

PERTAUTAN TEKS DAN KONTEKS DALAM FIQH MU'AMALAH

Isu Keluarga, Ekonomi dan Sosial

Fiqh Mu'amalah, sebagai produk pemahaman hukum Islam mengenai urusan sosial kemanusiaan, adalah yang paling kentara bagaimana sebuah pandangan hukum ditarik dua kutub; karakter transenden (*ta'abbudi*) yang tetap, dan karakter rasional (*ta'aqquli*) yang berubah.

Buku ini menganalisis karakter keberubahan dan ketidakberubahan suatu hukum mu'amalah dalam isu keluarga, ekonomi, dan sosial. Tentu saja, mu'amalah di sini artinya luas. Tidak hanya transaksi perdagangan atau keuangan sebagaimana dipahami dalam disiplin ilmu ekonomi Islam. Isu-isu keluarga yang dibahas menggunakan perspektif keadilan gender dalam Islam. Sementara isu-isu ekonomi dan sosial dianalisis dengan pendekatan keadilan sosial.

Buku ini mengawali pembahasannya dengan aspek metodologi. Sebelum membahas perdebatan mengenai hukum fiqh itu sendiri. Pada tahun 2003, metodologi ini saya sebut sebagai fiqh realitas. Yaitu perumusan fiqh yang memandang realitas sebagai rujukan yang valid dalam memahami dan menerapkan teks-teks sumber. Fakta-fakta kehidupan yang dialami perempuan, misalnya, adalah sumber yang valid untuk memahami kembali seluruh teks-teks Qur'an, Hadits, dan pandangan-pandangan fiqh klasik. Narasi hukum nasional dan instrumen internasional juga menjadi bagian dari realitas yang harus dipertimbangkan.

Melupakan realitas dalam merumuskan fiqh adalah menjauhkan teks dari konteksnya yang sekarang. Padahal hukum Islam itu sesuai untuk segala tempat dan waktu (*shalihun likulli makan wa zaman*). Kesesuaian ini hanya mungkin jika ia merujuk pada realitas. Merujuk tentu saja bukan berarti mengikuti secara saklek. Karena pada data-data realitas dan teks-teks hukum juga pasti ada penyimpangan-penyimpangan. Merujuk artinya mempertemukan tujuan-tujuan teks (*maqasid syari'ah*) dengan spirit yang juga terekam dalam realitas.



USM
Umah
Sinai
Mubadalah

GRAHA
CENDEKIA

ISBN 978-602-6938-72-5



9 786026 938725

Isu Keluarga, Ekonomi dan Sosial

PERTAUTAN TEKS DAN KONTEKS DALAM FIQH MU'AMALAH

Dr. Faqihuddin Abdul Kodir

PERTAUTAN TEKS DAN KONTEKS DALAM FIQH MU'AMALAH

Isu Keluarga, Ekonomi dan Sosial

Buku ini mengajak para pembaca untuk mengenali inti suatu keputusan hukum dalam sebuah persoalan. Pengenalan ini, jika terus menerus dilatih, akan memperkuat keahlian menemukan metodologi pembacaan teks (*wajh al-istidlal*). Keahlian ini biasa disebut sebagai malakah fiqhiyah. Karena itu, buku ini bisa menjadi rujukan bagi mata kuliah filsafat hukum Islam maupun masail fiqhiyah dalam perguruan tinggi Islam, STAIN/S, IAIN/S, maupun UIN/S.

Dr. Faqihuddin Abdul Kodir

Pertautan Teks dan Konteks dalam Fiqh Mu'amalah: Isu Keluarga, Ekonomi, dan Sosial

(Buku Daras “Filsafat Hukum Islam”
dan “Masail Fiqhiyah”)

Dr. Faqihuddin Abdul Kodir

**Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam
Institut Agama Islam Negeri (IAIN)
Syekh Nurjati Cirebon
2017**

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta
Lingkup Hak Cipta

Pasal 2:

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana

Pasal 72:

1. Barangsiapa dengan sengaja atau tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Pertautan Teks dan Konteks dalam Fiqh Mu'amalah: Isu Keluarga, Ekonomi, dan Sosial

(Buku Daras “Filsafat Hukum Islam”
dan “Masail Fiqhiyah”)

Dr. Faqihuddin Abdul Kodir

**Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam
Institut Agama Islam Negeri (IAIN)
Syekh Nurjati Cirebon
2017**

Pertautan Teks dan Konteks dalam Fiqh Mu'amalah:
Isu Keluarga, Ekonomi, dan Sosial
Copyrights © Dr. Faqihuddin Abdul Kodir

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau isi seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

Layout Tim Cendekia
Cetakan Pertama, Maret 2017

Graha Cendekia
Perumahan Gowasari Blok 12 Yogyakarta
email: graha.cendekia@yahoo.com

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan
Pertautan Teks dan Konteks dalam Fiqh Mu'amalah:
Isu Keluarga, Ekonomi, dan Sosial /Dr. Faqihuddin Abdul Kodir

Cetakan I-Yogyakarta: Graha Cendekia
14 X 20.5 cm

I. Agama III. Abdulkodir Faqihuddin
II. Judul

DAFTAR ISI

Metodologi Fiqh Mu'amalah; Analisis Prinsip Keadilan dalam Ekonomi Syari'ah.....	7
<i>Kaidah-Kaidah dalam Fiqh Mu'amalah</i> (Isu Kontrak dan Transaksi Ekonomi).....	69
Merumuskan Prinsip-prinsip Produksi dalam Fiqh Mu'amalah: Inspirasi dari Teks-teks Hadits.....	82
Metodologi Fiqh Antara Merujuk Teks dan Mengacu Konteks (Isu-isu Ekonomi dalam Hukum Islam).....	123
Perkembangan Pemikiran Fiqh Zakat.....	153
Kaidah Relasi Kemanusiaan Sebagai Basis Fiqh Kontemporer (Isu Keluarga, Ekonomi, dan Sosial).....	174
Metodologi Fiqh Ahwal Syakhsiyah (Isu Keluarga): Tawaran Perspektif Perempuan.....	217
Metode Qath'iy dan Zhanny dalam Fiqh Ahwal Syakhsiyah (Isu Kepemimpinan Perempuan dan Pemukulan Istri).....	265
Fiqh Islam yang Mendengar Perempuan.....	297

Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) dalam Perspektif Fiqh Islam.....	328
Menggagas Konsepsi Fiqh Seksualitas Yang Berkeadilan dan Bermartabat.....	382
Mencari Akar Pluralisme dari Tradisi Fiqh Islam.....	402

Metodologi Fiqh Mu'amalah; Analisis Prinsip Keadilan dalam Ekonomi Syari'ah

“Bahwa syari’at Islam itu dibangun atas dasar-dasar kebijaksanaan (kearifan) dan kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Syari’at seluruhnya adil, kasih sayang, maslahat, dan bijaksana. Oleh karena itu, setiap persoalan yang keluar dari keadilan menuju ke kecurangan, dari kasih-sayang menuju sebaliknya, dari maslahat menuju ke kerusakan, dan dari kebijaksanaan menuju ke kesewenang-wenangan, maka bukanlah syari’at, sekalipun didukung oleh penafsiran (teks), karena syari’at itu keadilan Allah di antara hamba-hamba-Nya”. *Ibn al-Qayyim al-Jawzi*.

Pendahuluan

Praktek ekonomi secara sederhana bisa diartikan sebagai perilaku orang atau sekelompok orang untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Dalam praktik keseharian, ekonomi bisa diterjemahkan sebagai usaha dan upaya untuk memperoleh keuntungan dari kerja-kerja yang dilakukan, baik yang terkait dengan barang komoditas maupun jasa dan pelayanan. Praktek ekonomi lebih banyak disebutkan untuk perilaku pengumpulan modal, pengelolaan dan pengembangan untuk mendapatkan modal [akumulasi] yang lebih banyak. Sesuatu yang awalnya bersifat sosial, misalnya dana zakat, bila dikelola dengan menggunakan perspektif ‘ekonomi’, maka ia tidak akan didistribusikan

langsung kepada para *mustahiq* [orang-orang yang berhak menerima zakat], tetapi dikumpulkan, dikelola dan dikembangkan untuk memperoleh keuntungan, yang dari keuntungan ini kemudian didistribusikan kepada para *mustahiq*, yaitu apa yang dikenal dengan istilah investasi dana zakat [*istitsmâr amwâl az-zakâh*].

Konsepsi 'Ekonomi Syari'ah atau Ekonomi Islam' , terutama yang terkait dengan persoalan *finance*, adalah didasarkan kepada kecenderungan 'akumulasi modal', atau dalam bahasa lain kapitalisasi. Konsepsi ini dengan segala produk yang ditawarkan, dikemas sedemikian rupa untuk bisa dijadikan medium pengumpulan modal, pengelolaan dan pengembangan untuk memperoleh keuntungan sebanyak-banyaknya. Produk-produk Ekonomi Syari'ah secara sederhana bisa dikenal sebagai jelmaan dari sistem ekonomi kapitalis yang sedang meraja lela di seluruh dunia. Ekonomi Syari'ah misalnya menawarkan perbankan dengan segala produknya, pola investasi, asuransi komersial, reksadana, *cash waqf* [wakaf uang], bursa saham bahkan yang terbaru multi level marketing. Hampir jarang sekali, pembicaraan Ekonomi Syari'ah menyangkut soal perburuhan, hak petani atas tanah, sistim jaminan sosial negara terhadap rakyat, atau negara kaya muslim terhadap negara miskin muslim, apalagi jaminan terhadap bangsa dan negara yang non-muslim.

'Ekonomi Syari'ah' sendiri, sebagai disiplin ilmu yang saat ini telah dimodifikasi dengan rapih, adalah sesuatu yang baru dalam sejarah peradaban Islam. Cikal bakalnya adalah perdebatan mengenai halal-haramnya bunga bank konvensional. Para ulama dan cendekiawan yang memilih pandangan keharaman bunga bank, menginisiasi pendirian bank tanpa bunga, atau bank Islam. Inisiasi

ini muncul pada tahun lima puluhan, dan baru bisa dipraktikkan pada medio tujuh puluhan dengan berdirinya Islamic Development Bank Jeddah, yang kemudian disusul bank-bank tanpa bunga serupa, seperti Bank Faisal di Sudan, Mit Gymer di Mesir, kemudian di Pakistan, Iran, Malaysia dan Indonesia. Para ulama dan cendekiawan, seperti Muhammad Abdul Mannan, Muhammad Nejatullah Shiddiqi, Munzir Kahf, Umar Chapra, Afzalurrahman dan beberapa yang lain, kemudian menyusun landasan teologis terhadap pentingnya institusi Ekonomi Syari'ah dan perbankan tanpa bunga. Dalam tataran praktek, diantara yang banyak mencatat keberhasilan dalam pengelolaan perbankan Islam adalah pemerintah Malaysia, dengan berdirinya Tabungan Haji, Bank Islam Malaysia Berhad, Asuransi Takaful, Takaful Islam Berhad dan Bank-bank konvensional yang menawarkan produk-produk syari'ah sejak tahun 80-an. Anehnya, pemerintah Saudi Arabia yang sering mendanai dan mempraksai pembicaraan, seminar, kajian, lokakarya dan pertemuan-pertemuan untuk meng-gagas perbankan Islam, justru merupakan negara yang terlambat mendirikan bank Islam di dalam negerinya sendiri.

Dalam analisis Timur Kuran, seorang pakar ekonomi dari Turki, Ekonomi Syari'ah muncul sebagai pencarian identitas politik dan budaya bagi kalangan tertentu dari masyarakat muslim, di antara identitas-identitas yang bermunculan di pentas dunia ini. Para pelaku bisnis dari dunia Islam, terutama Arab dan Benua India, yang sehari-hari hidup bersama produk-produk ekonomi kapitalisme, merasa kehilangan identitas. Bersamaan dengan seruan kekhalifahan yang didengungkan al-Maududi, Ekonomi Syari'ah muncul sebagai alternatif untuk pemenuhan

identitas masyarakat muslim. Dari sisi ini, Kuran dan beberapa pakar yang lain, melihat Ekonomi Syari'ah, misalnya dengan mengambil contoh 'perbankan tanpa bunga' masih belum menawarkan konsepsi dan mekanisme yang orisinal, sehingga upaya penghapusan riba/bunga pada prakteknya baru sebatas perubahan nomenklatur pada jasa-jasa perbankan konvensional.¹

Tetapi yang perlu dicatat, menurut hemat penulis, konsepsi Ekonomi Syari'ah sedikit banyak menegaskan prinsip-prinsip perekonomian yang berhadapan dengan kecenderungan perekonomian global; larangan menjadikan uang sebagai komoditas, mengharuskan produk perbankan pada sektor riil, sebisa mungkin mempertemukan langsung kreditur dan debitur untuk mencapai kesepakatan dan prinsip-prinsip lain seperti keseimbangan, transparansi dan kerelaan transaksi. Karena itu, terlepas dari berbagai analisis dan penilaian tentang Ekonomi Syari'ah, ia sebagai kontra hegemoni terhadap sistem ekonomi kapitalisme yang mengungkung dan menganggangi sendi-sendi kehidupan di hampir seluruh dunia adalah sesuatu hal yang positif. Tetapi ketika ia ditawarkan sebagai solusi terhadap persoalan ekonomi kita, tentu perlu dilakukan pengujian kelayakan [*fit and proper test*], baik dari tataran konsepsi fiqh, maupun realitas ekonomi. Di sini analisis fiqh digunakan untuk melihat konsepsi Ekonomi Syari'ah seberapa jauh ia sejalan dengan karakter-karakter penelitian fiqh, dan analisis realitas ekonomi bagi mengukur sejauhmana ia bisa memenuhi kebutuhan 'ekonomi' dalam realitas masyarakat. Lebih dari itu, perlu dilakukan kritik mendasar; sejauh

¹ Lihat artikel Timur Kuran, *The Genesis of Islamic Economics: A Chapter in the Politics of Muslim Identity*, dalam *Jurnal Social Research*, Vol. 64, no. 2 (Summer 1997).

mana konsepsi Ekonomi Syari'ah mendasarkan dan mempraktikkan nilai moral utama Islam; yaitu keberpihakan pada yang lemah (*al-mustadh'afin*) dan keadilan sosial bagi seluruh warga; tanpa pandang perbedaan latarbelakang sosial, negara dan agama.

Ekonomi Syari'ah atau Fiqh Mu'amalah

Sepanjang sejarah keilmuan umat Islam, pembahasan mengenai hukum dalam kaitannya dengan berbagai perilaku manusia dikenal dengan istilah fiqh [*fiqh*]. Untuk hal-hal yang terkait dengan hubungan manusia dengan Allah dikenal dengan *fiqh al-Ibâdah*, sementara hubungan antar manusia dikenal dengan *fiqh al-Mu'âmalat*. Dari pembagian ini, fiqh mu'amalah mencakup kajian-kajian mengenai hukum keluarga (*fiqh al-ahwâl asy-syakhshiyah*), kontrak perdata (*fiqh al-ahkâm al-madaniyyah*), hukum pidana (*fiqh al-ahkâm al-jinâ'iyah*), administrasi dan tata peradilan (*fiqh al-ahkâm al-murâfa'ât al-qadhâ'iyah*), tata perundang-undangan (*fiqh al-ahkâm al-dustûriyyah wa al-qânuniyyah*), politik dan pemerintahan (*fiqh al-ahkâm as-siyâsiyyah*), politik luar negeri (*fiqh al-ahkâm ad-duwaliyyah*), perekonomian negara (*fiqh al-ahkâm al-iqtisâdiyyah wa al-mâliyyah*) dan kajian mengenai adab pergaulan sehari-hari (*fiqh al-ahkâm al-akhlâqiyyah wa al-âdabiyyah*).² Tetapi fiqh al-Mu'âmalat kemudian dibatasi lagi cakupannya hanya pada hal-hal yang menyangkut kontrak-kontrak antar personal yang terkait dengan keuangan (*fiqh al-mu'âmalah al-mâliyyah*). Kita bisa merujuk pada buku Muhammad Anwar misalnya; *Fiqh Islam; Muamalah, Munakahat, Faraid dan Jinayah* (1988), buku Abdul Majid; *Pokoko-pokok Fiqh Muamalah dan Hukum*

² Lihat: az-Zuahili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhû*, (1995: Dar al-Fikr, Damaskus, Syria), juz I, hal. 19-21.

Kebedaan (1986), kitab Wahbah az-Zuhaylî; *Fiqh al-Mu'âmalât al-Mâliyyah* (1991), buku Hasbi asy-Shiddiqie; *Fiqh Mu'amalah* (1997), buku Hendi Suhendi; *Fiqh Mu'amalah* (2002) dan Rahmat Syafe'i; *Fiqh Mu'amalah* (2004).

Cakupan kajian fiqh mu'amalah dalam buku-buku seperti ini adalah hal-hal yang menyangkut mengenai kedudukan harta, konsep akad dalam fiqh, lalu penjelasan mengenai jual beli, *khiyâr* (hak untuk membatalkan kontrak), *ijârah* (kontrak sewa), *'âriyah* (kontrak pinjam meminjam), *qardh* (kontrak hutang), *rahn* (kontrak gadai), *syirkah* (kontrak kerja sama perekonomian), *muzâra'ah wa mukhâbarah* (kontrak kerja sama penanaman tanaman), *mudhârabah* (kontrak kerja sama bagi hasil), *ribâ* (riba), *hibah* (kontrak pemberian cuma-cuma), *hadiyah* (kontrak pemberian karena prsetasi), *ju'âlah* (kontrak pemberian karena kompetisi) dan *shadaqah*.

Penamaan Fiqh Mu'amalah untuk kajian kontrak-kontrak keuangan sebenarnya kurang tepat, jika istilah Mu'amalah masih digunakan sebagai pembeda dari Fiqh Ibadah seperti di atas. Karena penggunaan satu istilah untuk dua pengertian sekaligus; yang satu lebih umum dari yang lain, akan mengakibatkan kerancuan dan ketidakjelasan cakupan pembahasan. Karena itu, beberapa penulis memasukkan persoalan aborsi yang seharusnya masuk pada masalah *fiqh al-ahwâl asy-syakhshiyah* atau *fiqh al-Jinâyah*, ada juga yang memasukkan pembahasan mengenai shadaqah dan nafaqah, yang seharusnya juga masuk pada kajian *fiqh al-'ibâdah* dan *fiqh al-ahwâl asy-syakhshiyah*. Karena mayoritas kajian Fiqh Mu'amalah terkait dengan persoalan kontrak keuangan yang timbal balik, istilah yang lebih tepat adalah *Fiqh al-Mu'awadha* (المعاوضة) seperti yang digunakan Dr. Ahmad al-Hajji al-Kurdî dalam bukunya *Fiqh*

al-Mu'âwadhât dan Dr. Musthofa Adib al-Bugha dalam buku dengan judul yang sama. *Fiqh al-Mu'âwadhât*. Atau istilah lain yang digunakan beberapa kitab fiqh klasik yaitu Fiqh al-Mubadalah (المبادلة). Baik *mu'âwadhah* maupun *mubâdalah* secara literal memiliki arti pertukaran antara dua pihak; dimana yang satu memperoleh imbalan dari pihak yang lain. Dengan istilah ini, kajian Fiqh Mu'amalah akan difokuskan pada persoalan-persoalan kontrak keuangan dimana antara dua pihak; dimana yang satu memperoleh imbalan dari yang lain. Berarti ada tiga kata kunci dalam istilah ini; ---kontrak---keuangan---dua pihak memperoleh imbalan. Dengan demikian, persoalan-persoalan yang tidak memenuhi kriteria tiga kata kunci ini sebaiknya tidak dimasukkan dalam pembahasan Fiqh Mu'amalah atau tepatnya Fiqh Mu'âwadhah. Seperti pembahasan mengenai nafakah, shadaqah, waris, pajak, zakat, sekalipun merupakan pembahasan mengenai keuangan dan harta.

Apapun pilihan nama, penggunaan fiqh lebih mendudukan karakter pluralitas pandangan ulama dan dinamika dengan realitas. Berbeda dengan banyak penulis sekarang, yang lebih memilih kata 'Islam' daripada 'fiqh' untuk persoalan-persoalan parsial yang dijadikan bahan kajiannya. Karena itu, kita mengenal istilah ekonomi Islam, bank Islam, asuransi Islam, multi level marketing Islam dan terakhir mata uang Islam. Beberapa penulis memilih kata 'syari'ah' untuk menggantikan kata 'Islam'. Persoalan-persoalan parsial ini, kalau mengikuti disiplin ilmu yang dikembangkan ulama masa lalu, masuk dalam kategori fiqh. Istilah 'syari'ah' --kecuali dalam penelusuran dan pendalaman-- tidak banyak digunakan oleh mereka, apalagi istilah 'Islam'. Mereka lebih memilih kata 'fiqh' (baca: pemahaman), bahkan mereka sering menyatakan: ini fiqh

orang-orang Madinah, fiqh orang-orang Kufah, atau fiqh orang-orang Maghrib. Istilah 'syari'ah' lebih luas dari 'fiqh' dan istilah 'Islam' lebih luas lagi dari syari'ah dan fiqh. Memilih istilah 'Islam' atau 'syari'ah' untuk persoalan-persoalan parsial yang sebenarnya masuk dalam wilayah 'fiqh', adalah pereduksian terhadap 'Islam' itu sendiri.

Dari pemilihan istilah ini, sudah bisa diidentifikasi beberapa kelemahan dasar dari pola dan kecenderungan – yang dilakukan oleh beberapa penulis- 'ekonomi syari'ah' atau 'ekonomi Islam'. Seperti idiologisasi 'ekonomi syari'ah' sebagai kebenaran tunggal di atas pandangan atau praktek ekonomi di luar dirinya, tidak membuka diri terhadap kritik atas konsep-konsep yang dikembangkan melalui pengujian materiil yang empirik, tidak ada interaksi aktif dengan praktek-praktek ekonomi sejenis yang berada di luar dirinya dan yang paling parah pengembangan yang cukup dilakukan dengan 'labelisasi' terhadap temuan-temuan orang lain dengan klaim 'itu barang kami yang dicuri mereka'. Hampir setiap kritik atas kapabilitas 'ekonomi syari'ah' dijawab dengan kritik yang menyerang balik bahwa persoalan tidak terletak pada konsep, karena ini syari'ah, ini Islam, atau ini dari Allah dan Rasul-Nya; persoalan ada pada realitas, pada masyarakat, atau karena Islam tidak dilaksanakan dengan kaffah. Jawaban seperti ini menunjukkan betapa tertutupnya 'ekonomi syari'ah' terhadap kritik dan pengujian empirik-materiil, disamping mengindikasikan egosentrisme pandangan yang sebenarnya jauh lebih luas dan lebih beragam.

Menjauhkan diskusi Ekonomi Syari'ah dari Fiqh Mu'amalah atau Fiqh Mu'awadha, akan membuatnya menjadi konsepsi yang eklektis dan tertutup. Ini tidak sejalan dengan karakteristik fiqh yang dinamis, plural dan

selalu berinteraksi dengan realitas yang berkembang. Fiqh yang saya kenal, memiliki ragam pandangan dan pendapat karena interaksinya dengan realitasnya masing-masing, dan akan selalu banyak menimba dari realitas-realitas yang terus berumunculan dalam sejarah manusia. Dalam interaksi ini, dengan mendasarkan pada prinsip-prinsip Qur'an dan Hadits, ia mencari formula yang paling tepat yang bisa mendatangkan maslahat langsung [*maqâshid asy-syari'ah*] kepada masyarakat, dengan tetap menyatakannya sebagai fiqh, atau pemahaman, yang dinamis dan terbuka, bukan suatu 'Islam' yang final dan tertutup. Interaksi ini tentu harus didasarkan pada prinsip-prinsip utama yang mengikat fiqh untuk tetap berjalan pada tujuan mulia syari'ah tersebut.

Memang tulisan-tulisan 'Ekonomi Syari'ah', juga beragam dan memiliki perbedaan pandangan yang juga cukup tajam, tetapi setidaknya—seperti yang dinyatakan oleh Mohamed Aslam Haneef—ada pandangan mainstream dalam disiplin ini. Yaitu pandangan yang menyatakan bahwa Ekonomi Syari'ah adalah sesuatu yang sangat berbeda dari ekonomi konvensional, bersumber dari al-Qur'an dan Hadits, memiliki konsep tersendiri dan orisinal dalam hal kepemilikan, kebijakan fiskal, moneter, perbankan, transaksi perekonomian, pola produksi, konsumsi dan distribusi, bahkan memiliki mata uang sendiri yaitu dinar emas dan dirham perak Islami. Ada karakter umum dalam setiap penulisan mengenai topik-topik ini, yaitu ideologisasi dan egosentrisme bahwa hanya pandangannya yang benar, orisinal, Islami dan menjadi alternatif satu-satunya bagi masyarakat muslim, bahkan bagi kemanusiaan.

Misalnya tulisan-tulisan 'Ekonomi Syari'ah' mengenai dinar emas dan dirham perak. Mata uang ini diyakini sebagai mata uang yang Islami, telah memperoleh legitimasi dari Rasulullah dan seluruh khalifah sepanjang zaman, wajib diikuti oleh seluruh muslim, harus ditegakkan oleh pemerintahan yang mengaku Islami, memiliki kekuatan nilai yang stabil, bisa menjadi alat tukar dan simpan harta, dan yang paling penting adalah dipastikan bisa menjadi solusi moneter satu-satunya agar terhindar dari krisis dan inflasi³. Ini berbeda jauh dengan yang dinyatakan oleh Syekh Ibn Taymiyyah, atau lengkapnya Syekh Ahmad 'Abd al-Halim bin Taymiyyah al-Hurrani (661-728 H) dalam kitab *Kutub wa Rasa'il wa Fatâwa Ibn Taymiyyah*, yang diedit oleh 'Abdurrahman Muhammad al-'Ashimi. Beliau menyatakan:

"Satu Uqiyah dalam bahasa Nabi adalah 40 dirham, tetapi beliau tidak memberikan batasan secara definitif terhadap dirham maupun dinar. Beliau juga tidak mencetak mata uang dirham, tidak juga dicetak di negeri beliau. Baik dirham maupun dinar didatangkan dari luar, dicetak orang-orang kafir. Ada yang berukuran besar dan ada yang kecil. Pada saat itu, masyarakat menggunakannya terkadang dengan satuan jumlah ('*adad*'), terkadang satuan berat ('*wazn*'). Seperti yang dikatakan: "Timbanglah dan lebihkan, sebaik-baik orang adalah yang paling baik dalam pembayaran". Saat itu, ada yang berprofesi 'penimbang' dengan upah. Tentu, ini

³ Lihat tulisan-tulisan dalam buku: *Dinar Emas; Solusi Krisis Moneter*, 2001, PIRAC, SEM Institut dan Infid, Jakarta. Lihat juga dalam Majalah Islam *Sabili*, no. 11, tahun X, 26 Desember 2002M / 7 Syawal 1423H.

memerlukan alat timbangan khusus (*shanjah*) yang pasti mereka miliki. Tetapi untuk ukuran maupun bentuk alat ini, Nabi tidak memberikan batasan dan ketentuan. Dikatakan bahwa dirham saat itu ada tiga jenis; yang 8 daniq, 6 dan 4 daniq. Sekalipun demikian, Nabi membiarkan lafal dirham dan dinar tidak definitif (*mutlaq*), sama sekali tidak menentukan atau memberikan batasan.....
..... Masyarakat harus dibiarkan sesuai dengan kebiasaan masing-masing dalam hal mata uang dirham, sekalipun berbeda berat dan ukurannya dari apa yang ada pada masa Nabi. Karena dirham yang terkait dengan hukum syara' itu tidak definitif, tanpa batasan dan pengertian, sama dengan lafal masjid, rumah, kamar, kota dan lafal desa, yang tentu budaya dan tradisi orang berbeda-beda; kecil dan besarnya, dan hukum syari'ah menyentuh semua perbedaan ini.Masyarakat dalam hal ukuran satuan dirham dan dinar dikembalikan pada kebiasaan masing-masing, apa yang mereka sepakati sebagai dirham maka itulah dirham, dan apa yang mereka sepakati sebagai dinar juga demikian". (al-'Ashimi, 1398H: 19/248-249)

Nilai sebuah benda dalam fiqh adalah merupakan 'kebenaran yang dibiasakan' [*haqiqah 'urfiyyah*] bukan kebenaran dari syari'at [*haqiqah syar'iyah*]. Termasuk dalam hal ini apa yang paling layak, bernilai dan stabil untuk dijadikan mata uang oleh masyarakat muslim. Mata uang merupakan hasil kesepakatan dalam perekonomian, yang diciptakan untuk tujuan melancarkan kegiatan tukar menukar dan perdagangan. Mereka dengan sendirinya

akan mencari benda-benda yang bisa efektif melakukan fungsi-fungsi; alat tukar, alat penyimpan nilai dan alat pengukur bayaran tertunda, yang aman, stabil dan tidak mudah dipalsukan. Apapun yang diputuskan dari kesepakatan ini adalah sah dan Islami, selama dalam penggunaannya tidak merusak prinsip-prinsip; kerelaan, keterbukaan dan saling menguntungkan. Syari'at tidak berkepentingan untuk memastikan jenis mata uang. Karena ia memiliki logika dan realitasnya sendiri, seperti kemungkinan untuk mengalami inflasi sehingga sebagai mata uang ia ditinggalkan masyarakat.

Nilai emas dan perak adalah bukan sesuatu yang abadi, karena walau bagaimanapun ia adalah 'kebenaran yang dibiasakan' [*ḥaqîqah 'urfîyyah*]. Fiqh sendiri tidak memastikan ada benda yang selamanya memiliki nilai yang kuat dan stabil. Baik emas maupun perak, dalam catatan buku-buku fiqh klasik, juga mengalami inflasi. Dalam dunia kontemporer, seperti yang diberitakan oleh BAPPEBTI (Badan Pengawas Perdagangan Berjangka Komoditi-CIDES), emas sering mengalami fluktuasi, gonjang-ganjing dan inflasi yang bisa terjadi karena persoalan politik, peperangan, penemuan emas, kebutuhan yang meningkat dan ketersediaan dalam suatu negara yang berlebihan. Syekh al-Qaradhawi juga menyatakan bahwa perak telah mengalami inflasi besar-besaran, karena itu ia telah ditinggalkan oleh ulama fiqh kontemporer sebagai rujukan penilaian 'batas minimal kekayaan' [*nishâb*] dalam zakat. Pada masa Nabi, masa-masa awal Islam dan beberapa abad setelahnya, perak selalu menjadi rujukan penghitungan zakat. Tetapi kemudian nilai perak mengalami penurunan yang cukup berarti. Pada saat itu, Syekh Abu Zahrah menyerukan untuk meninggalkan penghitungan zakat

dengan rujukan perak, yang kemudian diikuti oleh mayoritas ulama kontemporer. Padahal sebelumnya, rujukan kepada dirham perak sempat diyakini sebagai sesuatu yang disepakati oleh ulama fiqh [*ijmâ'*]. Inflasi yang terjadi pada dirham perak ini, sangat mungkin juga terjadi pada dinar emas, karena nilai kedua benda ini tergantung pada kekuatannya yang diciptakan oleh masyarakat sendiri⁴.

Fiqh tentu saja berbicara mengenai mata uang, nilai tukar, alat transaksi, inflasi uang dan barang dan hal-hal lain. Tetapi semua pembicaraan adalah pemahaman terhadap teks dan realitas, yang tentu akan beragam dan berbeda dari satu masa ke masa lain, dan dari satu orang ke orang yang lain.

Karakter Bacaan Fiqh

Fiqh secara sederhana merupakan pemahaman⁵. Pemahaman seorang *mujtahid* terhadap teks-teks agama [Al-

⁴ Lihat: Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh az-Zakah; Dirâsah Muqâranah li-Ahkâmihâ wa Falsafatihâ fi Dhaw'i al-Qur'ân wa as-Sunnah*, 1994, Muassasah ar-Risalah, Beirut, vol. I, pp. 263-266.

⁵ Dalam bahasa akademisnya, fiqh berasal dari akar f-q-h, yang berarti faham. Secara terminologis, ia didefinisikan sebagai: "Ilmu yang membahas mengenai hukum-hukum syari'at menyangkut perbuatan-perbuatan manusia, yang dipahami dari teks-teksnya". Ia berbeda dari ilmu kalam, karena menyangkut keyakinan seseorang, dan berbeda dari ilmu tasawuf, yang mendalami pengalaman spriritual manusia. Ia hanya berbicara mengenai segala perbuatan manusia, baik yang bersifat privat, maupun publik. Bahasan fiqh secara umum bisa dibagi tiga; personal, inter-personal dan antar personal. Yang personal itu yang berkaitan dengan hubungan manusia dengan Allah, yaitu ibadah. Yang inter-personal itu hubungan antar dua orang, yaitu seperti jual beli, hutang piutang, perkawinan, perceraian. Yang antar-personal itu hubungan kemasyarakatan, seperti persoalan-persoalan pemerintahan dan kemasyarakatan. Untuk lebih jelas bisa dilihat pada: Muhammad ad-Dasuqi dan Aminah al-Jabir,

Qur'an dan Hadits] dalam interaksinya dengan realitas-realitas yang berkembang. Pemahaman ini diperlukan sebelum muatan teks tersebut dilaksanakan. Tujuannya, untuk mempertegas kesesuaian antara maksud yang diinginkan oleh sang 'Pembicara' teks [*al-mutakallim*], makna menurut sang penerima teks [*al-mutalaqqî*] dan konstruksi bahasa yang digunakannya [*al-uslûb al-lughawî*]. Karena itu, Ibn al-Qayyim (w. 751H) menyatakan: "Fiqh itu lebih dalam dari sekedar pemahaman terhadap makna, ia pemahaman terhadap keinginan sang 'Pembicara' dari susunan kalimatnya. Ini tentu memiliki kadar yang lebih dari sekedar konstruksi lafal dalam ilmu bahasa. Perbedaan manusia dalam mencerna hal ini, akan mengakibatkan perbedaan mereka dalam hal fiqh dan pemahaman terhadap agama"⁶.

Karena itu, sekalipun ulama sepakat bahwa rujukan utama fiqh adalah teks-teks, tetapi dalam tataran nalar kognitif [*ijtihâd istinbâthi*] dan nalar implementatif [*ijtihâd tathbîqiy*] mereka berbeda pendapat. Perbedaan ini secara jujur diakui oleh mereka, sehingga klaim kebenaran tidak mendominasi perdebatan-perdebatan yang terjadi di antara mereka.⁷ Dari perbedaan-perbedaan mereka ini bisa

Muqaddimah fi Dirasat al-Fiqh al-Islami, 14 11H/1990M, Dauhah, Qatar, pp. 13-22.

⁶ Ibn al-Qayyim al-Jawzi, *I'lâm al-Muwaqqi'in*, Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, ed. 'Abd ar-Ra'uf Sa'd, vol.I, p. 219.

⁷ Ada adagium fiqh yang dinisbatkan kepada Imam mazhab empat [Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali] : "*Mazhabî shawabun yahtamilu al-khata'*, wa madzhabu ghairi khatha'un yahtamilu ash-shawâb" [Pendapatku benar sekalipun mungkin salah, dan pendapat orang lain salah sekalipun mungkin benar]. Dalam ilmu ushul fiqh, kecenderungan ini dikenal dengan istilah *al-Mushawwibah* [Bahwa kebenaran itu bisa lebih dari satu, atau ada pada banyak pandangan]. Tetapi tentu saja dalam sejarah mazhab fiqh kita mengenal ada penggalan-penggalan di mana

dikatakan fiqh adalah pilihan pandangan-pandangan, yang dalam satu persoalan bisa terjadi kontradiksi antara satu pandangan dengan pandangan yang lain. Kontradiksi ini tentu saja tidak terjadi pada [substansi] teks,⁸ tetapi pada pemahaman-pemahaman terhadap teks, yang bisa karena literal teks dan bisa –ini yang terbanyak– karena perbedaan kondisi realitas-realitas, baik yang melatari teks, maupun yang mengitari pembaca teks itu sendiri.

Dalam persoalan ibadah, yang dalam fiqh dianggap sesuatu yang harus diterima apa adanya [*tawaqquf*], tidak perlu dirasionalisasikan [*ghair ma'qûl al-ma'na*], semestinya tidak diperdebatkan apalagi diperselisihkan, tetapi ulama berbeda pendapat bahkan bisa sangat tajam. Karena setelah al-Qur'an selesai turun dan Nabi Muhammad SAW wafat, semua itu hanya berkisar pada *fiqh*, atau pemahaman, yang memiliki keterbatasan-keterbatasan, baik pada realitas pembaca, masyarakat maupun teks itu sendiri. Mazhab Hanafi misalnya menyatakan bahwa wudlu itu hanyalah

fanatisme terhadap suatu mazhab menyebabkan konflik bahkan peperangan.

⁸ Dalam konsep '*ta'arudl wa tarjih*' [kontradiksi dan seleksi] dinyatakan bahwa teks itu berasal dari Allah Swt, karena itu tidak mungkin ada kontradiksi satu dengan yang lain. Seperti dinyatakan dalam QS.An-Nisa, 4: 82. "*Afalâ yatadabbarûna al-qur'ân, wa law kâna min 'ind ghairillâhi lawajadû fihî ikhtilâfan katsiran*" ["Tidakkah mereka merenungkan al-Qur'an, padahal dari selain Allah; mereka akan menemukan perbedaan yang cukup banyak]. Artinya, perbedaan dan kontradiksi hanya ada pada selain teks Allah, bukan pada teks Allah. Atau dalam pernyataan Imam asy-Syâthibi (w. 790H): "*Siapapun yang mengkaji dasar-dasar syari'ah, akan menemukan bahwa dalil-dalilnya tidak ada yang kontradiktif, dan syari'ah sama sekali tidak kontradiktif*". Persoalan 'kontradiksi dan seleksi' bisa lihat pada: 'Abd al-Latif al-Barzanji, *At-Ta'arudl wa at-Tarjih Bayna al-Adillah asy-Syariyyah*, 1993: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut-Libanon. Pp-41-71.

media untuk ibadah, sehingga bisa sah dengan cara bagaimana saja asal seluruh anggota wudlu itu terkena air. Tetapi mazhab Syafi'i menganggap wudlu itu ibadah sendiri, sehingga harus dilakukan persis seperti yang dilakukan Nabi; berkumur, istinsyaq, membasuh muka dan seterusnya.

Para ulama sepakat bahwa shalat wajib itu lima dengan jumlah raka'at yang telah ditentukan, tetapi pada prakteknya terjadi banyak perbedaan; mengenai meletakkan tangan ketika berdiri shalat, membaca doa iftitah, membaca basmalah, membaca surat al-Fatihah, menertibkan surat-surat al-Qur'an, batasan ruku', batasan berdiri setelah ruku', anggota badan yang harus ikut sujud, meletakkan kening di atas tanah, bacaan tasyahhud, menggerakkan telunjuk ketika tasyahhud, dan lain-lain. Begitupun tentang puasa, zakat dan haji. Apapun yang dikatakan oleh mazhab atau ulama manapun, yang paling lantang membawa panji 'kembali kepada al-Qur'an dan Hadis' sekalipun, ia adalah *fiqh*, pemahaman. Karena bukan al-Qur'an sendiri yang berbicara kepada kita, atau Nabi Muhammad SAW yang menyatakan langsung kepada kita, tetapi mereka membaca al-Qur'an dan Hadits kemudian menceritakan bacaan mereka kepada kita. Inilah *fiqh*. Dan sejauh perbedaan orang dalam memahami teks al-Qur'an dan Hadits, -seperti yang dinyatakan Ibn al-Qayyim- sebanyak itulah perbedaan *fiqh*.

Tentu saja untuk tema-tema yang terkait dengan persoalan kemasyarakatan [*fiqh al-mu'âmalat*] akan lebih terbuka kepada perdebatan dan perbedaan. Pertama, karena teks yang ada tidak lebih banyak dari teks yang terkait dengan *fiqh* ibadah. Kedua, karena ia selalu bersentuhan dengan realitas kemanusiaan yang selalu berkembang dan

jauh lebih kompleks daripada persoalan ibadah. Fiqh mu'amalat banyak bergumul bersama realitas⁹, yang dari pergumulan ini lahir berbagai pandangan yang bisa menjadi alternatif di kemudian hari, sekaligus menandakan fleksibilitas fiqh sehingga tidak hanya terhenti pada pandangan masa sebelumnya semata. Setiap generasi dituntut untuk melahirkan gagasan dan pandangan yang sesuai dan bisa menyelesaikan persoalan zamannya.

Misalnya, ulama berselisih pendapat tentang jenis produksi ekonomi apa yang paling dianjurkan oleh Islam; bercocok tanam [*falâḥah*], perdagangan [*tijârah*], atau produksi barang [*shun'ah*]. Kebanyakan ulama menyatakan yang pertama, dengan alasan pertanian langsung dikerjakan oleh tangan [sesuai hadis], berhubungan dengan hajat orang banyak dan mengandalkan keyakinan kepada Allah.

⁹ Secara konseptual fiqh telah mengenal metode 'interaksi' dengan realitas [*ta'âmul ma'a al-wâqi*], seperti tercantum dalam kaedah-kaedahnya; *al-'âdah muhakkamah* [mendaulatkan adat kebiasaan], atau kaidah *al-ma'rûf 'urfan kal-masyruthi syarthan* [apa yang sudah menjadi adat kebiasaan, memiliki kekuatan hukum, sama seperti apa yang sudah tertulis -disyaratkan- dalam kontrak], atau kaedah yang cukup terkenal *taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-azmân* [hukum bisa berubah mengikut perubahan zaman] *Ats-tsâbit bi al-'urfi tsâbitun bi-dalilin syar'iy* [Apa yang ditetapkan oleh kebiasaan (realitas) memiliki kekuatan hukum yang sama dengan apa yang ditetapkan oleh teks agama], atau *isti'mal an-nâs hujjatun yajibu al-'amal bihâ* [Kebiasaan masyarakat banyak adalah dasar hukum yang harus diikuti]. Kaedah-kaedah seperti ini masuk dalam 'Konsep Adat' [*Nazariyyat al-'Urf*] dalam disiplin ilmu ushul fiqh. Dari kaedah-kaedah ini bisa disimpulkan bahwa fiqh telah mengakui perujukan terhadap adat kebiasaan [baca: realitas] yang berlaku. Tentang 'Konsep Adat/Kebiasaan/Realitas' dalam hukum Islam lihat: Muhammad az-Zuhaili, *An-Nazariyyât al-Fiqhiyyah*, 1993: Dar al-Qalam, Damaskus. Dan Ali Ahmad an-Nadwi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah; Mafhumuḥa, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsat Mu'allafâtuhâ, Adillatuhâ, Muhimmatuhâ, Tathbiqâtuhâ*, 1994: Dar al-Qalam-Damaskus, pp. 293-302.

Beberapa ulama ada yang memilih kedua dan ada yang ketiga. Tetapi Ibn Hajar al-'Asqallani (w. 852H) mengajukan, bahwa pekerjaan untuk memperoleh pertambahan ekonomi [*makâsib*] yang paling baik dan paling mulia adalah dengan jalan berperang merebut harta dari orang-orang kafir¹⁰. Tentu saja, ini warisan dari kondisi sosial masa lalu yang tidak bisa diterapkan begitu saja. Kita tidak bisa mengambil satu atau dua pandangan untuk dinyatakan ini atau itu yang paling sah dan harus diterapkan pada masa sekarang. Pemilihan atau pemilahan tidak bisa didasarkan pada argumentasi literal dan tekstual semata, bahkan mungkin sudah tidak bisa digunakan lagi, karena sudah selesai dan sudah menghasilkan beberapa pandangan tertentu yang tertulis dalam literatur klasik. Kita harus menangkap lebih jauh terhadap latar belakang dan kondisi sosial yang melatari kelahiran pandangan-pandangan tersebut. Begitu pula pandangan-pandangan fiqh ekonomi yang lain.

Ulama juga berbeda pendapat apakah tanah pertanian boleh disewakan dengan uang [*ijârah*]; disewa mengikuti bagi hasil panen [*mukhâbarah* dan *muzâra'ah*]; atau tidak boleh keduanya¹¹. Apakah tiga hal yang harus dimiliki bersama [*sosial/musyâ'â*] oleh umat Islam –yaitu air, rumput dan api/gas- adalah hanya terbatas pada tiga hal ini atau terhadap seluruh benda yang menguasai hidup orang

¹⁰ Ibn Hajar al-'Asqallani, *Fath al-Bari*, vol. V, p. 24.

¹¹ Ada hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Turmudzi, Abu Dawud dan Nasa'i, dari Rafi' bin Khadij ra, bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Barang siapa yang memiliki tanah (pertanian) maka tanamilah, atau beri kesempatan kepada saudaranya untuk mengelolanya, janganlah disewakan dengan sepertiga, seperempat, atau disewakan dengan sejumlah makanan tertentu". Lihat: Jami' al-Ushul, vol. XI, p. 366, no. hadis: 8470.

banyak, atau tergantung keputusan imam/pemerintah termasuk untuk menguasai secara pribadi terhadap tiga hal tersebut¹². Apakah kesejahteraan sosial hanya dibebankan melalui kewajiban zakat saja, atau ada kewajiban lain selain zakat. Apakah zakat hanya dilaksanakan terhadap harta benda yang telah ditetapkan saja, atau terhadap segala harta benda yang memiliki nilai kekayaan, apa dan bagaimana ukurannya. Apakah zakat merupakan kewajiban individu saja, atau melalui pemimpin agama, atau pemimpin pemerintah.

Apakah pemerintah punya wewenang menentukan harga suatu barang, pembagian dan pemanfaatan sumber daya alam terhadap penduduk, memungut retribusi dari aktifitas ekonomi mereka, dan persoalan-persoalan besar lain yang tentu perbedaan cara pandang, kondisi dan realitas akan melahirkan berbagai pandangan yang berbeda satu dengan yang lain.

Termasuk untuk hal-hal yang terkesan memperoleh pandangan 'bulat' dalam kajian-kajian 'ekonomi syari'ah', di dalam fiqh terjadi perbedaan dan perebatan. Apakah *istishnâ'* [pesan buat] diperkenankan; apa dan bagaimana modelnya, begitu pula *al-bai' bi ats-tsaman al-âjil*, *al-wadî'ah*, *at-ta'mîn*, *al-bai' bi at-taqsih*, *al-intifâ' bi al-'ain al-marhûnah* dan yang lain, bahkan tentang *al-mudharabah* dan *al-murâbahah*. Ulama memang sepakat bahwa riba itu haram, tetapi apakah riba itu, apa saja harta benda yang bisa dikatakan riba, apakah riba bisa terjadi juga pada mata uang

¹² Ada hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, dari seorang sahabat Muhajirin, menyatakan: bahwa ketika ia mengikuti suatu peperangan bersama Rasulullah, ia mendengar beliau bersabda: "Semua orang Islam memiliki hak yang sama [*syurakâ*] terhadap tiga hal; air, rumput dan api/gas". Lihat: Jami' al-Ushul, vol. I, p. 409, no. hadis: 310.

selain emas dan perak, apakah riba bisa terjadi juga antara orang Islam dan orang kafir, antara orang tua dan anak, suami dan isteri, pemerintah dan rakyat.

Pandangan-pandangan ini sepanjang sejarah peradaban Islam adalah kekayaan tersendiri yang harus diapresiasi dan dijadikan rujukan awal dalam menyusun kembali pandangan yang tepat bagi kondisi kita sekarang. Tetapi tentu saja tidak bisa satu atau dua pandangan diambil begitu saja, atau dipilah-pilah sesuai kehendak kita, untuk kemudian diterapkan dalam masyarakat kita –apalagi lalu diklaim satu-satunya yang islami-. Karena setiap pandangan yang muncul adalah refleksi dari kondisi dan realitas yang ada. Pada saat yang sama, keragaman pandangan mereka menunjukkan intensitas fiqh mereka melakukan interaksi dengan realitas yang berkembang¹³. Untuk

¹³ Dalam fiqh konvensional ada ketentuan bahwa adat [realitas] yang dirujuk adalah yang belum ada ketentuannya dari teks [al-Qur'an dan Hadits]. Apabila sudah ada ketentuannya –apalagi pelarangannya-, maka rujukan terhadap realitas tidak berlaku, atau dibatalkan. Artinya realitas tetap di bawah teks dan tidak boleh bertentangan dengan literal teks. Persyaratan bahwa adat [realitas] yang dirujuk harus yang belum ditentukan oleh teks, apabila digeneralisir adalah tidak sepenuhnya tepat. Ada contoh fiqh klasik yang merujuk kepada realitas dalam persoalan yang secara tegas telah dijelaskan dalam teks hadits. Seperti soal hukum kontrak 'pesan buat' [*istishnā'*] Dalam fiqh, ini merupakan kontrak jual beli barang yang tidak wujud waktu kontrak [*ma'dūm*] dan tidak jelas [*majhūl*]. Kontrak seperti ini diharamkan dalam teks hadis, karena Imam Syafi'i (w. 204 H) dan Imam Zufar dan beberapa imam lain mengharamkan kontrak *istishnā'*. Tetapi beberapa ulama mazhab Hanafi membolehkan dengan alasan; kontrak yang seperti itu sudah menjadi kebutuhan yang tidak bisa dipisahkan dari manusia. Sudah menjadi kebiasaan masyarakat banyak untuk melakukan 'pesan buat' dalam barang-barang seperti pakaian, perhiasan, meja-kursi, rumah, dan lain-lain. Kontrak ini secara umum, oleh kebanyakan ulama dianggap tidak menimbulkan persoalan-persoalan yang prinsip, seperti penipuan atau pemerasan, sehingga bisa direkomendasikan. Pada

itu, saat ini interaksi dengan realitas kontemporer harus dilakukan secara intens terlebih dahulu untuk menyusun penyelesaian ekonomi seperti apa yang diperlukan dan dibenarkan oleh syari'at¹⁴. Tentu saja, upaya ini akan memunculkan keragaman dan perbedaan, yang jika dilepaskan dari nilai-nilai moral kemanusiaan akan menjadi lucu dan tidak bermanfaat, dan lebih dari itu tidak sesuai dengan maqashid asy-syari'ah.

Metodologi Pemilahan [Tarjîh]

Kita mewarisi ragam pandangan dan perbedaan dalam persoalan-persoalan fiqh. Berbagai pandangan dalam suatu persoalan tentu adalah kekayaan, tetapi tidak bisa diambil begitu saja tanpa metodologi yang jelas. Jika tidak, kita akan terjebak pada eklektisme yang tidak bertanggung jawab [*at-talfiq*]. Kita, oleh al-Qur'an tidak diperkenankan untuk mengambil, mencontoh, atau meniru

masa sekarang, kontrak ini telah menjadi suatu hal yang lumrah dan dibenarkan oleh mayoritas ulama fiqh, dan sudah menjadi salah satu produk perbankan Islam. Dengan demikian, persyaratan realitas yang dirujuk harus yang tidak (belum) ditentukan oleh teks, adalah tidak sepenuhnya tepat. Generalisasi persyaratan ini akan banyak menghambat upaya mengintensifkan interaksi fiqh dengan realitas, yang saat ini telah menjadi sebuah keniscayaan. Persoalan hukum 'pesan buat' [*istishnâ*] lihat pada: Ahmad al-Hajji al-Kurdi, *Fiqh al-Mu'awadlât*, 1989: Universitas Damaskus, Syria, pp. 387-390.

¹⁴ Sebenarnya bisa dipastikan bahwa hampir setiap konsep atau pandangan dalam 'ekonomi syari'ah', bisa dipastikan telah mengalami perluasan dan penyesuaian dengan realitas ekonomi sekarang, tidak sama persis dengan pandangan fiqh yang tertulis dalam literature klasik, hanya saja hal ini tidak banyak diakui sebagai pemahaman ulang, tetapi sebagai apa yang disebut dengan 'Islamisasi', atau inilah ekonomi yang Islami, yang lain tidak.

pengalaman masa lalu apa adanya¹⁵. Karena itu, pandangan-pandangan tersebut harus diletakkan sebagai contoh-contoh bagaimana teks-teks didialogkan dengan berbagai realitas yang beragam dan terus berkembang. Sehingga, ia harus tetap diletakkan pada bingkai realitasnya di mana ia lahir dan berkembang. Argumentasi tekstual dan literal sudah dilakukan oleh mereka yang terdahulu, sehingga pemilahan tidak lagi hanya didasarkan pada argumentasi ini. Pandangan-pandangan mereka harus dilihat sebagai contoh-contoh dan pengalaman-pengalaman, yang ketika ingin dirujuk harus berikhtilaf latar realitasnya, sehingga substansi persoalan bisa ditemukan dan diterapkan pada realitas yang lain. Substansi ini yang selamanya harus disesuaikan dengan cita sosial Islam, yang terangkum dalam apa yang disebut dengan tujuan-tujuan syari'ah [*al-maqâshid asy-syar'iyah*]¹⁶. Kita hanya terikat dengan mereka, dengan substansi syari'ah yang telah disusun oleh mereka dalam prinsip-prinsip fakultatif [*al-mabadi al-kulliyah*] dan prinsip-prinsip implementatif [*al-qawa'id al-'ammah*] dari syari'ah. Selebihnya adalah contoh-contoh, pengalaman dan pandangan [*shurwar tathbiqiyah*] yang sesuai dengan zaman dan kondisinya, untuk zaman dan kondisi lain bisa sesuai, tetapi bisa juga tidak.

¹⁵ Allah mengecam orang-orang yang hanya bisa menyatakan: "Kami telah menemukan para orang tua kami melakukan sesuatu, dan kami mengikuti jejak mereka". QS. Az-Zukhruf, 22.

¹⁶ Dalam bahasa Imam al-Ghazali, cita sosial ini terdiri dari lima pokok persoalan; yaitu pemeliharaan terhadap agama [*hifzh al-dîn*], jiwa [*hifzh al-nafs*], akal [*hifzh al-'aql*], keturunan [*hifzh al-nasl*] dan harta benda [*hifzh al-mâl*]. Setiap hal yang mengandung jaminan terhadap lima prinsip ini adalah kemaslahatan, dan setiap yang menegasikannya adalah kerusakan [*mafsadah*]. Lihat: Al-Ghazali, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, tt: Dar al-Fikr, Bairut-Libanon. Juz I, hlm. 286-287.

Ketika Nabi Muhammad SAW menolak sama sekali untuk menentukan/menyesuaikan harga barang-barang pasar di Madinah yang cukup melambung¹⁷, sementara di kalangan ulama ada berbagai pandangan; mayoritas ulama terutama dari mazhab Zhahiri, beberapa ulama Syafi'i,

¹⁷ Dalam berbagai riwayat, Nabi menolak untuk melakukan 'penentuan harga' barang. Alasannya, bahwa mekanisme pasar itu merupakan *sunnatullah* yang seharusnya tidak diintervensi oleh siapapun. Sebarang intervensi bisa menyebabkan ketidakstabilan pasar, bahkan kezaliman yang bisa menimpa penjual, atau mungkin juga pembeli, atau masyarakat secara umum. Nabi Saw enggan melakukan kezaliman kepada siapapun. Tentang penolakan 'penentuan harga' barang ada dua riwayat dari Nabi Saw dan satu riwayat dari Umar bin Khatthab ra ketika menjabat Khalifah. Pertama, dari Anas ra berkata: "Suatu ketika harga barang-barang di pasar Madinah melambung tinggi, pada masa Rasulullah Saw masih hidup. Orang-orang berdatangan kepada beliau seraya memohon: "Ya Rasul, tentukanlah harga di pasar kami". Rasul menjawab: "Allah-lah Penentu harga itu, Yang menahan dan Yang melepaskan, Yang memberi rizki kepadamu, saya berharap kelak ketika bertemu Allah, tidak ada seorangpun yang datang menemuiku menuntut kezaliman yang telah aku lakukan kepadanya, baik dalam hal darah maupun harta". [HR, Abu Dawud, at-Turmudzi dan Ahmad bin Hanbal]. Kedua, dari Abu Hurairah ra, bahwa ada seorang laki-laki yang datang kepada Rasulullah Saw dan berkata: "Tentukanlah harga". Rasul menjawab: "Saya hanya bisa berdo'a". Datang lagi laki-laki lain dengan memohon hal yang sama: "Tentukanlah harga". Lalu Rasul berkata: "Allah-lah yang menurunkan dan menaikkan harga, saya berharap ketika bertemu Allah, aku tidak pernah melakukan kezaliman kepada siapapun". [HR Abu Dawud]. Lihat pada Ibn al-atir, *Jāmi' al-Ushūl*, juz 2/24-25, no. hadis: 433 dan 434. Ketiga, riwayat al-Baihaqi, bahwa Umar bin Khatthab pernah memerintahkan seorang pedagang kismis untuk menaikkan harganya atau memasukkannya saja ke dalam rumah. Umar kemudian menyesal dan mendatangi pedagang tersebut dan berkata: "Yang aku katakan tadi bukan kewajiban atau keputusanku [sebagai kepala pemerintah], tetapi saya hanya menginginkan kebaikan bagi penduduk negeri, sebenarnya kamu berhak untuk menjual dengan harga sesuka kamu". Al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubra*, juz 6/29.

Hanbali dan Maliki, termasuk Syawkani mengharamkan secara mutlak intervensi pemerintah terhadap harga barang di pasar, ulama Hanafiah menyatakan *makrûh tahrîm*¹⁸, sementara beberapa ulama Mu'tazilah, beberapa dari Hanafiah, Imam Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim menyatakan bahwa intervensi pemerintah terhadap pasar bisa dibenarkan ketika dilakukan untuk melawan para spekulan harga [*muqawamât al-ih̄tikâr*], maupun untuk menstabilkan harga pasar. Bahkan sebagian ulama, ada yang menyatakan bahwa peran pemerintah bisa menjadi wajib untuk keadilan ekonomi masyarakat.

Semua pandangan tersebut di atas, mulai dari Nabi Muhammad SAW sampai pendapat Ibn al-Qayyim adalah contoh-contoh interaksi dengan realitas masing-masing. Ia menjadi rujukan, tetapi tidak bisa diambil dan diterapkan begitu saja, sehingga kita lalu menyatakan intervensi pemerintah adalah haram seperti kata mayoritas ulama, atau makruh tahrîm seperti kata Hanafiah, atau bisa wajib seperti kata Ibn al-Qayyim. Semua pandangan harus dikembalikan pada latar realitasnya, lalu memahaminya melalui substansi persoalan seperti yang diisyaratkan oleh Nabi dalam kaitannya dengan intervensi harga, yaitu menghindari kezaliman [*al-mazhlahmah*], yang persis merupakan cita sosial Islam/kemanusiaan.

