).¹⁵

Sebagaimana dicatat dalam sejarah, dinamika penulisan dan pengumpulan teks-teks Hadits mengalami fluktuasi yang sangat signifikan. Berawal dari pengetatan yang

15 Lihat Mahmûd ath-Thahhân, *Ushûl at-Takhrîj wa Dirâsat al-Asânîd*, (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1991); dan Muh. Zuhri, *Hadits Nabi; Telaah Historis dan Metodologis*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), halaman 140-160.

sangat ekstrem, pelanggaran, pengetatan kembali, dan pelanggaran kembali sampai pada gelombang abad ketiga dan keempat Hijriyah yang memasukkan teks-teks yang lemah, bahkan di abad-abad berikutnya muncul lebih banyak lagi teks-teks Hadits, yang sekalipun tidak berdasar (*lâ ashla lahu*), tetapi dipakai dan dirujuk dalam ruang-ruang pembelajaran keagamaan. Upaya verifikasi dan validasi yang dilakukan ulama Hadits telah dilakukan secara ketat, tetapi animo masyarakat Muslim untuk selalu merujuk pada tradisi Nabi SAW membuat persoalan perujukan masih mengalami problem besar. Teks-teks Hadits terkait isu relasi gender, atau lebih khusus isu-isu perempuan, termasuk di antara yang tidak terkendali, karena banyak memuat teks-teks lemah, dipalsukan, bahkan yang tidak berdasar.

Kondisi demikian yang banyak memicu semangat intelektual ulama-ulama terkemuka pada masa sekarang untuk mengkritisi teks-teks Hadits yang tersebar di kalangan masyarakat Muslim, terkait isu-isu perempuan, padahal setelah diverifikasi (*takhrîj*) tidak ditemukan sebagai teks Hadits. Hamim Ilyas, seorang pakar Hadits dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, termasuk orang yang menyerukan perlunya metode *takhrîj* terhadap teks-teks Hadits yang tersebar di berbagai literatur keislaman mengenai isu-isu perempuan.¹⁶

16 Hamim Ilyas, "Takhrîj dan Studi Hadis (Paradigma dan Pendekatan)", disampaikan dalam Diskusi Bulanan "Hadis-hadis Misoginis", diselenggarakan PSW IAIN Sunan Kalijaga, 29 Februari 2000. Dikutip dari Hamim Ilyas, dkk., *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis Misoginis*, dalam

Dalam banyak kasus, teks-teks Hadits yang dirujuk berbagai literatur mengenai sifat, hak, dan kewajiban perempuan dalam Islam, tanpa disebutkan sanad dan riwayat yang menghimpunnya dalam kitab Hadits. Metode *takhrîj* dalam hal ini diperlukan untuk menelusuri, menemukan, dan merujuk—jika ada—sanad dan atau sumber kitab awal suatu teks Hadits yang dijadikan dalil. Dengan pengetahuan sanad, mata rantai, dan sumber kitab Hadits awal dari suatu teks, maka penilaian terhadap status teks tersebut akan mudah dilakukan.

Semangat demikian bisa ditemukan di berbagai karya ulama kontemporer yang mengusung ide-ide reformasi Islam. Di antaranya di buku karya Syekh Muhammad al-Ghazali (1917-1996) *Qadhâyâ al-Mar'ah bayn at-Taqâlid ar-Râkidah wa al-Wâfidah* (Isu-isu Perempuan antara Tradisi Lama dan Budaya Baru).¹⁷ Begitu juga dalam karyanya yang lain, *As-Sunnah bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadîts* (Sunnah antara Ulama Fiqh dan Ulama Hadits). Di Indonesia, KH. Husein Muhammad telah memelopori penggunaan

Mochamad Sodik dan Inayah Rohmaniyah (editor), (Yogyakarta: PSW IAIN dan Jakarta: the Ford Foundation, 2003), halaman xxx-xxxii.

- 17 Buku ini telah diterjemahkan Heri Purnomo dengan judul *Dilema Wanita di Era Modern: Wanita di Persimpangan Islam dan Tradisi*, (Jakarta: Mustaqim, 2003). Lihat Abdul Munip, *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia: Studi Penerjemahan Buku Berbahasa Arab di Indonesia 1950-2004*, (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2007), halaman 296.

metode *takhrîj* untuk memverifikasi beberapa teks Hadits terkait isu-isu perempuan dalam kitab *'Uqûd al-Lujjain* karya Syekh Nawawi Banten (w. 1314 H/1897M).¹⁸

Upaya ini kemudian dilanjutkan Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) yang dipimpin seorang ulama perempuan, Ibu Nyai Hj. Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid. Dalam penilaian FK3, terhitung ada 101 teks Hadits dalam Kitab *'Uqûd al-Lujjain* yang statusnya bisa digolongkan dalam tiga kelompok.¹⁹ *Pertama*, teks-teks Hadits yang bisa diterima (*maqbul*), baik dengan predikat sahih maupun hasan. Yaitu ada 38 teks Hadits. *Kedua*, teks-teks yang dianggap lemah (*dha'îf*), yaitu ada 27 teks Hadits. *Ketiga*, teks-teks Hadits yang tidak bisa diterima (*ghair maqbul*), yaitu ada 36 teks; baik karena tidak ada sanad (rangkaian perawi yang menyampaikan teks Hadits) yang disebutkan untuk teks tersebut dalam kitab-kitab apa pun sehingga sulit untuk dilacak, tidak ada kitab Hadits yang mempertanggungjawabkan (*lâ ashla lahu*), maupun karena memang Hadits itu palsu (*maudhû'*).

18 Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), halaman 172-183.

19 Lihat analisis Faqihuddin Abdul Kodir, "Konsep *Qath'iy* dan *Dhanny* dalam Fiqh Relasi Laki-laki dan Perempuan dan Laki-laki: Kasus Pembacaan Ulang terhadap Kitab *'Uqûd al-Lujjain* Karya Syekh Nawawi Banten", dalam Marzuki Wahid dan Naqiyah Mukhtar (ed.), *Kajian Islam dalam Ragam Pendekatan*, (Purwokerto: STAIN Press, 2010), halaman 170-236.

Pendekatan ini memang penting untuk menghadapi teks-teks Hadits lemah atau bahkan palsu yang beredar luas di masyarakat. Tetapi untuk teks-teks Hadits yang sahih, terutama dari *Shahîh Bukhâri* dan *Shahîh Muslim*, pendekatan kritik sanad sudah tidak diperlukan lagi, karena menyangkut sejarah masa lalu, yang sudah ditulis secara berlimpah oleh banyak ulama. Kita harus fokus pada apa yang telah diawali oleh Syekh Abu Syuqqah, yaitu mengompilasikan ulang dan menyusun ulang dalam tema-tema yang lebih memunculkan perempuan sebagai subjek. Dengan memanfaatkan teks-teks Hadits yang telah dibukukan di dalam dua kitab Hadits paling kredibel, *Shahîh Bukhâri* dan *Shahîh Muslim*, Abu Syuqqah menyusun ulang teks-teks tersebut ke dalam tema-tema yang lebih jelas dan tegas dalam pemihakan mengenai pembebasan perempuan masa kenabian.

Teks-teks Hadits yang sama dari sumber-sumber utama yang sahih seperti *Shahîh Bukhâri* dan *Shahîh Muslim*, tetapi berbeda penempatan dan penyusunan, serta pengungkapan tema-tema bernuansa kontemporer. Dengan buku kumpulan Hadits seperti ini, yang tersusun dalam tema-tema baru, pembaca dikenalkan potret-potret perempuan pada masa Nabi Muhammad SAW yang aktif, mandiri, kuat, dan berkiprah dalam segala aspek sosial, politik, dan ekonomi. Begitu pun para laki-laki, terutama Nabi SAW sendiri yang terlibat dalam kerja-kerja domestik, sesuatu yang di mata banyak pihak dianggap sebagai wilayah perempuan.

Dibanding aspek sanad Hadits, aspek penyusunan tema ini masih sangat terbuka lebar dan belum banyak dikerjakan ulama, intelektual, maupun para pendamping komunitas agama dalam mengadvokasi hak-hak perempuan, atau tepatnya keadilan gender. Dalam konteks legitimasi kultural, aspek ini terlihat lebih mudah diterima dan bisa bekerja secara lebih baik dalam mengintrodusir kesadaran keadilan gender di kalangan komunitas agama, seperti masyarakat pesantren, para pelajar sekolah-sekolah agama, dan mahasiswa perguruan tinggi Islam. Penulis sendiri telah mengikuti arah gerakan ini, dengan mengumpulkan 60 teks Hadits sahih terkait hak-hak perempuan dalam Islam dalam kitab kecil yang diberi nama *Kitâb as-Sittin al-'Adliyah fî Huqûq al-Mar'ah al-Muslimah* (2010). Kitab ini kemudian diterjemahkan dan diberi penjelasan dalam bahasa Indonesia, yang sudah terbit empat kali. Terakhir oleh Diva Press Yogyakarta dengan judul *60 Hadits Sahih Khusus tentang Hak-hak Perempuan dalam Islam Dilengkapi dengan Penafsirannya* (2019).

Selain aspek validasi jalur periwayatan dan penyusunan ulang tema-tema Hadits, yang tersisa adalah pemaknaan ulang atas teks-teks tersebut. Di sini, sebagaimana sudah dikenalkan pada perhelatan KUPI pertama di Kebon Jambu, metode mubâdalah menjadi relevan untuk melakukan kerja-kerja pemaknaan ayat-ayat al-Qur'an dan teks-teks Hadits. Metode mubâdalah secara umum adalah teknik menggali makna dari suatu teks yang paling mungkin bisa ditemukan, sehingga bisa menyapa laki-laki dan

perempuan sebagai subjek setara. Keduanya sama-sama melakukan dan menerima kebaikan yang dimaksud makna teks tersebut, serta meninggalkan dan harus terhidar dari keburukan yang tidak diinginkannya. Makna yang dikeluarkan dari teks adalah makna yang integral dengan visi *rahmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah*. Metode ini didasarkan pada tiga premis; *pertama*, bahwa Islam hadir untuk manusia, laki-laki dan perempuan; *kedua*, bahwa relasi keduanya dalam Islam adalah kesalingan dan kerja sama; dan *ketiga*, interpretasi teks masih terbuka untuk tujuan kedua premis tersebut.²⁰

Misalnya, ayat tentang *nusyûz*, baik dalam Surat an-Nisâ' ayat 4 maupun ayat 128. Substansinya bisa terjadi dari pihak suami maupun istri, salah satunya, atau bisa juga kedua-duanya melakukan *nusyûz*. Sehingga *nusyûz* tidak bisa hanya diartikan sebagai pembangkangan istri semata, melainkan setiap tindakan yang akan menghancurkan hubungan atau ikatan pernikahan, dari suami maupun dari istri. Penanggulangannya, tentu saja tindakan-tindakan yang akan mengembalikan dan memperkuat hubungan, dilakukan suami dan istri. Tidak bisa hanya suami saja yang dianggap mampu mengendalikan dan mengembalikan

20 Lebih lengkap dan detail mengenai kerangka kerja dan contoh-contoh tafsir mubâdalah, baik untuk ayat maupun Hadits bisa dilihat pada Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah: Tafsir Progresis Keadilan Gender dalam Islam*. Yang khusus Hadits bisa juga membaca Faqihuddin Abdul Kodir, *60 Hadits Sahih Khusus tentang Hak-hak Perempuan dalam Islam dilengkapi Penafsirannya*, (Yogyakarta: Diva Press, 2019).

keadaan. Bisa jadi, justru istri yang mampu memperkuat kembali hubungan yang justru diretakkan oleh suami.

Begitu pun, teks Hadits yang meminta laki-laki berbuat baik pada istrinya, juga sesungguhnya meminta perempuan untuk berbuat baik pada suaminya (*Musnad Ahmad*, Hadits nomor 10247). Karena makna inti dari Hadits adalah berbuat baik, dan ia menyapa laki-laki maupun perempuan. Begitu pun Hadits yang melarang perempuan mudah minta cerai tanpa alasan kepada suami, juga melarang laki-laki mudah menceraikan istrinya tanpa alasan (*Sunan Ibn Mâjah*, Hadits nomor 2133). Karena makna inti dari teks adalah larangan memutuskan ikatan pernikahan tanpa alasan. Metode mubâdalah terinspirasi dari khazanah peradaban Islam, terutama disiplin ushul fiqh dan tafsir, yang mengenalkan bagaimana sumber-sumber utama ini ditafsirkan dalam kerangka visi *rahmatan lil 'âlamîn* dan akhlak mulia.²¹

21 Khusus pemaknaan mubâdalah terhadap teks-teks Hadits yang sering disalahpahami mengenai isu-isu perempuan telah diterbitkan pada tahun 2021 dalam sebuah buku oleh Afkaruna, dengan judul *Perempuan (Bukan) Sumber Fitnah!*. Buku ini memaknai ulang sebagian besar teks-teks Hadits yang populer, tetapi sering disalahpahami, dan digunakan untuk mendiskreditkan para perempuan. Seperti Hadits tentang separuh akal dan agama perempuan, fitnah perempuan, khalwat dengan perempuan, shalat perempuan lebih baik di rumah, laknat malaikat kepada istri yang menolak ajakan suami, dan banyak lagi Hadits-Hadits seperti ini. Buku ini diawali dengan penjelasan metode interpretasi Hadits dengan perspektif mubâdalah, menafsirkan ulang 25

Warisan Tradisi dan Khazanah Peradaban Islam

Sudah sekitar 1.389 tahun berlalu sejak Nabi Muhammad SAW wafat, Islam hadir sebagai peradaban dan kebudayaan ke seantero dunia. Dalam rentang waktu panjang ini terbentuk warisan tradisi yang begitu kaya dan kompleks. Warisan ini mencerminkan bagaimana kedua sumber utama Islam, al-Qur'an dan Hadits, hidup dirujuk, dibaca, dipahami, dan ditafsirkan dalam menjawab realitas kehidupan manusia yang terus berkembang dan membesar, jauh melebihi jumlah huruf, kata, maupun kalimat dalam dua sumber tersebut. Sebagai sebuah teks yang berhenti pada saat kewafatan Nabi SAW, kedua sumber tersebut terbatas (*mutanâhiyah*), sementara realitas-realitas baru terus terbentuk, berubah, dan bertransformasi (*ghairu mutanâhiyah*).

Interaksi umat, terutama para ulama, dengan kedua sumber tersebut melahirkan berbagai pilihan yang kaya, pengetahuan yang dalam dan kompleks, serta metodologi yang banyak dan beragam. Inilah warisan tradisi dan khazanah peradaban Islam. Kita mewarisi ilmu tafsir, kumpulan Hadits dengan berbagai versinya dan ilmu-ilmu terkait dengannya, ushul fiqh, fiqh, filsafat dengan berbagai cabangnya, tasawuf, sejarah, sastra dan berbagai jenis seni yang lain, dan masih banyak lagi. Interaksi ini, secara umum, sering disederhanakan beberapa ulama sebagai upaya ijtihad

tema Hadits, sehingga memunculkan makna yang koheren dengan visi *rahmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah*.

dalam menjawab realitas yang terus berubah dan berkembang tanpa batas, dengan merujuk pada sumber-sumber otoritas tekstual yang terbatas.²²

Dalam konteks pandangan keagamaan, melalui warisan tradisi ini, kita mengenal berbagai sumber yang berkembang dalam rahim peradaban, selain al-Qur'an dan Hadits. Seperti konsensus (*ijmâ'*), pandangan Sahabat (*madzhab shahâbi*), adat kebiasaan masyarakat (*'âdah wa 'urf annâs*), hukum dan aturan yang berlaku sebelum Islam (*syar'u man qablanâ*), dan pandangan atau keputusan yang lahir dari metode-metode tertentu yang dibahas dalam ushul fiqh. Ada pandangan yang dilahirkan melalui akal murni (*'aql*), metode analogi (*qiyâs*), mendalami unsur kebaikan (*istihsân*), mendalami unsur kemanfaatan (*istishlâh*), merujuk pada hukum atau kesepakatan sebelumnya (*istishhâb*), menutup tujuan yang salah (*sadd adz-dzarâ'i*), dan banyak lagi yang kemudian berkembang menjadi kaidah-kaidah hukum (*qawâ'id fihiyyah*), dan tujuan-tujuan hukum (*maqâshid asy-syarî'ah*).

Pandangan-pandangan yang dilahirkan dari metode-metode ini, baik berupa mazhab maupun fatwa-fatwa individual, pada akhirnya menjadi sumber pandangan keagamaan juga bagi umat Islam, selain al-Qur'an, Hadits, *ijmâ'*, *syar'u man qablanâ*, dan *al-'âdah wa al-'urf*. Ketika semua

22 Lihat Abu al-Fath Muhammad bin Abd al-Karim asy-Syahrastâni, *al-Milal wa an-Nihal*, diedit oleh Ahmad Fahmi Muhammad, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992), Juz I, halaman 210.

pandangan ini menjadi sumber kita sekarang, maka tidak saja dari sisi jumlah yang begitu banyak dan bejibun, bahkan sangat kompleks dan bisa kontradiktif satu sama lain. Di sisi yang lain, kita juga menjadi kaya dengan berbagai potret dinamika ijtihad para ulama dalam membumikan gagasan *rah̄matan lil ‘alamîn* dan *akhlâq karîmah* dalam realitas kehidupan yang beragam, yang terus bergerak dan berubah.

Kita tidak mungkin merujuk pada apa yang telah diputuskan, semuanya, sebagai warisan tradisi dan khazanah peradaban Islam. Tidak faktual, tidak logis, dan tidak realistis. Namun, kita bisa mengambil semangatnya, melalui berbagai metodologi yang telah dilahirkannya, dalam rentang sejarah peradaban Islam, untuk meneruskan bagaimana agar visi *rah̄matan lil ‘alamîn* dan misi akhlak mulia mewujudkan dalam realitas kehidupan kita sekarang. Juga mengupayakan ijtihad tersebut terus diadopsi generasi akan datang. Ijtihad sendiri, seperti didefinisikan Abdurrahman Zaidi adalah “kerja-kerja pemahaman terhadap teks-teks syar’i, al-Qur’an dan Hadits, kerja-kerja pencarian logika hukum (*‘ilal al-ahkâm*), penguasaan tujuan-tujuan syari’ah (*maqâshid asy-syarî’ah*), dan kerja pengintegrasian hukum-hukum ini dengan kasus-kasus kontemporer”.²³ Dengan kata lain, esensi dari ijtihad adalah kerja untuk menurunkan visi kerahmatan dan misi kemaslahatan da-

23 Abd al-Rahmân Zaidî, *al-Ijtihâd bi Tahqîq al-Manâth wa Sulthânihi fî al-Fiqh al-Islâmî*, (Cairo: Dar al-Hadits, 2005), halaman 20.

lam kehidupan nyata kita. Demikianlah ijtihad yang sesungguhnya.

Namun, kita harus sadar, sebagaimana diingatkan al-Qur'an (QS. asy-Syams [91]: 7-10), bahwa masing-masing kita memiliki unsur destruktif, di samping yang positif. Alih-alih untuk visi *rahmatan lil 'alamîn* dan misi akhlak mulia, ketika unsur destruktif kita dominan, kita bisa saja merujuk pada tradisi untuk melayani nafsu dan ambisi kita: membenci, memusuhi, merusak, membunuh, dan memusnahkan. Sebaliknya, ketika unsur positif kita yang dominan, kita akan merujuk padanya untuk segala kebaikan yang kita lakukan. Karena itu, mengelola suasana hati menjadi penting ketika merujuk pada tradisi. Kita semua, sedikit atau banyak, mewarisi tradisi ini dan mengambilnya dalam suasana hati kita masing-masing. Bisa dari orangtua kita, sekolah, masjid, pengajian, ceramah, seminar, pelatihan, nasihat teman, kitab, buku, internet, atau media apa pun yang kita gunakan. Perhatikan dan kelola suasana hati kita.

Kita semua menghirup udara yang sudah berisi partikel-partikel dari tradisi ini. Tidak bisa lepas. Disadari atau tidak. Dengan tradisi inilah lalu kita akan memilih ayat mana atau surat mana dari al-Qur'an sebagai dasar ketika berbicara suatu tema tertentu. Karena al-Qur'an mengandung lebih dari 6000 ayat dan tidak mungkin kita rujuk semua. Begitu pun Hadits, kita akan memilih teks apa, bahkan penggalan teks mana, dari kitab mana, riwayat siapa, yang harus kita rujuk. Kalau tidak memiliki keahlian memilih dari

ayat al-Qur'an dan teks Hadits, kita pasti memilih dari ulama, ustaz, kiai, tengku, tuan guru, buya, atau sebutan apa pun, yang mana dari yang tersedia di hadapan kita, baik dari individu atau lembaga tertentu, maupun media-media internet yang sekarang begitu banyak dan mudah diakses, dari mana pun dan kapan pun.

Kalau sudah memilih salah satu pandangan yang kita anggap otoritatif dari mereka, kita pun pasti akan memilih bagian ceramah yang mana, kapan, dan tentang apa. Belum lagi jika kita memiliki keahlian lebih, untuk merujuk dan mengakses semua warisan tradisi dan khazanah peradaban Islam, yang tertimbun dalam jutaan jilid buku. Tafsir al-Qur'an saja ribuan, dan terus berkembang. Apalagi kumpulan Hadits dan tafsirnya, fiqh berbagai mazhabnya, tasawuf dengan berbagai kecenderungan dan tarikatnya, filsafat dengan berbagai sekolahnya, dan banyak lagi. Pada akhirnya, kitalah yang akan memilih dan menentukan.

Kita pasti melakukan pilihan dengan akal budi kita yang sudah terbentuk oleh tradisi yang kita warisi sedemikian rupa. Tradisi ini tidak tunggal dan tidak statis, tetapi plural dan dinamis. Ia terus mengalami dinamika dalam diri kita. Tidak saja yang datang dari Arab Islam, tetapi juga Arab sebelum dan di luar Islam. Juga budaya bangsa lain, Syria, Koptik, Yahudi, Persia, Romawi, Mongolia, Turki, Spanyol, juga Indonesia dengan berbagai suku dan kerajaannya. Tidak hanya yang telah lewat seribu tahun yang lalu, tetapi juga yang dekat, bahkan sekarang. Termasuk harapan

dan imajinasi-imajinasi kita tentang Islam dan tentang kehidupan itu sendiri. Meskipun kita memilih dan menentukan, kita terbentuk dan merupakan bagian dari tradisi itu sendiri.

Dalam tradisi inilah kita pasti memilih. Dan pilihan apapun adalah tanggung jawab kita sendiri. Apakah pilihan kita ini untuk melayani nafsu *ammārah* kita, membenci, memusuhi, agresi, dan melegitimasi kekerasan kita sendiri; atautkah untuk mengembangkan jiwa kita yang *muthmainnah*, mencintai, menyayangi, menyatukan, menghidupkan, dan memberdayakan. Tentu saja, visi dan misi Islam adalah mentransformasikan kita semua, baik sebagai individu maupun umat, dari kondisi pertama yang buruk, zalim, dan jahat ke kondisi berikutnya yang baik, rahmat, dan maslahat. Transformasi inilah yang menjadi tanggung jawab etis kita semua, berlandaskan visi *rahmatan lil 'ālamîn* dan akhlak mulia. Serta, dengan inspirasi dari tradisi yang kita warisi. Visi etis ini ada dalam tanggung jawab kita dan menjadi kompas pemandu pilihan kita, baik atau buruk, rahmat atau laknat, bijak atau sewenang-wenang, adil atau zalim, dan bermanfaat atau sia-sia.

Banyak ulama menyatakan bahwa ayat al-Qur'an, bahkan satu kata saja, memiliki berbagai makna. Dan makna-makna ini, seperti kata Ali bin Thalib *karramallāhu wajhah*, dikeluarkan dan dibicarakan oleh manusia itu sendiri. Kita lalu memilih salah satu makna yang sudah dikeluarkan itu. Dan kita harus mempertanggungjawabkannya. Makna

yang asli, yang sesuai kehendak Allah SWT, hanyalah Dia yang Maha Mengetahui (*wallâhu a'lam*). Makna asli ini dari Allah SWT turun ke Jibril as, lalu turun ke Nabi Muhammad SAW. Lalu menyebar di kepala dan pemahaman para Sahabat yang jumlahnya banyak. Lalu lebih banyak lagi menyebar di kepala-kepala para ulama, sepanjang zaman, terekam dalam ribuan jilid tafsir, fiqh, tasawuf, bahkan kamus-kamus bahasa.

Kata Ibn 'Arabi (w. 638/1240), bisa saja semua makna ini benar dan dikehendaki Allah SWT, selama secara metodologis bisa dipertanggungjawabkan. Namun, kita pasti akan memilihnya dan kita harus mempertanggungjawabkannya.²⁴ Apakah yang kita pilih akan mendekatkan diri kita kepada-Nya sekaligus membuat kita berakhlak mulia kepada sesama? Atau sebaliknya malah menjauh dari-Nya, atau merasa mendekat, tetapi melakukan berbagai keburukan kepada sesama dan kerusakan kepada semesta? Kita yang memilih dan kita yang harus mempertanggungjawabkan pilihan kita ini. Bukan dengan melempar kepada tradisi kita, apalagi kepada al-Qur'an dan Hadits. Atau bisa jadi, berlindung pada tradisi atas segala kerusakan yang kita timbulkan kepada sesama manusia dan semesta.

Mari kita ambil satu contoh terkait isu perempuan. Kata "*adzâ*" (أذى) disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 9

24 Lihat Laury Silvers, "In the Book We Have Left Out Nothing: The Ethical Problem of the Existence of Verse 4: 34 in the Qur'an", *Comparative Islamic Studies*, CIS 2.2 (2006), halaman 171-180.

kali. Walaupun kata ini sama dan persis, tetapi tafsir dan terjemahan maknanya beda-beda. Kita ambil satu contoh saja, yang berbahasa Indonesia, *al-Furqan: Tafsir Qur'an* karya A. Hassan, ulama dan cendekiawan pendiri Persatuan Islam (Persis). Untuk ayat yang berbicara tentang haid, di mana ia dianggap “*adzâ*”, kata ini diartikan kemudharatan (QS. al-Baqarah [2]: 222). Kata yang sama, yaitu “*adzâ*”, diartikan tentang sesuatu yang dirasakan di kepala orang yang sedang haji, diartikan gangguan (QS. al-Baqarah [2]: 196 dan al-Ahzâb [33]: 48). Di ayat lain, kata ini diartikan celaan (QS. al-Baqarah [2]: 262, 263, 264; dan Ali Imran [3]: 186), sesuatu yang membuat sakit (QS. Ali Imran [3]: 111), dan sakit (QS. an-Nisâ’ [4]: 102).

A. Hassan masih lebih baik, mengartikan “*adzâ*” untuk haid, sebagai sesuatu yang bisa mendatangkan kemudharatan ketika melakukan hubungan seks antara perempuan yang haid dan suaminya.²⁵ Karena tafsir umum masih mengartikan kata ini untuk haid dengan “kotor”, sementara kata yang sama di ayat-ayat yang lain diartikan “sakit”.²⁶ Sayangnya, terjemahan Kementerian Agama resmi pun, yang terbaru, yang telah melalui kajian dan revisi banyak ulama dan cendekiawan, masih mengartikan “sesuatu

25 Lihat A. Hassan, *al-Furqan: Tafsir Qur'an*, (Jakarta: Universitas al-Azhar Indonesia, 2010), halaman 60.

26 Terjemahan yang beredar di internet, lihat misalnya: <https://kalam.sindonews.com/ayat/222/2/al-baqarah-ayat-222>; <https://tafsirq.com/2-al-baqarah/ayat-222>; <https://risalahmuslim.id/quran/al-baqarah/2-222/>; dan banyak situs yang seperti ini.

yang kotor” tentang haid (QS. al-Baqarah [2]: 222), sementara untuk yang lain, kata yang sama diartikan “sakit” (QS. an-Nisâ’ [4]: 102).²⁷

Mengapa bisa berbeda untuk kata yang sama dalam al-Qur’an? Apakah ini yang dikehendaki Allah SWT dalam al-Qur’an? Apakah ini yang benar-benar dipahami Nabi SAW dari Malaikat Jibril as? Apakah ini yang dipahami para Sahabat dari Nabi SAW? Apakah yang melatari para penafsir dan penerjemah itu, sehingga membedakan arti kata yang sama persis dalam al-Qur’an? Bisakah diperbarui, dengan diusulkan makna yang lebih empatik terhadap perempuan? Minimal disamakan artinya dengan ayat lain, yaitu sakit. Tidakkah empati pada seseorang adalah bagian dari keimanan dan keislaman? Tidakkah ayat-ayat al-Qur’an dan teks-teks Hadits membela orang-orang lemah, khususnya perempuan? Tidakkah pembelaan ini bisa mewujudkan pemaknaan yang justru lebih kohesif dan koheren dengan visi dan misi Islam?

Perbedaan terjemahan kata ini, sungguh, berimplikasi besar terhadap perubahan cara pandang kita terhadap haid atau menstruasi yang dialami perempuan. Bisakah perubahan tafsir dan terjemahan ini dilakukan? Tentu saja bisa dan tradisi kita sangat kaya dengan metodologi untuk membantu hal ini. Pilihannya ada di tangan kita: mau melakukan transformasi atau tidak. Mau mengaitkan kata

27 Lihat <https://quran.kemenag.go.id/sura/2/222> dan <https://quran.kemenag.go.id/sura/4/102>.

dalam ayat ini dengan visi besar kerahmatan (*rahmān lil 'ālamīn*) dan misi kemaslahatan (*akhlâq karīmah*) atau tidak? Bersedia melakukan penafsiran yang kohesif dan koheren dengan gagasan-gagasan utama Islam atau tidak?

Tentu saja, dalam konteks ini, jawaban KUPI adalah tegas dan jelas: mau, bersedia, dan harus bertransformasi: dari gelap (*zhulumât*) menjadi cahaya (*nûr*), buruk (*fasâd*) menjadi baik (*shalâh*), sia-sia (*'abats*) menjadi bijaksana (*hikmah*), kebencian (*la'nah*) menjadi kerahmatan (*rahmah*), kemungkaran (*munkar*) menjadi kemakrufan (*ma'rûf*), dan dari kezaliman (*zhulm*) menjadi keadilan (*'adlun*). Tradisi yang kita warisi dari pendahulu kita telah banyak memberikan modal yang cukup dan kaya untuk ijtihad dan jihad transformasi ini. Inilah tanggung jawab KUPI yang dipilih dan diembannya. Ini baru satu kata, "*adzâ*". Masih banyak lagi yang telah disediakan tradisi kita, yang menginspirasi bagaimana interaksi kita dengan teks dan realitas bisa dan harus diletakkan dalam kerangka visi kerahmatan dan misi kemaslahatan yang mulia dalam Islam. Bahkan masih dalam berbagai ayat al-Qur'an, kita sudah menemukan makna yang lebih empatik dari kata "*adzâ*", bukan dengan makna "kotor" atau "jijik", melainkan makna "sakit" atau "sesuatu yang bisa menimbulkan rasa sakit". Belum lagi jika ditambah kajian tafsir dan ragam pandangan fiqh dan ushul fiqh.

Contoh lain yang lebih kompleks adalah satu kalimat dari penggalan ayat (QS. an-Nisâ' [4]: 34), "... *wadhribûhun-*

na...”, diterjemahkan “... dan pukullah mereka (para istri yang membangkang kepada suami mereka)...”. Banyak orang mempersepsikan dari penggalan ayat ini, baik Muslim maupun non-Muslim, bahwa Islam membolehkan suami memukul istrinya. Tentu saja persepsi ini tidak sepenuhnya salah, tetapi tidak bisa dikatakan sepenuhnya mewakili tradisi kita yang begitu kaya dan kompleks, baik kompilasi teks-teks Hadits, tafsir, fiqh, dan juga ushul fiqh.

Persoalannya adalah pada apa pilihan kita yang membentuk persepsi kita menjadi demikian. Lalu yang membentuk cara pandang kita sendiri, sikap, dan perilaku kita: Bolehkah suami memukul? Bolehkah istri dipukul? Kapan boleh, kapan tidak boleh? Apa saja alasannya dan dalam kondisi apa? Semua ini tidak tersurat dalam ayat, tetapi bisa membesar dalam persepsi kita masing-masing. Mengapa? Karena tradisi kita menyediakan banyak hal dan kita memilihnya. Apakah tradisi juga menyediakan sesuatu yang bisa menginspirasi persepsi lain yang lebih empatik kepada perempuan? Ya, dan banyak sekali. Tinggal kesadaran dan kemauan kita sekarang, untuk realitas kita sendiri saat ini dan akan datang: Apakah mau mengintegrasikan pembahasan hal ini dengan visi *rahmatan lil ‘alamîn* atau tidak? Di sinilah pilihan dan tanggung jawab kita.