¹⁸ Dalam mazhab Hanafi haram berbeda dengan *makrûh tahrîm*. Yang pertama [*harâm*] untuk hal-hal yang penentuan haramnya dari sumber hukum yang dipastikan benar [*mutawatir*], seperti al-Qur'an. Sementara yang kedua [*makrûh tahrîm*] untuk hal-hal yang penentuan hukumnya dari sumber yang masih menyisakan kemungkinan salah [*ahâd*], seperti hadis-hadis. Artinya pelarangan dari hadis tidak sampai ke derajat haram, hanya samapi ke derajat *makrûh tahrîm*.

Cita sosial ini [*al-maslahah*] pada akhirnya adalah merupakan prinsip dasar fiqh dalam interaksinya dengan realitas, sehingga ia tidak terjebak dalam pragmatisme atau positivisme,¹⁹ yang bisa menghalalkan segala hal yang terjadi dan berlaku pada aras realitas. Cita dasar ini penting ditekankan karena dari landasan keadilan dan kemaslahatan itulah hukum-hukum syari'at dibangun dan diletakkan dalam bingkai kehidupan.²⁰ Interaksi fiqh dengan

¹⁹ 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 idea [*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 pada: Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, 1999: Logos, Jakarta, pp. 62-65.

²⁰ Di sini Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 751H) menegaskan bahwa: "*asy-syari'atu mabnâhâ wa asâsuhâ 'ala al-hikam wa mashâlih al-'ibâd fî al-ma'âsy wa al-ma'âd. wa hiya 'adlun kulluhâ wa rahmatun kulluhâ wa mashâlihun kulluhâ wa hikmatun kulluhâ. Fa kullu mas'alatan kharajat 'an al-'adli ilâ al-jûwr wa 'an ar-rahmati ilâ dliddihâ wa 'an al-mashlahati ilâ al-mafsadah wa 'an al-hikmati ilâ al-'abatsi fa laysat min asy-syari'ati, wa in udkhilat bi at-ta'wil*" [Bahwa syari'at Islam itu dibangun atas dasar-dasar kebijaksanaan (kearifan) dan kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akherat. Syari'at seluruhnya adil, kasih sayang, maslahat, dan bijak. Oleh karena itu, setiap masalah yang keluar dari keadilan menuju ke kecurangan, dari kasih-sayang menuju sebaliknya, dari maslahat menuju ke kerusakan, dan dari kebijakan menuju ke kesewenang-wenangan, maka bukanlah syari'at, sekalipun didukung oleh penafsiran (teks), karena syari'at itu 'keadilan' Allah di antara hamba-hamba-Nya]. Baca Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Alamîn*, ed. Muhy ad-Din 'Abd al-Hamid, Dar al-Fikr, Bierut-Libanon, Juz III, hlm. 14.

realitas, dengan sendirinya meniscayakan rekonstruksi fiqh [baca: kontekstualisssi] secara sungguh-sungguh. Jika tidak, fiqh dikhawatirkan akan menjadi bagian dari sejarah peradaban di masa lalu, yang tidak lagi hidup [baca: menjadi hukum positif] dalam realitas umatnya sendiri. Dalam upaya rekonstruksi ini, fiqh ekonomi harus menjadi interdisiplin yang mengakomodasi semua ilmu pengetahuan sosial untuk menyusun konsep perekonomian yang menjamin kesejahteraan dan keadilan ekonomi masyarakat, sesuai dengan prinsip-prinsip Qur'an dan Hadits²¹.

Dengan demikian, kita tetap menghormati dan berpegang pada tradisi [*turâts*] tetapi tidak mengambalnya secara membabi buta, kita memilah akar persoalannya dan memilih substansi masalahnya untuk mengemasnya kembali sesuai dengan realitas persoalan kontemporer yang kita hadapi. Orisinilitas [*al-ashâlah*] berarti meniscayakan keterkaitan dengan akar masa lalu di satu pihak, dan di lain pihak harus selalu dinamis dengan persoalan kontemporer [*al-mu'âsharah*], hidup bersama, berinteraksi dan mendatangkan manfaat kepada kehidupan sekarang dan berikutnya. Fiqh ekonomi berangkat dari akar-akar orisinilitas khazanah [*turâts*] masa lalu, ia berinteraksi dengan

²¹ M.A. Mannan dan M. N. Siddiqi, di antara pakar ekonomi syariaah menyatakan bahwa pemenuhan kebutuhan ekonomi adalah bukan persoalan agama yang dogmatik, ia akan dengan sendirinya melahirkan berbagai cara dan institusi-institusi yang berbeda satu masyarakat dengan masyarakat yang lain, dan semua ini adalah alamiah dan harus diterima selama ia tidak bertentangan dengan prinsip yang paling mendasar dari Qur'an dan Hadits. Ekonomi syariaah harus terbuka terhadap segala kontribusi dari berbagai disiplin ilmu pengetahuan, bahkan harus bekerja sama untuk menyelesaikan persoalan-persoalan ekonomi, sebagai salah satu tujuan Islam. Lihat: Haneef, Muhammad Aslam, *Contemporary Islamic Economic Thought; A Selected Comparative Analysis*, 1995:Ikaraq, Selangor, Malaysia. p. 31-32.

persoalan-persoalan kontemporer dan membuka diri terhadap semua masukan dari peradaban lain dengan penuh kesadaran dan kewaspadaan, untuk membangun konsep perekonomian yang menjamin kesejahteraan masyarakat dunia. Sebagai konsep dan praktek ekonomi, ia harus terbuka untuk dikritik dari berbagai disiplin ilmu pengetahuan dan diuji secara empirik-materiil, untuk menemukan kesejatan dan orisinalitas konsep perekonomian yang ditawarkan kepada kemanusiaan.

Metode ini dengan sendirinya akan melahirkan berbagai pandangan, pendapat dan pengalaman yang beragam. Semua keragaman ini adalah fiqh seperti yang dulu dikenalkan oleh para ulama, yang semua –sebagai kajian akademik- harus dihormati dan diapresiasi. Pada prakteknya nanti akan memerlukan pilihan dari berbagai pandangan, pilihan ini semestinya didasarkan pada ujian empirik-materiil yang memberikan manfaat dan maslahat langsung pada kehidupan masyarakat, seperti yang dinyatakan oleh al-Ghazali dan Ibn al-Qayyim al-Jawzi. Perspektif keadilan menjadi pertimbangan utama dalam hal ini, sehingga keberpihakan pada masyarakat marjinal dalam wacana produk dan kebijakan perekonomian menjadi niscaya dan asasi dalam Islam. Perspektif ini harus menjadi kesadaran dalam memilih dan memilah ragam pandangan fiqh, dan dalam menawarkan pandangan fiqh baru. Jika ragam pandangan fiqh mu’amalah dilepaskan dari perspektif ini, maka ia hanya akan memenuhi formalitas dan label halal semata, yang secara substantif bisa jadi tetap melanggengkan ketimpangan dan ketidak-adilan.

Menelusuri Konsep Mudharabah

Mudharabah, seperti dikatakan oleh Ibn Hazm al-Zhâhirî ('Ali bin Ahmad w.456H/1064M) tidak terdapat dalam al-Qur'an maupun Hadits Nabi SAW, tetapi banyak ulama yang meyakini bahwa praktek mudharabah sudah terjadi sejak awal dan dilakukan oleh beberapa sahabat²². Al-Mawardi ('Ali bin Muhammad bin Habib, 364-540H/974-1058M), salah seorang ulama mazhab Syafi'i, mempercayai bahwa kontrak bekerja antara Khadijah ra dan Nabi Muhammad SAW dalam perjalanan dagang beliau ke Syria adalah kontrak mudharabah, karena itu mudharabah diperkenankan dalam syari'at Islam²³. Sebelumnya, Ibn Ishâq (w. 153H) penulis *sîrah* pertama, juga menyatakan bahwa Khadijah ra biasa mempekerjakan laki-laki untuk perdagangannya dengan kontrak mudharabah. Tetapi Nabi Muhammad SAW ditawari kontrak sebagai pekerja yang dibayar lebih besar dari kebiasaan, untuk membawa dan menjual barang dagangan ke Syria, lalu membeli beberapa

²² Dalam penelusuran Ibn Hajar al-'Asqallani dalam kitabnya *Talkhîsh al-Habir* (vol. II, pp. 56-58) dan *Az-Zai'la'yy* dalam kitabnya *Nashb ar-Râyah* (vol. IX, pp. 114-115), hanya ada satu hadits yang menyatakan bahwa paman Nabi Abbas ra, pernah melakukan kontrak mudharabah dan disetujui oleh Nabi, tetapi hadits ini oleh para pakar dianggap lemah dan tidak bisa menjadi dasar hukum. Kebanyakan riwayat berkisar mengenai ucapan atau perilaku sahabat; Umar ra, Utsman ra dan Hakim bin Hizam ra. Yang sering dikutip oleh para ulama fiqh adalah kontrak mudharabah yang terjadi antara Umar dan kedua anaknya Ubadillah dan Abdullah ra. Karena itu, Ibn Hazm menyatakan: "Semua persoalan pokok dalam fiqh memiliki dasar dari al-Qur'an atau Hadits, kecuali mudharabah, ia tidak ada dasarnya dari kedua sumber tersebut, tetapi ulama telah sepakat, kalaupun tidak ada kesepakatan ini, niscaya mudharabah tidak diperkenankan".

²³ Lihat Asy-Syirbini, Muhammad al-Khathîb, *Mughni al-Muhtâj*, Dar al-Fikr, tt. Vol: II, p. 309.

barang dari Syria ke Mekkah²⁴. Praktek Nabi seperti ini, tentu saja bukan praktek mudharabah seperti yang diilustrasikan oleh fiqh.

Tidak ada satu catatanpun yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad SAW atau sahabat –pada masa Nabi hidup- telah melakukan kontrak mudharabah, baik di Mekkah maupun di Madinah. Semua hadits yang menyebutkan hal tersebut, menurut para pakar hadits, adalah tidak dapat dipertanggungjawabkan dan lemah untuk menjadi dasar argumentasi²⁵. Hal ini secara tegas dinyatakan oleh Ibn Hazm, seseorang yang paling tekstualis dalam fiqh, tetapi hampir kebanyakan ulama percaya bahwa praktek mudharabah sudah terjadi dan dilakukan di semenanjung Arabia pada pra-Islam, dan tidak ada larangan terhadap kontrak tersebut, baik dari al-Qur'an maupun Hadits.

²⁴ Lihat: Ibn Hisyâm, Abd al-Malik bin Hisyâm bin Ayyûb al-Himyari, *As-Sîrah an-Nabawiyah*, 1993, Beirut, Dar- al-Khair, Vol: I, p. 153.

²⁵ Ada dua teks hadis yang biasa dijadikan rujukan dalam hal mudharabah; (1) Diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dari Ibn 'Abbas ra, beliau berkata bahwa: "Abbas bin Abd al-Muthallib, kalau menyerahkan uang dengan kontrak mudharabah, ia selalu mensyaratkan kepada pemegang uang tersebut [mudharib]; agar tidak melakukan perjalanan di laut, tidak melewati lembah dan tidak membelikannya binatang hidup, kalau ia melakukan itu, ia harus bertanggung jawab sendiri. Persyaratan kontrak ini sampai didengar Rasulullah SAW, kemudian beliau memperkenalkannya". Kata al-Haitsami (*Majma' az-Zawâ'd*, 4/161), di dalam rangkaian sanad ini ada rawi yang bernama Abu al-Jârud al-A'ma yang tidak diterima oleh para pakar hadits [*matrûk*]. (2) Diriwayatkan oleh Ibn Majah dari Shuhaib ra, bahwa Nabi SAW bersabda: "Ada tiga hal yang akan membawa berkah; jual beli yang ditangguhkan pembayarannya, kontrak mudharabah dan mencampurkan gandum untuk makanan keluarga bukan untuk jual beli". Sanad hadis ini juga lemah [*dha'îf*] (Subul as-Salam, 3/76).

Dengan alasan ini, mereka berpendapat bahwa kontrak mudharabah adalah boleh.

Ada satu catatan tentang dialog antara Khalifah Umar bin Khattab ra dan kedua anaknya mengenai praktek mudharabah. Catatan ini selalu menjadi dasar hukum paling populer untuk mudharabah. Dikisahkan bahwa kedua anak Umar bin Khattab ra; Abdullah dan Ubaidillah ra ikut keluar dalam rombongan tentara ke Irak. Ketika mereka hendak pulang ke Madinah, mereka bertemu dengan Abu Musa al-Asy'ari ra; Gubernur Kufah untuk Umar, mereka disambut dengan baik. Sang Gubernur berkata: "Aku ingin berbuat baik untuk kalian berdua; di tanganku ada sebagian harta Allah yang ingin kukirim ke Khalifah, aku bisa menghutangkan kepada kalian berdua; kalian bisa membelikannya barang dagangan dari Irak, kemudian kalian jual sesampai di Madinah. Kalian nanti kembalikan seluruh modalnya utuh kepada Khalifah dan kalian bisa mengambil untungnya". Mereka menjawab: "Ya, kami terima". Kemudian sang Gubernur menulis surat bahwa ada uang negara yang nanti bisa diambil dari mereka berdua. Ketika mereka tiba di Madinah, mereka menjual barang dagangan yang mereka bawa dari Irak dan memperoleh untung. Umar bertanya: "Apakah tentara lain juga diberi hutang? "Tidak", jawab mereka. "Ini pasti karena kalian putra Khalifah, kembalikan semua harta; modal dan untungnya". Abdullah terdiam, sementara Ubaidillah berkata: "Wahai Amir al-Mu'minin, bukankah kalau merugi, kami harus menanggung". Umar tetap bersikeras: "Kembalikan semua". Abdullah hanya bisa terdiam, sementara Ubaidillah tetap menyatakan hal sama dengan harapan bisa diterima oleh Khalifah. Ada salah seorang yang hadir menyarankan: "Wahai Amir al-

Mu'minin, lebih baik kalau dijadikan kontrak qiradh (mudharabah; untuk mereka berdua separoh dari untung penjualan dan untuk bait al-mal separohnya lagi)". Umar menerima tawaran ini, ia mengambil modal dan laba penjualan dibagi menjadi dua; satu untuk bait al-mal dan satu lagi untuk Abdullah dan Ubaidillah.

Beberapa hal yang mungkin bisa disimpulkan dari kisah ini adalah; *pertama* bahwa kontrak hutang bisa berubah menjadi kontrak mudharabah ketika salah seorang pemilik/penanggung jawab harta menginginkannya, *kedua* bahwa kontrak mudharabah adalah pilihan untuk menyelesaikan konflik dari dua pendapat yang satu menyatakan laba milik modal sementara yang lain menyatakan laba milik pekerja, *ketiga* dari pernyataan Ubaidillah tersebut bahwa harta yang dikelola pekerja dalam kontrak mudharabah adalah harta tanggungan [*yad adh-dhamân*], yang jika merugi ia harus menggantikannya, bukan harta amanat [*yad al-amanah*] yang jika merugi ia tidak dimintai pertanggungjawaban. Semua ini berbeda dengan apa yang disepakati ulama fiqh, dan berbeda lagi dari apa yang dipraktekkan dalam ekonomi syari'ah.

Al-Khathib Asy-Syirbini (Muhammad bin Ahmad, w.977H/1570H) dari mazhab Syafi'i menyatakan, bahwa mudharabah itu diperkenankan untuk memenuhi kebutuhan manusia, sama persis seperti kontrak *musâqqah*, yang satu punya uang atau tanaman kurma tetapi tidak bisa mengelolanya, sementara yang lain tidak memiliki keduanya tetapi bisa mengelolanya²⁶. Kedua orang tersebut bisa dipertemukan untuk sama-sama memperoleh manfaat, dengan kontrak *mudhârabah* atau *musâqqah*. Dalam bahasa

²⁶ Asy-Syirbini, *Mughni al-Muhtaj*, vol. II, p. 209.

mazhab Hanafi, mudharabah itu dibolehkan karena sebuah kebutuhan [*istihsân*], yang pada awalnya tidak diperkenankan karena menyalahi logika umum syari'at tentang harta pokok/utama. Harta pokok seperti uang dirham, tidak boleh disewakan atau diperjualbelikan, ia hanya boleh dikelola sendiri, atau dihutangkan kepada orang lain untuk dikelola. Mudharabah, mirip dengan penyewaan uang, yang semestinya tidak diperkenankan, tetapi diperbolehkan karena kebutuhan masyarakat [*istihsân*]²⁷. Sementara dalam pernyataan Ibn Hazm: "Hampir seluruh persoalan fiqh itu ada dasarnya, kecuali mudharabah, hanya saja ulama sepakat memperkenankannya, kalau saja tidak ada kesepakatan ini, niscaya ia haram hukumnya"²⁸. Pernyataan-pernyataan ini mengisyaratkan bahwa mudharabah adalah persoalan interaksi fiqh dengan realitas –dengan bahasa keringanan, keperluan, kebutuhan dan kesepakatan, atau mengambil dari kebiasaan pra-Islam-, bukan persoalan wahyu yang sudah jelas, tuntutan Islam, atau anjuran agama. Fiqh hanya menggunakan kata boleh, halal, atau bisa dibenarkan oleh syara'.

Dalam detail persoalannya, ulama berbeda pendapat mengenai mudharabah. Misalnya, mudharabah bagi mazhab Syafi'i hanya diperbolehkan bagi perniagaan yang mengandung pemindahan [perjalanan] barang dari suatu tempat ke tempat yang lain. Karena mudharabah itu suatu pengecualian [*rukhsah*] yang harus mengikuti seperti yang diperkenankan pada awalnya. Pada masa awal Islam, mudharabah hanya untuk perniagaan, maka ia harus seperti itu, dan tidak bisa diperluas untuk perindustrian, pembuatan kerajinan, apalagi untuk pengolahan tanah

²⁷ Ibn al-Qayyim, *Ath-Thuruq al-Hukmiyyah*, vo. I, p. 364.

²⁸ Lihat pada Ibn Hajar, *Talkhîsh al-Habîr*, vol. III, p. 58.

pertanian. Sementara mazhab lain, seperti Hanafi memperkenankan mudharabah untuk perniagaan dan perindustrian, karena pada prinsipnya mudharabah adalah pengelolaan uang untuk memperoleh keuntungan. Menurut Abu Hanifah (Nu'mân bin Tsâbit w. 150H/767M), Abu Yusuf (Ya'qub bin Ibrahim, 113-182H/731-798M) dan Imam Malik (w. 179H/795M), modal pada mudharabah tidak boleh kecuali berupa dinar emas dan dirham perak murni, tidak boleh berupa uang kertas karena ia tidak memiliki nilai pada dirinya [intrinsik], yang memungkinkan terjadinya inflasi spekulatif. Modal juga menurut mayoritas ulama, tidak boleh berupa barang dagangan. Pelarangan-pelarangan ini biasanya dengan alasan; karena mudharabah adalah keringanan, sehingga harus seperti apa adanya, tidak diperluas.

Mudharabah menurut mayoritas ulama fiqh, seperti yang dijelaskan oleh Wahbah az-Zuhaili, adalah kontrak kerja sama antara dua pihak, yang satu memiliki dan menyerahkan modal sementara yang lain mengelolanya (untuk perniagaan), dengan ketentuan laba dibagi sesuai kesepakatan kedua pihak. Hanya laba yang dibagi di antara kedua pihak, sementara kerugian hanya ditanggung oleh pemilik modal. Sehingga mudharabah dalam penjelasan ini, hanya 'bagi hasil' tidak 'bagi rugi', jadi bukan *lost and profit sharing*, tetapi *profit sharing only*. Pihak ketiga, dalam hal yang tidak termasuk pemilik modal, apalagi pekerja, ia tidak berhak ikut terlibat dalam penentuan syarat-syarat, apalagi pembagian hasil²⁹.

Berarti, mudharabah hanyalah kebiasaan para saudagar Arab sebelum Islam, yang didiamkan Nabi, sempat

²⁹ Lihat: Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, vol. IV, pp. 836-874.

diprotes oleh Umar, diperbolehkan oleh mayoritas ulama, dianggap suatu kerianghan [*rukhsah*] yang memudahkan urusan perekonomian masyarakat, kemudian dalam pemikiran ‘ekonomi syari’ah’ yang mainstream menjadi sesuatu yang teramat penting, bahkan pondasi utama jasa perbankan Islam, di samping jasa-jasa lain yang berkaitan dengan pembiayaan. Pada prakteknya, mudharabah baik di tangan para ulama fiqh, maupun para pakar dan pelaku ‘ekonomi syari’ah’ merupakan konsep yang lahir dari interaksi dengan realitas yang berkembang pada masanya masing-masing. Dalam konsep yang dikembangkan ‘ekonomi syari’ah’, mudharabah telah mengalami perkembangan yang cukup jauh, yang kalau menggunakan ‘logika literal-tekstual’ masa lalu bisa diharamkan atau dilarang. Mudharabah dalam konsep ini, telah menjadi kontrak segi tiga, antara bank, pemilik modal dan pengusaha. Bahkan sering bank berdiri sebagai pihak pemilik modal [*rabb al-mâl*] ketika berhadapan dengan pengusaha atau pelaksana proyek [*mudhârib*], pada saat yang sama sebagai pengusaha [*mudhârib*] ketika berhadapan dengan penabung pemilik modal atau investor [*rabb al-mâl*]. Bank, sebagai pihak ketiga, lebih banyak berkuasa untuk menentukan syarat-syarat bagi kontrak mudharabah. Mudharabah juga dalam prakteknya telah berubah dari kontrak kepercayaan [*yad al-amânah*] dalam fiqh, menjadi kontrak pertanggungjawaban [*yad adh-dhamân*] yang meniscayakan jaminan, pengawasan, pengujian dan penentuan persyaratan-persyaratan untuk mengamankan modal dan usaha. Mudharabah, yang awalnya merupakan ‘kontrak bagi hasil’ dengan kerugian yang hanya ditanggung oleh pemilik modal, sekarang diupayakan sedemikian rupa agar kerugian tidak sama sekali dibebankan kepada pemilik modal –untuk menjaga

kepercayaannya terhadap bank-, sehingga persyaratan sedemikian rupa dibebankan kepada peminjam atau pengusaha.

Mudharabah dalam 'ekonomi syari'ah' dengan berbagai modifikasi dan penyesuain terhadap realitas ekonomi sekarang, bisa saja dibenarkan, tetapi secara akademis harus diletakkan pada persoalan yang sebenarnya. Karena sesungguhnya, ia adalah pemahaman terhadap syari'ah, bahkan pemahaman terhadap fiqh yang telah mengalami berbagai penyesuaian, bukan kebenaran (Islami) yang tunggal atau alternatif satu-satunya. Sebagai pemahaman, ia bisa benar dan bisa salah, dan sebagai strategi/praktek ekonomi, ia bisa mendatangkan keuntungan dan bisa sebaliknya. Dengan demikian, ia harus dilakukan pengujian-pengujian secara terbuka dan terus menerus, tidak bersembunyi di balik 'kebenaran Islami' untuk dipaksakan kepada semua orang. Karena walau bagaimanapun, ia adalah fiqh, atau pemahaman, yang harus juga membuka diri pada pemahaman-pemahaman lain dan pada pengujian-pengujian empirik-materiil. Sebagai sebuah proses pencarian terhadap konsep pembiayaan, mudharabah patut diapresiasi, setidaknya karena ia mengaitkan sektor moneter dengan sektor ekonomi riil, sehingga bisa menekan sedemikian rupa pengglembungan moneter yang berakibat pada inflasi. Tetapi juga harus disadari, bahwa ia adalah fiqh, pemahaman terhadap syari'ah, bahkan penyesuaian dengan realitas 'perekonomian dan perbankan' kontemporer –yang kapitalis-.

Dalam fiqh, sebagai wilayah pemahaman dan akademis, bisa saja mudharabah berubah menjadi sesuatu yang diharamkan ketika ia pada tataran empirik-riil tetap melingkarkan kekayaan pada orang-orang tertentu saja –

yang secara tegas dan jelas diharamkan oleh al-Qur'an³⁰, sehingga daya tawar masyarakat luas menjadi sangat lemah. Pengharaman bisa didasarkan pada pendapat Imam Thawus (w.106H/724M), Hasan al-Basri (w. 110H/728M) dan Ibn Hazm (w. 450H), yang mengharamkan mudharabah [*muzâra'ah* dan *mukhâbarah*] pada tanah pertanian. Tanah, adalah merupakan alat produksi yang cukup vital pada masyarakat agraris, sehingga tidak diperkenankan perolehan nilai tambah kecuali melalui pengolahan langsung, bukan dengan jalan dihutangkan, disewakan atau dibagi-hasilkan. Uang juga menjadi hal yang sama, karena ia adalah alat produksi yang utama pada masyarakat bisnis dan industrialis. Ditambah argumentasi bahwa dalam Islam, yang perolehan nilai tambah hanya bisa dilakukan melalui kerja, seperti yang dinyatakan al-Qur'an; *wa an laysa li al-insâni illâ mâ sa'â* [Dan tidak seorang manusiapun berhak memperoleh kecuali dari yang dikerjakannya]³¹.

Memahami Riba dan Bunga Bank

Produk-produk pembiayaan perbankan syari'ah, baik berupa bagi hasil [*mudhârabah*], mark up pembelian [*murâbahah*], beli bayar-tanggung [*bai' bi ats-tsaman âjil*], serikat bisnis [*musyâraakah*], sewa beli [*bai' ta'jîri*], pesan beli [*salaf*], titip-tabungan [*wadî'ah*], semua dilahirkan sebagai tandingan/penolakan terhadap produk-produk sejenis yang ditawarkan perbankan konvensional dengan basis bunga [*interest*]. Dalam berbagai tulisan para pakar ekonomi

³⁰ Dalam surat al-Hasyr, ayat 7 disebutkan: "Kekayaan itu seharusnya tidak hanya melingkar-lingkar di kalangan orang-orang kaya saja".

³¹ QS. An-Najm, 53:39.

syari'ah dan para ulama fiqh kontemporer, bunga bank adalah riba yang diharamkan oleh al-Qur'an dan Hadits.

Logika ekonomi syari'ah mengenai pelarangan bunga bank, adalah bahwa uang dalam Islam merupakan alat tukar dan modal dasar, bukan komoditas yang bisa diperjualbelikan, disewakan, apalagi memperoleh nilai tambah hanya karena dipinjamkan³². Pertambahan nilai dalam uang, hanya diperkenankan ketika ia diinvestasikan dalam bentuk aktifitas perniagaan, perindustrian, pertanian atau kerajinan, sehingga pertambahan yang diperoleh adalah laba dari aktifitas tersebut, bukan bunga melalui pertambahan unsur waktu³³.

Diskusi mengenai riba dan bunga bank dalam 'ekonomi syari'ah' hanya menegaskan satu pandangan saja, padahal 50 tahun yang lalu di dunia Islam persoalan bunga bank masih merupakan persoalan yang kontroversial di kalangan para pakar fiqh sendiri. Syekh Muhammad 'Abduh, Syekh Rasyid Ridla, Dr. Ma'ruf ad-Dawalibi adalah diantara mereka yang membedakan bunga bank dari riba yang diharamkan. Pada tahun 1951, Mingguan Fiqh Islam mengadakan diskusi yang cukup lama dengan berbagai pakar fiqh dunia, dengan mendatangkan ad-Dawalibi yang mempertahankan bahwa bunga bank bukanlah riba yang diharamkan³⁴. Di Indonesia, yang lantang menyuarakan perbedaan bunga bank dengan riba adalah A. Hassan,

³² Lihat: Muhammad Akram Khan, *An Introduction to Islamic Economics*, 1994, IIIT, Islamabad, Pakistan, pp. 11-13.

³³ Lihat: Rafiq Yunus al-Misri, *Ushul al-Iqtishād al-Islāmiy*, 1993: Dar al-Qalam, Damaskus, Syiria, p. 208-209.

³⁴ Lihat: Syekh Shalih al-Hushain, *al-Muhāwalāt at-Tawfiqiyah li-ta'nīs al-Fā'idah fi al-Mujtama' al-Islāmi*, dalam majalah *Al-Fikr al-Islāmi*, No. 2, Tahun XVIII, Jumada ats-tsanayah 1409H/Februari 1989M, diterbitkan oleh Dar al-Fatwa, Beirut, Libanon, pp. 54-69.

pendiri PERSIS, Muhammad Hatta, Syafruddin Prawiranegara dan DR. Syaikhulhadi Purnomo dan beberapa yang lain³⁵. Beberapa argumentasi yang diajukan biasanya berkisar pada beberapa hal; bahwa riba yang diharamkan hanya pada riba yang dilakukan oleh orang-orang Quraisy pada saat turunnya al-Qur'an, bahwa riba diharamkan karena menjerat orang-orang miskin yang ingin meminjam untuk konsumsi sementara bunga bank kebanyakan untuk kepentingan produksi, bahwa obyek riba adalah emas dan perak yang memiliki nilai intrinsik sehingga relatif tidak mengalami inflasi sementara uang kertas memerlukan bunga atas tambahnya waktu untuk mengganti margin inflasi yang terjadi pada dirinya, disamping argumentasi lain; bahwa penerimaan bunga sebagai kondisi darurat karena umat Islam tidak bisa lepas dari interaksinya dengan perbankan konvensional.

Pengharaman riba [*tahrîm ar-riba*] dalam fiqh ekonomi adalah suatu hal yang prinsip dan sudah mutlak, karena riba secara jelas dan tegas diharamkan al-Qur'an. Tetapi orang yang membaca al-Qur'an saja, tidak akan bisa mengerti langsung secara pasti; apa itu riba. Mungkin bisa menduga kuat [*dzann*] apa itu riba, tetapi tidak bisa memastikan. Ada empat kelompok ayat dalam al-Qur'an yang berbicara mengenai riba; *pertama* bahwa riba yang dilakukan oleh orang tidak akan mendapat nilai tambah di sisi Allah, berbeda dengan zakat yang akan mendapat nilai tambah dari-Nya (QS. Ar-Rum, 39). *Kedua*, bahwa orang-orang Yahudi telah dilarang melakukan transaksi dengan riba, tetapi mereka tetap melakukannya, mereka layak

³⁵ Lihat: Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, 1996: Paramadina, Jakarta, materi 'RIBA', pp. 594-617.

untuk mendapat siksaan yang pedih (QS. An-Nisa, 159-160). *Ketiga*, larangan terhadap orang-orang beriman untuk memakan riba yang berlipat-lipat (QS. Ali 'Imran, 130). *Keempat*, ayat yang paling panjang membicarakan tentang riba; orang yang makan riba sama seperti orang yang kerasukan syetan, riba itu haram, riba yang telah lalu bisa dimaafkan, Allah tidak memberkati riba, perintah untuk meninggalkan praktek riba, kalau tidak maka sama saja ia berperang dengan Allah dan pernyataan bahwa praktek riba terkait dengan kezaliman yang niscaya ditinggalkan (QS. Al-Baqarah, 275-280).

Dengan membaca ayat saja, tidak memperoleh penjelasan yang tegas mengenai; apa itu riba yang diharamkan di dalam al-Qur'an. Karena itu, para mufasssir menyandingkan dengan fakta-fakta riba yang dipraktikkan oleh orang-orang Arab pada saat ayat-ayat itu turun. Beberapa praktek riba yang terjadi pada saat itu adalah; (1) Pertambahan nilai pokok dalam transaksi hutang, atau pertambahan karena unsur waktu. Gambarannya, kalau mereka menghutangkan dirham atau dinar, mereka akan mengambil sejumlah uang tertentu setiap bulan, tetapi nilai hutang tetap seperti semula tanpa kurang. Apabila tiba masa pembayaran hutang, mereka akan meminta nilai hutang tersebut sejumlah yang ada pada transaksi, jika penghutang tidak sanggup bayar, maka mereka berhak melipatgandakan jumlah hutang, dari jumlah semula. (2) Kalau tiba masa pembayaran hutang, mereka akan menagih sejumlah uang sesuai hutang, jika tidak sanggup bayar, maka pembayaran bisa ditunda tahun depan dengan syarat dilipatkan 100 persen. Kalau tidak sanggup pada tahun berikutnya, akan dilipatkan 200 persen. Begitu juga tahun-tahun berikutnya, setiap tahun dilipatkan 100 persen, ketika

tidak sanggup bayar. (3) Utsman bin Affan dan Abbas bin Abd al-Muthallib biasa membeli kurma ke petani sebelum waktu panen/petik [*salam, salaf*]. Pada saat memetik, ketika petani tidak sanggup menyerahkan sejumlah yang sesuai dengan kontrak karena untuk penyediaan makanannya, ia akan menyerahkan separoh dari jumlah kontrak dan meminta yang separohnya akan dibayar pada musim panen berikutnya, dengan perjanjian dibayar dua kali lipat.

Kalau yang dimaksud oleh ayat Qur'an adalah riba orang-orang Arab, maka demikianlah seperti yang digambarkan oleh para mufassir. Kalau yang dimaksud adalah apa yang juga dijelaskan oleh Nabi, maka riba juga mencakup; (1) penambahan nilai dari pertukaran barang-barang tertentu yang tidak seimbang [*riba al-fadhl*], (2) penambahan nilai yang penanguhan pertukaran [*riba an-nasi'ah*] dalam pertukaran barang-barang ribawi: emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, kurma dengan kurma, garam dengan garam, dan (3) penambahan nilai sekecil apapun yang diterima oleh pemberi hutang dari penerima hutang dalam transaksi hutang-piutang [*riba al-qardh*], termasuk pemanfaatan barang milik penerima hutang [*muqtaridh*]. [*kullu qardhin jarra manfa'atan fahuwa riba*].

Dalam realisasinya, ada beberapa perbedaan di antara ulama fiqh dalam membahas mengenai persoalan-persoalan riba; apakah pengharaman riba hanya berlaku pada barang-barang yang telah disebutkan dalam teks hadis saja, atau bisa memasukkan barang-barang yang lain? Kalau bisa, apa tolok ukurnya; nilai tukar, makanan pokok, sesuatu yang bisa ditimbang dan ditakar, atau yang lain? Dalam kaitannya dengan mata uang, apakah riba berlaku untuk mata uang emas dan perak saja, atau juga semua jenis

mata uang? Apakah betul semua jenis penambahan dari modal hutang adalah riba? Pertambahan kadar [*al-mitsli*] atau pertambahan nilai [*al-qîmi*]; misal untuk kasus orang yang menghutang, ketika jatuh tempo nilai tukar 'barang atau uang' yang dipinjam jatuh merosot? Apakah betul semua jenis pemanfaatan yang diterima oleh pemberi hutang [*muqridh*] adalah riba, termasuk makanan yang diterima, minuman, atau bahkan jasa menaikai kendaraan? Apakah riba juga diharamkan dalam transaksi yang terjadi di negara kafir? Apakah juga haram yang terjadi antara tuan dengan hamba? Antara anak dan orang tua? Antara suami dan isteri? Dan antara pemerintah dan rakyat? Boleh tidak melakukan *hîlah* [*bay' al-'aynah*] untuk menghindarkan diri dari prakek riba, yaitu praktek jual beli yang pada intinya adalah peminjaman sejumlah uang dengan pengembalian lebih dari waktu meminjam –seperti murabahah dalam praktek bank syari'ah-?

Dalam pembahasan mengenai 'bunga bank' mestinya lebih beragam, karena 'uang kertas' seperti yang ada sekarang, tidak sama persis dan tidak pernah ada dalam kehidupan Rasulullah, apalagi kondisi sosial ekonomi antara masa beliau dengan masa sekarang adalah jauh berbeda. Memang dalam kajian yang lebih kritis terhadap fenomena sosial ekonomi, bahwa bunga bank yang terjadi saat ini, banyak bertanggung jawab terhadap terpuruknya kondisi perekonomian dunia ketiga, terjadinya inflasi yang tidak terkendali, melingkarnya putaran keuangan pada orang-orang tertentu saja yang berjumlah sedikit, melambungnya harga-harga barang yang dikeluarkan oleh pengusaha-pengusaha peminjam uang bank dan makin melemahnya posisi tawar masyarakat miskin terutama yang terkait langsung dalam jaringan perusahaan-perusahaan

peminjam uang bank, seperti para buruh dan konsumennya³⁶. Tetapi pengaharaman bunga bank tetap wilayahnya adalah fiqh; pemahaman terhadap syari'ah, yang harus juga menghormati pemahaman lain, mengakomodasi, bahkan mungkin saja melakukan sintesa teoritis untuk menghadapi realitas-realitas ekonomi tertentu. Bagi Naqvi misalnya, substansi pengharaman riba bukan sekedar pelarangan bunga bank, tetapi pengharaman segala bentuk eksploitasi dalam setiap lini perekonomian. Karenanya, institusi tanpa riba semestinya tidak hanya terhenti pada penggantian nomenklatur semata menjadi institusi tanpa bunga.

Dalam prakteknya, institusi tanpa bunga dalam sejarah peradaban Islam adalah sesuatu hal yang teramat baru. 'Perbankan tanpa bunga' tidak memiliki preseden dari sejarah masa lalu, baik secara konsep maupun praktikal. Pembicaraan konsep dan teori mengenai perbankan tanpa bunga baru muncul sekitar tahun limapuluhan dan enam-puluhan abad kemarin. Implementasi dari konsep ini juga baru muncul pada medio tujuh puluhan ketika Islamic Development Bank didirikan di Jeddah, yang kemudian disusul pada tahun-tahun berikutnya dengan pendirian bank-bank tanpa bunga di berbagai negara; Mesir, Sudan, Kuwait, Pakistan, Iran dan tempat-tempat lain.³⁷ Sebagai sesuatu hal yang baru, baik konsep maupun praktek, akan banyak mengalami kekurangan (baca: tantangan) yang harus disadari dan mau membuka diri terhadap segala bentuk kritik dan masukan. Banyak pihak masih melihat

³⁶ Lihat misalnya pada: Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan; Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, 1993, P3M, Jakarta, pp. 157-174.

³⁷ Lihat: Muhammad Akram Khan, *An Introduction to Islamic Economics*, pp. 79-81.

‘perbankan tanpa bunga’ masih belum menawarkan mekanisme perbankan yang orisinal, sehingga upaya penghapusan riba/bunga (baca: eksploitasi) pada prakteknya baru sebatas perubahan nomenklatur pada jasa-jasa perbankan konvensional³⁸.

Lebih jauh Masdar F. Mas’udi misalnya, berpendapat bahwa perbankan akan Islami hanya jika ia berubah fungsi menjadi lembaga sosial non-komersial, yang hanya untuk mengamankan dan menggerakkan perekonomian. Perbankan tidak diperkenankan ‘memperdagangkan’ uang dengan cara apapun. Perbankan hanya menjadi tempat menyimpan dan meminjam [hutang] dalam hal uang, selebihnya ia hanya boleh mengambil ongkos jasa administrasi dan margin inflasi rata-rata, tidak lebih dari itu. Karena kekayaan yang potensial dalam Islam, seperti tanah, emas dan uang tidak boleh ditumpuk, tetapi harus selalu dikelola dan difungsikan. Kewajiban ini tidak bisa secara penuh dilaksanakan kecuali dalam kondisi dimana pemilik kekayaan tersebut –yang tidak bisa memfungsikannya- selalu memberi kesempatan selebar-lebarnya kepada orang lain untuk memfungsikan, tanpa harus meminta bagian, apalagi bayaran³⁹.

Dalam Islam, tepatnya fiqh, ada banyak keragaman pandangan mengenai pemanfaatan kekayaan. Yang harus dilakukan berikutnya adalah pengujian empirik-materiil sejauh mana pandangan tersebut benar-benar mendatangkan

³⁸ Lihat tulisan lebih lanjut pada: Muhammad Akram Khan, *A Survey of Critical Literatur on Interest-free Banking*, Journal of Islamic Banking and Finance, Karachi (6:1), Januari 1989. Timur Kuran,

³⁹ Lihat: Masdar F. Mas’udi, *Agama Keadilan; Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, pp. 167-174.

manfaat dan maslahat bagi masyarakat, sesuai dengan prinsip *maqâshid asy-syari'ah*.

Perkembangan Fiqh Zakat

Berbeda dengan bidang moneter yang oleh 'ekonomi syari'ah' telah mengalami ekspansi pemahaman yang cukup jauh, bidang zakat tidak mengalami pembaruan yang cukup berarti kecuali pada wilayah administrasi dan manajemen. Konsep mudharabah, murabahah, bai' ta'jiri, bai' bi ats-tsaman ajil, wadi'ah, takaful dan terakhir MLM syari'ah telah mengalami penyesuaian sedemikian rupa dengan realitas perekonomian kapitalis, untuk menjadi basis bagi perolehan keuntungan sebanyak mungkin. Sementara zakat hanya dilakukan penyesuaian sebatas pada persoalan administrasi, manajemen dan sedikit perluasan pada obyek harta yang harus dizakati. Zakat tidak banyak dikaitkan dengan kondisi riil sosial ekonomi masyarakat, sehingga misi keadilan zakat tidak pernah dikaji lebih serius dengan mengaitkan pada persoalan-persoalan realitas ekonomi yang nyata pada masyarakat masing-masing. Misalnya yang paling nyata adalah konsep zakat fitrah pada setiap penghujung bulan Ramadhan yang sampai sekarang hanya berkisar pada seharga 3 liter beras, atau sekitar Rp. 8000,- bagi setiap orang yang dianggap mampu. Apa artinya nilai ini bagi pengentasan kemiskinan di Indonesia, bagi peningkatan kesejahteraan, apalagi pendidikan masyarakat miskin. Bahkan apa artinya bila dibandingkan dengan kebiasaan orang-orang mampu pada saat yang sama untuk membuat parcel lebaran yang bernilai ratusan ribu bahkan bisa jutaan. Zakat fitrah pada masa Nabi berupa sejumlah makanan pokok, karena persoalan utama masyarakat pada saat itu adalah kebutuhan pangan yang sering tidak

tercukupi⁴⁰. Pada saat ini, -sebagai masyarakat industrialis dan bisnis- tentu berbeda jauh dari masyarakat Nabi dahulu, zakat fitrah tidak jelas sasarannya kemana, untuk apa, dan apa indikator keberhasilannya. Tidak banyak tulisan yang menelusuri kondisi sosial kontemporer dan mengaitkannya dengan tawaran konsep zakat fitrah yang aplikabel, manajebel dan substansinya mengarah pada penguatan masyarakat miskin dan pemerataan keadilan ekonomi kepada seluruh lapisan masyarakat.

Pada zakat mal juga terjadi hal yang sama. Seperti yang dinyatakan oleh Mahmud Abu Su'ud, konsepsi mengenai batas minimum kekayaan yang wajib zakat [*nishâb*] sangat tidak jelas untuk membedakan si kaya yang wajib zakat dari si miskin yang bisa menerima dana zakat. Gambarannya, dalam konsepsi zakat yang ada dan berkembang saat ini, seorang petani sudah harus membayar zakat ketika ia memperoleh hasil panen sebanyak 653 kg beras, tanpa dikurangi ongkos pertanian dan beban nafkah keluarga. Sementara pedagang, pegawai, pemilik ragam kekayaan; bayar zakat ketika memiliki harta lebih setelah ongkos dan beban nafkah keluarga, senilai 85 gram emas (). Apalagi bila dibandingkan dengan peternak kambing yang baru bayar zakat ketika memiliki 40 ekor (sekitar Rp. 16.000.000,-), unta 5 ekor dan sapi 30 ekor (sekitar Rp. 150.000.000,-). Dari ketidakjelasan konsepsi ini, risalah zakat untuk mengentaskan kemiskinan menjadi kabur dan tidak terarah, apalagi bila dikaitkan dengan peran zakat

⁴⁰ Di Madinah masyarakat muslim pada masa Nabi sering mengalami kekurangan pangan, beberapa sahabat seperti Abu Hurairah, bahkan Abu Bakr, Umar dan Nabi sendiri sering tidak menemukan pangan. Lihat: Amin Duwaidar, *Shuwar min Hayât ar-Rasûl*, 1978, Dar al-Ma'arif, Cairo, pp.284-287.

untuk memenuhi kebutuhan publik dan kesejahteraan masyarakat banyak. Hal ini terlihat juga pada konsepsi-konsepsi lain mengenai penentuan harta wajib zakat, pengalokasian dana zakat, investasi dana zakat, peran pemerintah dan masyarakat dalam pengelolaan dana zakat. Persoalannya akan lebih rumit lagi pada tataran implementatif, karena zakat akan selalu dihadapkan dengan institusi yang sejenis dalam masyarakat modern, seperti pajak negara, atau pungutan keagamaan tertentu, dengan berbagai persoalan sosial-politik yang melatarinya.

Dalam bacaan fiqh klasik, zakat termasuk dalam wilayah ibadah, bukan mu'amalah. Dalam bahasa lain disebut sebagai "*ibādah mahdhah*"⁴¹ (ibadah murni), baik dalam tataran konsep, maupun aplikasinya yang bersifat

⁴¹Aktifitas keagamaan yang akan mendatangkan pahala Allah Swt kepada pelakunya disebut 'ibādah. 'ibādah terbagi menjadi dua jenis, *mahdlah* yaitu yang segalanya murni dari *syara'* (Allah dan Rasul-Nya) sehingga segala aturan yang berkaitan dengannya telah ditentukan dan dipastikan, seperti sembahyang, puasa, zakat dan haji. Kedua *muthlaqah* yaitu yang datang dari *syara'* hanya berupa konsep dasar saja, aplikasi kualitatif dan kuantitatifnya diserahkan kepada manusia, seperti membantu orang, belajar, berda'wah, bekerja dan segala aktifitas sosial lainnya. Tetapi Ibn 'Abidin dalam hasyiahnya berkata bahwa ada tiga terma untuk menyebut aktifitas yang mendatangkan pahala, *thā'ah*, *qurbah* dan "*ibādah*". "*ibādah* adalah aktifitas yang akan diberi imbalan pahala apabila disertai dengan niat. *Qurbah* adalah aktifitas yang akan diberi pahala tanpa harus disertai dengan niat, dan sarasanya kepada Allah Swt jelas. *Thā'ah* untuk aktifitas yang tidak memerlukan niat dan tanpa harus jelas dan nyata sarasanya kepada Allah Swt. Salat, zakat, puasa dan haji disebut "*ibādah*", disebut juga *qurbah* dan *thā'ah*. Membaca al-Qur'an, bersedekah, wakaf, adalah *qurbah*, boleh juga disebut *thā'ah*, tetapi tidak 'ibādah. Sedangkan belajar atau bernalar yang memungkinkan pelakunya mendekatkan diri kepada Allah Swt disebut *thā'ah*, tidak disebut "*ibādah* atau *qurbah*. Ibn 'Abidin, Muhammad Amin, *Hasyiah Ibn 'Abidin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1306 H), juz I, h. 106.

parsial. Dengan sifatnya yang demikian, zakat harus *tawaqquf* mengikuti segala ketentuan yang telah digariskan oleh syara' termasuk hal-hal yang parsialnya. Dalam beberapa hal, ia juga dianggap sebagai sesuatu yang tidak bisa dirasionalkan (*ghayr ma'qûl al-ma'nâ*)⁴². Karena alasan ibadah ini, perkembangan fiqh zakat menjadi sangat lambat, bahkan sebagian ulama memandang bahwa pengembangan fiqh zakat adalah sesuatu yang tidak diperkenankan. Ibn Hazm al-Zhâhirî (w.456H/1064M), misalnya, tidak mau sedikitpun keluar dari garis lingkaran teks, sehingga harta yang wajib dizakati bagi beliau tujuh jenis saja; emas, perak, unta, lembu, kambing, gandum dan kurma. Pengembangan kewajiban di luar tujuh jenis ini,

⁴² Pandangan bahwa zakat adalah 'ibâdah telah diterima oleh sebagian besar para penulis fiqh klasik. Karena itu kajian mengenai zakat dalam kitab-kitab fiqh datang setelah kajian mengenai hal-hal 'ibâdah lain, seperti *thahârah* (bersuci), dan *shâlah* (sembahyang). Sebagian kitab, seperti kitab Nûr al-Idlâh karangan Hasan al-Wafa'î al-Hanafi, menempatkan bab mengenai zakat setelah bab bersuci, sembahyang dan puasa, kemudian zakat. Walaupun demikian, zakat tetap dalam katagori "ibâdah, seperti halnya bersuci, sembahyang, puasa dan haji. Seperti juga dalam klasifikasi yang dikembangkan oleh Imam al-Ghazâlî (Muhammad bin Muhammad w. 505H/1111M) dalam kitab monumental Ihya 'Ulum al-Dîn. Di dalam kitab ini, al-Ghazâlî membagi seluruh isi kandungan kitabnya menjadi empat bagian. Bagian pertama 'Ibâdah (ritus keagamaan), kedua 'âdah (interaksi antar manusia), ketiga *muhlikah* (yang mencelakakan) dan keempat *munjiyah* (yang menyelamatkan). Untuk bagian "ibâdah beliau memasukkan dasar-dasar 'aqidah, bersuci, sembahyang, zakat, puasa, haji, membaca al-Qur'an, dzikr dan do'a. Sementara diantara yang masuk dalam katagori 'âdah adalah hal-hal yang berkaitan dengan adab makan, menikah, bekerja, bergaul sesama manusia, dan beberapa hal yang lain. Sedangkan bagian *muhlikah* dan *munjiyah* adalah beberapa hal yang berkaitan dengan pendidikan hati dan jiwa manusia. Lihat: Al-Ghazâlî, Abu Hâmid Muhammad bin Muhammad, *Ihya' 'Ulum al-Dîn*, ed. Sayyid bin Ibrahim, (Cairo: Dar al-Hadits, 1414H/1994M), juz I, h. 11-12.

baginya adalah bentuk penyimpangan dari ke-*ibâdah-an* zakat. Sebagian ulama, seperti Mâlik bin Anas (w. 179H/795M), asy-Syâfi'iy (Muhammad bin Idrîs w. 204H/820M) dan Ahmad ban Hanbal (w. 241H/855M), mencoba mengembangkan rasionalisasi kewajiban zakat kepada beberapa jenis harta lain, tetapi masih terkesan begitu tertutup. Karena rasionalisasi hanya diberlakukan pada kewajiban zakat gandum (yang tertulis dalam dalam teks) untuk mewajibkan zakat kepada (yang tidak tertulis dalam teks) setiap makanan pokok manusia yang bisa dikeringkan dan disimpan. Tetapi mereka tidak merasionalkan kewajiban zakat kurma atau anggur misalnya, untuk setiap jenis buah-buahan atau hasil tumbuh-tumbuhan yang bernilai ekonomi, atau kewajiban zakat emas perak untuk setiap perhiasan berharga, atau kewajiban zakat unta, lembu dan kambing untuk setiap jenis binatang ternak. Hal demikian adalah merupakan kemandegan ijtihad dalam mengembangkan teks-teks terhadap permasalahan yang tidak tertulis yang ternyata lebih nyata kaitannya dengan syari'ah zakat, jelas dan kongkrit.

Mazhab Hanafi (dipelopori oleh Imam Abu Hanîfah Nu'mân bin Tsâbit w. 150H/767M), sebagai mazhab yang dianggap cukup rasional, ketika mengatakan bahwa zakat tidak wajib atas harta anak kecil dan orang gila, mereka berdalih karena zakat adalah *'ibâdah*, sama seperti halnya sembahyang dan puasa. Apabila sembahyang dan puasa tidak wajib atas mereka, maka zakat juga dengan alasan yang sama tidak wajib atas harta yang dimiliki oleh mereka. Dalam hal ini, harta sebanyak apapun apabila dimiliki oleh anak yang belum baligh atau orang gila tidak bisa berperan untuk ikut menyelesaikan permasalahan ketimpangan pendapatan ekonomi atau untuk memenuhi keperluan

masyarakat umum melalui syari'ah zakat, karena zakat sebagai 'ibâdah hanya diwajibkan kepada orang-orang yang sudah dianggap sah untuk melakukan 'ibâdah.

Dengan alasan yang sama, mayoritas ulama mazhab juga berpendapat bahwa zakat tidak bisa diterapkan kepada orang-orang kâfir, baik kâfir *dzimmî* (yang tinggal sebagai warga negara dalam negara Islam), *musta'man* (yang datang berkunjung dan mendapatkan perlindungan keamanan), apalagi *harbî* (musuh perang). Warga non-muslim, dalam hal ini tidak memiliki peran/kewajiban yang sama untuk menyelesaikan permasalahan ekonomi atau sosial yang menimpa masyarakat suatu bangsa yang biasanya dirasakan secara keseluruhan oleh semua komponen bangsa. Dengan ini zakat hanya memiliki keterikatan dengan nilai-nilai keadilan, kemaslahatan, pemerataan ekonomi dan pengentasan kemiskinan yang memiliki simbol-simbol Islam, tetapi terpisahkan dari keadilan universal manusia. Padahal kemiskinan adalah permasalahan ekonomi kemanusiaan, bukan permasalahan keagamaan. Permasalahan demikian bisa menimpa siapa saja, tanpa memandag batasan agama, suku atau ras. Karena itu, untuk mengatasinya memerlukan perhatian secara penuh dan utuh dari segenap umat manusia di dunia, dengan tanpa melihat latar belakang agama, suku atau ras.

Hal-hal demikian merupakan persoalan yang cukup merisaukan berbagai ulama dan pakar, ketika ingin mengembangkan fiqh zakat sebagai salah satu institusi keuangan modern. Yusuf al-Qaradhawi dengan magnum opusnya, *Fiqh az-Zakâh*, mencoba melakukan rasionalisasi untuk mengetengahkan konsep zakat dalam kehidupan modern. Ia menelusuri beragam teks-teks dasar, pandangan-pandangan ulama klasik, memilih dan memilah

untuk memperoleh pandangan yang menurutnya tepat untuk diaplikasikan pada masa sekarang. Sekalipun karyanya patut diapresiasi, tetapi al-Qaradhawi masih terjebak pada tekstualisasi yang membekukan dan eklektisisme yang membingungkan. Ia masih menyatakan bahwa persoalan zakat harus diambil dari teks-teks hadits secara literal dan harus patuh pada kesepakatan ulama salaf. Pengembangan hanya bisa dilakukan ketika bisa melalui metode analogi [*qiyâs*]. Ia masih menyatakan bahwa kadar dan nisab zakat, baik mal maupun fitrah, harus seperti apa adanya pada masa Nabi SAW, yang sosio ekonominya agraris. Eklektisisme yang membingungkan misalnya dalam hal penentuan nisab sapi. Ia menerima ketiga pendapat ulama salaf; ketika sebagian ulama ada yang menyatakan 5 ekor, ada yang menyatakan 15 ekor, dan ada yang 30 ekor. Karena itu dikatakan ulama salaf, al-Qaradhawi menerima ketiganya, yang pada prakteknya harus dipilih salah satu dan diserahkan kepada pemerintah setempat dengan melihat kondisi ekonominya, tetapi tetap harus tidak keluar dari koridor; 3, 15, atau 30 ekor. Buku al-Qaradhawi lebih tepat disebut sebagai kompilasi fiqh zakat, dengan berbagai analisisnya yang cukup tajam dengan mengaitkan pada kondisi kontemporer. Tetapi dalam banyak hal, ia tidak menawarkan sesuatu yang aplikatif untuk kondisi sosio ekonomi kontemporer.

Dalam hal ini, Mahmud Abu Su'ud melakukan kritik yang cukup tajam terhadap buku al-Qaradhawi. Menurutnya, teks-teks hadis zakat tidak harus menjadi rujukan yang mengikat secara literal. Mayoritas teks hadis harus ditempatkan sebagai pelajaran saja [*ahkâm tawjihyyah*], bukan keharusan, bahkan sebagian yang lain ia merupakan kebijakan Nabi SAW sebagai pemimpin yang melihat

kondisi sosio ekonomi pada saat itu, bukan beliau sebagai Nabi penyampai wahyu. Yang harus diterapkan dari fiqh zakat masa lalu adalah prinsip-prinsip dasarnya saja, karena persoalan-persoalan parsialnya banyak terkait dengan kondisinya masing-masing. Ia misalnya mengusulkan standarisasi batas minimal kekayaan wajib zakat. Ia seharusnya mencerminkan 'kecukupan' yang riil dalam kondisi ekonomi sekarang. Ia juga harus satu ukuran untuk seluruh jenis kekayaan, sehingga tidak ada lagi nisab emas, perak, kambing, sapi, beras dan yang lain, yang berbeda-beda. Tetapi harus mencerminkan satu standar, satu ukuran, yaitu yang mencerminkan 'kecukupan satu keluarga kecil dengan satu isteri dan 2-5 anak'. Ia menamakannya 'keranjang konsumsi' [*as-sullah al-istihlâkiyyah*]. Tetapi Anehnya, sekalipun ia menyatakan bahwa kadar zakat merupakan kebijakan politik Nabi, tetapi masih merasa untuk saat ini ketentuan itu masih relevan. Tidak perlu dirubah atau dimodifikasi. Kalaupun pada prakteknya, dana zakat tidak bisa mencukupi keperluan perimbangan kesejahteraan, maka bisa diterapkan pungutan selain kewajiban zakat⁴³.

Lebih jauh Masdar F.Mas'udi mensoroti syari'ah zakat, tidak hanya pada batas aspek teknis, seperti tarif, nisab, obyek dan sasaran zakat, tetapi lebih jauh pada filosofinya yang paling mendasar. Ia ingin menempatkan zakat sebagai institusi keuangan andalan pada saat ini, untuk perimbangan kesejahteraan dan pembiayaan penyelenggaraan negara. Zakat, adalah dana milik Allah SWT yang dihimpun oleh pemerintah dari rakyat dan hanya untuk kepentingan rakyat, terutama yang paling lemah. Karena milik Allah, sebagai rakyat harus menyerahkannya

⁴³ Lihat: Mahmud Abu Su'ud, *Fiqh az-Zakâh al-Mu'âsharah*, 1992, Dar al-Qalam, Kuwait.

kepada pengelola/pemerintah, dan sebagai pemerintah diharamkan menggunakan dana zakat, kecuali untuk kepentingan rakyat. Karena milik Allah, bukan milik pribadi apalagi penguasa, dana zakat harus dipertanggung jawabkan, secara sosial terhadap rakyat di dunia, dan secara ruhaniyah di hadapan Allah, di akhirat. Kontrol sosial (social control) terhadap negara/pemerintah sebagai pengelola uang pajak, sekaligus pengelola kekuasaan yang ditimbulkan oleh uang itu, dengan demikian menjadi niscaya. Karena, seperti telah dikatakan bahwa uang pajak adalah uang Allah dan rakyat sekaligus, maka kaniscayaan kontrol ini menjadi begitu kuat dengan argumen ganda: Pertama argumen transendental-teologis karena uang yang ditangannya secara hakiki milik Allah; kedua argumen material-sosologis karena uang yang ditangannya secara faktual merupakan amanat dari rakyat (pembayar pajak) yang harus diperuntukkan untuk kepentingan segenap rakyat (mustahiq).

Ajaran zakat adalah moralitas penghimpunan dana milik Allah SWT untuk kepentingan rakyat, pengelolaan dan pengontrolan penuh terhadap pengelola. Ajaran zakat adalah ruh, yang badannya bisa mengambil dalam bentuk yang disesuaikan dengan kondisi sosial yang ada. Baginya, aturan-aturan teknis yang ditetapkan Rasulullah saat itu, seperti tarif 2,5 % dan obyek pajak diseputar hewan unta dan buah korma serta penjelasan peruntukannya, nisab segala bentuk harta zakat, tidak lagi memadai dengan tuntutan kemaslahatan masyarakat industri abad modern ini. Dengan demikian, ia telah melakukan pengembangan yang cukup radikal terhadap 'baju' zakat, tetapi tidak terhadap 'ruh'nya. Zakat berbeda dengan upeti raja-raja [*udhhiyyah*] yang dipersembahkan oleh rakyat kepada

penguasa, untuk kepentingan dan menjadi wewenang penguasa sepenuhnya. Ia juga berbeda dengan pajak yang ada sekarang di negara-negara modern sebagai kontra-prestasi [*jizyah*], yang hanya berpikir untuk kesejahteraan para pembayarnya saja. Zakat adalah dana milik Allah yang harus dihimpun dari rakyat oleh pemerintah untuk kepentingan seluruh rakyat, terutama yang paling lemah. Zakat adalah moralitas yang bajunya bisa saja berupa mekanisme pajak. Baginya, inti dari perintah moral zakat sebagai ruh pajak adalah sbb: jika dengan uang pajak itu negara membangun, maka membangunlah karena Allah untuk kesejahteraan segenap rakyat, terutama yang paling lemah; jika dengan uang pajak itu negara membiayai birokrasi dan menggaji aparatnya, maka jadilah birokrasi dan aparat yang setia karena Allah melayani kebutuhan rakyat, terutama yang paling lemah; jika dengan uang itu negara membayar anggota Parlemen, maka adalah parlemen yang sungguh-sungguh mewakili aspirasi rakyat, terutama yang paling lemah; jika dengan uang pajaknya itu negara memberi makan aparat hukum (: polisi, jaksa, hakim dan sebagainya) jadilah aparat hukum yang lurus karena Allah melindungi hak-hak segenap rakyat, terutama yang paling lemah; dan jika dengan uang pajak itu negara memberi makan tentara dan mempersenjatainya, maka jadilah tentara yang karena Allah setia menjamin rasa aman segenap rakyat, terutama yang paling lemah. Yang tentunya kesemuanya itu harus terefleksi secara konsisten dalam sistem kelembagaan dan keseluruhan aturan mainnya.

Dari sini setidaknya bisa dinyatakan bahwa banyak permasalahan mendasar dalam fiqh zakat yang memerlukan analisa historis agar tidak tercerabut dari akar sejarahnya, di samping argumentasi teks-teks Qur'an dan

Hadits yang telah dilaksanakan oleh para ulama terdahulu, sehingga ketika diterapkan bisa memenuhi dan menjawab realitas sosial ekonomi yang dihadapi ummat. Dengan demikian, fiqh Islam tidak hanya sekedar menjawab permasalahan yang berkembang di dalam masyarakat, tetapi juga sekaligus ikut memberikan penyelesaian yang tepat dan sesuai. Zakat tidak lagi menjadi lipstik bagi pola distribusi sumber-sumber perekonomian, sementara yang tangguh dan kokoh tetap saja pajak. Tetapi kembali pada misi awalnya, sebagai konsep yang paling utama dalam distribusi kekayaan. Hanya zakat yang merupakan pungutan permanen dalam fiqh Islam, yang lain seperti ghanimah, fai, kharaj atau yang lain adalah pungutan-pungutan yang bersifat temporer. Karena itu, zakat harus dikembangkan dan diperkuat sesuai dengan kebutuhan dan kondisi sosio perekonomian sekarang.

Kesimpulan dan Saran

Ekonomi syari'ah semestinya dikembalikan pada disiplinnya yang semula, yaitu *fiqh mu'âmalah*, sehingga ia terbuka terhadap segala pemahaman terhadap teks dalam interaksinya dengan realitas. Dengan sifatnya yang demikian, pengajaran ekonomi syari'ah juga harus komprehensif dengan meliputi segala pandangan dan pemahaman, yang muncul sepanjang sejarah peradaban umat, baik yang klasik maupun yang kontemporer, dengan berbagai ragam argumentasi dan latar sosialnya masing-masing. Dalam hal ini, fiqh akan memiliki khazanah yang besar dan cakrawala yang luas dalam kaitannya dengan konsep dan praktek perekonomian. Pemilihan dan pemilahan pada akhirnya diperlukan, dan pasti dilakukan, hanya semestinya tidak lagi didasarkan pada argumentasi literal teks, karena hal ini

telah dilakukan oleh ulama terdahulu. Saatnya, pemahaman fiqh diuji melalui antar disiplin keilmuan, khususnya pengujian empirik; sejauh mana ia benar-benar menda-tangkan kemaslahatan yang riil bagi masyarakat.

Pandangan dan pemahaman fiqh, khususnya fiqh mu'amalah, harus diformulasikan kembali dalam tiga kla-sifikasi; prinsip dasar [*al-mabâdi*], prinsip parsial [*al-qawâ'id*] dan persoalan implementasi parsial [*ash-shuwar al-juz'iyah*]. Prinsip dasar adalah sesuatu yang tidak bisa ditawar, memiliki kebenaran pada dirinya, bersifat universal; seperti prinsip keadilan, kemaslahatan dan kepemilikan mutlak bagi Allah SWT. Prinsip parsial adalah dasar-dasar yang terkait dengan penerapan suatu persoalan, yang secara umum juga tidak bisa ditawar, hanya karena terkait dengan penerapan, terkadang terjadi penyesuaian. Seperti prinsip-prinsip transaksi yang harus saling menguntungkan, rela satu sama lain, transparan dan tidak ada spekulasi yang naif. Sementara kebanyakan persoalan masuk dalam wilayah yang *furu'iyah*, atau parsial dan implementatif. Dalam wilayah ini harus dilakukan interaksi seluas-luasnya dengan realitas yang berkembang, untuk menemukan formula yang paling tepat, dan yang terpenting paling menjamin prinsip-prinsip yang paling mendasar, yaitu keadilan ekonomi dan kemaslahatan untuk semua. Karena syari'ah pada dasarnya adalah keadilan dan kemaslahatan, seperti yang dinyatakan oleh al-Ghazali dan Ibn al-Qayyim.

Kegagalan mengawal Ekonomi Syari'ah atau tepat-nya Fiqh Mu'amalah dengan perspektif keadilan sosial, akan memungkinkan ijtihad-ijtihad Ekonomi Syari'ah yang ada digunakan kalangan tertentu sebagai monster kema-nusiaan yang bisa jadi tetap melestarikan kepentingan global untuk mengeruk modal sebanyak-banyaknya dari

dunia muslim ketiga, membiarkan ketergantungan atau mewujudkan ketergantungan baru dengan dunia muslim kaya, serta tidak menghadirkan sistem sosial yang lebih berkeadilan. Praktik zakat fitrah sekarang, karena tidak dikawal dengan 'moralitas kemanusiaan dan keadilan' ia tidak ubahnya sebagai tradisi pertukaran beras atau pemberian uang secara karitatif yang tidak menggerakkan apa-apa. Produk-produk Ekonomi Syari'ah juga bisa jadi hanya menjadi alat pengeruk modal yang berlabel halal, jika dijauhkan dari prinsip moral kemanusiaan dan keadilan sosial dalam Islam. Sebaliknya, jika perspektif keadilan sosial menjadi landasan utama dalam mengkonsepsi 'Ekonomi Syari'ah' atau Fiqh Mu'amalah, maka kita bisa belajar dan memperkuat dengan berbagai pengalaman dan ragam peradaban selama sejalan dengan perspektif tersebut. *Wallâhu a'lam bi ash-shawâb.*✽

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Su'ud, Mahmud, *Fiqh az-Zakâh al-Mu'âsharah*, 1992, Dar al-Qalam, Kuwait.
- Ad-Dasuqi, Muhammad dan Aminah al-Jabir, *Muqaddimah fi Dirasat al-Fiqh al-Islami*, 14 11H/1990M: Dauhah, Qatar.
- Al-Baihaqi, Ahmad bin Husein, *as-Sunan al-Kubra*, tt., Dar al-Fikr, Cairo.
- Al-Barzanji, 'Abd al-Latif, *At-Ta'arudl wa at-Tarjih Bayna al-Adillah asy-Syariyyah*, 1993: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut-Libanon.
- Al-Ghazâlî, Abu Hâmid Muhammad bin Muhammad, *Ihya' 'Ulum al-Dîn*, ed. Sayyid bin Ibrahim, 1414H/1994M, Dar al-Hadits, Cairo.

- Al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, tt: Dar al-Fikr, Bairut-Libanon.
- al-Hushain, Syekh Shalih, *al-Muhâwalât at-Tawfiqiyyah li-ta'nîs al-Fâ'idah fi al-Mujtama' al-Islâmi*, dalam majalah *Al-Fikr al-Islâmi*, No. 2, Tahun XVIII, Jumada atsaniyah 1409H/Februari 1989M, diterbitkan oleh Dar al-Fatwa, Beirut, Libanon.
- Al-Kurdi, Ahmad al-Hajji, *Fiqh al-Mu'âwadhât*, 1989: Universitas Damaskus, Syria.
- Al-Mishri, Rafiq Yunus, *al-Jâmi' fi Ushûl ar-Ribâ*, 1991: Dar al-Qalam, Damaskus, Syiria.
- _____ , *Ushûl al-Iqtishâd al-Islâmiy*, 1993: Dar al-Qalam, Damaskus, Syiria.
- Al-Qaradhawi, Yusuf, *Fiqh az-Zakah; Dirâsah Muqâranah li-Ahkâmîha wa Falsafatiha fi Dhaw'i al-Qur'ân wa as-Sunnah*, 1994, Muassasah ar-Risalah, Beirut.
- An-Nadwi, Ali Ahmad, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah; Mafhumuha, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsat Mu'allafâtuhâ, Adillatuhâ, Muhimmatuhâ, Tathbiqâtuhâ*, 1994: Dar al-Qalam-Damaskus.
- Asy-Syirbini, Muḥammad al-Khathîb, *Mughni al-Muhtâj*, Dar al-Fikr, tt..
- az-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, 1989: Dar al-Fikr, Damaskus.
- Az-Zuhaily, Muhammad, *An-Nazhariyyât al-Fiqhiyyah*, 1993: Dar al-Qalam, Damaskus.
- Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, 1999: Logos, Jakarta, pp. 62-65.
- Duwaidar, Amin, *Shuwar min Hayât ar-Rasûl*, 1978, Dar al-Ma'arif, Cairo.

- Haneef, Muhammad Aslam, *Contemporary Islamic Economic Thought; A Selected Comparative Analysis*, 1995: Ikaraga, Selangor, Malaysia..
- Ibn 'Abidin, Muhammad Amin, *Hasyiah Ibn 'Abidin*, 1306H, Dar al-Fikr, Beirut.
- Ibn al-atisr, *Jâmi' al-Ushûl min Ahâdîts ar-Rasûl*, 1983: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, Bairut.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Alamîn*, ed. Muhy ad-Din 'Abd al-Hamid, Dar al-Fikr, Bierut-Libanon.
- Ibn Hisyâm, Abd al-Malik bin Hisyâm bin Ayyûb al-Himyari, *As-Sîrah an-Nabawiyyah*, 1993, Beirut, Dar-al-Khair.
- Khan, Muhammad Akram, *A Survey of Critical Literatur on Interest-free Banking*, Journal of Islamic Banking and Finance, Karachi (6:1), Januari 1989.
- Khan, Muhammad Akram, *An Introduction to Islamic Economics*, 1994, IIIT, Islamabad, Pakistan.
- Majalah Islam *Sabili*, no. 11, tahun X, 26 Desember 2002M / 7 Syawal 1423H.
- Mas'udi, Masdar F, *Agama Keadilan; Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, 1993, P3M, Jakarta.
- Raharjo, Dawam, *Ensiklopedi Al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, 1996: Paramadina, Jakarta.
- Yusanto, Ismail, dkk., *Dinar Emas; Solusi Krisis Moneter*, 2001, PIRAC, SEM Institut dan Infid, Jakarta.

Kaidah-Kaidah dalam Fiqh Mu'amalah **(Isu Kontrak dan Transaksi Ekonomi)**

Fiqh adalah pemahaman (*ijtihad*) parsial untuk kasus per-kasus hukum Islam, yang terkadang sangat spesifik (*al-juz'iyah*). Tetapi kasus-kasus fiqh ini bisa ditarik ke dalam sebuah kesimpulan hukum (*al-qawā'id al-kulliyah*) yang bisa dirujuk oleh sejumlah kasus parsial dari berbagai bab yang berbeda dalam persoalan fiqh. Di dalam kajian fiqh, ini disebut sebagai kaidah fiqh. Kaidah ini, sedikit banyak bisa disebut sebagai prinsip-prinsip dasar yang memudahkan pemahaman lebih luas dan detail dalam persoalan hukum fiqh. Jika kaidah-kaidah ini dikuasai dan dipahami, sebagaimana dikatakan para ulama fiqh, besar kemungkinan akan memudahkan seseorang memiliki kecakapan dan kepakaran fiqh (*malakah fiqhiyyah*) dalam berbagai persoalan. Dengan mengetahui kaidah fiqh, seperti dikatakan Ali Ahmad an-Nadwi, seseorang akan memperoleh kunci utama untuk mengetahui seluruh persoalan fiqh, mudah menghafal dengan cepat seluruh hukum fiqh untuk berbagai persoalan, dapat memperkuat kecakapan intelektual dalam bidang fiqh (*malakah fiqhiyyah*) dan mempermudah untuk menelusuri hikmah dan tujuan

utama yang terkandung di balik keputusan legal dalam fiqh.⁴⁴

Pembahasan mengenai kaidah fiqh, biasanya bersifat umum menyangkut berbagai persoalan. Satu kaidah akan berlaku untuk semua persoalan fiqh dari berbagai bab dan pembahasan; baik persoalan ibadah maupun persoalan mu'amalah. Tetapi beberapa kaidah, ada yang khusus untuk ha-hal yang terkait persoalan ibadah dan ada kaidah yang khusus terkait dengan persoalan mu'amalah. Bahkan ada yang lebih khusus lagi, untuk satu bab tertentu saja. Yang lebih khusus ini biasa disebut dengan istilah *adh-dhawābith al-fiqhiyyah*.

Kaidah adalah lafal bahasa Indonesia, yang berasal dari kata bahasa Arab *al-qā'idah*. Kata ini secara bahasa, berarti dasar, asas atau pondasi; baik yang bersifat fisik-material, maupun non-fisik yang immaterial. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, "kaidah" diartikan sebagai "rumusan asas yang menjadi hukum; aturan yang pasti; patokan; dalil". Dalam berbagai disiplin ilmu keislaman, istilah *al-qā'idah* dimaksudkan sebagai 'suatu pernyataan yang *kulli* (fakultatif) yang memasukkan seluruh persoalan parsial di bawah cakupannya' (*amrun kulliyun yanthabiqu `ala jami'i juz'iiyyâtihi*). Jika kita menelusuri disiplin ilmu-ilmu keislamana; kita bisa menemukan ada kaidah-kaidah dalam ilmu nahwu-sharf, ada dalam ilmu tafsir, ada dalam ilmu ushul fiqh dan ada dalam ilmu fiqh.

⁴⁴ Lihat: An-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah; Ma'fhumuha, Nas'y'atuha, Tathawwuruha, Dira.ssat Mu'a/lafdtiha, Adillatuha, Muhimmatuha, Tathbiqatuha, 1994: Dar al-Qalam, Damaskus, hal. 327-328.*

Kaidah Ushul Fiqh

Hukum-hukum yang ada dalam fiqh diproduksi melalui metodologi penggalian (*istinbāth*) yang tertuang dalam ilmu ushul fiqh. Jika bisa dianalogikan dengan proses produksi, maka fiqh itu merupakan hasil produksi sedangkan ushul fiqh adalah alat produksi. Dalam kajian ushul fiqh, juga ada kaidah-kaidah yang menjadi dasar pembahasan persoalan-persoalan yang parsial dalam ilmu ushul fiqh sendiri. Kaidah ini digunakan untuk membaca dan menganalisa teks-teks sumber hukum; seperti al-Qur'an dan Hadits, untuk mengeluarkan status hukum dari suatu persoalan yang terkandung dalam teks tersebut.

Pernyataan bahwa *al-Qur'an adalah sumber awal dari setiap keputusan hukum legal*, adalah pernyataan kaidah (atau *kullī*) yang akan menjadi dasar dalam setiap penggalian dan penetapan hukum fiqh. Begitu juga pernyataan “bahwa pemahaman teks Hadits harus di bawah kontrol ketetapan al-Qur'an” adalah juga pernyataan kaidah. Dalam pembicaraan lain, kaidah ushul fiqh juga disebut sebagai *dalīl ijmālī*, atau kaidah metodologis. Karena merupakan prinsip atau basis yang berupa metodologi penggalian hukum dari sumber-sumbernya yang otoritatif.

Dalam kaitannya dengan pembahasan mengenai fiqh mu'amalah, kita bisa mencontohkan beberapa kaidah ushul fiqh dan bagaimana penerapannya dalam merumuskan fatwa-fatwa berkaitan dengan urusan mu'amalah. Salah satu pembahasan dalam ushul fiqh yang cukup kompleks adalah persoalan kaidah-kaidah bahasa; mengenai makna lafal `am, khas, mujmal, musytarak, amr dan nahy dan beberapa hal yang lain. Kita mengambil

satu contoh mengenai kaidah bahasa bagi *shighat al`amr* (redaksi perintah).⁴⁵

Redaksi perintah adalah kalimat atau pernyataan yang menggunakan ungkapan perintah mengenai suatu perbuatan. Seperti dirikanlah, masuklah, ambillah atau yang lain. Jika redaksi seperti ini muncul dalam ayat-ayat al-Qur'an atau teks-teks Hadits; kajian Ushul Fiqh membahas bagaimana kita memaknai redaksi tersebut. Setidaknya ada tiga pembahasan utama yang terkait dengan redaksi perintah; (1) apakah redaksi ini menunjukkan bahwa sesuatu yang disebut dalam redaksi perintah adalah wajib hukumnya untuk dilaksanakan, atau tidak; (2) apakah kewajiban itu bersifat segera, atau bisa ditunda dalam waktu tertentu; (3) apakah kewajiban itu harus dilakukan terusmenerus; atau cukup satu kali melaksanakan perintah; sudah dianggap telah melaksanakan kewajiban yang dimaksud. Bagaimana jika redaksi itu menyangkut persoalan mu'arnalah atau sosial, yang tentu berbeda dari persoalan ibadah.

Salah satu kaidah Ushul Fiqh adalah: *Al-ashlu fi shighat al-`amri tadullu `ala wujûb al-ma`muri bihî*. Pada dasarnya, setiap redaksi perintah dalam suatu kalimat menandakan bahwa sesuatu yang diperintahkan itu hukumnya wajib dilaksanakan. Ini adalah pernyataan 'kaidah ushul fiqh', atau *dalil ijma'i*, atau kerangka metodologis, yang digunakan untuk memahami setiap redaksi perintah yang ada dalam teks-teks syara' (*annushûsh asy-syar'iiyyah*). Seperti beberapa ayat yang

⁴⁵ Kita bisa membaca pembahasan ini dalam berbagai kitab ushul fiqh, diantaranya bisa merujuk pada: Mahmud Muhammad ath-Thanthawi, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, 2001: Maktabah Wahbah, Cairo, Mesir, hal. 343-437.

memuat redaksi perintah untuk mendirikan shalat dan membayar harta zakat. Sebutlah misalnya ayat:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

"Dan dirikanlah shalat dan bayarkanlah harta zakat, serta rukulah bersama mereka orang-orang yang biasa mengerjakan ruku' (dalam shalat)". (QS. Al-Baqarah, 2:43).

Redaksi perintah dalam ayat ini menandakan bahwa mendirikan shalat dan membayar zakat adalah wajib hukumnya. Tetapi pandangan ulama ushul fiqh menjadi lain, ketika menyangkut urusan adat istiadat atau kebiasaan manusia. Misalnya makan dan minum. Ada banyak ayat al-Qur'an yang menggunakan redaksi perintah dalam hal makan dan minum. Sebutlah misalnya ayat 187 dari surat al-Baqarah, atau ayat 31 dari surat al-A'raf.

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

"Dan makan dan minumlah, dan janganlah berlebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebihlebian". (QS. Al-A'raf, 7: 31).

Ayat al-A'raf ini, menggunakan redaksi perintah: makanlah dan minumlah. Tetapi ulama ushul fiqh mengatakan bahwa baik makan maupun minum bukanlah sesuatu yang wajib dilakukan. Redaksi perintah dalam kedua ayat ini hanya menunjukkan bahwa makan dan minum dibolehkan, tidak dilarang. Karena makan dan minum adalah kebiasaan manusia, yang

tidak memerlukan redaksi perintah dari Qur'an maupun Hadits. Manusia dengan sendirinya membutuhkan makan dan minum, sebagai tuntutan biologis.

Dalam kitab-kitab ushul fiqh, dicontohkan beberapa redaksi perintah yang tidak menandakan bahwa yang diperintahkan itu wajib hukumnya. Ada yang hanya boleh, seperti pada ayat di atas, atau sunnah, dianjurkan, diutamakan, atau berarti permohonan semata yang bisa dilakukan bisa juga tidak. Bahkan ada redaksi perintah yang justru berarti mengancam (justru melarang). Seperti ungkapan; lakukanlah semau kamu, atau "mau beriman silahkan, mau kafir juga silahkan". Sekalipun menggunakan redaksi perintah, tetapi tidak bermaksud memerintahkan kedua hal tersebut.⁴⁶

Kita bisa membahas lebih lanjut, mengenai redaksi perintah yang terkait dengan urusan mu'amalah; yaitu kontrak kedua belah pihak terkait dengan persoalan harta kekayaan. Dalam surat al-Baqarah ayat ke-282, ada banyak redaksi perintah mengenai pencatatan kontrak hutang piutang, menghadirkan saksi, jumlah saksi dua orang laki-laki atau satu laki-laki dan dua orang perempuan, tidak saling merugikan dan bersedia untuk menjadi saksi untuk keadilan. Kita hanya akan membicarakan satu persoalan aja; apakah mencatat kontrak hutang piutang An wajib hukumnya; lalu siapa yang harus melakukan pencatatan; keduanya atau salah satunya. Penggalan ayat yang berkaitan adalah sebagai berikut:

⁴⁶ Lihat pada kitab yang sama, hal, 374-377

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

"Wahai orang-orang yang beriman, jika kamu melakukan kontrak hutang piutang sampai masa tertentu, maka catatlah (hutang piutang) tersebut". (QS. Al-Baqarah, 2: 282).

Dalam ayat ini ada redaksi perintah; catatlah (kontrak hutang piutang). Tetapi apakah mencatat kontrak hutang piutang itu wajib? Al-Qurthubi dalam kitab tafsirnya "*al-Jami' li-A kām al-Qur'ān'*" menuturkan beberapa pandangan mengenai hal ini.⁴⁷ Ada ulama yang menyatakan bahwa mencatat hutang adalah wajib dan diperintahkan agama. Didasarkan pada literal ayat tersebut. Baik hutang uang, atau hutang akibat kontrak jual beli. Pandangan ini dipilih oleh Imam ath-Thabari. Ada yang menyatakan bahwa ayat, dengan redaksi perintah mencatat ini, sudah dinaskh (dihapus) dengan ayat berikutnya. Yaitu ayat ke-283 dari surat al-Baqarah, yang lebih menekankan pada kepercayaan kedua belah pihak yang terikat pada kontrak. Sehingga, jika ada kepercayaan, mencatat kontrak menjadi tidak penting. Pandangan ketiga, yang diikuti mayoritas ulama, bahwa redaksi perintah dalam ayat tersebut di atas adalah menandakan 'anjuran' bukan kewajiban, untuk mencatat hutang agar tidak terlupakan atau terjadi pengingkaran di kemudian hari. Bagi mereka yang dipercaya jujur dan komitmen, mungkin catatan hanya menjadi suplemen saja dan bisa tidak diperlukan. Tetapi bagi mereka yang

⁴⁷ Lihat: al-Qurthubi, *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*, 1993: Dar alKutub al-Ilmiyyah, Beriut, Libanon, juz III, hal. 247.

sebaliknya, catatan akan menjadi media pembuktian utama untuk mengembalikan hak kepada pemiliknya.⁴⁸

Kita bisa akhiri, bahwa pernyataan mengenai apa makna di balik redaksi perintah dalam teks-teks syara'; adalah kaidah ushul fiqh. Tetapi penentuan hukum mengenai wajibnya atau tidaknya mencatat hutang adalah persoalan fiqh, bukan ushul fiqh. Jika persoalan-persoalan ini dikumpulkan dari berbagai bab fiqh yang lain, disatukan dan dimunculkan suatu pernyataan yang mewakili seluruh persoalan tersebut, maka ia akan menjadi kaidah fiqh. Mungkin, kita bisa sedikit menyimpulkan bahwa fiqh mu'amalah memandang penting adanya pembuktian yang harus disediakan pada saat kontrak dibuat atau setelahnya. Kita bisa menyatakan bahwa *pembuktian kontrak adalah salah satu prinsip dalam fiqh mu'amalah*. Caranya seperti apa; bisa fleksibel; saksi, pencatatan, segel, atau jaminan. Semakin kuat pembuktian adalah semakin baik, agar terhindar dari pengingkaran atau terlupakan. Karena itu, jika semua digunakan tentu saja menjadi lebih baik, untuk media pembuktian. Persoalan ini biasanya dibahas lebih lanjut dalam pembicaraan mengenai kaidah-kaidah fiqh.

Kaidah-kaidah Fiqh

Kaidah, seperti telah dijelaskan di muka, adalah suatu pernyataan yang menghimpun seluruh persoalan yang menjadi cakupannya. Karena itu, kaidah fiqh - seperti didefinisikan oleh An-Nadwi- adalah "Dasar-dasar fiqh yang mencakup berbagai hukum-hukum

⁴⁸ Dalam tafsir kontemporer bisa lebih fleksibel.

syari'ah dari berbagai bab pembahasan fiqh, dalam satu kesatuan isu yang menjadi cakupannya”.

أصل فقهي كل يتضمن أحكاما تشريعية عامة من أبواب متعددة في القضية
التي تدخل تحت موضوعه

Kajian mengenai kaidah fiqh sama tuanya dengan kajian fiqh itu sendiri. Bahkan beberapa ungkapan hadits Nabi Muhammad Saw bisa dikategorikan sebagai ungkapan kaidah fiqh, karena cakupannya yang luas pada berbagai persoalan fiqh yang masuk pada cakupannya. Sehingga an-Nadwi berani menyatakan bahwa kajian kaidah fiqh telah dimulai sejak masa Nabi Muhammad Saw. Kemudian berkembang di antara para sahabat, tabi'in dan ulama-ulama awal para pendiri mazhab fiqh. Tetapi sebagai suatu disiplin tersendiri, kajian kaidah fiqh baru muncul pada abad keempat hijriyah dengan tokoh utamanya Abu Tahir ad-Dabbas dari madzhab Hanafi dan Abu Sa'id al-Harawy dari madzhab Syafi'i. Dalam kajian mereka, kelima kaidah fiqh yang dasar -yang sekarang menjadi acuan utama- telah dibahas dan dikaji sebagai kaidah yang menjadi dasar bangunan hukum dari semua persoalan fiqh.⁴⁹

⁴⁹ Kelima kaidah fiqh yang dianggap paling utama adalah (1) *al-umūru bi maqāshidihā* (bahwa segala sesuatu itu tergantung pada niatnya); (2) *alyaqinu la yuzālu bi asy-syakk* (bahwa sesuatu yang sudah bisa dipastikan, tidak bisa dianulir oleh sesuatu yang masih diragukan); (3) *al-masyaqqatu tajlibu at-taysir* (kondisi sulit menuntut adanya kemudahan); (4) *ad-dhararu yuzālu* (setiap kerusakan harus diketepikan); (5) *al-ādatu muhakkimah* (bahwa adapt kebiasaan orang itu bisa dijadikan dasar hukum di antara mereka).

Ada banyak ulama fiqh yang berperan melahirkan dan mengembangkan kajian kaidah fiqh sebagai disiplin ilmu yang mandiri. Beberapa yang paling dikenal dalam peran penulisan dan pengembangan kajian ini adalah; Ibn Nujaim (w.970 H) dari madzhab Hanafi dengan kitabnya *al-Asybah wa an-Nazha'ir*, alQarafi (w. 687 H) dari madzhab Maliki dengan kitabnya *al-Furūq*, as-Suyuthi (w. 911 H) dari madzhab Syafi'i dengan kitabnya *al-Asybah wa an-Nazha'ir* dan Ibn `Abd al-Hadi (w. 909 H) dengan kitabnya *al-Qawā'id al-Kuliyah wa adh-Dhawabith al-Fiqhiyyah*. Ini hanya sekedar contoh semata, karena masih banyak lagi ulama yang berperan besar, bahkan sejak abad keempat hijriyyah. Dalam mazhab Syafi'i saja, pada abad keenam hijriyah sudah muncul kitab dengan nama *Qawā'id al-Ahkām fi Mashāli al-Anām* di tangan Izz ad-Din bin `Abd asSalam (577-660 H) dan *al-Majmu' al-Mudzhab fi Qawā'id al-Madzhab* tulisan Khalil al-`Alla'iy (w. 761 H).

Nama-nama lain dari berbagai madzhab yang lain juga masih cukup banyak. Tetapi kajian-kajian kaidah fiqh pada masa ini masih bercampur dengan berbagai kajian lain, yang mungkin tidak sepenuhnya tepat sebagai kaidah fiqh. Di samping lebih mengkhususkan kepada penegasan kaidah fiqh dalam satu mdzhab fiqh semata. Kajian kaidah fiqh ini barn sempurna sebagai kompilasi kaidah fiqh yang mandiri dan terpisah dari kajian disiplin yang lain, ketika disusun *Majallah al-Ahkām al-`Adliyyah* yang disusun beberapa ulama pada masa Khalifah Turki Utsmani `Abd al-Aziz Khan pada tahun 1286 H dan ditetapkan sebagai undang-undang positif di seluruh kekhalifahan Utsmani pada tahun 1292 H.

Seperti yang telah disinggung sebelumnya, kaidah fiqh dirumuskan dari berbagai persoalan hukum parsial dalam fiqh. Tetapi karena fiqh didasarkan pada sumber-sumber hukum dari al-Qur'an dan Hadits, maka kaidah fiqh-pun bisa dirunut perumusannya dari ayat al-Qur'an dan/atau teks-teks hadits. Lima kaidah utama dalam fiqh misalnya, semuanya bisa dirunut dari sumber-sumber ayat al-Qur'an dan teks Hadits. Seperti kaidah *'al-umuru bi-maqashidiha'* (bahwa segala sesuatu itu didasarkan pada tujuan dan niatnya). Kaidah ini bisa diterapkan pada berbagai persoalan dalam fiqh ibadah; bahwa niat menjadi sangat penting dan menentukan bentuk, tujuan, bahkan diterima atau tidaknya suatu perbuatan. Kaidah ini memiliki dasar yang sangat kuat dari teks hadtis yang sangat terkenal; [*innama al-a'malu bi anniyyat, wa innamā likulli imri'in mā nawā*]; "Sesungguhnya amal perbuatan itu tergantung pada niat, dan bagi setiap orang akan (memperoleh) apa yang dinaitkannya".⁵⁰ Imam as-Suyuthi (w. 911 H) dalam kitabnya *al-Asybah wa an-Nazhd'ir* merujuk kaidah ini pada beberapa riwayat lain dan beberapa teks hadits lain.⁵¹

Menurut as-Suyuthi, kaidah fiqh ini masuk dalam berbagai persoalan fiqh; baik fiqh ibadah, maupun mu'amalah.⁵² Seseorang yang melakukan shalat dua raka'at misalnya, maka perbuatan shalat tersebut tergantung pada niat di dalam hatinya; apakah untuk shalat fardhu; atau sunnah; qashar atau penuh, sunnah tertentu atau

⁵⁰ Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim. Lihat hadits pertama pada kitab *al-Arba'in an-Nawawiyah*, karya Imam Yahya bin Syaraf an-Nawawi.

⁵¹ Lihat: as-Suyuthi, *al-Asybah wa an-Nazhd'ir*, 1987: Dar al-Kitab al'Arabi, Beirut, Libanon, hal. 38-40.

⁵² Ibid.

sunnah muthlak. Semua tergantung pada niat yang ada di hati pelaku sendiri. Dalam hal kebiasaan; seseorang yang makan atau minum; ia memperoleh pahala tergantung pada niatnya; untuk apa ia makan dan minum. Jika makan dan minum karena syukur kepada Allah Swt dan untuk memperkuat diri agar dapat selalu beribadah kepada Allah Swt, maka ia mendapat pahala. Jika makan hanya sekedar untuk kenyang, akan minum karena haus, maka ia hanya dapat apa yang dia inginkan saja.

Contoh lain, dalam persoalan mu'amalah -dengan arti luas selain soal-soal ibadah- adalah seseorang yang mengambil barang temuan. Jika ia mengambil dengan niat menyimpannya untuk dicarikan pemiliknya dan dikembalikan kepadanya, maka berlaku *'yad al-amanah'* atau penguasaan karena kepercayaan. Sehingga, jika terjadi kerusakan pada barang tersebut yang tidak ia sengaja, maka tidak diminta menanggung kerusakan tersebut. Tetapi jika niat mengambilnya untuk memiliki, maka yang berlaku adalah *'yad adh-dhamān'* atau penguasaan yang harus ditanggung. Sehingga, ia berkewajiban untuk menanggung segala kerusakan yang terjadi pada barang yang diambilnya, apapun sebab yang menimbulkan kerusakan tersebut.⁵³

Ini salah satu kaidah dasar dalam fiqh. Empat kaidah lain, dari lima kaidah dasar dan utama dalam fiqh, adalah *al-yaqinu la yuzalu bi asy-syakk* (bahwa sesuatu yang sudah bisa dipastikan, tidak bisa dianulir oleh sesuatu yang masih diragukan); *al-masyaaqqatu tajlibu at-taysir* (kondisi sulit menuntut adanya kemudahan); *adh-dhararu yuzalu* (setiap kerusakan harus diketepikan); *al-*

⁵³ Lihat: An-Nadawi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, hal. 398.

`adatu muhakkamah (bahwa adapt kebiasaan orang An bisa dijadikan dasar hokum di antara mereka). Masih banyak kaidah-kaidah lain yang dirumuskan dari berbagai persoalan hukum fiqh, dan dapat menjadi rujukan dalam pengembangan fiqh berikutnya, ketika menghadapi persoalan-persoalan barn.

Imam as-Suyuthy dalam kitab *al-Asybah wa an-Nazlid'ir* menulis beberapa kaidah fiqh lain berjumlah empat puluh kaidah, sebagai turunan dari lima kaidah dasar di atas, dan sebagai rumusan atas berbagai persoalan fiqh yang cukup luas dan beragam. Kaidah-kaidah ini merangkum hampir semua persoalan fiqh; baik yang ibadah maupun yang mu'amalah.⁵⁴ Di samping, ada lagi dua puluh kaidah fiqh lagi, yang masih diperselisihkan status hukum fiqh dalam dua puluh kaidah tersebut.⁵⁵ Kaidah-kaidah telah mencakup hampir sebagian besar persoalan-persoalan fiqh dalam literatur dari berbagai mazhab.

Di antara kaidah-kaidah yang disebutkan berbagai literatur fiqh, ada beberapa yang memiliki keterkaitan langsung dengan persoalan kontrak mu'amalah. Kaidah-kaidah ini bisa ditemukan dari berbagai kitab-kitab fiqh, terutama kitab-kitab yang secara khusus berbicara mengenai kaidah fiqh. Lebih mudah lagi jika menelusuri dari kitab *`Majallah al-Ahkam al`Adliyyah'*. Kaidah-kaidah ini jika khusus mengenai bab tertentu saja, lebih tepat disebut sebagai *adh-dhabith al-fiqhiy*. Arti keduanya sama, sesuatu yang mencakup banyak pembahasan, tetapi *al-qai'dah* untuk yang lebih umum, sementara *adh-*

⁵⁴ Lihat: as-Suyuthy, *al-Asybdh wa an-Nazha'ir*, hal. 201-297.

⁵⁵ Ibid, hal. 299-333.

dhabith untuk lebih khusus dalam satu bab saja.⁵⁶ Beberapa kaidah - atau *dhabith*- yang dimaksud, yang terkait dengan persoalan kontrak mu'amalah bisa disebutkan di sini:

الأجر والضمان لا يجتمعان

(Kewajiban membayar, tidak bisa digabung pada hal yang sama dengan kewajiban menanggung)

الأصل في التعاقد رضا المتعاقدين

(Hukum dasar dalam penentuan akad adalah kerelaan kedua pelaku akad tersebut).

الأمانة لا تضمن بغير التعدي

(Kepercayaan -yang diberikan- tidak bisa diminta pertanggunggaan, kecuali jika merusak dengan sengaja).

الخراج بالضمان

(Hak atas manfaat -buah dari suatu hal- adalah sah karena ada kewajiban penanggungan).

العبرة بالغالب والنادر لا حكم له

(Yang diakui adalah yang sudah banyak terjadi -lumrah, sementara yang jarang terjadi tidak bisa menjadi rujukan).

⁵⁶ Lihat: an-Nadwi, hal. 64.

العبرة في العقود للمقاصد والمعاني

(Yang diakui dalam hal kontrak adalah makna dan maksud yang terkandung di dalamnya).

الخراج بالضمان

(Tanggungan -atas sesuatu- paralel (timbang balik) dengan hak atas manfaat dari sesuatu tersebut).

كل بيع كان المقصود منه مجهولا غير معلوم ● ومعجوزا غير مقدور عليه فهو غرر

(Setiap kontrak jual beli (bisa juga setiap kontrak), yang tujuannya tidak jelas, atau tidak mungkin dilaksanakan, adalah bentuk penipuan).

كل شرط كان من مصلحة العقد أو من مقتضاه فهو جائز

(Setiap persyaratan yang merupakan turunan dari kemaslahatan akad, atau turunan dari maksud akad tersebut, ia dibolehkan).

المعروف بين التجار كالمشروط بينهم

(Sesuatu yang dikenal luas di antara para pedagang, adalah sama persis sebagai sesuatu yang dipersyaratkan di antara mereka).

من ضمن مالا فله ربحه

(Barangsiapa yang menanggung atas suatu harta kekayaan, maka ia berhak atas manfaat darinya).

Dari pembahasan sederhana ini, kita bisa memfokuskan untuk merumuskan mengenai prinsip-prinsip dalam fiqh mu'amalah. Yaitu, sesuatu yang bisa menjadi basis utama, sekaligus perekat untuk semua pembahasan mengenai isu-isu fiqh mu'amalah. Baik yang masuk pada pembahasan mengenai jual beli (*al-bay'*), hutang piutang (*al-qardh*), kerjasama bisnis dengan bagi hasil; baik untung maupun rugi (*al-mudharabah*), kerja sama kepemilikan dan usaha (*asy-syirkah*), atau kontrak penitipan (*al-wadi'ah*), pengalihan hutang (*al-hiwalah*), pertanggunggaan (*al-kafalah*), atau yang lain.

Dengan mengacu pada pembahasan mengenai kaidah fiqh, kita bisa mengusulkan beberapa prinsip utama yang menjadi landasan fiqh mu'amalah; dengan kontrak yang terkait harta kekayaan. Di antaranya adalah empat prinsip berikut ini; (1) *at-tarādhy*; dasar saling rela antara kedua belah pihak yang terlibat kontrak; (2) '*adam al-jahālah*'; adanya kejelasan semua unsur bagi kedua belah pihak yang terlibat kontrak; (3) '*adam al-gharar*'; bebas dari penipuan dalam kontrak; dan (4) '*adam al-maysir*'; tidak adanya unsur spekulasi naif atau perjudian dalam kontrak.

Keempat prinsip dasar ini menjadi acuan dalam pembahasan semua bab mengenai fiqh mu'amalah. Sehingga sah atau tidaknya kontrak apapun dalam fiqh mu'amalah, bisa dilihat dari keempat prinsip tersebut di atas. Tentu saja, kita bisa mendiskusikan prinsip-prinsip lain; mungkin yang lebih khusus mengenai jenis kontrak tertentu. Tetapi intinya, pembahasan mengenai sesuatu

yang prinsip, atau kaidah fiqh, akan memudahkan kita untuk memahami seluruh persoalan-persoalan fiqh yang cukup banyak dan variatif. *Wallahu a'lam.*

Merumuskan Prinsip-prinsip Produksi dalam Fiqh Mu'amalah: Inspirasi dari Teks-teks Hadits

Pendahuluan

Teks-teks hadits adalah sumber hukum kedua dalam Islam, setelah al-Qur'an al-Karim. Ada hal-hal yang bersifat prinsipal dalam teks-teks hadits, ada etis moral dan ada juga teknis-teknis penyelesaian hukum. Dimensi moral sosial dalam teks-teks hadits ekonomi, semestinya menjadi kesadaran utama dalam mengaplikasikan prinsip perekonomian Islam dalam tatanan kehidupan nyata. Seperti anjuran bekerja, larangan untuk meminta-minta, anjuran untuk membuat modal utama (seperti tanah dan emas atau uang) ekonomi terus memproduksi dan tidak berhenti, sekalipun yang mengambil manfaat itu adalah binatang dari tanama yang ditanam. Prinsip-prinsip seperti ini semestinya menjadi kesadaran utama kebijakan politik dan moral sosial perekonomian Islam. Sementara ini, yang lebih banyak mempengaruhi kesadaran umat Islam adalah soal-soal hukum yang bersifat teknis dan parsial, karena kebanyakan kitab, buku dan fatwa-fatwa juga lebih banyak mengisi ruang-ruang penyelesain teknis hukum.

Teks-teks hadits juga bisa dikatakan merupakan catatan sejarah bagaimana pesan-pesan Islam diterapkan dalam bingkai konteks masyarakat Arab awal Islam. Mengikuti keteladanan Nabi Saw dalam kaitannya dengan persoalan kemasyarakatan [al-mu'âmalah], tidak bisa

dimaknai sebagai penerapan tindakan dan perilaku persis seperti apa yang dilakukan Nabi Saw. Konsep keteladanan seperti ini akan banyak menghambat proses kemajuan dan perkembangan suatu bangsa. Dalam beberapa konteks tertentu bahkan sulit dan tidak mungkin menerapkan konsep keteladanan yang literal ini. Kita tidak bisa menyatakan 'menggembala kambing' adalah pekerjaan yang paling baik, misalnya, hanya karena Nabi Saw pada waktu muda pernah melakukan itu. Begitu juga pekerjaan berdagang, jika alasannya adalah hanya karena mengikuti persis seperti yang dilakukan Nabi Saw, tidak bisa dinyatakan sebagai perbuatan yang paling mulia. Kita juga misalnya, tidak bisa menyatakan bahwa berperang dengan merebut harta orang kafir sebagai pekerjaan mulia adalah sama sekali tidak tepat. Hanya karena ada argumentasi bahwa berperang sebagai pekerjaan Nabi Saw satu-satunya di Madinah. Ini adalah alasan yang hanya bisa dibenarkan dalam konteks di mana Nabi Saw hidup dan bermasyarakat pada situasi politik pada saat itu. Apalagi mayoritas ulama juga menyatakan bahwa berperang bukanlah suatu pekerjaan untuk memperoleh harta [makâsib]. Teks-teks hadits yang berkaitan dengan jenis-jenis pekerjaan harus dibaca sesuai dengan konteksnya, kemudian dipahami prinsip dan akar persoalan yang ingin dikembangkan. Prinsip pekerjaan lalu adalah sejauhmana mandatkan banyak manfaat, menjaga diri dari perbuatan nista dan haram, serta komitmen atau tulus ikhlas.

Dalam konteks ini, kita bisa memahami mengapa pada awal perkembangan Islam dengan sistem perekonomian yang sangat sederhana, pekerjaan bidang jasa tidak atau belum berkembang, bahkan sebagian ulama mengharuskan pengambilan upah dari pendidikan dan pengajaran

keagamaan. Karena faktor kesejarahan yang masih sederhana dalam hal perekonomian, definisi 'produksi' atau istilah 'pekerjaan produktif' dalam literatur yang paling awal akan banyak berkisar pada hal-hal yang bersifat material. Fikih mu'amalah misalnya, tidak banyak menyinggung tentang pekerjaan non-material atau jasa; seperti guru, seniman, pengacara, jaksa, tentara, penceramah agama, sekalipun dalam realitas sosial mereka ada dan berkembang. Jika kita membaca diskusi fiqh zakat misalnya, maka yang banyak dibicarakan adalah jenis-jenis yang diperoleh dengan cara konvensional dan bentuk harta yang juga konvensional; seperti berternak unta, kambing dan sapi, bertani gandum dan kurma, memiliki emas dan berdagang. Selain itu, masih sangat sedikit didiskusikan, apalagi yang menyangkut perkembangan jenis pekerjaan dan penghasilan terkini.

Dalam analisis Ibn Khaldun, suatu pekerjaan akan berkembang dan mendatangkan keuntungan ketika ia bisa menghasilkan sesuatu yang merupakan kebutuhan peradaban ['umrân] dan menarik perhatian orang banyak, dan pekerjaan jasa pada saat awal perkembangan peradaban, tidak banyak menarik perhatian masyarakat. Ibn Khaldun belum menganggap pekerjaan jasa sebagai sesuatu yang produktif untuk memperoleh keuntungan dan kemewahan, karena sebagian besar bidang jasa merupakan tanggung jawab moral yang dipikul dengan kemuliaan –biasanya oleh negara- dan bukan untuk memperoleh keuntungan⁵⁷. Hal yang sama, para pendukung mazhab klasik dalam teori ekonomi Barat, seperti Karl Marx dan Adam Smith, juga mempersempit definisi produksi dan produktif untuk hal-

⁵⁷ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha, 2000: pustaka Firdaus, Jakarta, hal. 466.

hal yang bersifat materi semata⁵⁸. Ini persoalan konteks dan sejarah, di mana pada saat itu pekerjaan jasa belum menempati sebagai sesuatu yang diperhitungkan dalam peracaturan ekonomi, sekalipun secara sosial diperhitungkan dan diperebutkan.

Tanah dan Produksi Pertanian

Tanah merupakan modal utama perekonomian dalam teladan Nabi Muhammad Saw. Ada banyak sekali teks-teks hadits yang memberikan perhatian pada pengelolaan tanah dan anjuran untuk membuat tanah sebagai lahan yang produktif bagi kemaslahatan publik. Bahkan dalam suatu teks hadits disebutkan, sekalipun kita sedang dihadapkan pada hari kiamat, dimana harapan hidup bagi seluruh alam sudah tidak ada, kita tetap dianjurkan untuk menanamkan benih yang sudah ada di tangan kita. [1] Nabi Muhammad Saw bersabda: *“Jika hari kiamat itu tiba, sementara di tangan kamu itu ada benih, maka kalau masih sanggup untuk menanam, tanamlah terlebih dahulu sebelum kamu harus pergi”*. (Hadits riwayat Imam Ahmad, ath-Tayalisi, al-Bazzar dan juga Bukhari dalam kitab al-Adab al-Mufrid).

Teks hadits seperti ini, menunjukkan betapa tanah pertanian dan produksi pertanian itu penting di mata Nabi Saw. Karena tanah menjadi modal dasar bagi pemenuhan kebutuhan dasar manusia dan makhluk hidup yang lain, yaitu kebutuhan akan pangan yang menyangkut keberlangsungan nyawa seseorang. Karena itu, Nabi Saw menjanjikan pahala bagi orang yang menanam suatu benih, ketika hasil dari benih itu dimakan baik oleh manusia maupun binatang. [2] Dari Jabir bin Abdillah ra, bahwa Nabi

⁵⁸ Alec Cairncross, *Introduction to Economics*, 1966: Butterworths, London, hal. 29.

Muhammad Saw suatu saat memasuki kebun kurma milik Umm Ma'bad, perempuan dari Ansar. Nabi Saw bertanya pada perempuan tersebut, "Siapa yang menanam tanaman ini? Orang muslim atau orang kafir? Perempuan itu menjawab: "Orang muslim". Kemudian Nabi Saw menyatakan: "*Tidak sekali-kali seorang muslim menanam pohon, atau bercocok tanam, kemudian dari hasilnya dimakan oleh manusia, atau binatang ternak, atau oleh apapun, kecuali orang tersebut akan memperoleh pahala shadaqah*". (Hadits riwayat Muslim, lihat: *Jami' al-Ushul*, no. Hadits: 7338).

Jika keutamaan tanah dan proses pertanian ini menjadi prinsip dalam perekenomian teladan Nabi Saw, maka kita harus menafsirkan teks-teks hadits yang mungkin secara literal memberi makna sebaliknya. Seperti teks hadits yang secara tersirat, bisa dipahami beberapa kalangan, sebagai bentuk perendahan terhadap pekerjaan pertanian. Dikisahkan juga, bahwa beberapa sahabat enggan untuk bertani karena teks hadits seperti ini. [3] Abu Umamah al-Bahili ra meriwayatkan bahwa ketika Nabi Saw melihat alat garu sawah di rumah seorang sahabat Anshar, beliau berkata: "*Ketika alat seperti ini masuk ke rumah seseorang, maka Allah akan memasukkan kehinaan ke dalamnya*". (Hadits riwayat al-Bukhari, *Sahih al-Bukari*, juz 2, h al. 817, no. Hadits: 2169).

Ibn Hajar al-'Asqallâni, mencoba menawarkan beberapa penafsiran terhadap teks hadits ini. Pertama, bahwa teks hadits ini merupakan ramalan (*ikhbâr bi al-mughayyabât*) terhadap situasi sosial yang akan datang. Dimana para petani, dibebani banyak tanggungan dan kewajiban oleh penguasa, sehingga merasa terhina di hadapan penguasa. Kedua, pekerjaan pertanian dianggap hina, karena pada awal perluasan Islam, pekerjaan ini lebih banyak digeluti

oleh orang-orang ahli dzimmah yang non-muslim. Para sahabat enggan untuk mengerjakan pekerjaan yang menjadi kebiasaan mereka. Ketiga, teks hadits ini ditujukan kepada umat Islam yang sedang dalam situasi perang dan dekat dengan musuh. Jika mereka tetap saja disibukkan dengan bercocok tanam, mereka bisa melupakan kewajiban menjaga tanah mereka, dan akhirnya diserang dan dinistakan oleh musuh.⁵⁹

Jika merujuk pada analisis Ibn Khaldun yang disebutkan di pendahuluan, pernyataan ini –perendahan terhadap pertanian- hanya bisa dibenarkan dalam konteks perekonomian yang sudah mapan, di mana kebanyakan orang telah beralih ke bidang niaga dan jasa. Pertanian pada saat itu akan menjadi suatu pekerjaan yang hina secara sosial, yang hanya dilakukan orang-orang desa, sementara kebanyakan orang kota tidak memilih pekerjaan bertani. Dalam konteks relasi kota dan desa, sampai saat ini pandangan mainstrim masih menempatkan orang-orang desa yang kelas kedua, jika tidak merupakan kelas rendahan dan tidak menjadi pilihan kebanyakan orang. Dalam realitas sejarah juga, otoritarianisme penguasa melalui pajak yang diterapkan lebih banyak ditekankan kepada para petani, karena posisi mereka yang sangat lemah di hadapan penguasa. Dalam konteks politik seperti ini, pekerjaan petani menjadi tidak dimuliakan oleh konteks sosial. Perndahan martabat bagi kerja-kerja pertanian muncul sebagai konsekwensi dari realitas sosial yang angkuh, otoriter dan menzalimi para petani.⁶⁰

Dan hal ini sama sekali tidak mungkin terjadi pada pada masyarakat ekonomi masa Nabi Saw. Masyarakat

⁵⁹ Ibn Hajar al-‘Asqallâni, *Fath al-Bari*, juz 7, halaman 169.

⁶⁰ Ibn Khaldun, *Op. Cit.*, hal. 467.

yang masih bergantung pada aspek pertanian di satu sisi, dan di sisi lain masyarakat yang dibangun Nabi saw adalah masyarakat egaliter, yang tidak menempatkan satu orang lebih tinggi dan otoriter dari yang lain. Ada banyak teks hadits yang menegaskan nilai-nilai egaliterian pada masa kenabian. Seperti kritik Nabi Saw terhadap beberapa sahabat yang menghina Bilal bin Rabah ra, hanya karena dia bukan Arab.⁶¹ Dan yang paling tegas, adalah apa yang diungkapkan Nabi pada masa Haji Wada' tentang kesatuan asal manusia, dan tidak ada keutamaan bagi orang Arab terhadap non-Arab, kecuali karena kiprah dan ketakwaan.

[4] Nabi Muhammad Saw bersabda: *“Sesungguhnya Tuhan kamu itu satu, asal bapak kamu itu satu, agama kamu itu satu, nabi kamu juga satu. Maka tidak ada keutamaan bagi orang Arab atas non-Arab, atau yang non-Arab terhadap orang Arab, atau mereka yang berkulit merah atas yang berkulit hitam, atau sebaliknya yang hitam atas yang berkulit merah, kecuali dengan ketakwaan”*. (Hadits riwayat ath-Thabrani, al-Haytsami dan al-Bazzar, lihat: al-Jami' al-Kabir li as-Suyuthi, juz 1, halaman 7382).

Adalah lebih tepat, memaknai teks hadits di atas (no. 3) dengan dampingan teks-teks hadits yang lain soal apresiasi pertanian. Karena, pertanian sendiri, sebagai pekerjaan untuk memperoleh nafkah, adalah pekerjaan yang mulia. Dalam beberapa teks hadits seperti disebutkan di atas, Nabi Saw menganjurkan orang untuk bercocok tanam dan mengelola pertanian. Nabi Saw memuji mereka yang berusaha dalam pertanian atau cocok tanam. Dengan metode pemaknaan teks hadits seperti ini, kita bisa memahami bahwa yang dikritik Nabi Saw pada teks hadits

⁶¹ Lihat teks hadits mengenai hal ini, dalam Fath al-Bari, juz 1, halaman 45. Atau hadits Bukhari no. 5703.

di atas adalah ketika alat pertanian justru hanya disimpan di dalam rumah, tidak digunakan untuk kepentingan pertanian di sawah. Atau, kritik atas perilaku seseorang yang lebih memilih menyimpan alat pertanian di dalam rumah, daripada dimanfaatkan teman atau saudaranya untuk membajak di sawah. Ini hampir sama dengan kritik Nabi Saw terhadap para pemilik tanah, yang lebih memilih tidak dikelola dan dibiarkan tanpa produksi, daripada harus diserahkan kepada para penggarap dari saudara mereka, para tetangga atau orang lain. Teks hadits nomor [3], sebenarnya ingin menegaskan bahwa alat pertanian tidak bisa disimpan saja di dalam rumah, tanpa dimanfaatkan untuk membajak sawah, atau dipinjamkan kepada orang lain, atau disewakan orang lain.

Imam Bukhari sendiri dalam kitab shahihnya menempatkan bab khusus dengan judul 'keutamaan tanaman dan pohon yang bisa dimanfaatkan' (*bâb fadhl az-zar' wa al-ghars idzâ ukla minhu*). Kata para ulama, pilihan judul bab Bukhari adalah pilihan madzhabnya. Al-Qurthubi dan Ibn Hajar juga sependapat bahwa bercocok tanam adalah sesuatu yang mulia dan dianjurkan Islam, termasuk juga mengembangkan tanah pertanian dan mengelola kebun dan persawahan. Teks hadits yang apresiatif terhadap pertanian oleh mereka dijadikan dasar untuk memaknai hadits lain yang secara tersirat memandang minor terhadap pengelolaan kebun dan sawah seperti hadits Abu Umamah al-Bahili ra di atas. Menurut mereka, hadits yang minor ini dimaknai dalam konteks ketika pekerjaan pertanian dilakukan di luar batas kelaziman, sehingga melupakan segala kewajiban keagamaan dan kemanusiaan. Karena itu, dalam teks hadits [5] Ibn Mas'ud ra, disebutkan bahwa Nabi Saw bersabda: *"Janganlah kamu bersandar pada sawah dan kebun, karena ia*

akan membawamu cenderung kepada dunia” (Hadits riwayat at-Turmudzi, lihat Jami’ al-Ushûl, juz 1, halaman 459, no. Hadits 456).

Ibn Hajar al-‘Asqallani menyatakan: *“Bertani dan mengurus kebun itu baik. Adalah salah orang-orang merasa diri sebagai pengamal zuhud, dengan menyalahkan pekerjaan pengu-rusan kebun. Teks hadits yang mengarah pada penghinaan pengurusan kebun, adalah ketika mengurus kebun itu melalaikan dari kewajiban agama”*.⁶² Ibn Hajar menambahkan, bahwa ath-Thibi menyatakan bahwa teks-teks hadits mengenai apresiasi terhadap seorang muslim yang menanam tanam-an, itu bisa dijadikan dasar untuk menyatakan bahwa seorang yang fasikpun ketika melakukan sesuatu yang bisa dimanfaatkan oleh makhluk banyak, ia akan memperoleh pahala. Karena hadits ini yang penting adalah memberi manfaat kepada orang lain.⁶³ Amal sosial, yang akan memberikan manfaat lebih banyak kepada umat manusia, siapapun mereka, bahkan binatang dan alam sekitar, adalah amal yang memperoleh apresiasi dari Allah Swt dan Nabi Muhammad Saw.