Sekalipun redaksi ayat di atas kalimat perintah, hampir semua tafsir mengartikan hukum suami memukul istri adalah mubah (boleh), tidak sunah, apalagi wajib. Kebolehan ini dibatasi dengan batasan-batasan tertentu, yang bisa

memudahkan (bagi kalangan ulama tertentu) atau menyulitkan (bagi kalangan ulama yang lain). Beberapa ulama mendaftarkan kesalahan apa saja yang jika dilakukan istri, suami boleh memukulnya. Ulama lain menjelaskan rincian cara memukul. Ada yang ringan, harus dengan sapu tangan dan tidak boleh mengena pada wajah. Tetapi ada juga yang berat, bisa dengan cemeti, kayu, bahkan mengikat istri ke ranjang dan memaksanya berhubungan intim.²⁸ Ada juga riwayat-riwayat yang menyatakan bahwa suami harus dilepaskan dari tanggung jawab (tidak boleh dihukum) karena memukul istrinya, sekalipun dengan kayu sampai pecah, selama tidak sampai membunuhnya.²⁹ Semua pandangan ini dikembangkan dari hukum “suami boleh memukul istri” yang dipahami dari penggalan ayat tersebut.³⁰ Masing-

28 Lihat Abu al-Qasim bin Umar az-Zamakhshyari, *Tafsîr al-Kasysyâf*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), juz I, halaman 406. Juga Muhammad bin Ahmad al-Qurthûbiy, *al-Jâmi' li-'Aḥkâm al-Qur'ân*, (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, t.t.), juz V, halaman 172.

29 Lihat Abu al-Fida Ismail bin Umar Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, (Beirut: Dar Thaybah, 1999), juz 2, halaman 295. Dalam beberapa riwayat dari Umar bin Khattab ra, disebutkan bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Tidak (perlu) diminta pertanggungjawaban seorang suami yang memukul istrinya.” Lihat al-Qurthûbî, *al-Jâmi' li-'Aḥkâm al-Qur'ân...*, juz 5, halaman 173.

30 Muhammad bin Jarîr ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, juz VIII, Ahmad Muhammad Syâkir (ed.), (Beirut, Libanon: Mu'assah ar-Risâlah, 2000), halaman 292; dan Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin 'Ali Al-Andalusî, *al-Baḥr al-Muḥîṭh*, juz 4, (Beirut-Libanon: Dâr Ihya at-Turâth al-'Arabi, tt.), halaman 119.

masing merujuk, memersepsikan, lalu mengembangkan lebih luas atau lebih sempit.

Kita memiliki tradisi kuat yang berbeda, bahkan berlawanan. Kita memiliki kumpulan Hadits yang mengisahkan: sejak masa Nabi SAW, ada teladan, pernyataan, dan larangan memukul istri. Selama hidup, Nabi SAW tidak pernah memukul istri (*Shahîh Muslim*, Hadits nomor 6195), bahkan dalam konflik keluarga yang keras sekalipun (*Sunan Abû Dâwud*, Hadits nomor 5001). Nabi SAW menyindir laki-laki yang memukul istri (*Shahîh Bukhâri*, Hadits nomor 4992), menasihati perempuan untuk tidak menikahi laki-laki pemukul (*Shahîh Muslim*, Hadits nomor 3785), dan menasihati suami yang istrinya sering berbicara kasar untuk tidak memukulnya (*Sunan Abû Dâwud*, Hadits nomor 2145). Bahkan, ada riwayat mengenai para perempuan yang protes karena dipukul suami mereka, lalu Nabi SAW mendukung dan berpidato bahwa para suami yang memukul ini bukan orang yang baik (*Sunan Abû Dâwud*, Hadits nomor 2148).³¹

Teladan kenabian inilah yang membuat ulama generasi awal, Atha bin Abi Rabah (w. 114H/732M) memandang, memukul istri justru hukumnya *makrûh*.³² Imam Syafi'i (w.

31 Lebih lengkap baca Faqihuddin Abdul Kodir, "Kajian Teks-teks Hadits mengenai Isu Pemukulan Istri", dalam Afwah Mumtazah, dkk., *Ragam Kajian Kekerasan dalam Rumah Tangga*, (Cirebon: ISIF, 2012), halaman 245-272.

32 Muhammad bin Abdullâh Ibn al-'Arabi, *Ahkâm al-Qur'ân*, Muhammad 'Abd al-Qadir 'Atha (ed.), (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), Juz 1, halaman 536.

204/820), juga memilih tidak memukul, sekalipun ayat al-Qur'an membolehkan. Sehingga, banyak ulama Mazhab Syafi'i memandang hukum memukul istri adalah sesuatu yang tidak mulia dan sebaiknya tidak dipilih (*khilâf al-awlâ*).³³ Imam ad-Darimi (w. 255/869), bermazhab Syafi'i, membuat bab dalam kitab Haditsnya tentang larangan memukul perempuan. Syekh Ibn 'Asyur (w. 1393 H/1973 M), ulama tafsir abad dua puluh dari Tunisia memberi ketegasan bahwa pada masa sekarang di mana banyak laki-laki tidak lagi mampu mengendalikan diri, pemerintah berhak untuk menghukum suami yang memukul istri.³⁴

Jika ditambah metodologi tafsir maupun ushul fiqh, kita memiliki lebih banyak lagi inspirasi untuk mentransformasikan isu pemukulan istri menjadi larangan segala bentuk kekerasan terhadap perempuan. Khususnya, pada kasus ini, sebagai istri dari suaminya. Ada kaidah-kaidah umum tentang larangan berbuat zalim (*'adam azh-zhulm*), larangan berbuat keburukan (*'adam adh-dharar*), dan kesusahannya (*'adam al-masyaaqqah*). Kaidah ini harus dipegang seorang laki-laki ketika berelasi dengan perempuan. Lebih khusus lagi, kaidah-kaidah yang terkait dengan relasi rumah tangga, seperti relasi itu harus didasarkan pada sesuatu

33 Muhammad Umar Nawawi, (t.t.), *at-Tafsîr al-Munîr*, (Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah), juz 1, halaman 149.

34 Muhammad ath-Thâhir ibn 'Asyur, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, (Tunis: Dâr Sahnûn, 1997), juz 5, halaman 44. Untuk analisis lebih lengkap dengan kerangka *maqâshid asy-syarî'ah* Ibn 'Asyur, lihat al-Hasani, *Nazhariyat al-Maqâshid*, halaman 207-210.

kebaikan yang patut (*ma'rûf*), simpati dan empati (*ihsân*), saling memandang antara suami istri sebagai pakaian yang melindungi, menutupi, dan menghangatkan (*libâsun lakum wa antum libâsun lahunna*), saling menjaga ikatan dengan kokoh (*mîtsâqan ghalîzhan*), dan mengupayakan dan meningkatkan pencapaian ketenangan, cinta kasih, dan kebahagiaan bersama (*sakînah, mawaddah, rahmah*). Ini semua adalah kaidah-kaidah hukum yang telah ditetapkan para ulama klasik dalam berbagai disiplin ilmu, dengan mengambil dari sumber-sumber al-Qur'an dan Hadits.

Semua prinsip ini hadir secara jelas dalam tradisi kita. Adalah tanggung-jawab kita untuk mengaitkannya dengan isu pemukulan istri. Agar pandangan keagamaan yang kita lahirkan dan sebarkan adalah yang integral dengan visi *rahmatan lil 'âlamîn* dan akhlak mulia. Ini mensyaratkan terlebih dahulu untuk mendengar dan mengangkat realitas pengalaman perempuan yang dipukul. Yang dipukul tentu saja berbeda jauh pengalamannya dari yang memukul. Islam, sebagaimana saran Nabi SAW, harus memihak kepada yang dizalimi, termasuk dengan menghentikan agar para suami tidak lagi memukul para istri. Dalam metodologi KUPI, tentu saja sangat terang benderang, memilih dan merujuk pada pengalaman-pengalaman nyata para perempuan yang mengalami pemukulan dari suami mereka. Persis sebagaimana Nabi SAW menerima para perempuan yang dipukul suami mereka, mendengar mereka, mendukung dan memihak pada mereka (*Sunan Abû Dâwud*, Hadits nomor 2148 dan *Sunan Ibn Mâjah*, Hadits nomor

2061).³⁵ Di samping itu, tentu saja, KUPI juga merujuk dan mengoperasikan seluruh kaidah hukum warisan tradisi klasik kita.

Tentu saja masih banyak lagi isu-isu lain yang dibicarakan dalam tradisi dengan lebih kompleks lagi. Yang jelas, tradisi agama, baik sebagai ilmu, pemikiran, maupun metodologi, adalah bukan agama itu sendiri. Kita merujuknya, tetapi tidak memutlakkannya. Kita belajar darinya, tetapi tidak mengultuskannya. Kita memahami dinamika pergumulannya, lalu kita fokus pada metodologi dan kaidah-kaidah yang dilahirkannya. Kita menggeluti dan mendalaminya untuk menemukan bagaimana visi Islam *rahmatan lil 'âlamîn* dan akhlak mulia diterapkan pada realitas kehidupan mereka. Lalu kita menghidupkannya pada realitas kita sendiri, yang jelas berbeda konteks sosial, ekonomi, dan politik, sehingga menuntut formulasi yang berbeda disesuaikan dengan konteks kita sendiri. Tetapi semangat dan substansi dari tradisi itu, sesungguhnya, mengusung prinsip-prinsip Islam tentang kebijaksanaan, kemaslahatan, kerahmatan, dan keadilan. Hal ini telah ditegaskan tujuh abad yang lalu oleh ulama kharismatik Ibn Qayyim al-Jawzi (w. w. 751/1350).³⁶

Seluruh tradisi yang telah terbentuk selama 14 abad ini yang kita warisi adalah potret pergumulan yang dina-

35 Lihat teks Hadits ini interpretasinya dalam Faqihuddin Abdul Kodir, *60 Hadits Shahih*, halaman 116-119.

36 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in...*, Juz 3, halaman 13.

mis dengan realitas. Ada teks-teks sumber, ada fakta-fakta terjadi di lapangan, dan ada kaidah-kaidah dasar yang mempertemukan atau menjembatani pertemuan keduanya. Dari khazanah peradaban Islam, disiplin fiqh dan ushul fiqh adalah yang paling kentara bagaimana interaksi teks dan realitas ini hidup dan dikembangkan. Dalam ushul fiqh ada konsep-konsep tentang rujukan terhadap realitas, seperti pada kaidah *al-'âdah muhakkamah* (adat kebiasaan bisa menjadi rujukan hukum), kaidah *al-ma'rûf 'urfan ka al-masyrûth syarthan* (apa yang sudah menjadi adat kebiasaan, memiliki kekuatan hukum, sama seperti apa yang disyaratkan dalam sebuah kontrak) dan kaidah *taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-azmân* (hukum bisa berubah mengikuti perubahan zaman).

Kaidah lain yang sejenis, seperti *ats-tsâbit bi al-'urfi tsâbitun bi dalîlin syar'iiyin* (apa yang ditetapkan oleh kebiasaan (realitas) memiliki kekuatan hukum yang sama dengan apa yang ditetapkan oleh teks agama), kaidah *isti'mâl an-nâs hujjatun yajibu al-'amal bihâ*, (kebiasaan masyarakat banyak adalah dasar hukum yang harus diikuti). Kaidah-kaidah seperti ini termasuk dalam apa yang dikenal dengan 'Teori Adat Kebiasaan' (*nazhariyyat al-'urf*) dalam disiplin ilmu ushul fiqh. Kaidah-kaidah ini hidup dan kuat dalam disiplin fiqh, ketika masyarakat belum memiliki sistem hukum positif yang jelas dan mengikat.³⁷

37 Lihat Muhammad az-Zuhaily, *An-Nazhariyyât al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1993); dan Ali Ahmad an-Nadwi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah; Mafhûmuhâ, Nasy'atuhâ, Tathawwu-*

Secara konseptual, fiqh telah mengenal perujukan terhadap adat kebiasaan yang berlaku, atau realitas yang berkembang. Hanya saja fiqh memberikan batasan yang cukup ketat, bahwa adat yang dirujuk adalah yang belum ada ketentuan hukumnya dari al-Qur'an dan Hadits. Apabila sudah ada ketentuannya dalam kedua teks sumber ini, maka rujukan terhadap realitas tidak berlaku, atau dibatalkan. Batasan ini, pada praktiknya, terjadi tarik ulur ketika berhadapan dengan fakta dan realitas langsung di lapangan. Pembatasan secara tekstual dan tarik ulurnya dalam aras realitas menunjukkan secara jelas pada referensi prinsipal, seperti keadilan dan kemaslahatan. Persoalan-persoalan yang dalam fiqh klasik didasarkan kepada realitas adalah; misalnya dalam penentuan kadar nafkah terhadap istri dan keluarga, bentuk-bentuk pergaulan antara suami istri dan jumlah mahar perkawinan.

Rujukan pada realitas ini juga bisa dilihat dalam perbincangan ulama mengenai konsep-konsep metodologi penentuan hukum fiqh, seperti *qiyâs*, *istihsân* dan *al-maslahah al-mursalah* dan dalam konsep yang sekarang sangat terkenal *maqâshid asy-syarî'ah*. Konsep-konsep meniscayakan untuk mengenali realitas agar bisa diintegrasikan dengan logika dan maksud yang terkandung dalam teks-teks sumber utama. Artinya, konsep *al-mashlahah* dan *al-maqâshid* meniscayakan adanya interaksi teks dengan realitas. Teks diturunkan untuk kemaslahatan, dan

ruhâ, Dirâsat Mu'allafâtuhâ, Adillatuhâ, Muhimmatuhâ, Tathbiqâtuhâ, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994), halaman 293-302.

kemaslahatan itu ada pada realitas, dengan melakukan penilaian dan perumusan indikator yang konkret. Sehingga teks dan realitas ibarat dua sisi mata uang yang tidak bisa dipisahkan. Keduanya menjadi dasar pembentukan hukum-hukum syari'at.

Fiqh, sebagai potret interaksi teks dengan realitas, juga terlihat pada kenyataan bahwa fiqh merupakan pemahaman, tepatnya pemahaman seorang *mujtahid* terhadap teks-teks sumber dalam interaksinya dengan realitas-realitas yang berkembang. Sekalipun ulama sepakat, bahwa rujukan utama fiqh adalah teks-teks, tetapi dalam tataran nalar kognitif (*ijtihâd istinbâthiy*) dan nalar implementatif (*ijtihâd tathbîqiy*) mereka berbeda pendapat. Adanya perbedaan ini mengisyaratkan betapa kuat interaksi fiqh dengan realitas para penggagasnya.³⁸ Interaksi ini, dengan nalar ijtihad, adalah jantung sesungguhnya yang memompa tubuh fiqh terus hidup, berkembang, dan mampu menjawab seluruh problematika hidup yang kompleks dan beragam. Interaksi dengan nalar ijtihad ini, menurut guru Penulis, Syekh Muhammad Habasy (2021), telah diteladankan Nabi Muhammad SAW, dipraktikkan para Sahabat *radliyâllahu 'anhum*, dan menjadi kerangka metodologis dari seluruh ulama

38 Dalam bahasa akademis, fiqh berasal dari akar f-q-h, yang berarti paham. Secara terminologis, ia didefinisikan sebagai: "Ilmu yang membahas mengenai hukum-hukum syari'at menyangkut perbuatan-perbuatan manusia, yang dipahami dari teks-teksnya." Muhammad Dasuqi dan Aminah al-Jabir, *Muqaddimah fi Dirâsat al-Fiqh al-Islâmî*, (Dauhah: t.p., 1990).

fiqh. Karena kerangka inilah, hadir sumber-sumber lain dan lahir metode-metode lain. Seperti *qiyâs*, *ijmâ'*, *istihsân*, *istishhâb*, *mashlahah mursalah*, *syar'u man qablanâ*, *sadd adz-dzarâi'*, dan terutama *maqâshid asy-syarî'ah*.

Fiqh juga merupakan ragam dari berbagai pandangan, yang dalam satu persoalan bisa terjadi kontradiksi antara satu pandangan dengan pandangan yang lain. Kontradiksi ini tentu saja tidak terjadi pada substansi teks, tetapi pada pemahaman-pemahaman terhadap teks, yang bisa karena literal teks dan bisa—ini yang terbanyak—karena perbedaan kondisi realitas, baik yang melatari teks maupun yang mengitari pembaca teks.³⁹ Fiqh pada akhirnya merupakan metode pemilihan dan pemilahan terhadap ragam pandangan-pandangan. Dalam metodologi pemilahan (*tarjih*) dari berbagai pandangan fiqh, dasar yang dirujuk tidak sebatas argumentasi literal teks (*dalâlât al-alfâzh*), tetapi pada sejauh mana pandangan itu dapat menerjemahkan pesan-pesan substansial syari'at dalam dinamika realitas sosial. Disiplin ushul fiqh kaya dengan contoh-contoh yang menjelaskan dinamika ini.

Satu contoh yang bisa diketengahkan di sini adalah persoalan 'intervensi harga' (*at-tas'îr*) terhadap barang di pasar oleh pemerintah. Pada awalnya, kesepakatan ulama mengharamkan hal ini, karena ada teks Hadits yang sangat

39 Persoalan 'kontradiksi dan seleksi' bisa lihat pada 'Abd al-Latif al-Barzanji, *at-Ta'ârudh wa at-Tarjih bayna al-'Adillah asy-Syar'iyah*, (Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), halaman 41-71.

tegas menunjukkan keengganan Nabi SAW untuk ikut menentukan harga pasar, sekalipun melambung tinggi di atas kemampuan daya beli masyarakat (*Sunan al-Turmûdzî*, Hadits nomor 1362). Namun kemudian, mayoritas ulama memperkenankan pemerintah untuk melakukan intervensi terhadap harga beberapa barang pokok, atau pada barang-barang yang sering dipermainkan harganya. Alasannya untuk menjaga kemaslahatan masyarakat banyak dari kezaliman 'permainan harga' oleh para pedagang dan spekulan. Artinya, sesuatu yang awalnya disepakati haram, karena ada teks Hadits yang jelas dan tegas, bisa berubah menjadi tidak haram, bahkan wajib ketika realitas menuntutnya demi kemaslahatan yang benar-benar nyata.⁴⁰

Dalam konteks distribusi kekayaan keluarga, pendapat Ibn Hazm tentang 'wasiat paksa' (*al-washiyyah al-wâjibah*) awalnya ditolak dan tidak direstui oleh mayoritas ulama fiqh. Namun, ketika realitas menunjukkan bahwa banyak cucu-cucu dari seseorang yang meninggal telantar tanpa perlindungan, kemudian banyak ulama yang merekomendasikan 'bagian waris' bagi para cucu. Mereka hanya bisa diselamatkan dengan 'wasiat paksa', yaitu bagian yang diambil dari harta waris, yang dalam perhitungan fiqh waris

40 Setidaknya disuarakan oleh ulama Mazhab Hanafi, pendapat Malik dari riwayat Asyhab, Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayyim dan beberapa ulama dari Mazhab Syafi'i dan mazhab lain. Pembahasan yang lebih jelas dan mendalam bisa dilihat pada Muhammad Fathi ad-Durayni, *al-Fiqh al-Islâmiy al-Muqâran ma'a al-Madzâhib*, (Universitas Damaskus-Syria: p.p., 1995), halaman 155-242.

yang konvensional mereka semestinya tidak memperoleh bagian. Dianggap 'paksa', karena tanpa persetujuan awal dari mayit atau keluarganya. Model wasiat ini dipilih dengan alasan bahwa substansi dari pembagian waris adalah distribusi kekayaan untuk kemaslahatan keluarga dekat yang ditinggalkan oleh mayit, bukan untuk sebaliknya.⁴¹

Guru Penulis, Syekh Muhammad Habasy, dalam buku terbarunya, *Nûrun Yahdî la Qaydan Ya'sar* (2021) membeberkan 100 contoh perubahan hukum Islam, yang terjadi pada masa Nabi SAW, para Sahabat, ulama fiqh klasik dan kontemporer. Perubahan terjadi karena adanya perubahan 'illah atau logika hukum yang terjadi di masyarakat. Dengan demikian, tradisi kita, setidaknya disiplin fiqh dan ushul fiqh, penuh dengan potret pergumulan antara teks-teks sumber dengan realitas di lapangan. Sejarah dan konsepsi fiqh kaya dengan teori, metode, dan contoh-contoh praktis membunikan idealitas norma-norma dari teks-teks sumber dalam fleksibilitas realitas yang terus berubah dan berkembang.⁴² Sejatinya, fiqh bergumul bersama realitas, satu dengan yang lain saling melakukan interaksi intensif, dalam mewujudkan cita sosial kemaslahatan manusia yang terangkum dalam tujuan-tujuan syari'ah (*maqâshid asy-syari'yyah*).⁴³

41 Lihat Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmiy wa Adillatuhu*, juz 8, halaman 121-125.

42 Lihat Abu Yasid (ed.), *Fiqh Realitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), halaman viii-xxviii.

43 Dalam bahasa Imam al-Ghazali, cita sosial ini terdiri dari lima pokok persoalan; yaitu pemeliharaan terhadap aga-

Cita sosial kemaslahatan ini adalah prinsip dasar fiqh, atau hukum syari'at Islam, sehingga hukum Islam tidak terjebak dalam pragmatisme atau positivisme, yang bisa menghalalkan segala hal yang terjadi dan berlaku pada aras realitas.⁴⁴ Cita sosial kemaslahatan dalam konsep *maqâshid asy-syari'yyah* menegaskan dasar ketauhidan, seka-

ma (*hifzh ad-dîn*), jiwa (*hifzh an-nafs*), akal (*hifzh al-'aql*), keturunan (*hifzh an-nasl*), dan harta benda (*hifzh al-mâl*). Setiap hal yang mengandung jaminan terhadap lima prinsip ini adalah kemaslahatan (*mashlahah*), dan setiap yang menegasikannya adalah kerusakan (*mafsadah*). Baca al-Ghazali, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), juz I, halaman 26. Sejak abad kelima hijriah, konsep *maqâshid asy-syari'ah* ini mengalami perkembangan yang cukup signifikan, baik dari sisi definisi maupun cakupan, terutama pada masa sekarang untuk menjawab tantangan kontemporer. Di antara buku yang cukup baik menjelaskan perkembangan konsep ini sampai masa modern adalah buku Ismail al-Hasani, *Nazhariyat al-Maqâshid 'inda al-Imâm Muḥammad ath-Thâhir bin 'Âsyûr*, (Virginia: IIT, 1995).

- 44 Positivisme pragmatis memandang fakta sosial sebagai unsur yang menentukan konsep hukum. Hukum tunduk kepada masyarakat, sehingga konsepsi hukum harus selalu berubah mengikuti selera masyarakat, yang pada akhirnya hanya merupakan upaya untuk memuaskan keinginan-keinginan manusia. Positivisme mengasumsikan adanya kontradiksi yang ketat antara realitas kenyataan (*das Sein*) dengan realitas ide (*das Sollen*), sehingga yang perlu dikedepankan adalah realitas kenyataan, yang secara nyata telah hidup oleh dan untuk manusia. Sementara hukum Islam menyatakan adanya keharmonisan antara realitas kenyataan dan realitas ide. Lihat Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos, 1999), halaman 62-65.

ligus mengokohkan arah kemanusiaan yang ingin dituju. Di sisi lain, dengan cita sosial ini, hukum Islam juga tidak terkungkung pada dogma-dogma literal yang tidak manusiawi dan tidak kompatibel dengan arah gerakan peradaban kemanusiaan. Buku yang cukup baik menjelaskan kekayaan dan kompleksitas tradisi fiqh terkait beberapa isu relasi gender, dan bagaimana ia bisa ditarik pada cita sosial *maqâshid asy-syarî'yyah* ini adalah karya monumental KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*.⁴⁵

Dari sini, KUPI memandang bahwa hukum Islam, dan segala sikap dan pandangan keagamaan, harus merujuk pada nilai ketuhanan dan prinsip kemanusiaan, yang terangkum dalam *maqâshid asy-syarî'yyah* (tujuan-tujuan hukum Islam), sebagai interaksi teks-teks sumber utama dengan realitas kehidupan. KUPI sendiri secara terang benderang telah mengadopsi, sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, *maqâshid asy-syarî'ah* sebagai kerangka dalam memahami dan membuat keputusan-keputusan terkait hukum Islam. Saat ini, penjelasan terbaik mengenai *maqâshid asy-syarî'yyah* sebagai epistemologi hukum Islam yang holistik dalam menjawab tantangan kontemporer adalah karya monumental Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as a Philosophy of Islamic Law: A System Approach*.⁴⁶ Na-

45 Diterbitkan pertama kali pada 2001 oleh Rahima Jakarta dan LKiS Yogyakarta. Pada 2000 diterbitkan ulang oleh IRCISOD Yogyakarta.

46 Berbagai tulisan Jasser Auda tentang pemikiran *maqâshid*

mun sayangnya, penjelasannya sama sekali tidak menyertakan pengalaman kehidupan perempuan sebagai sumber epistemologinya, sehingga minim sekali berbicara tentang relasi gender dalam Islam. Kalaupun berbicara kasus-kasus keluarga, ia tidak ditarik lebih mendasar pada pengalaman-pengalaman yang dihadapi para perempuan di berbagai belahan dunia. Risalah Islam yang hadir memanusiation perempuan dalam berbagai arena kehidupan juga absen dari pembahasannya. Di sinilah peran dan tanggung jawab KUPI dan semua individu yang tergabung di dalamnya atau satu visi dengannya. Yaitu meniscayakan realitas kehidupan dan pengalaman perempuan sebagai sumber epistemologi dan metodologi dalam studi keislaman, dan segala analisis sosial, serta kebijakan-kebijakan publik negara.⁴⁷

asy-syarī'ah-nya tersedia dalam website jasserauda.net dalam berbagai bahasa. Sementara buku monumentalnya ini juga tersedia dalam beberapa bahasa. Yang berbahasa Inggris bisa diakses di: <https://www.jasserauda.net/portal/maqsid-al-shariah-as-philosophy-of-islamic-law-a-systems-approach/?lang=en>. Naskah berbahasa Arab sudah disinggung sebelumnya (*al-Ijtihād al-Maqāshidiy*) dan juga naskah terjemahan bahasa Indonesia (*Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*).

- 47 Lihat kajian terhadap pemikiran *maqāshid asy-syarī'ah* Jasser Auda dalam Zaprukhhan, *Rekonstruksi Paradigma Maqāshid asy-Syarī'ah: Kajian Kritis dan Komprehensif*, (Yogyakarta: IRCISOD, 2020). Tentang minimnya pembahasan relasi gender, bisa dilihat dalam buku ini pada halaman 420-424.

Realitas Kehidupan dan Pengalaman Perempuan

Realitas kehidupan adalah sesuatu yang nyata dirasakan dan dialami seseorang dalam kehidupannya. Pengalaman perempuan adalah segala sesuatu yang nyata dirasakan dan dialami perempuan dalam kehidupan. Pengalaman dan realitas kehidupan perempuan ini seringkali tidak dianggap otoritatif sebagai pengetahuan untuk memformulasikan ulang pandangan-pandangan keagamaan, bahkan juga perubahan perundang-undangan dan kebijakan-kebijakan. Pengalaman perempuan yang dimaksud di sini adalah bagaimana seseorang yang hanya karena berjenis kelamin perempuan mengalami pembedaan yang tidak manusiawi, stigma yang diskriminatif, perlakuan subordinatif, dan marginalisasi yang membuat mereka mengalami berbagai bentuk kekerasan dan ketidakadilan.⁴⁸

Di Sumatera Utara, misalnya, sedang hangat dalam berita lokal, ada kasus seorang anak perempuan yang diperkosa ayahnya sendiri. Ibunya melaporkan ke pihak berwajib. Sang ayah kemudian diadili dan dituntut pihak

48 Ilmu paling baik dan tepat untuk menemukan realitas pengalaman perempuan ini adalah analisis gender, salah satu rujukannya adalah Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001). Sementara buku yang memaparkan realitas kehidupan dan pengalaman perempuan yang cukup baik, dengan data lapangan, dilengkapi foto-foto deskriptif, dengan daur kehidupan perempuan adalah Lies Marcoes-Natsir, *Menolak Tumbang: Narasi Perempuan Melawan Pemiskinan*, (Yogyakarta: Insist Press; Jakarta: Rumah Kitab dan AIPJ, 2014).

jaksa 9 tahun penjara dengan dakwaan perkosaan. Namun, selama persidangan pelaku tidak ditahan, dengan alasan kooperatif kepada penegak hukum. Sang ibu meminta kepada kejaksaan agar pelaku ditahan karena masih meneror dia dan putrinya. Akan tetapi kejaksaan beralasan, pelaku baik, kooperatif, dan punya tanggung jawab sebagai ayah mencari nafkah untuk keluarga. Padahal, kata sang ibu, jangankan memberi nafkah, sang ayah terus-menerus mengancam sehingga membuat dirinya dan putrinya harus berpindah-pindah tempat tinggal. Kejaksaan masih tidak mendengar suara seorang ibu, dengan pengalaman dan realitas yang nyata dirasakan dan dialami. Persepsi seorang ayah sebagai kepala rumah tangga yang bertanggung jawab mencari nafkah masih kuat mengubur realitas nyata yang dialami perempuan yang menjadi istrinya. Meski terjadi demonstrasi di depan pengadilan oleh teman-teman sejawat sang ibu, diberitakan media, dan didukung beberapa pihak dari Jakarta, penegak hukum masih saja bergeming.

Narasi keagamaan juga tidak jauh berbeda, masih tidak beranjak dari persepsi-persepsi lama yang tidak lagi didukung fakta dan data lapangan yang dirasakan dan dihadapi perempuan. Yang paling kentara, misalnya, adalah narasi tentang poligami sebagai sesuatu yang baik dan perlu. Narasi ini populer di kalangan banyak penceramah. Ia dianggap sebagai perlindungan bagi perempuan, karena jumlah perempuan seringkali jauh lebih banyak dari laki-laki. Ada yang bilang dua kali lipat, ada yang bilang empat, bahkan beberapa bilang lebih. Semua ini hanya didasarkan

pada persepsi dan narasi keagamaan yang sama sekali tidak faktual. Data faktual 2 kali lipat jumlah perempuan tidak pernah terjadi dalam sensus penduduk Indonesia. Ada kelebihan juga dengan margin yang sangat sedikit, tidak lebih dari 1% sehingga tidak sampai membentuk rasio 2:1 dari jumlah laki-laki. Kelebihan perempuan juga didominasi oleh usia bawah lima tahun dan perempuan lanjut usia.

Sensus penduduk Indonesia tahun 2020 yang dirilis Badan Pusat Statistik (BPS) malah mencatat jumlah laki-laki lebih banyak dari perempuan. Dari jumlah total 270,70 juta jiwa, tercatat 136 juta berjenis kelamin laki-laki dan 133,54 juta perempuan. Artinya, 50,58% laki-laki dan 49,42% perempuan. Jika dirasioikan, 102 penduduk laki-laki untuk setiap 100 penduduk perempuan. Ini data yang bersifat publik, masif, dan kasatmata. Jika menyangkut perempuan, mengapa fakta ini masih sering dikubur dan tidak menjadi pertimbangan narasi dan pandangan keagamaan? Biasanya, narasi poligami yang populer akan ditambah dengan ungkapan bahwa banyak perempuan yang mandul, atau mereka yang mengalami sesuatu yang membuatnya tidak mampu melayani hasrat seks suami. Padahal, ilmu pengetahuan dan data di lapangan, mandul juga dialami laki-laki, serta banyak laki-laki yang juga impotensi, atau tidak mampu memuaskan hasrat seks istri.

Akan tetapi jika sesuatu itu dialami perempuan, laki-laki suaminya akan didorong poligami, sementara jika dialami laki-laki, perempuan yang menjadi istrinya diminta

bersabar demi pahala surga. Padahal, jika sabar itu baik, mengapa tidak keduanya diminta bersabar? Inilah contoh sikap gelap mata dari narasi keagamaan yang mengubur pengalaman-pengalaman yang dihadapi perempuan. Jika poligami itu baik bagi laki-laki, minimal ketika dialami sebaliknya oleh perempuan, ia bisa diperkuat untuk bercerai, mandiri, dan berbahagia dengan laki-laki lain, atau tanpa pasangan. Bukan disalahkan sekaligus diminta bersabar dari poligami laki-laki. Perempuan juga manusia yang bisa mengalami kesakitan dan penderitaan yang diakibatkan pernikahan, dan dia berhak untuk terlepas dari penderitaan ini. Yang lebih baik, keduanya didorong untuk memperkuat ikatan pernikahan, saling memahami, saling memenuhi, dan saling bertenggang rasa. Poligami sama sekali tidak selaras dengan relasi kesalingan ini. Bahkan, ia berisiko pada ketidakadilan, kebohongan, kekerasan, dan penderitaan yang dialami perempuan dan anak-anaknya.