Tanah sendiri dalam konsep perekonomian, merupakan salah satu faktor produksi yang terpenting, di samping faktor lain buruh/pekerjaan dan modal/uang. Tanah adalah sumber daya alam, buruh adalah sumber daya manusia, sementara modal adalah hasil dari pengelolaan sumber daya manusia. Beberapa teks hadits yang berbicara mengenai persoalan tanah; baik kepemilikan maupun pengelolaan, mengisyaratkan suatu konsep yang cukup unik, yang sampai sekarang masih belum dimunculkan dalam konsep yang utuh. Di bawah ini ada beberapa hal yang

⁶² Al-Asqallani, Op. Cit., juz V, hal. 267.

⁶³ Ibid, hal. 268.

mungkin bisa dijadikan prinsip parsial dalam pengelolaan dan penggarapan tanah dalam perspektif Islam.

Ada beberapa teks hadits yang berkaitan yang bisa dipahami untuk merumuskan beberapa prinsip mengenai pengelolaan tanah; pertama bahwa Islam lebih menekankan kepada pengelolaan tanah dan penghidupan tanah-tanah mati untuk menjadi subur [*ihya al-mawat*] daripada persoalan kepemilikan, penguasaan dan penyewaan. Produktifitas tanah menjadi pertimbangan yang penting dan utama dalam kepemilikan tanah, atau penguasaan tanah jika diperoleh dari negara. Beberapa teks hadits dan pernyataan sahabat, bisa menjadi dasar untuk penegasan prinsip ini. Diantaranya; [6] Dari Aisyah ra, bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda: *“Barangsiapa yang mengelola tanah yang tidak dimiliki siapapun, maka dialah orang yang paling berhak atas tanah tersebut”*. (Hadits riwayat Imam Bukhari, hadits no. 2210).

Dalam riwayat lain, [7] Nabi Muhammad Saw bersabda: *“Barang siapa yang bisa mengelola dan menyuburkan suatu tanah gersang yang terlantar, maka ia menjadi miliknya, tetapi orang yang zalim tidak memiliki hak”*. (Hadits riwayat al-Baihaqi, as-Sunan al-Kubra li al-Bayhaqi, juz 1, hal. 143.

Khalifah Umar ra juga pernah berkata: *“Barangsiapa menguasai tanah dan membiarkannya terlantar selama tiga tahun tanpa dikelola, kemudian datang orang lain mengelolanya, maka ia menjadi hak yang mengelola”*.⁶⁴

Prinsip yang kedua, distribusi tanah [*iqthâ'*] harus dikaitkan dengan kemampuan pengelolaannya agar ia tidak terlantar, jika terbukti tanah diterlantarkan maka penguasaan tanah dengan sendirinya menjadi tidak sah dan harus

⁶⁴ Yahya bin Adam, *al-Kharaj*, hal. 91.

dikembalikan kepada negara. Umar ra pernah berkata kepada Bilal ra: *“Rasulullah memberikan kepadamu tanah, bukan untuk kamu kuasai, tetapi agar kamu kelola, maka ambillah bagian yang bisa kamu kelola dan kembalikan sisanya”*.⁶⁵ Imam Abu Yusuf, salah seorang ulama besar dari Mazhab Hanafi yang menjadi murid langsung Imam Abu Hanifah, juga pernah berkata: *“Seorang pemimpin sebaiknya tidak membiarkan ada tanah yang terlantar, tidak dimiliki oleh seseorang dan juga tidak dikelola, semestinya tanah tersebut diserahkan kepada rakyat, dengan hal itu akan mensejahterakan bangsa dan memakmurkan negara”*.⁶⁶

Ketiga, penyewaan tanah sebisa mungkin diminimalkan, jika akhirnya tanah-tanah produktif menjadi terhalang untuk menjadi lahan pertanian karena perlu ongkos bisa saja tinggi. Karena prinsip yang paling dasar adalah, bahwa tanah harus dikelola, ditanami dan dijadikan lahan produktif. Jika seseorang tidak bisa mengelola, Nabi Saw menganjurkan agar sebaiknya ia memberikan kepada orang lain hak untuk mengelola dan mengurus tanah tersebut. Sebaiknya, pemilik tanah tersebut tidak perlu berpikir mengambil uang sewa atas tanah yang dikelola orang lain. [8] Dari Rafi' bin Khadij ra, bahwa Rasulullah Saw bersabda: *“Barangsiapa memiliki sebidang tanah, maka tanamilah ia, atau biarkan saudaramu menanaminya, janganlah disewakan dengan bagi hasil sepertiga, seperempat, atau dengan makanan tertentu”*. (Hadits riwayat Bukhari, Muslim, Malik, Turmudzi, Abu Dawud dan Nasa'i, lihat: Jami' al-Ushul, XI/366, no. hadits: 8470).

⁶⁵ Abu Ubadi, *Al-Amwal*, hal. 368.

⁶⁶ Abu Yusuf, *al-Kharaj*, hal. 61.

Alasan yang dikemukakan oleh madzhab Syafi'i, disamping argumentasi tekstual hadits ini, adalah spekulasi yang sangat naif. Dalam pertanian, sering tidak bisa dipastikan apakah seseorang bisa beruntung atau tidak, apakah hasil pertaniannya akan mencukupi modal bibit dan pengelolaan atau tidak. Dalam kenyataannya, pertanian hampir sama dengan gambling, berjudi. Bencana dan wabah adalah sesuatu yang sangat akrab dan sering menghantui para petani, belum lagi harga pasar hasil panen yang tidak bisa mereka kendalikan. Seringnya, hasil pertanian mereka dihargai murah ketika musim panen. Kondisi ini yang menyulitkan para petani penggarap, sehingga kalau harus berbagi hasil dengan para pemilik tanah, maka tidak jauh berbeda dengan berbagi sesuatu yang tidak bisa dipastikan keuntungannya, sesuatu yang tidak jelas [*jahâlah*]. Kontrak dengan sesuatu yang tidak jelas di dalam fikih Islam itu tidak diperkenankan, sesuai dengan teks hadits: [10] "*Janganlah kamu menjual sesuatu yang tidak ada di tangan kamu*".

Mungkin bisa disimpulkan di sini, bahwa dalam keteladanan Nabi Saw, tanah pertanian harus selalu difungsikan, digarap dan dikelola untuk mencukupi kebutuhan pangan dan kebutuhan perekonomian lain yang mendasar bagi masyarakat. Kepemilikan terhadap tanah semestinya bukan merupakan penghambat fungsi-fungsi produktif tanah tersebut. Pada masa modern muncul persoalan apakah dengan demikian Islam memandang bahwa kepemilikan tanah harus dikaitkan dengan penggunaannya sekaligus, apakah kepemilikan tanah sebagai alat produksi yang paling utama merupakan hak individu atau publik, apakah pengelolaannya merupakan hak individu sepenuhnya atau publik, sejauh mana hak-hak tersebut dapat

digunakan oleh pemiliknya masing-masing? Dan beberapa persoalan lain yang mungkin pada masa dulu belum atau tidak banyak dimunculkan.

Islam, sepanjang sejarah peradabannya, tentu memiliki keunikan sendiri yang tidak mungkin bisa disamakan persis dengan pengalaman peradaban lain, kapitalisme maupun komunisme. Di Inggris dan beberapa negara Eropa telah mengakui sepenuhnya hak individu terhadap pemilikan dan pengelolaan tanah. Di beberapa negara Asia kepemilikan penuh atas tanah hanya ada di tangan negara, tetapi individu diperkenankan untuk menguasai, mewarisi, menjual beli dan menghibahkan. Sementara di Rusia dan Cina, para pemilik tanah dan seluruh hak-haknya atas tanah tersebut dicabut pemerintah dan dialihkan sebagai milik negara sepenuhnya beserta segala hak yang melekat atas tanah tersebut.

Tanah adalah sesuatu hal yang teramat penting, yang berbeda dari alat-alat produksi lain. Setidaknya dalam beberapa hal ini; pertama bahwa tanah adalah benar-benar hibah dari Allah Swt, manusia atau siapapun sama sekali tidak terlibat dalam penciptan dan pembuatan tanah. Kedua, tanah memiliki keterkaitan dengan kebutuhan orang lain secara langsung; produksi pangan, lahan peternakan atau yang lain. Seseorang apabila tidak mengelola tanahnya maka akan ada akibat buruk yang menimpa masyarakat seperti kekurangan pangan, berbeda dengan alat atau benda lain yang dimilikinya yang tidak secara langsung berpengaruh kepada orang lain. Ketiga, persediaan tanah sangat terbatas bila dibandingkan dengan yang lain, ia sama sekali tidak mungkin bisa ditingkat, ditambah, atau dikurangi. Untuk alasan-alasan ini, sebenarnya menjadi tidak mudah untuk memutuskan apakah kepemilikan bisa diserahkan

sepenuhnya kepada individu masing-masing para pemilik tanah.

Jika memperhatikan prinsip-prinsip dari hadits di atas, sebenarnya kepemilikan individu –dalam artinya untuk penguasaan dan monopoli- terhadap tanah adalah sangat terbatas. Afzalurrahman dalam hal ini berpendapat bahwa hak mutlak atas tanah berada di tangan negara, sebagai wakil Allah dalam mengelola kesejahteraan dan kemaslahatan masyarakat. Negara menjadi pengawas dan pengontrol pengelolaan tanah yang berada di tangan-tangan individu. Negara bisa melakukan intervensi ketika terjadi penyelewengan dari kemaslahatan umum dalam pengelolaan tanah. Tetapi tidak berarti negara memiliki hak intervensi atas kepemilikan individu, karena setiap intervensi atas nama kemaslahatan umum harus dimusyawarahkan dan digantikan dengan kompensasi yang sepatutnya. Kepemilikan individu atas tanah hanya sebatas penggunaan dan pengelolaan, serta praksis penguasaan dengan segala hak mewariskan, menghibahkan, menjual dan membeli. Kepemilikan individu tetap melekat selama ia tidak disalahgunakan dan tidak dibiarkan tanpa pengelolaan dalam waktu cukup lama sehingga merugikan kepentingan masyarakat banyak⁶⁷.

Afzalur Rahman menyatakan:

“Seseorang diberi hak menggunakan tanah sepanjang dia tetap menjaga kepercayaan masyarakat dan tidak membahayakan kemaslahatan umum dengan menyalahgunakan haknya. Manakala masyarakat menemukan bahwa dia menyalahgunakan haknya, atau pemanfaatan tanah tersebut tidak selayaknya, atau membiar-

⁶⁷ Afzalur Rahman, *Doktrin Ekonomi Islam*, terj. Suroyo dan Nastangin, 1995: Dana Bhakti Wakaf, Yogyakarta, jilid II, hal. 316-318 dan 327.

kanannya tidak tergarap dalam waktu lama maka masyarakat berhak mencabut kepercayaannya terhadap orang tersebut. Banyak bukti sejarah yang menunjukkan bahwa banyak tanah yang telah diambil kembali oleh khalifah dari penerima-penerima semula mankala diketahui bahwa mereka tidak mengolahnya dengan baik, atau membiarkan tanah mereka dengan sia-sia selama bertahun-tahun”⁶⁸.

DR. Hammud al-‘Audi menegaskan lebih jauh tentang kepemilikan terhadap seluruh alat produksi.

“Dalam kepemilikan individu terhadap alat-alat produksi secara umum, saya ingin menegaskan, bahwa sebenarnya dalam sejarah klasik peradaban Arab Islam khususnya, dan sejarah Timur umumnya, sama sekali tidak mengenal sistem kepemilikan individu terhadap alat-alat produksi; seperti tanah dan sumber-sumber daya alam yang lain. Kepemilikan individu baru muncul pada masa kontemporer, ketika pemikiran borjuisme menguasai beberapa elite masyarakat”⁶⁹.

Tentu masih mungkin untuk mengembangkan pandangan lain, yang lebih tepat dan sesuai dengan kondisi masyarakat Indonesia saat ini. Karena kepemilikan negara, dalam realitas Indonesia justru lebih sering dimanfaatkan oleh sekelompok orang dengan mengatasnamakan negara. Apabila penguasaan atau kepemilikan negara terhadap tanah, hutan, atau sumber-sumber daya alam, ternyata sama sekali tidak memberikan makna bagi kesejahteraan masyarakat, sebenarnya negara dalam hal ini sudah tidak memiliki legitimasi sebagai pengelola kepentingan rakyat.

⁶⁸ Ibid, jilid II, hal. 315.

⁶⁹ Hammud al-‘Audi, *Ad-Din wa ash-Shirâ’ al-Ijtima’iyy fi adh-Dhaw’i Zhâhirat as-Sulthah wa al-Milkiyyah fi al-Islâm*, dalam buku *ad-Dîn fi al-Mujtama’ al-‘Arabi*, 1990: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyyah, Beirut, Libanon, hal. 212.

Rakyat berhak untuk menuntut dan memperjuangkan hak-hak mereka. Karena pada prinsipnya, penguasaan tanah hanya bisa dibenarkan untuk tujuan kemakmuran dan kesejahteraan rakyat, tidak untuk kemakmuran sebagian orang di atas kebutuhan masyarakat banyak. Tetapi kalau dibaca teks-teks hadits, maka hampir dipastikan bahwa kebanyakan teks hadits mengarah pada pengaitan kepemilikan tanah dengan pemanfaatan dan pengelolaan untuk kepentingan masyarakat banyak.

Teks-teks hadits terkait dengan tanah dan produksi pertanian, harus dikembangkan lebih lanjut pemaknaannya tidak hanya terhenti pada makna-makna literal yang sementara ini ada. Karena tantangan kebutuhan manusia dan kondisi perekonomian terkait dengan tanah, tidak hanya terhenti pada produksi pangan semata. Kebutuhan manusia akan air misalnya, salah satunya harus dipenuhi dengan penanaman pohon-pohon yang bisa menyerap air hujan lebih banyak, agar tanah bisa menyimpan air lebih banyak dan lebih lama, lalu menyuplai air tersebut untuk memenuhi kebutuhan manusia. Semakin banyak pohon yang ditanam, akan semakin banyak ketersediaan air di dalam tanah untuk kebutuhan manusia, di samping untuk penyerapan air hujan agar tidak terjadi banjir. Begitupun kebutuhan manusia akan udara yang bersih, dapat dipenuhi dengan pohon dan tanaman yang bisa menyerap polutan udara yang diproduksi manusia akibat pabrik, mesin maupun aktivitas manusia yang lain.

Pohon dan tanaman, di samping memiliki fungsi pangan, juga memiliki fungsi-fungsi lain yang signifikan bagi kehidupan manusia. Satu pohon misalnya, dapat menghasilkan sekitar 1,2 kg oksigen per hari. Sementara satu orang untuk bernafas, memerlukan 0,5 kg oksigen per

hari. Akar pohon ketika menyerap air hujan ke tanah, ia sekaligus mengikat air itu di pori tanah dan menjadikan sebagai cadangan air di musim kemarau, sehingga ketersediaan air tanah secara berkesinambungan tetap terjaga dan menjadikan debit mata air, sungai dan danau tetap besar. Akar pohon juga mengikat butir-butir tanah sehingga dapat mencegah terjadinya erosi dan tanah longsor. Pohon-pohon di hutan mendaur ulang hujan dan membangun iklim mikro sehingga iklim mikro terjaga, kelembaban terkendali dan curah hujan dapat turun dengan berkesinambungan.

Teks hadits (no.2) mengenai 'pahala bagi orang yang menanam tanaman, yang bisa dimakan orang atau binatang' harus dipahami sebagai semangat penanaman yang memberi manfaat sebanyak mungkin bagi kehidupan manusia. Tidak hanya sebatas tanaman untuk pangan. Kata '*akala*' atau 'memakan' bisa dimaknai dimanfaatkan untuk kebutuhan manusia, baik kebutuhan udara bersih, air maupun lingkungan. Apalagi jika melihat siklus tanaman dan air, dimana ketika serapan air berkurang, akibat berkurangnya pohon-pohon dan tanaman, maka pengairan sungai untuk pertanian juga menjadi tersendat dan penanaman tanaman pangan juga menjadi terbengkalai. Semangat pada teks hadits pertama (no.1) sangat jelas, bahwa sekalipun seseorang sedang menghadapi hari kiamat, jika masih ada waktu untuk menanam pohon, sebaiknya menanam terlebih dahulu. Ini satu apresiasi yang sangat tinggi terhadap proses penanaman dan pelestarian lingkungan. Pesan Nabi Saw kemudian lebih tegas lagi (hadits no. 8), "*Barangsiapa memiliki sebidang tanah, maka tanamilah ia, jika tidak mampu, berikanlah kesempatan kepada saudaramu untuk menanaminya*". Karena itu, penebangan

pohon dan tanaman yang semena-mena, adalah perusakan terhadap penyanggah sumber kehidupan manusia, yaitu air dan udara. Kita tinggal menunggu waktu saja bagi kerusakan-kerusakan lain di muka bumi ini. *“Kerusakan terjadi di muka bumi ini, karena perbuatan tangan-tangan manusia, agar mereka merasakan akibat dari sebagian yang mereka perbuat, agar mereka kemudian mau kembali (sadar)”*. (QS. Ar-Rum, 41).

Tantangan lain, yang juga harus dikembangkan dalam memaknai teks-teks hadits ini, adalah perebutan ketersediaan pangan untuk manusia atau untuk mesin. Saat ini, ketika ketersediaan bahan berbasis fosil sudah mulai menipis, banyak tuntutan ke depan untuk memanfaatkan tanaman sebagai bahan energi mesin (*biofuel*). Sementara ini, pengembangan tanaman untuk bioenergi lebih banyak didasarkan pada tanaman pangan, seperti jagung, kelapa sawit, tebu, singkong, di samping ada tanaman jarak. Kita patut memikirkan secara jernih, jika secara besar-besaran tanaman pangan kita yang sejatinya untuk memenuhi kebutuhan pangan manusia, kemudian dialihkan untuk memenuhi kebutuhan energi mesin, maka ketersediaan pangan pasti akan menipis. Belum lagi persoalan lahan-lahan subur, yang akan beralih fungsi untuk tanaman bioenergi, maka lahan untuk tanaman pangan juga akan berkurang. Kompetisi antara tanaman pangan untuk manusia atau untuk kepentingan bioenergi pasti akan terjadi, karena itu perlu kewaspadaan dan kehati-hatian ketika sebuah negara mencanangkan energi berbasis tanaman (*biofuel*). Walau bagaimanapun, dalam pandangan Nabi Saw, kebutuhan dasar manusia lebih diutamakan apalagi jika dibandingkan untuk memenuhi kebutuhan mesin. (dam al-mu'min)

Kesimpulan

Teks-teks hadits yang terkait dengan penguasaan dan pengelolaan tanah bisa disimpulkan dalam beberapa tema berikut ini:

1. Bahwa teks-teks hadits lebih banyak membicarakan mengenai pengelolaan dan penggarapan tanah, daripada mengenai kepemilikan dan penguasaan.
2. Hak penguasaan dan pembagian hak penguasaan harus dikaitkan dengan sejauhmana ada pengelolaan dan penggarapan yang mendatangkan hasil dan manfaat.
3. Apresiasi Islam, melalui teks-teks hadits Nabi Saw, tidak hanya berhenti pada pemanfaatan tanah untuk tanaman pangan semata, tetapi juga untuk pelestarian lingkungan, serapan air, penyediaan udara bersih dan kekohan tanah untuk melindungi dari longsor dan banjir.
4. Tanah sebagai harta, hak mutlakanya hanya di tangan Allah. Tetapi negara sebagai pengelola kepentingan masyarakat memiliki hak yang lebih jika dibandingkan individu warga dalam kepemilikan dan penguasaan tanah. Hak individu atas tanah terbatas sejauh tidak merusak kepentingan masyarakat banyak. Ia dalam hal ini, tetap berhak menguasai, menjual, mewariskan atau menghibahkan tanpa campur tangan negara. Penguasaan atas tanah, baik oleh individu maupun negara, harus dikaitkan dengan pengelolaan, penggarapan dan pemanfaatan untuk mencukupi kebutuhan perekonomian seluruh masyarakat.
5. Sebisa mungkin penyewaan tanah dan kontrak bagi hasil diminimalkan, karena akan bisa menghambat proses produksi tanah. Karena ongkos produksi akan lebih banyak untuk membayar para pemilik dan penguasa

tanah, padahal kepemilikan harus dikaitkan dengan pengelolaan. Semestinya pemilik mengelola sendiri tanahnya, atau menyerahkan kepada orang lain untuk dikelola, tanpa memungut uang sewa atau bagi hasil.

6. Mayoritas ulama memperkenankan penyewaan tanah dengan uang, tetapi tidak dengan makanan atau hasil dari pengelolaan tanah tersebut. Mazhab Syafi'i mengharamkan bagi hasil pengelolaan tanah pertanian, dalam bentuk penanaman dan penggarapan [muzara'ah dan mukhabarah], tetapi memperkenankan bagi hasil untuk pengelolaan pengairan [musaqah] pohon dan tanaman seperti kurma, tin, kelapa dan yang lain.
7. Tanah sebagai salah satu faktor produksi dalam perekonomian suatu masyarakat, tentu memiliki nilai, harga dan kapasitas yang berbeda-beda dari satu jenis tanah ke jenis yang lain; tergantung kesuburan, kedekatan, keluasan, kemudahan, kandungan tanah dan hal-hal lain yang menjadi karakteristik tanah. Semua hal ini diserahkan kepada kesepakatan masyarakat tersebut dalam menentukan penilaian terhadap perbedaan-perbedaan tersebut, dengan tetap mendasarkan kepada prinsip keadilan dan kemaslahatan seluruh masyarakat. Teks hadits, pandangan ulama atau pengalaman masyarakat muslim masa lampau bukanlah penentu terhadap nilai-nilai kesepakatan tentang tanah dan korelasinya dengan sistem perekonomian masyarakat.

Hadits tentang Sumber Daya Manusia

Beberapa teks hadits yang terkait dengan pengelolaan sumber daya manusia, secara umum hanya berkisar pada anjuran-anjuran moral yang memberikan motivasi untuk memaksimalkan 'budaya bekerja' sebagai imple-

mentasi dari penggunaan sumber daya tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Sementara hal-hal lain mengenai konsep penggalan potensi sumber daya manusia, konsep bekerja, nilai profesionalitas sutau pekerjaan, pengorganisasian buruh dan korelasi antara sumber daya manusia, sumber daya alam dan modal dengan nilai suatu produksi, semua itu dibicarakan oleh beberapa ulama sepanjang sejarah peradaban Islam dari berbagai disiplin ilmu dalam dialektikanya dengan berbagai realitas yang berkembang. Teks-teks hadits sangat terbatas untuk bisa membicarakan, apalagi langsung, terhadap seluruh persoalan ini. Apalagi kalau definisi 'bekerja', sumber daya manusia, atau buruh hanya berkisar pada kerja-kerja pabrik, seperti yang disinyalir beberapa pakar ekonomi modern, maka teks-teks hadits lebih terbatas lagi. Karena, fenomena pabrik sama sekali belum muncul dalam masyarakat Nabi Muhammad Saw pada saat itu. Tetapi dalam perkembangannya, ulama dan beberapa pakar dari berbagai disiplin ilmu mencoba menawarkan pandangan-pandangan mereka mengenai ketenaga-kerjaan, profesionalitas, nilai sebuah pekerjaan dan pengorganisasian para pekerja.

Nabi Muhammad Saw dalam suatu teks hadits menyatakan pentingnya arti sebuah independensi ekonomi, yang hanya bisa dilakukan jika setiap orang mengkonsumsi dari apa yang dia kerjakan. Bekerja memiliki nilai kebaikan tersendiri bagi Nabi Saw. [Dalam Riwayat Bukhari]; dari al-Miqdam bin Ma'di Karib ra, bahwa Rasulullah Saw bersabda: [11] *"Tidak ada makanan yang dikonsumsi oleh seseorang, yang lebih baik dari hasil jerih pekerjaan tangannya sendiri, sesungguhnya Nabi Dawud as selalu memakan dari hasil pekerjaan tangannya sendiri"*Jami' al-Ushul, XI/224, no. hadits: 8108. Sebagian ulama berpendapat, dari teks hadits ini,

bahwa Nabi Saw ingin menekankan dan memotivasi ummat Islam untuk banyak melakukan kerja-kerja 'kerajinan tangan' atau yang benar-benar hasil kerja tangan [*al-'amal al-yadawiyy*]. Tetapi beberapa yang lain berpendapat bahwa makna yang terkandung adalah motivasi bekerja untuk membangun kemandirian ekonomi, baik dengan menggunakan alat atau dengan tangan langsung. Karena penggunaan alat teknologi adalah bukan suatu hal yang dilarang Nabi Saw, selama mendatangkan manfaat bagi para pengguna khususnya, dan seluruh masyarakat umum.⁷⁰

Bekerja dalam bidang apapun, dianggap baik karena ia memalingkan orang dari pengangguran dan perbuatan yang sia-sia, bisa melatih kemandirian seseorang sehingga tidak tergantung pada orang lain dengan meminta-minta, suatu perbuatan yang sama sekali tidak disarankan Islam⁷¹. Nabi Dawud as sendiri sebenarnya tidak memerlukan bekerja untuk memenuhi kebutuhannya, karena ia pemimpin dan raja. Tetapi beliau lebih memilih untuk bekerja langsung untuk memenuhi kebutuhan pangannya, daripada harus menggantungkan kepada kerajaan⁷².

Bekerja dalam realitasnya bisa mendatangkan nilai tambah ekonomi yang cukup, bisa juga tidak, tetapi bisa juga lebih. Karena sifat 'bekerja' berbeda dari satu hal ke hal yang lain. Citra 'pekerjaan' juga berbeda dari bidang ke bidang yang lain. Tetapi Nabi Saw tetap menghargai pekerjaan dan bekerja daripada memakan dari hasil kerja orang lain, apalagi dengan cara meminta-minta. [Dalam riwayat Bukhari, Muslim, Malik, Turmudzi dan Nasa'i; Dari Abu Hurairah ra berkata: bahwa Rasulullah Saw bersabda:

⁷⁰ Al-Misri, *op.cit*, hal. 76.

⁷¹ Ibn Hajar, V/24.

⁷² *Ibid*.

[12] *“Mencari dan memikul seikat kayu bakar ke atas pundaknya, adalah lebih baik baginya daripada meminta-minta kepada orang lain, yang mungkin saja memberinya”* Jami’ al-Ushul, X/534, no. hadits: 7605]. Teks menegaskan bahwa mengemis sama sekali tidak memilik kebaikan di mata Nabi Saw. Mencari dan memikul kayu bakar jauh lebih baik. Mungkin suatu pekerjaan secara sosial mencitrakan kehinaan, membuatnya lelah dan membosankan, tetapi Nabi Saw berkali-kali menegaskan bahwa semua itu jauh lebih baik daripada harus mengemis dan meminta-minta. Apalagi dengan melakukan kejahatan mencuri, merampok dan merampas⁷³. Dalam riwayat lain, Nabi Saw menyatakan: [13] *“Sungguh, demi Dzat yang menguasai diriku, seseorang yang menggunakan seutas tali, mencari kayu bakar dan mengikatkan ke punggungnya, adalah lebih baik baginya daripada harus meminta-minta kepada orang lain, yang kadang diberi dan terkadang ditolak”*. (Bukhari, no. hadits 1470).

Tentu saja meminta-minta atau mengemis bisa karena terdesak keperluan, bisa juga karena telah menjadi profesi tersendiri. Nabi Saw mengecam orang-orang yang menjadikan pengemis sebagai profesi, terutama bagi mereka yang sebenarnya bisa memperoleh kecukupan dari selain mengemis. [Dalam riwayat at-Turmudzi, Abu Dawud dan an-Nasa’i: dari Abdullah bin Mas’ud ra, berkata: bahwa Rasulullah Saw bersabda: [14] *“Barangsiapa yang meminta-minta, padahal ia memiliki kecukupannya, maka pada hari kiamat nanti apa yang diambalnya itu akan mencoreng mukanya menjadi hitam. Para sahabat bertanya: “apakah kriteria kecukupan seseorang itu?, Nabi menjawab: “apabila ia memiliki lima puluh dirham, atau yang senilai dengannya dari emas”*. Jami’ al-

⁷³ Ibn Hajar, IV/98.

Ushul, X/536, no. hadits: 7612]. Dalam pandangan Imam Syafi'i, orang yang mampu secara ekonomi diharamkan baginya untuk meminta-minta⁷⁴.

Pernyataan-pernyataan seperti ini merupakan seruan moral, yang jika tidak ditindaklanjuti dalam bentuk-bentuk yang lebih kongkrit dan terapan, ia hanya akan terhenti pada seruan semata. Ada contoh dari Nabi Saw, bagaimana seorang sahabat yang menghadap kesulitan ekonomi dituntun untuk bisa mandiri, bekerja dan menghasilkan sesuatu yang bisa mencukupi kebutuhan ekonominya. Kisahnya seperti diceritakan Imam Malik bin Anas, bahwa ada seorang sahabat yang datang menghadap Nabi Saw dengan mengeluhkan kemiskinannya. Ia berharap memperoleh sesuatu dari Nabi Saw untuk memberi makan keluarganya. Tetapi ia balik ditanya: "apa yang kau miliki di rumah?". "Dua potong pakaian dan satu gelas untuk minum", jawabnya. "Bawa satu potong dari pakainmu", kata Nabi Saw. Kemudian pakaian itu ditawarkan Nabi Saw kepada beberapa sahabat yang ada di masjid. Ada yang ingin membelinya satu dirham, tetapi ada juga yang berminat dengan menghargainya dua dirham. Nabi Saw memberikannya kepada yang kedua. "Ini dua dirham, belikan yang satu untuk makanan kamu dan keluargamu dan belikan kapak dengan satu dirham yang lain, lalu datanglah kemari", kata Nabi Saw kepada sahabat yang miskin tadi. Ketika ia datang dengan membawa sebuah kapak, Nabi Saw berkata: "*Pergi dan carilah kayu bakar, kemudian pergi dan jual di pasar, aku ingin kamu tidak datang kemari kecuali setelah lima belas hari kemudian*". Setelah lima belas hari berlalu, sahabat yang miskin itu datang kepada

⁷⁴ Ibn Hajar, IV/98.

Nabi Saw dan berkata: “aku sudah bisa memberi makan keluargaku sendiri”. *“Itu jauh lebih baik daripada kamu harus mengemis dan meminta-minta”*, seru Nabi Saw.

Teks-teks hadits ini juga menjadi dasar bahwa tenaga manusia harus dihargai masyarakat, agar mereka sendiri terhindar dari kebiasaan-kebiasaan buruk yang akan menjerumuskan mereka sendiri. Karena itu, beberapa ulama berpendapat bahwa mempekerjakan tenaga manusia jauh lebih baik daripada menggunakan alat-alat teknologi, terutama dari teks hadits yang menyatakan “adalah lebih baik memakan dari kerja tangannya sendiri”. Karena, dengan demikian ia secara langsung telah menjamin kebutuhan beberapa orang yang berada di bawahnya, yang membutuhkan pekerjaan dan kecukupan ekonomi. Dengan mempekerjakan tenaga manusia, seseorang telah melakukan sesuatu yang bermanfaat bagi banyak orang.

Ketika kerja-kerja tangan manusia dianggap sebagai suatu kebaikan oleh Nabi, artinya ia harus dipresiasi dan dihargai oleh masyarakat muslim. Penghargaan terhadap kerja-kerja manusia adalah penghargaan terhadap buruh sebagai manusia yang memproduksi kerja-kerja tersebut dan menghasilkan suatu komoditas untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Penghargaan ini jika dilihat dari sudut sosial, berarti status buruh harus dihargai dan diperhatikan, dari sudut ekonomi harus diberi upah yang sesuai dengan kebutuhannya, dan dari sudut pendidikan harus diorganisasi untuk melatih kemandirian dan keahlian yang lebih baik.

Sebagian ulama berpendapat, dengan mendasarkan kepada teks-teks hadits seperti di atas, bahwa tenaga buruh setidaknya harus dihargai dengan nilai ekonomi yang bisa memenuhi kebutuhan pangannya dan kebutuhan pangan

keluarganya. Harga ini adalah ketentuan yang paling dasar. Berarti, ketika mempekerjakan seseorang selama satu hari, maka gaji yang harus diterima adalah setidaknya sesuatu yang bisa mencukupi kebutuhan pangan dirinya dan keluarganya selama satu hari tersebut. Dengan demikian, penentuan upah minimum buruh harus dikaitkan dengan kebutuhan pangan satu keluarga kecil selama masa kerja. Hal ini adalah standar upah yang paling minimal, seiring dengan perkembangan kesejahteraan ekonomi masyarakat, standar upah juga harus ikut disesuaikan dengan kebutuhan-kebutuhan masyarakat yang paling mendasar.

Tentu saja, harga tenaga kerja tergantung pada keahlian seorang pekerja, bidang, tempat, waktu, keadaan, resiko dan manfaat dari pekerjaan tersebut. Karena itu, Nabi Saw menegaskan pentingnya sebuah keahlian dan kecermatan. [Riwayat al-Baihaqi] Dari Aisyah ra, bahwa Nabi Saw bersabda: [15] *“Sesungguhnya Allah mencintai seseorang yang tekun dan cermat terhadap pekerjaan yang digelutinya”*. (Shahih al-Jami' ash-Shaghir, no. 1880).

Kecermatan, keahlian dan profesionalitas adalah sesuatu yang dimuliakan Islam dalam mengembangkan etos pekerjaan. Keahlian seseorang dalam merancang, memproduksi dan mengemas suatu komoditas, ikut menentukan logika tawaran dan permintaan pasar terhadap produk tersebut, yang pasti pada akhirnya akan berimbas terhadap harga. Karena itu perlu juga dipertimbangkan adanya jaminan dan perlindungan terhadap hak cipta, kreasi intelektual dan seni agar dinamika persaingan pasar menjadi sehat dan tidak saling merusak atau menjatuhkan.

Ketika pekerjaan apapun dianggap mulia di sisi Nabi Saw, maka menjadi tidak relevan jika perdebatan ulama mengenai prioritas pekerjaan didasarkan kepada

literal teks, atau alasan bahwa yang ini dilakukan Nabi saw, dan yang itu dikerjakan para sahabat. Dalam madzhab Syafi'i, seperti yang diceritakan al-Mawardi, bahwa di antara perniagaan, produksi pabrik dan pertanian, pekerjaan yang paling baik adalah perniagaan. Al-Mawardi sendiri memilih pertanian, karena dianggap paling mudah untuk mengaplikasikan sikap tawakkal kepada Allah Swt. Dalam bercocok tanam, seseorang hanya menabur benih, kemudian menyerahkan seluruh proses berikutnya kepada Allah Swt. Karena keyakinan dan tawakkal ini, maka pertanian menjadi lebih baik daripada yang lain. Anehnya, Ibn Hajar tidak memilih ketiga-tiganya. Menurutny, pekerjaan yang paling baik adalah berperang di jalan Allah Swt dengan merebut harta dari orang-orang kafir. Dianggap paling baik, karena ia merupakan pekerjaan yang dulu dilakukan Nabi Saw dan para sahabat ra.

Argumentasi Ibn Hajar dalam hal ini sangat tidak berdasar. Pertama, karena menurut mayoritas ulama perang pada masa Nabi Saw itu bukan pekerjaan untuk mencari harta, tetapi pertahanan dari serangan musuh. Perang bukanlah pilihan, tetapi keterpaksaan. Jika demikian, maka tidak mungkin dari sesuatu terpaksa dilakukan menjadi suatu pilihan bagi setiap orang untuk memperoleh kemuliaan. Kedua, bahwa perang tidak terjadi setiap saat dan Nabi Saw sendiri berperang pada kondisi dan keadaan tertentu saja. Kondisi yang umum adalah damai, dan kebanyakan masyarakat tidak dalam keadaan kondisi perang. Jika demikian, maka kemuliaan tidak bisa menjadi pilihan setiap orang, padahal semestinya ia terbuka untuk bisa dilakukan siapa saja, kapan dan di mana saja.

Alasan al-Mawardi juga kurang tepat, kalau kemuliaan suatu pekerjaan dikaitkan dengan tawakkal.

Karena tawakkal adalah persoalan hati, seseorang bisa bersikap penuh serah diri kepada Allah Swt dalam keadaan ia penuh dengan berbagai pekerjaan, dan sebaliknya seseorang yang tidak banyak bekerja bahkan tidak punya pekerjaan tetapi tidak pernah bersikap tawakkal kepada Allah Swt. Tawakkal adalah suatu sikap internal yang sangat positif untuk mengembangkan ketangguhan diri, tetapi tidak bisa dijadikan ukuran untuk menilai apakah suatu pekerjaan itu lebih baik atau tidak dengan melihat potensinya terhadap tawakkal. Jika pekerjaan dimaksudkan untuk mewujudkan kemandirian ekonomi, maka prioritas pekerjaan semestinya dikaitkan dengan sejauhmana ia bisa menjamin kemandirian tersebut dan sejauhmana ia bisa mendatangkan kemaslahatan kepada orang lebih banyak. Jadi, prioritas pekerjaan tidak didasarkan kepada persoalan tawakkal, atau telah dilakukan siapa dan pada masa apa. Tetapi kembali kepada pekerjaan sendiri, dan ini tentu akan berbeda dari satu tempat, waktu dan kondisi ke tempat, waktu dan kondisi yang lain.

Anjuran Nabi untuk bekerja mengisyaratkan bahwa konsepsi tawakkal dalam Islam harus dikaitkan dengan usaha dan bekerja. Tawakkal tidak berarti harus berpangku tangan tanpa bekerja dan menyerahkan diri sepenuhnya kepada ketentuan rizki dari Allah Swt. Bekerja keras, aktif dan produktif sama sekali tidak bertentangan dengan tawakkal. Karena tawakkal adalah persoalan hati. Sebagian orang mungkin masih lebih memilih bertawakkal daripada harus bekerja keras. Diantaranya didasarkan kepada hadits Nabi Saw: [16] *“Jika kalian benar-benar bertawakkal kepada Allah, maka kalian akan diberi rizki oleh Allah laksana burung-burung. Mereka keluar pagi dalam keadan perut kosong dan pulang sore sudah penuh terisi makanan”*.

Syekh Ahmad Kaftaro, pemimpin Tarekat Naqsyabandiyah di Syria, memaknai bahwa hadits ini sama sekali tidak menyuruh orang untuk berpangku tangan dengan sikap tawakkal. Jika diperhatikan, tekanan makna ada pada perilaku burung yang dipuji sebagai makhluk yang benar-benar bertawakkal. Burung saja untuk memperoleh makanan ia harus keluar dari sarangnya seharian, mengais makanan dari berbagai tempat. Tawakkal hanya bisa dijiwai dengan sepenuhnya oleh seseorang ketika ia telah melakukan kerja keras dan produktif. Orang yang membelanjakan hartanya di jalan Allah –setelah mengumpulkan dari hasil kerjanya- dan bertawakkal adalah lebih baik daripada mereka yang tidak memiliki apa-apa kemudian bertawakkal. Karena mungkin saja ketawakkalan orang yang kedua ini, lebih karena persoalan keterpaksaan, bukan atas kemauan atau pilihan yang disengaja.

Prinsip-prinsip Tenaga Kerja

Rafiq Yunus al-Misri dalam bukunya *Ushul al-Iqtishad al-Islami* mencoba merumuskan nilai-nilai Islam mengenai tenaga kerja atau etos bekerja:

1. Islam mendorong manusia untuk aktif bekerja, beramal dan berbuat sesuatu yang produktif dan bermanfaat bagi masyarakat.
2. Islam memandang buruk fenomena pengangguran dan kebiasaan meminta-minta dalam suatu masyarakat, karena itu menjadi tanggung jawab seluruh masyarakat untuk mengurangi fenomena tersebut.
3. Bekerja harus didasarkan pada ilmu pengetahuan, dan sebaliknya ilmu pengetahuan juga harus dibarengi dengan praktek dan bekerja.

4. Ketekunan, kecermatan dan profesionalitas adalah sesuatu yang dianjurkan Islam dalam hal bekerja.
5. Etos pekerja yang dianjurkan Islam adalah; jujur, bertanggung jawab, berpengalaman dan ahli di bidangnya masing-masing.
6. Bekerja untuk semua bidang yang diperlukan umat Islam, hukumnya adalah fardhu kifayah [kewajiban kolektif], sebagian masyarakat bisa mewakili jika sudah bisa memenuhi kebutuhan yang diperlukan.
7. Bekerja adalah salah satu faktor penentu nilai suatu komoditas, bahkan merupakan yang terpenting. Karena itu, penentuan upah pekerja harus dirumuskan dengan cermat dan matang, yang tidak membuat buruh terlantar dan tidak juga membebani konsumen dengan penambahan harga barang.

Kesimpulan

- Teks-teks hadits yang ada hanya bisa dipahami sebagai dorongan moral dalam hal bekerja, ketekunan dan kecermatan bekerja serta pengakuan terhadap kelompok pekerja dalam suatu komunitas. Adapun kaitannya suatu pekerjaan atau buruh dengan sistim perekonomian yang berlaku adalah sepenuhnya merupakan persoalan kemanusiaan dan realitas yang terus berkembang, berubah dan menyesuaikan diri dengan berbagai faktor-faktor yang lain. Peradaban masyarakat muslim tentu memiliki pengalaman yang bisa dijadikan rujukan dalam hal ini, tetapi bukan satu-satunya dan juga bukan suatu keharusan untuk merujuk kepada mereka. Karena prinsip utama dalam perekonomian adalah bagaimana agar kesejahteraan masyarakat sebisa mungkin dapat dipenuhi dan dirasakan oleh seluruh komponen.

- Dalam hal ini tidaklah tepat ketika para ulama terdahulu menyatakan pekerjaan yang paling baik adalah bercocok tanam, berdagang, atau kerja pabrik, atau seperti dikatakan Ibn Hajar berperang merebut harta dari orang-orang kafir, dengan masing-masing mendasarkan kepada teks yang tepat dalam pandangan mereka. Kebaikan dan keburukan suatu pekerjaan tidak ditentukan teks, karena pada dasarnya semua pekerjaan adalah baik, tetapi ditentukan sejauhmana ia mendatangkan manfaat secara langsung kepada sebanyak mungkin masyarakat yang ada.
- Tidaklah tepat juga ketika sebagian orang lebih memilih untuk tidak bekerja dengan alasan tawakkal, atau berserah diri kepada ketentuan dan pembagian rizki dari Allah Swt. Tawakal adalah sikap hidup untuk berlapang dada terhadap kenyataan [ketentuan Allah] setelah melakukan usaha dan bekerja semaksimal mungkin.

Hadits tentang Uang dan Harta

Uang atau modal adalah salah satu faktor produksi yang sangat penting, tetapi tidak satu-satunya dan bukan yang paling banyak menentukan. Karena ada produksi yang tidak memerlukan modal uang, yaitu produksi jasa. Mungkin jasa pada masa dahulu belum dikategorikan sebagai produksi secara ekonomis. Tetapi sekarang produksi jasa telah memainkan peranan yang sangat penting, seperti jasa promosi dan iklan, serta produksi informasi.

Dalam suatu teks hadits yang telah disebut di atas tentang sahabat miskin yang kemudian menjadi pekerja pencari dan penjual kayu bakar, diisyaratkan bahwa modal uang adalah termasuk faktor yang cukup penting. Tanpa uang banyak orang tidak bisa melakukan pekerjaan apapun,

dan tidak berproduksi. Ketika Abdurrahman bin Auf ra baru tiba berhijrah dari Mekah, ia ditawarkan sahabat Ansar sejumlah modal untuk berniaga, tetapi ia menolak karena dikhawatirkan akan membebani sahabat tersebut. Abdurrahman bin Auf ra tidak berarti menafikan pentingnya modal uang, tetapi ia lebih memilih untuk bergelut dalam bidang jasa –sebagai pekerja- lebih dahulu yang tanpa memerlukan modal, kemudian sedikit demi sedikit mengumpulkan modal untuk berniaga sendiri, sampai akhirnya menjadi salah satu sahabat yang cukup kaya di Madinah. Peran modal uang dalam memulai dan meningkatkan produksi tidak bisa dinafikan oleh siapapun. Tanpa teks hadits sekalipun hampir semua orang bisa menemukan dan berpendapat hal yang sama. Bahwa modal uang adalah suatu hal yang penting dalam proses produksi, semakin banyak modal yang terkumpul semakin memungkinkan orang untuk bisa berproduksi lebih banyak dan lebih baik.

Belum ditemukan ada catatan bahwa Nabi Saw telah mengumpulkan dana untuk suatu produksi ekonomi, apalagi dengan sengaja menimbun dan mengakumulasi modal untuk peningkatan produksi tertentu. Yang tercatat justru sebaliknya, bahwa Nabi Saw hampir tidak pernah membiarkan harta tersimpan dan menumpuk di rumah atau di dalam simpanan [bait al-mal]. Semua harta hasil pengumpulan zakat, atau hasil rampasan perang langsung dibagikan kepada mereka yang berhak, terutama para sahabat yang memerlukan. Dalam beberapa riwayat bahkan Nabi Saw sendiri kekurangan untuk memenuhi kebutuhan dirinya dan keluarganya. Bahkan sebelum ajal tiba, beliau sempat berhutang kepada salah seorang tetangga Yahudi, sampai ketika wafat hutang tersebut belum terbayarkan.

Nabi Saw wafat tidak meninggalkan harta sedikitpun untuk diwariskan, kecuali tanah pertanian Fadak, yang menurut riwayat Abu Bakr ra, ia menjadi milik umum untuk kepentingan masyarakat banyak.

Aisyah bint Abi Bakr ra, isteri Nabi Saw berkata: [17] *“Rasulullah Saw wafat dan baju besinya digadaikan kepada tetangga Yahudi dengan hutang tiga puluh sha’ gandum”*.⁷⁵

Setidaknya, teks hadits ini menunjukkan bahwa Nabi Saw lebih memilih membagikan harta dan uang yang dimilikinya kepada orang-orang yang memerlukan, daripada harus mengumpulkannya, baik untuk menambah pemenuhan kebutuhan diri dan keluarga, apalagi untuk akumulasi modal bagi kepentingan produksi ekonomi. Tetapi tidak berarti lalu mengumpulkan modal adalah sesuatu yang tidak terpuji apalagi salah. Persoalan ekonomi adalah persoalan kemanusiaan. Manusia akan terilhami dengan sendirinya untuk menemukan cara-cara, tehnik dan strategi yang tepat untuk mengawali dan mengembangkan perekonomian. Perekonomian adalah usaha manusia untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Hampir setiap masyarakat memiliki pengalamannya masing-masing dalam mengembangkan perekonomian. Masyarakat muslim juga memiliki hal yang sama, tetapi tidak berarti harus dirujuk persis seperti apa yang mereka lakukan. Ada prinsip yang bisa menjadi dasar dan pegangan, dan selain itu adalah pengalaman masing-masing yang bisa berubah dan berbeda dari satu tempat ke tempat yang lain, satu waktu ke waktu lain, bahkan suatu kondisi ke kondisi yang lain.

Menurut al-Misri prinsip yang paling utama dalam hal ini adalah bahwa harta, modal, atau uang dalam Islam

⁷⁵ Riwayat Bukhari dan Muslim, lihat: Ibn al-Atsir, V/383.

harus selalu dikelola, digerakkan dan diinvestasikan, setelah ditunaikan kewajiban-kewajiban yang terkait dengannya, seperti nafakah dan zakat.⁷⁶ Pengelolaan ini harus didasarkan pada kesepakatan dan kerelaan [‘an taradhin]. Masyarakat muslim masa lalu telah memberikan contoh dengan pola bagi hasil [mudharabah], untuk mengumpulkan modal dan mengembangkan produksi. Ada juga pola kerjasama [syirkah], di mana keterlibatan anggota di dalamnya dengan menyerahkan jasa tenaga dan modal. Masyarakat lain mungkin memiliki pengalaman lain yang lebih baik, bermanfaat dan tidak saling merugikan.

Uang dalam masyarakat Nabi Saw pada saat itu, dalam bentuknya yang paling awal yaitu lempengan perak dirham dan emas dinar, ia hanya diposisikan sebagai alat tukar, pengukur dan penyimpan nilai suatu harta/benda. Mereka menggunakan cetakan uang yang dibuat oleh masyarakat lain, yaitu Persia dan Romawi. Nabi Saw sendiri sama sekali tidak membuat atau mencetak uang. Beliau hanya mengikuti mata uang yang sudah ada dan digunakan masyarakat. Dalam beberapa teks hadits yang diriwayatkan, beberapa ulama menyimpulkan bahwa uang oleh Nabi Saw, tidak boleh dijadikan komoditas yang diperjualbelikan atau disewakan. Penjualan dan penyewaan uang, disebut riba dalam masyarakat Nabi Saw. Bahkan penukaran uang dengan uang, yang tidak sepadan dan atau tidak dalam satu tempo, sudah dianggap riba, yang diharamkan secara tegas di dalam ayat suci al-Qur’an dan teks-teks hadits Nabi Saw. Dalam suatu riwayat disebutkan, bahwa Nabi Saw bersabda: [18] *“Allah melaknat pemakan riba, yang mewakili dalam transaksi riba, yang mencatat dan kedua orang yang*

⁷⁶ Al-Misri, hal. 95-97.

menyaksikan transaksi tersebut". Kata Nabi: "*Mereka adalah sama*".

Pelarangan riba dalam fiqh tidak hanya sebatas pada penukaran atau transaksi yang terkait dengan uang. Tetapi juga pada barang-barang komoditas lain; emas, perak, gandum, kurma, anggur, bahkan garam. Dalam perdebatan fiqh, ada beberapa perbedaan di antara ulama fiqh dalam membahas mengenai persoalan-persoalan riba; apakah pengharaman riba hanya berlaku pada barang-barang yang telah disebutkan dalam teks hadis saja, atau bisa memasukkan barang-barang yang lain? Kalau bisa, apa tolok ukurnya; nilai tukar, makanan pokok, sesuatu yang bisa ditimbang dan ditakar, atau yang lain? Dalam kaitannya dengan mata uang, apakah riba berlaku untuk mata uang emas dan perak saja, atau juga semua jenis mata uang? Apakah betul semua jenis pertambahan dari modal hutang adalah riba? Pertambahan kadar [*al-mitsli*] atau pertambahan nilai [*al-qîmi*]; misal untuk kasus orang yang menghutang, ketika jatuh tempo nilai tukar 'barang atau uang' yang dipinjam jatuh merosot? Apakah betul semua jenis pemanfaatan yang diterima oleh pemberi hutang [*muqridh*] adalah riba, termasuk makanan yang diterima, minuman, atau bahkan jasa menaikai kendaraan? Apakah riba juga diharamkan dalam transaksi yang terjadi di negara kafir? Apakah juga haram yang terjadi antara tuan dengan hamba? Antara anak dan orang tua? Antara suami dan isteri? Dan antara pemerintah dan rakyat? Boleh tidak melakukan *hîlah* [*bay' al-'aynah*] untuk menghindarkan diri dari praktek riba, yaitu praktek jual beli yang pada intinya adalah peminjaman sejumlah uang dengan pengembalian lebih dari waktu meminjam –seperti murabahah dalam praktek bank syari'ah?

Bagi kalangan ulama dan pemikir ekonomi Islam kontemporer, pelarangan 'riba uang' dalam realitas ekonomi kontemporer adalah 'pembunga-an uang' yang sekarang dipraktekkan bank-bank konvensional. Dalam berbagai tulisan para pakar ekonomi syari'ah dan para ulama fikih kontemporer, bunga bank adalah riba yang diharamkan oleh al-Qur'an dan Hadits. Logikanya, bahwa uang dalam Islam merupakan alat tukar dan modal dasar, bukan komoditas yang bisa diperjualbelikan, disewakan, apalagi memperoleh nilai tambah hanya karena dipinjamkan⁷⁷. Pertambahan nilai dalam uang, hanya diperkenankan ketika ia diinvestasikan dalam bentuk aktifitas perniagaan, perindustrian, pertanian atau kerajinan, sehingga pertambahan yang diperoleh adalah laba dari aktifitas tersebut, bukan bunga melalui pertambahan unsur waktu⁷⁸.

Pembahasan mengenai 'bunga bank' dalam fiqh komparatif akan melahirkan ragam pandangan dan pendapat. Karena 'uang kertas' seperti yang ada sekarang, tidak sama persis dan tidak pernah ada dalam kehidupan Rasulullah, apalagi kondisi sosial ekonomi antara masa beliau dengan masa sekarang adalah jauh berbeda. Memang dalam kajian yang lebih kritis terhadap fenomena sosial ekonomi, bahwa bunga bank yang terjadi saat ini, banyak bertanggung jawab terhadap terpuruknya kondisi perekonomian dunia ketiga, terjadinya inflasi yang tidak terkendali, melingkarnya putaran keuangan pada orang-orang tertentu saja yang berjumlah sedikit, melambungnya harga-harga barang yang dikeluarkan oleh pengusaha-

⁷⁷ Lihat: Muhammad Akram Khan, *An Introduction to Islamic Economics*, 1994, IIIT, Islamabad, Pakistan, pp. 11-13.

⁷⁸ Lihat: Rafiq Yunus al-Misri, *Ushul al-Iqtishād al-Islāmiy*, 1993: Dar al-Qalam, Damaskus, Syria, p. 208-209.

pengusaha peminjam uang bank dan makin melemahnya posisi tawar masyarakat miskin terutama yang terkait langsung dalam jaringan perusahaan-perusahaan peminjam uang bank, seperti para buruh dan konsumennya⁷⁹. Tetapi pengharaman bunga bank tetap wilayahnya adalah fikih; pemahaman terhadap syari'ah, yang harus juga menghormati pemahaman lain, mengakomodasi, bahkan mungkin saja melakukan sintesa teoritis untuk menghadapi realitas-realitas ekonomi tertentu. Bagi Naqvi misalnya, substansi pengharaman riba bukan sekedar pelarangan bunga bank, tetapi pengharaman segala bentuk eksploitasi dalam setiap lini perekonomian. Karenanya, institusi tanpa riba semestinya tidak hanya terhenti pada penggantian nomenklatur semata menjadi institusi tanpa bunga.

Prinsip-Prinsip Produksi secara Umum

Ada beberapa hal yang terkait dengan konsepsi produksi, yang masih harus dibicarakan lebih lanjut. Di antaranya bisa diklasifikasikan ke dalam tema-tema berikut ini:

- **Faktor-faktor Produksi**

Ada beberapa faktor yang mempengaruhi produksi; ada yang utama dan bisa berdiri sendiri, yaitu tanah atau sumber daya alam, buruh atau sumber daya manusia dan modal. Dan ada faktor yang ikut mempengaruhi, tetap ia tidak berdiri sendiri, seperti faktor waktu, tempat, keadaan dan kesempatan.

⁷⁹ Lihat misalnya pada: Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, 1993, P3M, Jakarta, pp. 157-174.

- **Zuhd dan Bekerja Produktif**

Bekerja produktif adalah salah satu yang dianjurkan Islam untuk memakmurkan masyarakat dunia. Zuhd sama sekali tidak bertentangan dengan bekerja produktif. Karena inti zuhd adalah mengerjakan perintah Allah Swt dan menjauhi larangan-Nya. Zuhd tidak berarti meninggalkan usaha, bekerja dan produksi, tetapi meninggalkan usaha yang diharamkan Allah Swt dan menjauhi pola konsumsi dan distribusi untuk hal-hal yang munkar. Zuhd akan lebih berarti jika dibarengi dengan kekayaan, kemampuan dan kepemilikan. Karena itu zuhd orang kaya akan lebih sulit dibandingkan dengan zuhd orang-orang miskin. Intinya, zuhd adalah persoalan hati, bagaimana orang-orang tetap memiliki harta, tetapi tidak ditempatkan di hati mereka, karena hati hanya untuk mengingat, mengagungkan dan mendekatkan kepada Allah Swt. Zuhd bukan hidup tanpa harta, tetapi hidup dengan harta di tangan dan tidak di hati.

- **Tujuan Produksi**

Produksi dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan masyarakat. Tentu para pelaku produksi adalah mereka yang lebih dahulu harus diperhatikan, baru kemudian anggota masyarakat yang lain. Yang penting ditekankan dalam hal ini adalah, bahwa produksi tidak hanya dikaitkan dengan kepentingan individu, tetapi juga harus dikaitkan dengan kepentingan masyarakat. Dan masyarakat, berhak untuk ikut mengontrol kepentingan mereka. Produksi juga bertujuan untuk menciptakan kemandirian ekonomi. Karena itu, segenap usaha produksi harus diarahkan secara

sistematis untuk menciptakan kemandirian ini, baik di bidang pangan, kesehatan, teknologi maupun yang lain.

- **Prioritas Produksi**

Produksi tidak dilakukan untuk semua hal, untuk hal-hal yang diharamkan tidak diperkenankan untuk diproduksi. Seperti barang-barang yang membahayakan dan merusak masyarakat, bahkan barang-barang yang tidak berguna –jika benar-benar tidak berguna, ia tidak diperkenankan untuk diproduksi. Karena perlu ada evaluasi terus-menerus apakah produksi barang tertentu benar-benar mendatangkan manfaat bagi masyarakat atau tidak. Evaluasi juga dilakukan untuk mendeteksi bahaya sosial dan lingkungan dari proses produksi yang dilakukan. Produksi juga harus ada skala prioritas sejauhmana ia memenuhi kebutuhan masyarakat; yang primer, sekunder baru yang luks. Seluruh komponen masyarakat sebisa mungkin mengarahkan proses produksi mereka untuk kepentingan masyarakat umum, tidak hanya untuk mengejar keuntungan pribadi semata. Dalam hal ini, perlu ada evaluasi terhadap proses-proses produksi untuk kepentingan dan kemaslahatan masyarakat.

- **Korupsi dan Produksi**

Suatu masyarakat yang penuh dengan praktek-praktek korupsi akan mengalami kemunduran dalam hal produksi. Karena korupsi akan memunculkan spekulasi yang berlebihan, penyerahan pekerjaan tidak pada yang ahli, keamanan yang tidak terjamin, ongkos produksi yang mahal dan sulit untuk memunculkan hasil-hasil

yang orisinal, bermanfaat dan menguntungkan masyarakat.

- **Kependudukan dan Produksi**

Jumlah penduduk ikut mempengaruhi proses dan hasil produksi. Karena seluruh penduduk di manapun pasti menjadi konsumen dari suatu produksi, tetapi tidak semua dari mereka adalah orang-orang produktif, seperti anak kecil, orang yang sudah tua dan mereka yang sakit. Negara yang berkembang, biasanya berpenduduk banyak tetapi tingkat produksinya relatif kecil, sebaliknya adalah negara-negara maju. Semakin kecil suatu penduduk, akan semakin mudah mengaitkan produksi untuk kepentingan peningkatan kesejahteraan masyarakat. Karena itu, Thomas Maltus menawarkan pengendalian kependudukan, yang dalam bahasa Indonesia dikenal dengan istilah Keluarga Berencana. Sejauh ini, keluarga berencana bagi mayoritas penulis fiqh Islam – seperti yang dinaytakan DR. Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthy- dianggap sebagai hak sepenuhnya pasangan suami isteri. Mereka memiliki hak untuk merencanakan kelahiran mereka, menunda atau menambah. Siapapun di luar mereka tidak berhak untuk ikut campur menentukan dan intervensi atas hak tersebut. Karena itu, yang diperlukan bukanlah pembatasan kelahiran tetapi pembentukan kesadaran setiap keluarga akan pentingnya kualitas anggota keluarga yang akan lahir, baik dari sisi pendidikan, kesehatan maupun kepribadian. Hal ini tentu saja memerlukan gerakan bersama untuk melakukan penguatan kesehatan reproduksi bagi seluruh komponen keluarga. Sehat baik dalam arti medis, sosial, politik, ekonomi dan tentu moral dan agama.

- **Pengembangan Sistim Produksi**

Teks-teks agama tidak menentukan apalagi membatasi tehnik-tehnik produksi. Yang ada hanyalah anjuran moral untuk memperbanyak produksi bagi penciptaan kemandirian ekonomi dan pemenuhan kebutuhan masyarakat. Adapun jenis, tehnik, model, nilai dan sistim yang terkait dengan produksi sepenuhnya merupakan wilayah kreasi manusia, sepanjang masa, yang tentu berbeda dan berkembang dari satu masa ke masa yang lain. Prinsip utama yang harus diperhatikan dalam hal ini [*al-qawa'id al-juz'iyah*] adalah bekerja keras dan saling tolong menolong.

Bacaan Tambahan

1. Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari, Ibn Hajar al-Asqallani, Dar al-Fikr, Damaskus Syiria. Jilid III, IV dan V.
2. Nayl al-Awthâr, Muhammad asy-Syawkani,
3. Ushul al-Iqtishad al-Islami, Rafiq Yunus al-Misri, Dar al-Qalam, Damaskus, Syiria. (hal. 85-121).
4. Doktrin Ekonomi Islam, Afzalur Rahman, terj. Nastangin, 1998: Dana Bakti Wakaf, Yogyakarta, jilid I dan III.
5. Teori dan Praktek Ekonomi Islam, M.A. Mannan, 1997: Dana Bakti Wakaf, Yogyakarta, hal. 52-74.

Metodologi Fiqh Antara Merujuk Teks dan Mengacu Konteks (Isu-isu Ekonomi dalam Hukum Islam)

Krisis multi-dimensi yang terjadi di Indonesia sudah sedemikian rupa meruyak dan mengancam seluruh tatanan kehidupan bangsa; baik hukum, ekonomi, sosial maupun politik. Pendekatan apapun yang ditawarkan, tidak serta merta bisa langsung menyelesaikan persoalan-persoalan dalam waktu singkat. Karena itu, dituntut kearifan semua pihak untuk bersama memahami dan mengkaji lebih dalam, lalu dengan kejujuran bersedia melakukan perbaikan-perbaikan untuk semua. Ketika agama –atau lebih tepatnya tokoh agama- dituntut untuk memberikan pandangan terhadap persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan, maka pendekatan yang digunakan harus komprehensif, tidak hanya dari teks-teksnya saja. Slogan ‘kembali kepada Qur’an dan Sunnah’ harus diwujudkan dalam pemahaman yang menyeluruh terhadap persoalan sosial –atau ekonomi- dengan berbagai dimensi yang mengitarinya, sehingga ia tidak terjebak dalam komoditas politik orang-orang yang tidak bertanggung jawab.⁸⁰

⁸⁰ Hal ini sudah disinyalir oleh Imam ‘Ali bin Abi Thalib ra, ketika didesak untuk menghentikan peperangan Shiffin –berhadapan dengan pasukan Mu’awiyah bin Abi Sufyan ra- dan ditekan oleh sebagian pasukan ‘Ali sendiri –yang kemudian menjadi kelompok

Al-Qur'an sendiri sejak awal telah berdialog dengan realitas-realitas yang berkembang pada saat penurunannya. Perbedaan muatan, susunan dan tata bahasa antara ayat yang diturunkan di Makkah [ayât makkiyah], dengan yang diturunkan di Madinah [ayât madaniyyah] adalah contoh nyata interaksi al-Qur'an dengan realitas. Dialog ini harus diteruskan dan dilestarikan, sehingga teks tidak lalu terputus dengan realitasnya yang ada dan berkembang.

Dialog teks dengan realitas dalam disiplin ilmu fikih mewujud dalam pemahaman yang menyeluruh terhadap teks. Ulama fikih tidak membaca teks secara vertikal saja, dari lafal langsung ke makna, tetapi juga secara horizontal melalui realitas-realitas untuk menemukan makna, atau untuk implementasi makna. Karena itu dalam satu persoalan yang sama, fikih bisa menawarkan hukum mubah, sunnah, wajib, bahkan makruh dan haram. Sayangnya, pada masa sekarang fikih telah kehilangan relevansinya dengan realitas yang berkembang. Fikih yang awalnya merupakan dinamika hukum Islam dalam merespon realitas, berubah menjadi institusi yang dengan mudah mengadili realitas dengan ketukan palu halal-haram, sunnah-bid'ah, atau isalmi-tidak islami.⁸¹

Khawarij- untuk menerima tawaran *tahkim* [menerima keputusan al-Qur'an], 'Ali ra menyerukan bahwa ide *tahkim* adalah *kalimat haqqin urida bihâ bathil* [Seruan yang benar, tetapi dimaksudkan untuk kebatilan]. Artinya slogan yang benar bisa disalah-gunakan oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab. Lihat: Syawqi Abu Khalil, *Fî at-Târikh al-Islâmi*, 1991: Dar al-Fikr, Damaskus-Syria, pp. 256-257.

⁸¹ Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Aziz () pernah menegur salah seorang gubernurnya yang mudah mengeluarkan fatwa-fatwa hukum, terutama untuk kepentingan pemerintah: "*bu'itsnâ du'atan, la qudlâtan*" [Kami diutus oleh Islam untuk menyadarkan, bukan membuat keputusan-keputusan hukum].

Fikih secara bahasa berarti pemahaman.⁸² Pemahaman seorang *mujtahid* terhadap teks-teks rujukan [Al-Qur'an dan Hadits] dalam interaksinya dengan realitas-realitas yang berkembang. Sekalipun ulama sepakat,⁸³ bahwa rujukan utama fikih adalah teks-teks, tetapi dalam tataran nalar kognitif [*ijtihâd istinbâthi*] dan nalar tehnik implementatif [*ijtihâd tathbîqiy*] mereka berbeda pendapat. Perbedaan ini secara jujur diakui oleh mereka, sehingga klaim kebenaran tidak mendominasi perdebatan-perdebatan yang terjadi di antara mereka.⁸⁴ Fikih adalah pilihan pandangan-pandangan, yang dalam satu persoalan bisa

⁸² Dalam bahasa akademisnya, fikih berasal dari akar f-q-h, yang berarti faham. Secara terminologis, ia didefinisikan sebagai: "Ilmu yang membahas mengenai hukum-hukum syari'at menyangkut perbuatan-perbuatan manusia, yang dipahami dari teks-teksnya. Ia berbeda dari ilmu kalam, karena menyangkut keyakinan seseorang, dan berbeda dari ilmu tasawuf, yang mendalami pengalaman spritual manusia. Ia hanya berbicara mengenai segala perbuatan manusia, baik yang bersifat privat, maupun publik. Bahsan fikih secara umum bisa dibagi tiga; personal, inter-personal dan antar personal. Yang personal itu yang berkaitan dengan hubungan manusia dengan Allah, yaitu ibadah. Yang inter-personal itu hubungan antar dua orang, yaitu seperti jual beli, hutang piutang, perkawinan, perceraian. Yang antar-personal itu hubungan kemasyarakatan, seperti persoalan-persoalan pemerintahan dan kemasyarakatan.

⁸³ Imam al-Ghazali (w. 505H/1111M) dalam konsep *ijma'* menyatakan bahwa kesepakatan ulama adalah kesepakatan seluruh ummat, karena ulama mewakili ummat. Karena itu, konsensus ulama [*ijmâ'*] memiliki legitimasi yang purna [*qath'iy*] yang tidak bisa dibantah oleh siapapun dengan dalih apapun.

⁸⁴ Ada adagium fikih yang dinisbatkan kepada Imam mazhab empat [Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali] : "*Mazhabî shawabun yahtamilu al-khata' , wa madzhabu ghairi khatha'un yahtamilu ash-shawâb*" [Pendapatku benar sekalipun mungkin salah, dan pendapat orang lain salah sekalipun mungkin benar]. Dalam ilmu ushul fikih, kecenderungan ini dikenal dengan istilah *al-Mushawwibah* [Bahwa kebenaran itu bisa lebih dari satu, atau ada pada banyak pandangan].

terjadi kontradiksi antara satu pandangan dengan pandangan yang lain. Kontradiksi ini tentu saja tidak terjadi pada [substansi] teks,⁸⁵ tetapi pada pemahaman-pemahaman terhadap teks, yang bisa karena literal teks dan bisa –ini yang terbanyak– karena perbedaan kondisi realitas-realitas, baik yang melatari teks, maupun yang mengitari pembaca teks itu sendiri.

Dengan demikian fikih tidak bisa dikatakan di atas realitas, atau datang untuk menundukkan realitas. Fikih bergumul bersama realitas,⁸⁶ satu dengan yang lain saling

⁸⁵ Dalam konsep '*ta'arudl wa tarjih*' [kontradiksi dan seleksi] dinyatakan bahwa teks itu berasal dari Allah Swt, karena itu tidak mungkin ada kontradiksi satu dengan yang lain. Seperti dinyatakan dalam QS.An-Nisa, 4: 82. "*Afalā yatadabbarūna al-qur'ān, wa law kāna min 'ind ghairillāhi lawajadū fihī ikhtilāfan katsiran*" ["Tidakkah mereka merenungkan al-Qur'an, padahal dari selain Allah; mereka akan menemukan perbedaan yang cukup banyak]. Artinya, perbedaan dan kontradiksi hanya ada pada selain teks Allah, bukan pada teks Allah. Atau dalam pernyataan Imam asy-Syāthibi (w. 790H): "*Siapapun yang mengkaji dasar-dasar syari'ah, akan menemukan bahwa dalil-dalilnya tidak ada yang kontradiktif, dan syari'ah sama sekali tidak kontradiktif*". Persoalan 'kontradiksi dan seleksi' bisa lihat pada: 'Abd al-Latif al-Barzanji, *At-Ta'arudl wa at-Tarjih Bayna al-Adillah asy-Syariyyah*, 1993: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut-Libanon. Pp-41-71.

⁸⁶ Secara konseptual fikih telah mengenal metode 'interaksi' dengan realitas [*ta'amul ma'a al-wāqi'*], seperti tercantum dalam kaedah-kaedahnya; *al-'ādah muhakkamah* [mendaulatkan adat kebiasaan], atau kaidah *al-ma'rūf 'urfan kal-masyruthi syarhan* [apa yang sudah menjadi adat kebiasaan, memiliki kekuatan hukum, sama seperti apa yang sudah tertulis –disyaratkan dalam kontrak], atau kaedah yang cukup terkenal *taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azmān* [hukum bisa berubah mengikut perubahan zaman] *Ats-tsābit bi al-'urfī tsābitun bi-dalīlin syar'iyy* [Apa yang ditetapkan oleh kebiasaan (realitas) memiliki kekuatan hukum yang sama dengan apa yang ditetapkan oleh teks agama], atau *isti'mal an-nās hujjatun yajibu al-'amal bihā* [Kebiasaan masyarakat banyak adalah dasar hukum yang harus diikuti]. Kaedah-kaedah seperti ini masuk dalam 'Konsep Adat' [*Nazariyyat*]

melakukan interaksi [*take and give*] dengan intensif, dalam mewujudkan cita sosial manusia [*al-mashlahah*] yang terangkum dalam tujuan-tujuan syari'ah [*al-maqâshid asy-syar'iyah*]⁸⁷. Dalam bahasa Imam al-Ghazali, cita sosial ini

al-'Urf] dalam disiplin ilmu ushul fikih. Dari kaedah-kaedah ini bisa disimpulkan bahwa fikih telah mengakui perujukan terhadap adat kebiasaan [baca: realitas] yang berlaku. Tentang 'Konsep Adat/Kebiasaan/Realitas' dalam hukum Islam lihat: Muhammad az-Zuhaili, *An-Nazariyyât al-Fiqhiyyah*, 1993: Dar al-Qalam, Damaskus. Dan Ali Ahmad an-Nadwi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah; Ma'fhumuha, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsat Mu'allafâtuhâ, Adillatuhâ, Muhimmatuhâ, Tathbiqâtuhâ*, 1994: Dar al-Qalam-Damaskus, pp. 293-302.

⁸⁷ Dalam fikih konvensional ada ketentuan bahwa adat [realitas] yang dirujuk adalah yang belum ada ketentuan hukumnya dari teks [al-Qur'an dan Hadits]. Apabila sudah ada ketentuannya – apalagi pelarangannya-, maka rujukan terhadap realitas tidak berlaku, atau dibatalkan. Artinya realitas tetap di bawah teks dan tidak boleh bertentangan dengan literal teks. Persyaratan bahwa adat [realitas] yang dirujuk harus yang belum ditentukan oleh teks, apabila digeneralisir adalah tidak sepenuhnya tepat. Ada contoh fikih klasik yang merujuk kepada realitas dalam persoalan yang secara tegas telah dijelaskan dalam teks hadits. Seperti soal hukum kontrak 'pesan buat' [*istishnâ*]. Dalam fikih, ini merupakan kontrak jual beli barang yang tidak wujud waktu kontrak [*ma'dûm*] dan tidak jelas [*majhûl*]. Kontrak seperti ini diharamkan dalam teks hadis, karena Imam Syafi'i (w. 204 H) dan Imam Zufar dan beberapa imam lain mengharamkan kontrak *istishnâ*'. Tetapi beberapa ulama mazhab Hanafi membolehkan dengan alasan; kontrak yang seperti itu sudah menjadi kebutuhan yang tidak bisa dipisahkan dari manusia. Sudah menjadi kebiasaan masyarakat banyak untuk melakukan 'pesan buat' dalam barang-barang seperti pakaian, perhiasan, meja-kursi, rumah, dan lain-lain. Kontrak ini secara umum, oleh kebanyakan ulama dianggap tidak menimbulkan persoalan-persoalan yang prinsip, seperti penipuan atau pemerasan, sehingga bisa direkomendasikan. Pada masa sekarang, kontrak ini telah menjadi suatu hal yang lumrah dan dibenarkan oleh mayoritas ulama fikih, dan sudah menjadi salah satu produk perbankan Islam. Dengan demikian, persyaratan realitas yang dirujuk harus yang tidak (belum) ditentukan oleh teks, adalah tidak sepenuhnya tepat. Generalisasi persyaratan ini akan banyak menghambat upaya mengintensifkan

terdiri dari lima pokok persoalan; yaitu pemeliharaan terhadap agama [*hifzh al-dîn*], jiwa [*hifzh al-nafs*], akal [*hifzh al-'aql*], keturunan [*hifzh al-nasl*] dan harta benda [*hifzh al-mâl*]. Setiap hal yang mengandung jaminan terhadap lima prinsip ini adalah kemaslahatan, dan setiap yang menegaskannya adalah kerusakan [*mafsadah*]⁸⁸.

Cita sosial ini [*al-maslahah*] pada akhirnya adalah merupakan prinsip dasar fikih dalam interaksinya dengan realitas, sehingga ia tidak terjebak dalam pragmatisme atau positivisme,⁸⁹ yang bisa menghalalkan segala hal yang terjadi dan berlaku pada aras realitas. Cita dasar ini penting ditekankan karena dari landasan keadilan dan kemaslahatan itulah hukum-hukum syari'at dibangun dan diletakkan dalam bingkai kehidupan.⁹⁰ Interaksi fikih dengan

interaksi fikih dengan realitas, yang saat ini telah menjadi sebuah keniscayaan. Persoalan hukum 'pesan buat' [*istishnâ*] lihat pada: Ahmad al-Hajji al-Kurdi, *Fiqh al-Mu'awadlât*, 1989: Universitas Damaskus, Syria, pp. 387-390.

⁸⁸ Al-Ghazali, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, tt: Dar al-Fikr, Bairut-Libanon. Juz I, hlm. 26.

⁸⁹ 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 idea [*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 pada: Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, 1999: Logos, Jakarta, pp. 62-65.

⁹⁰ Di sini Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 751H) menegaskan bahwa: "*asy-syari'atu mabnâhâ wa asâsuhâ 'ala al-hikam wa mashâlih al-'ibâd fî al-ma'âsy wa al-ma'âd. wa hiya 'adlun kulluhâ wa rahmatun kulluhâ wa mashâlihun kulluhâ wa hikmatun kulluhâ. Fa kullu mas'alatîn kharajat 'an al-'adli ilâ al-jûwr wa 'an*

realitas, dengan sendirinya meniscayakan rekonstruksi fikih [baca: kontekstualisasi] secara sungguh-sungguh. Jika tidak, fikih dikhawatirkan akan menjadi bagian dari sejarah peradaban di masa lalu, yang tidak lagi hidup [baca: menjadi hukum positif] dalam realitas umatnya sendiri.

Rekonstruksi ini dalam tataran paradigmatik diawali dengan identifikasi prinsip-prinsip fakultatif-universal [*al-mabadi' al-kulliyah*] dan prinsip-prinsip partikulatif-implementatif [*al-mabadi al-juziyyah-al-'amaliyyah*], serta persoalan-persoalan teknis operasional formal [*ash-shuwar at-tathbîqiyyah al-'amaliyyah*]. Ia juga meniscayakan adanya pemilahan ulang terhadap apa yang masuk dalam wilayah garis vertikal-ketuhanan [*al-'ibâdât*] dan horizontal-kemanusiaan [*al-mu'âmalât*], karena 'interaksi dengan realitas' dalam wilayah yang kedua akan jauh lebih intens, jika dibandingkan dengan yang pertama.

Prinsip-prinsip fakultatif-universal [*al-mabadi' al-kulliyah*] adalah ajaran-ajaran yang bersifat asasi yang kebenarannya dicukupkan oleh dirinya sendiri [*self evidence*], di atas mana ketentuan-ketentuan normatif dan aturan-aturan hukum diletakkan. Ia bersifat pasti, aksiomatik,

ar-rahmati ilâ dliddihâ wa 'an al-mashlahati ilâ al-mafsadah wa 'an al-hikmati ilâ al-'abatsi fa laysat min asy-syari'ati, wa in udkhlilat bi at-ta'wil" [Bahwa syari'at Islam itu dibangun atas dasar-dasar kebijaksanaan (kearifan) dan kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akherat. Syari'at seluruhnya adil, kasih sayang, maslahat, dan bijak. Oleh karena itu, setiap masalah yang keluar dari keadilan menuju ke kecurangan, dari kasih-sayang menuju sebaliknya, dari maslahat menuju ke kerusakan, dan dari kebijakan menuju ke kesewenang-wenangan, maka bukanlah syari'at, sekalipun didukung oleh penafsiran (teks), karena syari'at itu 'keadilan' Allah di antara hamba-hamba-Nya]. Baca Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamîn*, ed. Muhy ad-Din 'Abd al-Hamid, Dar al-Fikr, Bierut-Libanon, Juz III, hlm. 14.

tidak berubah-ubah, dan karena itu bersifat fundamental-universal. Prinsip ini telah diperbincangkan sejak al-Juwaini (w. 478H), al-Ghazâli (w. 505H), ar-Râzi (w. 606H), al-Amidi (w. 631H), al-'Izz bin 'Abd as-Salâm (w. 660H), al-Qarâfi (w. 685 H), ath-Thûfi (w. 716H), Ibn Taymiyyah (w. 728 H), Ibn al-Qayyim al-Jawzi (w. 751 H), asy-Syâthibi (w. 790 H) dan Ibn 'Asyûr (w. 1393H). Prinsip-prinsip ini mengerucut pada empat hal –seperti yang telah dinyatakan oleh Ibn al-Qayyim-, yaitu keadilan, kemaslahatan, kerahmatan dan kebijakan.

Sementara prinsip-prinsip partikulatif-implementatif [*al-mabadi al-juziyyah-al-'amaliyyah*] adalah ajaran dasar, yang pasti dan aksiomatik, tetapi berada dalam tataran implementasi, atau satu cakupan persoalan. Karena itu, kefundamentalannya hanya bersifat kebanyakan [*fi al-ahglab*] bukan untuk keseluruhan [*fi al-kull*]. Misalnya prinsip ibadah, prinsip perkawinan, atau prinsip kontrak dalam praktek perekonomian. Prinsip ini secara hirarki berada di bawah yang pertama.

Selebihnya adalah persoalan yang masuk dalam wilayah teknis-operasional-formal [*ash-shuwar at-tathbîqiyah al-'amaliyyah*], yang berupa norma-norma hukum bersifat terapan, nisbi, terikat oleh ruang dan waktu, oleh situasi dan kondisi. Norma-norma hukum dalam wilayah ini benar dan harus didukung, selama ia masih mengakomodasi ajaran-ajaran prinsipal, baik yang bersifat fakultatif, maupun yang partikulatif. Tetapi ketika bukti-bukti empirik, secara nyata menegaskan yang lain, maka norma tersebut bisa berubah dalam bentuk lain, yang secara nyata bisa mengakomodasi ajaran-ajaran prinsipal tersebut.

Contoh persoalan [*shuwar*] yang telah dibahas dalam fikih klasik secara mendalam adalah 'penentuan harga' [*at-*

tas'ir]⁹¹ secara paksa. Persoalan ini mengalami perubahan pada deskripsi hukumnya [*al-washf asy-syar'iy*], tetapi tidak pada substansinya [*al-mabda al-kulli*]. Kalau membaca hadits secara literal, maka penentuan harga secara paksa dari pihak ketiga, baik individu maupun pemerintah, hukumnya adalah haram. Nabi Saw tidak pernah melakukan penentuan harga sekalipun ketika harga barang-barang di pasar Madinah melambung tinggi, di atas kemampuan daya beli masyarakat. Bahkan, dalam berbagai riwayat⁹², Nabi

⁹¹ Fikih memiliki dua terma tentang harga, *si'r* dan *tsaman*. *Si'r* adalah harga penawaran yang ditentukan antara penjual dan pembeli, sementara *tsaman* adalah harga asli yang merupakan kadar nilai barang yang sebenarnya. Misalnya seseorang bisa merakit sebuah komputer dengan spesifikasi tertentu dalam waktu dua hari kerja. Jika modal dasar yang digunakan adalah Rp. 3.400.000,- (untuk semua pengeluaran; hardware, transportasi, konsumsi dan komunikasi) dan upah kerja standarnya adalah Rp. 75.000,- perhari, maka harga *tsaman* komputer hasil rakitannya adalah Rp. 3.550.000,-, tidak lebih. Sementara harga *si'r* adalah tergantung penentuan dan kesepakatan antara penjual dan pembeli, bisa lebih banyak dari harga *tsaman*, bisa juga lebih sedikit.

⁹² Tentang penolakan 'penentuan harga' barang ada dua riwayat dari Nabi Saw dan satu riwayat dari 'Umar bin Khatthab ra ketika menjabat Khalifah. Pertama, dar Anas ra berkata: "Suatu ketika harga barang-barang di pasar Madinah melambung tinggi, pada masa Rasulullah Saw masih hidup. Orang-orang berdatangan kepada beliau seraya memohon: "Ya Rasul, tentukanlah harga di pasar kami". Rasul menjawab: "Allah-lah Penentu harga itu, Yang menahan dan Yang melepaskan, Yang memberi rizki kepadamu, saya berharap kelak ketika bertemu Allah, tidak ada seorangpun yang datang menemuiku menuntut kezaliman yang telah aku lakukan kepadanya, baik dalam hal darah maupun harta". [HR, Abu Dawud, at-Turmudzi dan Ahmad bin Hanbal]. Kedua, dari Abu Hurairah ra, bahwa ada seorang laki-laki yang datang kepada Rasulullah Saw dan berkata: "Tentukanlah harga". Rasul menjawab: "Saya hanya bisa berdo'a". Datang lagi laki-laki lain dengan memohon hal yang sama: "Tentukanlah harga". Lalu Rasul berkata: "Allah-lah yang menurunkan dan menaikkan harga, saya berharap ketika bertemu Allah, aku tidak pernah

menolak untuk melakukan ‘penentuan harga’ barang. Alasannya, bahwa mekanisme pasar itu merupakan *sunna-tullah* yang seharusnya tidak diintervensi oleh siapapun. Sebarang intervensi bisa menyebabkan ketidak-stabilan pasar, bahkan kezaliman yang bisa menimpa penjual, atau mungkin juga pembeli, atau masyarakat secara umum. Nabi Saw enggan melakukan kezaliman kepada siapapun.

Dari pernyataan Nabi Saw ini, yang tegas dan jelas, mayoritas ulama berpendapat bahwa hukum asal *tas’îr* adalah haram. Mulai dari ulama syi’ah Imamiyyah, Zaidiyyah, Zhahiriyyah dan Ahli Sunnah. Mazhab Hanafi saja yang mengatakan bahwa *tas’îr* itu hukumnya adalah *makrûh tahrim*.⁹³ Ulama kemudian berbeda pendapat ketika dalam tataran realitas masyarakat, ada kebutuhan yang sangat mendesak terhadap *tas’îr*, baik untuk melawan para spekulan harga [*muqawamât al-ih̄tikâr*], maupun untuk menstabilkan harga pasar. Pendapat pertama menyatakan tetap haram secara mutlak. Yaitu pendapat mazhab Zahiri,

melakukan kezaliman kepada siapapun”. [HR Abu Dawud]. Lihat pada Ibn al-atisr, *Jâmi’ al-Ushûl*, juz 2/24-25, no. hadis: 433 dan 434. Ketiga, riwayat al-Baihaqi, bahwa Umar bin Khaththab pernah memerintahkan seorang pedagang kismis untuk menaikkan harganya atau memasukkannya saja ke dalam rumah. Umar kemudian menyesal dan mendatangi pedagang tersebut dan berkata: “Yang aku katakan tadi bukan kewajiban atau keputusanku [sebagai kepala pemerintah], tetapi saya hanya menginginkan kebaikan bagi penduduk negeri, sebenarnya kamu berhak untuk menjual dengan harga sesuka kamu”. Al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubra*, juz 6/29.

⁹³ Dalam mazhab Hanafi haram berbeda dengan *makrûh tahrim*. Yang pertama [*harâm*] untuk hal-hal yang penentuan haramnya dari sumber hukum yang dipastikan benar [*mutawatir*], seperti al-Qur’an. Sementara yang kedua [*makrûh tahrim*] untuk hal-hal yang penentuan hukumnya dari sumber yang masih menyisakan kemungkinan salah [*ahâd*], seperti hadis-hadis. Artinya pelanggaran dari hadis tidak sampai ke derajat haram, hanya samapi ke derajat *makrûh tahrim*.

asy-Syawkani, beberapa ulama dari mazhab Hanbali, beberapa dari Syafi'i dan merupakan pernyataan Malik seperti diriwayatkan oleh al-Qasim. Pendapat kedua adalah bahwa *tas'îr* dalam keadaan tertentu bisa diperbolehkan, bahwa bisa wajib. Yaitu pendapat mazhab Hanafi, Malik dari riwayat Asyhab, Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayyim dan beberapa ulama lain.

Bagi pendapat yang pertama argumentasinya sangat jelas, yaitu teks-teks hadis yang dengan tegas menyatakan penolakan Nabi Saw terhadap *tas'îr*.⁹⁴ Sementara argumentasi kelompok kedua bukan pada literal teks, karena memang literal teks tidak mendukung mereka. Mereka berargumentasi dengan logika hukum, prinsip keadilan, kemaslahatan dan penghapusan kezaliman terhadap komunitas masyarakat banyak. Penjelasannya, bahwa penolakan Nabi Saw terhadap *tas'îr* adalah untuk menghindari terjadinya kezaliman terhadap para pedagang. Karena mereka dipaksa untuk menjual barang dengan harga yang tidak mereka inginkan. Hal ini bisa merugikan mereka dan menjatuhkan mereka pada kesulitan yang mungkin bisa menjerakan mereka. 'Terjadinya kezaliman' adalah inti dari penolakan Nabi terhadap *tas'îr*. Karena itu, ketika realitas secara nyata menunjukkan 'adanya kezaliman' pada kasus-kasus lain, termasuk sekalipun kasus yang sebaliknya; mengafirmasi *tas'îr* misalnya, maka ia bisa dilaksanakan

⁹⁴ Tentu saja ada alasan dari sisi sosial-ekonominya, seperti bahwa 'penentuan harga' secara paksa akan menyebabkan munculnya 'pasar gelap' atau 'penyelundupan' yang bisa menyebabkan kelangkaan barang dari pasaran. Ini bisa mengancam perekonomian masyarakat secara umum.

untuk menghindari 'kezaliman' itu, bahkan bisa menjadi wajib.⁹⁵

Artinya ada persoalannya [*shuwar tathbîqiyyah 'amaliyyah*] yang sama, tetapi deskripsi hukum syara'nya [*al-washf asy-syar'i*] bisa berbeda. Yaitu 'penentuan harga' secara paksa dari pihak ketiga [pemerintah misalnya] kepada pihak penjual. Pada masa Nabi, hukumnya haram karena ia bisa menyebabkan kezaliman kepada orang-orang [terutama pedagang], sedangkan pada masa-masa berikutnya ketika kondisi berbeda –terutama masa sekarang– hukumnya menjadi halal, bahkan bisa wajib dikarenakan tanpa 'penentuan harga' itu, masyarakat banyak bisa jatuh pada kezaliman pedagang dan spekulasi yang sewenang-wenang. Dalam fikih dikenal dengan adagium: "Bahwa hukum itu mengikuti logikanya, bisa ada, bisa tidak [*al-hukmu yadûru ma'a illatihî wujudan wa 'adaman*]".

Dalam hal *tas'îr*, deskripsi hukum haram masuk dalam wilayah teknis-operasional-formal [*shuwar that-bîqiyyah 'amaliyyah*], yang bersifat nisbi dan relatif. Ia bisa berubah apabila secara nyata sudah tidak menjamin prinsip-prinsip fakultatif-universal [*al-mabda' al-kulli*] yang mesti diembannya. Di sini juga ada prinsip partikulatif-

⁹⁵ Dalam hal ini Ibn al-Qayyim (w. 751 H) berkata: "Apabila ia [*tas'îr*] menyebabkan kezaliman kepada seseorang, dengan memaksakan kehendak melampaui haknya, untuk menjual dengan harga yang tidak diinginkannya, atau dilarangnya dari sesuatu yang sebenarnya diperbolehkan Allah, maka ia [*tas'îr*] adalah haram. Tetapi kalau ia [*tas'îr*] bisa menjamin keadilan bagi orang-orang, misalnya dengan menentukan harga yang selayaknya [*tsaman al-mitsl*] dan melarang penjualan dengan harga di atasnya, maka ia bisa diperkenankan [*ja'iz*], bahkan bisa wajib". Lihat: *ath-Thuruq al-Hukmiyyah fi as-Siyâsah asy-syar'iyyah*, ed. Ahmad al-'Askari, 1961: al-Mu'assasah al-'Asriyyah, Kairo-Mesir, pp. 285.

implementatif [*al-mabda al-juz'iiyy*] yang secara umum bersifat fundamental pada kasus ini, yaitu prinsip 'kerelaan' dan 'larangan pemaksaan' dalam kontrak [*'aqd*]. Prinsip ini pada wilayah cakupannya bersifat fundamental, dan dalam kebanyakan [*fi al-aghlab*] selalu dipersyaratkan, untuk menjamin tegaknya prinsip-prinsip yang fakultatif, seperti kemaslahatan dan keadilan. Tetapi ketika realitas secara nyata mengindikasikan hal lain, bahwa 'kerelaan' atau 'pelarangan pemaksaan' justru akan menyebabkan pudarnya keadilan dan kemaslahatan, maka prinsip partikulatif [*al-mabda al-juz'iy*] itu menjadi nisbi dan relatif bisa berubah untuk menjamin prinsip yang fakultatif [*al-mabda al-kulliy*].⁹⁶

Hal demikian ini adalah merupakan metodologi interaksi fikih dengan realitas yang berkembang [*at-ta'âmul ma'a al-wâqi' al-jâri*]. Kalau ulama-ulama terdahulu, seperti mazhab Hanafi, Ibn Taymiyyah (w. 728 H) dan Ibn al-Qayyim al-Jawzi (w. 751 H) melakukan hal ini untuk merespon kondisi realitas mereka, maka ulama sekarang juga harus melakukan hal yang sama. Jika tidak, maka fikih tidak akan memiliki relevansinya terhadap realitas, bahkan bisa menjadi asing dan ditinggalkan umatnya. Kondisi realitas-realitas sekarang jauh lebih kompleks dan banyak fakta-fakta sosial-ilmiah yang telah berubah, tidak seperti yang telah didiktekan oleh masa lalu. Ada fakta-fakta di bidang kedokteran, geologi, geofisika, biologi, politik, bahkan sosial dan ekonomi. Fakta-fakta empirik ini, jika secara nyata memiliki penilaian, maka penilaian ini bisa menjadi dasar hukum, sama persis seperti teks-teks agama [*an-nushûsh asy-syar'iiyyah*].

⁹⁶ Pembahasan yang lebih jelas dan mendalam bisa dilihat pada: Muhammad Fathi ad-Durayni, *al-Fiqh al-Islâmi al-Muqâran ma'a al-Madzâhib*, 1995: Universitas Damaskus-Syria, pp. 155-242.

Metodologi ini juga bisa digunakan untuk mengkaji persoalan-persoalan lain, terutama yang berada pada wilayah inter dan antar personal [*fiqh al-mu'âmalât*], seperti persoalan hutang luar negeri. Kalau diurai lebih rinci dan dikembalikan kepada pokok persoalan, maka persoalan hutang luar negeri masuk dalam cakupan 'Konsep Kontrak' [*nazhariyyat al-'aqd*]. Konsep kontrak dalam fikih memiliki prinsip-prinsip dasar yang harus selalu diperhatikan, yaitu kerelaan [*at-tarâdli*], kejelasan [*al-ma'lûmiyyah* atau '*adam al-jahâlah*], tidak ada paksaan [*'adam al-ikrâh*], tidak spekulatif secara berlebihan [*'adam al-gharar*] dan tidak melanggar prinsip-prinsip yang fakultatif.⁹⁷

Selain ketentuan-ketentuan di atas, masuk dalam katagori teknis-operasional-formal [*shuwar tathbîqiyyah 'amaliyyah*], yang tentu saja bersifat relatif dan nisbi. Seperti persoalan jenis kontrak, syarat-syarat kontrak, pelaku kontrak dan alasan atau tujuan kontrak. Dalam hal hutang, selama prinsip-prinsip di atas terjamin, secara umum tidak menjadi urgen untuk hal-hal yang berkaitan dengan tujuan hutang, jumlah hutang, pelaku hutang; individu atau pemerintah, muslim atau non-muslim, atau di antara keduanya.

Deskripsi hukum syara' dalam kontrak adalah sah dan tidak sah. Sah [*shahih*] ketika ia memenuhi syarat-syarat dan memiliki konsekwensi seperti yang telah ditentukan. Jika tidak, maka tidak sah, yaitu batal [*buthlân*] dan rusak [*fasâd*]. Batal untuk sesuatu yang tidak mungkin lagi diperbaharui, sehingga harus dihentikan dan dikembalikan seperti sebelum terjadi kontrak. Sedangkan rusak untuk sesuatu yang masih mungkin diperbaharui lagi. Dalam mazhab Hanafi kontrak yang mengandung riba, masuk

⁹⁷ Lihat pada: Muhammad az-Zuhaili, *an-Nazariyâ al-Fiqhiyyah*, p. 75-126.

dalam deskripsi *fasâd*. Kontrak itu tidak harus dihentikan karena ada riba, tetapi bisa diteruskan dengan syarat mengembalikan riba itu pada orang yang berhak, sementara kontrak tetap sah.

Persoalan hutang luar negeri tidak pernah dibahas secara khusus dalam literatur-literatur fikih. Yang ada, hanya persoalan hutang secara umum, yang biasanya berlaku bagi hutang-piutang antar individu. Tetapi apa yang sah dilakukan oleh individu, juga sah dilakukan kelompok [*assyurakâ*] atau institusi. Artinya, hutang bisa dilakukan antar individu, antar kelompok atau institusi, juga antar individu dan kelompok. Nabi Saw sering berhutang, atas nama pemimpin komunitas, kepada individu masyarakat untuk kepentingan komunitas atau keperluan beberapa masyarakat miskin.

Hutang-piutang dalam fikih dibahas dalam bab *al-qardl*. Ia masuk dalam katagori tolong-menolong [*ta'âwun*], sehingga hukumnya sunnah bagi pemberi hutang [*muqridl*] dan mubah bagi penerimanya [*mustaqridl*]. Bagi Syihâb ad-Dîn al-Qarafi (w. 685 H) hutang-piutang termasuk dalam persoalan-persoalan pengecualian [*al-mustatsnayât*], yang awalnya haram, lalu diperbolehkan karena kebanyakan orang memerlukannya untuk kemaslahatan. Hukum awalnya haram, karena hutang-piutang termasuk kontrak yang mengandung ketidak-jelasan [*jahâlah*] dan spekulasi [*gharar*]. Ketidak-jelasan bisa pada kepastian pembayaran, nilai tukar barang saat hutang dan saat pembayaran, atau bisa masuk dalam katagori kontrak penukaran antara barang yang ada waktu kontrak dan barang yang tidak ada waktu kontrak. Karena itu, hutang diperkenankan hanya ketika benar-benar secara nyata mendatangkan kemaslahatan, terutama bagi penerima hutang [*mustaqridl*]. Jika tidak, kata

al-Qarafi (w. 685H), bisa menjadi haram hukumnya, atau jika digunakan bukan pada hal-hal yang diperkenankan [*ʿamal al-maʿrûf*].⁹⁸

Pendapat lain, bahwa hutang-piutang bukan termasuk hukum pengecualian, karena ia sejak awal diperkenankan dan telah dilakukan oleh Nabi Saw. Ia, hukum awalnya adalah mubah, bahkan baik dan dianjurkan, terutama ketika tidak ada jalan lain untuk memenuhi kebutuhannya selaint berhutang. Suatu saat Maimunah ra, isteri Nabi Saw, dihardik teman-teman dan saudara-saudaranya, karena terlalu banyak berhutang. Lalu dia menjawab mereka:

“Saya tidak akan berhenti berhutang, karena saya mendengar dari suamiku dan kekasihku bersabda: “Seseorang yang berhutang, dan Allah tahu kalau dia bermaksud membayar hutang itu, maka Allah akan memberinya rizki di dunia untuk membayar hutangnya”. HR An-Nasa’i⁹⁹.

Tetapi pada intinya hukum hutang-piutang itu mubah, atau diperkenankan, dan dianggap sah apabila memenuhi syarat-syarat sebuah kontrak. Seperti yang berkaitan dengan pelaku kontrak, barang yang menjadi objek kontrak hutang dan lafal kontrak. Ulama berbeda pendapat mengenai masa kontrak; apakah kontrak hutang boleh mensyaratkan masa kontrak, atau tidak? Mayoritas ulama tidak memperkenankan adanya persyaratan masa kontrak. Artinya, kontrak hutang harus dibebaskan dari ketentuan

⁹⁸ Lihat Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhû*, 1989: Dar al-Fikr, Damaskus-Syria, juz 4/719.

⁹⁹ Ibn al-Atsir, *Jâmi’ al-Ushûl*, juz 5/184, no. hadits: 2537.

masa kontrak, pemberi hutang bisa menuntut piutangnya kapan saja, dan penerima hutang berkewajiban membayar hutang kapan saja, terutama pada saat ia mampu membayarnya. Tanpa ada batasan yang harus ditentukan, tergantung kemampuan dan kesempatan, karena pembatasan waktu akan menjadikan 'kontrak hutang' tidak jauh berbeda dengan kontrak riba uang. Dalam fikih, tukar menukar uang dirham dan dinar harus dilakukan secara langsung, tanpa jeda waktu, dan dalam jumlah yang sama. Jika tidak, maka ia termasuk riba yang diharamkan seperti yang disebutkan di dalam sebuah hadis *shahih*. Artinya, penentuan tenggang waktu dalam 'tukar-menukar' uang tidak diperkenankan, karena masuk dalam kategori riba. Kontrak hutang adalah bentuk lain dari tukar-menukar uang, ia diperkenankan untuk sebuah keperluan dan kemaslahatan, tetapi penentuan atau pembatasan waktu tetap tidak diperkenankan. Ini pendapat mayoritas ulama.

Bagi Imam Malik (w. 186H) pembatasan masa kontrak hutang adalah diperkenankan, karena kedua pelakunya telah diberikan hak penuh untuk melangsungkan atau membatalkan kontrak tersebut. Pembatasan masa hanya merupakan tambahan dari komitmen melangsungkan kontrak hutang. Dalam hadis disebutkan bahwa "Orang-orang muslim terikat dengan syarat-syarat yang dibuat oleh mereka sendiri" [*al-muslimûna 'inda syuruthihim*].¹⁰⁰ Pendapat ini yang pada akhirnya banyak digunakan oleh uammat.

¹⁰⁰ Riwayat Abu Dawud, Ahmad, at-Turmudzi dan ad-Daruquthni dari 'Amr bin Awf. Ibn Hibban juga meriwayatkan dari Abu Hurairah ra, Hakim dari Anas ra, Thabrani dari Rafi' bin Khadij ra dan al-Bazzar dari Ibn Umar ra. Lihat: Asy-Syauwكاني, *Subul as-Salâm*, juz 3/59.

Dr. Wahbah az-Zuhaili, seorang pakar fikih dari Syria, menyimpulkan bahwa persyaratan yang paling mendasar dalam kontrak hutang adalah dua hal: [a] Kontrak tidak mengandung 'pemberian manfaat' bagi pemberi hutang, baik secara tertulis maupun tidak tertulis. Artinya kontrak hutang harus tidak mendatangkan manfaat bagi pemberi hutang. Apabila manfaat itu diperuntukkan bagi penerima hutang saja, maka kontrak hutang tetap sah. Tetapi kalau 'manfaat' itu diperuntukkan bagi pemberi dan penerima hutang sekaligus, maka kontrak hutang tidak sah. [b] Kontrak hutang tidak diikatkan dengan jenis lain, dalam satu kontrak. Seperti hutang dengan jual-beli, atau dengan hibah, atau yang lain. Apabila ada kontrak hutang yang mensyaratkan adanya kontrak jual beli, maka kedua kontrak tersebut tidak sah dalam pandangan fikih.¹⁰¹

Tetapi penerima hutang bisa saja memberi hadiah kepada pemberi hutang, asal tidak disyaratkan dalam kontrak, atau diucapkan oleh pemberi atau penerima hutang. Imam Malik (w. 186H) dalam hal ini tetap tegas, bahwa pemberian dan penerimaan hadiah karena hutang tidak diperkenankan dan haram hukumnya. Apalagi kalau dipastikan bahwa hadiah hanya akan terjadi ketika ada hubungan hutang-piutang. Sesuai dengan kaedah dasar dalam kontrak hutang: "setiap kontrak hutang yang mendatangkan manfaat, adalah riba" [*Kullu Qardlin jarra manfa'atan fahuwa riba*]. Kaedah ini bagi sebagian ulama adalah universal dan berlaku menyeluruh kepada setiap manfaat, sekecil apapun. Termasuk diantaranya adalah makan, atau tidur di rumah penerima hutang, menaiki kendaraanya dan memakai bajunya. Tetapi ada sebagian ulama yang mem-

¹⁰¹ az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhû*, , juz 4/727.

perketat kaedah pada manfaat yang disyaratkan di dalam kontrak. Jika tidak, maka manfaat itu bisa dipergunakan oleh pemberi hutang, apalagi kalau sudah menjadi kelumrahan [realitas] dalam tradisi hutang-piutang.

Norma-norma fikih seperti ini berlaku mutlak, baik ketika pelaku kontrak adalah individu maupun komunitas [*syuraka*] atau institusi, baik untuk kepentingan individu, atau untuk masyarakat, baik dalam batasan lokal, nasional, maupun internasional. Nabi Saw, sebagai kepala pemerintahan, telah melakukan kontrak hutang untuk kepentingan masyarakat, dengan menjanjikan pembayaran dari harta zakat yang akan dipungut. Pemerintah, sebagai pemegang kendali kemaslahatan masyarakat, berhak untuk memungut harta dari warganya yang kaya untuk kepentingan publik, atau negara.¹⁰²

Mayoritas ulama fikih berpendapat bahwa seorang Imam, atau kepala pemerintah, berhak untuk berhutang demi kepentingan negara, atau untuk mencukupi kebutuhan warganya yang miskin. Dalam bahasa Yunus Rafiq al-Misri, ia masuk dalam katagori hutang publik [*al-qardl al-'am*]. Hutang publik, secara tegas telah dinyatakan kebolehnya oleh al-Juwaini, al-Ghazali, asy-Syathibi dan Ibn

¹⁰² Ibn Hazm dengan tegas mengatakan: "Orang-orang yang kaya di setiap daerah diwajibkan untuk mencukupi segala kebutuhan orang-orang fakir. Jika tidak melakukan, maka pemerintah berhak untuk memaksa mereka, apabila harta zakat tidak dapat mencukupi. Yang harus mereka tanggung adalah keperluan makanan yang pokok bagi orang-orang fakir, pakaian musim dingin dan panas dan rumah tempat berteduh dari terik matahari, hujan dan pandangan orang-orang yang lalu-lalang". *Al-Muhalla*, juz 6/156. Dalam pandangan al-Juwaini, dari mazhab Syafi'i, kewajiban ini bisa digunakan oleh pemerintah untuk mencukupi kebutuhan pertahanan negara dari ancaman musuh.

Taymiyyah. Hutang publik boleh dilakukan, apabila diperuntukkan bagi pembiayaan pertahanan negara, pemulihan dari dan persiapan untuk menghadapi bencana. Hutang ini diperbolehkan ketika ada kepastian bahwa Baitulmal negara bisa membayarnya pada masa berikutnya, bahkan bisa wajib apabila kebutuhan dan keperluan sudah mendesak. Apabila baitulmal tidak memiliki kepastian bisa membayar, maka kata asy-Syathibi, negara tidak perlu berhutang, tetapi bisa memberlakukan pungutan wajib [*tawzhif mali*] terhadap warga-warganya yang kaya. Dalam hal ini, baik berhutang maupun pungutan wajib, kata asy-Syathibi syarat utamanya adalah keadilan dan kemaslahatan.¹⁰³

Hutang negara, seperti yang tertulis dalam literatur fikih klasik adalah hutang antara negara dengan warganya yang kaya, bukan antara negara dengan negara lain, atau antara negara dengan warga negara lain. Persoalan-persoalan yang terakhir ini baru muncul pada masa pembentukan negara bangsa, yang tentu secara langsung belum disentuh oleh fikih-fikih klasik. Tetapi pada pokoknya suatu kontrak bisa dilakukan oleh individu, maupun oleh institusi. Karena itu, kontrak hutang negara, dalam bentuk apapun, pada prinsipnya adalah sah dan dibenarkan oleh fikih.¹⁰⁴

¹⁰³ Lihat: Yunus Rafiq al-Misri, *Ushul al-Iqtishad al-Islami*, 1993: Dar al-Qalam, Damaskus-Syria, pp. 235-240.

¹⁰⁴ Dengan demikian pengaitan hutang negara dengan status negara donor yang sekuler atau negara kafir adalah tidak benar sama sekali dalam pandangan fikih. Karena dalam fikih transaksi tidak mensyaratkan agama tertentu. Transaksi atau kontrak bisa dilakukan antara orang muslim, atau antara non-muslim, atau antara muslim dan non-muslim, baik sebagai individu maupun negara. Nabi Saw biasa melakukan transaksi jual beli dengan orang Yahudi, bahkan di akhir hayat beliau masih memiliki

Tetapi persoalan hutang negara bukan hanya persoalan fikih, sehingga tidak bisa dibahas benar-salah, perlu-tidak perlu, atau baik-buruknya, hanya dari sisi teks-teks fikih semata. Fikih harus masuk ke dalam realitas-realits untuk menemukan fakta-fakta sosial, lalu menautkannya dengan prinsip-prinsip yang fakultatif dan yang partikulatif. Norma-norma fikih adalah norma-norma yang secara umum masuk dalam katagori implementatif kasuistik, yang bersifat relatif. Ia benar dan perlu selama masih menjamin kemaslahatan dan keadilan. Sebaliknya, ia bisa salah dan tidak perlu ketika yang terjadi adalah sebaliknya.

Persoalan hutang negara, dalam pandangan fikih, baik deskripsi hukum syara'nya, syarat-syarat, atau rukun-rukunnya, adalah bersifat relatif dan kondisional. Ia harus didialogkan dengan realitas yang ada dan berkembang. Karena realitas memiliki kebenaran, sebagaimana teks-teks juga memiliki kebenaran. Fikih sekarang, tidak bisa dengan sendirinya melalui bacaan teks-teks saja, melakukan pengadilan terhadap persoalan-persoalan kemasyarakatan. Fikih harus terinspirasi dari kebenaran-kebenaran realitas, dengan mendasarkan pada prinsip-prinsip keadilan, kemaslahatan, kerahmatan dan kebijakan.

Realitas sekarang sudah sedemikian rupa berubah dari masa lalu. Dalam persoalan hutang yang individual saja, pada saat ini ada makelar, komisi, jasa administrasi, inflasi uang, institusi pengamanan, kewajiban penentuan masa kontrak, bunga, syarat-syarat tambahan dan akibat-

hutang terhadap ornat Yahudi. Pada waktu perang Hunain, Nabi Saw juga meminjam peralatan perang dari seseorang yang masih musyrik, yaitu Shafwan bin Umayyah. Lihat: Dr. Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthy, *Fiqh as-Sirah an-Nabawiyah*, 1991: Universitas Damaskus-Syira, pp. 345.

akibat sosial yang ditimbulkan oleh hutang, serta persoalan-persoalan lain yang melatari, baik ekonomi, sosial, maupun politik. Apa yang disebut sekarang dengan penyelesaian ekonomi Islam, pada tingkat parsial-implementatifnya tidak sepenuhnya persis seperti apa yang dikatakan oleh fikih. Bahkan, mungkin yang sama hanyalah nama, atau simbol formalnya saja. Seperti produk-produk bank syari'ah; *mudarabah*, *takaful*, atau apa yang dikenal dengan istilah *al-bai' bi tsaman al-ajil*. Produk-produk itu muncul dalam bentuknya yang baru, setelah berinteraksi dengan realitas-realitas ekonomi kontemporer, sehingga tidak bisa diklaim sepenuhnya islami, atau syar'i. Secara substantif, yang islami adalah produk-produk yang secara nyata memberikan jaminan keadilan dan kesejahteraan, bukan yang membawa simbol-simbol semata. Tentu saja, interaksi itu niscaya, tetapi terhenti pada penemuan label-label dan simbol, dan tidak dengan serta merta mengklaim islami.

Realitas Indonesia, lengkap dengan persoalan-persoalan ekonomi, politik dan sosialnya, yang berkaitan dengan 'hutang luar negeri' harus dibaca dan dijadikan dasar untuk menentukan deskripsi hukum syara'nya secara tepat, dengan mendasarkan pada prinsip-prinsip yang fakultatif-universal; keadilan, kemaslahatan, kerahmatan dan kebijaksanaan. Hal ini memang tidak mudah untuk dilakukan. Biasanya, orang hanya memerlukan jawaban-jawaban yang instan dan final; ini halal dan ini haram, atau ini wajib dan ini makruh. Jawaban-jawaban yang instan dan parsial tidak akan menyelesaikan masalah, malah akan menimbulkan masalah-masalah baru, yang tidak kalah seriusnya.

Persoalan hutang Indonesia, di samping karena tuntutan-tuntutan internal, juga terkait langsung dengan

sistim dunia internasional dan kebijakan-kebijakan pembangunan yang bersifat global. Perjanjian hutang-piutang Indonesia dengan negara manapaun, apabila sesuai dengan aturan kesepakatan yang dibuat, tentu harus dihormati dan dilaksanakan. Kita tidak bisa dengan mudah menyatakan batal terhadap perjanjian-perjanjian hutang, sementara kita [baca: sebagian kita] sudah menerimanya dan menikmatinya. Tetapi prinsip-prinsip universal juga harus ditegakkan; yaitu rasa keadilan hukum, keadilan dan kemaslahatan masyarakat. Prinsip-prinsip ini bisa dijadikan dasar untuk mengevaluasi kembali persoalan-persoalan hutang Indonesia. Kebenaran ada pada keadilan, karena itu harus didahulukan daripada kontrak-kontrak yang telah dibuat sekalipun [*al-haqq qadim*].

Sejauh menyangkut realitas Dunia Ketiga, hutang luar negeri ternyata cukup menjerat eksistensi pemerintahan suatu negara. Ia berpotensi menggiring satu negara pada situasi hiperinflasi bahkan menjadi penyebab kemunculan *lost decade*, yaitu 'hilangnya' negara tersebut dari percaturan ekonomi global.¹⁰⁵ Pada konteks Indonesia, beban hutang luar negeri teramat jelas menghadirkan berbagai persoalan ekonomi dan sosial yang sangat tidak sederhana.¹⁰⁶ Pada tataran ekonomi misalnya, – seperti dianalisis

¹⁰⁵ Apa yang terjadi pada negara-negara Amerika Latin seperti Meksiko, Argentina dan Brazil pada pertengahan tahun 80-an rasanya bisa cukup menggambarkan kenyataan ini. Lihat: Sri Mulyani Indrawati, *CGI dan Dilema Hutang Luar Negeri*, artikel koleksi penulis.

¹⁰⁶ Sri Mulyani Indrawati, memaparkan bahwa antara tahun 1996 dan 1999 terjadi kenaikan dari US \$ 110 miliar menjadi US \$ 152. Sementara dalam catatan INFID, hutang luar negeri Indonesia mengalami kenaikan yang signifikan pasca terjadinya krisis ekonomi, yaitu dari 30 % GDP menjadi 128 % GDP. Lembaga ini juga menyebutkan bahwa pembayaran hutang luar negeri

oleh INFID – beban hutang Indonesia setidaknya memberikan dampak perekonomian nasional dalam empat hal: *pertama*, beban pembayaran hutang akan terus meningkat seiring dengan turunnya nilai rupiah dibanding pra-krisis. Akibatnya masyarakat mesti bekerja lebih keras karena denominasi hutang luar negeri dalam mata uang asing sementara pembayaran hutang oleh rakyat (melalui pajak misalnya) dalam rupiah. *Kedua*, kemampuan membayar hutang akan menurun karena penurunan *debt service ratio* (DSR). *Ketiga*, karena alokasi pembayaran hutang luar negeri sangat besar, maka potensi dan dana untuk mendorong perekonomian menjadi teramat lemah. Dan *keempat*, stok hutang luar negeri yang besar menyebabkan rendahnya ekspektasi dan kepercayaan masyarakat yang pada akhirnya berpotensi menimbulkan *external shock*.¹⁰⁷

Sementara pada dimensi sosial, kita tak bisa mengelak bahwa beban hutang luar negeri yang berkait kelindan dengan sulit pulihnya perekonomian nasional, telah menyebabkan semakin tingginya angka penduduk miskin,

Indonesia pada tahun 2000, 2001 dan 2002 mencapai US \$ 3,7 miliar, US \$ 5,4 miliar dan US \$ 7,6 miliar.¹⁰⁶ Sementara berdasarkan sumber dari Bank Indonesia (BI), total hutang luar negeri Indonesia sudah mencapai 137,6 milyar dolar AS. Dari jumlah tersebut ternyata 74.164 milyar dolar AS (53,9 persen) merupakan utang luar negeri pemerintah, dan 63.438 milyar dolar AS (46.1 persen) utang sektor swasta.

¹⁰⁷ Ibid. Lebih jauh dari itu, tentunya adalah kemungkinan bangkrutnya ekonomi Indonesia. Apa yang terjadi pada Argentina yang menyatakan *default* (tidak mampu lagi membayar hutang), kiranya patut menjadi peringatan. Sebab, sedikit banyak fenomena yang melatari proses keluarnya pernyataan *default* itu ada pada bangunan perekonomian kita. Sebuah malapetaka besar, jika Indonesia yang pada era 90-an sempat melejit menjadi salah satu fenomena *Miracle of Asia*, terpuruk menjadi negara yang 'hilang' dari percaturan ekonomi global, bahkan menjadi negeri yang tergadai.

turunnya indikator kesehatan dan kesejahteraan, meningkatnya jumlah pengangguran, dan beberapa persoalan sosial lainnya. Belum lagi jika kita berbicara tentang ketegangan politik terus menerus yang pada banyak hal, sering dikaitkan dengan isu kegagalan pemerintah dalam mengangkat perekonomian nasional dari keterpurukannya.