Perempuan kepala keluarga adalah juga data yang sangat faktual, nyata, dan jumlahnya banyak. Dalam data BPS tahun 2018 saja, ada 15,7% dari jumlah total rumah tangga dikepalai perempuan. Persisnya ada 10,3 juta keluarga yang dikepalai perempuan dari total jumlah 65,6 juta keluarga di Indonesia. Artinya, yang mencari nafkah, yang bertanggung jawab, yang melindungi, dan memastikan seluruh kebutuhan anggota keluarga tersebut adalah perempuan. Dari total 10.3 juta keluarga yang dipimpin perempuan ini, 67.17%-nya akibat ditinggal suami, baik cerai atau wafat. Sisanya, ada yang karena anggota keluarga yang laki-laki

tidak bekerja, sakit, atau ada laki-laki dan bekerja namun tidak bertanggung jawab. Ada juga karena poligami, suami tidak cukup harta dan tenaga untuk menanggung semua anggota keluarga, malas, atau memang tidak bertanggung jawab.

Jumlah 10,3 juta adalah besar sekali—prediksi Yayasan Perempuan Kepala Rumah Tangga malah sekitar 15 juta keluarga, tetapi narasi bahwa kepala keluarga itu laki-laki masih belum bergeser dari wacana keagamaan *mainstream*. Bukan hanya para perempuan kepala keluarga ini tidak diakui dan tidak diapresiasi, sekalipun melakukan tanggung jawab besar, melainkan juga mengalami berbagai stigma sosial yang memberatkan dan menyudutkan. Mereka sering disudutkan sebagai janda yang mencari masalah. Sehingga, penyelesaiannya, menurut narasi ini, adalah dinikahkan. Padahal, laki-laki yang menikahinya, alih-alih bertanggung jawab, malah menjadi beban tambahan. Tidak sedikit juga yang malah melakukan kekerasan. Ketika mereka mengambil tanggung jawab untuk bekerja, masih sedikit fasilitas yang tersedia untuk mereka, bekerja lebih banyak jam, dengan upah rata-rata yang jauh lebih rendah dari laki-laki.⁴⁹

49 Lihat data dan analisis tentang hal ini, misalnya dalam Ninuk Mardiana Pambudy, "Mengubah Perspektif Keliru Mengenai Peran Ekonomi Perempuan", dalam Sulistyowati Irianto, *Perempuan dan Hukum: Menuju Hukum yang Berperspektif Kesetaraan dan Keadilan*, (Jakarta: Yayasan Obor, 2006), halaman 541-557.

Terpengaruh persepsi agama bahwa perempuan kepala keluarga, negara juga menetapkan dalam UU-nya demikian (UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan). Dari sini, negara tidak membolehkan penerbitan kartu keluarga tanpa anggota laki-laki yang menjadi kepalanya. Sampai tahun 2015, perempuan kepala keluarga tidak bisa membuat kartu keluarga. Padahal, semua fasilitas negara, seperti akta kelahiran, KTP, bantuan subsidi, dan yang lain, basisnya adalah kartu keluarga. Secara sosial mereka harus bekerja mencari nafkah untuk keluarga, namun di dalam rumah juga harus menyelesaikan semua kerja-kerja rumah tangga. Tanpa keterlibatan anggota keluarga laki-laki. Mereka tidak diajak dalam musyawarah-musyawarah desa dan komunitas. Sehingga suara mereka tidak didegar, kebutuhan mereka tidak diketahui, seluruh problem kehidupannya tidak dikenali sama sekali. Karena absennya pengakuan dan minimnya kepedulian, program-program pemerintah juga sedikit sekali yang turun untuk menyelesaikan problem kehidupan mereka.

Untuk perumusan narasi keagamaan, banyak sekali realitas kehidupan perempuan yang harus dikenali, dimunculkan, dan dijadikan otoritas pengetahuan. Kita bisa menggunakan daur kehidupan, mulai dari lahir sampai lanjut usia, untuk mengenali apa saja yang dialami perempuan. Secara anatomis biologi, organ reproduksi perempuan berbeda bentuk, fungsi, masa atau waktu, dan dampak yang dirasakan. Laki-laki memiliki penis, kantong sperma, dan sperma yang berfungsi untuk hubungan sek-

sual intercourse atau paling mimpi basah dalam durasi 5 menit, 10 menit, atau paling lama 20-30 menit. Dampak yang dirasakannya kenikmatan dan ketenangan. Sementara perempuan memiliki vagina, indung telur, rahim, sel telur, kelenjar mammae. Dari sifatnya yang terbuka ke dalam, sangat rentan berbagai rasa sakit dan penyakit. Fungsinya mulai dari yang menitan (hubungan seksual), harian (menstruasi, melahirkan, dan nifas), bulanan (hamil), dan tahunan (menyusui). Dampak yang dirasakan perempuan, dari masing-masing fungsi ini bisa menyenangkan dan bisa menyakitkan.

Di setiap fase dan fungsi ini, menstruasi misalnya, perempuan bisa sakit perut, sakit kepala, sakit badan, mual, bahkan ada yang pingsan. Tidak sedikit juga yang mengalami *pre-menstrual syndrome* atau sakit sebelum datang bulan. Secara kasat mata belum ada darah yang keluar, sehingga **halal** berhubungan intim dengan suami. Namun secara fisik dan psikis merasakan sakit, mual, dan puyeng menjelang menstruasi. Jika pengalaman ini tidak diakui dan tidak menjadi otoritas pengetahuan, narasi keagamaan bisa memaksa atau minimal menganjurkan perempuan untuk tetap melayani suami, karena belum ada darah menstruasi yang keluar. Namun, jika pengalaman perempuan didengar, diakui, dan menjadi otoritas, yang harus dikeluarkan dalam narasi keagamaan adalah simpati, empati, dan perhatian untuk menemani dan mengurangi rasa sakit yang dialami perempuan. Demikianlah ajaran Islam

yang hakiki dan selaras dengan visi kerahmatan (*rahmatan lil 'âlamîn*) dan misi kemaslahatan (*akhlâq karîmah*) Islam.

Kita belum memiliki rumusan fiqh maupun rumusan akhlak untuk mendampingi, menemani, mendukung, dan memfasilitasi para perempuan agar bisa melalui fase menstruasi dengan penuh kenyamanan. Norma-norma budaya, apalagi kebijakan publik, juga belum ada perhatian dalam hal ini. Ada cuti haid, tetapi juga tidak secara ketat diberlakukan. Perempuan relatif dibiarkan sendiri melalui fase ini, bahkan tidak ada juga norma-norma yang jelas untuk mendorong suami mengenali, memahami, dan mendampingi istrinya. Berbeda dengan norma yang meminta istri untuk selalu melayani seks suami, hampir disuarakan terus-menerus, tegas, jelas, dan ditambahi dengan berbagai ancaman siksaan jika tidak melakukannya.

Fase kehamilan, melahirkan, dan menyusui oleh al-Qur'an dianggap kesusahan yang paripurna (*wahnan 'ala wahnin*, QS. Luqmân [31]: 15) dan sesuatu yang membebankan fisik dan psikis perempuan (*kurhan*, QS. al-Ahqâf [46]: 15). Al-Qur'an menuntut kita untuk berbuat kebaikan yang paripurna (*ihsân*) dan Nabi SAW juga menuntut kebaikan kepada perempuan, karena fungsi reproduksi ini, tiga kali lipat dari perhatian pada laki-laki (*Shahîh Bukhâri*, Hadits nomor 6037). Meski demikian, kita tidak memiliki fiqh maupun akhlak yang jelas yang mendorong para suami benar-benar menemani, mendampingi, dan memfasilitasi istri mereka saat hamil, melahirkan, dan menyusui.

Sekalipun dasar al-Qur'an dan Hadits begitu jelas memberi perhatian mengenai hal ini.

Semua persoalan reproduksi perempuan ini, bagi sebagian besar orang, masih dianggap sebagai persoalan perempuan semata. Bukan menjadi bagian dari persoalan kemanusiaan. Perempuan harus mengurusnya sendiri. Hal yang sama juga, pengalaman reproduksi perempuan ini tidak menjadi otoritas pengetahuan yang menjadi dasar perumusan narasi keagamaan. Kita hampir tidak mendengar fatwa wajib bagi suami untuk menemani istri dalam fase-fase reproduksi ini, atau minimal sunah, baik, dan dianjurkan kepada para suami untuk siaga dalam segala hal agar perempuan melaluinya dengan penuh ketenangan dan kenyamanan. Lagi-lagi berbeda dengan narasi keagamaan tentang kebutuhan seks suami yang wajib dilayani istri. Pengalaman reproduksi perempuan dan realitas kehidupan yang dihadapinya, sekalipun faktual, nyata, dan dialami hampir semua perempuan, seperti tidak ada. Karena itu, fiqh dan nasihat keagamaan populer absen dari pembicaraan mengenai hal ini. Walaupun pengalaman perempuan dianggap ada, ia tidak diakui, dan tidak menjadi otoritas pengetahuan yang dapat melahirkan narasi-narasi keagamaan.

KUPI mengangkat realitas kehidupan yang dialami perempuan ini, baik yang biologis maupun sosial, sebagai bagian integral dari konsep kehidupan yang utuh. Prinsip kemanusiaan, bagi KUPI, hanya bisa utuh jika menyertakan

pengalaman khas perempuan ini. Begitu pun prinsip-prinsip kemaslahatan, kebangsaan, dan kesemestaan. Bagi KUPI, pengalaman perempuan juga harus menjadi pertimbangan rumusan pandangan dan sikap keagamaan berbasis semangat *rahmatan lil 'âlamîn* dan akhlak mulia. KUPI juga mendorong semua pemangku kebijakan agar memfasilitasi layanan publik yang paripurna bagi perempuan yang sedang menjalankan fungsi reproduksinya. Saat ini, di Indonesia, angka kematian ibu (AKI) masih tinggi. Tercatat ada 359 kematian ibu saat melahirkan dari 100.000 peristiwa kelahiran pada 2012 (Survei Demografi Kesehatan Indonesia). Tahun 2015 tercatat 305 kematian ibu dari 100.000 kelahiran (Survei Penduduk Antar Sensus). Terakhir tahun 2017 data World Bank masih mencatat 177 kematian dari 100.000 kelahiran. Angka ini tentu saja masih tinggi untuk nyawa seorang perempuan. Target Pemerintah Indonesia sendiri sebenarnya 102 pada tahun 2015 dan 70 per 100.000 kelahiran pada tahun 2030.

Padahal, hal ini bisa dicapai, jika semua elemen mau bekerja sama mengantisipasi, mendampingi, dan memfasilitasi para perempuan. Tidak hanya kalangan tenaga kesehatan, tetapi semua komponen bangsa, terutama keluarga dekat. Termasuk juga para pemuka agama yang masih saja mempromosikan perilaku-perilaku yang membuat perempuan rentan meninggal ketika proses melahirkan. Seperti pernikahan usia dini, melarang kontrasepsi tanpa izin suami, menyuruh perempuan berjihad melahirkan dan banyak anak, termasuk juga para tokoh agama tidak men-

dorong secara kuat kepada para suami untuk benar-benar bertanggung jawab sebagai suami siaga. Promosi perilaku melalui narasi keagamaan seperti ini adalah pengabaian terhadap realitas kehidupan dan pengalaman yang dihadapi perempuan di satu sisi. Di sisi yang lain, ia adalah tidak bertanggung jawab dan bertentangan dengan visi mulia Islam yang *rahmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah*.

Visi agung ini baru bisa utuh jika kondisi khas perempuan yang bersifat biologis ini memperoleh perhatian sebagaimana tuntutan al-Qur'an (*ihsân*, QS. al-Ahqâf [46]: 15). Setidaknya lima fungsi menstruasi, mengandung, melahirkan, nifas, dan menyusui hanya bisa dialami oleh perempuan. Karena itu, semua pengalaman terkait hal ini harus muncul dan menjadi otoritas pengetahuan dalam rumusan narasi-narasi keagamaan. Masih banyak berbagai pengalaman biologis, fisik, maupun psikis yang dialami perempuan dampak dari hormon yang dikandungnya, estrogen dan progesteron. Tentu saja, pengalaman yang khas dihadapi laki-laki, karena hormon testosteronnya juga perlu dan harus dimunculkan, diperhatikan, dan menjadi otoritas pengetahuan. Hanya saja, bagian laki-laki ini, biasanya sudah banyak juru bicara yang menyuarakannya dan menuntutnya. Dalam banyak hal, terutama dalam relasi suami istri, bagian laki-laki sudah sering diakomodasi narasi keagamaan. Sementara yang menjadi bagian perempuan, masih sedikit yang memperjuangkannya, tidak muncul, dan jarang sekali menjadi pertimbangan narasi keagamaan, terutama fatwa-fatwa populer.

Kondisi khas lain yang dialami perempuan dalam realitas kehidupan adalah lima bentuk kezaliman hanya karena mereka berjenis kelamin perempuan. Ini lebih penting lagi, juga harus dimunculkan dan menjadi pertimbangan serta otoritas pengetahuan. Lima bentuk ini, sebagaimana dijelaskan Mansour Fakih dalam *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, adalah stereotipe (cap-cap buruk sosial), marginalisasi (peminggiran), subordinasi (penomorduaan), beban ganda, dan kekerasan. Stereotipe adalah ketika perempuan diberi label dan stigma buruk, yang belum tentu benar terjadi pada seorang perempuan. Walaupun ada individu perempuan tertentu yang benar memiliki sifat dari label tersebut, sifat yang sama juga terjadi pada laki-laki.

Namun, hanya perempuan yang digeneralisasi memiliki label tersebut. Lalu, label ini berdampak ke mana-mana merendahkan, mendiskreditkan, meminggirkan, bahkan menggiringnya menjadi korban kekerasan. Misalnya, perempuan itu emosional, lemah, tidak rasional, dan tidak cakap memimpin. Label ini sering diucapkan seseorang terhadap semua perempuan, tanpa perlu memastikan terlebih dahulu tentang perempuan yang sedang dibicarakan. Dengan alasan ini, ia lalu tidak memberi kesempatan bersuara, terlibat dalam rapat keputusan keluarga atau masyarakat, harus berada di rumah saja karena lemah dan perlu dilindungi, dan tidak diakui ketika ia secara faktual memimpin keluarga dan bertanggung jawab.

Fakta banyak perempuan yang cakap, tidak emosional, rasional, mampu memimpin negara dan banyak berhasil

dibanding pemimpin laki-laki, sebagaimana kita saksikan pada masa pandemi COVID-19 ini, bertanggung jawab secara penuh terhadap keluarga, menyekolahkan anak sampai berhasil sekalipun sendirian tanpa suami, dan banyak kemampuan lain di berbagai bidang kehidupan, semua ini gelap, dianggap tidak ada, dan sama sekali tidak diakui dalam narasi keagamaan. Kalaupun dianggap ada, hal itu dipandang sebagai anomali yang tidak memiliki kekuatan otoritas pengetahuan, apalagi keagamaan. Pada saat pandemi global akibat COVID-19 ini, yang dicatat sukses mengelolanya sehingga tidak membawa kematian dan kesakitan parah, adalah justru negara-negara yang dipimpin perempuan. Seperti Selandia Baru (Jacinda Ardern), Taiwan (Tsai Ing-wen), Islandia (Katrín Jakobsdóttir), Finlandia (Sanna Marin), Islandia (Erna Solberg), dan Jerman (Angela Merkel). Tentu masih banyak lagi kesuksesan perempuan di level global dalam berbagai bidang, teknologi, bisnis, dan sosial.⁵⁰

Jumlah 10.3 juta keluarga yang dipimpin perempuan, jika per keluarga rata-rata 3 anggota, berarti ada 50 juta penduduk yang ada dalam tanggung jawab perempuan, sama sekali dianggap absen, tidak ada, atau anomali. Fakta sebaliknya yang terjadi pada laki-laki, banyak yang emosional, gagal menjadi kepala rumah tangga, gagal menjadi pemimpin organisasi atau negara, tidak rasional dan tidak bijak dalam membuat keputusan, semua ini juga absen

50 Lihat John Gerzema and Micheal D'Antonio, *The Athena Doctrine: How Women (and the Men Who Think Like Them) Will*

dan tidak dianggap ada. Narasi populer masih saja: Perempuan emosional dan laki-laki rasional. Inilah bentuk pengabaian nyata dari realitas kehidupan dan pengalaman yang langsung dihadapi perempuan.⁵¹

Dalam narasi agama, kita mengenal stigma bahwa perempuan adalah fitnah, penggoda, penebar pesona, pengganggu, perusak moral masyarakat, perebut suami orang, kurang akal dan kurang agama, banyak masuk neraka, suka membangkang pada suami, cerewet, tidak mau bersyukur pada suami, suka melaknat, suka marah-marah, dan banyak lagi. Teks-teks agama dikembangkan sedemikian rupa, jauh dari konteks awalnya, untuk melestarikan dan melegitimasi stigma-stigma tersebut. Padahal kasus yang sama juga terjadi pada laki-laki, dan mereka tidak pernah memperoleh stigma sama sekali.

Nah, dalam perspektif mubâdalah yang diadopsi KUPI, semua problem ini harus diletakkan sebagai persoalan kemanusiaan bersama dan menjadi tanggung jawab bersama. Yang harus disadari adalah, bahwa manusia, baik laki-laki maupun perempuan, memiliki potensi berbuat buruk sekaligus rentan menjadi korban keburukan. Pelaku maupun korban bisa laki-laki dan bisa perempuan. Yang

Rule the Future, (California: Jossey-Bass, 2013).

51 Mengenai dampak sosial ekonomi yang dialami perempuan kepala rumah tangga, di antaranya bisa dibaca di Maria Hartiningsih, "Luka-luka Peradaban: Perspektif Seorang Perempuan Jurnalis", dalam Sulistyowati Irianto, *Perempuan dan Hukum...*, halaman 558-572.

menjadi fitnah atau pesona, bisa perempuan ke laki-laki dan bisa laki-laki ke perempuan, atau bahkan sesama jenis. Karena itu, kewaspadaan harus menjadi perhatian bersama, tanpa memberi stigma kepada perempuan semata. Lalu, bertanggung jawab bersama bagaimana meminimalisasi dampak buruk, tanpa meminggirkan, apalagi merendahkan dan menyudutkan perempuan.

Marginalisasi adalah peminggiran perempuan dengan tidak diberi akses dan kontrol pada sesuatu yang bermanfaat bagi dirinya, sehingga dia akan terus terhalang untuk memperoleh manfaat tersebut. Yang paling kentara adalah soal ekonomi. Misalnya makanan yang bergizi, sehat, dan penuh energi. Beberapa anak perempuan dalam keluarga tertentu secara sengaja dipinggirkan, beberapa ibu yang sedang hamil sekalipun tidak berhak atas asupan gizi yang cukup, bahkan atas makanan yang dimasaknya sendiri. Ia didoktrin harus mengutamakan suami, dan meminggirkan dirinya dari akses atas makanan tersebut.

Lebih lebar lagi, perempuan dipinggirkan dari akses pada harta keluarga, dari tabungan keluarga, dari sumber-sumber ekonomi keluarga, seperti tanah, pasar, kartu kredit, bahkan beberapa perempuan diharamkan menggunakan hartanya sendiri tanpa seizin suami. Apalagi harta, kekayaan, dan ekonomi komunitas, masyarakat luas, dan bangsa. Program-program terkait langsung dengan kehidupan ekonomi perempuan, sedikit sekali dikeluarkan pemerintah. Jika ada, itu pun bias laki-laki. Dirancang, di-

susun, dilaksanakan, dan dievaluasi oleh laki-laki dengan perspektif laki-laki. Perempuan tidak punya akses dan kontrol langsung atas program-program ini.

Dalam berbagai narasi keagamaan *mainstream* dan populer, perempuan dipinggirkan dari konsepsi kebahagiaan keluarga. Pada saat khotbah pernikahan atau nasihat perkawinan, perempuan lebih banyak dituntut untuk bertanggung jawab dengan berbagai kewajiban melayani suami, dibanding diajak ke tengah untuk menikmati hidup secara bersama. Sementara laki-laki, hanya dengan kewajiban nafkah, dianggap sudah paripurna, tidak didorong untuk mendengar, memahami, simpati, empati, memfasilitasi, dan melayani sang istri. Kita hafal narasi istri salihah, yang harus siap menyenangkan dan melayani segala kebutuhan suami. Tetapi kita tidak punya konsep suami salih kepada istrinya.

Hal ini, di antaranya, karena realitas kehidupan dan pengalaman yang dialami perempuan dipinggirkan dan tidak diangkat sebagai otoritas pengetahuan. KUPI secara tegas mengadopsi perspektif *mubâdalah* atau kesalingan, di mana laki-laki dan perempuan adalah sama-sama subjek utuh kehidupan. Pengalaman keduanya sama-sama penting, begitu pun kebutuhan, keinginan, dan harapan-harapan mereka harus sama-sama didengar dan dimunculkan sebagai otoritas pengetahuan untuk narasi-narasi keagamaan yang lebih seimbang, kesalingan, dan membahagiakan kedua belah pihak, baik dalam kehidupan domestik maupun publik.

Subordinasi atau penomorduaan adalah akibat langsung dari marginalisasi. Yaitu ketika dipinggirkan, perempuan tidak lagi memiliki suara untuk menentukan sebuah keputusan bersama, bahkan tentang nasib dirinya sendiri. Subordinasi adalah soal peluang perempuan untuk ikut membuat keputusan, baik tentang dirinya, kehidupan bersama dalam keluarga, masyarakat, maupun bangsa dan dunia. Ketika menikah, banyak suara perempuan, terutama yang masih usia anak dan muda, tidak dilibatkan, tidak didengar, bahkan keputusan yang diambil keluarganya melawan keinginan dan kebutuhan hidupnya. Padahal pernikahan adalah soal kehidupan yang panjang seumur hidupnya. Dampak dan akibatnya, seperti hamil, melahirkan, dan seabreg tanggung jawab keluarga, juga dia yang akan mengalami, bukan keluarganya. Pernikahan yang dipaksakan akan menyulitkan psikologi perempuan untuk bisa mengemban semua tanggung jawab ini.

Dalam keputusan-keputusan publik, baik di tingkat komunitas maupun negara, masih banyak memerlukan keterlibatan perempuan, atau dengan memunculkan realitas kehidupan dan pengalaman yang dihadapi perempuan. Hal ini untuk memastikan kemanfaatan kebijakan publik benar-benar dirasakan juga oleh perempuan. Misalnya, di berbagai daerah yang terjadi eksploitasi tanah oleh perusahaan tambang maupun perkebunan, perempuan tidak diajak negosiasi, jika bersuara pun tidak didengar. Negosiasi dijalankan oleh laki-laki tetua adat, ditambah para laki-laki yang dianggap sudah mewakili keluarga masing-masing.

Padahal dampak langsung yang mengalami eksploitasi adalah para perempuan, yang secara tradisional di berbagai daerah seperti Papua dan Kalimantan, bertanggung jawab pada ketersediaan pangan di dapur. Mereka berkebun, bersawah, beternak, atau mencari pangan ke hutan. Laki-laki hanya bertugas melindungi keluarga dari ancaman suku, atau paling jauh berburu. Sisanya menghabiskan waktu untuk latihan kekuatan fisik demi tugas perlindungan keluarga, atau bermain-main sesama laki-laki. Ketika ikut negosiasi, yang dipikirkan hanya berapa uang yang didapat dengan melepas tanah, lalu menggunakan untuk kepentingannya, mabuk, berjudi, dan membeli seks. Para perempuan yang kemudian terpaksa berjalan jauh melingkar untuk mencari pangan, rumput untuk ternak, atau berkebun dan bersawah. Walaupun laki-laki ikut bersama perempuan, ketika pulang dia akan istirahat, sementara perempuan masih harus memastikan dapur dan rumah tersedia untuk semua kebutuhan anggota keluarga.⁵²

Suara perempuan menjadi tidak penting dan nomor dua. Tidak lebih penting dari laki-laki, atau hanya diperhitungkan setelah suara laki-laki. Dengan alasan suara perempuan itu aurat, banyak pihak enggan mendengar apa yang dirasakan, dialami, dan dibutuhkan perempuan. Banyak negara Islam yang menganggap tidak penting ke-

52 Lihat data-data terkait hal ini dan analisisnya dalam perspektif gender dalam Meentje Simataw, Leonard Simanjutak, dan Pantoro Tri Kuswardono, *Gender dan Pengelolaan Sumber Daya Alam: Sebuah Panduan Analisis*, (Kupang: Yayasan PIKUL, 2001).

hadiran perempuan dalam pemilu, dalam pengambilan keputusan-keputusan publik, dan jabatan-jabatan pemerintahan. Tafsir keagamaan yang melalui suara atau tulisan perempuan, jarang sekali dihadirkan. Begitu pun fakta, data, dan pengalaman hidup perempuan menjadi subordinat dan dinomorduakan dalam berbagai konsepsi dan narasi keagamaan.

Bahkan konsep tentang kebahagiaan, kemaslahatan, keadilan, dan kesejahteraan dalam Islam, karena sifatnya yang netral, masih jarang sekali dilahirkan dengan mendengarkan atau memberi peluang pada suara dan pengalaman perempuan. Seharusnya, semua rumusan ini berangkat dari dan terhubung dengan realitas kehidupan dan pengalaman perempuan. Sehingga, konsep-konsep kunci yang dilahirkan adalah secara fundamental memandang laki-laki dan perempuan sebagai subjek utuh dan setara, sebagai pelaku dan penerima manfaat dari segala kebaikan konsep-konsep tersebut. Keluarga sakinah, misalnya, adalah keluarga yang suami dan istri sama-sama bahagia dan membahagiakan, saling mendukung, saling melayani dan tolong-menolong. Negara sejahtera atau *baladun thayyibah* adalah jika perempuan, sebagaimana laki-laki, juga sehat dan sejahtera.

Dalam Ikrar Kebon Jambu yang dibacakan di akhir Kongres, KUPI secara tegas menyatakan bahwa perempuan, sebagaimana laki-laki, memiliki akal budi sebagai anugerah dari Allah SWT yang tidak boleh dikurangi oleh

siapa pun atas nama apa pun. Dengan akal budi ini, perempuan memiliki mandat peradaban dan tanggung jawab keislaman serta kemanusiaan, untuk terlibat kerja-kerja transformasi sosial. Setara dan bersama para laki-laki sebagai mitra kehidupan. Suara para perempuan harus muncul dan diadopsi secara setara. Baik dalam kerja-kerja penafsiran keagamaan, sebagai ulama pewaris Nabi SAW maupun dalam pengelolaan negara, sebagai mandat Konstitusi untuk meraih cita-cita berbangsa. Tentu saja, kandungan dari Ikrar ini harus dan akan dibunyikan KUPI dalam berbagai narasi keagamaannya, baik secara kelembagaan bersama dalam Kongres, maupun oleh lembaga-lembaga dan individu-individu yang terlibat dan beriman dengan visi dan misinya.⁵³

Sementara kezaliman dalam bentuk beban ganda adalah ketika perempuan harus ke wilayah publik, baik karena haknya maupun tanggung jawabnya. Namun, ia juga masih harus tetap sukses di wilayah domestik karena norma budaya yang sudah lama melekat. Artinya, perempuan memiliki dua beban sekaligus, domestik dan publik. Sementara laki-laki, secara budaya, hanya dituntut sukses di publik. Bahkan, ketika tidak memiliki kiprah di ranah publik, laki-laki tidak didorong untuk berkiprah di ranah domestik. Sekalipun sudah terjadi banyak perubahan, tetapi kondisi demikian masih banyak dialami perempuan. KUPI mengadopsi relasi kesalingan antara domestik dan publik

53 Tim KUPI, *Dokumen Resmi Proses dan Hasil Kongres Ulama Perempuan Indonesia...*, halaman 50-51.

ini. Kedua ranah menjadi tempat arena laki-laki dan perempuan untuk beriman, beribadah, dan beramal saleh. Salah satu ranah tidak menjadi khusus bagi satu jenis kelamin. Praktiknya tergantung kesempatan, kemampuan, dan kesepakatan. Yang penting, relasinya tetap saling mendukung, menopang, dan menguatkan.

Kezaliman gender yang kelima adalah dampak dari keempat bentuk sebelumnya. Yaitu kekerasan, atau segala bentuk keburukan yang dialami perempuan, baik fisik, psikis, maupun sosial. Seperti perkosaan, atau pemaksaan hubungan seksual di luar maupun di dalam pernikahan, pelacuran, penyiksaan alat kelamin, pemaksaan alat kontrasepsi, pornografi, pemaksaan perkawinan, dan banyak lagi. Pada saat Musyawarah Keagamaan, KUPI secara tegas mengadopsi data dan fakta realitas perempuan terkait kekerasan seksual, pernikahan usia anak, dan perusakan lingkungan sebagai dasar pertimbangan pandangan dan sikap keagamaan. Dalam diskusi paralel, KUPI juga mengidentifikasi berbagai pengalaman perempuan terkait sembilan isu kehidupan, pendidikan, ekonomi, sosial, dan politik kebijakan.

Saat ini, data-data terkait realitas kehidupan dan pengalaman perempuan bisa dengan mudah didapatkan dari berbagai lembaga pemerintah, perguruan tinggi, dan masyarakat sipil. Seperti Komnas Perempuan, Badan Pusat Statistik, Kementerian Kesehatan, Kementerian Pendidikan, Kementerian Agama, lembaga-lembaga penelitian

perguruan tinggi, terutama Pusat-pusat Studi Gender di perguruan tinggi umum maupun Islam, juga lembaga-lembaga masyarakat sipil. Sebenarnya sudah banyak yang memunculkan pengalaman perempuan dalam berbagai bentuk, laporan, buku, tulisan ringan, bahkan novel, dan cerpen. Tinggal *political will* kita semua dan para pemuka agama untuk merujuk dan menjadikannya sebagai pengetahuan yang otoritatif untuk diintegrasikan dengan teks-teks sumber dan tradisi intelektual Islam.

Salah satu buku yang cukup baik tentang data dan fakta realitas dan pengalaman perempuan adalah *Menolak Tumbang: Narasi Perempuan Melawan Pemiskinan* (2014) karya Ibu Lies Marcoes-Natsir, seorang tokoh perempuan yang terlibat aktif dalam perhelatan KUPI. Buku ini ditulis dengan bahasa sederhana, tetapi kaya data dari berbagai daerah Indonesia, dengan gambar-gambar yang sangat hidup dan representatif, dari berbagai kelompok usia dan profesi. Ditulis dengan alur daur kehidupan perempuan, sejak lahir, bayi, anak balita, remaja, beranjak dewasa, dan lalu lansia. Pengalaman perempuan yang nyata, dengan nama, tempat, pekerjaan, dan tantangan-tantangan kehidupan yang dihadapi dan dialami perempuan.

Buku ini begitu hidup dan nyata, ditambah dengan analisis dan perspektif yang kuat terhadap pemberdayaan perempuan. Andai buku ini dibaca para ulama dengan saksama, penuh kerendahhatian, mau belajar dan mendengar, niscaya mereka akan berubah dalam memandang

perempuan. Besar kemungkinan, sebagaimana para ulama yang tergabung dalam KUPI, mereka akan berubah dan bersedia menarasikan kembali pandangan-pandangan keagamaan mereka. Minimal tidak lagi menyudutkan, atau menggunakan agama untuk meminta tanggung jawab moral para perempuan. Melainkan, lebih seimbang mengajak para laki-laki juga untuk ikut bertanggung jawab, bersama-sama menghadirkan keadilan, kebaikan, kemaslahatan, dan kesejahteraan.

Bukankah Nabi Muhammad SAW di haji perpisahan (*hajjah wadâ'*) mendeklarasikan wasiat kepada para laki-laki untuk terus dan selalu berbuat baik pada perempuan? Karena para perempuan, pada saat itu, dan sampai sekarang, masih dianggap subordinat terhadap laki-laki. Dalam ungkapan Nabi SAW, mereka diperlakukan sebagai *'awânin* oleh dan bagi laki-laki (*Sunan Turmudzi*, Hadits nomor 1196). Artinya, laksana tawanan perang, yang tidak bebas bergerak, beraktivitas, dan berpartisipasi. Untuk itu, wasiat kebaikan itu menjadi relevan, dulu dan sampai sekarang. Nabi juga memasukkan perhatian dan perilaku baik terhadap perempuan sebagai unsur ketakwaan kepada Allah SWT (*Sunan Abû Dawud*, Hadits nomor 1907).

Di Hadits lain, sesuatu yang menyempurnakan keimanan seseorang adalah sikap dan perilaku baik terhadap perempuan (*Musnad Ahmad*, Hadits nomor 10247). Tentu saja, semua wasiat kebaikan, ketakwaan, dan kesempurnaan iman ini, yang dikaitkan Nabi SAW dengan pe-

rempuan (*Sunan Abû Dawud*, Hadits nomor 1907), hanya mungkin jika kita mengadopsi realitas kehidupan dan pengalaman mereka sebagai otoritas pengetahuan. Jika tidak, semua bisa bias dan tidak benar-benar memberikan kebaikan kepada perempuan. Padahal, kata Nabi SAW: “Kita semua tidak berhak sama sekali kepada mereka, kecuali untuk kebaikan mereka” (*wa laysa tamlikunna ghaira dzâlik*) (*Sunan Turmudzi*, Hadits nomor 1196).

Al-Qur’an juga menurunkan satu surat penuh bernama “*al-Mujiâdilah*” (Perempuan Pendebat, surat yang ke-50), setelah ada seorang perempuan Khaulah bint Ts’alah ra yang mendebat perilaku suaminya Aws bin Shamit ra, lalu melaporkannya kepada Nabi Muhammad SAW. Khaulah bercerita soal dampak yang akan dihadapinya bersama anak-anaknya, jika perilaku suaminya diizinkan dan diloloskan sebagaimana tradisi Arab pada saat itu. Surat ini mendengar dan memberi jalan kepada perempuan tersebut. Ini artinya pengalaman perempuan diadopsi oleh al-Qur’an.

Begitu pun ayat-ayat yang menyebut secara eksplisit kata perempuan, sebagaimana sudah dibahas sebelumnya, adalah turun karena diminta para perempuan. Permintaan ini juga berangkat dari pengalaman perempuan yang dipinggirkan dan bagaimana peran publik mereka tidak diakui sejawatnya yang laki-laki. Al-Qur’an turun mendengar, menjawab, dan memihak pada perempuan (di antaranya QS. Âli ‘Imrân [3]: 196; al-Ahzâb [33]: 35; dan at-Taubah [9]: 71). Ini juga berarti pengalaman perempuan

dianggap otoritatif oleh Allah SWT dengan menurunkan ayat-ayat yang eksplisit gender. Ayat-ayat ini banyak sekali, turun karena diminta beberapa perempuan.

Bahwa Asma bint Umais ra pulang dari Ethiopia bersama suaminya Ja'far bin Abi Thalib ra. Lalu ia datang bertandang ke keluarga Rasulullah SAW, sambil bertanya: "Adakah ayat al-Qur'an yang turun menyebut dan mengapresiasi kita (para perempuan)?" Ketika dijawab tidak ada, dia langsung bergegas menemui Rasulullah SAW mengadu: "Wahai Rasulullah, sungguh para perempuan itu merugi. Sangat merugi." "Memang kenapa?" tanya Rasulullah SAW. "Karena kerja dan kiprah mereka tidak disinggung al-Qur'an, sebagaimana (kerja) laki-laki yang selalu diapresiasi al-Qur'an." Lalu turunlah ayat ini (QS. al-Ahzâb [33]: 35).⁵⁴

Muqatil berkata: Umm Salamah bint Abi Umayyah ra dan Nusaibah bint Ka'b al-Anshariyah ra berkata kepada Nabi SAW, "Mengapa Tuhan kita menyebut laki-laki dan tidak menyebut perempuan di dalam Kitab-Nya? Kami khawatir tidak ada kebaikan (yang dicatat) untuk mereka." Lalu turunlah ayat ini (QS. al-Ahzâb [33]: 35).⁵⁵

54 Al-Baghawī, *Ma'âlim al-Tanzîl*, (Riyad: Dar ath-Thaybah, 1409H), juz 6, halaman 352.

55 Al-Baghawī, *Ma'âlim al-Tanzîl*, halaman 351.

“Wahai Rasul, mengapa (kiprah) kami (para perempuan) tidak diapresiasi al-Qur’an sebagaimana laki-laki?” demikian kata Umm Salamah ra. Sementara Umm ‘Ammarah (Nusaibah bint Ka’b ra) mengadu, “Sepertinya segala sesuatu hanya untuk laki-laki, saya tidak melihat perempuan disinggung (al-Qur’an) sama sekali.” Dalam riwayat lain, yang datang mengadu itu beberapa perempuan, mereka berkata, “Wahai Rasulullah, mengapa Tuhan (dalam al-Qur’an) hanya menyebut para mukmin laki-laki dan tidak menyebut para mukmin perempuan?”⁵⁶

Buku yang cukup reflektif menggunakan lensa keadilan hakiki dengan pengalaman khas perempuan, yang biologis dan sosial, terhadap berbagai isu kehidupan adalah *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman* (Afkaruna, 2020). Dengan tutur yang mengalir dan enak dibaca, buku ini menyajikan ulang term-term Islam dan kehidupan, seperti tauhid, takwa, hijrah, kafaah, hari ibu, Pancasila, keadilan, citra perempuan, bidadari surga, korban Idul Adha, halalbihalal, pasutri ideal, kejantanan dan kesucian, moderasi beragama, dan banyak

56 Lihat asy-Syawkânî, *Fatḥh al-Qadîr*, (Beirut: Dar al-Khayr, 1991), juz 4, halaman 325. Cerita ini hampir bisa dijumpai dalam setiap kitab tafsir besar, ketika menjelaskan *asbâb an-nuzûl* ayat ke-35 dari Surat al-Aḥzâb (33) , sementara kitab Hadits utama yang menyebutkan kisah-kisah ini adalah *Sunan Turmuzi*, Hadits nomor 3295 dan 3517; dan *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Hadits nomor 27218 dan 27246.

lagi yang lain. Semuanya disentuh dengan lensa keadilan hakiki, di mana pengalaman khas perempuan menjadi satu kesatuan nafas dalam pembahasan isu-isu tersebut. Pengalaman perempuan yang khas ini menjadi sumber keimanan, pengetahuan, dan gerakan dakwah dalam kehidupan sehari-hari.

Dengan argumentasi ini semua, KUPI mengambil sikap secara tegas dan jelas bahwa realitas kehidupan perempuan dan pengalaman-pengalaman yang dihadapinya adalah bagian dari pengetahuan yang otoritatif. Jika al-Qur'an dianggap sebagai ayat-ayat Allah SWT yang *qawliyah*, dan alam semesta sebagai ayat-ayat-Nya yang *kawniyah*, maka semua pengalaman kehidupan perempuan itu bagian dari ayat-ayat *kawniyah* ini. Ia tidak bisa diperhadapkan atau dipertentangkan, melainkan dipertemukan dan diintegrasikan. Integrasi pengalaman perempuan ini secara jelas masuk dalam metodologi perumusan fatwa-fatwa Musyawarah Keagamaan KUPI. Ia menjadi karakteristik yang khas KUPI, terinspirasi dari teladan Nabi SAW dan metode *istiqrâ'* Imam Syafi'i sebagaimana sudah dijelaskan pada Korasan Pertama.

Konsep kerahmatan Islam yang ada dalam teks-teks sumber, atau kemaslahatan syari'atnya yang ditegaskan berbagai disiplin fiqh dan ushul fiqh, harus benar-benar wujud dalam realitas nyata kehidupan perempuan. Hal ini hanya mungkin jika kita sudah mengenali, memahami, dan belajar dari realitas dan pengalaman yang diha-

dapi langsung oleh para perempuan. Pengalaman ini, dalam pandangan KUPI, harus terintegrasi dalam kerja-kerja nalar teoritik-interpretatif (*ijtihâd istinbâthîy*) dan nalar praktik-implementatif (*ijtihâd tathbîqîy*). Tentu saja, tidak semua realitas adalah benar dan dibenarkan. Kita tetap harus memandangnya secara kritis mengacu pada garis besar fondasi ketauhidan (*tauḥîd*), visi kerahmatan (*rahḡaman lil ‘âlamîn*) dan misi kemaslahatan (*akhlâq karîmah*). KUPI meletakkan fondasi, visi, dan misi ini dalam kerangka nilai kesetaraan, kesalingan, keadilan, kebangsaan, kemanusiaan, dan kesemestaan. Kebangsaan adalah norma kontemporer yang memungkinkan nilai-nilai lain bisa diwujudkan dalam ikatan sosial yang lebih konkret.

Konstitusi, Perundang-undangan, dan Komitmen Global

KUPI lahir dari semangat dan kebersamaan para individu, lembaga, dan komunitas yang beriman kepada Allah SWT, Tuhan yang *Rahmân* dan *Rahîm*, meyakini ajaran keagamaan yang adil bagi laki-laki dan perempuan, baik di ranah domestik maupun publik, mengadopsi nilai-nilai kebangsaan yang merekatkan, menjiwai nilai-nilai kemanusiaan yang menyatukan semua bangsa, dan mengusung nilai-nilai kerahmatan pada alam dan lingkungan yang menyeimbangkan dan melestarikan semesta. Karena itu, moto yang dideklarasikan KUPI pada kongres di Pesantren Kebon Jambu Cirebon tahun 2017 adalah “Meneguhkan Nilai Keislaman, Kebangsaan, dan Kemanusiaan”. Moto ini

meniscayakan adanya rasa dan relasi bersaudara dengan segenap manusia yang satu agama (*ukhuwwah dîniyyah*) sekalipun berbeda aliran dan mazhab, satu warga negara (*ukhuwwah wathaniyyah*) sekalipun berbeda suku dan agama, dan satu manusia (*ukhuwwah insâniyyah*) sekalipun berbeda bangsa dan negara. Visi Islam *rahmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah* yang diyakini KUPI, akan lebih mudah tumbuh secara sempurna, jika kita hidup dalam relasi persaudaraan dengan sebanyak mungkin orang, dari berbagai suku, agama, bangsa, dan negara.

Visi agung Islam ini yang mendefinisikan perspektif KUPI dalam mengembangkan narasi kebangsaan yang relevan sekarang. Yaitu narasi yang menyatukan dan menguatkan dalam menghadapi berbagai konflik anak-anak bangsa berlatar belakang etnis, ras, suku, dan terutama agama. Faktor-faktor konflik ini, ke depan, akan semakin subur, baik yang bersifat internal karena pembangunan yang belum merata, kemiskinan, dan korupsi, maupun eksternal berupa ideologi transnasional dan globalisasi. Apalagi ditambah pengungkit dari dalam, berupa tafsir-tafsir keagamaan dan norma-norma kultural yang intoleran dan destruktif. Berhadapan dengan semua tantangan ini, rasa kebangsaan pasti akan dinamis, bisa pasang dan surut, dan bahkan bisa mengancam eksistensi kita sebagai "Bangsa Indonesia".⁵⁷

57 Baca diskusi tentang rasa kebangsaan ini dalam Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan*, (Bandung: Mizan, 2018), halaman 188-194.

Karena itu, narasi kebangsaan kita perlu terus diformulasikan dan dipraktikkan sebagai sesuatu yang positif, adil, dan luhur. Minimal, ia tidak boleh bersifat *chauvinist*, membenci dan menundukkan bangsa lain. Tidak juga etnosentris yang mementingkan suku sendiri, dan merendahkan suku-suku yang lain. Negara, dalam hal ini pemerintah, harus berada di garda depan membangun dan mempraktikkan narasi kebangsaan yang adil dan menyatukan. Di sisi lain, semua elemen bangsa juga bertanggung jawab untuk memupuk, merawat, dan menguatkan narasi kebangsaan dengan basis persaudaraan seiman, setanah air, dan sesama manusia. Ketiga basis ini bukan untuk dipertentangkan, tetapi menggenapkan kekuatan. Setiap orang, dalam perspektif kebangsaan KUPI, dipandang terhormat sebagai manusia, terlepas dari perbedaan ras, suku, agama, budaya, bahasa, jenis kelamin, bentuk fisik, kedudukan sosial, pendapatan ekonomi, dan kapasitas personal.

Bagi KUPI, perspektif kebangsaan ini merupakan bagian dari keimanan pada fondasi ketauhidan, visi kerahmatan (*rahmatan lil 'âlamîn*) dan misi kemaslahatan (*akhlâq karîmah*). Perspektif kebangsaan ini dasarnya adalah cinta tanah air tempat kita hidup, lahir, besar, dan beraktivitas dengan segala jenisnya yang ibadah ritual maupun sosial. Bagi KUPI, cinta tanah air adalah prasyarat kesempurnaan iman seseorang. Kerja-kerja untuk atau implementasi dari cinta tanah air adalah bagian dari kerja-kerja keimanan dan amal saleh. Persis seperti yang digaungkan para ulama Indonesia: Cinta tanah air adalah bagian keimanan (*hubbul*

wathan minal îmân). Karena tanah air adalah rumah di mana semua praktik beriman dan beribadah menjadi ada, maka mencintai dan merawat tanah air adalah bagian dari praktik keimanan dan ibadah.

Sebagaimana Nabi Muhammad SAW membutuhkan Makkah dan Madinah yang aman dan tenteram untuk beriman dan beribadah, maka kita pun membutuhkan tanah air Indonesia yang aman dan tenteram untuk hal yang sama. Sebagaimana Nabi Muhammad SAW mencintai kedua kota tersebut, kita pun mencintai tanah air Indonesia sebagai bagian dari keimanan kita kepada Allah SWT dan Nabi kita SAW. Tanpa tanah air ini, kita tidak bisa beriman, beribadah, beramal saleh, dan melakukan segala aktivitas kebaikan dengan sempurna. Ada pernyataan Nabi Muhammad SAW yang relevan di sini. Yaitu bahwa iman seseorang tidak sempurna tanpa kecintaannya pada orang lain sebagaimana pada dirinya sendiri (*Musnad Aḥmad*, Hadits nomor 16130, 22558 dan 22560).⁵⁸

Praktik dari kesalingan cinta ini juga memerlukan pijakan tanah air, tempat di mana kita bisa terus memupuk dan mengembangkan kerja-kerja relasi kesalingan dan ke-

58 Ada beberapa versi tentang teks Hadits ini, ada versi "mencintai sesama saudara" dan ada versi "mencintai manusia". Dalam semua versi ini, kecintaan selalu dikaitkan dengan keimanan dan rukun-rukun Islam (*Shahîḥ Bukhârî*, Hadits nomor 13, *Shahîḥ Muslim*, Hadits nomor 179, *Sunan at-Turmudzi*, Hadits nomor 2705, *Sunan an-Nasâ'i*, Hadits nomor 5034, *Sunan Ibn Mâjah*, Hadits nomor 69, dan *Musnad Aḥmad*, Hadits nomor 14083, 16130, 22558 dan 22560).

bersamaan. Ditambah, penegasan Nabi SAW bahwa iman itu lebih dari 70 bagian, yang utamanya adalah tauhid *lâ ilâha illallâh*, sisanya adalah segala perkataan, sikap, dan perilaku baik kepada orang lain, di antaranya menyisihkan duri dari jalan (*Shahîh Muslim*, Hadits nomor 162). Semua kerja keimanan ini memerlukan pijakan tanah air, tempat di mana kita bisa nyaman dan tenang melakukan kerja-kerja tersebut. Dalam sebuah kaidah fiqh disebutkan: Sesuatu yang menjadi prasyarat bagi suatu kewajiban, maka ia juga ikut menjadi wajib (*mâ lâ yatimmu al-wâjibu illâ bihi fahuwa wâjibun*). Karena menjadi prasyarat keimanan dan keislaman, maka cinta tanah air adalah bagian darinya. Di sinilah mengapa digaungkan: Cinta tanah air adalah bagian dari keimanan (*hubbul wathan minal imân*).

Sebagaimana dinyatakan para pendiri bangsa yang juga terdiri dari para ulama, bentuk negara Republik Indonesia dengan dasar Pancasila tidak bertentangan dengan Islam, bahkan sesuai dan mengandung nilai-nilai keislaman. Para ulama ormas-ormas besar, terutama NU dan Muhammadiyah, kemudian menegaskan bahwa bentuk negara yang berdasar Pancasila ini merupakan kontrak sosial dan ikatan kebangsaan yang harus diterima, dihormati, dijaga, dan dirawat bersama. Hal ini sesuai dengan tuntutan al-Qur'an yang menegaskan pentingnya menjaga kontrak dan kesepakatan, terutama yang dapat menjaga keamanan, perdamaian, dan kebaikan-kebaikan bersama (QS. al-Mâ'idah [5]: 1; an-Nisâ' [4]: 90 dan 114; al-Anfâl [8]: 61). Di antara ayat yang cukup jelas dan tegas adalah berikut ini:

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ
وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ
وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى
وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ
وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا
وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ
صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (البقرة).

“Kebaikan itu bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan ke barat. Melainkan, kebaikan adalah (perbuatan-perbuatan berikut ini, yaitu ketika) orang yang beriman kepada Allah, Hari Akhir, malaikat-malaikat, kitab-kitab, dan nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak yatim, orang-orang miskin, orang-orang yang dalam perjalanan (musafir), peminta-minta, dan untuk memerdekakan hamba sahaya, yang melaksanakan shalat dan menunaikan zakat, orang-orang yang menepati janji apabila berjanji, dan orang yang sabar dalam kemelaratan, penderitaan dan pada masa peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar, dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.” (QS. al-Baqarah [2]: 177).

Bentuk negara dan pemerintahan tidaklah substansial, bisa model Barat atau Timur. Yang penting ketika kita sebagai warga negara terjamin untuk bisa beriman, beribadah, bersedekah, menyambung silaturahmi, melakukan kerja-kerja sosial, menunaikan seluruh kontrak kesepakatan, maka kita sudah berada dalam kebaikan yang dianjurkan Islam. Kita tidak perlu mengubah dan mengusahakan bentuk negara baru. Negara Republik Indonesia yang ada sekarang ini sama sekali tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syari'at Islam. Bahkan, jika didalami lebih lanjut, nilai-nilai yang dikandung Pancasila sebagai dasar falsafah berbangsa dan bernegara selaras dengan nilai-nilai keislaman. Yaitu nilai ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, permusyawaratan, dan keadilan sosial.

Kita tidak perlu mempertentangkan nilai-nilai Pancasila dengan Islam. Kita justru harus menerima dan mengawal bersama implementasinya agar selaras dengan nafas *maqâshid asy-syari'yyah* (tujuan-tujuan syari'at), terutama yang terkandung dalam kaidah *jalb al-mashâlih wa dar'u al-mafâsid* (mewujudkan kebaikan dan menghapus kerusakan). Negara Kesatuan Republik Indonesia dengan falsafah Pancasila adalah syari'ah Islam itu sendiri dalam konteks berbangsa dan bernegara.⁵⁹ Sejalan dengan para

59 Lihat naskah pengukuhan Doktor Honoris Causa Kiai Afifuddin Muhajir oleh UIN Walisongo Semarang pada Rabu, 20 Januari 2021, berjudul *Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dalam Timbangan Syariat (Kajian Pancasila dari Aspek Nushûsh dan Maqâshid)*. Kyai Afif adalah ulama pakar ushul fiqh dari PP Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo, Situbondo,

ulama NU dan Muhammadiyah, dalam hal berbangsa dan bernegara, KUPI ikut mengadopsi kaidah yang sering dikutip para ulama dua ormas tersebut, yakni “politik negara harus diorientasikan untuk kemaslahatan rakyat” (*siyâsat ar-râ’i ‘alâ ar-ra’iyyah manûthun bi al-mashlahah*).

Sebagaimana para ulama kedua ormas ini, KUPI juga merujuk pada pernyataan ulama klasik Abu al-Wafa Ibn ‘Uqail al-Hanbali (w. 513 H/1119 M) tentang politik kemaslahatan dalam Islam, yaitu:

السِّيَاسَةُ مَا كَانَ فِعْلًا يَكُونُ مَعَهُ النَّاسُ أَقْرَبَ إِلَى
الصَّلَاحِ، وَأَبْعَدَ عَنِ الْفَسَادِ، وَإِنْ لَمْ يُشْرِعْهُ الرَّسُولُ -
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وَلَا نَزَلَ بِهِ وَحْيٌ

*“Bahwa kebijakan yang islami (as-siyâsah asy-syar’iyyah) itu adalah segala sesuatu yang bisa mendekatkan masyarakat pada kemaslahatan, dan menjauhkan mereka dari kemafsadahan, sekalipun hal itu tidak ditetapkan langsung oleh Rasulullah SAW dan wahyu tidak turun terkait hal itu”.*⁶⁰

Para ulama klasik, terutama fiqh, sebagaimana disinyalir guru Penulis saat belajar di Syria, Syekh Muhammad

Jawa Timur. Sejarah, kiprah spritual, intelektual, dan sosialnya bisa dilihat pada Abdul Moqsith Ghazali (ed.), *KH. Afifuddin Muhajir: Faqih Ushûli dari Timur*, (Malang: Inteligencia Media, 2021).

60 Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I’lâm al-Muwaqqi’in...*, juz 4, halaman 283.

Habasy, adalah orang-orang yang memahami teks-teks al-Qur'an dan Hadits dalam spirit kemaslahatan yang harus diwujudkan dalam kehidupan nyata manusia. Kehadiran sumber hukum dalam fiqh, selain al-Qur'an dan Hadits, seperti *qiyâs*, *ijmâ'*, *istihsân*, *istishhâb*, *syar'u man qablanâ*, *sadd adz-dzarâi'*, *'urf*, dan terutama *maqâshid asy-syarî'ah*, adalah bukti kuat dari dinamika para ulama dalam merujuk ke berbagai otoritas yang berlaku di masyarakat untuk memastikan spirit kemaslahatan ini wujud dalam kehidupan nyata. Kerja ini integral dan diperintahkan teks-teks otoritatif Islam, al-Qur'an dan Hadits, sebagaimana dipraktikkan para sahabat, tabiin, dan ulama klasik. Perujukan mereka ini, jika dikonversi pada masa sekarang, adalah sama dengan Konstitusi dan perundang-undangan yang juga bermaksud mewujudkan kemaslahatan-kemaslahatan publik.⁶¹

Lebih jauh, Syekh Muhammad Habasy, seorang *hâfizh* al-Qur'an, *khâtib* atau orator ulung, dan penulis berbagai buku keislaman, berpandangan bahwa para ahli hukum dan anggota parlemen suatu negara Islam tertentu, ketika merumuskan perundang-undangan untuk berbagai dimensi kehidupan, seperti sosial dan ekonomi, mereka sesungguhnya sedang mengembangkan hukum Islam (*al-fiqh al-islâmiy*) pada konteks kontemporer kita sekarang. Di akhir pembahasan mengenai hal ini, dia menyimpulkan:

61 Lihat pembahasan hal ini dalam Muhammad Habasy, *Nûrun Yahdî lâ Qaydun Ya'sar*, (Sharjah UAE: Markaz ad-Dirasat li Buhuts at-Tanwir wa al-Hadharah, 2021).

إن الدساتير الحالية في ثلاث وخمسين دولة إسلامية من أصل سبع وخمسين دولة هي دساتير متطورة وتحكم بالعقل والمنطق البرهان، وهي التطور المثالي للفقهاء الإسلامي في إطار المعاملات، وأن ما يلزمنا هو إقناع الجيل بتكامل الشرع والقانون وليس بإعلان الصراع المستمر بين الشرع والقانون كما يطالب كثير من رجال الدين.

"Bahwa konstitusi-konstitusi kontemporer di 53 dari 57 negara Islam, sesungguhnya adalah konstitusi yang progresif, diputuskan atas dasar akal, logika, dan argumentasi yang baik. Ia merupakan perkembangan ideal dari hukum Islam (al-fiqh al-islâmiy) dalam bidang interaksi sosial (al-mu'âmalah). Yang harus kita lakukan adalah meyakinkan generasi kita terkait integrasi syari'ah dan perundang-undangan, bukan provokasi terus-menerus mengenai kontradiksi antara keduanya sebagaimana yang didengungkan beberapa tokoh agama".⁶²

Bagi KUPI, dalam konteks kita di Indonesia, NKRI dengan dasar Pancasila adalah bagian dari politik keislaman ini (*as-siyâsah asy-syar'iyah*) yang disuarakan Ibn Aqil dan

62 Muhammad Habasy, *Nûrun Yahdî lâ Qaydun Ya'sar ...*, halaman 4.

integrasi syari'ah dan perundang-undangan yang disuarakan Syekh Muhammad Habasy. Integrasi yang demikian ini, dalam modelnya yang berbeda-beda, sudah didiskusikan dan direstui ulama klasik. Karena itu, ia harus dihormati dan terus dirawat bersama. Kekhasan dari KUPI, dibanding berbagai ormas yang lain dalam isu konstitusi ini, adalah bagaimana memastikan secara nyata kemaslahatan politik keislaman maupun falsafah Pancasila benar-benar memberikan kesejahteraan bagi perempuan dalam kehidupan nyata. Salah satu tafsir KUPI tentang Pancasila dalam perspektif ini, di antaranya yang ditawarkan Nyai Nur Rofiah, adalah sebagai berikut:

1. Ketuhanan Yang Maha Esa, sebagai larangan untuk memperlakukan perempuan laksana hamba, sebab hanya kepada Tuhan seluruh bangsa Indonesia boleh menghamba.
2. Kemanusiaan yang adil dan beradab, sebagai perintah untuk memperlakukan perempuan secara adil dan beradab, baik dalam rumah tangga maupun di ruang publik sebagai manusia dengan segenap pengalaman perempuan yang dimilikinya.
3. Persatuan Indonesia, sebagai perintah kepada laki-laki dan perempuan untuk bersatu mewujudkan kemaslahatan sebagai sesama subjek dan penerima manfaat kehidupan.

4. Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan, sebagai perintah untuk melibatkan perempuan dalam kepemimpinan kolektif, khusus dalam berbangsa dan bernegara.
5. Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia, sebagai perintah untuk memastikan pengalaman biologis perempuan difasilitasi dengan baik oleh negara, dan memastikan perempuan selamat dari aneka bentuk ketidakadilan berbasis gender. Di samping dimaknai umum yang meliputi seluruh bangsa, juga perlu dimaknai secara khusus sesuai konteksnya.⁶³

Dengan logika keimanan dan kontrak sosial di atas, Konstitusi Republik Indonesia menjadi bagian dari sumber pengetahuan, pandangan, dan sikap keagamaan KUPI dalam isu-isu relasi kebangsaan antarwarga negara. KUPI tidak mempertentangkan ayat-ayat konstitusi dengan ayat-ayat suci. Tidak juga meletakkannya di atas atau di bawah. Melainkan, KUPI memandang bahwa implementasi ayat-ayat suci al-Qur'an tentang kebangsaan dan kenegaraan (*baldatun thayyibatun wa rabbun ghafûr*, (QS. Sabâ' [34]:

63 Nur Rofiah, *Nalar Kritis Muslimah...*, halaman 67-68. Tafsir lain terhadap Pancasila dengan perspektif perempuan bisa dilihat pada Pradewi Iedarwati, "Ayat-ayat Pancasila dalam Tafsir Perempuan", Siti Hariti Sastriyani (ed.), *Gender and Politics*, (Yogyakarta: Tiara Wacan, 2009), halaman 88-96.

15) adalah justru termaktub dan inheren dalam ayat-ayat Konstitusi Republik Indonesia. Ayat-ayat tentang prinsip keadilan, kebaikan, relasi berkeluarga, dan bermasyarakat sangat terbuka lebar untuk dipraktikkan dalam konteks Negara Republik Indonesia. Bahkan pengamalan semua rukun Islam yang lima (syahadat, shalat, zakat, puasa, dan haji), peringatan hari-hari besar Islam, pengembangan pendidikan Islam, pengembangan institusi ekonomi Islam, dan banyak lagi yang dijamin Konstitusi bahkan difasilitasi secara kuat oleh negara.

Bagi KUPI, mengamalkan Konstitusi adalah mengamalkan ayat-ayat suci pada konteks negara Indonesia. KUPI meminta kepada para pejabat negara, terutama penegak hukum, untuk selalu merujuk segala kebijakannya pada Konstitusi, sebagai bentuk keimanan di satu sisi, dan juga cinta tanah air di sisi yang lain. KUPI juga merekomendasikan kepada para pihak, terutama tokoh masyarakat dan agama, untuk tidak mendelegitimasi Konstitusi dengan asumsi melawan ayat-ayat suci. Karena delegitimasi ini akan menjadi awal dari perpecahan, konflik sosial, intoleransi, dan kekerasan yang bisa saja memicu perang sipil. Jika ini terjadi, sendi-sendi keimanan dan keislaman akan hancur, dan kita akan mengalami kesulitan untuk mewujudkan fondasi ketauhidan, visi kerahmatan, dan misi kemasyarakatan yang diamanatkan Islam.

Jihad Islam *fî sabîlillâh*, dalam perspektif KUPI, karena itu adalah segala upaya sungguh-sungguh dalam berbagai

bidang kehidupan untuk mewujudkan visi agung Islam ini, yang *rahmatan lil 'âlamîn* dan ber-*akhlâq karîmah*. Bidang yang utama, bagi KUPI, adalah memastikan kebaikan dan kesejahteraan dalam kehidupan perempuan. Sebaik-baik umat (*khaira ummah*, QS. Âli 'Imrân [3]: 110), yang ingin dibentuk melalui jihad ini, adalah umat, yang satu sama lain saling menopang dan memberdayakan, agar masing-masing anggotanya selalu memiliki daya dorong untuk berbuat baik (*amar ma'rûf*) dan daya tahan dari segala ancaman keburukan (*nahy munkar*). Umat itu, tidak lain dan tidak bukan, terdiri dari laki-laki dan perempuan (QS. at-Taubah [9]: 71). Keduanya harus terlibat dan dipastikan memperoleh kemanfaatan dari kebaikan yang dianjurkan (*amar ma'rûf*), dan terhindar dari keburukan yang dilarang (*nahy munkar*). Pada konteks negara bangsa, umat di sini adalah segenap warga bangsa Indonesia, dari berbagai latar belakang ras, suku, bahasa, dan agama.

Komitmen KUPI terhadap Konstitusi adalah salah satu bentuk jihad *fi sabilillah* dan *amar ma'rûf nahy munkar* untuk memastikan individu-individu hidup bersaudara dan bekerja sama mewujudkan dan merasakan kemaslahatan, dalam kehidupan keluarga, masyarakat, bangsa, dan dunia. Untuk itu, dalam pengambilan keputusan mengenai pandangan dan sikap keagamaan, KUPI akan selalu merujuk pada Konstitusi. Kekhasan KUPI, dibanding berbagai komponen bangsa yang lain, adalah memastikan perempuan menjadi subjek yang ikut merencanakan, melakukan, dan merasakan manfaat dari Konstitusi Republik Indonesia ini.

Konstitusi adalah modal dasar bagi KUPI untuk menuntut penyelenggara negara memberdayakan dan memajukan perempuan sebagai warga negara utuh.⁶⁴

Pernyataan-pernyataan dari Konstitusi di bawah ini akan menjadi fondasi bagi kerja-kerja KUPI dalam pemberdayaan perempuan, baik bersama pemerintah maupun masyarakat akar rumput, termasuk dalam pengambilan keputusan Musyawarah Keagamaan. Tambahannya, karena pernyataan konstitusional ini menggunakan redaksi yang netral gender, KUPI akan memastikannya memberikan kemanfaatan secara nyata kepada perempuan. Berikut ayat-ayat Konstitusi UUD 1945 yang dimaksud:

1. Setiap orang berhak untuk memajukan dirinya dalam memperjuangkan haknya secara kolektif untuk membangun masyarakat, bangsa, dan negaranya (Pasal 28 C, ayat 2).
2. Setiap orang berhak untuk bekerja serta mendapat imbalan dan perlakuan yang adil dan layak dalam hubungan kerja (Pasal 28 D, ayat 2).
3. Setiap orang berhak atas status kewarganegaraan (Pasal 28 D, ayat 4).

64 Tentang hak-hak konstitusional perempuan bisa dibaca pada Achie Sudiarti Luhulima, "Hak Perempuan dalam Konstitusi Indonesia", dalam Sulistyowati Irianto, *Perempuan dan Hukum: Menuju Hukum yang Berperspektif Keadilan dan Kesetaraan*, (Jakarta: Yayasan Obor, 2006), halaman 83-104.

4. Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali (Pasal 28 E, ayat 1).
5. Setiap orang berhak hidup sejahtera lahir dan batin, bertempat tinggal, dan mendapatkan lingkungan hidup yang baik dan sehat serta berhak memperoleh layanan kesehatan (Pasal 28 H, ayat 1).
6. Setiap orang berhak mendapat kemudahan dan perlakuan khusus untuk memperoleh kesempatan dan manfaat yang sama guna mencapai persamaan dan keadilan (Pasal 28 H, ayat 2).
7. Setiap orang berhak atas jaminan sosial yang memungkinkan pengembangan dirinya secara utuh sebagai manusia yang bermanfaat (Pasal 28 H, ayat 3).
8. Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun (Pasal 28 I, ayat 1).

9. Setiap orang berhak bebas dari perlakuan yang bersifat diskriminatif atas dasar apa pun dan berhak mendapatkan perlindungan terhadap perlakuan yang bersifat diskriminatif itu.
10. Setiap warga negara berhak mendapatkan pendidikan (Pasal 31, ayat 1).
11. Setiap warga negara wajib mengikuti pendidikan dasar dan pemerintah wajib membiayainya (Pasal 31, ayat 2).
12. Negara mengembangkan jaminan sosial bagi seluruh rakyat dan memberdayakan masyarakat yang lemah dan tidak mampu sesuai dengan martabat kemanusiaan (Pasal 34, ayat 1).
13. Negara bertanggung jawab atas penyediaan fasilitas pelayanan kesehatan dan fasilitas pelayanan umum yang layak (pasal 34, ayat 3).