Pada aras politik global, hutang-hutang negara Dunia Ketiga terkait dengan rancangan dominasi negara-negara Barat, dengan Amerika sebagai pemimpin, untuk menguasai seluruh dunia, dan memaksakan tatanan dunia baru menurut versi-nya. Pengucuran hutang adalah upaya penundukkan oleh negara kreditur terhadap negara-negara debitur. Sama kondisinya dengan arah ekonomi global yang terus menerus digulirkan. Dengan melihat pada aktivitas lembaga-lembaga keuangan dunia seperti IMF dan World Bank, maupun ekspansi perusahaan-perusahaan multinasional (MNC), teramat jelas bagaimana arah strategi hegemoni kapitalisme ini: Negara-negara Utara, menjadi muara kemana uang dan kekayaan mengalir, sementara negara-negara Selatan, atau Dunia Ketiga, menjadi kelompok marjinal yang terperas habis dan semakin lama semakin miskin sekaligus tergantung pada kelompok pertama.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Merujuk pada Francis Fukuyama dengan teori *the end of history*-nya, kita memang bisa menemukan betapa ambisiusnya negara-negara Barat yang berbekal kapitalisme dan liberalisme untuk menjadi penguasa tunggal peradaban. Fukuyama, dengan corak pemikiran Hegeliannya merumuskan bahwa sejarah merupakan “*man’s search for a single congenial political system*”. Berdasarkan teori ini, sejarah dunia dipandang mendekati masa akhirnya karena pada saat ini, umat manusia tak lagi memiliki pilihan bagi kehidupannya selain kapitalisme dan liberalisme. Lihat: Ahmet Davutoglu, *Civilizational Transformation and The Muslim World*, Mahir Publication Sdn. Bhd, 1994, p.1

Hutang negara-negara dari Dunai Ketiga tidak terlepas dari apa yang dikenal dengan gerakan neo-liberalisme yang kini sepertinya menjadi arus utama pergerakan dunia. Gerakan ini bertujuan pembentukan kondisi dimana yang akan berkuasa adalah pasar, para pemilik modal, dan perusahaan-perusahaan multinasional. Sementara pemerintah di negara-negara dunia ketiga, menjadi pemerintah yang “tidak lagi memiliki kekuasaan” dan masyarakat dunia ketiga, dengan segenap kelemahannya menjadi sapi perah yang tak berdaya.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Analisis menarik tentang skenario neo-liberalisasi dan globalisasi ini dapat dibaca dalam Chris Harman. *"Anti-capitalism: Theory and Practice"*, International Socialism No 88, London, 2000, yang disadur dan diterjemahkan oleh Julian dan Setiabudi, <http://janus.centrin.net.id/~archam/arsip/arsip.htm>. Dalam pandangan Harman, gagasan-gagagasan neo-liberalisme mulai digulirkan dengan berangkat “Thatcherisme” di Inggris dan “Reaganomics” di Amerika Serikat,. Gagasan ini mendapat sambutan dari kelompok sosial demokratik dalam program “*The Third Way*”, bahkan kemudian menjadi fondasi bagi kebijakan lembaga-lembaga internasional seperti WTO, IMF dan Bank Dunia.

Konsep utama neo-liberalisme adalah bahwa aparatus negara seharusnya tidak ikut berperan dalam kegiatan-kegiatan pokok ekonomi nasional maupun internasional. Merujuk pada fenomena tahun 30-an, juga ambruknya perekonomian blok Sovyet, intervensi pemerintah dipandang sebagai sumber inefisiensi industri dan mandegnya perekonomian. Karena itu, solusinya adalah pemberlakuan kebijakan pasar bebas.

Melalui pasar bebas ini, modal dapat mengalir kemanapun secara leluasa, sehingga segenap barang dan jasa yang diperlukan akan bisa diproduksi di tempat yang paling cocok. Lewat model ini, ekonomi akan menjadi dinamis, dan pertumbuhan ekonomi akan sangat terpicu. Ujungnya, kelompok kaya akan bertambah banyak, dan cucuran ke bawah (*trickle down effect*) akan menjadi jalan keluar bagi kalangan miskin yang mayoritas untuk beranjak dari kubangan kesengsaraan. Seperti itulah kiranya, idealita yang melatarbelakangi gerakan neo-liberalisme.

Selanjutnya, konsep neo-liberal bertaut dengan gagasan globalisasi. Globalisasi meniscayakan terjadinya restrukturisasi dunia

Dengan demikian menjadi jelas bagi kita, bahwa pada konteks Indonesia misalnya, jeratan hutang luar negeri justru semakin memperlulus terwujudnya skenario di atas. Beberapa rekomendasi IMF maupun Bank Dunia jelas menunjukkan hal ini; betapa yang mereka rekomendasikan justru adalah hal-hal memberatkan rakyat kecil dan cenderung memperkuat posisi pemilik modal, seperti penghapusan subsidi BBM, swastanisasi BUMN, peningkatan pajak, penjualan asset-asset pemerintah, dan sebagainya. Tidak berlebihan kiranya, jika ditengarai bahwa kebaikan IMF dan World Bank untuk terus mengucurkan uangnya selama Orde Baru (sebagai hutang yang mesti dibayar!), meski mereka tahu kebocoran dan korupsi senantiasa terjadi, tak

seiring dengan semakin lancarnya aliran modal dari satu tempat ke tempat lainnya, tanpa intervensi pemerintah sedikitpun. Para pemilik modal akan bebas pergi ke negara – dan menjual produknya ke pasar manapun - yang paling menguntungkan.

Melalui skenario ini, negeri-negeri maju yang sudah bersifat paska-industrial, dan kelas perkerja di barat tidak lagi merupakan kekuatan yang berarti, karena industri manufaktur sedang berpindah ke dunia ketiga. Tinggallah semacam masyarakat "sepertiga": di satu sisi ada kelas menengah (sepertiga dari penduduk) yang mempunyai cukup keterampilan (human capital) untuk mendapatkan gaji tinggi -- sedangkan di sisi lain "proletariat bawah" paling-paling bisa mencari pekerjaan sementara yang "fleksibel" dan tak terampil, dengan upah yang tidak bisa naik menjadi terlalu tinggi karena tersaingi oleh barang-barang murahan dari dunia ketiga.

Sementara, di dunia ketiga, massa rakyat tidak mempunyai pilihan lain kecuali menawarkan diri sebagai tenaga kerja murahan untuk perusahaan-perusahaan multinasional, dengan upah yang melarat. Pemerintah-pemerintah tidak dapat berbuat apa-apa kecuali mengajak rakyat menyambut pasar bebas internasional. Industri pertanian mesti dibentuk kembali guna menghasilkan barang-barang yang bisa dijual di pasaran global. Pajak untuk membiayai dinas kesehatan, kesejahteraan serta pendidikan rakyat harus diminimalkan. Kaum buruh harus membanting tulang untuk menyambung hidup. Demikian skenario "globalisasi" ekstrim.

lebih dari strategi untuk menundukkan pemerintah dan rakyat Indonesia pada dominasi dan hegemoni pasar.¹¹⁰

Kita juga melihat bahwa hutang luar negeri yang sedemikian besar, tidak menghasilkan *social return* yang memadai. Infrastruktur fisik maupun kapasitas SDM Indonesia pada saat ini, cenderung lebih menggambarkan profil negara yang tak serius membangun. Kemana sebenarnya uang hasil menghutang itu lari, sementara negeri kita tetap menjadi negeri yang miskin, dengan fasilitas pelayanan publik yang teramat buruk, dan penduduk yang mayoritas berpendidikan rendah?¹¹¹

Dengan demikian, kita bisa mengatakan bahwa posisi Indonesia (dan negara-negara Dunia Ketiga lainnya)

¹¹⁰ Dan justru di sini pula terletak akar persoalannya, jeratan dari para pemilik modal malah disambut gembira oleh aparaturnegara yang oportunistik dan mudah tergoda untuk meraih kekayaan secara tidak sah dengan ‘membocorkan’ dana hutang yang semestinya dialokasikan untuk pembangunan negara. Kita bisa menengok pada fakta, bahwa Indonesia telah bertahun-tahun masuk ke dalam daftar negara-negara yang paling korup di dunia. Bahkan, dalam survey Political and Economic Risk Consultancy (PERC) di 12 negara semenjak tahun 1995, Indonesia menjadi negara korup nomor satu.

¹¹¹ Terkait dengan hal ini, kita bisa merujuk pada teori Hallberg yang pernah dikemukakan Agus Hidayat dalam artikelnya, *Bangga Hutang*. Hallberg mengemukakan gagasannya tentang proses pembentukan hutang negara dengan teorinya yang disebut *teori tarikan hutang (loan – pull theory)*. Berdasarkan teori ini, pinjaman luar negeri dapat dikategori menjadi dua. Pertama, pinjaman yang didasarkan pada kalkulasi ekonomi yang matang dan jelas terkait dengan proses peningkatan kapasitas produksi nasional. Kedua, kedua adalah pinjaman luar negeri yang ditentukan oleh faktor-faktor yang random, yang erat sekali kaitannya dengan perilaku elit kekuasaan di negara-negara berkembang, yaitu perilaku korup yang bertanggung jawab terhadap penyalahgunaan kekuasaan dalam pengelolaan sumber-sumber ekonomi nasional terutama sumber-sumber internasional dalam rangka pinjaman luar negeri.

berada pada posisi yang sulit dan dilematis. Hutang luar negeri, juga jaring-jaring kapitalisme, merupakan realitas yang tak terbantahkan. Demikian pula keberadaan WTO, IMF, World Bank, serta segenap tekanan untuk mewujudkan perdagangan bebas dan pasar yang terintegrasi. Supremasi peradaban Barat dengan segenap perangkanya yang cenderung mengeksklusi dan memarjinalkan masyarakat Dunia Ketiga (termasuk kaum Muslim di dalamnya), memang teramat sulit untuk dielakkan

Kenistaan realitas yang digambarkan menunjukkan bahwa hutang-piutang Indonesia tidak sejalan dengan prinsip-prinsip universal fikih. Tetapi apakah lalu dengan serta-merta fikih mengharamkan hutang luar negeri, membatalkan atau menuntut penghapusan seluruh hutang-hutang Indonesia? Mungkin fikih dengan sendirinya bisa mengatakan demikian, tetapi dalam hal ini fikih hanya bisa menjawab persoalan, dan tidak menyelesaikan persoalan. Persoalan hutang adalah sangat kompleks, penyelesaiannya memerlukan gerakan bersama dengan membangun penguatan-penguatan internal di tingkat grassroot dan menjangkau aliansi strategis dengan berbagai negara-negara yang senasib, dari Dunia Ketiga.

Realitas ini meniscayakan ijtihad baru, tidak saja dalam wilayah fikih ekonomi, tetapi juga wilayah-wilayah lain, fikih politik, sosial, termasuk fikih perempuan. Untuk menemukan format pandangan keagamaan yang sejalan dengan prinsip-prinsip keadilan dan kemaslahatan. Realitas ini juga menuntut wacana keagamaan yang plural dan bersahabat, tanpa prasangka-prasangka teologis dan ideologis, untuk membangun kebersamaan dengan berbagai komunitas lain dalam menghadapi ancaman globalisasi dengan ekseseksesnya. Akhirnya, yang ingin disimpulkan bahwa

fikih terlalu naif kalau hanya bisa mengatakan halal dan haram terhadap persoalan masyarakat, tanpa bergumul terlebih dahulu dengan realitas-realitas yang ada dan berkembang. *Wallahu a'lam.* []

Perkembangan Pemikiran Fiqh Zakat

Banyak orang berharap bahwa zakat, sebagai institusi keuangan yang Islami, akan berperan banyak dalam menyelesaikan berbagai permasalahan ekonomi umat kontemporer, terutama yang berkaitan dengan ketimpangan kepemilikan sumber-sumber ekonomi. Zakat sering diasumsikan sebagai simbol ekonomi keadilan dan kerakyatan. Ia diyakini dapat menempatkan sumber-sumber ekonomi pada tempat yang semestinya, sehingga secara kreatif akan sanggup menumbuhkan daya produktifitas anggota masyarakat dalam mencari dan mengembangkan pendapatan mereka. Pada waktu yang sama, ia dapat menjadi media 'keamanan sosial' yang dengan efektif bisa menenangkan hubungan antara yang berpendapatan lebih dengan yang kurang, sehingga tidak timbul gejolak sosial dalam suatu masyarakat.

Harapan ini secara teologis bisa mendapatkan pembenaran, karena orang mukmin dituntut untuk menerima dan mempercayai segala hal yang datang dari Allah Swt dan Rasul-Nya. Dalam hal ini, zakat dipercayai datang dari-Nya sebagai tuntutan keimanan suci. Ia harus diterima dan dilaksanakan untuk tujuan membentuk masyarakat yang bersih, adil, merata secara ekonomi dan sejahtera. Dari keyakinan ini, muncul harapan-harapan terhadap zakat yang diyakini bisa menyelesaikan permasalahan sosial

ekonomi yang dihadapi oleh umat Islam sepanjang masa. Tetapi dalam tataran fikih aplikatif, untuk membenarkan dan merealisasikan harapan ini, zakat masih memerlukan re-interpretasi terhadap teks-teks yang ada dengan berbagai penyesuaian pemahaman dengan semangat universal Islam dan misi keadilan zakat itu sendiri. Karena ada beberapa hal dalam aplikasi fikih zakat yang sementara ini diterapkan secara nyata tidak berjalan paralel dengan misi keadilan yang ingin diterapkan melalui syari'ah zakat. Apabila zakat masih diharapkan untuk ikut menyelesaikan beberapa permasalahan sosial ekonomi ummat dewasa ini, maka upaya re-interpretasi fikih zakat adalah sebuah keniscayaan.

Untuk upaya demikian, beberapa pandangan dasar mengenai zakat perlu dikaji ulang, seperti pandangan ke'ibâdahan zakat. Dalam kajian-kajian fikih klasik zakat diidentifikasi sebagai "*ibâdah mahdhah*"¹¹² (ibadah murni),

¹¹² Aktifitas keagamaan yang akan mendatangkan pahala Allah Swt kepada pelakunya disebut 'ibâdah. 'ibâdah terbagi menjadi dua jenis, *mahdhal* yaitu yang segalanya murni dari *syara'* (Allah dan Rasul-Nya) sehingga segala aturan yang berkaitan dengannya telah ditentukan dan dipastikan, seperti sembahyang, puasa, zakat dan haji. Kedua *muthlaqah* yaitu yang datang dari *syara'* hanya berupa konsep dasar saja, aplikasi kwalitatif dan kwan-titatifnya diserahkan kepada manusia, seperti membantu orang, belajar, berda'wah, bekerja dan segala aktifitas sosial lainnya. Tetapi Ibn 'Abidin dalam hasyiahnya berkata bahwa ada tiga terma untuk menyebut aktifitas yang mendatangkan pahala, *thâ'ah*, *qurbah* dan "*ibâdah*. "*ibâdah* adalah aktifitas yang akan diberi imbalan pahala apabila disertai dengan niat. *Qurbah* adalah aktifitas yang akan diberi pahala tanpa harus disertai dengan niat, dan sasarannya kepada Allah Swt jelas. *Thâ'ah* untuk aktifitas yang tidak memerlukan niat dan tanpa harus jelas dan nyata sasarannya kepada Allah Swt. Salat, zakat, puasa dan haji disebut "*ibâdah*, disebut juga *qurbah* dan *thâ'ah*. Membaca al-Qur'an, bersedekah, wakaf, adalah *qurbah*, boleh juga disebut *thâ'ah*, tetapi tidak 'ibâdah. Sedangkan belajar atau bernalar yang memungkinkan pelakunya mendekatkan diri kepada Allah Swt

baik dalam tataran dasar, maupun aplikasinya yang bersifat parsial. Identifikasi ini sering menjadi dasar pembenaran bagi fatwa-fatwa yang berkaitan dengan zakat, terutama beberapa hal dalam fikih zakat yang dirasa tidak rasional (*ghayr ma'qûl al-ma'nâ*). Mazhab Hanafi (dipelopori oleh Imam Abu Hanîfah Nu'mân bin Tsâbit w. 150H/767M), sebagai mazhab yang dianggap cukup rasional, ketika mengatakan bahwa zakat tidak wajib atas harta anak kecil dan orang gila, mereka berdalih karena zakat adalah 'ibâdah, sama seperti halnya sembahyang dan puasa. Apabila sembahyang dan puasa tidak wajib atas mereka, maka zakat juga dengan alasan yang sama tidak wajib atas harta yang dimiliki oleh mereka. Dalam hal ini, harta sebanyak apapun apabila dimiliki oleh anak yang belum baligh atau orang gila tidak bisa berperan untuk ikut menyelesaikan permasalahan ketimpangan pendapatan ekonomi atau untuk memenuhi keperluan masyarakat umum melalui syari'ah zakat, karena zakat sebagai 'ibâdah hanya diwajibkan kepada orang-orang yang sudah dianggap sah untuk melakukan 'ibâdah. Sedangkan anak kecil dan orang gila tidak termasuk orang yang layak dan sah melakukan kegiatan 'ibâdah. Dalam pandangan mazhab ini, faktor ke'ibâdahan zakat lebih dominan dari faktor distribusi pendapatan yang menjadi ciri khasnya, sehingga akan banyak sekali kekayaan yang tidak terkena kewajiban zakat, apalagi dengan melihat kemungkinan orang-orang yang ingin melarikan diri dari kewajiban zakat bisa terjadi dengan memindahkan kepemilikan harta mereka kepada anak-anak mereka yang masih belum baligh.

disebut *thâ'ah*, tidak disebut "*ibâdah* atau *qurbah*. Ibn 'Abidin, Muhammad Amin, *Hasyiah Ibn 'Abidin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1306 H), juz I, h. 106.

Dengan alasan yang sama, mayoritas ulama mazhab juga berpendapat bahwa zakat tidak bisa diterapkan kepada orang-orang kâfir, baik kâfir *dzimmî* (yang tinggal sebagai warga negara dalam negara Islam), *musta'man* (yang datang berkunjung dan mendapatkan perlindungan keamanan), apalagi *harbî* (musuh perang). Warga non-muslim, dalam hal ini tidak memiliki peran/kewajiban yang sama untuk menyelesaikan permasalahan ekonomi atau sosial yang menimpa masyarakat suatu bangsa yang biasanya dirasakan secara keseluruhan oleh semua komponen bangsa. Dengan ini zakat hanya memiliki keterikatan dengan nilai-nilai keadilan, kemaslahatan, pemerataan ekonomi dan pengentasan kemiskinan yang memiliki simbol-simbol Islam, tetapi terpisahkan dari keadilan universal manusia. Padahal kemiskinan adalah permasalahan ekonomi kemanusiaan, bukan permasalahan keagamaan. Permasalahan demikian bisa menimpa siapa saja, tanpa memandag batasan agama, suku atau ras. Karena itu, untuk mengatasinya memerlukan perhatian secara penuh dan utuh dari segenap umat manusia di dunia, dengan tanpa melihat latar belakang agama, suku atau ras.

Kewajiban niat dalam praktek zakat, juga merupakan manifestasi dari pandangan bahwa zakat adalah 'ibâdah. Karena di dalam logika fiqh 'ibâdah harus diawali dengan niat. Hal demikian, untuk membedakan suatu perbuatan dianggap 'ibâdah atau perbuatan biasa (*'âdah*)¹¹³. Apabila seseorang mengeluarkan harta bendanya, diberikan kepada orang-orang yang berhak seperti yang telah digariskan dalam panduan pengeluaran harta zakat, tetapi di dalam hatinya tidak berniat untuk zakat, maka perbuatannya tidak

¹¹³Lihat: Al-Jazari, 'Abd al-Rahmân, *Kitab al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Arba'ah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), juz I, h. 591.

dianggap ibadah zakat. Selama perbuatannya itu tidak disertai dengan niat, maka ia tetap dituntut untuk mengeluarkan harta zakat dengan disertakan niat ibadah zakat.

Pandangan bahwa zakat adalah 'ibâdah telah diterima oleh sebagian besar para penulis fikih klasik. Karena itu kajian mengenai zakat dalam kitab-kitab fikih datang setelah kajian mengenai hal-hal 'ibâdah lain, seperti *thahârah* (bersuci), dan *shâlah* (sembahyang). Sebagian kitab, seperti kitab *Nûr al-Idlâh* karangan Hasan al-Wafa'î al-Hanafi, menempatkan bab mengenai zakat setelah bab bersuci, sembahyang dan puasa, kemudian zakat. Walaupun demikian, zakat tetap dalam katagori "ibâdah, seperti halnya bersuci, sembahyang, puasa dan haji. Seperti juga dalam klasifikasi yang dikembangkan oleh Imam al-Ghazâlî (Muhammad bin Muhammad w. 505H/1111M) dalam kitab monumental *Ihya' Ulum al-Dîn*. Di dalam kitab ini, al-Ghazâlî membagi seluruh isi kandungan kitabnya menjadi empat bagian. Bagian pertama *'Ibâdah* (ritus keagamaan), kedua *'âdah* (interaksi antar manusia), ketiga *muhlikah* (yang mencelakakan) dan keempat *munjiyah* (yang menyelamatkan). Untuk bagian "ibâdah beliau memasukkan dasar-dasar 'aqidah, bersuci, sembahyang, zakat, puasa, haji, membaca al-Qur'an, dzikr dan do'a. Sementara diantara yang masuk dalam katagori *'âdah* adalah hal-hal yang berkaitan dengan adab makan, menikah, bekerja, bergaul sesama manusia, dan beberapa hal yang lain. Sedangkan bagian *muhlikah* dan *munjiyah* adalah beberapa hal yang berkaitan dengan pendidikan hati dan jiwa manusia.¹¹⁴ Dengan demikian, zakat dalam semua tulisan dan kajian

¹¹⁴Al-Ghazâlî, Abu Hâmid Muhammad bin Muhammad, *Ihya' Ulum al-Dîn*, ed. Sayyid bin Ibrahim, (Cairo: Dar al-Hadits, 1414H/1994M), juz I, h. 11-12.

fikih klasik masuk dalam katagori 'ibâdah, bukan dalam 'adah.

Dalam klasifikasi para penulis fikih kontemporer ketika seluruh kajian fikih dibagi dua, 'ibâdah dan mu'âmalah,¹¹⁵ zakat juga bagi mayoritas (kalau tidak semua) ulama fikih adalah masuk dalam katagori yang pertama, bukan sebagai mu'âmalah.

Pandangan ke-'ibâdah-an zakat didasarkan kepada beberapa hal; diantaranya adalah bahwa lafal *al-zakâh* di dalam Al-Qur'ân selalu disebut bersama dengan lafal *al-shalâh*. Seperti yang dikatakan oleh Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, bahwa penyebutan lafal *al-zakâh* bersamaan dengan lafal *al-shalâh* di dalam Al-Qur'ân sebanyak 26 kali (tempat).¹¹⁶ Penyebutan ini mengandung makna bahwa kewajiban zakat sama dengan kewajiban shalât dalam pandangan syara', kalau shalât merupakan implementasi penyerahan 'badan' hamba kepada kemauan Sang Pencipta, maka zakat adalah merupakan penyerahan 'harta' hamba kepada kemauan-Nya. Penyebutan secara bersama antara shalât dan zakat adalah sudah cukup untuk menyimpulkan bahwa yang satu adalah mitra yang lain. Apabila yang satu adalah wajib, maka yang lain juga demikian. Begitu juga kalau yang satu adalah "ibâdah, maka yang lain juga mesti demikian. Dasar yang kedua adalah penyebutan zakat bersama dengan *syahâdah*, *shalâh*, *shiyâm* dan *hajj* dalam banyak hadits Nabi Saw sebagai rukun Islam yang lima. Seperti hadits yang diriwayatkan oleh Ibn 'Umar ra. :

¹¹⁵Al-Zuhaylî, Wahbah, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1409H/1989M), juz I, h. 19.

¹¹⁶'Abd al-Bâqî, Muhammad Fu'âd, *Al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfadz al-Qur'ân al-Karîm*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), h. 331.

*“Islam didirikan atas lima hal; syahadah (kesaksian) bahwa tiada tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalât, membayar zakat, melaksanakan haji dan puasa di bulan Ramadhan”.*¹¹⁷

Kalau Islam diartikan sebagai penyerahan diri seorang hamba kepada tuntunan Allâh Swt, maka kelima dasarnya yang disebut di dalam hadits adalah merupakan bentuk totalitas dari sebuah penyerahan, yang dalam terminologi Islam dikenal dengan ‘ibâdah. ‘ibâdah, karena merupakan penyerahan total hamba kepada Penciptanya, maka semua aturan yang berkaitan dengan ‘ibâdah harus mengikuti dan tepat dengan apa yang diturunkan oleh-Nya melalui ayat Qur’an atau Hadits Nabi Saw.

Pandangan ke-‘ibâdah-an zakat ini dalam disiplin *fiqh ushûl al-fiqh* memiliki implikasi yang cukup serius bagi pengembangan ijtihad dan fatwa yang berkaitan dengan zakat. Karena di dalam ilmu *ushûl al-fiqh* (metodologi fikih) hal-hal ‘ibâdah itu harus *tawaqquf*, berhenti pada apa yang telah diputuskan oleh syara’ dan tidak menerima pengembangan ijtihad manusia. Dalam hal ini Imam Al-Syâthibî (Ibrâhim bin Mûsâ w. 790H/1388M) berkata:

“Hal-hal ‘ibâdah (ritus keagamaan) bagi mukallaf (orang Islam yang telah pantas menerima hak dan kewajiban agama), pada dasarnya adalah terhenti (sebatas yang digariskan), dengan tanpa melihat arti dan tujuannya, sementara ‘âdah (interaksi keseharian manusia) pada

¹¹⁷ Al-Bukhârî, Muhammad bin Isma‘il, *Al-Jâmi’ al-Shâhih*, (Istanbul: Dar al-Da‘wah, 1992), juz I, h. 8.

dasarnya adalah bisa berkembang dengan melihat pada arti dan tujuannya (bagi manusia)”¹¹⁸

Hal demikian bisa lebih dimengerti ketika ulama mazhab mengkaji tentang jenis-jenis harta yang wajib dizakati (dikeluarkan zakatnya). Mereka terkesan sangat hati-hati agar tidak keluar dari konsep *tawaqquf*, keterhentian atau ‘penerimaan dan penyerahan’ kepada syara’ dengan lingkaran teks-teksnya. Ibn Hazm al-Zhâhirî (‘Ali bin Ahmad w.456H/1064M), misalnya, tidak mau sedikitpun keluar dari garis lingkaran teks, sehingga harta yang wajib dizakati bagi beliau tujuh jenis saja; emas, perak, unta, lembu, kambing, gandum dan kurma. Pengembangan kewajiban di luar tujuh jenis ini, baginya adalah bentuk penyimpangan dari ke-’ibâdah-an zakat. Ibadah seperti yang telah disepakati bersama adalah *tawaqquf*. Ia harus diserahkan kepada syara’ dan diterima apa adanya. Mewajibkan zakat atas jenis harta lain, selain tujuh jenis di atas, adalah menyimpang dari konsep *tawaqquf*. Walaupun dengan melihat arti dan tujuan dari kewajiban zakat terhadap tujuh jenis harta itu.

Sebagian ulama, seperti Mâlik bin Anas (w. 179H/795M), al-Syâfi’iy (Muhammad bin Idrîs w. 204H/820M) dan Ahmad ban Hanbal (w. 241H/855M), mencoba mengembangkan rasionalisasi kewajiban zakat kepada beberapa jenis harta lain, tetapi masih terkesan begitu tertutup. Karena rasionalisasi hanya diberlakukan pada kewajiban zakat gandum (yang tertulis dalam dalam teks) untuk mewajibkan zakat kepada (yang tidak tertulis dalam teks) setiap

¹¹⁸ Al-Syâthibî, Abu Ishâq Ibrâhim bin Mûsa, *Al-Muwafaqât fi Ushûl al-Syarî’ah*, ed. ‘Abdullâh Drâz, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1416H/1996M), juz II, h. 585.

makanan pokok manusia yang bisa dikeringkan dan disimpan. Tetapi mereka tidak merasionalkan kewajiban zakat kurma atau anggur misalnya, untuk setiap jenis buah-buahan atau hasil tumbuh-tumbuhan yang bernilai ekonomi, atau kewajiban zakat emas perak untuk setiap perhiasan berharga, atau kewajiban zakat unta, lembu dan kambing untuk setiap jenis binatang ternak. Hal demikian adalah merupakan kemandegan ijtihad dalam mengembangkan teks-teks terhadap permasalahan yang tidak tertulis yang ternyata lebih nyata kaitannya dengan syari'ah zakat, jelas dan kongkrit.

Kemandegan ini diantaranya didasarkan kepada pandangan bahwa zakat adalah 'ibâdah (sebagai lawan dari istilah 'âdah atau mu'amalah), atau dalam istilah lain adalah zakat adalah 'ibâdah mahdlah (sebagai lawan dari istilah 'ibâdah muthlaqah). Dengan logika demikian, 'ibâdah diartikan dengan penerimaan dan penyerahan kepada sesuatu yang diturunkan dengan tanpa mempertanyakan rasionalisasi arti atau tujuan. Karena itu, segala sesuatu yang berkaitan dengan zakat adalah juga 'ibâdah. Ia tidak menerima rasionalisasi dan pengembangan ijtihad. Seperti jenis-jenis harta zakat, orang-orang yang berhak menerima zakat, waktu melaksanakannya zakat, *nishâb* harta zakat, kadar zakat dan beberapa hal yang lain. Sama seperti halnya sembahyang wajib yang sama sekali tidak menerima pengembangan ijtihad, dengan beberapa peraturan waktu, jumlah sembahyang wajib, jumlah raka'at dan beberapa hal yang lain, alasannya adalah karena sembahyang adalah 'ibâdah bukan mu'amalah. Shalât dan zakat, dalam hal ini adalah sama.

Diantara beberapa permasalahan zakat, yang memiliki resistensi tinggi terhadap upaya pengembangan ijtihad bagi

mayoritas ulama fikih adalah nishâb zakat dan kadar zakat. Nishâb adalah ukuran terendah suatu harta dianggap wajib zakat, sedangkan kadar zakat adalah ukuran persentasi dari harta yang dikeluarkan sebagai zakat. Nishâb dan kadar zakat di dalam kajian-kajian fikih klasik disebut dengan *taqdîrât syar'iiyyah* (ukuran-ukuran dari syara') yang semuanya bersifat *ghayr ma'qul al-ma'na* (tidak bisa dicerna artinya/irrasional). Atau dalam ungkapan lain ia termasuk di dalam "*al-umûr allatî ista'tsara Al-Lâh bi 'ilmi 'ilalihâ, wa lam yaj'al li-ahadin sabîlan li-ma'rifatihâ*" (Hal-hal yang hanya diketahui sebab-sebab dan rahasia-rahasiannya oleh Allah Swt semata dan tidak diberikan jalan kepada siapapun untuk mengetahuinya). Karena itu, nishâb dan kadar zakat tidak ada rasionalisasi untuk pengembangan pemahaman, yang ada adalah penerimaan terhadap yang tertulis di dalam teks.

Bagi ulama ushûl al-fiqh misalnya, ketika membahas mengenai qiyas hukum, mereka mengatakan bahwa suatu hukum dari permasalahan yang sudah ada di dalam teks-teks syara' (dikenal dengan istilah *al-ashl*) bisa disamakan kepada hukum dari permasalahan yang tidak ada di dalam teks (dikenal dengan istilah *al-far'*) apabila hukum dari permasalahan pertama memang bisa dicerna '*illat* atau sebab hukumnya, apabila tidak bisa dicerna maka metodologi *qiyas* (analogi hukum) tidak bisa diberlakukan. Hal-hal yang tidak bisa dicerna '*illat* hukumnya diantaranya adalah jumlah sembahyang wajib, jumlah raka'at sembahyang, jumlah thawâf dalam haji, ukuran nishâb zakat, ukuran kadar zakat, bilangan hudûd, dan kifarât. Nishâb dan kadar zakat, bagi ulama ushûl al-fiqh, adalah termasuk hal yang tidak bisa dicerna '*illat* hukumnya, sehingga tidak bisa menerima *qiyas*, sebagai metodologi ijtihad yang paling

sederhana sekalipun.¹¹⁹ Dengan demikian, bagi ulama fikih klasik tidak ada *rasion de etre* dari peraturan nishâb dan kadar dalam zakat, sehingga penerapannya harus seperti yang tertulis dalam teks-teks dan tidak bisa diaktualisasikan dengan setiap kondisi tempat dan waktu.

Pandangan demikian dalam epistemologi fikih mungkin bisa dibenarkan, tetapi ketika diterapkan ke dalam wilayah realita, pandangan tersebut menjadi rancu karena berbenturan dengan konsep dasar zakat itu sendiri sebagai media penerapan keadilan dan kesejahteraan ekonomi dalam kehidupan nyata masyarakat.

Misalnya, kalau harga rata-rata beras satu kilogram adalah Rp. 1.500, emas untuk satu gram adalah Rp. 70.000, satu gram perak adalah Rp. 1.500, satu ekor kambing adalah Rp. 300.000, dan satu ekor sapi adalah Rp. 4.000.000, maka dengan mengikuti perhitungan nishâb yang ada dalam fikih seorang petani padi sudah wajib mengeluarkan zakat ketika hasil produksinya mencapai nilai Rp. 979.500 karena nishabnya adalah 653 kg, sementara pemilik emas (termasuk pemilik uang dan pedagang) wajib mengeluarkan zakat ketika yang dimilikinya telah mencapai nilai Rp. 6.020.000 karena nishabnya adalah 86 gram, begitu juga wajib zakat perak yang sudah harus dikeluarkan ketika baru mencapai nilai Rp. 892.500 karena nishabnya adalah 595 gram, sedangkan wajib zakat kambing ketika mencapai nilai Rp.

¹¹⁹Lihat: Al-Zuhaylî, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islamî*, (Damaskus: Dar al-Fikr al-Islamî, 1406H/1986M), juz I, h. 638-639. Tetapi dalam hal ini, Imam al-Râzî berkata bahwa mazhab syafi'i secara teoritis menerima penetapan hal-hal yang dikategorikan *taqdirât syar'iyah* dengan metodologi qiyas, berarti dalam hal ini masih ada rasionalisasi, karena qiyas memerlukan proses rasionalisasi (*ta'lîl al-ahkâm*) untuk bisa dikembangkan kepada permasalahan yang tidak tertulis di dalam teks-teks yang ada..

12.000.000 karena nishabnya adalah 40 ekor, dan lebih dari itu wajib zakat sapi yang baru dikeluarkan ketika mencapai nilai Rp. 120.000.000 karena nishab sapi adalah 30 ekor.

Perbandingan ratio antara satu nilai nishab suatu harta dengan nishab harta yang lain sangat tajam sekali, sehingga misi zakat untuk menyeimbangkan pendapatan dari orang kaya kepada orang miskin menjadi rancu, karena dengan peraturan nishab yang dipahami demikian tidak ada keseimbangan untuk mendefinisikan kepemilikan dan simbol kekayaan sebagai dasar kewajiban zakat. Lebih dari itu, dengan peraturan nishâb demikian memungkinkan pengambilan zakat tidak dari orang yang semestinya, tetapi sebaliknya dari orang-orang yang tidak memiliki kecukupan pendapatan dalam realita hidup mereka. Apalagi kalau pemilikan nishâb dijadikan standar untuk mengukur kekayaan yang mewajibkan zakat dan sekaligus mengharamkan untuk menerima zakat. Seperti petani yang sudah wajib membayar zakat ketika hasil produksinya mencapai nilai sekitar Rp. 1.000.000 (dan sekaligus karena ia kaya haram baginya menerima zakat), sementara pemilik emas atau pedagang wajib membayar zakat ketika mencapai Rp. 6.000.000, apalagi peternak sapi yang baru membayar zakat ketika mencapai nilai Rp. 120.000.000. Apakah pada masa Nabi juga demikian keadaan harga barang-barang komoditas tersebut?

Sungguh sangat tajam sekali perbedaan ukuran dasar kewajiban zakat dari satu jenis harta kepada jenis harta yang lain, padahal kewajiban zakat merupakan upaya untuk menyeimbangkan pendapatan/pemilikan masyarakat terhadap sumber-sumber ekonomi. Perbedaan harga yang cukup tajam ini mengaburkan pernyataan bahwa zakat

adalah harta yang diambil dari orang kaya untuk orang miskin.

Kalau sistim koleksi harta wajib zakat tetap menggunakan aturan nishâb (dengan interpretasi konvensional), maka harapan kepada zakat untuk menyelesaikan permasalahan ekonomi kontemporer adalah berlebihan, atau bahkan tidak pada tempatnya. Karena aplikasi zakat menjadi tidak sinkron dengan realita ekonomi yang dihadapi masyarakat, bahkan cenderung tidak rasional dalam upayanya mendorong produktifitas masyarakat, membela kepentingan orang-orang yang berpendapatan tidak mencukupi, menciptakan keamanan sosial dengan mengecilkan kesenjangan dan mewujudkan keadilan serta kesejahteraan ekonomi masyarakat.

Dalam hal ini, Imam Syihab al-Dîn al-Zuhrî (Muhammad bin Muslim w. 124H/742M) berkata bahwa nishab sapi 30 ekor yang ditentukan Nabi Saw -yaitu nishab yang digunakan oleh empat mazhab fikih- adalah hanya sesuai dengan kondisi daerah Yaman sebagai keringanan bagi penduduknya, tetapi untuk daerah Syam beliau berpendapat bahwa nishab yang tepat bukan 30 ekor, tetapi 5 ekor.¹²⁰ Pendapat ini merupakan dasar yang kuat untuk mengatakan bahwa nishab termasuk dalam teknis operasional zakat yang tidak mesti terikat dengan teks-teks secara literal. Dengan demikian, permasalahan nishab, juga beberapa permasalahan lain dalam fikih zakat yang bersifat aplikatif harus ditafsiri kembali agar penerapannya bisa

¹²⁰ Lihat: al-Bayhaqî, Ahmad bin Husayn, *al-Sunan al-Kubrâ*, juz IV, h. 99. Al-Shan'ânî, 'Abd al-Razzâq bin Hammâm, *al-Musannaf*, ed. Habib al-Rahmân al-A'dhamî, (Beirut: al-Maktab al-Islamî, 1403H/1983M), juz IV, h. 24. Abu Dâwud, *al-Marâsîl*, ed. Syu'ayb al-Arnâ'uth, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1408H/1988M), h. 130-131.

dijangkau oleh realitas sosial ekonomi di setiap saat dan manfaatnya secara nyata bisa dirasakan oleh segenap lapisan masyarakat.

Hal demikian telah banyak disuarakan oleh beberapa pemikir muslim kontemporer, terutama yang memiliki perhatian terhadap kajian ekonomi Islam. Seperti yang dikatakan Muhammad Nejatullah Siddiqi bahwa banyak di antara mereka yang cenderung untuk mengupayakan formulasi ukuran-ukuran nishâb sesuai dengan realitas ekonomi semasa, sehingga tujuan syar'iah zakat bisa terlaksana. Beliau sendiri tidak sependapat dengan kecenderungan ini, tetapi beberapa pemikir memang menerimanya.¹²¹

Ajakan senada juga disuarakan oleh Syawqiy Ismâ'îl Syahatah. Beliau menyatakan bahwa sudah saatnya agar permasalahan ukuran-ukuran nishâb disatukan dengan standar 'harga yang sama' bagi semua jenis harta zakat, sehingga tidak terjadi perbedaan yang mencolok antara satu jenis harta wajib zakat dengan jenis harta yang lain, suatu perbedaan yang mengindikasikan bahwa syari'ah zakat tidak utuh dalam mengusahakan pemerataan pendapatan antara pemilik harta yang berkecukupan kepada yang kekurangan.¹²²

Muhammad Syawqî al-Fanjari juga berpendapat bahwa ukuran nishâb semestinya berbeda dari satu masa ke masa yang lain, dan dari satu tempat ke tempat yang lain, karena nishâb adalah kadar kecukupan, sedangkan kecukupan orang berbeda dari satu tempat dan masa ke tempat

¹²¹ Siddiqi, Muhammad Nejatullah, *Pemikiran Ekonomi Islam; Suatu Tinjauan Penulisan Semasa*, pent. Mohd. Amin Abdullâh, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989), h. 31.

¹²² Syahatah, Syawqiy Ismâ'îl, *Al-Tathbîq al-Mu'âshir li al-Zakâh*, (Jeddah: Dar al-Syurûq, 1397H/1977), h. 78-79.

dan masa yang lain. Karena itu, bagi beliau adalah tugas para pengambil keputusan hukum zakat untuk menentukan ukuran-ukuran nishâb zakat dengan menyesuaikan kepada kadar kecukupan yang berlaku dan berkembang di masyarakat.¹²³

Ungkapan yang sama juga dinyatakan oleh Mahmûd Abu al-Su'ûd. Beliau berpendapat ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan nishâb dan kadar zakat adalah termasuk dalam hukum yang bersifat kondisional. Nabi Saw memutuskan hal demikian dalam kapasitas baginda sebagai pemimpin masyarakat saat itu, bukan sebagai Nabi Saw yang menyampaikan wahyu. Artinya, ketentuan-ketentuan itu bukan wahyu, tetapi merupakan keputusan yang terakait banyak dengan kondisi yang berkembang saat itu. Karena itu, ia tidak terikat dengan teks-teks secara literal, tetapi dipahami dasar (*'illat*) keputusan tersebut, sehingga pada masa berikutnya yang diterapkan adalah dasarnya, sedangkan wadahnya (ukuran-ukuran) itu bisa berubah menyesuaikan kondisi yang ada. Selanjutnya, beliau berpendapat bahwa formulasi kembali ukuran-ukuran nishâb dan kadar zakat pada masa sekarang ini adalah sebuah keniscayaan, karena ukuran dan kadar yang ada (tertulis dalam kitab-kitab fikih) sudah tidak mencerminkan arti keadilan ekonomi yang justru ingin dituju oleh syara' dalam pelaksanaan syari'ah zakat.¹²⁴

Walaupun demikian, masih banyak ulama dan para pemikir kontemporer yang mengatakan bahwa ukuran nishâb zakat tidak boleh berubah, karena alasan keterikatan dengan teks. Syekh al-Qaradlawi misalnya, seorang pemikir

¹²³ Al-Fanjari, Muhammad Syawqî, *al-Iqtishâd al-Islâmî*, h. 104.

¹²⁴ Abu al-Su'ûd, Mahmûd, *Fiqh al-Zakâh al-Mu'âshir*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1412H/1992M), h. 71-75.

moderat unggulan berpendapat pada awal kajian dalam ensiklopedi zakat beliau, bahwa ukuran nishâb dan kadar zakat adalah termasuk dalam identitas syari'ah zakat, yang sama sekali tidak bisa digeser, dirubah, atau diformulasikan mengikuti perkembangan nilai-nilai tertentu dalam suatu masyarakat. Karena ia termasuk identitas zakat, maka bila dirubah yang terjadi adalah bukan zakat lagi, tetapi sama seperti sistim pajak biasa yang berlaku dalam setiap masyarakat. Padahal beliau berpendapat bahwa syari'ah zakat adalah syari'ah yang banyak berkaitan dengan permasalahan ekonomi daripada permasalahan ibadah.

Pendapat bahwa ukuran nishâb tidak bisa berubah dari ketentuan literal teks adalah tidak realistis, karena itu pada praktiknya syekh al-Qaradlâwiy sendiri tidak konsisten. Seperti dalam kajian-kajian yang terperinci masalah ukuran nishâb, ketika mendapati beberapa hal sangat tidak realistis seperti dalam ukuran nishâb ternak sapi, beliau mengatakan bisa berubah dari teks-teks hadits yang ada, yang sementara ini dipegang oleh ulama mazhab fikih. Begitu juga, ketika melihat harga perak yang sangat anjlok, beliau berpendapat bersama-sama dengan ulama lain seperti Abdul Wahhâb Khalaf bahwa ukuran nishâb perak sudah tidak bisa lagi menjadi ukuran untuk menghitung zakat uang atau harta perdagangan. Bahkan apabila terjadi hiper inflasi beliau memberikan alternatif untuk tidak berdasar kepada ukuran nishâb perak atau emas, tetapi kepada tanaman atau binatang ternak yang nilai ekonominya secara relatif stabil. Tetapi secara umum, al-Qaradlâwî tetapi berkeras bahwa ukuran nishâb dan kadar zakat tidak bisa diformulasikan mengikuti perkembangan sosial atau

ekonomi, karena nash-nash yang ada sangat jelas untuk tidak bisa dirubah atau diganti.¹²⁵

Dalam hal nishab, penulis cenderung kepada pendapat Imam al-Zuhrî (w. 124H/742M) dan beberapa pemikir muslim kontemporer. Konsep nishâb ditetapkan dengan menyesuaikan kondisi tempat tertentu. Nishâb juga merupakan ukuran kecukupan yang semestinya berbeda dan berubah mengikut perkembangan nilai-nilai kecukupan dalam suatu masyarakat. Dengan dasar demikian, penulis akan mencoba memahami konsep nishâb dan kadar zakat dalam perspektif keadilan dan kesejahteraan ekonomi manusia. Penulis percaya bahwa zakat merupakan konsep unggulan Islam dalam bidang ekonomi yang disyari'atkan untuk kepentingan manusia, bukan untuk kepentingan Allâh Swt. Karena itu penerapannya harus membumi dengan realitas kehidupan yang dihadapi manusia, sehingga benar-benar untuk kepentingan manusia.

Penulis percaya bahwa fungsi sosial ekonomi zakat bisa diwujudkan apabila segala permasalahan fikih yang berkaitan dengannya diformulasikan kembali dengan mengacu kepada perspektif keadilan dan kesejahteraan yang dicanangkan oleh Islam sendiri. Zakat tidak lagi harus dipahami sebagai *'ibâdah mahdlah* yang sangat terikat dengan teks-teks secara literal. Zakat adalah *'ibâdah*, tetapi ke-*'ibâdah*-an zakat adalah tidak sama dengan ke-*'ibâdah*-an shalât. Kewajiban dan kedudukan keduanya dalam pandangan syara' adalah sama, karena itu zakat dikenal sebagai *syaqîqah* (mitra) shalât. Untuk demikian inilah Al-

¹²⁵ Lihat al-Qaradlâwî, Yusuf, *Fiqh al-Zakâh; Dirâsah Muqâranah li-Ahkâmihâ wa Falsafatihâ fi Dlaw' al-Qur'ân wa al-Sunnah*, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1414H/1994), juz I, h. 47, 221-223, 286, 287 dan 292.

Qur'an menyebutkan keduanya secara bersamaan dalam banyak tempat. Penyebutan secara bersamaan juga semestinya dipahami bahwa shalât adalah merupakan perwujudan *hablun min al-Lâh*, sementara zakat adalah perwujudan *hablun min al-nâs*. Keduanya adalah penting di dalam Islam dan dipentingkan oleh Allâh Swt dengan selalu diungkap secara bersamaan. Shalât dan zakat adalah 'ibâdah dan merupakan kewajiban dari Allâh Swt, tetapi dalam kaitannya dengan ijtihad penerapan ke dalam dunia realitas keduanya adalah berbeda. Karena shalât adalah murni hubungan manusia dengan Allâh Swt, sementara zakat adalah hubungan manusia dengan manusia. Relasi di dalam shalât adalah murni vertikal, sementara di dalam zakat adalah vertikal-horizontal, bahkan dalam penerapan adalah untuk kepentingan horizontal, bukan vertikal. Karena itu, ijtihad di dalam fikih zakat harus lebih terbuka untuk mewujudkan fungsinya yang telah dicanangkan dengan tetap mengacu kepada konsep dasar yang telah digariskan, seperti bahwa zakat adalah kewajiban dari Allâh Swt, merupakan salah satu rukun Islam yang lima, harta zakat adalah milik Allâh bukan milik para 'âmil (pemerintah) yang harus selalu dikontrol oleh umat, zakat dikoleksi dari orang-orang yang memiliki pendapatan lebih dari mencukupi dan zakat didistribusikan untuk orang-orang yang tidak memiliki pendapatan yang mencukupi dan untuk kemaslahatan umum. Sedangkan hal-hal yang berkaitan dengan teknis operasional harus selalu disesuaikan dengan kondisi real dalam kehidupan manusia.

Zakat secara prinsip adalah 'ibâdah dari Allah Swt yang didirikan dalam kerangka sosial ekonomi manusia untuk keadilan dan kemaslahatan mereka di bumi ini. Seluruh teknis operasional zakat diserahkan kepada

manusia dengan mengacu kepada dasar-dasar praktek di zaman baginda Nabi Muhammad Saw tanpa harus terikat secara literal dengan teks-teks yang ada, karena ukuran nilai-nilai yang berkaitan dengan pelaksanaan syari'ah zakat seperti kesejahteraan, kemakmuran, kekayaan, kecukupan, kemiskinan atau kekurangan adalah selalu berbeda dari suatu tempat ke tempat lain dan dari suatu masa ke masa lain tergantung kepada nilai-nilai sosial yang berkembang di dalam suatu masyarakat pada masa itu. Untuk bisa diterapkan dalam kerangka sosial ekonomi, pelaksanaan fikih zakat harus mengikuti perubahan dan perkembangan nilai-nilai yang berkaitan dengan sosial ekonomi yang berkembang dalam suatu masyarakat.

Secara teologis, zakat adalah 'ibâdah dari Allâh Swt dan dilaksanakan oleh manusia untuk mendapatkan ridlo-Nya. Orang-orang mukmin mempercayai bahwa Allâh Swt memerintahkan untuk mengeluarkan harta bagi kepentingan orang-orang yang tidak mencukupi. Dengan kepercayaan ini, mereka melaksanakan dan berusaha memaksimalkan pencapaian fungsi zakat yang dicanangkan. Dengan kepercayaan ini juga mereka berharap agar melalui pelaksanaan zakat mereka akan disucikan oleh Allâh Swt dari segala dosa dan kelak mendapatkan kerelaan dari-Nya di hari kemudian ketika mereka bertemu dengan-Nya. Tetapi, dalam tataran fikih aplikatif zakat adalah distribusi ekonomi dari manusia yang kaya untuk manusia yang miskin. Karena yang mendefinisikan kaya dan miskin adalah kehidupan real manusia, bukan lafal-lafal teks yang ada dalam syari'ah zakat, maka pelaksanaan fikih zakat harus bisa mengikuti dan menyesuaikan dengan kondisi real manusia yang kaya dan manusia yang miskin dalam suatu tempat atau masa. Fikih (aplikasi operasional) tidak

harus terikat dengan aturan-aturan yang tertulis dengan teks-teks pelaksanaan zakat, seperti ketentuan kaya atau miskin dengan kadar yang ditentukan oleh literasi teks secara pasti dan abadi. Teks yang ada bersifat historis dan kontekstual yang hanya menentukan batas kaya atau miskin pada suatu masa tertentu, bukan batas kaya atau miskin untuk semua masa dan tempat. Permasalahan nishâb adalah permasalahan yang berkaitan dengan batasan kaya dan batasan miskin dalam penerapan fikih zakat.

Dari pandangan dasar ini, penulis akan mengkaji beberapa permasalahan yang berkaitan dengan fikih zakat, dimulai dengan kajian permasalahan dalam tulisan-tulisan fikih klasik dengan menganalisa pendapat-pendapat terkait. Kemudian kajian mengenai dasar hukum yang menjadi landasan para ulama mazhab, baik *riwâyah* (sistim narasi) maupun *dirâyah* (kandungan teks). Di sini penulis akan mencoba mengetengahkan kajian sosial historis syari'ah zakat sebagai konteks awal dari teks-teks terkait. Setelah itu, kajian permasalahan dalam tulisan-tulisan fikih zakat kontemporer. Kajian ini bisa dikatakan bersifat parsial karena mengacu kepada permasalahan-permasalahan praksis dalam fikih zakat, tetapi mengarah kepada penemuan benang merah yang menjadi kerangka utama (paradigma) syari'at fikih zakat. Penulis berharap tulisan ini bisa ikut memicu pengembangan dan pembaruan pemikiran fikih zakat yang sangat diperlukan bagi penerapan syari'ah zakat khususnya, dan syari'ah Islam umumnya dalam kehidupan sekarang ini. Penulis percaya, banyak permasalahan mendasar dalam fikih zakat yang memerlukan analisa historis agar tidak tercerabut dari akar sejarahnya, sehingga ketika diterapkan bisa memenuhi relaitas sosial ekonomi yang dihadapi ummat. Dengan demikian, fikih Islam tidak hanya sekedar

menjawab permasalahan yang berkembang di dalam masyarakat, tetapi juga sekaligus ikut memberikan penyelesaian yang tepat dan sesuai (*aplicable solution*). *Wallâhu wara' al-qasd, 'alayhi tawakkaltu wa ilaihi unîb.*

Kaidah Relasi Kemanusiaan Sebagai Basis Fiqh Kontemporer (Isu Keluarga, Ekonomi, dan Sosial)

Salah satu faktor yang menimbulkan dan melestarikan kejahatan-kejahatan sosial dan kemanusiaan, seperti pengabaian keluarga, pencurian, penipuan, pengabaian hak-hak orang lain, perdagangan orang, dan pembunuhan, adalah faktor sosial budaya, terutama yang menyangkut ketimpangan relasi. Untuk itu, perlu ditegaskan norma-norma Islam mengenai prinsip keadilan relasi, baik antara rakyat dengan negara, anak dengan orang tua, isteri dengan suami, ataupun buruh dengan majikan. Lebih dari itu, perlu ditegaskan bahwa ajaran-ajaran dalam Islam bukan hanya mengatur hubungan manusia dengan Allah SWT semata, melainkan juga menjelaskan soal etika kemanusiaan sebagai dasar relasi antarsesama. Dalam pandangan Islam, seorang Muslim yang baik adalah mereka yang sukses membangun hubungan baik dalam dua arah sekaligus. Secara vertikal, ia terus membina hubungan dengan Tuhan sebagai Dzat yang mencipta, dan secara horisontal ia senantiasa memperbaiki hubungan dengan sesama manusia. Bukanlah Muslim yang baik, seseorang yang hanya sibuk melaksanakan ritual peribadatan, tetapi dalam waktu yang sama melakukan tindakan anti kemanusiaan, seperti penindasan, kezaliman, kekerasan, pemerasan, manipulasi, eksploitasi, dan seba-

gainya. Bagi Islam, keadilan adalah basis dari relasi sosial dalam kehidupan manusia.

Penghormatan Manusia

Islam hadir untuk membebaskan umat manusia dari kondisi-kondisi sosial yang timpang. Islam menolak segala bentuk tirani, eksploitasi, dominasi, dan hegemoni dalam pelbagai aspek kehidupan: ekonomi, politik, budaya, gender, dan lain-lain. Al-Qur'ân menyerukan kita agar menjadi pembela kelas yang tertindas dan golongan yang lemah. Allah SWT dalam Surat *al-Nisâ`* [4] Ayat 75 berfirman:

وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا.

“Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah baik laki-laki, perempuan-perempuan, dan anak-anak yang semuanya berdoa: Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini (Mekah) yang zalim penduduknya dan berilah kami perlindungan dari sisi Engkau, dan berilah kami penolong dari sisi Engkau.” (Q.S. *an-Nisâ`* [4]: 75).

Al-Qur'ân juga berbicara tentang kewajiban membebaskan kaum *mustadl'afin* (orang-orang tertindas), menyantuni anak yatim, *fuqarâ`* dan *masâkin*, membela budak-budak belian, dan para tawanan. Agenda itulah yang diusung oleh seluruh Nabi dan Rasul Allah. Semua Nabi Israel digambarkan di dalam al-Qur'ân sebagai pembela *mustadl'afin* dalam menghadapi kelompok *mustakbirîn*, yakni orang-

orang kaya yang sombong dan para penguasa suatu negeri yang congkak. Oleh karena itu, Nabi Israel terkemuka, Musa, digambarkan sebagai pembebas orang-orang yang tertindas (bangsa Israel) dari penindasan Fir'aun (*mustakbir*).

Simpati Allah ditunjukkan kepada orang-orang yang tertindas, Allah berfirman:

ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين.

“Dan Kami hendak memberi karunia bagi orang-orang yang tertindas di bumi itu dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi bumi.” (Q.S. *al-Qashash* [28]: 5).

Di dalam al-Qur'ân, orang yang tidak menyantuni kelompok *dlu'afâ* atau *mustadl'afin* disebut sebagai orang yang mendustakan agama (*yukadzdzibu bi al-dîn*). Kadang-kadang al-Qur'an juga menyebut mereka sebagai pence-mooh (*al-huzamah*).

Sepanjang hidupnya, Nabi Muhammad SAW selalu berpihak kepada kelompok-kelompok lemah dalam menghadapi kelompok-kelompok kuat. Kita tahu bahwa saudagar-saudagar kaya di Mekah banyak membuat konglomerasi antarsuku dan memonopoli perdagangan di kawasan Kerajaan Byzantium. Hal ini mereka lakukan demi mengeruk keuntungan tanpa mau mendistribusikannya kepada kelas *mustadl'afin*. Mereka menyombongkan diri dan

mabuk dengan kekuasaan. Mereka melanggar norma-norma kesukuan dan tidak menghargai fakir-miskin.¹²⁶

Dalam kondisi yang demikian, Nabi datang membawa risalah baru. Rumusan *lâ ilâha illâ Allâh* yang didakwahrkannya, dengan sendirinya memiliki implikasi-implikasi sosial-ekonomi. Islam mencela penumpukan kekayaan, yang berputar hanya di tangan segelintir orang. Secara kategoris, Islam memang mengakui hak perorangan untuk mengakses kekayaan, tetapi dengan tegas Islam melarang terjadinya konsentrasi dan monopoli terhadapnya, sehingga dapat mengakibatkan terjadinya ketidakadilan. Pada waktu kekayaan melebihi batas yang berakibat pada kesenjangan kelas, maka ketika itulah golongan yang memonopoli dan mengkonsentrasikannya menjadi penentang Islam.

Nabi Muhammad melalui dakwahnya menyeru kepada saudagar-saudagar kaya Mekah dengan kalimat yang tegas. Al-Qur'ân menyebutkan:

الذی جمع مالا وعدده ••• یحسب أن ماله أخذه ••• کلا لینبذن فی الحطمة ••• وما أدراك ما الحطمة ••• نار الله الموقدة.

“Dialah yang mengumpulkan kekayaan dan menimbunnya. Ia mengira kekayaannya akan mengekalkannya. Sama sekali tidak! Mereka akan dilontarkan ke dalam huthamah. Apakah huthamah itu? Yaitu api yang dinyalakan Allah.” (Q.S. *al-Humazah* [104]: 2-6)

¹²⁶Mansour Fakih, “Teologi Kaum Tertindas”, dalam Th. Sumartana (editor), *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Masyarakat*, (Yogyakarta: Interfidei, 1994), hlm. 235.

Juga di dalam surat yang lain disebutkan bahwa:

ألهاكم التكاثر • حتى زرتم المقابر • كلا سوف تعلمون • ثم كلا سوف تعلمون • كلا لو تعلمون علم اليقين • لترون الجحيم • ثم لترونها عين اليقين • ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم.