Operasionalisasi dan implementasi dari Konstitusi tersebut dilanjutkan dalam produk perundang-undangan dan kebijakan pemerintah. Karena itu, KUPI akan merujuk dan menggunakan segala produk ini secara kritis, mengusulkan perubahan yang lama, atau mengusulkan yang baru, untuk memastikan segala hak perempuan terpenuhi sesuai dengan mandat Konstitusi tersebut. Dalam kon-

teks kerja-kerja pemberdayaan perempuan, Pemerintah RI telah meratifikasi Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan, melalui UU Nomor 7 Tahun 1984. Pada masa pemerintahan KH. Abdurrahman Wahid, pemerintah telah mengeluarkan Instruksi Presiden Nomor 9 Tahun 2000 tentang Program Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan. Ini semua bisa menjadi landasan hukum dan kebijakan publik untuk pemberdayaan perempuan, karena masih masifnya pengabaian hak-hak perempuan dalam realitas kehidupan.⁶⁵

Beberapa produk perundang-undangan, pasca-Reformasi, yang perlu diapresiasi dan akan dirujuk KUPI dalam kerja-kerja pemberdayaan perempuan ini, di antaranya adalah: UU Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga, UU Nomor 12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan, UU Nomor 21 Tahun 2007 tentang Pemberantasan Pidana Tindak Perdagangan Orang, UU Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan, UU Nomor 52 Tahun 2009 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga, dan UU Nomor 15 Tahun 2011 tentang Penyelenggara Pemilu, UU Nomor 10 Tahun 2012 tentang Pemilu; dan UU Nomor 7 Tahun 2012 tentang Penanganan Konflik Sosial.

65 Di antara buku yang bisa membuka mata terkait pentingnya kebijakan publik untuk perempuan adalah Ismi Dwi Astuti Nurhaeni, *Kebijakan Publik Pro-Gender*, (Surakarta: Sebelas Maret Press University, 2009).

Keenam UU ini contoh saja dari produk kebijakan publik pasca Reformasi yang baik menjadi rujukan bagi pemberdayaan perempuan. KUPI memandang secara umum semua produk perundang-undangan adalah mengikat semua warga negara. Bagi orang-orang Muslim Indonesia, ia juga mengikat secara agama. Artinya, orang-orang Muslim yang mengamalkan kebaikan yang ada dalam UU adalah bagian dari pengamalan keagamaan. Karena itu, bagi KUPI, produk perundang-undangan ini menjadi rujukan dan dasar hukum dalam pengambilan keputusan mengenai pandangan keagamaan yang dikeluarkannya. Dalam metodologi KUPI, perundang-undangan menempati hierarki yang keempat, setelah al-Qur'an, Hadits, dan *aqwâlul 'ulamâ'* (pendapat para ulama). Sumber utama tetap al-Qur'an dan Hadits. *Aqwâlul 'ulamâ'* adalah warisan tradisi dari khazanah peradaban Islam. Sementara perundang-undangan adalah tradisi kita sekarang. Perundang-undangan adalah salah satu bentuk ijtihad dalam memahami suatu masalah dan membuat keputusan tepat dalam hal tersebut yang baik untuk masyarakat. Dalam kerangka kebaikan ini, perundang-undangan bisa dianggap sebagai "ijtihad fiqh mazhab negara".⁶⁶

66 Beberapa jalan awal argumentasi bahwa produk undang-undang negara bisa memperoleh legitimasi keagamaan sebagai fiqh bisa dilihat pada tulisan salah satu tokoh KUPI, KH. Marzuki Wahid, dalam bukunya *Fiqh Madzhab Negara, Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2001). Buku ini terbit kembali dengan sejumlah tambahan data dan konteks baru, dengan judul: *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum*

Argumentasi mengenai hal ini sangat tegas dan jelas disuarakan Syekh Muhammad Habasy, ulama dari Syria, dalam bukunya *Nûrun Yahdî la Qaydun Ya'sar* (2021), bahwa perundang-undangan negara Islam adalah bagian dari logika hukum yang telah diawali dan selaras dengan fiqh dan syari'at Islam. Bagi KUPI, perundang-undangan memperoleh otoritas pengetahuan seperti ini karena merupakan turunan dari Konstitusi dan falsafah Pancasila. Sebagaimana sudah dijelaskan di awal, Konstitusi merupakan bagian dari kontrak kebangsaan, yang dalam Islam, harus diterima, dihormati, dan diikuti. Menerima Konstitusi adalah juga menerima undang-undang dan kebijakan yang menjadi turunannya. Dalam logika lain dari disiplin fiqh dan ushul fiqh, perujukan kepada perundang-undangan juga bisa dianalogikan dengan perujukan pada otoritas adat kebiasaan yang sudah ditetapkan para ulama sebagai sumber hukum (*al-'âdah muhakkamah*). Dalam analisis Nyai Hj. Badriyah Fayumi, salah satu tokoh kunci KUPI, adat kebiasaan dibahasakan oleh fiqh dengan kata *al-'urf*, satu akar dengan kata *al-ma'rûf*. Keduanya memiliki makna yang sama, yaitu kebiasaan yang berlaku di antara masyarakat, atau sesuatu yang berlaku sebagai norma dan etika umum masyarakat. Bedanya, konsepsi *al-'urf* hanya berdimensi logis dan sosi-

Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia, (Bandung: Marja, Cirebon: Institut Studi Islam Fahmina, 2014), terutama halaman 191-195. Hanya saja pembahasannya masih terbatas pada produk KHI semata, tidak menyeluruh untuk seluruh produk perundang-undangan.

ologis, konsepsi *al-ma'rûf* memiliki tambahan dimensi teologis, selain logis dan sosiologis.⁶⁷

Artinya, jika perundang-undangan bisa dianggap sebagai norma yang berlaku di masyarakat dan ketika ia sesuai dengan prinsip-prinsip dasar syari'at, maka ia memiliki dimensi teologis sebagaimana *al-ma'rûf*, tidak hanya logis dan sosiologis sebagaimana *al-'urf*. Selanjutnya, kaidah-kaidah tentang adat kebiasaan (*al-'âdah wa al-'urf*) juga bisa diformulasikan ulang sebagai kaidah untuk perundang-undangan (*al-qanûn*). Begitu pun kaidah-kaidah tentang kebijaksanaan (*al-hikmah*), kemaslahatan (*al-mashlahah*), dan ikatan kesepakatan (*al-masyrûth*), bisa menjadi basis reformulasi kaidah tentang perundang-undangan. Karena semua kebaikan yang disasar melalui konsep-konsep kunci ini, juga ada dan nyata dalam perundang-undangan. Ketika perundang-undangan belum menjadi sebuah fakta sosial, yang dirujuk adalah adat kebiasaan, kesepakatan, dan kemaslahatan.

Karena kesamaan substansi ini, kaidah-kaidah yang sudah ada terkait konsep-konsep kunci itu, bisa diusulkan untuk diformulasi ulang bagi otorisasi teologis perundang-undangan. Reformulasi ini tentu saja baru sebatas usulan yang masih bisa didiskusikan:

67 Lihat Badriyah Fayumi, *Konsep Makruf dalam Ayat-ayat Munakahat*, halaman 43-47.

١. القانون مصدر من مصادر الحكمة، والحكمة ضالة المؤمن أين وجدها التقطها

“Undang-undang adalah salah satu sumber kebijaksanaan, dan kebijaksanaan adalah milik sah setiap orang beriman, di mana pun ia menemukannya, ia berhak mengadopsinya.”

٢. حيث أن القانون يضم المصلحة، ويقول السلف: فأينما المصلحة فثم شرع الله، فالقانون إذا مظنة قوية لشرع الله تعالى

“Karena perundang-undangan mengandung kemaslahatan, dan ulama salaf menyatakan bahwa kemaslahatan itu bagian dari syari’at Allah SWT, maka perundang-undangan juga mengandung syari’at tersebut.”

٣. كما أن العادة محكمة، فالقانون أيضا محكمة بل هو أقوى

“Sebagaimana adat kebiasaan bisa menjadi rujukan hukum Islam, perundang-undangan juga seharusnya bisa, bahkan lebih kuat.”

٤. الثابت بالقانون أقوى من الثابت بالعرف، فما أن

الثابت بالعرف كالثابت بالنص، فالثابت بالقانون أولى
بالاعتبار

“Sesuatu yang ditetapkan oleh undang-undang bisa lebih kuat dibanding ditetapkan oleh adat kebiasaan. Jika yang ditetapkan adat kebiasaan saja dianggap sama dengan yang ditetapkan teks-teks sumber Islam, maka yang ditetapkan undang-undang menjadi lebih utama.”

٥. القانون من استعمال الناس وهو حجة يجب العمل بها

“Undang-undang adalah bagian dari apa yang diberlakukan masyarakat, dan ia sumber hukum yang otoritatif dan harus berlaku.”

٦. الناس عند قانونهم إلا قانوننا أعدل حقا شرعيا أو
أعدل عدلا حقيقيا

“Semua warga negara terikat dengan perundang-undangan mereka, kecuali jika undang-undang itu membatalkan kebenaran syar’iy, atau merusak keadilan hakiki.”

٧. متون القانون صلاحها منوطة بمصالح الرعية

“Keberlakuan kandungan undang-undang tergantung sejauh mana ia menjamin kemaslahatan rakyat.”

Kaidah pertama merujuk pada teks Hadits bahwa *hikmah* bisa didapat dari mana saja dan dari siapa saja (*Sunan Turmudzi*, Hadits nomor 2903 dan *Sunan Ibn Mâjah*, Hadits nomor 4308). Sementara *hikmah* sering diartikan sebagai kebijaksanaan, kebenaran, pengetahuan, dan kebaikan. Perundang-undangan adalah salah satu sumber dari semua makna "*hikmah*" ini. Yang kedua tentang kaidah kemaslahatan sebagai bagian dari syari'at sangat populer di kalangan ulama fiqh, begitu pun yang ketiga tentang adat kebiasaan yang mengikat sebagai rujukan hukum. Perundang-undangan, tentu saja, selama mengandung maslahat dan juga lebih mengikat dibanding adat kebiasaan, ia seharusnya menjadi rujukan hukum dalam Islam.

Kaidah keempat dan kelima, awalnya, terkait dengan adat kebiasaan yang sangat populer dalam fiqh. Pada konteks kita sekarang, perundang-undangan lebih mengikat dan bahkan memaksa, karena ada struktur negara, sehingga ia seharusnya lebih utama untuk dirujuk sebagai rujukan hukum Islam, dibanding adat kebiasaan. Kaidah keenam, awalnya, tentang kesepakatan-kesepakatan (*syurûth*) antara dua pihak, yang mengikat mereka selama tidak bertentangan dengan hukum syari'at. Kaidah ini, tentu saja, bisa direformulasi untuk perundang-undangan yang mengikat semua warga negara, sesuai dengan peraturan yang berlaku. Kaidah ketujuh, yang terakhir, awalnya terkait dengan politik dan kebijakan pemerintah (*as-siyâsah asy-syar'iyah*), yang dalam fiqh Islam, ia berlaku selama mengandung kemaslahatan bagi rakyat.

Demikianlah logika substantif dari kaidah-kaidah fiqh tentang hikmah, adat kebiasaan, kesepakatan dua pihak, dan politik kebijakan pemerintah bisa ditemukan dalam konstitusi dan perundang-undangan. Karena itu, sebagaimana hikmah, adat kebiasaan dan kesepakatan dua pihak bisa mengikat dan menjadi rujukan hukum Islam, begitu pun konstitusi dan perundang-undangan. Hanya saja, ikatan dan keberlakuannya selama tidak bertentangan dengan prinsip syari'at dan tidak menegasikan kemaslahatan rakyat. Dengan logika yang sama, kesepakatan-kesepakatan global juga mengikat semua negara yang meratifikasinya.

KUPI sendiri merujuk pada semua kesepakatan global yang telah menjadi undang-undang, atau secara resmi diratifikasi dalam sebuah perundang-undangan atau peraturan pemerintah. Kesepakatan global sendiri ada yang bersifat bilateral, yang mengikat dua pihak saja, dan ada yang multilateral. Kesepakatan bilateral tentu saja berlaku dan mengikat kedua negara sebagaimana disebutkan dalam kaidah yang keenam. Kesepakatan multilateral biasanya terjadi melalui institusi-institusi global, seperti PBB, ASEAN, OKI, dan yang lain. Ini juga mengikat, dengan argumentasi yang dengan kaidah-kaidah tersebut di atas. KUPI memandang semua kesepakatan ini mengikat secara internal ke dalam, dan juga keluar untuk melakukan diplomasi dan partisipasi aktif dalam perdamaian dunia.

Dengan otoritas yang kuat ini, melalui kaidah-kaidah tersebut di atas, bukan berarti semua kandungan perundang-undangan, juga kesepakatan global, harus diterima dengan bulat dan tanpa kritik sama sekali. Tidak. Sebagaimana realitas yang telah dibahas sebelumnya, perundang-undangan juga harus dipandang secara kritis sejauh mana ia mencerminkan gagasan *rahmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah*. Nyai Hj. Badriyah Fayumi sendiri, sebagai tokoh kunci KUPI, telah melegitimasi undang-undang dan kebijakan negara terkait beberapa isu pernikahan (harta gono-gini, poligami dengan izin istri, pencatatan pernikahan dan perceraian, serta *mut'ah* dalam gugat cerai) sebagai sesuatu yang *ma'rûf*, karena itu dianggap berdimensi teologis, di samping logis dan sosiologis. Namun, Nyai Badriyah juga sekaligus mengkritisnya dengan semangat substansi dari konsep *ma'rûf* tersebut. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, konsep *ma'rûf* sebagai sebuah kerangka untuk menerima kebaikan dari mana pun, tetap masih harus mengacu pada prinsip-prinsip syari'at Islam dan akal publik.

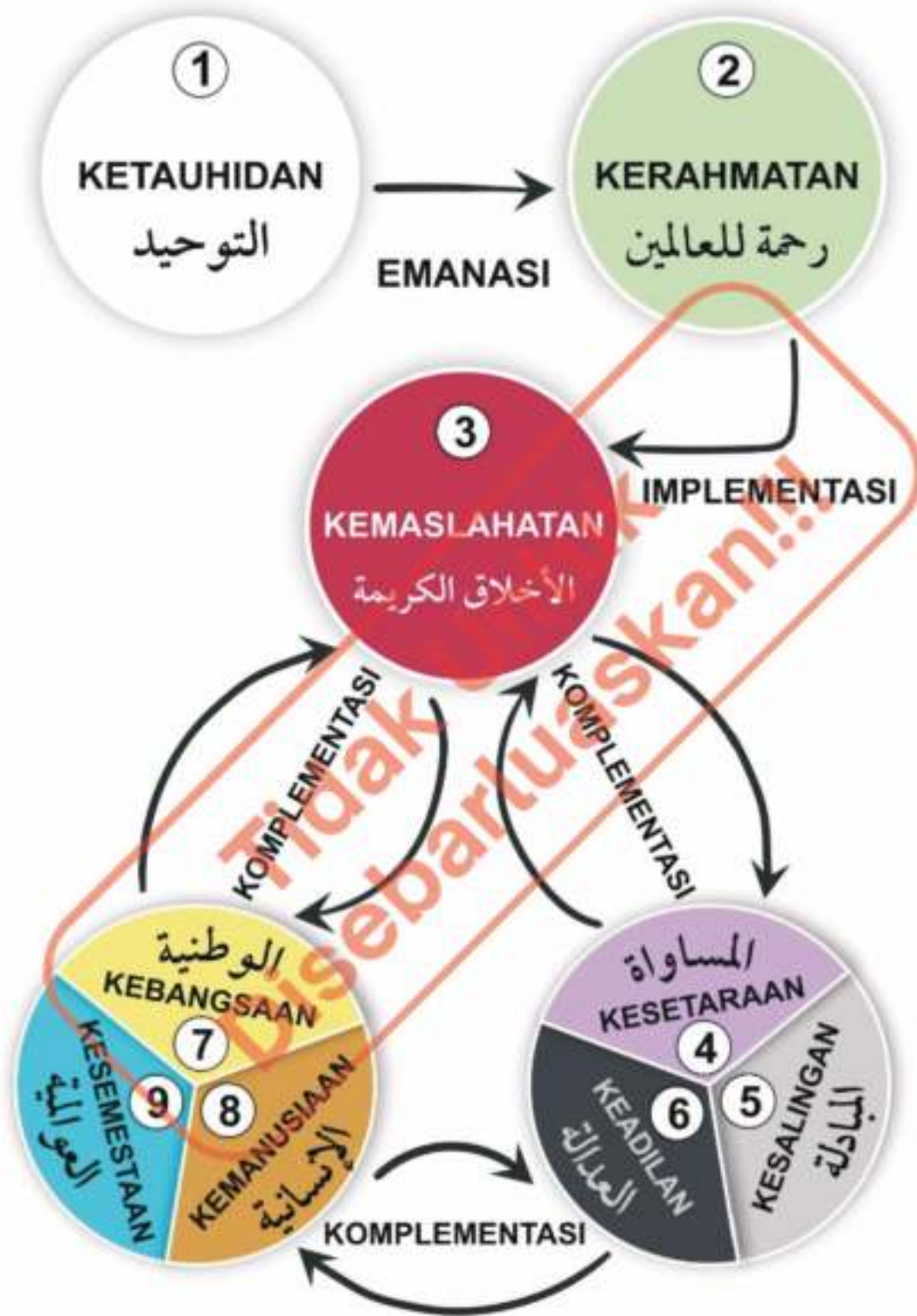
Artinya, sesuatu yang memiliki otoritas sebagai sumber pengetahuan tetap harus dikontrol dengan gagasan utama yang terkandung dalam visi kerahmatan (*rahmatan lil 'âlamîn*) dan misi kemaslahatan (*akhlâq karîmah*) yang digariskan al-Qur'an dan Hadits. Warisan tradisi masa lalu, tradisi masa kini, maupun realitas kehidupan harus dipandang secara koheren dan integral sebagai potret dinamis untuk mewujudkan gagasan-gagasan ini yang telah

digariskan al-Qur'an dan Hadits. Gagasan ini, sebagaimana sudah dijelaskan sebelumnya, diwujudkan KUPI dalam bentuk formula yang lebih operatif, yaitu sembilan nilai KUPI (ketauhidan, kerahmatan, kemaslahatan, kesetaraan, kesalingan, keadilan, kebangsaan, kemanusiaan, dan kesemestaan) dan tiga pendekatannya (makruf, mubâdalah, dan keadilan hakiki). Demikian cara pandang KUPI tentang basis-basis pengetahuan yang menjadi pertimbangan dalam perumusan pandangan dan sikap keagamaan yang dikeluarkan Musyawarah Keagamaannya. Cara pandang ini secara konkret dirumuskan dalam struktur fatwa yang menjadi pegangan Musyawarah Keagamaan yang sudah diadakan di Kongres Cirebon, dan nantinya akan terus diadakan pada kongres berikutnya.[]

Tidak Untuk
Disebarluaskan!!

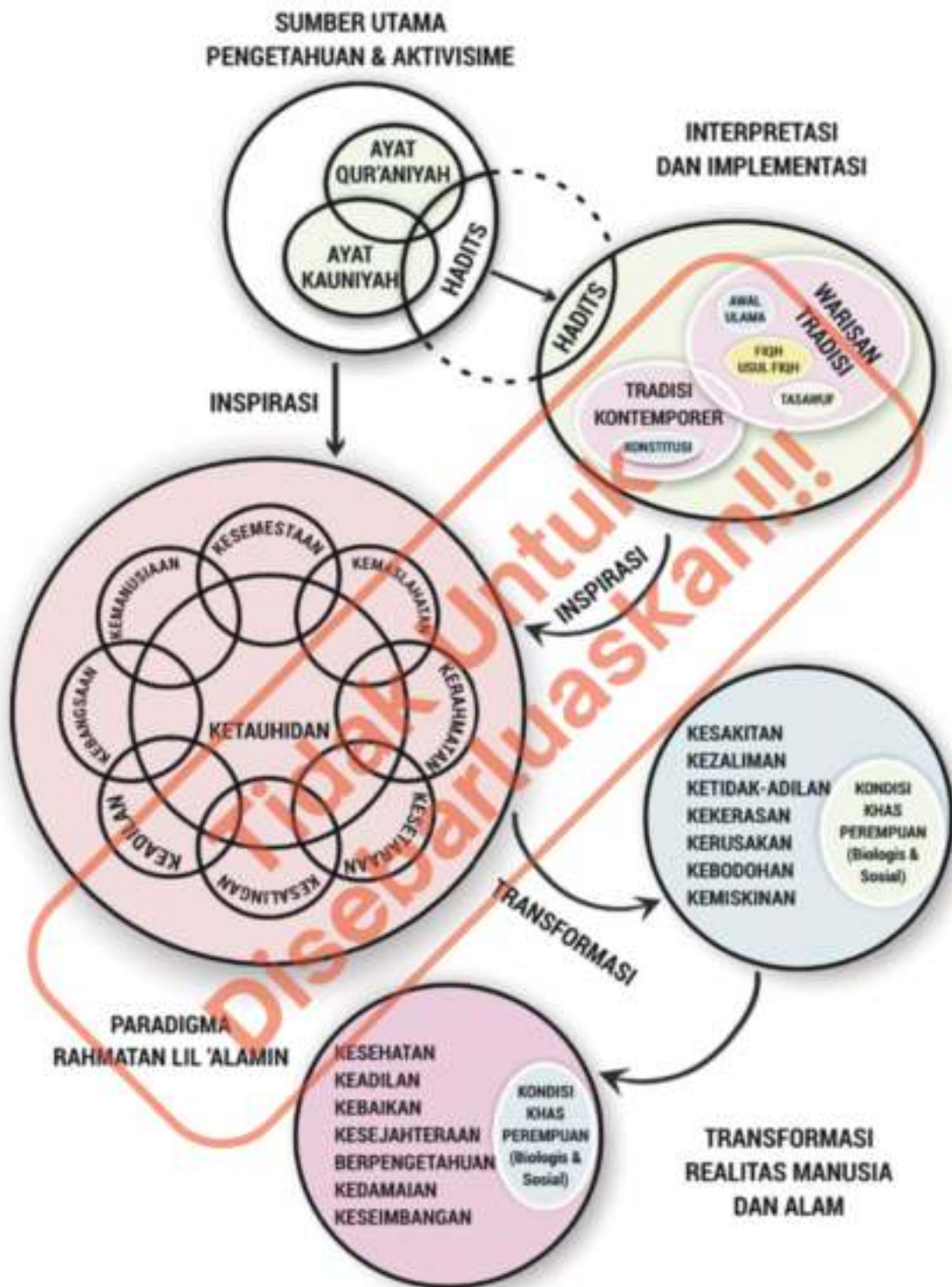


Gambar 1:
Fondasi Tauhid dalam Perspektif KUPI



Gambar 2:
Sembilan Nilai KUPI

SUMBER KEIMANAN, PENGETAHUAN, DAN GERAKAN



Gambar 3:
Basis Pengetahuan dan Kerja-kerja KUPI

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**

Korasan Keempat

**STRUKTUR PERUMUSAN
MUSYAWARAH KEAGAMAAN KUPI**

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**



Musyawarah Keagamaan adalah forum pengambilan keputusan ulama perempuan Indonesia tentang masalah-masalah sosial keagamaan. Kegiatan ini pernah diadakan satu kali saat Kongres KUPI pertama. Sebelumnya, dalam rentang waktu pra-kongres, diadakan halaqah-halaqah keagamaan sebagai pengantar Musyawarah Keagamaan. Halaqah diadakan oleh komunitas, lembaga, atau kelompok individu yang beriman dan mengadopsi visi gerakan KUPI. Sebelum halaqah, kajian individu dipersiapkan terlebih dahulu untuk mendalami data, analisis, refleksi, dan argumentasi yang relevan.

Musyawarah Keagamaan diikuti oleh para ulama perempuan Indonesia. Ulama adalah orang yang berilmu mendalam, yang dengannya memiliki rasa takut kepada Allah SWT (berintegritas), berkepribadian mulia (*akhlâq karîmah*), mengamalkan, menyampaikan, menegakkan keadilan, dan berkomitmen pada kerahmatan semesta (*rahmatan lil 'âlamîn*). KUPI membedakan perempuan ulama dan ulama perempuan. Perempuan ulama adalah

seseorang berjenis kelamin perempuan yang mempunyai kapasitas keulamaan. Sementara ulama perempuan adalah seseorang, baik laki-laki maupun perempuan, yang memiliki kapasitas ulama dan bekerja secara intelektual maupun praktikal, mengintegrasikan nilai kesetaraan dan keadilan substantif bagi perempuan dan laki-laki dengan sumber-sumber keislaman dalam merespons realitas kehidupan untuk mewujudkan kemanusiaan yang adil dan beradab.¹

Sejak memulai kajian individual, visi besar KUPI tentang ketauhidan, kerahmatan, dan kemaslahatan harus sudah hadir sebagai kesadaran, perspektif, dan tujuan. Visi ini, sebagaimana sudah dijelaskan, melahirkan sembilan prinsip atau nilai yang menjadi fondasi metodologi keislaman KUPI. Yaitu ketauhidan, kerahmatan, kemaslahatan, kesetaraan, kesalingan, keadilan, kebangsaan, kemanusiaan, dan kesemestaan. Semua prinsip nilai ini, bagi KUPI, harus diintegrasikan dengan pengalaman khas perempuan, yang biologis dan sosial, sehingga bertransformasi dari sakit menjadi sehat, dizalimi menjadi memperoleh keadilan, dipinggirkan menjadi dipentingkan, dan dihegemoni menjadi relasi berkesalingan. Karena itu, tiga pendekatan terhadap sembilan nilai tersebut menjadi niscaya: makruf, mubâdalah, dan keadilan hakiki bagi perempuan.

Musyawaharah Keagamaan KUPI diawali dari pertanyaan yang diajukan individu maupun lembaga tentang isu-isu

1 Lihat Tim KUPI, *Dokumen Resmi Proses dan Hasil*, halaman 18-20.

sosial, terutama yang memiliki dampak besar terhadap perempuan. Isu ini dirumuskan terlebih dahulu permasalahannya, untuk mengenali segala aspek sosial, kultural, ekonomi, politik, hukum, bahkan medis dan lingkungan, terutama keburukan-keburukan yang menimpa perempuan, atau kebaikan yang diperolehnya. **Data** dan analisis yang relevan dari berbagai pihak yang telah melakukan kajian akan dijadikan bahan dan disertakan dalam kajian, pembahasan, dan perumusan. Kajian awal tentang permasalahan harus dilakukan dengan pendekatan interdisipliner, dengan mempertimbangkan pengalaman perempuan, terutama pihak-pihak yang mengalami dampak dari permasalahan tersebut. Kajian teks-teks keagamaan, baik dari dua sumber utama (al-Qur'an dan Hadits) maupun sumber-sumber lain, juga sudah dilakukan terlebih dahulu, atau dengan mencari dan menghadirkan kajian-kajian yang sudah tersedia. Hasil dari semua kajian awal ini dibawa dalam forum-forum halaqah maupun Musyawarah Keagamaan.

Dalam memproses semua tahapan ini, pandangan keagamaan ulama perempuan Indonesia memiliki empat karakteristik. Yaitu, partisipatoris (melibatkan pihak-pihak dari berbagai latar belakang), terbuka (dapat menerima pandangan dari berbagai pihak dan bisa dipertanggungjawabkan ke masyarakat luas), responsif (merespons persoalan-persoalan nyata yang terjadi di masyarakat dan mengandung aspek ketidakadilan akibat relasi sosial yang timpang), dan dialektik (diproses dengan cara mendialog-

kan antara teks dan konteks, antara prinsip universal dan kearifan lokal, dan antara kepentingan jangka panjang dan pendek).

Ketika semua tahapan kajian awal dan halaqah-halaqah diselenggarakan, Musyawarah Keagamaan dilakukan pada saat Kongres. Secara teknis, pertemuan Musyawarah ini dipimpin seorang ketua, didampingi wakil ketua dan sekretaris, serta *mushahhah* (yang mengevaluasi dan memberi catatan akhir). Hasil akhir keputusan Musyawarah ini ditulis dalam struktur perumusan yang diawali dengan judul dengan huruf kapital, "HASIL MUSYAWARAH KEAGAMAAN KONGRES ULAMA PEREMPUAN INDONESIA", dengan nomor urut keputusan dan tema utama yang menjadi pembahasan. Adapun strukturnya terdiri dari poin-poin berikut ini:

1. *Tashawwur* (Deskripsi)

Tashawwur secara bahasa berarti deskripsi atau penggambaran. Ia adalah penjelasan tentang masalah atau persoalan yang akan difatwakan secara komprehensif. Deskripsi atau *tashawwur* berisi gambaran tentang fakta-fakta di lapangan dalam konteks sosial sebagai problem dari berbagai aspek, seperti bentuk, pola, data-data, dampak, suara korban, struktur budaya, hukum, maupun pemahaman agama tertentu yang melingkupi kehidupan masyarakat. Prinsip-prinsip dalam *tashawwur* adalah menggambarkan masalah sebagai problem, bukan analisis, ditulis dengan

singkat, padat, dan jelas atau sederhana dan tajam. Penggambaran ini menjadi pintu masuk dalam memahami persoalan yang akan dimintakan fatwanya kepada Musyawarah Keagamaan KUPI.

Unsur dalam *tashawwur* yang bisa dipertimbangkan adalah sesuai dengan kebutuhan. Bisa mulai dari definisi tentang suatu masalah, fakta-fakta, hasil penelitian, temuan sains, data-data lembaga otoritatif, bentuk masalah, dampak negatif, norma hukum nasional dan internasional, baik yang menjadi masalah maupun menjadi landasan, dan pemahaman keagamaan tertentu yang melanggengkan masalah, serta norma-norma budaya yang hidup dalam masyarakat. *Tashawwur* diakhiri dengan kalimat pertanyaan yang memerlukan jawaban pandangan dari ulama perempuan. Kalimat pertanyaan bisa lebih dari satu, tergantung kebutuhan yang muncul dari masyarakat.

Pada kasus fatwa pertama, tentang kekerasan seksual, ada tiga pertanyaan yang semuanya berkaitan dengan aspek hukum Islam. Pada kasus fatwa yang kedua, tentang pernikahan anak, tiga pertanyaan juga, tetapi hanya satu yang terkait aspek hukum Islam. Dua pertanyaan yang lain mengenai pihak-pihak yang harus bertanggung jawab dalam melindungi anak dari pernikahan. Begitu pun pada kasus fatwa ketiga, tentang perusakan alam: ada pertanyaan tentang aspek hukum, tentang tafsir dan peran agama, serta tentang tanggung jawab negara atas persoalan ini.

2. Adillah (Dasar Rujukan)

Adillah adalah bentuk plural dari *dalil*, yang berarti petunjuk. Yang dimaksud *adillah* di sini adalah teks-teks yang menjadi dasar rujukan dalam pengambilan keputusan pandangan keagamaan. Teks-teks dasar ini terdiri dari empat sumber, yaitu:

- a. *Nash al-Qur'an*, perujukan terhadap ayat-ayat al-Qur'an sebagai dasar hukum suatu persoalan harus terkait dengan persoalan, ditulis teks Arabnya, diterjemahkan dan dijelaskan keterkaitannya agar mudah dipahami. Ayat-ayat al-Qur'an harus dikumpulkan terlebih dahulu dan disusun secara tematik. Setiap ayat diberi titel yang mengarah pada keterkaitan dengan masalah dan jawabannya, kemudian disebutkan teks Arab secara lengkap, serta terjemahannya. Terjemahan harus diusahakan dari individu atau lembaga otoritatif, seperti terbitan Kementerian Agama.
- b. *Nash al-Hadits*, perujukan terhadap teks-teks Hadits sebagai dasar hukum suatu persoalan harus terkait dengan persoalan, ditulis teks Arabnya jika menjadi dasar utama, diterjemahkan dan dijelaskan keterkaitannya agar mudah dipahami. Penjelasan keterkaitan ditulis sebagai titel sebelum teks Arab dan terjemahan. Penerjemahan teks-teks Hadits bisa dilakukan sendiri oleh anggota Musyawarah Keagamaan.

- c. *Aqwâlul 'ulamâ'* artinya pandangan-pandangan ulama yang relevan, baik dari ulama klasik maupun kontemporer. Ia harus relevan, sebaiknya dikutip aslinya, diterjemahkan jika berbahasa asing, dan dijelaskan keterkaitannya dengan persoalan yang dibahas. Sama seperti *nash al-Qur'an* dan *Hadîts*, *titel* ditulis terlebih dahulu yang mengarah pada keterkaitan konten *aqwâlul 'ulamâ'*, lalu teks dan atau terjemahannya langsung, dengan menyebut rujukanya secara akurat.
- d. Konstitusi Negara Republik Indonesia dan produk perundang-undangan yang berlaku. Pasal dan ayat-ayat dari Konstitusi dan Undang-undang harus disebutkan dan dikutip secara lengkap isinya.

3. *Istidlâl* (Analisis)

Istidlâl secara bahasa berarti mencari petunjuk (*dalîl*) atau menganalisis petunjuk-petunjuk (*adillah*). Yang dimaksud *istidlâl* di sini adalah proses analisis dengan cara menggunakan dalil-dalil yang bersumber dari al-Qur'an, Hadits, *aqwâlul 'ulamâ'*, dan Konstitusi untuk melihat persoalan yang difatwakan. Analisis ini didasarkan pada dua sumber utama: al-Qur'an dan Hadits, dengan mempertimbangkan *aqwâlul 'ulamâ'* dan Konstitusi Negara RI. Pertimbangan dilakukan untuk merumuskan maslahat dan mafsadah dalam keputusan pandangan atau sikap keagamaan yang akan diambil. *Istidlâl* dapat juga menggunakan kaidah-kaidah *ushûliyyah* dan *fiqhiyyah*, *maqâshid asy-syarî'ah*,

prinsip-prinsip universal Islam seperti kemanusiaan, keadilan, kesetaraan, kesalingan, kebaikan, kemaslahatan, kebangsaan, dan kesemestaan.

Untuk itu, *istidlâl* harus menggunakan pendekatan makruf, mubâdalah, dan keadilan hakiki yang telah dijelaskan pada Korasan Kedua: Paradigma dan Penetapan Fatwa KUPI. Ketiga pendekatan ini digunakan untuk memunculkan kerangka dan logika yang utuh, kohesif, dan korelatif dengan sembilan nilai KUPI, sehingga bisa mengarah pada jawaban yang selaras dengan visi *rahmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah* yang menjadi paradigma KUPI. Masing-masing pertanyaan yang diajukan dalam *tashawwur* bisa diberikan rumusan *istidlâl* secara terpisah, jika hal demikian bisa membuat analisis lebih kuat dan argumentatif.

4. Sikap dan Pandangan Keagamaan

Keputusan atau hasil dari deskripsi (*tashawwur*), dalil (*adillah*), dan analisis (*istidlâl*) adalah sikap dan pandangan keagamaan, sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan dalam deskripsi. Keputusan ini diungkapkan dalam kalimat yang jelas dan terarah. Uraian-uraian dari kalimat itu yang lebih elaboratif, atau alasan-alasan yang relevan, jika dianggap perlu, juga bisa disampaikan dalam bentuk poin-poin di bawahnya.

5. Tazkiyah (Rekomendasi)

Yang dimaksud dari *tazkiyah* di sini adalah rekomendasi. Secara bahasa Arab, istilah rekomendasi lebih tepat meng-

gunakan kata *tawshiyah*, bukan *tazkiyah*. Rekomendasi ini berisi pernyataan-pernyataan yang ditujukan kepada para pihak, baik kepada individu, masyarakat, korporasi, maupun institusi (negara dan swasta), sebagai tindak lanjut dari hasil keputusan pandangan keagamaan yang telah ditetapkan. *Tazkiyah* (rekomendasi), atau lebih tepatnya *tawshiyah*, ditujukan kepada individu, keluarga, lembaga milik swasta maupun pemerintah, kelompok atau organisasi agama dan masyarakat, organisasi masyarakat dan anggotanya, korporasi, dan negara, yang kurang lebih berisi hal-hal sebagai berikut:

- a. Individu untuk mengambil sikap dan tindakan yang konkret atas ketidakadilan dalam masalah yang difatwakan, baik terkait dengan relasi antarmanusia maupun antara manusia dengan alam atas dasar keimanan pada Allah Yang Maha Esa;
- b. Keluarga untuk menciptakan iklim keluarga yang kondusif bagi terwujudnya kesetaraan dan keadilan hakiki bagi perempuan dan laki-laki, membangun tradisi saling menghormati, menghargai, dan kerja sama antara perempuan dan laki-laki sejak dini, dan menghindari sikap eksploitatif yang bisa menjadi sebab sekaligus dampak dari persoalan yang diputuskan;
- c. Lembaga milik swasta maupun pemerintah untuk mengedukasi dan tidak melakukan eksploitasi secara perorangan maupun kelembagaan. Juga menindaklanjuti jika relevan dengan fungsi lembaga tersebut;

- d. Kelompok agama (tokoh, lembaga, dan masyarakat agama) untuk membangun pemahaman dan tradisi keagamaan yang mempunyai daya dorong untuk mewujudkan kemaslahatan, dan daya tahan dari dampak buruknya, serta daya dorong mengatasi mafsadah terkait dengan persoalan yang diputuskan;
- e. Organisasi kemasyarakatan dan masyarakat untuk peka terhadap tradisi dan budaya yang melahirkan ketimpangan sosial, dan berupaya menafsirkan ulang dengan cara pandang yang adil sambil berupaya mewujudkan tradisi atau budaya baru yang lebih menjamin keadilan hakiki bagi seluruh kelompok lemah atau dilemahkan, khususnya perempuan, termasuk adil pada alam;
- f. Korporasi untuk mempertimbangkan kondisi khusus perempuan karena organ, fungsi, dan masa reproduksinya dalam membangun budaya kerja yang adil, memastikan tindakannya tidak menghalalkan segala cara dengan mengabaikan dampak mafsadah pada tatanan kehidupan individu, keluarga, sosial, maupun negara, dan menghindari cara-cara berbisnis yang mengeksploitasi manusia maupun alam;
- g. Negara untuk menerapkan kebijakan yang telah ada dan mempunyai daya dorong untuk mengatasi masalah, membatalkan kebijakan yang telah terbukti menjadi bagian dari masalah, serta membuat kebijakan baru yang dipandang penting demi mengatasi masalah

dengan seadil-adilnya. Atau bisa jadi dengan menegakkan aturan-aturan yang telah ada (*law enforcement*).

6. *Marâji'* (Referensi)

Marâji' adalah bentuk plural dari kata *marja'* yang berarti rujukan atau referensi. Ia berisi daftar sumber-sumber pustaka yang menjadi rujukan, baik yang disebut dalam *tashawwur*, *adillah*, *istidlâl*, dan hasil berupa sikap dan pandangan keagamaan yang diputuskan. *Marâji'* ditulis dalam bentuk daftar sebagaimana tata cara penulisan daftar pustaka dalam penulisan ilmiah.

7. *Marâfiq* (Lampiran)

Marâfiq di sini yang dimaksud adalah lampiran-lampiran, dan mungkin secara bahasa Arab lebih tepat menggunakan kata *murfaqât* daripada *marâfiq*. Lampiran adalah segala sesuatu yang menjadi penopang pada pembahasan. Lampiran-lampiran atau *murfaqât* berisi kutipan-kutipan langsung dari sumber-sumber yang belum dimuat di dalam *tashawwur*, *adillah*, *istidlâl*, maupun hasil sikap dan pandangan keagamaan. Baik kutipan ayat al-Qur'an, teks-teks Hadits, teks *aqwâl 'ulamâ'*, dan pasal-pasal atau ayat-ayat Konstitusi Negara RI serta perundang-undangan yang digunakan dalam proses pengambilan keputusan.

Dengan struktur perumusan pandangan keagamaan seperti di atas, KUPI bermaksud menegaskan beberapa karakteristik berikut ini:

1. **Argumentatif:** pandangan keagamaan ulama perempuan Indonesia dapat dipertanggungjawabkan, baik secara *nash* agama maupun secara faktual;
2. **Kontekstual:** pandangan keagamaan ulama perempuan Indonesia berlandaskan pada konteks umum maupun khusus *nash-nash* agama maupun realitas di mana persoalan yang difatwakan muncul;
3. **Implementatif:** pandangan keagamaan ulama perempuan Indonesia bisa diterapkan dalam kehidupan nyata;
4. **Solutif:** pandangan keagamaan ulama perempuan Indonesia memberikan jalan keluar atas persoalan-persoalan masyarakat;
5. **Dinamis:** pandangan keagamaan ulama perempuan Indonesia dapat mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan zaman dan tuntutan kemaslahatan;
6. **Moderat:** pandangan keagamaan ulama perempuan Indonesia mencerminkan cara pandang keislaman yang moderat (*wasathiyah*) yang dianut bangsa Indonesia secara umum.

Pengalaman Kongres di Cirebon, draf keputusan yang dihasilkan pertemuan Musyawarah Keagamaan masih sangat mentah. Ia masih perlu diselaraskan oleh tim kecil, sebelum diterbitkan dan dibagikan ke berbagai jaringan. Dokumen hasil ini kemudian menjadi pegangan kerja-kerja

gerakan jaringan KUPI selama lima tahun sampai penyelenggaraan Kongres berikutnya. *Review* terhadap hasil Musyawarah ini juga dilakukan untuk melihat dampaknya pada kerja-kerja jaringan dan lembaga-lembaga mitra.

Tentu saja, karena telah menjadi dokumen publik, hasil Musyawarah Keagamaan ini bisa digunakan pihak mana pun, sebagai rujukan keagamaan dalam upaya pemberdayaan, penguatan, dan pemenuhan hak korban atas keadilan dan pemulihan, serta rehabilitasi pelaku agar berubah menjadi positif dan suportif. Secara khusus, hasil Musyawarah KUPI ini merupakan jawaban keagamaan atas keresahan dan pertanyaan masyarakat tentang berbagai persoalan, terutama yang berdampak buruk pada perempuan, anak-anak, kaum *dhu'afâ'* dan *mustadh'afin*, serta lingkungan alam sekitar.

Semua kerja ijtihad Musyawarah Keagamaan ini merupakan upaya KUPI untuk ikut serta membangun tradisi pemikiran keislaman yang mengintegrasikan perspektif kesetaraan, keadilan, dan kesalingan dalam relasi laki-laki dan perempuan. Ia juga menjadi bagian dari upaya KUPI dalam pembaruan hukum dan perubahan kebijakan yang menjamin kemanusiaan yang adil dan beradab serta kelestarian alam semesta. Lebih dari itu, KUPI ingin ikut memberikan kontribusi kepada kehidupan berbangsa dan bernegara, serta peradaban dunia tentang kesadaran keadilan hakiki terhadap perempuan. Amin.[]


**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**

Korasan Kelima

PENUTUP

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**



Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) adalah gerakan yang mendasarkan visi keislamannya pada gagasan *rahmatan lil 'âlamîn* (kerahmatan semesta) yang ditegaskan berbagai ayat al-Qur'an dan *akhlâq karîmah* (akhlak mulia) yang diteladankan Nabi Muhammad SAW. Gagasan ini, dalam paradigma KUPI, diformulasikan dalam sembilan nilai dasar: ketauhidan, kerahmatan, kemaslahatan, kesetaraan, kesalingan, keadilan, kebangsaan, kemanusiaan, dan kesemestaan. Gagasan-gagasan dalam sembilan nilai dasar ini diimplementasikan dengan tiga pendekatan: makruf, mubâdalah, dan keadilan hakiki bagi perempuan.

Ketauhidan adalah fondasi dari semua nilai yang lain. Bahwa yang Tuhan itu hanya Allah SWT semata, dan yang lain, semuanya adalah ciptaan-Nya dan hamba-Nya. Ketika menciptakan, mengatur, memelihara, termasuk menurunkan wahyu-Nya adalah bentuk dari *Rahmân* dan *Rahîm*-Nya. Dari sini, lahir visi kerahmatan Allah SWT kepada seluruh semesta, termasuk melalui wahyu yang diturunkan

kepada manusia. Visi kerahmatan pada semesta ini (*rahmatan lil 'âlamîn*), ketika diwujudkan dalam kehidupan di dunia, oleh manusia, harus didasarkan pada prinsip kemaslahatan. Inilah misi *akhlâq karîmah* yang dibawa Nabi Muhammad SAW. Yaitu, ketika semua individu manusia, terutama antara laki-laki dan perempuan, satu sama lain, berpikir, bersikap, dan bertindak saling menghadirkan kebaikan.

Fondasi ketauhidan, visi kerahmatan, dan terutama misi kemaslahatan, akan benar-benar mewujudkan pada semua manusia dan semesta, hanya mungkin jika relasi yang dibentuk didasarkan pada nilai-nilai kesetaraan, kesalingan, dan keadilan. Untuk memastikan ketiga nilai ini, pada konteks kehidupan kontemporer kita, kita masih perlu memastikan norma kebangsaan untuk relasi antarwarga negara dalam satu negara, norma kemanusiaan untuk relasi yang lebih luas dengan semua manusia penduduk dunia, dan norma kesemestaan untuk relasi dengan alam sekitar.

Kesembilan nilai dasar dalam paradigma KUPI ini dibumikan dengan tiga pendekatan: makruf, mubâdalah, dan keadilan hakiki bagi perempuan. Pendekatan makruf adalah memastikan kesembilan nilai dasar tersebut bisa menghadirkan kebaikan yang solutif dari dialektika teks dan konteks yang selaras dengan prinsip syari'at, akal publik, dan kesepakatan-kesepakatan sosial tertentu. Pendekatan mubâdalah adalah dengan menempatkan semua pihak, terutama yang berelasi seperti laki-laki dan perempuan,

sebagai subjek manusia utuh yang setara dalam menerima dan mewujudkan gagasan-gagasan dalam sembilan nilai dasar tersebut. Sementara pendekatan keadilan hakiki adalah mempertimbangkan keunikan kondisi khusus yang dialami perempuan, atau seseorang dengan kondisi tertentu, baik biologis maupun sosial. Kondisi khusus ini tidak boleh mengurangi akses, partisipasi, manfaat, dan kontrol terkait implementasi gagasan dalam kesembilan nilai dasar tersebut. Ketiga pendekatan ini, makruf, mubâdalah, dan keadilan hakiki, bukanlah sesuatu yang terpisah, melainkan menyatu dan koheren. Jika disatukan, mungkin bisa diusulkan sebagai pendekatan khas KUPI. Sementara kesembilan nilai dasar itu bisa disebut sebagai paradigma KUPI.

Bagi KUPI, segala aspek keimanan, ibadah, dan amal sosial, dalam Islam adalah cerminan dari visi *rahmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah*. Kita mengagungkan Allah SWT bukan karena Dia kecil sehingga membutuhkan kita agar menjadi Agung. Allah SWT Agung dengan Diri-Nya, baik saat kita menyembah-Nya atau mengingkari-Nya. Alih-alih untuk Allah SWT, kita beriman kepada-Nya, mengagungkan-Nya, dan beribadah kepada-Nya adalah untuk visi *rahmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah* yang kembali kepada kita sendiri. Yaitu dalam bentuk kehidupan yang maslahat, sejahtera, damai, menyenangkan, dan bahagia, baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat.

Dari sini, kedua sumber utama, al-Qur'an dan Hadits, dipandang KUPI sebagai satu kesatuan, yang integral, dan ti-

dak kontradiktif dalam mengusung, mengadopsi, dan mendakwahkan visi mulia ini. Karena itu, pemaknaannya tidak boleh atomik, harus saling menopang (*yufassiru ba'dhuhu ba'dhan*) dalam kerangka visi dalam sembilan nilai tersebut di atas. Sementara warisan tradisi masa lalu dengan berbagai disiplin ilmunya, mulai dari tafsir al-Qur'an, kompilasi Hadits dan syarahnya, fiqh dan ushul fiqh, dan tasawuf adalah potret dinamika dari proses perwujudan visi itu dalam kehidupan nyata dengan konteks yang terus berkembang dan berubah. Begitu pun dengan kesepakatan sosial kita, perundang-undangan, kebijakan negara di berbagai bidang, adalah potret dari dinamika proses yang terus-menerus agar mencapai visi tersebut. Kita tidak boleh berhenti pada kalimat yang literal dan formal, tetapi harus terus memperjuangkan menuju visi agung *rahmatan lil 'alamîn* dan *akhlâq karîmah* ini.

Rahmatan lil 'alamîn artinya rahmat dan anugerah bagi seluruh semesta. Kita sebagai diri (individu maupun komunitas) adalah bagian dari semesta ini. Bukan yang utama, lalu rakus, dominatif, dan hegemonik. Begitu pun orang lain dengan berbagai latar belakang ras, suku, bangsa, agama, bahasa, kapasitas fisik dan sosial adalah juga bagian dari semesta. Begitu pun lingkungan alam sekitar adalah bagian dari semesta. Karena itu, kita diikat oleh misi *akhlâq karîmah* yang ditegaskan Nabi Muhammad SAW, yang secara literal sering diartikan sebagai perilaku, karakter moral, atau kepribadian mulia. Ini benar, tetapi masih abstrak. Yang konkret adalah ketika perilaku ini mewujud dalam

sikap dan perilaku yang saling mewujudkan kemaslahatan. Karena itu, *akhlâq karîmah* diterjemahkan sebagai misi kemaslahatan. Yaitu segala perilaku mulia dengan mengupayakan kemaslahatan bagi diri, keluarga, orang lain, segenap manusia, dan juga lingkungan alam sekitar.

Dengan visi *rahmātan lil ‘ālamîn*, pandangan keagamaan yang diputuskan KUPI harus memastikannya sebagai rahmat dan maslahat yang benar-benar dirasakan manusia, dengan segala perbedaannya dan semesta alam dengan segala jenisnya. Yang khas dari KUPI, untuk visi kerahmatan dan misi kemaslahatan agung ini, yaitu keharusan mempertimbangkan realitas kehidupan dan pengalaman perempuan, sehingga mereka menjadi subjek utuh dan setara, menjadi pelaku dan penerima manfaat dari visi kerahmatan dan misi kemaslahatan ini. KH. Husein Muhammad terkait hal ini menyatakan:

“.....bahwa seluruh sumber legitimasi, referensi, dan rujukan keagamaan yang memuat pesan-pesan moral kemanusiaan universal tersebut harus menjadi dasar dan prinsip bagi seluruh cara pandang, pikiran, konsep, interpretasi, tafsir, perjuangan, kerja, dan aktivitas manusia di dunia ini. Sebaliknya, semua pikiran, pandangan, dan tafsir agama yang bertentangan dengan prinsip-prinsip ini dengan sendirinya harus diluruskan.”¹

1 KH. Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme kepada Mahaguru Pencerahan*, halaman 15-16.

Gagasan paradigmatik ini menjadi perspektif, sistem pengetahuan, dan tujuan yang ingin dicapai dalam gerakan KUPI dengan berbagai kegiatan dan dalam berbagai level. Sebagai perspektif, ia dipakai sebagai lensa dalam memandang, mengetahui, menyikapi, menafsirkan, mempraktikkan, dan memperlakukan semua hal dalam kehidupan, baik teks-teks sumber pengetahuan maupun kasus-kasus realitas sumber pengalaman dan pembelajaran. Sudahkah cara pandang kita *rahmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah* dengan sembilan nilai dasar tersebut? Sudahkah cara menafsir kita menggunakan pendekatan makruf, mubâdalah, dan keadilan hakiki bagi perempuan? Hasil menafsir dan narasi kita koherenkah dengan paradigma tersebut? Sudahkah sikap, pernyataan, dan perbuatan kita selaras dengan perspektif tersebut?

Sebagai sistem pengetahuan, ia mengikat dan mengintegrasikan seluruh sumber-sumber tekstual dalam Islam, terutama al-Qur'an dan Hadits, sebagai satu kesatuan yang holistik, di mana teks-teksnya, satu sama lain saling menopang (*yufassiru ba'dhuhu ba'dhan*), dalam kerangka gagasan ini. Termasuk sumber-sumber pengetahuan di luar kedua teks tersebut, seperti ilmu-ilmu sosial, eksak, filsafat, atau fakta-fakta realitas kehidupan juga diintegrasikan dengan kerangka yang sama. Hal ini semua adalah sumber-sumber yang harus dilihat sebagai sistem yang utuh, holistik, dan koheren dalam kerangka paradigma *rahmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah*.

Sebagai tujuan, gagasan ini turun dalam ruang dan waktu, berproses dengan konteks sosial dan budaya, untuk mentransformasikan semua norma kehidupan menjadi benar-benar *raḥmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah* bagi seluruh manusia dan semesta. Yang kita pahami dan kita lakukan merupakan proses ke arah tujuan *raḥmatan lil 'âlamîn* dan *akhlâq karîmah*. Karena proses dan tujuan ini, kita siap untuk berbagi, bekerja sama, bersedia untuk dikritik dan menerima masukan, mengubah, dan menyesuaikan. Bagi KUPI, keimanan dan ketakwaan diukur dengan kesadaran transendental ketuhanan di satu sisi, dan kebermanfaatn sosial semaksimal mungkin di sisi yang lain, baik untuk individu, pasangan hidup, anggota keluarga, komunitas warga terkecil, bangsa, penduduk dunia, dan semesta. Kekhasan KUPI adalah memastikan perempuan diposisikan sebagai subjek utuh, pelaku dan penerima dari manfaat gagasan ini, setara dengan laki-laki.

Pandangan-pandangan keagamaan yang dikeluarkan KUPI, yang biasa disebut sebagai fatwa, tentang masalah-masalah kehidupan, merupakan bagian dari proses mewujudkan gagasan kerahmatan (*raḥmatan lil 'âlamîn*) dan kemaslahatan (*akhlâq karîmah*) dalam kehidupan. Pandangan keagamaan ini dikeluarkan melalui proses yang semuanya juga mengacu pada perspektif dan sistem pengetahuan dari gagasan agung ini. Hasil fatwanya diharapkan memenuhi, atau bisa mendekati gagasan tersebut. Mandat utama KUPI adalah memastikan pandangan keagamaan yang dianggap sebagai kerahmatan Allah SWT bagi semes-

ta (*rahmatan lil 'âlamîn*), yaitu ketika proses dan hasilnya benar-benar menjadi rahmat dan anugerah, tidak hanya bagi laki-laki, melainkan juga perempuan sebagai bagian dari semesta-Nya, dan tidak hanya bagi manusia, melainkan juga seluruh semesta.

Sebagai salah satu anugerah-Nya, dengan cara pandang kerahmatan khas KUPI ini, realitas perempuan tidak dinafikan dan kapasitas perempuan tidak dipinggirkan. Keterlibatan mereka dalam proses kelahiran pandangan keagamaan justru dianggap sebagai keterpanggilan sejarah dan keniscayaan peradaban Islam. Sebagai manusia utuh, hamba dan khalifah di muka bumi, perempuan telah dianugerahi akal budi dan jiwa raga oleh Allah SWT yang membuatnya kompeten dan kapabel dalam mengemban peran tersebut. Anugerah ini tidak boleh dikurangi oleh siapa pun dan atas nama apa pun. Hasil dari ijtihad pandangan keagamaan, baik berupa fatwa atau yang lain, seharusnya juga secara nyata menjadi anugerah, terutama bagi perempuan dan semesta.

Begitu pun pandangan keagamaan dianggap sebagai kemaslahatan, yaitu ketika proses dan hasilnya menempatkan perempuan dan laki-laki sebagai sama-sama subjek, yang dilibatkan, disapa, dan dipastikan benar-benar memperoleh manfaat darinya. Perempuan dengan dua kondisi khusus, yang biologis dan sosial, diperhatikan dan difasilitasi agar tidak lagi mengalami keburukan dampak dari kondisi khas tersebut. Seharusnya, pandangan keagamaan

yang dikeluarkan tidak malah melestarikan keburukan, ketimpangan, kekerasan, dan ketidakadilan bagi perempuan. Sebaliknya, seluruh institusi keagamaan memfasilitasi perempuan, dengan seluruh potensi akal budinya, bersama laki-laki, agar memiliki kenyamanan untuk ikut berkontribusi sebagai khalifah yang memakmurkan bumi, dan merasakan kemakmurannya dalam kehidupan nyata.

Saat ini, pandangan keagamaan dengan perspektif demikian adalah penting untuk dikembangkan dan disebarkan, mengingat terlalu banyak narasi intoleransi, kebencian, bahkan kekerasan, perusakan, dan pembunuhan. Narasi-narasi ini sering kali dibungkus dalam bahasa dan argumentasi keagamaan. Lebih-lebih lagi, basis-basis warisan tradisi keislaman sering kali dirujuk sedemikian rupa justru untuk melanggengkan diskriminasi dan kekerasan terhadap perempuan. Di sisi yang lain, kesadaran keadilan relasi gender semakin menguat di kalangan ulama dan cendekiawan Muslim Indonesia. Juga, semakin banyak lahir para perempuan Muslimah yang berkapasitas dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan, tak terkecuali ilmu teks-teks agama. Dua hal ini meniscayakan dan menuntut lahirnya fatwa, pandangan keagamaan, dan narasi-narasi keagamaan populer yang lebih adil dan ramah terhadap perempuan, sebagai alternatif narasi yang sebaliknya. Narasi-narasi ini akan membekali generasi sekarang dalam memahami Islam yang *kâffah*, *rahmah*, dan adil, terutama dalam relasi laki-laki dan perempuan.

Diskursus dalam buku ini lahir untuk memperkuat upaya tersebut di atas. Tentu saja, cara pandang dan metodologi yang menjadi basis dari fatwa KUPI, yang tertulis dalam buku ini, masih merupakan upaya awal. Ia memerlukan respons dari berbagai kalangan. Diharapkan buku akan dibaca, dikritik, diteruskan, dan disempurnakan para sahabat jaringan KUPI, para pengkaji dan pemerhati studi keislaman, terutama kajian hukum atau fiqh dan ushul fiqh. Setidaknya, apa yang Penulis tulis ini, dengan berbagai masukan yang sudah diterima maupun yang akan datang, bisa menjadi pertanggungjawaban akademik kita semua pada isu ini, sekaligus amal saleh yang pahalanya *jâriyah*, dan bukti kecintaan kita kepada Nabi Muhammad SAW yang selalu mewasiatkan kepada seluruh umat untuk selalu berbuat baik kepada perempuan (*istawshû bi an-nisâ' khairan*).

Shallallâhu 'alaihi wa sallam.

Walhamdu lillâhi rabbil 'âlamîn.



Epilog

URGENSI PENDEKATAN DAN PELIBATAN PEREMPUAN DALAM PERUMUSAN FATWA

Oleh: Prof. Dr. Euis Nurlaelawati, M.A.

Di Indonesia otoritas keagamaan telah cukup lama melibatkan berbagai kalangan, termasuk perempuan. Otoritas keagamaan yang melibatkan perempuan dapat dilihat dalam berbagai aktivitas dan bidang, seperti peradilan, dakwah, dan pembentukan hukum. Dalam bidang peradilan agama, sejak 1960an perempuan telah mulai tercatat dalam sistem peradilan meskipun keterlibatan mereka belum memperoleh pengakuan secara formal. Sejak 1989 keterlibatan dan rekrutmen perempuan di ranah peradilan telah secara resmi mempunyai dasar hukum yang kuat dan mereka telah bisa duduk bersama-sama para laki-laki di kursi Pengadilan Agama dengan kesempatan yang sama. Dalam bidang dakwah, para perempuan telah mulai terlihat dengan nyata keterlibatannya terutama ketika aktivitas dakwah menjadi program-program yang diakomodasi oleh media televisi dan lainnya di mana

kita bisa mendengarkan para pendakwah perempuan menyampaikan pengetahuan-pengetahuan agama mereka.¹

Dalam bidang pembentukan hukum, banyak dari para perempuan yang masuk secara resmi atau dilibatkan dalam forum atau majlis pembentukan fatwa di Majelis Ulama Indonesia (MUI), seperti Prof. Huzaemah Tahido Yanggo, dan di beberapa lembaga keagamaan, seperti Khoiriyah Hasyim di Bahtsul Masail NU, dan Prof. Chamamah di Majelis Tarjih Muhammadiyah. Di tiga bidang ini para perempuan yang mempunyai kualifikasi, meskipun jumlahnya lebih sedikit dari laki-laki, bersama-sama memberikan peran mereka dengan para laki-laki dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan dan problem-problem hukum Islam yang muncul di dalam masyarakat.

Di tengah-tengah semakin menguatnya keterlibatan perempuan dalam otoritas keagamaan, baik sebagai hakim, pendakwah, dan anggota pembentukan hukum di berbagai lembaga fatwa, muncullah perhimpunan, yang kemudian disebut Kongres (yang menurut saya berasal dari kegiatan seminar kemudian menjelma menjadi sebuah gerakan) perempuan dengan mengatasnamakan ulama untuk membicarakan dan memberikan pandangan-pand-

1 Eka Srimulyani Srimulyani, *Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia: Negotiating Public Space*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013. Lihat juga Dicky Sofyan, 'Gender Construction in Dakwahtainment: A Case Study of Hati ke Hati Bersama Mamah Dedeh', *Al Jamiah Journal of Islamic Studies* 50, No. 1, 2012.

dangan mereka secara sistematis dan kolektif terkait isu-isu yang menyangkut status hukum perempuan. Para ulama ini berargumen bahwa masih banyak ketentuan hukum Islam terkait perempuan yang mengandung ketimpangan keadilan dan kesetaraan gender. Setelah melakukan berbagai kegiatan diskusi dalam berbagai forum, para ulama perempuan ini, yang tidak hanya melibatkan perempuan tetapi juga laki-laki yang mempunyai perhatian terhadap isu-isu ketimpangan hukum Islam antara perempuan dan laki-laki, menyelenggarakan Kongres yang melibatkan banyak pihak dan peserta dan mendiskusikan beberapa isu terutama isu pernikahan anak, kekerasan seksual, dan perusakan lingkungan. Kemunculan Kongres, yang tadinya berupa kegiatan diskusi dan seminar, dan yang dalam pemahaman saya menjelma menjadi sebuah gerakan ini, tidaklah mengejutkan, mengingat beberapa fakta kaitannya dengan keterlibatan perempuan dalam tiga bidang di atas, dengan berkembangnya aktivisme perempuan, dan dengan munculnya pemikir-pemikir dan aktivis perempuan yang mempunyai pola berpikir yang maju dan keilmuan hukum Islam yang kuat. Kaitannya dengan isu hukum yang didiskusikan atau dimusyawarahkan dan kemudian difatwakan, meskipun isu perusakan lingkungan juga ditarik ke isu keterlibatan perempuan, dua isu lain, kekerasan seksual dan pernikahan anak merupakan dua isu yang secara jelas dan nyata menyangkut status hukum perempuan, khususnya dalam area hukum keluarga Islam.

Banyak pihak, yaitu para ulama dan para penggiat hak-hak perempuan, terlibat dalam Kongres yang digelar di Cirebon pada 23-25 Maret 2017 ini. Diketuai oleh Mbak Nyai Badriyah Fayumi, Kongres ini juga dihadiri oleh peserta aktivis perempuan internasional dan menggugah dunia, dunia Islam khususnya, untuk menggelorakan kegiatan-kegiatan yang terus mendukung kebijakan-kebijakan hukum pemerintah kaitannya dengan status hukum perempuan. Faqihuddin Abdul Kodir, seorang ulama muda, merupakan salah satu peserta kunci atau salah satu ulama yang terlibat aktif dan intensif dalam kegiatan Kongres dan persiapan penyelenggaraannya. Buku ini merupakan paparan komprehensif Kang Faqih, demikian ia biasa dipanggil, tentang Kongres KUPI ini terutama kaitannya dengan metodologi yang digunakan dalam penetapan status hukum atas isu-isu penting yang digulirkan. Ada tiga poin penting, paling tidak, yang perlu dipaparkan dan direnungkan atau direfleksikan dari paparan terkait dengan kegiatan KUPI dan metodologi yang didokumentasikan dalam buku ini.

Ijtihad Kolektif, Keterlibatan Perempuan, dan Aplikabilitasnya

Poin pertama yang penting untuk dicermati adalah terkait dengan pergeseran konsep ijtihad dan perkembangan ijtihad kolektif—yang tentunya sudah dikaji dan dijelaskan dalam banyak tulisan dan kajian—yang dalam hal ini dikaitkan dengan keikutsertaan perempuan. Paparan terkait praktik

ijtihad kolektif ini perlu juga merambah pada aplikabilitas dari hasil ijtihad yang tertuang sebagai fatwa atau, dalam istilah yang akhirnya dipilih oleh KUPI, hasil Musyawarah Keagamaan.

Sebagaimana telah banyak didiskusikan, kegiatan ijtihad diperdebatkan keberlangsungannya dalam pembentukan hukum. Beberapa kalangan orientalis menegaskan bahwa sejak pertengahan abad 19 ijtihad telah ditutup. Pernyataan ini ditentang oleh beberapa ahli hukum, termasuk Wael B. Hallaq, yang menjelaskan bahwa ijtihad tidak dan belum pernah ditutup.² Dengan beberapa argumen kuat yang digulirkan, ia memastikan bahwa kalimat yang dilontarkan oleh para orientalis itu merupakan kalimat pertanyaan dan bukan pernyataan, mendasarkan pada beberapa kondisi yang mengarah pada pertanyaan tersebut. Hasan dalam artikelnya mengurai bahwa pandangan ini searah dengan pandangan para ulama kontemporer seperti Muhammad Mustafa Shalabi yang menegaskan bahwa pernyataan atau tepatnya pertanyaan itu terkait dengan tidak mungkinnya lagi atau sulitnya dipraktikkan ijtihad mengingat berkurangnya para ulama yang kompeten. Seorang ulama modernis lain, Rashid Rida, memang telah menegaskan bahwa, jikapun ijtihad terhenti, itu harus dilakukan kembali. Mengingat beberapa kesulitan yang akan dihadapi, Ridha me-

2 Wael Hallaq Wael B. Hallaq, 'Was the Gate of Ijtihad Closed?', *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, no. 1 (Mar., 1984): 25.

nyatakan bahwa dalam masa kontemporer ini ijtihad harus dilakukan secara kolektif dan didukung oleh pemerintah dan diintegrasikan ke dalam lembaga pemerintahan. Praktik ijtihad kolektif ini dikonsepsi melibatkan banyak ahli dalam berbagai bidang untuk menghasilkan sebuah pandangan hukum yang mampu mempunyai kekuatan dan kebersandaran hukum yang menyetarai kekuatan hukum produk ijmak masa Islam Klasik. Praktik ijtihad kolektif ini sudah diselenggarakan di banyak negara Muslim, diawali oleh Turki yang lembaga fatwanya mengeluarkan *Majallah* dan diikuti oleh banyak negara lain dengan mendirikan lembaga-lembaga, seperti The Academy for Islamic Researches (*Majma' al-Buhuth al-Fiqhiyah*) dan The High Council for Islamic Affairs (*al-Majlis al-A'la li al-Shu'un al-Islamiyah*) di Mesir, dan The Council of Islamic Teaching di Pakistan.³ Di Indonesia terdapat beberapa lembaga yang merepresentasikan masyarakat Muslim yang bertugas untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan hukum dari masyarakat dan memberikan masukan dan pertimbangan terhadap upaya pengembangan hukum nasional yang diterapkan terutama untuk masyarakat Muslim, seperti Majelis Ulama Indonesia yang didirikan pada 1975.