“Perlombaan menimbun harta menjadikan kamu lalai, sampai kamu masuk ke liang kubur. Tapi tidak, kamu akan tahu !...Tapi tidak, kamu akan mengetahui. Tapi tidak, kalau saja kamu mengetahui dengan penuh keyakinan. Sesungguhnya kamu akan melihat neraka. Kemudian, kamu sungguh akan melihatnya dengan mata keyakinan. Kemudian pada hari itu kamu akan ditanyai tentang kenikmatan-kenikmatan duniawi.” (Q.S. *at-Takâtsur* [102]: 1-8).

Pada saat itu telah terjadi monopoli ekonomi yang menyebabkan kelompok-kelompok miskin kian terpuruk dalam kemiskinannya. Kaum miskin susah untuk bangkit dari keterpurukannya karena sumber-sumber perekonomian telah dikuasai oleh segelintir orang.

Nabi Muhammad SAW, dengan inspirasi wahyu ilahiyah, mengajukan sebuah alternatif tatanan sosial yang adil dan tidak eksploitatif serta menentang oligarki ekonomi. Memang rumusan al-Qur’ân lebih bersifat teologis, seperti pada umumnya sistem berfikir yang dirumuskan pada masa kenabian. Akan tetapi, semua orang akan melihat betapa rumusan-rumusan itu mempunyai implikasi-implikasi sosial yang sangat besar. Distribusi kekayaan yang berlebih kepada kelompok masyarakat yang lemah diistilahkan dengan *infâq fi sabîlillâh*.

Dengan struktur ekonomi yang “tidak beres” ketika itu, maka satu-satunya jalan untuk memberikan perlindungan bagi orang-orang yang lemah adalah melimpahkan tanggung jawab kepada orang-orang kaya untuk membagikan kelebihan kekayaannya di jalan Allah.¹²⁷ Untuk memastikan kelanggengannya, ditetapkanlah ketentuan zakat dalam Islam. Zakat bukan merupakan kebaikan hati orang kaya kepada orang miskin, melainkan kewajiban yang harus ditunaikan oleh si kaya, karena itu dapat dituntut oleh kaum miskin, atau dipaksakan pelaksanaannya oleh negara. Zakat, seperti digariskan al-Qur’ân, bertujuan untuk meruntuhkan tumpukan harta kelompok kaya. Islam menghendaki adanya distribusi yang adil menyangkut kekayaan dan kekuasaan.¹²⁸

Dengan pemihakan terhadap masyarakat tertindas, Islam menjadi agama yang sangat populer di kalangan masyarakat akar rumput. Ketika Nabi Muhammad berada di Mekah, hanya 25 orang saja dari seluruh pengikutnya berasal dari kelompok kaya dan bangsawan. Selebihnya berasal dari kelompok-kelompok miskin. Dikisahkan bahwa yang pertama masuk Islam, kebanyakan, adalah orang-orang miskin, para budak, dan sebagainya. Para konglomerat Mekah *enggan* masuk ke dalam Islam karena agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW dipenuhi oleh kalangan fakir-miskin. Al-Qur’ân menyebutkan:

¹²⁷ Asghar Ali Engineer, *Islam and Its Relevance to Our Age*, terjemahan Hairus Salim & Imam Baehaqy, (Yogyakarta: LKiS, 1993), hlm.8. Bandingkan dengan Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Elements in Islam*, Terjemahan Agung Prihantoro, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 1-8.

¹²⁸ Ziaul Haque, *Revelation and Revolution in Islam*, terjemahan E. Setiyawati al-Khattab, (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 255.

وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس • قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء •

“Apabila dikatakan kepada pembesar-pembesar Quraisy itu, berimanlah kamu kepada Allah seperti manusia yang lain beriman, mereka menjawab: Apakah kami harus beriman seperti berimannya kelompok sufaha` (orang-orang bodoh).” (Q.S. *al-Baqarah* [2]:13).

Al-Qur’ân kemudian menyindir:

ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون.

“Ketahuilah, sesungguhnya mereka sendirilah sufaha, tetapi mereka tidak mengetahuinya.” (Q.S. *al-Baqarah* [2]:13

Gerakan pembebasan Islam itu tidak hanya difokuskan pada keadilan di bidang ekonomi, melainkan juga pada bidang keadilan dan kesetaraan gender. Di bawah kepemimpinan Muhammad SAW, Islam juga mengarahkan upayanya pada pembebasan perempuan. Kaum perempuan yang dalam masyarakat Arab sebelum Islam diperlakukan hampir seperti barang atau benda dan dapat diwariskan, oleh Islam diangkat martabatnya dengan diberi kedudukan yang sama dengan kaum pria di hadapan Tuhan. Islam menegaskan mereka tidak lagi dapat diwariskan, sebaliknya berhak menerima warisan. Islam juga melarang penguburan hidup-hidup anak perempuan, yang sebelumnya dilakukan oleh masyarakat Arab karena ketidaksukaannya terhadap perempuan. Bangsa Arab yang sebagian besar *ummi* (tidak dapat membaca dan menulis), oleh Islam diwajibkan untuk terus menerus menuntut ilmu

pengetahuan, baik ilmu agama maupun ilmu yang lain, sejak lahir sampai masuk liang lahat, meski harus pergi ke tempat yang jauh seperti negeri Cina. Kewajiban itu berlaku secara sama untuk kaum laki-laki dan kaum perempuan.

Ketika Islam datang, perbudakan merupakan lembaga yang telah membudaya, tidak saja di kawasan Arabia, tetapi juga merata di bagian-bagian dunia yang lain. Islam mengimbau kepada para pemilik budak untuk bersikap manusiawi terhadap budak-budak mereka, serta menjanjikan pahala yang besar kepada mereka yang memerdekakan budak mereka. Bahkan, hukum pidana Islam mengharuskan kepada pelaku tindakan pidana tertentu untuk memerdekakan budak (*tahrîr raqabah*) sebagai bagian dari pembayaran “denda”. Banyak di antara budak yang telah dimerdekakan itu menjadi sahabat-sahabat dekat Nabi. Salman al-Farisi dan Bilal bin Rabah--yang dikenal sebagai *muadzdzin al-Rasul*, adalah dua dari mereka.¹²⁹ Pembebasan perbudakan dilakukan semata-mata karena prinsip Islam mengenai penghormatan terhadap martabat kemanusiaan.

Salah satu prinsip yang dijunjung tinggi dalam Islam adalah penghormatan terhadap kemanusiaan. Dalam salah satu ayat al-Qur’ân, secara tegas disebutkan bahwa Allah SWT telah menganugerahkan kemuliaan terhadap anak cucu Adam atau manusia.

¹²⁹Lihat Abdullahi Ahmed an-Na’im, *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, terjemahan Ahmad Suaedy & Amiruddin Arrani, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 332.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ
عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا.

“Sungguh, Kami benar-benar memuliakan anak-anak Adam (manusia). Kami sediakan bagi mereka sarana dan fasilitas untuk kehidupan mereka di darat dan di laut. Kami beri mereka rizki yang baik-baik, serta Kami utamakan mereka di atas ciptaan Kami yang lain.” (Q.S. al-Isrâ’: 70)

Dalam ayat lain disebutkan bahwa misi utama kenabian Nabi Muhammad SAW adalah untuk menebarkan kasih sayang terhadap seluruh alam.

وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين

“Dan tidaklah Kami utus kamu (wahai Muhammad) kecuali untuk (menyebarkan) kasih sayang terhadap seluruh alam.” (Q.S. al-Anbiyâ’ [21]: 107)

Prinsip penghormatan dan kasih sayang ini secara logis kemudian menjadi dasar peletakan pondasi pembahasan hukum Islam dan bangunan etika dalam berelasi antarsesama. Seperti perlunya berbuat baik, memberikan manfaat, saling membantu, pengharaman menipu, pelarangan tindak kekerasan, dan pernyataan perang terhadap segala bentuk kezaliman. Karena dalam perspektif Islam, kezaliman bisa berupa pengambilan hak orang lain, baik yang menyangkut harta benda, jiwa, maupun harga diri seseorang, termasuk perlakuan yang buruk, seperti kekerasan, penistaan, atau penelantaran.

Ada banyak ayat al-Qur'an dan teks hadits yang bisa dikutip di sini, sebagai dasar perlunya berbuat baik dan nistanya suatu kezaliman.

“Tidak (demikian) bahkan barangsiapa yang menyerahkan diri kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan, maka baginya pahala pada sisi Tuhannya dan tidak ada kekawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati.” (Q.S. Al-Baqarah [2]:112)

“Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan berdo`alah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik.” (Q.S. al-A'râf [7]:56).

“Sesungguhnya dosa itu atas orang-orang yang berbuat zalim kepada manusia dan melampaui batas di muka bumi tanpa hak. Mereka itu mendapat azab yang pedih”. (Q.S. asy-Syurâ [42]:42)

يا عبادى إني حرمت الظلم على نفسى وجعلته محرما فيما بينكم فلا تظالموا

“Wahai hamba-hamba-Ku, Aku haramkan kezaliaman terhadap diri-Ku,---dan Aku jadikan kezaliman itu juga haram di antara kamu,---maka janganlah kamu saling menzalimi satu sama lain.” (Hadits Qudsi, Riwayat Imam Muslim)

كونوا عباد الله إخوانا ● المسلم أخو المسلم ● لا يظلمه ولا يخذله ● ولا يحقره.

“Jadilah hamba-hamba Allah yang bersaudara satu dengan yang lain, karena seorang muslim itu saudara bagi muslim

yang lain, tidak diperkenankan menzalimi, menipu, atau melecehkannya." (Hadits Riwayat Imam Muslim)

Prinsip kemanusiaan ini juga menjadi basis dari relasi sosial dalam kehidupan manusia. Itu sebabnya, seseorang tidak boleh bertindak zalim terhadap yang lain. Sebaliknya, setiap orang harus saling berbuat baik dan membantu satu sama lain. Yang kuat, misalnya, membantu yang lemah. Dalam hubungan buruh dan majikan, misalnya, Nabi menganjurkan agar para majikan segera memberikan upah buruh sebelum keringatnya kering. Para buruh juga memiliki hak, terutama hak untuk diperlakukan secara manusiawi. Dalam hubungan suami dan isteri, al-Qur`ân mengumpamakan keduanya laksana pakaian bagi yang lain. Suami adalah pakaian bagi isteri. Begitu juga sebaliknya, isteri adalah pakaian bagi suami. Sebagaimana pakaian, yang satu adalah pelindung bagi yang lain. Tidak boleh ada kesewenang-wenangan oleh pihak yang satu terhadap yang lain, karena kesewenang-wenangan adalah tindakan biadab yang dicela bukan hanya oleh Islam melainkan juga oleh akal sehat.

Landasan etika perlakuan suami kepada istri, orang tua terhadap anak, dan majikan kepada buruh seharusnya juga dilakukan atas dasar kemanusiaan, yaitu melihat masing-masing sebagai manusia utuh dengan segala hak yang dimilikinya dan bukan sebagai barang atau mesin yang boleh diperlakukan untuk apa saja sesuai kehendak pemilikinya. Yang termasuk ke dalam prinsip dasar Islam terkait dengan relasi kemanusiaan adalah efek-efek yang ditimbulkan dari relasi itu mengenai hak dan kewajiban orang tua-anak, suami-isteri, dan majikan-buruh.

Relasi Orang Tua dan Anak

Hubungan anak dengan orang tua adalah hubungan orang yang melahirkan dengan yang dilahirkan, hubungan orang yang merawat dengan yang dirawat, hubungan orang yang mendidik dengan yang dididik, dan hubungan yang lebih tua dengan yang lebih muda. Dalam hubungan itu, kedua belah pihak memiliki hak dan kewajiban masing-masing. Hak dan kewajiban ibarat dua sisi dari koin mata uang, yakni dua hal yang berbeda tetapi tidak bisa dipisahkan. Di samping mempunyai sejumlah kewajiban, orang tua juga mempunyai hak, misalnya hak untuk dihormati. Begitu juga dengan anak. Ia memiliki hak untuk disayang oleh kedua orang tuanya. Jika orang tua memperoleh penghormatan dari anak, maka anak juga memperoleh kasih sayang dari orang tua.

Salah satu bentuk penghormatan anak terhadap orang tua adalah menaati perintah-perintahnya sejauh tidak bertentangan dengan ketaatan kepada Allah. Sementara kedua orang tua sebagai pihak yang lebih tua harus menunjukkan kasih sayangnya kepada anak sebagai pihak yang lebih muda. Dalam konteks ini, Nabi Muhammad SAW bersabda:

عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا. (رواه الترمذی)

“Dari Anas bin Malik menuturkan, bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Tidak termasuk golongan umatku, mereka yang (tua) tidak menyayangi yang muda, dan mereka yang (muda) tidak menghormati yang tua.” (Hadis Riwayat Imam al-Turmudzi)¹³⁰

¹³⁰al-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi, Kitāb al-Birri wa al-Shilah 'an Rasūlillāh, Ma Jā'a fī Rahmat al-Shibyān*, Nomor Hadist: 1842.

Jadi, kewajiban orang tua adalah menyayangi anaknya, sementara haknya adalah memperoleh penghormatan dari anaknya. Sebaliknya, kewajiban anak adalah menghormati orang tuanya, dan haknya adalah memperoleh kasih-sayang dari orang tuanya. Seorang anak diwajibkan menghormati orang tua jika ia memperoleh kasih-sayang dari orang tuanya. Orang tua diwajibkan menyayangi anak jika ia memperoleh penghormatan dari anaknya. Hak dan kewajiban ini bersifat timbal balik, resiprokal. Oleh karenanya, kedua belah pihak mestinya tidak saling menunggu, malah harus proaktif melaksanakan kewajiban agar memperoleh hak. Hak akan diperoleh jika kewajiban telah dilaksanakan.

Semangat hadits di atas adalah mendahulukan pelaksanaan kewajiban ketimbang perolehan hak. Orang tua memang seharusnya menyayangi anaknya dengan segala perilaku, pemberian, termasuk dalam memerintahkan anaknya. Suatu perintah harus dilandasi dengan kasih sayang, bukan amarah, kebencian, sehingga cenderung bersifat eksploitatif. Begitu juga kepada anak, seharusnya ia menghormati dan memuliakan orang tuanya dengan ketulus-ikhlasan, bukan keterpaksaan.

Beginilah, cara al-Qur`ân dan al-Hadîts menjelaskan kewajiban anak terhadap orang tua. Mereka harus menghormati, berbuat baik, menaati, dan bertutur kata yang sopan dan santun. Allah berfirman di dalam al-Qur`ân Surat *al-Isrâ'* Ayat 23:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ فَلَآ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا
(الإِسْرَاءُ: 17-23)

“Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada kedua orang tuamu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia.” (Q.S. *al-Isrâ’* [17]: 23)

Kedua orang tua, terutama ibu, telah mengawali kewajibannya dengan memberikan kasih sayang kepada anak sejak ia masih bayi, bahkan masih dalam kandungan. Ibunya hamil dengan penuh kesusahan, melahirkan, menyusui, merawat, mendidik, dan menafkahnya hingga anak menjadi dewasa. Semua itu merupakan bentuk kasih sayang yang telah dilakukan kedua orang tua kepada anaknya.¹³¹ Dalam konteks timbal balik, bagi anak tidak bisa lain kecuali berkewajiban menghormati dan memuliakan orang tuanya itu. Pertanyaannya adalah bagaimana bentuk penghormatan terhadap orang tua? Bagaimana mendefinisikan ketaatan itu? Jelas sekali bahwa penghormatan kepada orang tua banyak sekali, di antaranya adalah berbuat baik kepada mereka, mendoakan dan memenuhi keinginan mereka, dan menaati perintah-perintahnya. Penghormatan ini sekali lagi merupakan perimbangan dari pengorbanan

¹³¹ Lihat Q.S. *Luqmân* [31]: 14 dan Q.S. *al-Ahqâf* [46]: 15.

orang tua terhadap anaknya. Karena demikian tingginya pengorbanan itu, Islam menetapkan bahwa durhaka terhadap kedua orang tua termasuk salah satu dosa besar. Dalam suatu hadîts disebutkan:

عن أنس رضى الله عنه ● سئل النبي صلى الله عليه وسلم في الكبائر ● قال:
الإشراك بالله وعقوق الوالدين ● وقتل النفس وشهادة الزور. (رواه الترمذى)

"Rasulullah SAW suatu saat ditanya mengenai dosa-dosa besar. Rasul SAW menjawab: "Menyekutukan Allah, durhaka kepada orang tua, membunuh jiwa, dan memberikan kesaksian palsu." (Hadîts Riwayat Imam al-Turmudzi)¹³²

Dalam hadîts lain, Nabi menyatakan bahwa durhaka kepada kedua orang tua itu haram, dan bisa mengakibatkan seseorang terjatuh ke dalam *sû'u al-khâtimah* (meninggal dalam keadaan tidak baik). Ini menunjukkan bahwa menaati orang tua adalah wajib. Namun, ketaatan itu tidaklah mutlak. Ketaatan terhadap orang tua perlu dilakukan selama orang tua tidak menyuruh anaknya kepada kemaksiatan, kezaliman, dan sebagainya. Artinya, anak tidak perlu menaati orang tuanya sekiranya ketaatan itu menyebabkan anak terjatuh pada tindakan melanggar hukum atau membahayakan dirinya. Nabi Muhammad SAW bersabda:

عن أبي عبد الرحمن السلمى عن علي رضى الله عنه ● أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا طاعة في معصية الله ● إنما الطاعة في المعروف. (رواه أبو داود)

¹³²al-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi, Kitâb al-Buyû' 'an Rasulillâh*, Nomor Hadist: 1128.

Dari Abi Abdurrahman as-Sulami, dan Ali RA, bahwa Rasulullah Saw bersabda: “Tidak berlaku ketaatan untuk hal-hal kemaksiatan kepada Allah, ketaatan hanya untuk hal-hal yang baik.” (Hadîts Riwayat Imam Abû Dâwûd)¹³³

Persyaratan lain perintah orang tua harus ditaati adalah jika perintah itu tidak untuk menyengsarakan atau mencederai hak-hak kemanusiaan anak. Jika si anak merasa disengsarakan dengan perintah tersebut, maka ia berhak untuk menolak. Misalnya, dalam kasus pernikahan yang menyebabkan perselisihan antara anak dan orang tua. Anak menyatakan bahwa laki-laki itulah yang terbaik buat dirinya, sementara orang tua menyatakan sebaliknya. Orang tua berusaha membatalkan pernikahan anaknya sekalipun yang bersangkutan sudah merasa cocok dengan laki-laki pilihannya itu. Memperhatikan kasus ini, menarik memperhatikan hadîts yang diriwayatkan ‘Aisyah, dinyatakan bahwa jika orang tua dan anak berselisih pendapat mengenai pernikahan, maka wali hakim yang harus meleraikan dan memutuskan. Ini berarti orang tua pada dasarnya tidak memiliki hak untuk memaksa. Sekalipun orang tua terus memaksa, anak tidak diwajibkan untuk mengikuti kemauan orang tua.

Dalam hadist lain yang diriwayatkan Imam Bukhari, Imam Malik, Imam Abu Dawud, dan Imam an-Nasa’i disebutkan bahwa ketika seorang perempuan yang bernama Khansa binti Khidam dipaksa kawin oleh orang tuanya, Nabi SAW mengembalikan keputusan itu kepada si anak: mau diteruskan atau dibatalkan. Nabi SAW tidak

¹³³Abû Dâwûd, *Sunan Abû Dâwûd, Kitâb: al-Jihâd, Bâb: ath-Thâ’ah*, Nomor Hadist: 2256.

mengembalikan keputusan akhir kepada orang tua, tetapi kepada anak.¹³⁴ Hadîts ini menegaskan bahwa anak memiliki hak untuk memilih dan menolak calon pendamping hidupnya. Artinya, anak memiliki otonomi untuk menentukan siapa calon pendamping hidup yang terbaik buat dirinya.

Jika benar orang tua mencurahkan kasih sayangnya, maka ia tidak mungkin memaksa anaknya untuk melakukan sesuatu, apalagi hal itu bertentangan dengan kemaslahatan dirinya. Begitu juga sebaliknya, si anak tidak akan mudah menentang orang tua, jika ia benar-benar ingin memberikan penghormatan kepada kedua orang tuanya. Kasih sayang dan penghormatan harus dilakukan secara timbal balik. Mungkin, anak durhaka tidak akan pernah ada, jika anak sejak kecil selalu hidup dalam kasih sayang. Orang tua durhaka juga tidak akan pernah ada, jika sejak masa kecilnya selalu memperoleh kasih sayang, dan selalu memperoleh penghormatan dan kemuliaan dari anak-anaknya. Keluarga yang penuh dengan kasih sayang dan penghormatan satu sama lain adalah keluarga bahagia yang digambarkan al-Qur'ân dalam Surat *ar-Rûm*, yakni keluarga yang *sakînah*, *mawaddah*, dan *rahmah*.

Dalam kasus tertentu, perintah atau kemauan orang tua tidak perlu ditaati, bahkan bisa dilaporkan ke polisi, jika perintahnya itu menjerumuskan si anak pada ketidakadilan. Lebih-lebih lagi, jika orang tua melakukan pemaksaan terhadap anak yang nyata-nyata mencederai kemanusiaan si anak, seperti menjual anak kepada pihak lain untuk dipekerjakan secara tidak manusiawi, dipekerjakan pada daerah rawan dan berbahaya, atau dijadikan pelacur.

¹³⁴al-Zayla'i, *Nashb ar-Râyah Takhrîj Ahâdîts al-Hidâyah*, Juz III, hlm. 237.

Kita bisa memahami bahwa orang tua melakukan tindakan keji dan anti-kemanusiaan terhadap anaknya ini tentu tidak berarti tanpa sebab. Sebab yang dominan biasanya adalah keterjepitan kondisi perekonomian keluarga, keterjeratan hutang, dan lain-lain, termasuk cara instan untuk memperoleh kekayaan dengan cara yang mudah. Jika ini yang terjadi, maka menjadi kewajiban pemerintah untuk memberdayakan masyarakat miskin dan meningkatkan taraf hidup mereka. Salah satunya adalah dengan menciptakan lapangan pekerjaan dan memperbaiki pendidikan masyarakat (malah seharusnya pemerintah membebaskan biaya pendidikan dasar dan menengah bagi seluruh warga, terutama yang miskin). Kondisi kemiskinan terjadi, di antaranya, karena rendahnya tingkat pendidikan mereka.

Relasi Suami dan Isteri

Telah umum diketahui bahwa salah satu tujuan dari pernikahan adalah terciptanya tata kehidupan keluarga yang bahagia atau yang lazim disebut keluarga *sakînah*, *mawaddah wa rahmah*. Keluarga *sakînah* hanya bisa terbentuk apabila setiap anggota keluarga berupaya untuk saling menghormati, menyayangi, dan saling mencintai. Itulah fondasi dasar sebuah keluarga. Allah SWT berfirman di dalam al-Qur`ân Surat *ar-Rûm* Ayat 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ). (الروم ● 30 ● 21)

"Dan dari tanda-tanda (keagungan)-Nya, Dia menciptakan untuk kamu pasangan kamu, dari jenis yang sama dengan kamu, agar kamu bisa memperoleh ketentraman di

sisinya, dan Dia menjadikan di antara kamu (pasangan-pasangan) rasa saling cinta dan sayang. Sesungguhnya pada (semua) hal itu, ada tanda-tanda (keagungan Tuhan) bagi orang-orang yang berfikir." (Q.S. *ar-Rûm* [30]:21)

Tujuan pernikahan yang demikian ini hanya mungkin terwujud apabila relasi yang terbangun dalam kehidupan suami-isteri adalah relasi yang adil, yakni hubungan yang setara, tidak totaliter dan hegemonik, masing-masing memiliki akses untuk mengontrol, serta dibangun pada sikap saling percaya, saling pengertian, saling mengingatkan, dan saling memberi. Model relasi seperti inilah yang memungkinkan sebuah pasangan suami-isteri bisa mencapai tujuan-tujuan mulia dari pernikahan.

Untuk sampai pada tujuan ini, al-Qur`ân menggariskan beberapa prinsip dasar relasi suami dan isteri. Di antaranya adalah ikatan pasangan (*zawâj*) yang setara. Hubungan suami dan isteri ibarat sepasang sayap dari seekor burung. Jika sayap yang satu berhenti mengepak, maka terjatuhlah si burung itu. Begitu juga dengan suami dan isteri. Al-Qur`ân sendiri mengibaratkan hubungan suami dan isteri laksana pakaian (*libâs*). Yang satu adalah pakaian bagi yang lain. Sebagaimana diketahui, pakaian selain berfungsi memberikan perlindungan dari hal-hal yang tidak dikehendaki, juga memberikan keindahan, kehangatan, dan menutupi kerahasiaan dan kekurangan.

Pada ayat yang lain ditegaskan bahwa akad perkawinan adalah suatu perjanjian yang kokoh (*mîtsâqan ghalîdhan*). Sebagai perjanjian yang kokoh, maka siapapun tidak boleh mengingkari dan mengkhianati terlepasnya ikatan tersebut. Dalam kaitan ini, al-Qur`ân menegaskan agar suami dan isteri benar-benar memperlakukan

pasangannya dengan baik (*mu'âsyarah bi al-ma'rûf*), penuh cinta kasih, mengupayakan kerelaan (*tarâdlin*), dan mengembangkan tradisi dialog atau musyawarah dalam mengelola dan menyelesaikan segala masalah dalam rumah tangga.

Relasi suami dan isteri yang demikian itu digambarkan oleh Allah SWT melalui ayat-ayat berikut ini:

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ۖ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ
(البقرة: 2 • 187)

"Dihalalkan bagi kamu sekalian pada malam hari (bulan) puasa berhubungan intim dengan isteri-isteri kamu. Mereka adalah pakaian bagi kamu sekalian, dan kamu juga adalah pakaian bagi mereka." (Q.S. *al-Baqarah* [2]: 187)

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا
(النساء: 4 • 21)

"Bagaimana kamu (tega) mengambilnya (harta isteri dari mahar), padahal di antara kamu sudah berhubungan intim, dan mereka (isteri-isteri) telah menerimanya (mahar) dari kamu sekalian melalui perjanjian (pernikahan) yang kokoh." (Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 21)

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَلِكَم
أَرْزَى لَكُمْ وَأَطَّهَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (البقرة: 2 • 232)

"Dan apabila kamu semua menceraikan isteri-isteri kamu, maka janganlah kamu halangi mereka untuk

menikahi (orang-orang yang akan menjadi) suami-suami mereka, apabila di antara mereka ada kerelaan dengan (komitmen untuk) kebaikan. Yang demikian itu adalah nasehat bagi orang dari kamu sekalian, yang beriman kepada Allah dan hari akhir. Yang demikian itu lebih murni bagi kamu dan lebih suci. Dan Allah Maha Mengetahui, sedangkan kamu sekalian tidak mengetahui." (Q.S. *al-Baqarah* [2]: 232)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا
بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ ۖ وَعَايِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ
(النساء) ۖ (4) ۖ (19).

"Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mewarisi (dengan menikahi) perempuan dengan cara paksa. Dan janganlah kamu halangi mereka (untuk menikah dengan yang lain), dengan tujuan agar kamu bisa membawa pergi sebagian dari (mahar atau nafakah) yang kamu berikan kepada mereka, kecuali jika mereka melakukan kekejian yang jelas. Dan saling bergaulah dengan mereka dengan kebaikan..." (Q.S. *an-Nisâ'* [4]: 19)

...فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا... (البقرة) ۖ 2
(233)

"..... Maka apabila mereka (ayah dan ibu, atau suami dan isteri) menghendaki (untuk) menyapih (anak mereka), dengan kerelaan mereka kedua-duanya, dan atas dasar musyawarah, maka tidak ada dosa bagi mereka berdua (melakukan hal itu)....." (Q.S. *al-Baqarah* [2]: 233)

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ
مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (الروم 30 • 21)

"Dan dari tanda-tanda (keagungan)-Nya, Dia menciptakan untuk kamu pasangan kamu dari jenis yang sama dengan kamu, agar kamu bisa memperoleh ketenteraman di sisinya, dan Dia menjadikan di antara kamu (pasangan-pasangan) rasa saling cinta dan sayang. Sesungguhnya pada (semua) hal itu, ada tanda-tanda (keagungan Tuhan) bagi orang-orang yang berfikir." (Q.S. *ar-Rûm* [30]:21)

Ayat-ayat ini sesungguhnya menegaskan bahwa perkawinan yang dikehendaki al-Qur'ân adalah perkawinan yang kokoh, yang memenuhi kebutuhan pasangan masing-masing, saling melengkapi, saling berbagi, dan saling memperlakukan dengan baik, demi terciptanya kasih sayang, ketenteraman, dan kebahagiaan, baik antara suami dan isteri, maupun antara suami-isteri dengan anak-anak dan anggota keluarga yang lain.

Jika relasi yang adil ini terbangun dalam kehidupan rumah tangga, maka kekerasan dalam rumah tangga akan dapat dihindari. Karena kekerasan, baik dalam bentuk fisik, psikis, seksual, maupun ekonomi pada dasarnya adalah cermin ketidakrukunan keluarga akibat relasi yang timpang, relasi yang tidak adil, di antara mereka, dan itu dilarang oleh ajaran Islam.

Ketika perempuan terus-menerus mengalami diskriminasi dan kezaliman, Islam datang untuk menolong dan mengangkat posisi mereka. Islam menyeru tak seorangpun boleh memperlakukan secara tidak adil terhadap perempuan. Hanya orang yang lalim saja yang memperlakukan perempuan secara tidak adil. Setiap orang mempunyai hak

untuk bebas dari ancaman, pemaksaan, dan kekerasan. Dengan perkataan lain, setiap orang mempunyai hak untuk memperoleh rasa aman, baik secara fisik, psikis, seksual, maupun ekonomi. Oleh karena itu, meskipun bekerja, tapi jika dilakukan dengan cara paksa, maka hal itu dilarang dalam Islam.

Pertanyaan muncul: apakah seorang suami diperbolehkan melakukan kekerasan (misalnya membentak dan memukul) isterinya dengan alasan untuk mendidik? Memang, banyak orang berkata bahwa seorang suami boleh (memiliki hak) untuk memukul isteri untuk kepentingan mendidik. Pandangan ini konon disandarkan pada sejumlah ayat dalam al-Qur`ân dan al-Hadîts. Dalam konteks ayat pemukulan suami terhadap isteri, Syaikh Muhammad Thahir Ibn 'Asyur menyatakan bahwa wewenang "memukul istri" diberikan kepada suami demi kebaikan kehidupan rumah tangga. Ketika pemukulan tidak lagi bisa efektif untuk memulihkan kehidupan rumah tangga yang baik, maka wewenang itu bisa dicabut. Bahkan, pemerintah bisa melarang tindakan pemukulan itu dan menghukum mereka yang tetap menggunakan pemukulan sebagai media pemulihan hubungan suami-isteri. Ada banyak cara yang lebih manusiawi untuk memulihkan hubungan suami-isteri, yang tidak menistakan perempuan.¹³⁵

Ibn 'Arabi, seorang ulama besar dari Mazhab Maliki, menyitir pendapat seorang tabi'in, 'Atha' (w. 126 H / 744 M), bahwa seorang suami dilarang memukul isterinya.

¹³⁵Lihat *Nadhariyat al-Maqâshid 'ind Muhammad Thâhir bin 'Asyûr*, hlm. 207-210.

هذا من فقه عطاء● فإنه من فهمه بالشريعة ووقفه على مظان الاجتهاد علم أن الأمر بالضرب ها هنا أمر إباحتة● ووقف على الكراهية من طريق أخرى في قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عبد الله بن زمعة: إني لأكره للرجل يضرب امرأته عند غضبه ولعله أن يضاجعه من يومه".

"Ini pandangan fiqh Imam 'Atha' (W. 126 H/744 M), dengan pemahamannya yang dalam terhadap syari'ah dan ketekunannya menggeluti soal-soal ijtihad, dia meyakini bahwa perintah memukul pada ayat ini adalah menunjukan kebolehan saja. Tetapi dia sendiri memilih menyatakan (bahwa memukul itu hukumnya) makruh, dengan argumentasi lain. Yaitu hadits Nabi Saw yang diriwayatkan Abdullah bin Zam'ah, bahwa Nabi Saw bersabda: "Sesungguhnya aku tidak senang (benci) terhadap lelaki yang memukul istrinya ketika dia marah, padahal bisa saja setelah itu menggaulinya pada hari yang sama".¹³⁶

"أن الضرب الذي منشأ العصيان والكراهية والذي دلالاته العرفية مسلما بها عند العرب● لا يصح الاستدلال به على جواز ضرب الرجل زوجته● لأن هذا التشريع روعي فيه عادة المجتمع العربي آنذاك● كما روعي فيه تفاوت الناس كذلك".

"Sebenarnya sumber pemukulan terhadap isteri adalah kemaksiatan dan kebencian, dan hal semacam ini merupakan tradisi yang berlaku di kalangan bangsa Arab. Oleh karenanya, tidak benar menjadikan tradisi seperti ini sebagai *dalil* (dasar) bagi kebolehan seorang suami

¹³⁶Ahkâm al-Qur'ân, Juz I, hlm. 420

memukul isterinya. Karena peraturan seperti ini memperhatikan (mempertimbangkan) tradisi masyarakat Arab ketika itu, sebagaimana memperhatikan pula perbedaan tradisi bangsa lainnya."¹³⁷

قال ابن عاشور: يجوز لولاية الأمور إذا علموا أن الأزواج لا يجسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعها، ولا الوقوف عند حدودها، أن يضربوا عليهم استعمال هذه العقوبة، ويعلنوا لهم أن من ضرب امرأته عوقب كيلا بتفاهق الإضرار بين الأزواج لا سيما عند ضعف الوازع.

"Ibnu 'Asyur berkata: "Jika para penguasa [pemerintah] menjumpai para suami tidak lagi bisa menempatkan hukuman syari'ah secara benar dan pada tempatnya, dan tidak bisa berhenti pada batasan-batasannya yang telah ditentukan, maka pemerintah boleh mencabut hak penghukuman dari tangan mereka. Dan pemerintah juga memberitahukan pada para suami itu, bahwa orang yang memukul isterinya, justru akan diberi sanksi. Agar kekerasan antara suami dan istri tidak menjadi semakin besar, apalagi ketika 'spirit keimanan' sudah melemah."¹³⁸

Paparan di atas kiranya cukup tegas bahwa memukul isteri itu merupakan bagian dari tradisi masyarakat Arab sebelum Islam. Setelah Islam datang, tradisi buruk itu sedikit demi sedikit terus dikikis. Dalam pandangan Islam, pemukulan bukanlah solusi tepat bagi pendidikan, apalagi pendidikan bagi orang dewasa, seperti isteri. Oleh karena itu, wajar apabila Nabi SAW dalam banyak kesempatan sering menyindir orang-orang yang memukul isteri-isteri

¹³⁷Ibnu 'Asyûr, *Maqâshid al-Syari'ah*, hlm. 207.

¹³⁸*Nazhariyat al-Maqâshid 'ind Muhammad Thâhir bin 'Asyûr*, hlm. 210.

mereka. Dalam riwayat Bahz bin Hakim bin Mu'awiyah, bahwa kakeknya bertanya kepada Nabi SAW:

يا رسول الله ● ما حق نساءنا ● وما تأتي منها وما نذر ● قال: ائت حرثك أنى شئت ● وأطعمها إذا طعمت ● واكسها إذا اكتسيت ● ولا تقبح الوجه ولا تضرب. رواه أبو داود

“Wahai Rasulullah, apa hak isteri kita, dan apa yang boleh kita lakukan dengannya dan apa yang tidak boleh dilakukan? Nabi menjawab: “Kamu berhak menggauli isterimu bagaimanapun cara yang kamu suka, kamu harus memberi makan dari yang kamu makan, memberinya pakaian seperti yang kamu pakai, jangan mencemooh muka istri dan jangan memukulnya.” (Hadîts Riwayat Imam Abû Dâwûd)¹³⁹

Riwayat lain, dalam hadîts Bukhari, Muslim, dan at-Turmudzi, dari ‘Abdullah bin Zam’ah, bahwa Rasulullah SAW bersabda:

عبد الله بن زمعة رضى الله عنه ● قال: قال النبي صلى الله عليه عن رواه وسلم: لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد ● ثم يجامعها في آخر اليوم. البخارى

“Janganlah sekali-kali seseorang di antara kamu memukul isterinya, layaknya seorang hamba saja, padahal di penghujung hari, ia mungkin akan menggaulinya.” (Hadîts Riwayat Imam Bukhari)¹⁴⁰

¹³⁹*Ibn al-Atsîr*, Juz VII, hlm. 329, Nomor Hadîts: 4717.

¹⁴⁰*Shâhîh Bukhârî, Kitâb al-Nikâh, Mâ Yakrahu li dlarb al-Nisâ*, Nomor Hadîts: 4805.

Ini peringatan yang tegas dari Nabi SAW agar suami tidak memukul isterinya. Tidak sekadar berbicara, Nabi SAW memiliki komitmen untuk melaksanakan pandangannya itu. Selama hidup berumah tangga, Nabi tidak pernah sekalipun memukul isteri-isterinya. Padahal, perbedaan di antara Nabi dan isteri-isterinya kerap terjadi dan beberapa di antaranya menimbulkan ketegangan hubungan suami-isteri. Namun, Nabi tak sekalipun menempuh cara kekerasan, baik kekerasan fisik, perkataan, psikis, seksual, maupun ekonomi. Seperti yang diceritakan 'Aisyah ra, dalam suatu hadîts yang diriwayatkan Imam Muslim dan Imam Abû Dâwûd:

عن عائشة رضى الله عنها: قالت: ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم خادما ولا امرأة قط (رواه أبو داود)

“Bahwa Rasulullah tak pernah memukul pembantu dan tidak juga perempuan.” (Hadîst Riwayat Abû Dâwûd)

141

Tidak ada seorang pun yang diberi hak untuk melakukan kekerasan terhadap perempuan. Kekerasan sama sekali tidak sesuai dengan perilaku, nasehat, dan peringatan Nabi SAW. Pemukulan atau segala bentuk perilaku kekerasan lain adalah bertentangan dengan prinsip pergaulan yang baik (*mu'âsyarah bi al-ma'rûf*), tidak sesuai dengan anjuran penghormatan terhadap perempuan (*mâ akramahunna illa karîm*), dan pelanggaran terhadap wasiat Nabi SAW untuk berbuat baik terhadap perempuan (*istawshû bin nisâ'i khairan*). Lebih dahsyat lagi, mereka yang memukul isteri-

¹⁴¹Sunan Abû Dâwûd, *Kitâb al-Adâb, Fî al-Tajâwuz fî al-Amri*, Nomor Hadîts: 4154.

nya, dijuluki oleh Nabi SAW sebagai orang-orang yang jahat dan busuk (*laysa ulâ'ika bi khiyârikum*). Memukul isteri, apapun alasannya, adalah bertentangan dengan anjuran, harapan, dan perilaku sehari-hari Nabi SAW terhadap para isterinya.

Nabi sendiri bersedia bersabar ketika menghadapi berbagai perbedaan dan perlakuan dari isterinya. Bahkan, Nabi memberikan kesempatan kepada mereka untuk mengekspresikan keinginan mereka, memberikan masukan, dan menentukan pilihan yang sesuai dengan harapan mereka. Tanpa ada kata-kata penghinaan, pelecehan, menghardik, apalagi ucapan-ucapan keji dan kotor, Nabi menghadapi mereka dengan kesabarannya.

Mungkin beberapa orang dari umat Islam kecewa melihat perilaku 'Aisyah atau Hafsah yang pernah menggugat Nabi, memalukan, bahkan memboikot untuk tidak berhubungan intim selama dua bulan. Di antara umat Islam ada yang menghukumi 'Aisyah ra telah *kâfir*, atau *fâsiq*, atau--paling tidak--dianggap perempuan yang emosional, penuh rasa cemburu, sombong, dan--karena umurnya yang masih muda--kurang pertimbangan yang matang. Sebagian yang lain memahami bahwa itu adalah *ijtihâd* 'Aisyah ra, yang jika benar memperoleh dua pahala, tetapi jika salah akan memperoleh satu pahala. Lebih dari itu, ada yang berpendapat bahwa keberanian 'Aisyah terhadap Nabi adalah cermin dari keberhasilan Nabi mengangkat harkat dan mendidik kemandirian perempuan.

Perempuan, seperti dikatakan Umar bin Khattab, pada masa itu tidak memiliki tempat sama sekali. Mereka tidak pernah diperhitungkan, tidak pernah diajak bicara, dan walaupun berbicara tidak akan diterima. Umar sendiri, sebagaimana pengakuannya, masih tidak suka melihat

isterinya membantah apa yang dikatakannya. Nabi malah menanamkan kesadaran revolusioner untuk membuat perempuan menjadi manusia mandiri, yang dihargai, dan dihormati kemanusiaannya. Nabi lebih memilih menegosiasikan kesepakatan keluarga dengan isteri-isteri mereka, dan memberikan hak sepenuhnya untuk memberikan pilihan terhadap apa yang mereka inginkan. Nabi menerima untuk digugat, dipermalukan, bahkan diboikot, sebagai proses pendidikan kemandirian perempuan untuk menentukan pilihan mereka.

Dalam proses ini, Nabi tidak pernah menggunakan media kekerasan, baik kata-kata penghinaan, ucapan kotor, maupun pemukulan. Nabi malah terkadang membiarkan mereka yang melakukan “pemukulan”, beberapa sahabat juga melakukan, atau para ulama sendiri memperkenankan dengan batasan-batasan tertentu. Ini semua harus dipahami sebagai proses pelarangan yang bertahap, yang tidak bisa serta merta dilarang secara mutlak karena kondisi sosial yang belum memungkinkan.

Secara prinsip, kekerasan dan pelecehan tidak akan pernah diperkenankan dalam Islam. “Pemukulan” hanya bisa diperkenankan ketika nyata memberikan dampak positif pada proses pendidikan (*li ishlâh baynahumâ*). Ketika tidak memberikan dampak positif, maka pemukulan kembali pada hukum semula, yakni *harâm*. Nabi sendiri tidak menganjurkan dan tidak pernah melakukannya sepanjang hidupnya. Orang-orang yang menjadikan Nabi SAW sebagai teladan (*uswah hasanah*) semestinya tidak pernah berpikir untuk memukul perempuan seperti yang tidak pernah Nabi lakukan, tidak membiarkan siapapun untuk memukul perempuan seperti yang tidak pernah Nabi biarkan, apalagi menganjurkan pemukulan dengan alasan

dalil agama. Nabi tegas memandang mereka yang memukul perempuan sebagai orang yang tidak bermoral.

Relasi Buruh dan Majikan

Ajaran Islam yang dibawa Nabi Muhammad menganjurkan setiap orang untuk bekerja. Nabi tidak pernah menentukan jenis pekerjaan yang harus dilakukan, bisa pekerjaan wiraswasta, jasa, buruh, guru, pedagang, petani, profesional, dan lain-lain. Islam mengutuk orang-orang yang berpangku tangan karena malas, membiarkan keluarganya terlantar, kelaparan, dan anak-anaknya tidak dididik secara baik. Bekerja dalam Islam bernilai ibadah jika dilakukan dengan niat yang baik, misalnya untuk mencari nafkah keluarga, membekali diri dan keluarga agar terhindar dari kebodohan, dan lain-lain. Anjuran untuk berusaha dan bekerja banyak sekali ditemukan dalam berbagai ayat al-Qur'ân dan Hadîts Nabi. Dalam suatu ayat al-Qur'ân, malah anjuran untuk bekerja itu disebutkan langsung setelah menunaikan shalat jum'at:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا
الْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي
الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (الجمعة ٩ -
10)

“Wahai orang-orang yang beriman, apabila dikumandangkan panggilan untuk sembahyang pada hari Jum'at, maka bergegaslah (hadir) untuk mengingat Allah dan tinggalkanlah aktivitas jual beli. Demikian itu adalah lebih baik bagi kamu, jika kamu mengetahui. Apabila telah menunaikan sembahyang, maka bergegaslah menyebar ke

(penjuru) bumi, carilah rizki Allah dan ingatlah Allah sesering mungkin. Agar kamu menjadi orang-orang yang sukses.” (Q.S. *al-Jum’ah* [62]: 9-10)

Dalam ayat ini, mencari penghidupan (*ma’isyah*) diperintahkan langsung oleh Allah bersamaan dengan perintah melaksanakan shalat. Ayat ini bahkan menganjurkan seseorang untuk bertebaran ke berbagai penjuru bumi untuk mencari rizki Allah SWT. Dengan cara ini, seseorang akan dimudahkan jalan rezekinya ketimbang hanya berdiam diri di kampung. Anjuran ini bisa kita temukan juga dalam Ayat 14 dari Surat *al-Mulk*. Juga, mudah kita temukan ayat-ayat yang memberikan apresiasi terhadap segala usaha untuk mencari penghidupan di dalam al-Qur’ân. Allah SWT berfirman:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ
النُّشُورُ. (الملك ● 15)

“Dia-lah yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebahagian dari rezki-Nya.” (Q.S. *al-Mulk*:15)

الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً
فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى ● كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ ● إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ
لِأُولِي التَّهَيُّ. (طه ● 51-54)

“(Dia) yang telah menjadikan bagimu bumi sebagai hamparan dan yang telah menjadikan bagimu di bumi itu jalan-jalan, dan menurunkan dari langit air hujan. Maka

Kami tumbuhkan dengan air hujan itu berjenis-jenis dari tumbuh-tumbuhan yang bermacam-macam. Makanlah dan gembalakanlah binatang-binatangmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu, terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah bagi orang-orang yang berakal.” (Q.S. *Thâhâ* [20]: 53-54)

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ . (الأعراف ● 10)

“Sesungguhnya Kami telah menempatkan kamu sekalian di muka bumi dan Kami adakan bagimu di muka bumi itu (sumber) penghidupan.” (Q.S. *al-A'raf*: 10)

Dalam beberapa hadîts, Nabi Muhammad juga menganjurkan setiap orang agar bekerja untuk memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga. Nabi Dawud adalah termasuk orang yang dipuji Nabi Muhammad, karena ia senang bekerja keras dan tidak menggantungkan kepada orang lain. Seseorang semestinya tidak boleh menjadi beban orang lain, misalnya dengan cara meminta-minta. Nabi SAW bersabda:

عن أبي هريرة رضى الله عنه ● قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير له من أن يسأل الناس ● فيعطيه أو يمنعه .
(رواه البخارى)

“Dari Abu Hurairah ra berkata: bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Seseorang yang menggunakan seutas tali, mencari kayu bakar, dan mengikatkan ke punggungnya, (lalu menjualnya ke pasar) adalah lebih baik baginya daripada harus meminta-minta kepada orang lain, yang kadang

diberi dan terkadang ditolak.” (Hadîts Riwayat Imam Bukhâri).

عن المقدم رضى الله عنه ◉ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال: ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده ◉ وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده (رواه البخارى)

“Dari Miqdam ra bahwa Rasulullah bersabda: "Tidak ada makanan yang dikonsumsi oleh seseorang, yang lebih baik dari hasil jerih pekerjaan tangannya sendiri, sesungguhnya Nabi Dawud as selalu memakan dari hasil pekerjaan tangannya sendiri." (Hadîts Riwayat Imam Bukhâri)¹⁴²

Imam al-Ghazali (w.505 H/1111 M) menjelaskan keutamaan kerja untuk penghidupan (*al-kasb*) dengan berdasarkan pada lima ayat al-Qur'an: Surat *an-Nabâ'* Ayat 11, Surat *al-A'râf* Ayat 10, Surat *al-Baqarah* Ayat 198, Surat *al-Muzammil* Ayat 20, dan Surat *al-Jumu'ah* Ayat 10. Imam al-Ghazali juga mendasarkan pada beberapa hadîts dan beberapa pernyataan para sahabat dan ulama. Di antara teks hadîts yang dikutip adalah kisah mengenai sekumpulan sahabat yang sedang bercengkerama bersama Rasulullah SAW, tiba-tiba ada seorang pemuda yang gagah, kuat, dan perkasa lewat di hadapan mereka. Mereka berkata, "Aduh, kalau kekuatannya digunakan untuk (berperang) di jalan Allah." Nabi SAW kemudian bersabda, "Jangan bilang begitu, jika dia keluar bekerja agar tidak meminta-minta, maka dia berada di jalan Allah, jika dia

¹⁴²*Shahîh Bukhâri, Kitâb al-Buyû', Kasb al-Rajuli wa 'Amalihî bi Yadihî*, Nomor Hadîts: 1930.

keluar untuk membantu kedua orang tuanya yang sudah renta, atau bekerja untuk mencukupi kebutuhan keluarganya yang papa, maka ia berada di jalan Allah, tetapi jika dia keluar bekerja untuk sebuah kesombongan atau akumulasi kekayaan, maka ia berada di jalan setan."¹⁴³

Abu Dzar al-Ghiffâri bertanya kepada Nabi SAW: "Jika ada seseorang yang tidak bisa berjihad, apa yang harus dilakukan?" Nabi SAW menjawab:

...قال تعين صانعا أو تصنع لأخرق... (رواه أحمد)

"Menolong orang yang sedang bekerja memproduksi sesuatu, atau kamu memproduksi untuk mereka yang tidak bisa memproduksi." (Hadîts Riwayat Imam Ahmad)¹⁴⁴

Umar bin al-Khattab, diriwayatkan, pernah berkata: "Jika aku kagum pada seseorang, aku akan bertanya: "Apakah dia punya pekerjaan?" Jika dijawab tidak punya, maka aku tidak lagi kagum kepadanya."¹⁴⁵ Seperti dikesahkan banyak pihak, di antaranya Imam al-Ghazâli, bahwa ketika Umar bin al-Khattab melihat seseorang berdoa meminta rizki dalam masjid dalam waktu yang cukup lama, ia kemudian mendekatinya dan berkata: "Kamu tahu, bahwa Yang di Atas tidak akan menurunkan hujan emas atau perak kepada kamu, pergilah bekerja jika ingin memperoleh rizki."¹⁴⁶

¹⁴³ Al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, juz II, (Cairo: Dar al-Hadits, 1994), hlm. 97.

¹⁴⁴ *Musnad Ahmad*, Nomor Hadîts: 20368.

¹⁴⁵ al-Munâwi, *Faydh al-Qadîr bi Syarh al-Jâmi' ash-Shaghîr*, dalam *Kitab: al-Jâmi' ash-Shaghîr li al-Imâm as-Suyûthi*, juz II, (Dar al-'Ilm, 1386 H), hlm. 290.

¹⁴⁶ Al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, juz II, (Cairo: Dar al-Hadits, 1994).

Ucapan-ucapan dan kisah-kisah seperti ini mene-
guhkan suatu hal, bahwa Islam memberikan penghargaan
yang cukup tinggi terhadap mereka yang bekerja mencari
nafkah. Dalam pandangan Islam, mendapatkan pekerjaan
itu adalah hak setiap orang, baik laki-laki maupun pe-
rempuan. Meski dalam banyak ayat al-Qur`ân dan al-Hadîst
anjuran bekerja hanya ditujukan kepada laki-laki, tetapi
tidak mungkin suatu anjuran baik hanya diperuntukkan
laki-laki. Jika tidak ada penegasan yang khusus, maka an-
juran itu diperuntukkan laki-laki dan perempuan sekaligus.
Karena bekerja mencari penghidupan itu bagian dari amal
saleh, sebagaimana ditegaskan al-Qur`an, maka tak dibe-
dakan antara laki-laki dan perempuan untuk bekerja. Allah
SWT berfirman:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ
أَحْسَنًا بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (النحل: 97)

“Barang siapa yang beramal saleh (melakukan kerja-
kerja positif), dari laki-laki atau perempuan, dan dia adalah
orang beriman, maka Kami akan menganugerahkan kehi-
dupan yang baik, dan akan Kami balas mereka dengan
pahala yang lebih baik dari amal yang mereka lakukan.”
(Q.S. *an-Nahl*: 97).

Ayat ini, sebagaimana ayat-ayat lain mengenai amal
saleh, tidak hanya tepat diartikan sebagai bagian dari kerja-
kerja ukhrawi, tetapi juga kerja-kerja duniawi. Dalam ayat
tersebut disebutkan bahwa laki-laki dan perempuan memi-
liki kedudukan yang sama untuk berpacu melakukan kerja-
kerja positif (*‘amal shâlih*), baik untuk kepentingan ukhrawi,

maupun duniawi, atau kedua-keduanya. Termasuk dalam kesetaraan kedudukan laki-laki dan perempuan ini adalah kerja-kerja untuk mencukupi kebutuhan keluarga, yang dalam bahasa teks *ḥadīts* disebut sebagai kerja di jalan Allah (*'amal fī sabīlillāh*).

Dalam fiqh Islam, seseorang bekerja sebagai buruh bisa menjadi *wājib*, *sunnah*, atau *ḥarām*. Dihukumi *wājib*, ketika bekerja menjadi jalan satu-satunya untuk mencukupi kebutuhan hidup, atau untuk membayar hutang, atau untuk mencukupi kebutuhan keluarga. Dihukumi *sunnah*, ketika pekerjaan yang digelutinya akan memberikan tambahan manfaat bagi banyak orang, sementara pekerjaan itu sudah dikerjakan oleh orang lain, seperti bekerja di pabrik pembuatan baju, pembuatan kendaraan, dan lain-lain. Bekerja pun bisa menjadi *ḥarām*, ketika pekerjaan yang digeluti itu diharamkan Allah atau pekerjaan itu akan mendatangkan keburukan bagi masyarakat, seperti menjadi pelacur atau memperjual-belikan obat-obatan terlarang.¹⁴⁷

Mewajibkan seseorang menjadi pekerja atau buruh, pada sisi lain, juga merupakan keharusan bagi pihak-pihak yang memiliki sumber daya untuk membuka lapangan kerja. Pihak-pihak yang terkena kewajiban itu adalah negara, orang-orang kaya, dan para pemilik modal. Hubungan antara buruh (pekerja) dengan pemodal (majikan) seharusnya adalah hubungan yang saling membantu, saling membutuhkan, dan saling menguntungkan. Sebab dalam kenyataannya, tidak mungkin ada majikan tanpa pekerja, dan tidak mungkin ada perusahaan tanpa buruh.

¹⁴⁷Lihat Abd al-Wahhâb asy-Syisâni, *Huqûq al-Insân wa Hurriyâtuhû al-Asâsiyyah fî an-Nizhâm al-Islâmî wa an-Nuzhûm al-Mu'âsharah*, (Jam'iyyah al-'Ilmiyyah al-Malakiyyah, 1980), hlm. 453-454.

Hubungan timbal balik ini pada praktiknya menuntut adanya rumusan hak dan kewajiban yang adil antara satu dengan yang lain. Rumusan ini agar menjamin setiap pihak tidak dirugikan dan tidak merugikan pihak lain.

Secara umum, relasi buruh-majikan dalam fiqh Islam digambarkan sebagai relasi *ijârah*, atau penggunaan jasa dan manfaat. Karena ada satu pihak yang menggunakan jasa dan manfaat dari pihak yang lain, dengan sejumlah pembayaran yang disepakati, sementara ada pihak lain yang membutuhkan jasa, manfaat, atau tenaga orang lain. Prinsip-prinsip kontrak *ijârah* ini sama dengan kontrak-kontrak lain dalam fiqh muamalah. Yaitu, harus didasarkan pada kesepakatan dan kerelaan (*tarâdlin*), tidak boleh ada penipuan (*'adam al-gharar*), dan harus ada transparansi (*'adam al-jahâlah*). Ini karena relasi antara buruh dan majikan adalah relasi sosial yang bertujuan untuk kesejahteraan bersama. Oleh karena itu, sama sekali tidak bisa dibenarkan apabila ada tindakan-tindakan yang mengarah pada eksploitasi kaum buruh demi keuntungan besar kaum pemodal. Prinsip ini menuntut adanya kejelasan dalam berbagai hal, baik di sisi buruh maupun majikan, terutama menyangkut hak-hak pekerja dan hak-hak majikan.

Dalam fiqh Islam, kita menemukan hak-hak pekerja dalam pembahasan fiqh mu'amalah mengenai akad *ijârah*, atau kontrak pemanfaatan jasa seseorang atau manfaat suatu barang. Jika akad *ijârah* diartikan sebagai kontrak perburuhan, atau kontrak pemanfaatan jasa seseorang, maka ada hak buruh yang harus dipenuhi majikan dan ada hak majikan yang harus dipenuhi buruh.

Abd al-Wahhâb asy-Syisâni menyatakan bahwa hak pekerja yang paling penting adalah hak atas upah. Ini merupakan hak yang paling asasi bagi pekerja sebagai

kompensasi atas tenaga dan jasa yang telah dikeluarkan. Dalam fiqh, memang belum ada pembahasan mengenai jumlah upah minimal, karena jumlah selalu relatif dan kontekstual. Tetapi dalam tradisi peradaban Islam, beberapa sumber bisa dijadikan dasar untuk memastikan bahwa Islam menekankan perlunya upah minimal bagi buruh, yang cukup untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasar yang meliputi pangan, sandang, dan papan (*ḥadd al-kifâyah*). Bahkan, semestinya majikan membayar upah buruh tidak sebatas kebutuhan minimum, tetapi juga meliputi kebutuhan hidup yang layak bagi buruh sebagaimana umumnya manusia, seperti tunjangan kesehatan, transportasi, tunjangan lauk-pauk, iuran perumahan, dan sebagainya.

Dalam kisah kepemimpinan Khalifah Umar bin Abdul Aziz, diriwayatkan bahwa upah pegawai rendah Kerajaan harus mencukupi kebutuhan seseorang untuk bisa menikah dan berkeluarga. Jika kita berharap seorang buruh bisa konsentrasi mengerjakan apa yang diperintahkan majikan, maka buruh harus dicukupi dari segala kebutuhan dirinya. Ada teks *ḥadîts* yang mendukung pernyataan ini:

عن المستورد بن شداد سمعت النبي صلى الله عليه وسلم قال: من كان لنا عاملا وليس له زوجة فليكتسب له زوجة. فإن لم يكن له خادم فليكتسب له خادما. فإن لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا. (رواه أبو داود).