Dalam penyelenggaraan pengembangan hukum melalui lembaga-lembaga ini termasuk juga melalui pembentukan tim dalam proyek perancangan peraturan perundangan,

3 Aznan Hasan, 'An Introduction to Collective *Ijtihad* (*Ijtihad Jama'i*): Concept and Applications', *The American Journal of Islamic Social Sciences* 20, no. 2 (2003), 31.

isu keterlibatan perempuan merupakan isu penting untuk disinggung. Hasan dalam artikelnya, yang menyinggung tentang dimulainya pembentukan lembaga-lembaga kajian hukum Islam di beberapa negara Muslim pada masa kontemporer ini, menyebutkan bahwa ia tidak menemukan adanya keterlibatan perempuan dalam organisasi atau lembaga pembentukan hukum, kecuali satu lembaga di Pakistan yaitu The Council of Islamic Teaching di mana ia memahami bahwa terdapat satu anggota perempuan dari jumlah antara delapan sampai dengan 15 anggota yang terlibat.⁴

Di Indonesia, seperti telah disebutkan di atas, meskipun secara umum keterlibatan perempuan sangat kurang sebelum 1970an, perempuan telah secara informal diakui kompetensinya. Di lembaga fatwa nasional, MUI, seorang profesor hukum Islam mumpuni, Prof. Huzaemah Tahido Yanggo, menjadi anggota dan bahkan menjabat sebagai Ketua Bidang Fatwa pada periode 2015-2020. Di lembaga pengadilan, pada 1964 di Magelang, misalnya, dua orang perempuan dilantik menjadi hakim yang kemudian diikuti oleh pelantikan beberapa perempuan lain di Semarang dan Tegal di tahun-tahun berikutnya. Dibandingkan dengan beberapa negara Muslim lain, termasuk Malaysia, yang hanya pada 2010 melantik perempuan untuk menjadi hakim di Pengadilan Syariah, Indonesia dipandang sebagai negara paling depan dalam memberikan kesempatan yang sama

4 Aznan Hasan, 'An Introduction to Collective *Ijtihad* (*Ijtihad Jama'i*): Concept and Applications', 40.

pada perempuan untuk bisa duduk di kursi sidang Pengadilan Agama sebagai hakim.⁵

Pada kegiatan seminar nasional penggodokan Kompilasi Hukum Islam, terdapat 4 orang perempuan terlibat, yaitu Huzaemah Tahido Yanggo (Guru Besar Hukum Islam Institut Agama Islam Negeri/IAIN Syarif Hidayatullah, sekarang Universitas Islam Negeri/UIN), Tuty Alawiyah (ustazah dan Pemimpin Pondok Pesantren as-Shafi'iyah Jakarta), Nawangsih (hakim Mahkamah Agung), dan Aisya Amini (perwakilan dari partai Islam dan anggota Dewan Perwakilan Rakyat). Ini jumlah yang sedikit jika dibandingkan dengan jumlah keseluruhan peserta seminar tersebut, tetapi jika dikaitkan dengan fenomena di beberapa negara Muslim lain, jumlah ini cukup menggambarkan pergeseran yang sangat berarti dalam pelibatan perempuan dalam proses pembentukan hukum Islam di Indonesia. Pagelaran Kongres Ulama Perempuan di 2017 kemudian menegaskan semakin menguatnya keterlibatan perempuan dalam pengembangan hukum Islam di Indonesia.

Dalam keistimewaan dua isu ini, yaitu menguatnya praktik ijtihad kolektif dan keterlibatan perempuan dalam pembangunan hukum untuk realisasi keadilan masyarakat Muslim secara umum dan perempuan secara khusus yang

5 Euis N dan Arskal Salim, 'Female Judges at Indonesian Religious Courtrooms: Opportunities and Challenges to Gender Equality', dalam Nadia Sonneveld dan Monika Lindbekk, *Women Judges in the Muslim World: A Comparative Study of Discourse and Practice*, London: Brill, 2017. 101-122.

tergambar dalam kegiatan KUPI ini, pertanyaan penting muncul, yaitu seberapa berpengaruh dan kuat pandangan keagamaan KUPI ini dalam sistem hukum di Indonesia dan dalam konsep dan ketentuan ijtihad serta aplikabilitasnya. Dalam hal ini, meskipun saya memahami bahwa hasil diskusi KUPI disebut dengan hasil Musyawarah Keagamaan, dalam paparan untuk isu ini saya akan menyebutnya fatwa, sebagaimana juga disebut oleh beberapa pihak.

Fatwa merupakan sebuah produk hukum dengan mekanisme yang sistematis, dengan terpenuhinya beberapa unsur termasuk mufti, *mustafti* / yang meminta fatwa (meskipun unsur ini tidak selalu ada, karena sebuah fatwa bisa dikeluarkan untuk merespons kegelisahan masyarakat atas sebuah status hukum kasus atau isu tertentu), dan argumen hukum fatwa. Fatwa dianggap tidak mengikat secara luas. Ia mengikat pihak yang menanyakan pandangan status hukum tertentu dalam pengalamannya dan pihak komunitas tertentu. Banyak sarjana agama menginginkan fatwa bisa mengikat secara nasional. Namun, hal ini sangat sulit untuk diterapkan, mengingat beberapa hal yang salah satunya adalah fakta bahwa di sebuah negara terdapat beberapa lembaga fatwa. Dalam perbedaan pandangan hukum atau fatwa yang dikeluarkan oleh beberapa lembaga yang berbeda, pertanyaan fatwa mana yang bisa dianggap mengikat tentu sulit untuk dijawab. Saran praktis, seperti beberapa pengkaji ajukan, adalah bahwa fatwa diintegrasikan ke dalam peraturan perundang-undangan dan lembaga yuridis akan menerapkannya dalam menyele-

saikan perkara-perkara hukum yang diajukan kepada mereka.⁶

Namun, ini sepertinya juga hanya bisa dilakukan dengan baik jika hanya terdapat satu lembaga fatwa yang berafiliasi pada pemerintah yang dianggap otoritatif. Untuk kasus fatwa yang digulirkan KUPI, kontribusi praktis yang bisa diberikan adalah bahwa fatwa dijadikan sumber materiel pembentukan hukum, dan ini tentunya juga jika pandangan hukum yang dihasilkan dalam KUPI ini dianggap mewakili semua atau paling tidak mayoritas kepentingan masyarakat Muslim dan jika isu hukum yang difatwakan merupakan sebuah isu yang dipahami secara sama dan seragam kaitannya dengan pengertian dan konsepnya, seperti konsep kekerasan seksual. Dalam kaitannya dengan ini, produk fatwa KUPI disandarkan pada pengalaman langsung masyarakat, pertanyaannya adalah pengalaman pihak siapa dan dari kelompok mana dalam masyarakat Indonesia yang majemuk ini.

Pendekatan: Problematika 'Pengalaman' sebagai Dasar Pembentukan Hukum

Dalam pidato pengukuhan guru besar, saya memaparkan bahwa dari keseluruhan kajian yang saya lakukan selama ini, saya menemukan bahwa terdapat masalah yang sangat fundamental terkait dengan reformasi hukum kelu-

6 Aznan Hasan, *'An Introduction to Collective Ijtihad (Ijtihad Jama'i): Concept and Applications'*, 40.

arga Islam di Indonesia yang juga terjadi di negara-negara Muslim di kawasan lain. Masalah tersebut berkaitan dengan metode dan pendekatan pembaruan hukum yang tidak cukup diterima oleh para hakim dan masyarakat kebanyakan. Saya menjelaskan bahwa ada kebutuhan besar untuk mengembangkan metode pembaruan hukum Islam yang lebih memadai, mengingat masyarakat Muslim akan sangat sulit menerima pembaruan jika tidak didukung oleh dasar hukum Islam yang memadai, seperti ditegaskan oleh John L. Esposito bahwa dasar hukum Islam sangat diperlukan untuk memberikan legitimasi dan kekuatan hukum bagi pembaruan. Menurut Esposito, bahwa jika pembaruan diharapkan dapat diterima dengan baik oleh masyarakat Muslim dan mampu menyediakan ketentuan hukum yang komprehensif dan mencerahkan secara konsisten, pembaruan harus dilakukan dan didukung oleh metodologi yang sistematis dan meyakinkan akar dan dasar keislamannya.⁷

Terkait isu pendekatan atau metode pembaruan hukum Islam, kita mengetahui dengan baik bahwa masyarakat Muslim di Indonesia telah diberi dasar pemikiran metodologi penemuan atau penetapan hukum Islam yang kuat oleh para ahli hukum, seperti Hasbi ash-Shiddieqy.

7 Euis Nurlaelawati, 'Mengkaji Ulang Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: Negara, Agama, dan Keadilan dalam Keluarga', disampaikan sebagai Pidato Pengukuhan Guru Besar di hadapan Sidang Senat Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 4 Oktober 2018. Lihat juga John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, (New York: Syracuse University Press, 2001), 51-61.

Hasbi mengembangkan metode analogi deduksi yang memberi kebebasan berijtihad selama berpedoman pada prinsip mewujudkan *mashlahah* (maslahat) dan mempertimbangkan perubahan konteks serta metode komparasi yang mendorong berkembangnya pemikiran berkarakter eklektik. Landasan pemikiran yang dibangun Hasbi diikuti dan dikembangkan para murid dan penerusnya, yang biasa dikenal dengan Mazhab Jogja. Dalam banyak kajian, Hasbi dianggap sebagai inisiator gagasan Indonesianisasi fiqh yang melahirkan fiqh Indonesia yang mempertimbangkan secara saksama karakter dan kepribadian bangsa Indonesia dan berusaha membangun jembatan penghubung antara gerakan 'kembali kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah' dengan orientasi keindonesiaan yang konstitusional.⁸ Dengan kata lain, dengan tanpa harus meninggalkan dasar hukum yang kuat dari sumber-sumber hukum utama, yaitu al-Qur'an dan Hadits, untuk menjawab tantangan-tantangan ketidakadilan dalam isu-isu hukum keluarga ini pembaruan harus dilakukan dengan mempertimbangkan kondisi-kondisi di sekitarnya. Dalam konteks inilah pengalaman bisa dijadikan dasar seperti diterapkan dalam KUPI. Namun, perlu perenungan dan kajian lebih komprehensif terkait dengan ini.

Pengalaman tentu bisa dan bahkan harus dijadikan dasar penetapan hukum dan pertimbangan hukum dalam menetapkan hukum kasus-kasus yang dibawa ke penga-

8 Michael Feener, *Indonesian Movements for the Creation of a National Madhhab*, *Islamic Law and Society*, 9:1, 2002.

dilan. Namun, kaitannya dengan pembentukan hukum yang berlaku nasional, pengalaman sekelompok masyarakat tertentu tidak serta-merta bisa dijadikan sandaran dan untuk itu diperlukan pendekatan komprehensif dalam kajian praktik hukum yang hasilnya bisa dijadikan sandaran pembentukan hukum yang berlaku secara nasional. Dalam kaitannya dengan ini, *socio-legal studies* menemukan peran dan signifikansinya. Artinya, perlu dilakukan kajian-kajian dengan pendekatan ilmu sosial dan dari kajian-kajian yang dilakukan dengan pendekatan ilmu sosial tersebut,⁹ para pembuat kebijakan mengambil sebuah pemetaan dan kesimpulan terkait kebaikan atau kemaslahatan yang lebih unggul dan kerusakan atau kemudaratatan yang lebih rendah yang ditawarkan oleh kajian-kajian tersebut. Sebuah hasil atau temuan atas praktik hukum Islam dari kajian dengan satu pendekatan, seperti antropologi, tidak bisa serta-merta dijadikan sandaran utama penetapan hukum yang akan diberlakukan secara nasional. Begitu juga sebuah temuan atas praktik hukum Islam dari kajian dengan, misalnya, pendekatan gender, tidak secara mandiri dapat langsung dijadikan dasar dan sandaran pengembangan hukum. Diperlukan temuan lain dari kajian dengan pendekatan ilmu sosial lainnya, seperti psikologi, sosiologi, ekonomi, dan lainnya. Semua temuan dari kajian-kajian dengan pendekatan beragam ini didiskusikan dan disimpulkan dalam sebuah kebijakan untuk dijadikan sandaran dengan me-

9 Adriaan Bedner, (eds), *Kajian Sosio-Legal*, (terjemahan oleh Tristam Moelyono), Bali: Pustaka Larasan, 2012.

nekankan kepada kemaslahatan yang secara umum akan diterima oleh berbagai komunitas yang ada. Dalam kata lain, sebuah pengalaman personal atau bahkan komunitas tertentu secara lokal tidak bisa diambil secara baik untuk dijadikan sebagai dasar pembentukan hukum. Pengalaman seperti ini bisa dijadikan sebagai pertimbangan hukum dalam penyelesaian perkara-perkara yang diselesaikan oleh pengadilan dengan upaya ijtihad mereka dalam menggali kondisi-kondisi para pihak yang berperkara atau masyarakat secara umum di mana pihak berperkara berasal, yang disebut dengan upaya ijtihad aplikatif (*ijtihad tathbiqī*). Dalam kaitannya dengan pendekatan yang dilakukan oleh KUPI, tentu paparan poin ini tidak mengarah pada penilaian atau kritik terhadap apa yang dilakukan. Paparan terkait ini lebih pada upaya refleksi atas problematika akademik kaitannya dengan budaya atau tradisi kajian sosio-legal yang sedang dikembangkan. Juga, mungkin pembacaan terhadap kajian-kajian akademik para peneliti dan membincangkannya dengan mereka merupakan metode yang perlu diperkuat, melengkapi dan memperkuat kajian-kajian yang dilakukan para penggiat dan aktivis penguatan hak-hak perempuan dengan pendekatan dan arah yang seragam. Lagi-lagi, terlepas dari ini, tentunya pandangan hukum KUPI bisa menjadi masukan atau salah satu sumber pembentukan hukum nasional.

Untuk memperjelas poin ini, kaitannya dengan signifikansi kajian *socio-legal*, saya akan mengaitkan dengan satu dari tiga isu hukum terkait perempuan yang dimusya-

warahkan di KUPI tersebut, yaitu terkait isu pernikahan anak. Perlu dicatat bahwa istilah ini perlu dijelaskan kaitannya dengan istilah pernikahan di bawah umur. Saya sering menggunakan istilah ini dengan alasan bahwa kajian saya mengarah pada praktik pernikahan yang dilakukan pasangan yang berusia di bawah ketentuan usia minimum pernikahan yang sebelum 2019 adalah 16 untuk perempuan dan 19 untuk laki-laki. Istilah pernikahan anak, meskipun demikian, masih relevan mengingat perhatiannya adalah pada batasan usia anak yang dalam Undang-undang Perlindungan Anak ditetapkan 18 dan sementara usia minimum pernikahan perempuan secara hukum di bawah usia 18, dan untuk itu dimana seorang perempuan yang menikah di usia 17 dikategorikan sebagai pihak yang melakukan pernikahan anak. Setelah 2019 istilah ini bisa dianggap tidak lagi relevan mengingat usia minimum pernikahan untuk kedua pihak perempuan dan laki-laki adalah di atas 18, yaitu 19.

Terlepas dari isu pemahaman kedua istilah tersebut, pandangan atau fatwa KUPI bahwa semua pihak harus melarang pernikahan anak (atau dalam istilah saya pernikahan di bawah umur, yaitu di bawah 19) merupakan sebuah pandangan yang relevan dengan ketentuan negara dan tidak ada yang perlu diperdebatkan kaitannya dengan bagaimana pengalaman bisa dijadikan pendekatan. Yang saya ingin paparkan adalah perdebatan terkait peningkatan usia minimum menyeruak dengan argumen bahwa usia minimum pernikahan secara hukum dianggap terlalu

rendah terutama untuk perempuan dan bahwa ketentuan dispensasi sering dipraktikan secara sangat longgar. Beberapa kalangan memandang bahwa usia minimum perlu ditingkatkan dan sementara beberapa kalangan lain menganggap bahwa usia 16 merupakan usia yang relevan untuk konteks sosial Indonesia. Dalam hal ini, kedua kelompok tersebut merujuk pada hasil kajian masing-masing dengan pendekatan yang berbeda. Kelompok pertama, misalnya, menggunakan pendekatan gender dan berargumen bahwa pernikahan anak, meskipun telah di atas usia minimum pernikahan secara hukum (usia 16 sebelum 2019), melanggar subordinasi. Sementara kelompok kedua memandang bahwa dengan hasil kajian mereka dengan pendekatan antropologi, para pasangan pernikahan anak mampu menjalankan pernikahan dengan baik dan bagi masyarakat dan budaya tertentu pernikahan itu membantu menyelesaikan masalah-masalah atau keyakinan budaya mereka, seperti menghilangkan rasa malu.

Para pembuat kebijakan tidak bisa melihat hanya satu hasil kajian dengan pendekatan satu bidang ilmu sosial. Mereka perlu melakukan pembacaan terhadap kajian-kajian lain atau satu kajian dengan pendekatan beragam dan mereka kemudian memberikan penilaian terhadap temuan tersebut untuk diambil atau ditetapkan sebuah pandangan yang memberikan kemaslahatan lebih besar pada masyarakat. Sebagai sebuah ketentuan hukum Islam yang akan berlaku bagi masyarakat Muslim, kebijakan hukum yang diambil perlu didasarkan pada argumen hukum Islam da-

lam fiqh atau ushul fiqh. Mengingat hasil temuan itu beragam dan tentunya dengan mengambil satu pandangan yang dianggap paling memberikan maslahat, pembuat kebijakan masih bisa menyisakan kerugian pada masyarakat tertentu. Menariknya adalah bahwa dalam perspektif metode pengambilan hukum Islam kedua kelompok di atas dengan pandangan hukum mereka yang berbeda ini merujuk pada dan sama-sama menggunakan konsep *maqâshid asy-syarî'ah* dan maslahat, yang tentunya juga dijadikan paradigma dan pendekatan oleh KUPI dalam mengeluarkan pandangan-pandangannya terkait tiga isu hukum tersebut, yang mana tentu paradigma dan pendekatan ini merupakan paradigma dan pendekatan yang familier dan relevan.

Pendekatan dan perspektif itu menemui problematikanya yang dapat dengan gampang dilihat dalam praktik di lapangan keperadilan agama. Para hakim sering merujuk pada konsep *dar'u al-mafsadah muqaddam 'alâ jalb al-mashlahah* (menghindari mafsadah lebih diutamakan ketimbang mengambil maslahat) pada kasus-kasus hukum tertentu. Tentu tidak ada yang salah dengan cara dan paradigma para hakim di Pengadilan Agama ini. Namun, jika dikaji lebih cermat, terdapat problematika dan dilema dalam cara kerja hukum para hakim tersebut. Saya ambil contoh bagaimana para hakim memahami konsep penghindaran mafsadah yang diutamakan dalam kasus poligami. Dalam kasus di mana seorang laki-laki beristri mempunyai hubungan dekat dengan seorang perempuan yang kedekatannya membuahkan kehamilan dan, yang kemu-

dian untuk memberikan perlindungan si anak dalam kandungan, si laki-laki dan perempuan tersebut mengajukan permohonan poligami, para hakim misalnya memberikan izin kepada pengaju untuk melakukan pernikahan poligami dengan alasan menghindari kerusakan, yaitu kerusakan tidak terlindunginya si anak bayi dan keberlanjutan perzinahan, meski mereka juga memahami bahwa tidak ada kemaslahatan dalam pernikahan ini.¹⁰ Sekilas, cara kerja ini bisa dipahami, tetapi pertanyaannya adalah: Kerusakan atau mafsadah mana yang dimaksud? Tidakkah akan muncul mafsadah lain, yaitu kerusakan jangka panjang dalam dikabulkannya permohonan pernikahan poligami, yaitu mafsadah bagi pihak keluarga pertama kaitannya dengan pemenuhan ekonomi dan ketenteraman sebagai kerusakan jangka panjang? Jika respons pembelaannya adalah bahwa kerusakan jangka panjang belum bisa dianggap sebagai sesuatu yang pasti terjadi, bukankah para pengkaji atau para peneliti sudah menghasilkan banyak temuan terkait dengan dampak negatif dari pernikahan poligami, dan dengan temuan-temuan dari kajian ini, respons pembelaan masihkah relevan?

Di sinilah terletak signifikansi dan relevansi kaidah fiqh lain yang, misalnya berbunyi, jika dua kerugian atau kemafsadahan bertemu, maka diambillah (keputusan) yang keru-

10 Lihat Euis Nurlaelawati, 'Expansive Legal Interpretation: Muslim Judges' Approach to Polygamy in Indonesia', *Hawwa Journal: Journal of Women in the Middle East and the Islamic World*, Vol. 18: 2-3, 2020.

giannya lebih kecil. KUPI menekankan pada ini dan dalam kaitannya dengan produk fatwanya tentu pendekatan dan paradigma ini mempunyai dampak yang berbeda dengan cara pandang para hakim yang menyelesaikan kasus-kasus hukum yang sedang berlangsung atau dihadapi pihak-pihak berperkara. Juga, kaitannya dengan ini, di sinilah juga letak pentingnya para ulama kontemporer, para hakim, dan tentunya juga para pemberi fatwa, berkaca dan menggali pandangan para ulama untuk mempertimbangkan argumen dan pendekatan mereka seperti akan dipaparkan di bawah ini, yang juga merupakan poin yang dianggap sangat penting untuk direfleksikan kaitannya dengan metodologi fatwa KUPI ini.

Menggali Pendapat Para Ulama yang Secara Metodologi Relevan

Poin lain yang penting ditegaskan adalah upaya KUPI untuk menggali pandangan para ulama klasik terkait isu-isu hukum Islam dan menafsirkan ulang sumber hukum Islam. Dalam sebuah buku terkait pendekatan atau metode reformasi hukum Islam yang diedit oleh Lena Larsen dan Ziba Mir-Hosseini, salah satu penulis, yaitu Faqihuddin sendiri, memberikan paparan bahwa pembaruan hukum Islam bisa dilakukan tanpa meninggalkan dasar hukum Islam dan pandangan-pandangan hukum para penemu mazhab hukum Islam. Faqihuddin, misalnya, dengan sangat jeli mengkaji Hadits-Hadits yang relevan dan menafsirkan beberapa

istilah hukum untuk memberikan perspektif alternatif bagi pengembangan hukum Islam. Ia menafsirkan kata-kata dalam Hadits terkait dengan perwalian dan ketidakbolehan seorang perempuan untuk melakukan tindakan hukum sendiri atau bepergian tanpa kehadiran wali.¹¹ Dalam pemahamannya, konsep *mahram* ditafsirkan beragam oleh para Sahabat dan bahkan, menurutnya, Aisyah, istri tercinta Rasulullah, mengkritik para Sahabat yang dengan ketat mengikuti Hadits pelarangan perempuan untuk bepergian sendiri.

Dalam konteks ini, kata *qiwamah* dipahami sangat kontekstual oleh Faqihuddin dan memberikan dasar hukum untuk penafsiran ulang terkait keharusan perempuan untuk secara ketat menaati suami dan menghindarkannya dari label *nâsyiz* (istri yang durhaka pada suami) secara arbitrer. Pencerahan terkait pendekatan-pendekatan yang bisa diambil tentunya sangat bermanfaat bagi para penegak hukum dalam melakukan ijtihad yang diperlukan dalam menyelesaikan perkara-perkara yang mereka terima di Pengadilan Agama, Mahkamah Agung, dan Mahkamah Konstitusi, dan bagi para pembuat hukum dalam melakukan upaya pembaruan yang berkeadilan.

Apa yang ditawarkan dan diterapkan KUPI tentu sangatlah relevan. Selama ini dipahami secara umum oleh masyarakat bahwa pandangan-pandangan ulama klasik

11 Lena Larsen dan Ziba Mir-Hosseini (eds.), *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in Islamic Legal Tradition* (London: I.B. Tauris, 2013).

merupakan pandangan konservatif. Meskipun dalam banyak isu pandangan itu tidak salah, tetapi dalam banyak isu lain pandangan yang menegaskan konservatisme pandangan ulama klasik tidaklah selalu tepat. Kalaupun memang ada, itu mungkin lebih tepat dipandang bahwa pandangan para ulama klasik tersebut tidaklah relevan dengan kondisi saat ini atau dengan kebutuhan hukum saat ini dalam perubahan dunia dan kehidupan masyarakat yang terus berkembang. Bahkan sebaliknya, jika dikaji lebih dalam, terdapat banyak sekali pandangan para ulama dan bahkan sikap Sahabat yang sangat progresif di kala itu di mana para Sahabat, seperti Umar bin Khattab ra, menetapkan hukum Islam atas suatu isu dengan menanyakan kepada ahli atau pihak yang berpengalaman dalam bidang kehidupan atau keilmuan tertentu yang relevan.

Imam Malik dalam bukunya menarasikan bahwa seorang perempuan melahirkan dalam pernikahannya dengan seorang laki-laki yang baru berlangsung 4 bulan lebih. Si suami perempuan mengadukan pada Umar bin Khattab ra dan menyatakan bahwa ia tidak mengakui anak yang lahir dari perempuan tersebut, karena ia lahir sebelum 6 bulan periode pernikahan. Ini karena dipahami secara hukum bahwa usia minimum kehamilan adalah 6 bulan, sebuah periode yang disimpulkan dari ayat yang mengatur bahwa seorang ibu mengandung dan menyusui bayi dengan sempurna dalam waktu 30 bulan dan bahwa seorang ibu menyusui dengan sempurna dalam waktu dua tahun atau 24 bulan, dan bahwa sisanya 6 bulan untuk masa kehamil-

an paling pendek. Si suami merujuk pada pandangan hukum terkait dengan usia minimal kehamilan yang ditetapkan 6 bulan tersebut. Mendengar pengaduan itu, Umar bin Khattab ra tidak langsung menetapkan status hukum si anak yang baru lahir dan juga tidak menuduh si perempuan itu melakukan hubungan seksual di luar pernikahan (zina). Ia memanggil para perempuan yang dianggap ahli terkait ilmu kehamilan (katakanlah para ahli kandungan) dan mendengarkan pandangan salah satu dari para perempuan yang dikumpulkan.

Salah seorang perempuan dari ahli kandungan tersebut menyampaikan pada Umar bin Khattab ra dan menyatakan pengetahuannya bahwa si perempuan yang melahirkan tersebut telah mengandung sebelum ia menikah dengan si laki-laki tersebut dan bahkan kandungannya sudah ada ketika si suami pertama perempuan itu masih hidup. Ia menambahkan bahwa si janin tertidur karena kesedihan ibunya yang ditinggal wafat suaminya dan sang janin tidak berkembang. Ia melanjutkan bahwa setelah hampir dua tahun kematian suaminya dan tentunya ketika si perempuan tersebut telah menyelesaikan masa idahnya, ia yang tidak mengetahui kehamilan tersebut, menikah dengan laki-laki yang kedua yang menikahinya baru empat bulan tersebut. Umar bin Khattab ra lalu berkata bahwa ia percaya dengan paparan si perempuan ahli kandungan tersebut dan memerintahkan si laki-laki untuk menceraikan si perempuan dan menisbahkan si anak yang baru lahir kepada laki-laki pertama yang telah meninggal dua tahun sebelumnya. Pa-

paran terkait penetapan hukum oleh Umar ra ini menunjukkan bagaimana Umar ra menggunakan pengalaman perempuan sebagai pertimbangan hukum dan bagaimana ia melibatkan pihak ahli untuk memutuskan kasus yang ia dengar.¹² Perlu disebutkan bahwa paparan cerita ini dikaitkan dengan keberagaman pandangan para ulama tentang usia maksimum kehamilan dalam fiqh klasik.

Tentu ketentuan Umar bin Khattab mungkin tidak relevan untuk bisa diterapkan pada masa sekarang di mana ilmu pengetahuan terkait kehamilan dan pemeriksaan DNA sudah berkembang. Namun, pendekatan dan cara Umar bin Khattab menghasilkan sebuah penetapan atau hukum dapat dijadikan pegangan, seperti dilakukan oleh KUPI di mana KUPI melakukan upaya pemahaman terhadap pandangan para ulama klasik, yaitu sebuah pendekatan yang melengkapi pendekatan penggalian pengalaman langsung oleh para perempuan yang dilibatkan langsung dalam kegiatan musyawarah atau kongres tersebut.

Wassalam!

12 Imam Malik, *al-Muwaththa'*. File buku ada di penulis, dalam file:///C:/Users/Asus%20VivoBook/Downloads/Documents/al-muwatta_imam_malik_arabic_2.pdf

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**



DAFTAR PUSTAKA

- A. Hassan, *al-Furqan: Tafsir Qur'an*, (Jakarta: Universitas al-Azhar Indonesia, 2010).
- Abd al-Latif al-Barzanji, *At-Ta'ârudh wa at-Tarjîh bayna al-Adillah asy-Syar'iyah*, 1993: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut-Libanon).
- Abd al-Rahmân Zaidî, *al-Ijtihâd bi Tahqîq al-Manâth wa Sulthânihî fî al-Fiqh al-Islâmî*, (Cairo: Dar al-Hadits, 2005).
- Abd-al-Halim Muhammad Abu Syuqqah, *Tahrîr al-Mar'ah fî Ashr ar-Risâlah: Dirâsah 'an al-Mar'ah Jâmi'ah li an-Nushûsh al-Qur'ân wa Shâhîhay al-Bukhâri wa Muslim*, (Kuwati: Dar al-Qalam, 1990).
- Abdul Moqsith Ghazali (ed.), *K.H. Afifuddin Muhajir: Faqih Ushuli dari Timur*, (Malang: Inteligencia Media, 2021).
- Abdul Munip, *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke In-*

donesia: Studi Penerjemahan Buku Berbahasa Arab di Indonesia 1950-2004, (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2007).

Abdullah bin Ahmad al-Baghawī, *Ma'âlim al-Tanzîl*, (Riyad: Dar ath-Thaybah, 1409 H).

Abdullah bin Yusuf az-Zayla'i, *Nashb ar-Râyah fi Ahādīts al-Hidâyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2002).

Abu al-Fath Muḥammad bin Abd al-Karim Asy-Syahrastâni, *al-Milal wa an-Niḥal*, Diedit oleh Ahmad Fahmi Muhammad, Juz I, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992).

Abu al-Fida Isma'il bin Umar Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, (Beirut: Dar Thaybah, 1999).

Abu al-Qasim bin Umar Az-Zamakhsyari, *Tafsîr al-Kasysyâf*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989).

Abu Hamid Al-Ghazali, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th).

Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin 'Ali Al-Andalusi, *al-Baḥr al-Muḥîth*, juz 4, (Beirut-Libanon: Dâr Ihyâ at-Turâth al-'Arabi, t.th.).

Abu Yasid (ed.), *Fiqh Realitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

Achie Sudiarti Luhulima, "Hak Perempuan dalam Konstitusi Indonesia", dalam: Sulistyowati Irianto, *Perempuan dan*

Hukum: Menuju Hukum yang Berperspektif Keadilan dan Kesetaraan (Jakarta: Yayasan Obor, 2006).

AD Eridani, Mawardi AR, AD. Kusumaningtyas, Maman Abdurrahmah, *Merintis Keulamaan untuk Kemanusiaan: Profil Kader Ulama Perempuan Rahima*, (Jakarta: Rahima, 2014).

Afifuddin Muhajir, "Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dalam Timbangan Syariat (Kajian Pancasila dari Aspek Nushūsh dan Maqāshid)", Naskah Pidato Pengukuhan Doktor Honoris Causa di UIN Walisongo Semarang pada hari Rabu, 20 Januari 2021.

Ahmad ibn Hanbal asy-Syaibani, *Musnad Ibn Hanbal*, (Cairo: Jami'yyah al-Maknaz al-Islami, 2000).

Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan*, (Bandung: Mizan, 2018).

Al-Hakim an-Naisabury, *al-Mustadrak*, ed. Musthafa Abd al-Qadir, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002).

Ali Ahmad an-Nadwi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah; Mafhûmuhâ, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsat Mu'alafâtuhâ, Adillatuhâ, Muhimmatuhâ, Tathbîqâtuhâ*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994).

amina wadud, "Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur'anic Analysis", dalam *Wanted: Equality*

and Justice in the Muslim Family, ed. Zainah Anwar, (Kuala Lumpur: Sister in Islam, 2009).

Badriyah Fayumi, *Konsep Makruf dalam Ayat-ayat Munakahat dan Kontesktualisasinya dalam Beberapa Masalah Perkawinan di Indonesia*, (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008).

Faqihuddin Abdul Kodir, "Kajian Teks-teks Hadits mengenai Isu Pemukulan Istri", dalam: Afwah Mumtazah, dkk. *Ragam Kajian Kekerasan dalam Rumah Tangga*, (Cirebon: ISIF, 2012).

Faqihuddin Abdul Kodir, "Konsep Qath'iy dan Dhanny dalam Fiqh Relasi Laki-laki dan Perempuan dan Laki-laki: Kasus Pembacaan Ulang terhadap Kitab 'Uqûd al-Lujjayn Karya Syekh Nawaw Banten", dalam: Marzuki Wahid dan Naqiyah Mukhtar (ed.), *Kajian Islam dalam Ragam Pendekatan*, (Purwokerto: STAIN Press, 2010).

Faqihuddin Abdul Kodir, *60 Hadits Sahih Khusus tentang Hak-hak Perempuan dalam Islam Dilengkapi Penafsirannya*, (Yogyakarta: Diva Press, 2019).

Faqihuddin Abdul Kodir, *Khittah Fahmina 2014: Mengokohkan Kerja-kerja Kultural Islam Indonesia dari Cirebon*, (Cirebon: Fahmina Institute, 2015).

Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah: Tafsir Progressif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: IRCISOD, 2019).

DAFTAR PUSTAKA

- Faqihuddin Abdul Kodir, *Sunnah Monogami: Mengaji al-Qur'an dan Hadits*, (Cirebon: Umah Sinau Mubadalah, cet. III, 2020).
- Faqihuddin Abdul Kodir, *Perempuan (Bukan) Sumber Fitnah!*, (Bandung: Afkaruna, 2021).
- Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos, 1999).
- Hamim Ilyas, dkk., *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-Hadis Misoginis*, Mochamad Sodik dan Inayah Rohmaniyah (editor), (Yogyakarta: PSW IAIN dan Jakarta: the Ford Foundation, 2003).
- Hamim Ilyas, *Fikih Akbar: Prinsip-Prinsip Teologis Islam Rahmatan lil 'Alamin*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2018).
- Helmi Ali Yafie, *Madrasah Rahima untuk Kesetaraan dan Keadilan*, (Jakarta: Rahima, 2011).
- Helmi Ali Yafie, *Modul Pengkaderan Ulama Perempuan Perspektif Kesetaraan*, (Jakarta: Rahima, 2011).
- Husein Muhammad, KH., "Tafsir al-Qur'an dalam Perspektif Perempuan", dalam KH. Husein Muhammad, dkk., *Modul Kursus Islam dan Gender (Dawrah Fiqh Perempuan)*, (Cirebon: Fahmina Institute, 2006).
- Husein Muhammad, Faqihuddin Abdul Kodir, Lies Marcoes-Natsir, dan Marzuki Wahid, *Modul Kursus Islam dan Gender (Dawrah Fiqh Perempuan)*, (Cirebon: Fahmina Institute, 2006).

- Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme kepada Mahaguru Pencerahan*, (Bandung: Mizan, 2011).
- Husein Muhammad, *Perempuan Ulama di Atas Panggung Sejarah*, (Yogyakarta: IRCISOD, 2020).
- Husien Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2001).
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *l'Îlâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, ed. Muhammad Abd as-Salam Ibrahim (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991).
- Ibn Hajar al-'Asqallani, *Fath al-Bârî bi Syarh Shahîh al-Bukhârî*, ed. Abd al-Aziz bin Baz, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993).
- Ismail al-Hasani, *Nazhariyyat al-Maqâshid 'ind al-Imâm Muḥammad ath-Thâhir bin Asyûr*, (Virginia: IIIT, 1995).
- Ismi Dwi Astuti Nurhaeni, *Kebijakan Publik Pro-Gender*, (Surakarta: Sebelas Maret Press University, 2009).
- Jasser Auda, *al-Ijtihâd al-Maqâshidiy min at-Tashawwur al-Ushûli ilâ at-Tanzîl al-'Amaliy*, (Beirut: asy-Syabakah al-'Arabiyah li al-Abhats wa an-Nasyr, 2013).
- Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, (London: IIT, 2007).
- Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, (Mizan: Bandung, 2008).

DAFTAR PUSTAKA

- John Gerzema and Micheal D'Antonio, *The Athena Doctrine: How Women (and the Men Who Think Like Them) Will Rule the Future*, (California: Jossey-Bass, 2013).
- Laury Silvers, "In the Book We Have Left Out Nothing: The Ethical Problem of the Existence of Verse 4: 34 in the Qur'an", *Comparative Islamic Studies*, CIS 2.2 (2006).
- Lies Marcoes-Natsir, dkk., *Peta Gerakan Perempuan Islam Pasca-Orde Baru*, editor: Nur Khalik Ridwan dan Marzuki Wahid, (Cirebon: ISIF, 2012).
- Lies Marcoes-Natsir, *Menolak Tumbang: Narasi Perempuan Melawan Pemiskinan*, (Yogyakarta: Insist Press; Jakarta: Rumah Kitab dan AIPJ, 2014).
- Mahmud ath-Thahhân, *Ushûl at-Takhrîj wa Dirâsat al-Asânîd*, (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1991).
- Malik bin Anas, *Muwaththa' li Mâlik*, (Cairo: Jam'iyyah al-Maknaz al-Islami, 2000).
- Mansour Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).
- Maria Hartiningsih, "Luka-luka Peradaban: Perspektif Seorang Perempuan Jurnalis", dalam Sulistyowati Irianto, *Perempuan dan Hukum: Menuju Hukum yang Berperspektif Kesetaraan dan Keadilan*, (Jakarta: Yayasan Obor, 2006).
- Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kri-*

tik atas Politik Hukum Islam di Indonesia, (Yogyakarta: LKiS, 2001).

Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia, Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, (Bandung: Marja', ISIF, 2014).

Meentje Simataw, Leonard Simanjutak, dan Pantoro Tri Kuswardono, *Gender dan Pengelolaan Sumber Daya Alam: Sebuah Panduan Analisis*, (Kupang: Yayasan PLKUL, 2001).

Mohammad Hasyim Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, (Mizan: Bandung, 2013).

Muh. Zuhri, *Hadis Nabi: Telaah Historis dan Metodologis*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1977).

Muhammad al-Ghazali, *Dilema Wanita di Era Modern: Wanita di Persimpangan Islam dan Tradisi*, (Jakarta: Mustaqim, 2003).

Muhammad ath-Thahir Ibn 'Asyur, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, (Tunis: Dâr Sahnûn, 1997).

Muhammad az-Zuhaily, *An-Nazhariyyât al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1993).

Muhammad Habasy, *Nûrun Yahdî lâ Qaydun Ya'sar*, (Sharjah UAE: Markaz ad-Dirasat li Buhuts at-Tanwir wa al-Hadharah, 2021).

DAFTAR PUSTAKA

- Muhammad bin 'Ali asy-Syawkânî, *Fatḥ al-Qadîr*, (Beirut: Dar al-Khayr, 1991).
- Muhammad bin Abdullah Ibn al-'Arabi, *Aḥkâm al-Qur'ân*, Muhammad 'Abd al-Qadir 'Atha (ed.), (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003).
- Muhammad bin Ahmad al-Qurthûbîy, *al-Jâmi' li-'Aḥkâm al-Qur'ân*, (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, t.th.).
- Muhammad bin Isa at-Turmudzi, *Sunan at-Turmudzî*, (Cairo: Jam'iyyah al-Maknaz al-Islami, 2000).
- Muhammad bin Isma'il Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, (Cairo: Jam'iyyah al-Maknaz al-Islami, 2000).
- Muhammad bin Jarîr Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*, juz VIII, Ahmad Muhammad Syâkir (ed.), (Beirut, Libanon: Mu'assah ar-Risâlah, 2000).
- Muhammad bin Yazid ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, (Cairo: Jami'yyah al-Maknaz al-Islami, 2000).
- Muhammad Fathi ad-Durayni, *al-Fiqh al-Islâmi al-Muqâran ma'a al-Madzâhib*, (Damaskus: Universitas Damaskus-Syria, 1995).
- Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997).
- Muhammad Umar Nawawi, *at-Tafsîr al-Munîr*, (Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.).

- Muslim bin al-Hajjaj Al-Qusyairī, *Shahîh Muslim*, (Cairo: Jam'iyah al-Maknaz al-Islami, 2000).
- Neng Dara Affiah, *Potret Perempuan Muslim Progresif Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2017).
- Nina Nurmila, "New Grounded Feminist Approach to Islam in Indonesia: A Textual Analysis of Rahima and Fahmina's Publications", dalam *Journal of Asian Social Science Research 2020*, Vol. 2, No. 1.
- Ninuk Mardiana Pambudy, "Mengubah Perspektif Keliru Mengenai Peran Ekonomi Perempuan", dalam Sulistyowati Irianto, *Perempuan dan Hukum: Menuju Hukum yang Berperspektif Kesetaraan dan Keadilan*, (Jakarta: Yayasan Obor, 2006).
- Nur Arfiah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Qur'an*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2014).
- Nur Rofiah (ed.), *Modul Lokakarya: Perspektif Keadilan dalam Hukum Keluarga Islam bagi Penguatan Perempuan Kepala Keluarga*, (Jakarta: PEKKA, 2015).
- Nur Rofiah, "Prolog: Qiro'ah Mubâdalah sebagai Syarat Tafsir Agama Adil Gender", dalam Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ'ah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: IRCISOD, 2019).

DAFTAR PUSTAKA

- Nur Rofiah, *Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman*, (Bandung: Afkaruna, 2020).
- Pradewi Iedarwati, "Ayat-ayat Pancasila dalam Tafsir Perempuan", Siti Hariti Sastriyani (ed.), *Gender and Politics*, (Yogyakarta: Tiara Wacan, 2009).
- Siti Musdah Mulia, "Tauhid dan Risalah Keadilan Gender", dalam *Dawrah Fiqh Perempuan: Modul Kursus Islam dan Gender*, oleh KH. Husein Muhammad, Faqihuddin Abdul Kodir, Lies Marcos-Natsir, dan Marzuki Wahid, (Cirebon: Fahmina-institute, 2006).
- Sulayman bin Ahmad Ath-Thabrani, *al-Mu'jam al-Kabîr*, ed. Hamdi Abd al-Majid as-Salafi, (Cairo: Maktabah Ibn Taymiyah, t.t.).
- Sulayman bin al-Asy'ats Abu Dawud as-Sijistani, *Sunan Abū Dāwud*. (Cairo: Jami'yyah al-Maknaz al-Islami, 2000).
- Tim KUPI, *Dokumen Resmi Proses dan Hasil Kongres Ulama Perempuan Indonesia*, (Cirebon dan Jakarta: Fahmina dan Rahima, 2017).
- Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqâshid asy-Syarî'ah: Kajian Kritis dan Komprehensif*, (Yogyakarta: IRCISOD, 2020).

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**



GAMBAR-GAMBAR

Halaman 253: Gambar 1. Fondasi Tauhid dalam Perspektif KUPI

Halaman 254: Gambar 2. Sembilan Nilai KUPI

Halaman 255: Gambar 3. Basis Pengetahuan dan Kerja-Kerja KUPI

Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**



INDEKS

A

- A. Hassan, 181
Abbas ra, 39, 40
Abd al-Halim Muhammad Abu Syuqqah, Syekh, 163, 164, 170
'Abd al-Malik al-Juwaini, 94
Abdillah bin Amr ra, 86, 89
Abdurrahman Wahid, 50, 169, 243
Abdurrahman Zaidi, 176
Abi Jamrah, 120
Abu Abdullah at-Tirmidzi al-Hakim, 93
Abu al-Wafa Ibn 'Uqail al-Hanbali, 233
Abu Aswad ad-Duali, 144
Abu Bakar ra, 144
Abu Bakar Rahziz., 49
Abu Dzarr, 120
Abu Hurairah ra, 84, 86-89, 121
Abu Ishaq asy-Syathibi, 27, 94
Abu Zayd al-Balakhi, 93
AD Eridani, 67
AD Kusumaningtyas, 67
Ade Majda, 15
Afghanistan, 53
Afrika, 18, 19
Afwah Mumtazah, 71
Agama Keadilan, 50
Aisyah Amini, 292
Aisyah ra, 163, 304
Aisyiah Muhammadiyah, 51
akhlâq karîmah, 10, 12, 23, 27, 61, 76, 93, 108, 116, 121, 122, 142, 160, 172, 176, 183, 206, 209, 226-228, 239, 251, 259, 266, 275-281

- Ala'i Nadjib, 72
Al-Furqan: Tafsir Qur'an, 181
 Ali bin Thalib, 179
 Ali Yafie, 50
 Alimat, 13, 14, 47, 49, 52, 54, 55, 61, 62
 al-Amiri al-Failasufi, 94
 AMAN Indonesia, 52
 Amerika, 53
 amina wadud, 134, 135
 'Amrah bint Abdurrahman, 36
Analisis Gender dan Transformasi Sosial, 210
 Anas bin Malik ra, 119
 Angela Merkel, 211
 Arab, 18, 25, 144, 148, 150, 178, 222
 Asma bint Abi Bakr ra, 163
 Asma bint Umais ra, 223
 Atha bin Abi Rabah, 186
 Athiyatul Ulya, 67
 Australia, 53
 Aws bin Shamit ra, 222
 Aznan Hasan, 290, 291, 294
- B**
 Badan Pusat Statistik (BPS), 201, 202
 Badriyah Fayumi, 14, 49, 67, 71, 103, 104, 109, 245, 251, 288
- Bahtsul Masail NU, 286
 Bangladesh, 53
 Banten, 53, 169
 Barirah ra, 38, 39, 40
 Bashrah, 144
 Bekasi, 49, 67, 103
 Belanda, 53
binâ' al-usrah (pembangunan keluarga), 96
- C**
 Chamamah, 286
 Huzaemah Tahido Yanggo, 286, 291, 292
 Cina, 18, 19
 Cirebon, 9, 14, 16, 46, 52, 60, 102, 110, 226, 252, 270, 288
- D**
 Damaskus, 14
dar' al-mafâsid, 108, 232
 Dawrah Kader Ulama Pesantren (DKUP), 60
 DI Yogyakarta, 14, 47, 51, 53, 54, 66, 171
Dokumen Resmi Proses dan Hasil Kongres Ulama Perempuan Indonesia, 72

E

Erna Solberg, 211
Ethiopia, 232
Euis Daryati, 72
Euis Nurlaelawati, 15, 285
Evi Siti Zahroh, 71

F

Fahmina, 13, 14, 47, 49, 52, 54,
55, 59, 60, 61, 62, 72
Fakhr ad-Din ar-Razi, 94
Faquihuddin Abdul Kodir, 16, 28,
67, 288, 303, 304
Fatayat NU, 47, 51, 52, 62
Fath al-Bârî, 35
Fathimah Umar Nasef, 163
female genital mutilation
(FGM), 19
Filipina, 53, 60
Finlandia, 211
fiqh, 10, 26, 27, 31-33, 35, 41,
49, 50, 61, 67, 100
Fiqh Akbar: Prinsip-prinsip
Teologis Islam Rahmatan lil
'Alamin, 91
Fiqh an-Nisa', 51, 52
Fiqh Indonesia, 50
Fiqh Mazhab Nasional, 50
Fiqh Perempuan, 50
Fiqh Sosial, 50

Forum Kajian Kitab Kuning
(FK3), 14, 169

Forum Pengada Layanan, 53
Fudhalah bin Ubaid ra, 119

G

GPPBM (Gerakan Perempuan
untuk Perlindungan Buruh
Migran), 62

Ghiats, 15

H

Habibah bint Sahl, 34-37
Habibah Junaedi, 71
al-Hakim an-Naisabury, 84
Hamim Ilyas, 91, 124, 125, 142,
167
Hasif, 15
Hazairin, 50
Helmi Ali Yafie, 14, 67
hifzh ad-dîn, 23, 94, 97, 109
hifzh al-'aql, 24, 94, 97, 109
hifzh al-'irdh, 24, 94
hifzh al-mâl, 24, 94, 97, 109
hifzh an-nafs, 23, 94, 97, 109
hifzh an-nasl, 24, 94, 95, 96, 98,
109
Huquq al-Mar'ah wa Wâ-
jibâtuhâ fî Dhaw'i al-Kitâb
wa as-Sunnah, 163

- Husein Muhammad, 14, 50, 67, 71, 79, 168, 197, 279
- Husn al-Uswah bimâ Tsabata min Allâhi wa Rasûlihi fî an-Niswah*, 163
- I**
- IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 52
- Ibn 'Arabi, 180
- Ibn 'Asyur, Muhammad ath-Thahir, 95, 187
- Ibn Abbas ra, 35, 39, 40, 120
- Ibn Babawih al-Qummi, 94
- Ibn Hajar al-'Asqallani, 35
- Ibn Hazm, 194
- Ibn Qayyim al-Jawziyah, 91, 94, 102, 189
- Ibn Taymiyah, 94
- Ibrahim Hosen, 50
- 'illah (logika hukum), 31, 95, 176, 195
- Imam ad-Darimi, 187
- al-Ghazali, Abu Hamid, 27, 94
- Imam Bukhari, 34, 162
- Imam Malik, 161, 305
- Imam Nakhoi, 67, 71
- Imam Syafi'i, 27, 31, 32, 33, 41, 186, 225
- Iman Soleh Hidayat, 71
- India, 18, 19
- Indonesia, 15, 18, 22, 25-28, 47, 49-53
- Inggris, 93
- Institut Studi Islam Fahmina (ISIF), 60
- Islam Klasik, 290
- Islandia, 211
- Istibsarah, 71
- istihsân* (pencarian kebaikan), 93, 175, 191, 193, 234
- istinbâth al-ahkâm*, 31
- istiqrâ'*, 27, 31, 33, 41, 225
- Isyqie, 15
- Izz ad-Din bin Abd as-Salam, 94
- J**
- Ja'far bin Abi Thalib ra, 223
- Jacinda Ardern, 211
- Jakarta, 47, 49, 51, 53, 54, 56, 61, 66, 67, 200, 292
- jalb al-mashâlih*, 108, 232, 301
- Jam'u al-Jawâmi'*, 85
- Jasser Auda, 27, 96, 99, 102, 197
- Jawa Barat, 53
- Jawa Tengah, 53
- Jawa Timur, 53, 60
- Jazirah Arabia Kuno, 19
- Jerman, 93, 211
- John L. Esposito, 295

K

- kaidah hukum (*qawâ'id syar'iyah*), 94, 175
- Kalimantan, Pulau, 216
- Kalimantan Barat, 53
- Kalimantan Selatan, 53
- Kalimantan Tenggara, 53
- Kalimantan Timur, 53
- Kamala Chandrakirana, 67
- Katrín Jakobsdóttir, 211
- keadilan hakiki, 22, 24, 26, 81, 103, 110-112, 224, 225, 248, 252, 260, 266-268, 271, 275-277, 280
- Kementerian Agama, 181, 264
- Kementerian Pendidikan, 219
- Kementerian Kesehatan, 219
- Kenya, 53
- khalifah fî al-ardh* (wakil Tuhan di bumi), 11, 23, 76, 80, 109, 125, 128, 140, 141, 282, 283
- Khansa bint Khidam ra, 152
- Khaulah bint Tsa'labah ra, 222
- Khoiriyah Hasyim, 286
- Khotimatul Husna, 71
- khulu'*, 35
- Kitâb as-Sittin al-'Adliyah fî Huqûq al-Mar'ah al-Muslimah*, 171
- Komnas Perempuan, 52-53, 62, 219
- Kompilasi Hukum Islam, 292
- Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI), 9-18, 26-29, 41, 42, 45-50, 52-55, 58, 61, 63-70, 72, 73, 76, 79, 80, 81, 91, 92, 96-98, 102, 103, 106, 107, 109, 111-113, 121, 122, 124, 139, 142, 171, 183, 188, 189, 197, 198, 207, 208, 212, 214, 217-221, 225-228, 233, 235-240, 242-245, 250-255, 257, 259, 260, 263, 266, 269, 271, 275-277, 279-282, 284, 288, 289, 293, 294, 296, 298, 299, 303, 304, 307
- Kontekstualisasi Hukum Islam, 50
- Koptik, 178
- KPI, 62
- Kuala Lumpur, 14
- Kufah, 144
- al-kulliyat as-sittah*, 23
- al-kulliyat al-khams*, 94, 97, 98, 108
- Kusmana, 71
- al-kutub as-sittah*, 161
- al-kutub at-tis'ah*, 161

L

Lakpesdam NU, 62
 Lampung, 53
 Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) Jakarta, 51
 Lena Larsen, 303
 Lies Marcoes-Natsir, 67, 220
 LKK NU, 102

M

M. Hasbi ash-Shiddieqy, 50, 295, 296
 Madinah, 34, 143, 144, 229
 Madyan, 129
 Magelang, 291
 Maimunah, 72
Majallah, 290
 Majelis Tarjih Muhammadiyah, 286
 Makassar, 47, 54, 66
 makruf, 103-106, 108-112, 157, 252, 260, 266, 275-277, 280
 Malaysia, 53, 60, 291
 Mansour Fakih, 210
Maqasid al-Shariah as a Philosophy of Islamic Law: A System Approach, 197
 Maria Ulfah Anshor, 71
 Marzuki Wahid, 14, 67, 71
 Masdar Farid Mas'udi, 50

mashlahah, 92, 93, 191, 193, 233, 246, 296, 301
 Masruchah, 67
 Mazhab Jogja, 296
 Makkah, 143, 144, 229
Menolak Tumbang: Narasi Perempuan Melawan Peminanan, 220
 Mesir, 290
 Metodologi Fatwa Ulama Perempuan Indonesia, 68
 Migrant Care, 52
 Mimin Mu'minah, 15
 al-Miswar bin Makhramah ra, 85, 118
 Mongolia, 178
mubâdalah, 16, 22, 23, 26, 81, 103, 106-110, 112, 171, 173, 212, 214, 252, 260, 266, 275-277, 280,
 Mubadalah.id, 14
 Muhammad al-Ghazali, Syekh, 168
 Muhammad Fuad Abd al-Baqi, 81
 Muhammad Habasy, Syekh, 147, 192, 195, 233-234, 236, 245
 Muhammad Mustafa Shalabi, 289

INDEKS

- Muhammad SAW, Nabi, 9-10, 27, 33-41, 76, 82, 85, 86, 89, 116, 117, 119, 120-123, 142-144, 147, 150, 152, 159-167, 170, 174, 180, 182, 186, 188, 192, 194, 195, 206, 218, 221-223, 225, 229, 275, 276, 278, 284
- Muhammadiyah, 102, 230, 233
- MUI (Majelis Ulama Indonesia), 286, 291
- al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān*, 81
- al-Mu'jam al-Kabīr*, 85
- Mukti Ali, 71
- Munawir Syadzali, 50
- Muqatil, 223
- Mushaf Hafshah ra, 144
- Mushaf Utsman bin Affan ra, 144
- Mushannaf Abdurrazzaq*, 161
- Mushannaf Ibn Abi Syaibah*, 161
- Muslimat NU, 51
- Musnad Ahmad*, 116, 121, 161, 173, 221, 229
- al-Mustadrak*, 84, 88
- Musyawah Keagamaan, 9, 12, 13, 27, 28, 46-50, 54, 55, 58, 59, 61, 63, 65-71, 81, 92, 93, 112, 142, 219, 225, 240, 252, 257, 259-264, 270, 271, 289, 293
- Muwaththa' li Mâlik*, 37, 116, 121, 161
- Muyassarotul Hafidzoh, 71
- N**
- Najm ad-Din ath-Thufi, 84
- Nalar Kritis Muslimah: Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman*, 224
- Nana Chandrakirana, 14
- Nanggroe Aceh Darussalam, 53
- Nani Zulmirnani, 67, 71
- Nasaruddin Umar, 17
- Nasyiatul Aisyiah, 51, 53, 62
- Nawangsih, 292
- Nawawi Banten, Syekh, 169
- Neng Dara Affiah, 71
- Neng Hannah, 71
- Nigeria, 53
- Ninik Rahayu, 67, 71
- Nor Ismah, 71
- NU (Nahdlatul Ulama), 102, 230, 233
- Nur Arfiah Febriari, 131
- Nur Rofiah, 14, 17, 67, 80, 103, 110, 139, 236
- Nûrun Yahdî lâ Qaydun Ya'sar*, 195, 245

Nusa Tenggara Barat, 53
 Nusa Tenggara Timur, 53
 Nusaibah bint Ka' b ra, 163, 223,
 224

P

Padang, 47, 54, 66
 Pakistan, 53, 290, 291
 Pancasila, 224, 230, 232, 235,
 236, 245
 Papua, 53, 216
 Papua Barat, 53
 PEKKA (Perempuan Kepala
 Keluarga), 49, 52, 62
 Pemberdayaan Pesantren dan
 Masyarakat (P3M), 51, 52
 Pengkaderan Ulama Perempuan
 (PUP), 57, 58
 Persia, 18, 178
 Pesantren Kebon Jambu al-Is-
 lamy, 9, 46, 52, 102, 226
 Pesantren as-Shafi'iyah Jakarta,
 292
 Pesantren Mahasina Darul
 Qur'an Wal Hadits, 49, 67,
 69, 103
 Prancis, 93
 Pribumisasi Islam, 50
 PSG STAIN Pekalongan, 62
 PSW UIN Jakarta, 51

Q

*Qadhâyâ al-Mar'ah bayn
 at-Taqâlid ar-Râkidah wa
 al-Wâfidah*, 168
 al-Qaffal al-Kabir, 94
 al-Qannuji, Syekh, 163
qiyâs, 93, 175, 191, 193, 234

R

Rahima, 13, 14, 47, 49, 52, 54,
 55-59, 61, 62, 72
rahmatan lil 'âlamîn, 10, 12,
 23, 27, 58, 61, 63, 75, 91,
 93, 108, 116, 121, 122, 142,
 146, 148, 160, 172, 173,
 176, 177, 179, 183, 184,
 188, 189, 206, 208, 209,
 226-228, 239, 251, 259, 266,
 275-282
 Rashid Rida, 289
 Reaktualisasi Ajaran Islam, 50
 Riau, 53
Risâlah al-Mahîdh, 32
 Rita Pranawati, 71
 Romawi, 18, 178
 Romawi Kuno, 18
 Rumah KitaB, 52

S

Sahal Mahfudh, 50

- Samsidar, 71
 Sanna Marin, 211
 Saudi Arabia, 53
 Sayf ad-Din al-Amidi, 94
 Sekolah Dasar Awliya Fahmina (SHAF), 60
 Selandia Baru, 211
 Semarang, 47, 291
 sembilan nilai dasar KUPI, 76, 92, 106, 275-277, 280
Shahîh Bukhâri, 36, 38, 41, 86, 116, 119, 120, 150, 152, 161, 162, 164, 170, 186, 206
Shahîh Muslim, 41, 85, 86-90, 161, 162, 164, 170, 186, 230
 Singapura, 53
 Siti Musdah Mulia, 50, 133
 Spanyol, 178
 STID al-Biruni, 53
 Suku Quraisy, 144
 Sulaiman bin Amr bin Al-Ahwash, 90
 Sulawesi Selatan, 53
 Sulawesi Tenggara, 53
 Sulawesi Utara, 53
 Sumatera Barat, 53
 Sumatera Selatan, 53
 Sumatera Utara, 53, 199
Sunan Abû Dâwud, 38, 39, 41, 161, 186, 188, 221, 222
Sunan an-Nasâ'i, 40, 161
Sunan at-Turmûdzî, 40, 161, 194, 221, 222, 249
Sunan Baihaqi, 116
Sunan Ibn Mâjah, 41, 90, 116, 119, 120, 161, 173, 188, 249
as-Sunnah bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadîts, 168
 Surabaya, 60
as-Suyuthi, 85
 Syam, 144
 Syihab ad-Din al-Qarafi, 94
 Syria, 147, 178, 233, 245
 Syuaib, Nabi, 129
- T**
Tahrîr al-Mar'ah fî 'Asr ar-Risâlah: Dirâsah 'an al-Mar'ah Jâmi'ah li Nushûsh al-Qur'ân wa Shâhihay al-Bukhâri wa Muslim, 163, 164
 Taiwan, 211
 tauhid *rahmutiyyah*, 124, 125
 tauhid *rubûbiyyah*, 124
 Tauhid Sosial, 50
 tauhid *ulûhiyyah*, 124
 Tegal, 291
 ath-Thabrani, 85
 Thailand, 53, 60

- The Academy for Islamic Researches (*Majma' al-Buhuth al-Fiqhiyah*), 290
- The Council of Islamic Teaching, 290, 291
- The High Council for Islamic Affairs (*al-Majlis al-A'la li al-Shu'un al-Islamiyah*), 290
- Tsabit bin Qays bin Syammas al-Anshari al-Khazraji, 34, 35, 37
- Tsai Ing-wen, 211
- Tunisia, 187
- Turki, 178, 290
- Tuty Alawiyah, 292
- U**
- Ubadah bin ash-Shamit ra, 119
- UIN Jakarta, 47-48, 51
- UIN Semarang, 48
- UIN Surabaya, 48
- UIN Yogyakarta, 47
- Ulfatun Hasanah, 72
- Ulil Absar-Abdalla, 14, 67
- Umar bin Khattab ra, 305, 306, 307
- Umdah El Baroroh, 71
- Umm Haram ra, 163
- Umm Salamah bint Abi Umayyah ra. 163, 223, 224
- Universitas Pancasila, 62
- '*Uqud al-Lujjayn*, 169
- Utsman bin Affan ra, 144
- W**
- Wael B. Hallaq, 289
- Wawan Gunawan Abdul Wahid, 71
- Y**
- Yahudi, 178
- Yati Priyati, 71
- Yayasan Fahmina, 60
- Yayasan Fatayat NU Yogyakarta, 51
- Yayasan LKiS, 51, 54
- Yayasan Paramadina, 51
- Yogyakarta, 14, 47, 53, 54, 66
- Yulianti Muthmainnah, 67, 71
- Yunani, 93
- Z**
- Zeky Wahid *lih.* Marzuki Wahid
- Ziba Mir-Hosseini, 303



TENTANG PENULIS

Faqihuddin Abdul Kodir—biasa dipanggil Kang Faqih—adalah aktivis Jaringan KUPI (Kongres Ulama Perempuan Indonesia). Sehari-hari mengajar di IAIN Syekh Nurjati, Cirebon, Institut Studi Islam Fahmina (ISIF), Cirebon, dan Ma'had Aly Pesantren Kebon Jambu, Babakan, Ciwaringin, Cirebon.

Kang Faqih mendalami agama Islam di Pesantren Dar al-Tauhid, Cirebon (1983-1989) di bawah asuhan K.H. Ibnu Ubaidillah Syathori dan K.H. Husein Muhammad. Ia menempuh Pendidikan S1 di Fakultas Syari'ah Universitas Damaskus, Syria dan Fakultas Dakwah Abu Nur, Damaskus (1989-1995), S2 di Fakultas Ilmu Wahyu IIUM Kuala Lumpur (1996-1999), dan S3 di ICRS UGM Yogyakarta (2010-2015).

Selain mengajar dan mengisi berbagai kegiatan pendidikan, ia juga dipercaya memegang beberapa jabatan penting, seperti Sekretaris Nasional Alimat (Gerakan untuk Keadilan Keluarga Muslim Indonesia), salah satu Ketua

Yayasan Fahmina Cirebon, Pengawas Perhimpunan Rahi-ma, Pengurus Pusat Lembaga Kemaslahatan Keluarga (LKK) PBNU, dan Pengurus Majelis Musyawarah Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI). Kang Faqih mendirikan situs Mubadalah.id, sebuah portal Islam yang mempromosikan keadilan relasi laki-laki dan perempuan.

Gagasannya terekam dan tersebar dalam berbagai tulisan dan buku. Ia adalah seorang penulis yang produktif. Di antara karyanya yang cukup populer adalah *Perempuan (Bukan) Sumber Fitnah!* (2021), *Qira'ah Mubâdalah* (2019), *60 Hadits Sahih Hak-Hak Perempuan dalam Islam* (2019), *Sunnah Monogami* (2017), *Pertautan Teks dan Konteks dalam Fiqh Mu'amalah* (2017), *Nabiyyurrahmah* (2013), *Manba'ussa'adah* (2011), *al-Sittin al-'Adliyah* (2010), *Hadith and Gender Justice* (2007), *Kodrat Perempuan dalam Islam* (2004).

Di samping menulis buku, Kang Faqih juga menggu-bah sejumlah lagu shalawat tentang relasi keadilan dan kesalingan laki-laki dan perempuan, seperti *Shalawat Mu-sawah* (2001), *Shalawat Awliya* (2003), *Setara di Hadapan Allah* (2003), *Shalawat Samara/Mubadalah* (2015), dan *Kasih Mubadalah* (2020).[]

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**

**Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!**