"Dari al-Mustawrid bin Syaddad, saya mendengar Nabi SAW bersabda: "Barang siapa yang menjadi pekerja bagi kami, jika dia tidak memiliki isteri, maka ia bisa berhak (upah) untuk beristeri, jika ia tidak memiliki pembantu, maka ia berhak (upah) untuk mengambil pembantu, jika ia tidak memiliki rumah, maka ia berhak (atas upah) untuk

bisa mengambil rumah.” (Hadîst Riwayat Abû Dâwûd)¹⁴⁸

Sejak awal, seorang pekerja atau buruh harus mengetahui upah yang akan diterima. Jika upah tidak jelas, maka kontrak perburuhan seperti ini bisa dianggap bukan kontrak, karena kontrak meniscayakan adanya kejelasan upah, jam kerja, dan sebagainya. Kejelasan upah ini akan memperkecil kemungkinan terjadinya persengketaan antara buruh dan majikan. Pada saat yang sama, kontrak juga akan memudahkan buruh untuk melakukan penuntutan jika suatu waktu terjadi pelanggaran hak yang merugikan dirinya, misalnya PHK secara sewenang-wenang. Oleh karena itu, pencantuman upah dalam kontrak menjadi sangat penting. Hadîst berikut turut memperkuat pandangan ini:

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ◉ أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
استئجار الأجير حتى يبين له أجره. (رواه أحمد)

"Dari Abi Sa'id al-Khudriy, bahwa Nabi SAW pernah melarang seseorang untuk mempekerjakan orang lain, sehingga ia menjelaskan upah yang akan diberikan kepada yang bersangkutan." (Hadîst Riwayat Imam Ahmad)¹⁴⁹

Hak-hak lain yang harus diperoleh oleh seorang buruh adalah hak atas kesehatan, hak memperoleh kesempatan untuk beristirahat dan cuti, dan hak untuk dipromosikan ke pekerjaan yang lebih baik. Hak-hak ini diperlukan sebagai bentuk perlakuan yang manusiawi terhadap

¹⁴⁸ *Sunan Abû Dâwûd, Kitâb: al-Kharâj wa al-Fay wa al-Imârah, Bab: fi Arzâq al-Ummâl*, Nomor Hadîts: 2556.

¹⁴⁹ *Musnad Ahmad, Bâqi Musnad al-Mukatsirîn*, Nomor Hadîst: 11139.

buruh. Tentu saja ada hak-hak lain yang bisa diperoleh untuk menjamin keleluasaan seorang buruh sebagai manusia yang bermartabat dan terhormat, seperti hak untuk beribadah dan memperoleh informasi. Hak-hak ini diperlukan agar buruh tidak diperlakukan secara semena-mena, tidak dipekerjakan secara tidak manusiawi dan di luar kemampuannya. Ini penting ditegaskan, karena buruh bukanlah para budak yang bisa diperlakukan sesuka kaum majikan. Buruh bukan pula alat produksi yang terus-menerus bisa dipakai tanpa istirahat dan melampaui jam kerja.

Dengan demikian, hak-hak di atas harus dipenuhi oleh majikan atau perusahaan agar buruh bisa bekerja secara produktif dan maksimal. Pemenuhan hak-hak dasar juga sebagai imbalan yang memang harus diterima seorang buruh. Bekerja adalah kehormatan. Mempekerjakan orang dan memberikan upah adalah upaya untuk melestarikan kehormatan tersebut. Ibn Hazm pernah mengemukakan suatu pernyataan yang menarik:

إن العمل حرمة والحرمات قصاص ومن حق العامل أن يقتص بمثل عمله.

“Pekerjaan adalah suatu hal yang dihormati, dan di dalam hal-hal yang dihormati ada imbalannya. Dan hak seorang buruh adalah mengambil imbalan sesuai dengan pekerjaannya.”¹⁵⁰

Selanjutnya, dengan hak yang diperoleh, buruh memiliki kewajiban yang harus dilakukan. Kewajiban ini harus dipenuhi untuk melestarikan relasi timbal balik yang seimbang, adil, dan saling menguntungkan. Jika kepen-

¹⁵⁰ *Al-Muhalla*, Juz 8, hlm. 261.

tingan majikan tidak dipenuhi, maka pada akhirnya buruh pun tidak akan bisa memperoleh hak-haknya. Karena buruh hanya mungkin ada, jika majikan juga ada. Kepentingan buruh bisa diadakan, ketika kepentingan majikan juga bisa dihadirkan. Kewajiban pekerja atau buruh yang paling mendasar adalah memenuhi pekerjaan yang diwajibkan semaksimal mungkin sesuai dengan kontrak yang telah disepakati. Dalam istilah fiqh, kewajiban ini merupakan *amânah* yang harus dipenuhi dan merupakan konsekuensi dari akad yang telah disepakati.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا (النساء: 58)

“Sesungguhnya Allah memerintahkan kamu untuk memenuhi amanat-amanat kepada para pemiliknya.” (Q.S. *an-Nisâ’* [4]: 58).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (المائدة: 1)

“Wahai orang-orang yang beriman, penuhilah (hasil kesepakatan) akad-akad (kontrak)...” (Q.S. *al-Mâ’idah* [5]:1).

Nabi Muhammad SAW pernah menyatakan bahwa ketika seseorang dipercaya untuk mengerjakan sesuatu, maka seharusnya ia mengerjakan dengan penuh semangat dan mempersembahkannya secara baik, penuh ketelitian, dan sempurna.

Kewajiban-kewajiban lain yang harus dipenuhi buruh atau pekerja adalah hal-hal yang merupakan turunan dari semangat untuk menjaga *amânah* tersebut di atas. Baik *amânah* pekerjaan, *amânah* alat-alat perusahaan, dan *amânah* waktu, serta jabatan yang sedang diembannya. Semua ini

harus dijaga untuk kelestarian dan kemajuan perusahaan. Nabi Muhammad SAW pernah mengungkapkan bahwa setiap orang bertanggungjawab terhadap segala yang ada dalam lingkup pertanggungjawabnya.

عن ابن عمر رضی الله عنهما • قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كلکم راع وكلکم مسؤول عن رعيته. (رواه البخاری)

Dari Ibn Umar ra, berkata: Rasulullah SAW bersabda: “Setiap kamu adalah pemimpin (terhadap suatu hal), dan setiap kamu bertanggungjawab atas kepemimpinannya tersebut.” (Hadîst Riwayat Imam Bukhari)¹⁵¹

Paparan-paparan di atas hendak menegaskan bahwa kebaikan tak cukup hanya dilakukan oleh salah satu pihak. Kebaikan mesti datang dari keduanya: majikan dan buruh. Sebab, majikan yang baik adalah mereka yang memberikan hak-hak buruh sebagaimana mestinya. Buruh yang baik adalah mereka yang mampu menyelesaikan pekerjaannya dengan baik. Bukanlah buruh yang baik, buruh yang hanya pandai menuntut hak, tapi mengabaikan kewajiban. Tidak juga tergolong sebagai majikan yang baik, orang yang memperlakukan para buruh tak ubahnya sebuah mesin: dieksploitasi terus-menerus tanpa diperhatikan hak-hak kemanusiaannya. Relasi antara buruh dan majikan harus diletakkan sebagai relasi sosial yang berkeadilan, saling memanusiaikan antara satu dengan yang lain. Majikan sebagai pihak yang kuat seharusnya menjadi pelindung (*qawwâm*) bagi buruh yang lemah (*mustadl'afin*).

¹⁵¹*Shahîh Bukhârî, Kitâb: al-Jum'ah, Bâb: al-Jum'ah fi al-Mudûn wa al-Qurâ, Nomor Hadîst: 844.*

Sebagai kata akhir, perlu ditegaskan bahwa implementasi kongkrit dari prinsip-prinsip Islam, baik pada tataran instrumen hukum, kebijakan birokrasi, maupun perilaku sehari-hari harus menjadi perhatian semua pihak. Jika prinsip-prinsip ini menjadi kesadaran semua pihak, maka niscaya tidak akan timbul kejahatan di muka bumi ini. Tetapi masalahnya adalah seringkali prinsip ini hanya berhenti pada tataran normatif. Karena itu pada tataran aksi, kita juga harus mendukung dan mengimplementasikan segala bentuk perundang-undangan yang menjamin adanya penghormatan terhadap kemanusiaan dan penindakan terhadap segala bentuk kezaliman. Undang-undang ini, pada tataran sosial, harus hidup dan didukung masyarakat luas, agar memperoleh pijakan sosial. Dalam konteks ini, pendidikan keagamaan berperan menguatkan sendi-sendi kemanusiaan sebagai basis untuk menghilangkan, tepatnya meminimalisir, segala tindak kejahatan sosial dan kemanusiaan. []

Metodologi Fiqh Ahwal Syakhsiyah (Isu Keluarga): Tawaran Perspektif Perempuan

*“Ulama yang tidak memperhatikan perspektif perempuan,
diharamkan untuk berbicara tentang syari’at Allah Swt”.*

Syeikh Muhammad al-Ghazali¹⁵²

Pendahuluan

Syari’at secara bahasa berarti jalan, syari’at Islam berarti jalan Islam. Dalam disiplin keilmuan Islam, ada berbagai definisi mengenai syari’at. Sebagian ulama memaknai syari’ah sebagai ajaran-ajaran Islam secara keseluruhan, baik

¹⁵² Ungkapan ini diucapkan oleh Syekh Muhammad al-Ghazali dalam mimbar ketika khutbah jum’at (lihat: Quthb ‘Abd al-Hamid, *Khuthab asy-Syaikh al-Ghazâlî fî Syu’ûn ad-Dîn wa al-Hayât*, 1988: Dar al-‘I’tishâm, Cairo. Juz I, h. 14). Muhammad al-Ghazâlî dilahirkan di Buhairah, Mesir, pada 22 September 1917 dan telah wafat pada tanggal 9 Maret 1996 ketika sedang mengikuti seminar di Riyadh. Tahun 1941, ia meraih gelar doktor dari fakultas Ushuluddin, Universitas al-Azhar, Cairo, Mesir. Ia telah menulis lebih dari limapuluh buku dalam berbagai disiplin ilmu-ilmu Islam. Ia terkenal sangat gigih mengkritisi pemahaman-pemahaman keagamaan yang bias terhadap perempuan. Diantara pemikirannya yang berperspektif perempuan terkumpul dalam buku yang ditulisnya *“Qadlâya al-Mar’ah bayna at-Taqâlid ar-Rakidah wa al-Wâfidah*, 1994: Dara asy-Syuruq, Libanon (Diterjemahkan oleh Zuhairi Misrawi dengan judul *“Mulai dari Rumah; Wanita Muslim dalam Pergumulan Tradisi dan Modernisme*, 2001: Mizan-Bandung). Untuk mengetahui sejarah pemikiran Muhammad al-Ghazâlî, bisa dibaca pada; M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, 2001: Mizan, Bandung, halaman 166.

yang terkait dengan keyakinan, perbuatan maupun moralitas. Tetapi sebagian lain memaknai syari'ah hanya sebatas persoalan-persoalan hukum yang terkait dengan perbuatan manusia. Dalam kaitannya antara syari'ah dengan fikih, juga ada dua pandangan; pertama yang mengatakan syari'ah berbeda dari fikih. Syari'ah adalah teks-teks langsung dari al-Qur'an dan Hadits, sementara fikih adalah pemahaman manusia terhadap teks-teks tersebut. Kedua, pandangan yang menyatakan bahwa syari'ah dan fikih pada akhirnya adalah sama, atau tepatnya menyatu. Karena dalam proses perkembangan sejarahnya, syari'ah dan fikih muncul bersama penalaran-penalaran ulama terhadap teks-teks agama dalam kaitannya dengan realitas¹⁵³. Dalam tulisan ini, yang dimaksud dengan syari'ah Islam adalah fikih Islam. Dalam kajian akademis, terminologi fikih Islam adalah lebih tepat daripada terminologi syari'ah Islam. Karena terminologi fikih telah digunakan berabad-abad oleh para ulama, dan menjadi terminologi yang paling tepat untuk mendefinisikan pemahaman [fikih] terhadap teks-teks Islam. Jadi, fikih Islam dalam tulisan ini sama persisi dengan syari'ah Islam, begitu sebaliknya.

Bagi beberapa ulama dan pemikir, fikih Islam (*al-fiqh al-islâmî*) dibedakan dengan pemikiran Islam (*al-fikr al-islâmî*). Yang pertama dianggap memiliki dasar dari teks agama (*al-nushûsh asy-syar'iyah*), sementara yang kedua muncul dari ragam rujukan yang tidak selalu teks-teks agama. Pemikiran Islam, dianggap hanya merupakan kumpulan dari opini, analisis, kajian dan upaya-upaya pendekatan terhadap persoalan-persoalan Islam, tanpa

¹⁵³ Lihat: Muhammad ad-Dasuqi dan Aminah al-Jabir, *Muqaddimah fi Dirasât al-Fiqh al-Islâmy*, 1990: Dar ats-Tsaqafah, Qatar.

keterikatan untuk merujuk kepada teks-teks Islam. Metodologi pemikiran Islam juga sangat beragam dan tidak terarah. Tidak seperti fikih, ia merupakan pemahaman terhadap teks-teks; al-Qur'an dan Hadits untuk kemudian dipraktekkan dalam tataran realitas. Sehingga ia –dianggap berada di atas dan untuk meluruskan realitas. Bagi para ulama yang berpandangan demikian, realitas harus tunduk di bawah formula-formula fikih yang berdasar pada teks-teks agama. Fikih tidak datang untuk ditundukkan oleh realitas, karena ia bersumber dari teks suci [wahyu], sementara realitas bersumber dari pengetahuan manusia yang profan¹⁵⁴.

Dengan cara pandang demikian, fikih mengklaim sebagai sumber kebenaran Islam, yang berkaitan dengan persoalan hukum dan kaitannya dengan perbuatan-perbuatan manusia. Fikih, kemudian dipahami sebagai produk hukum (baca: syari'at Islam) yang final dan mutlak. Karena itu, ia dianggap lebih tepat bila dibandingkan dengan pemikiran Islam.

Fikih dan Realitas

Bahwa metodologi fikih berbeda dari disiplin ilmu yang lain, bisa dibenarkan. Tetapi bahwa ia lepas dari realitas atau berada di atas realitas, adalah pandangan yang

¹⁵⁴ Prof. Dr. Muhammad Sa'id Ramadlan al-Buthy, seorang pakar fikih dan akidah Islam dari Universitas Damaskus-Syria, dalam berbagai tulisannya selalu menggugat kecenderungan ummat Islam untuk merujuk pemikiran Islam, tidak kepada fikih Islam. Dalam pandangannya, pemikiran Islam adalah kerapuhan, kekaburan, tidak otentik, kacauan dan jauh dari kebenaran Islam. Sementara fikih Islam adalah keutuhan, kekokohan, otentik dan muara kebenaran Islam. Pemikiran tunduk kepada realitas untuk teks, sementara fikih tunduk kepada teks kebenaran untuk realitas.

tidak tepat. Ia tidak memiliki argumentasi yang cukup. Karena fikih sarat dengan pergumulannya dengan realitas. Dalam satu persoalan, fikih bisa menawarkan hukum yang berbeda karena didasarkan kepada tuntutan realitas yang muncul. Pengaruh realitas dalam produk-produk fikih sangat ketara dan nyata. Dan yang berkaitan dengan persoalan-persoalan perempuan adalah yang paling nyata, di antara persoalan-persoalan yang lain.

Banyak contoh yang bisa dikemukakan di sini. Misalnya, ketika pandangan mayoritas ulama fikih menyatakan bahwa Islam tidak memberikan kewenangan kepada perempuan untuk melangsungkan akad nikah, menjadi imam pada jama'ah shalat, atau memimpin komunitas sosial, sebenarnya ia lebih banyak dipengaruhi oleh tuntutan realitas (*mutathallabât al-wâqi'*), daripada oleh tuntutan indikasi-indikasi teks agama (*dalâlât an-nash*) secara langsung. Realitas yang berkembang banyak memberikan batasan, pengertian dan ruang lingkup terhadap persoalan-persoalan hukum fikih tentang khitan perempuan, perkawinan dan perceraian, hak dan kewajiban sebagai isteri, serta hak dan kewajiban sebagai warga dalam sebuah komunitas negara, serta dalam apa yang dikenal dengan konsep 'fitnah perempuan'. Dengan mengurai persoalan-persoalan ini lebih mendalam, keterkaitan fikih dengan realitas yang berkembang akan terlihat nyata, termasuk tentu saja keterkaitannya dengan teks-teks yang diriwayatkan. Ada semacam tarik-ulur keterkaitan antara fikih dan teks sebagai sumber [penetapan] hukumnya di satu sisi, dan fikih dan realitas sebagai sumber [penerapan]-nya.

Misalnya dalam persoalan 'menceraikan isteri'. Di dalam hadis sangat jelas disebutkan bahwa 'menceraikan isteri' adalah perbuatan yang sangat dibenci oleh Allah

Swi.¹⁵⁵ Karena itu, Nabi sendiri dalam keadaan yang paling sulit sekalipun tidak berani menceraikan isteri. Tetapi persoalan itu menjadi sangat mudah bagi para ulama, ketika berbentuk norma-norma hukum fikih. Dalam fikih, perceraian bisa jatuh sekehendak suami, kapan, dimana, bagaimana dan dalam keadaan apapun, tanpa ada pertimbangan-pertimbangan terhadap kondisi perempuan.¹⁵⁶ Termasuk ketika para ulama sepakat bahwa perceraian waktu isteri haid adalah haram, tetapi mereka tetap menganggap bahwa perceraian ‘haram’ itu sah, jatuh terhadap perempuan, sekalipun jelas diharamkan karena merugikan perempuan¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Teks haditsnya: “*Abghadl al-Halâl ilallâhi ath-talâq*” [perbuatan halal yang paling dibenci Allah adalah talak/menceraikan]. Dalam teks lain disebutkan: “*Mâ ahalla al-lâhu syay’an abghadlu ilayhi min ath-thalaq*” [Tidak ada satupun perbuatan yang diharamkan oleh Allah, tetapi paling dibenci-Nya melainkan talak]. Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ibn Majah dan al-Hakim, dari sahabat Ibn ‘Umar r.a. Lihat: Ibn al-Atsir, Mubarak bin Muhammad, *Jami’ al-Ushûl min Ahadits ar-Rasûl*, 1984: Dar Ihya at-Turâts, Beirut-Libanon, juz viii, h. 392, no. hadis: 5780.

¹⁵⁶ Dalam fikih, talak merupakan hak suami sepenuhnya. Bahkan dalam pandangan Ibn Hazm, sekalipun suami telah memberikan mandat kepada isteri untuk menceraikan, atau memberikan kesempatan untuk memilih, hak talak tetap di tangan suami. Si isteri menceraikan atau tidak, atau membuat pilihan atau tidak, perceraian tetap tidak jatuh bila isteri yang melakukan, karena hanya suami yang bisa menjatuhkan talak, bukan isteri.

¹⁵⁷ Dalam fikih Islam perceraian waktu haid dikenal dengan istilah ‘*thalâq bid’iyy*’ [perceraian yang bid’ah], sebaliknya adalah ‘*thalâq sunniyy*’ [perceraian yang mengikut sunnah]. *Thalâq bid’iyy* dalam pandangan mayoritas ulama fikih adalah haram hukumnya, atau dalam mazhab Hanafi dianggap makruh tahrim. Sekalipun haram, mereka berpendapat bahwa talak tersebut tetap jatuh dan sah, kecuali dalam pandangan Ibn Taymiyyah bahwa talak tersebut haram dan tidak sah [tidak jatuh talak]. Ini menunjukkan bahwa hak suami terhadap perceraian ‘jauh lebih kokoh’ dibandingkan dengan teks agama, karena ia bisa [dan sah] menjatuhkannya pada saat agama melarangnya. Lihat: Az-

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah dalam kitab *Ath-Thuruq al-Hakimah fi as-Siyasat asy-Syari'yyah*, menerangkan bahwa apabila seseorang memiliki empat orang isteri, dan menyatakan "aku cerai isteriku", tanpa menegaskan nama yang diceraikannya, maka dalam pandangan Ibn Hanbal (164-241H) keempat isteri tersebut diundi, yang keluar berarti dialah yang dianggap dicerai. Dalam pandangan Imam Malik (93-179H), bahwa talak jatuh terhadap keempat isteri tersebut, semuanya, karena suami tidak menjelaskan nama tertentu. Sementara Abu Hanifah (80-150H) berpendapat bahwa apabila seseorang yang memiliki empat isteri, lalu melafalkan talak tanpa menyebutkan nama, maka ia masih berhak untuk menggauli mereka. Ketika ia menggauli salah seorang di antara mereka, maka 'talak' mengarah kepada isteri yang lain, yang belum digauli. Begitu seterusnya, sampai isteri yang terakhir, dialah yang dikenakan jatuh talak.

Pandangan-pandangan seperti ini tentu saja muncul dari realitas masyarakat yang ada di mana para ulama itu hidup. Yaitu realitas patriarkhal yang bias terhadap perempuan, yang saat itu mengakar dalam kehidupan sosial. Padahal sebaliknya, pada tataran teks-teks agama ada penegasan bahwa perceraian sebagai kezaliman [perbuatan yang dibenci Allah]. Semestinya, norma-norma yang muncul adalah sejauh mana perceraian diupayakan untuk tidak terjadi dan tidak menimbulkan kezaliman kepada siapapun, terutama perempuan yang rentan terhadap segala bentuk kekerasan. Dalam perilaku Nabi Muhammad Saw, sebagai

Zuhaily, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, 1984: Dar al-Fikr, Damaskus-Syria, juz vii, h. 402-403.

teks kedua¹⁵⁸ setelah al-Qur'an, juga banyak menyiratkan gambaran pemberian kesempatan kepada perempuan untuk menentukan pilihan bagi dirinya tentang kehidupan rumah tangganya.¹⁵⁹ Sehingga, laki-laki –sebagai suami– tidak seharusnya menjadi penentu awal dan akhir dalam kehidupan berumah tangga. Tetapi fikih klasik telah mewariskan norma-norma perceraian yang begitu mudah

¹⁵⁸ Maksudnya adalah hadis, yang dalam metodologi ushul fiqh dianggap sebagai rujukan hukum Islam yang kedua setelah al-Qur'an. Komposisi hadis yang konvensional adalah perkataan, perbuatan dan ketetapan Nabi Saw. Ulama memperdebatkan; apakah 'sikap dan perilaku' Nabi Saw (*sifat wa ahwāl an-nabiyy*) termasuk hadis atau bukan. Mayoritas ulama menyatakan bahwa 'sikap dan perilaku' bukan merupakan hadis, sehingga ia tidak mengikat siapapun selain diri Nabi Saw. Ia masuk dalam katagori 'spesialitas kehidupan Nabi Saw' (*khushushiyyāt an-nabiyy*), yang tidak mengindikasikan 'perintah keagamaan' (*tasyrīf*), kecuali jika dibarengi dengan pernyataan verbal dari Nabi Saw. Karena itu, perilaku Nabi Saw terhadap isteri-isteri, bagi fikih tidak menjadi rujukan dalam megembangkan struktur hukum; baik dalam hal perkawinan, perceraian, maupun susunan hak-kewajiban suami dan isteri.

¹⁵⁹ Konsep keteladanan terhadap Nabi, meniscayakan perujukan hukum terhadap segala perilaku beliau, termasuk dalam kehidupan rumah tangga. Beliau tidak pernah memukul isteri, membentak, apalagi mencaci, atau menghina. Ketika terjadi 'perselisihan', beliau memberi kesempatan kepada isteri-isteri untuk meluahkan persoalan. Bahkan ketika 'perselisihan' mengeras, beliau pergi menyendiri, memberi kesempatan kepada para isteri untuk menumpahkan seluruh kekesalan, dan ketika tetap 'buntu', beliau mempersilahkan mereka untuk memilih; tetap bersama atau bercerai. Artinya, soal kelangsungan rumah tangga, perempuan memiliki hak 'pendapat dan penentuan' yang sama dengan laki-laki. Nabi pernah memberikan hak kepada isteri Tsabit bin Qays r.a. untuk 'menceraikan' suaminya, hanya karena persoalan 'tidak suka' (HR. Bukhari, no. 4971-4973). Nabi juga memberikan hak penuh kepada Khansa bint Khaddam ra, untuk 'melepaskan' diri dari perkawinan paksa, yang tidak direlakannya (HR. Bukhari, no. 6568).

dan ringan di tangan laki-laki, tidak sebaliknya pada perempuan.

Pandangan beberapa ulama fikih tentang kewajiban-kewajiban perempuan juga banyak terinspirasi dari realitas budaya pada saat itu. Imam Abu Hamid al-Ghazali (w.555H/1111M) misalnya mengatakan tentang perempuan:

“Perempuan harus duduk dan tinggal di dalam rumah. Tidak banyak naik-turun tangga, melongok jendela dan sedikit berbicara dengan tetangga. Ia harus menjaga kehormatan dirinya dan suaminya, mengupayakan kesenangannya dalam segala hal, tidak mengkhianatnya baik dalam hal harta maupun kehormatan, tidak keluar rumah kecuali atas izinnya. Kalaupun harus keluar dan diizinkan, ia harus berpakaian lusuh, mencari lorong-lorong yang sepi, tidak melewati jalan raya atau pasar, tidak membiarkan suaranya didengar orang lain, atau dirinya dikenal oleh orang lain, apalagi oleh teman suaminya, demi menjaga kehormatan diri dan suaminya. Ia harus menerima apapun pemberian dari suaminya, mendahulukan keperluan suaminya dari keperluan dirinya atau kerabatnya. Ia harus selalu bersih dan bersedi setiap saat untuk digauli oleh suami, kapan dan di mana suami mau dan suka”.¹⁶⁰

Dalam semangat yang sama, tulisan Imam Nawawi Banten (1230-1314H/1813-1897M) mengenai hak dan kewajiban isteri, yang oleh FK3

¹⁶⁰ Al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ ‘Ulûmu ad-Dîn*, juz ii, h. 55.

(Forum Kajian Kitab Kuning-Ciganjur) juga dinilai sarat dengan muatan-muatan realitas masyarakat yang berkembang pada masanya¹⁶¹.

Pandangan demikian, tentu merupakan potret per-gumulan fikih dengan realitas. Kemudian ia dalam rentang waktu yang cukup lama menumpuk di dalam literatur-literatur, bahkan tercetak di alam bawah sadar umat Islam. Fikih sebenarnya tidak bisa lalu disalahkan [baca: sendiri], ketika realitas-realitas tersebut pada masa berikutnya dinilai timpang, dengan menggunakan analisis gender misalnya. Fikih merupakan hasil intensitas interaksi antara teks-teks agama [al-Qur'an dan Hadits] sebagai sumber pertama dan realitas-realitas sosial sebagai sumber kedua. Fikih, dalam banyak hal tidak mungkin melakukan lompatan yang mustahil (*thafrah mâ fawqa al-wâqi'*), melampaui realitasnya yang ada. Tidak seperti prinsip-prinsip yang digariskan al-Qur'an yang terkait dengan perubahan-

¹⁶¹ Lihat: FK3, *Wajah Baru Relasi Suami Isteri; Telaah Kitab "Uqûd al-Lujjain*, 2001: LKiS, Yogyakarta, h. 60-61. Dalam analisis Husein Muhammad bahwa Imam Nawawi banyak terpengaruh oleh realitas budaya saat itu, sekalipun mungkin perilakunya sendiri sedikit banyak memberikan penghargaan dan kesempatan kepada perempuan. Katanya, tulisan Nawawi memiliki kecenderungan yang kuat terhadap pengaruh tradisionalisme dan sufisme yang sangat mengikat pada realitas budaya saat itu. Tradisionalisme yang ditandai dengan upaya-upaya mempertahankan kemapanan, konservatif dan bacaan literal terhadap teks. Sementara sufisme ditandai dengan gemar beribadah dan asketis. Kecenderungan ini mempertajam perspektif Nawawi yang patriarkhal, yang sudah sudah mengakar dalam realitas budaya. Nawawi kemudian mengukuhkan peranan laki-laki dalam setiap aspek kehidupan dan melegitimasi haknya untuk mengatur dan menentukan segala-galanya. Lihat; Husein Muhammad, *Kajian atas Kitab Uqûd al-Lujjain; Sebuah Analisi*, dalam Tashwirul Afkar, No. 5, tahun 1999, hal. 94-100.

perubahan mendasar jauh melampaui realitas masyarakat yang ada.

Persoalannya adalah pada anggapan bahwa fikih itu suatu yang final, di atas realitas dan bukan bersama realitas. Dengan anggapan demikian, fikih menjadi terbebani sedemikian rupa, oleh pandangan-pandangan misoginis, yang sebenarnya merupakan konsekwensi logis dari interaksi dengan realitas. Realitas yang tentu saja –dalam penilaian sekarang– adalah timpang. Beban ini kemudian menutup rapat pandangan lain dalam fikih, yaitu pandangan-pandangan yang progresif, tidak misoginis dan berkeadilan gender. Fikih yang seperti ini menjadi terlupakan, ditinggalkan dan asing bagi banyak orang.¹⁶² Anehnya, fikih tetap dianggap paling bertanggung jawab atas segala ketimpangan sosial umat Islam dalam hal relasi laki-laki dan perempuan. Mungkin yang lebih tepat, bahwa fikih adalah salah satu potret sejarah pemahaman keagamaan umat Islam masa lalu, yang dalam banyak hal bersinggungan dengan realitas sosial dan kebudayaan.

Dengan demikian, pandangan fikih klasik tidak bisa dikatakan sepenuhnya sebagai terlepas dari realitas. Karena sejatinya, ia merupakan potret pergumulan teks-teks agama

¹⁶² Dalam fikih, ada tawaran pilihan-pilihan pandangan yang cukup progresif, melampaui masa di mana realitas-realitas sosial hidup dan berkembang. Seperti pandangan kebolehan perempuan untuk menjadi pemimpin, menjadi imam shalat, mengawinkan dirinya atau orang lain, memiliki dirinya dalam hal perceraian dan tentu saja hal-hal lain seperti bekerja, belajar, keluar rumah, terlibat perang, mengelola hartanya bahkan menolak untuk menyusui anaknya sendiri, dengan alasan penjagaan kecantikan atau alasan lain. Pandangan-pandangan ini tentu saja asing bagi fikih mayoritas dan praktek keagamaan kebanyakan orang. Ini pertanda bahwa teks-teks dasar fikih [sumber rujukan awal] menyimpan cita ideal hukum yang universal dan melampaui realitas (*yata'ala 'ala az-zamân wal-makân*).

dengan realitas yang berkembang pada masa kemunculannya. Apabila fikih klasik telah melakukan pergumulannya dengan realitas, maka dalam realitas kontemporer yang penuh dengan berbagai perubahan revolusioner, pergumulan itu harus diaktifkan kembali, bahkan menjadi keniscayaan. Dinamika fikih hanya bisa dilakukan melalui interaksi dengan realitas-realitas, baik sosial, ekonomi, maupun politik. Efektifitas gagasan rekonsruksi fikih akan membuahkan produk yang kongkrit apabila poros metodologinya adalah 'interaksi dengan realitas'.

Metodologi Interaksi dengan Realitas

Interaksi dengan realitas (*ta'âmul ma'a al-wâqi'*) dalam fikih bukan hal baru [*bid'ah*]. Dalam ushul fikih ada konsep-konsep tentang rujukan terhadap realitas, seperti pada kaedah *al-âdah muhakkamah* [mendaulatkan adat kebiasaan], atau kaidah *al-ma'rûf 'urfan kal-masyruthi syarthan* [apa yang sudah menjadi adat kebiasaan, memiliki kekuatan hukum, sama seperti apa yang sudah tertulis – disyaratkan- dalam kontrak], atau kaedah yang cukup terkenal *taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-azmân* [hukum bisa berubah mengikut perubahan zaman]¹⁶³. Rujukan ini

¹⁶³ Ada kaedah-kaedah lain yang sejenis, seperti *Ats-tsâbit bi al-'urfi tsâbitun bi-dalîlin syar'iiyy* [Apa yang ditetapkan oleh kebiasaan (realitas) memiliki kekuatan hukum yang sama dengan apa yang ditetapkan oleh teks agama], atau *isti'mal an-nâs hujjatun yajibu al-'amal bihâ* [Kebiasaan masyarakat banyak adalah dasar hukum yang harus diikuti]. Kaedah-kaedah seperti ini termasuk dalam apa yang dikenal dengan 'Konsep Adat' [*Nazariyyat al-'Urf*] dalam disiplin ilmu ushul fikih. Secara konseptual fikih telah mengenal perujukan terhadap adat kebiasaan yang berlaku, atau realitas yang berkembang. Hanya saja fikih memberikana batasan yang cukup ketat, bahwa adat [realitas] yang dirujuk adalah yang belum ada ketentuan hukumnya dari teks [al-Qur'an dan Hadits]. Apabila sudah ada

juga bisa dilihat dalam perbincangan ulama mengenai konsep-konsep metodologi penentuan hukum fikih, seperti konsep *qiyâs* [analogi hukum], *istihsân* [kebaikan sebagai

ketentuannya, maka rujukan terhadap realitas tidak berlaku, atau dibatalkan. Artinya realitas tetap di bawah teks dan tidak boleh bertentangan dengan literal teks. Persoalan-persoalan yang dalam fikih klasik didasarkan kepada realitas adalah; misalnya dalam penentuan kadar nafakah terhadap isteri dan keluarga, bentuk-bentuk pergaulan antar suami isteri dan jumlah mahar perkawinan. Persyaratan bahwa adat [realitas] yang dirujuk harus yang belum ditentukan oleh teks, apabila digeneralisir adalah tidak sepenuhnya tepat. Ada contoh fikih klasik yang merujuk kepada realitas dalam persoalan yang secara tegas telah dijelaskan dalam teks al-Qur'an. Yaitu perintah izin masuk kamar orang dewasa dalam kehidupan rumah tangga. Dalam surat an-Nur (QS. :58) ada perintah bahwa hamba sahaya dan anak-anak yang belum dewasa harus meminta izin terlebih dahulu ketika hendak memasuki rumah atau kamar orang-orang dewasa. Izin ini harus dilakukan pada tiga waktu [disebut dalam teks al-Qur'an]; menjelang shalat Subuh, waktu siang dan waktu malam setelah shalat Isya. Sekalipun sudah ditentukan oleh teks, baik perintah maupun waktu pelaksanaannya, tetapi sebagian besar ulama memahami persoalan 'minta izin' hanya sebagai anjuran, atau saranan, bukan kewajiban. Penentuan tiga waktu juga disebutkan dengan merujuk kepada adat kebiasaan masyarakat. Artinya tiga waktu itu biasanya merupakan waktu-waktu orang beristirahat, sehingga orang yang ingin memasuki wilayah istirahat seseorang selayaknya meminta izin terlebih dahulu. Apabila realitas suatu masyarakat berbicara lain, maka perintah dan ketentuan waktu juga bisa berubah. Substansinya adalah larangan mengganggu wilayah privasi orang. Implementasinya diserahkan kepada realitas. Dengan demikian, persyaratan realitas yang dirujuk harus yang tidak (belum) ditentukan oleh teks, adalah tidak sepenuhnya tepat. Generalisasi persyaratan ini akan banyak menghambat upaya mengintensifkan interaksi fikih dengan realitas, yang saat ini telah menjadi sebuah keniscayaan. Tentang 'Konsep Adat/Kebiasaan/Realitas' dalam hukum Islam lihat: Muhammad az-Zuhaili, *An-Nazariyyât al-Fiqhiyyah*, 1993: Dar al-Qalam, Damaskus. Dan Ali Ahmad an-Nadwi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah; Maḥumuha, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsat Mu'allafâtuhâ, Adillatuhâ, Muhimmatuhâ, Tathbiqâtuhâ*, 1994: Dar al-Qalam-Damaskus, pp. 293-302.

dasar] dan *al-maslahah al-mursalah* [kemaslahatan yang netral] dan dalam konsep yang sekarang sangat terkenal *al-maqâshid asy-syarî'ah* [tujuan-tujuan hukum Islam].

Konsep *al-Maslahah* dan *al-Maqâshid* yang lebih banyak dipopulerkan Imam asy-Syâthibi (w. 790 H) dalam magnum opusnya, *al-Muwafaqât*, menegaskan bahwa hukum-hukum syari'at tidak diturunkan tanpa makna dan tujuan (*maqâshid*). Tujuan itu adalah kemaslahatan bagi segenap manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Kemaslahatan manusia menjadi inti dari pensyariaan hukum dalam Islam. Karena itu, seperti kata Ibn al-Qayyim al-Jawzi (w. 751 H), kalau ada hukum yang tidak mendatangkan kemaslahatan, kebaikan dan keadilan, atau sebaliknya mengantarkan kerusakan, keburukan dan kezaliman kepada manusia, ia tidak bisa dimasukkan dalam rumpun hukum syari'at, sekalipun dilegitimasi (melalui *ta'wîl*) dengan teks. Hukum syari'at, tidak lain adalah hukum keadilan bagi manusia, kebijakan dan kemaslahatan¹⁶⁴. Karena subjek

¹⁶⁴ Di sini Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah menegaskan bahwa: "*asy-syarî'atu mabnâhâ wa asâsuhâ 'ala al-hikam wa mashâlih al-'ibâd fî al-ma'âsy wa al-ma'âd. wa hiya 'adlun kulluhâ wa rahmatun kulluhâ wa mashâlihun kulluhâ wa hikmatun kulluhâ. Fa kullu mas'alatin kharajat 'an al-'adli ilâ al-jûwr wa 'an ar-rahmati ilâ dliddihâ wa 'an al-mashlahati ilâ al-mafsadah wa 'an al-hikmati ilâ al-'abatsi fa laysat min asy-syarî'ati, wa in udkhilat bi at-ta'wîl*" [Bahwa syari'at Islam itu dibangun atas dasar-dasar kebijaksanaan (kearifan) dan kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Syari'at seluruhnya adil, kasih sayang, maslahat, dan bijak. Oleh karena itu, setiap masalah yang keluar dari keadilan menuju ke kecurangan, dari kasih-sayang menuju sebaliknya, dari maslahat menuju ke kerusakan, dan dari kebijakan menuju ke kesewenang-wenangan, maka bukanlah syari'at, sekalipun didukung oleh penafsiran (teks), karena syari'at itu 'keadilan' Allah di antara hamba-hamba-Nya]. Baca Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamîn*, ed. Muhy ad-Din 'Abd al-Hamid, Dar al-Fikr, Bierut-Libanon, Juz III, hlm. 14.

‘kemaslahatan’ adalah manusia, maka ukuran dan batasan-nya dikembalikan kepada manusia. Tehnisnya, seperti kata Imam Najmud as-Din ath-Thûfi (675-716H)¹⁶⁵ adalah logika yang jernih, dengan melakukan penulusuran (*istiqrâ/* deduksi) terhadap realitas-realitas yang terjadi dan berkembang dalam kehidupan.

Artinya, konsep *al-Maslahah* dan *al-Maqashid* meniscayakan adanya interaksi teks dengan realitas. Teks diturunkan untuk kemaslahatan, dan kemaslahatan itu ada pada realitas, dengan melakukan penilaian dan perumusan indikator yang kongkrit. Sehingga teks dan realitas, ibarat dua sisi mata uang yang tidak bisa dipisahkan. Keduanya menjadi dasar pembentukan hukum-hukum syari’at.

Fikih, sebagai potret interaksi teks dengan realitas, juga terlihat pada kenyataan bahwa fikih merupakan pemahaman,¹⁶⁶ tepatnya pemahaman seorang *mujtahid*

¹⁶⁵ Nama lengkapnya adalah Abû Rabi’ Sulaymân bin ‘Abd al-Qawiy. Ia lahir di daerah Sarsar, dekat Baghdad, pada tahun 675 H Berkelana ke berbagai tempat, seperti Baghdad, Syria, Mesir dan terakhir menetap di Bait al-Maqdis sampai akhir hayatnya. Ia seorang ulama yang cukup terpandang, tetapi terkena fitnah politik dengan dakwaan syi’ah dari koleganya sendiri, sehingga ia dihukum dera, diikat dan diseret keliling kota Kairo dan terakhir dipenjara di penjara Qus. Tulisan-tulisannya yang masih tersimpan di perpustakaan sekarang hanya berjumlah sekita 50 tulisan. Diantara yang sudah diterbitkan adalah, *al-Iksir fi Qawâ'id at-Tafsir* (disiplin tafsir), *Syarh Mukhtashar ar-Raudlah* (fiqh), *al-Intisharat al-Islâmiyyah fi Daf'i syubhat an-Nasyraniyyah* (teologi) dan *'Alam al-Jadzal fi 'Ilm al-Jadal* (Logika).

¹⁶⁶ Dalam bahasa akademisnya, fikih berasal dari akar f-q-h, yang berarti faham. Secara terminologis, ia didefinisikan sebagai: “Ilmu yang membahas mengenai hukum-hukum syari’at menyangkut perbuatan-perbuatan manusia, yang dipahami dari teks-teksnya. Ia berbeda dari ilmu kalam, karena menyangkut keyakinan seseorang, dan berbeda dari ilmu tasawuf, yang mendalami pengalaman spriritual manusia. Ia hanya berbicara mengenai segala perbuatan manusia, baik yang bersifat privat,

terhadap teks-teks agama [Al-Qur'an dan Hadits] dalam interaksinya dengan realitas-realitas yang berkembang. Sekalipun ulama sepakat, bahwa rujukan utama fikih adalah teks-teks, tetapi dalam tataran nalar kognitif [*ijtihad istinbâthi*] dan tehnik implementatif [*ijtihad tathbiqiy*] mereka berbeda pendapat. Adanya perbedaan ini, mengisyaratkan betapa kuat interaksi fikih dengan realitas para pengagasnya.

Fikih 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,¹⁶⁷ tetapi pada pemahaman-pemahaman terhadap teks, yang bisa karena literal teks dan bisa –ini yang terbanyak– karena perbedaan kondisi realitas-realitas, baik yang

maupun publik. Bahasan fikih secara umum bisa dibagi tiga; personal, inter-personal dan antar personal. Yang personal itu yang berkaitan dengan hubungan manusia dengan Allah, yaitu ibadah. Yang inter-personal itu hubungan antar dua orang, yaitu seperti jual beli, hutang piutang, perkawinan, perceraian. Yang antar-personal itu hubungan kemasyarakatan, seperti persoalan-persoalan pemerintahan dan kemasyarakatan.

¹⁶⁷ Dalam konsep '*ta'arudl wa tarjih*' [kontradiksi dan seleksi] dinyatakan bahwa teks itu berasal dari Allah Swt, karena itu tidak mungkin ada kontradiksi satu dengan yang lain. Seperti dinyatakan dalam QS.An-Nisa, 4: 82. "*Afalâ yatadabbarûna al-qur'ân, wa law kâna min 'ind ghairillâhi lawajadû fihî ikhtilâfan katsiran*" ["Tidakkah mereka merenungkan al-Qur'an, padahal dari selain Allah; mereka akan menemukan perbedaan yang cukup banyak]. Artinya, perbedaan dan kontradiksi hanya ada pada selain teks Allah, bukan pada teks Allah. Atau dalam pernyataan Imam asy-Syâthibi (w. 790H): "*Siapapun yang mengkaji dasar-dasar syari'ah, akan menemukan bahwa dalil-dalilnya tidak ada yang kontradiktif, dan syari'ah sama sekali tidak kontradiktif*". Persoalan 'kontradiksi dan seleksi' bisa lihat pada: 'Abd al-Latif al-Barzanji, *At-Ta'arudl wa at-Tarjih Bayna al-Adillah asy-Syariyyah*, 1993: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut-Libanon. Pp-41-71.

melatari teks, maupun yang mengitari pembaca teks itu sendiri. Fikih pada akhirnya merupakan metode pemilihan dan pemilahan terhadap ragam pandangan-pandangan. Dalam metodologi pemilahan [*tarjih*] dari berbagai pandangan fikih, 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.

Satu contoh yang bisa diketengahkan di sini adalah persoalan 'intervensi harga' [*at-tas'îr*]¹⁶⁸ dalam konteks sosial ekonomi [*fiqh mu'âmalah*]. Pada awalnya, kesepakatan ulama mengharamkan *tas'îr*, karena ada teks hadis yang sangat tegas menunjukkan keengganan Nabi Saw untuk ikut menentukan harga pasar, sekalipun melambung tinggi di atas kemampuan daya beli masyarakat.¹⁶⁹ Tetapi

¹⁶⁸ Fikih memiliki dua terma tentang harga, *si'r* dan *tsaman*. *Si'r* adalah harga penawaran yang ditentukan antara penjual dan pembeli, sementara *tsaman* adalah harga asli yang merupakan kadar nilai barang yang sebenarnya. Misalnya seseorang bisa merakit sebuah komputer dengan spesifikasi tertentu dalam waktu dua hari kerja. Jika modal dasar yang digunakan adalah Rp. 3.400.000,- (untuk semua pengeluaran; hardware, transportasi, konsumsi dan komunikasi) dan upah kerja standarnya adalah Rp. 75.000,- perhari, maka harga *tsaman* komputer hasil rakitannya adalah Rp. 3.550.000,-, tidak lebih. Sementara harga *si'r* adalah tergantung penentuan dan kesepakatan antara penjual dan pembeli, bisa lebih banyak dari harga *tsaman*, bisa juga lebih sedikit.

¹⁶⁹ Tentang penolakan 'penentuan harga' barang ada dua riwayat dari Nabi Saw dan satu riwayat dari 'Umar bin Khatthab ra ketika menjabat Khalifah. Pertama, dar Anas ra berkata: "Suatu ketika harga barang-barang di pasar Madinah melambung tinggi, pada masa Rasulullah Saw masih hidup. Orang-orang berdatangan kepada beliau seraya memohon: "Ya Rasul, tentukanlah harga di pasar kami". Rasul menjawab: "Allah-lah Penentu harga itu, Yang menahan dan Yang melepaskan, Yang memberi rizki kepadamu, saya berharap kelak ketika bertemu Allah, tidak ada seorangpun yang datang menemuiku menuntut kezaliman yang telah aku

kemudian, mayoritas ulama¹⁷⁰ memperkenankan pemerintah untuk melakukan intervensi terhadap harga [paling tidak sebagian] produk. Alasannya, untuk menjaga kemaslahatan masyarakat banyak dari kezaliman ‘permainan harga’ oleh para pedagang dan spekulan. Karena inti dari penolakan Nabi Saw terhadap *tas’îr* adalah penafian terhadap ‘terjadinya kezaliman’ pada masyarakat. Karena itu, ketika realitas secara nyata menunjukkan bahwa yang bisa menghentikan ‘kezaliman’ justru dengan yang sebaliknya; yaitu memberlakukan *tas’îr*, maka ia bisa diafirmasi oleh syari’at, bahkan hukumnya bisa menjadi wajib. Artinya, sesuatu yang awalnya disepakati haram, bisa berubah

lakukan kepadanya, baik dalam hal darah maupun harta”. [HR, Abu Dawud, at-Turmudzi dan Ahmad bin Hanbal]. Kedua, dari Abu Hurairah ra, bahwa ada seorang laki-laki yang datang kepada Rasulullah Saw dan berkata: “Tentukanlah harga”. Rasul menjawab: “Saya hanya bisa berdo’a”. Datang lagi laki-laki lain dengan memohon hal yang sama: “Tentukanlah harga”. Lalu Rasul berkata: “Allah-lah yang menurunkan dan menaikkan harga, saya berharap ketika bertemu Allah, aku tidak pernah melakukan kezaliman kepada siapapun”. [HR Abu Dawud]. Lihat pada Ibn al-atîsir, *Jâmi’ al-Ushûl*, juz 2/24-25, no. hadis: 433 dan 434. Ketiga, riwayat al-Baihaqi, bahwa Umar bin Khatthab pernah memerintahkan seorang pedagang kismis untuk menaikkan harganya atau memasukkannya saja ke dalam rumah. Umar kemudian menyesal dan mendatangi pedagang tersebut dan berkata: “Yang aku katakan tadi bukan kewajiban atau keputusanku [sebagai kepala pemerintah], tetapi saya hanya menginginkan kebaikan bagi penduduk negeri, sebenarnya kamu berhak untuk menjual dengan harga sesuka kamu”. Al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubra*, juz 6/29.

¹⁷⁰ 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-Islâmi al-Muqâran ma’a al-Madzâhib*, 1995: Universitas Damaskus-Syria, pp. 155-242.

menjadi tidak haram, bahkan wajib ketika realitas menuntutnya demi kemaslahatan yang benar-benar nyata¹⁷¹.

Dalam konteks distribusi kekayaan keluarga [*fiqh mawârits*], pendapat Ibn Hazm tentang ‘wasiat paksa’ [*al-washiyyah al-wâjibah*], awalnya ditolak dan tidak direstui oleh mayoritas ulama fikih. Tetapi, ketika realitas menunjukkan bahwa banyak cucu-cucu dari seseorang yang meninggal [*awlâd wa banât ibn al-mayyit*] terlantar 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 yang konvensional mereka semestinya tidak memperoleh bagian. Dianggap ‘paksa’, karena tanpa persetujuan awal dari mayyit atau keluarganya. Model wasiat ini, dipilih dengan alasan bahwa substansi dari pembagian waris adalah distribusi kekayaan untuk kemaslahatan orang-orang [keluarga dekat] yang ditinggalkan oleh mayyit, bukan untuk sebaliknya.¹⁷²

Dengan demikian fikih tidak bisa dikatakan di atas realitas, atau datang untuk menundukkan realitas. Fikih bergumul bersama realitas, satu dengan yang lain saling

¹⁷¹ Dalam hal ini Ibn al-Qayyim (w. 751 H) berkata: “Apabial ia [*tas’îr*] menyebabkan kezaliman kepada seseorang, dengan memaksakan kehendak melampau haknya, untuk menjual dengan harga yang tidak diinginkannya, atau dilarangnya dari sesuatu yang sebenarnya diperbolehkan Allah, maka ia [*tas’îr*] adalah haram. Tetapi kalau ia [*tas’îr*] bisa menjamin keadilan bagi orang-orang, misalnya dengan menentukan harga yang selayaknya [*tsaman al-mitsl*] dan melarang penjualan dengan harga di atasnya, maka ia bisa diperkenankan [*ja’iz*], bahkan bisa wajib”. Lihat: *ath-Thuruq al-Hukmiyyah fi as-Siyâsah asy-syar’iyyah*, ed. Ahmad al-‘Askari, 1961: al-Mu’assasah al-‘Asriyyah, Kairo-Mesir, pp. 285.

¹⁷² Lihat: Az-Zuahily, *al-Fiqh al-Islami*, juz 8/121-125.

melakukan interaksi intensif, dalam mewujudkan cita sosial manusia [*al-mashlahah*] yang terangkum dalam tujuan-tujuan syari'ah [*al-maqâshid asy-syar'iyah*]¹⁷³. Cita sosial ini [*al-maslahah*] pada akhirnya adalah merupakan prinsip dasar fikih, sehingga ia tidak terjebak dalam pragmatisme atau positivisme,¹⁷⁴ yang bisa menghalalkan segala hal yang terjadi dan berlaku pada aras realitas. Karena itu, penting ditekankan adanya pengukuhan terhadap wilayah filosofis, konseptual dan parsial. Yang pertama dan kedua adalah prinsip-prinsip yang akan mengawal persoalan-persoalan parsial dalam interaksinya dengan realitas. Pertama wilayah filosofis, yaitu prinsip-prinsip fakultatif-universal [*al-mabadi' al-kulliyah*], sedangkan kedua yang konseptual adalah prinsip-prinsip partikulatif-implementatif [*al-qawâi'd al-juziyyah-al-'amaliyyah*], sementara yang ketiga adalah

¹⁷³ Dalam bahasa Imam al-Ghazali, cita sosial ini terdiri dari lima pokok persoalan; yaitu pemeliharaan terhadap agama [*hifzh al-dîn*], jiwa [*hifzh al-nafs*], akal [*hifzh al-'aql*], keturunan [*hifzh al-nasl*] dan harta benda [*hifzh al-mâl*]. Setiap hal yang mengandung jaminan terhadap lima prinsip ini adalah kemaslahatan, dan setiap yang menegasikannya adalah kerusakan [*mafsadah*]. Al-Ghazali, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, tt: Dar al-Fikr, Bairut-Libanon. Juz I, hlm. 26.

¹⁷⁴ 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 idea [*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 pada: Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, 1999: Logos, Jakarta, pp. 62-65.

persoalan-persoalan teknis operasional formal [*ash-shuwar at-tathbîqiyyah al-'amaliyyah*].

Prinsip-prinsip fakultatif-universal [*al-mabadi' al-kulliyah*] adalah ajaran-ajaran yang bersifat asasi yang kebenarannya dicukupkan oleh dirinya sendiri [*self evidence*], di atas mana ketentuan-ketentuan normatif dan aturan-aturan hukum diletakkan. Ia bersifat pasti, aksiomatik, tidak berubah-ubah, dan karena itu bersifat fundamental-universal. Prinsip ini telah diperbincangkan dengan tema *al-maqâshid* dan *al-mashlahah* oleh ulama-ulama terdahulu, sejak al-Juwaini (w. 478H), al-Ghazâli (w. 505H), ar-Râzi (w. 606H), al-Amidi (w. 631H), al-'Izz bin 'Abd as-Salâm (w. 660H), al-Qarâfi (w. 685 H), ath-Thûfi (w. 716H), Ibn Taymiyyah (w. 728 H), Ibn al-Qayyim al-Jawzi (w. 751 H), asy-Syâthibi (w. 790 H) dan Ibn 'Asyûr (w. 1393H). Prinsip yang fakultatif-universal mengerucut pada empat hal – seperti yang telah dinyatakan oleh Ibn al-Qayyim-, yaitu keadilan, kemaslahatan, kerahmatan dan kebijaksanaan.¹⁷⁵

Sementara prinsip-prinsip partikulatif-implementatif [*al-qawâ'id al-juziyyah-al-'amaliyyah*] adalah ajaran dasar, yang pasti dan aksiomatik, tetapi berada dalam tataran implementasi, atau satu cakupan persoalan. Karena itu, kefundamentalannya hanya bersifat kebanyakan [*fi al-ahglab*] bukan untuk keseluruhan [*fi al-kull*]. Misalnya prinsip-prinsip dalam beribadah, prinsip perkawinan, atau prinsip kontrak dalam praktek perekonomian. Prinsip ini secara hirarki berada di bawah yang pertama.

¹⁷⁵ Pembahasan konsep *al-maqâshid* yang lebih dalam, diantaranya bisa dilihat pada bukua: Isma'il al-Hasani, *Nazariyyat al-Maqâshid 'ind al-Imâm Muhammad ibn 'Asyur*, 1995: IIIT, Herndon-Virginia-USA.

Selebihnya adalah persoalan yang masuk dalam wilayah tehnik-operasional-formal [*ash-shuwar at-tathbî-qiyah al-'amaliyyah*], yang berupa norma-norma hukum bersifat terapan, nisbi, terikat oleh ruang dan waktu, oleh situasi dan kondisi. Norma-norma hukum dalam wilayah ini benar dan harus didukung, selama ia masih mengakomodasi ajaran-ajaran prinsipal, baik yang bersifat fakultatif, maupun yang partikulatif. Tetapi ketika bukti-bukti empirik, secara nyata menegaskan yang lain, maka norma tersebut bisa berubah dalam bentuk lain, yang secara nyata bisa mengakomodasi ajaran-ajaran prinsipal tersebut.

Kerangka Metodologi Fikih Perempuan

Metodologi fikih di atas digunakan untuk membaca dan memformulasikan persoalan-persoalan yang terkait dengan relasi laki-laki dan perempuan. Dari berbagai teks al-Qur'an, Hadits, pandangan-pandangan dan pemahaman para ulama, harus diklasifikasikan ke dalam tiga kerangka; *al-mabâdi*, *al-qawâ'id* dan *al-juz'iiyyât*. Maka ada teks-teks, ajaran dan pandangan yang masuk dalam tataran prinsip fundamental [*al-mabadi*], ada yang pada prinsip parsial [*al-qawa'id*] dan ada yang hanya berada pada tataran norma-norma formal operasional [*al-juz'iiyyat*].

Prinsip yang fundamental adalah keadilan dan kemaslahatan untuk semua tanpa membedakan jenis kelamin, laki-laki atau perempuan. Keadilan dan kemaslahatan ini merupakan refleksi konklusif dari kesetaraan yang sejak awal telah diusung oleh al-Qur'an. Beberapa teks yang merupakan klasifikasi *al-mabâdi* dalam persoalan relasi laki-laki dan perempuan, yang secara eksplisit diungkapkan adalah;

Pertama, bahwa perempuan dan laki-laki diciptakan dari entiti [*nafs*] yang sama (QS. An-Nisa, 4:1), karena itu kedudukan mereka sama dan sejajar, yang membedakan hanyalah kualitas kiprahnya [*taqwa*] (QS. Al-Hujurat, 49:31).

Kedua, perempuan dan laki-laki sama dituntut untuk mewujudkan kehidupan yang baik [*hayâtan thayyibab*] dengan melakukan kerja-kerja positif [*‘amalan shalihan*] (QS, An-Nahl, 16:97). Untuk tujuan ini, diharapkan perempuan dan laki-laki bahu membahu, membantu satu dengan yang lain (QS. At-Taubah, 9:71).

Ketiga, bahwa perempuan dan laki-laki memiliki hak yang sama untuk memperoleh balasan yang layak atas kerja-kerja yang dilakukan (QS. Al-Ahzab, 33:35).

Ketiga prinsip ini adalah sesuatu yang paling mendasar dalam syari’ah, yang tidak bisa diganggu gugat, dikalahkan karena sesuatu hal yang lain, atau ditangguhkan sekalipun. Ia merupakan kebenaran di dalam dirinya, yang tidak memerlukan dukungan luar, sehingga harus diterima sebagai dasar yang paling utama. Semua komponen masyarakat harus memiliki komitmen untuk menegakkan dan mengamalkan nilai-nilai dalam prinsip ini. Semua produk hukum dalam masyarakat harus mengacu pada prinsip keadilan dan kesetaraan. Intervensi yang berwenang bisa dilakukan terhadap produk hukum, budaya, perilaku atau perbuatan yang nyata-nyata secara kongkrit menafikan prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan.

Sementara yang masuk dalam tataran *al-qawâ'id*, seperti dalam persoalan relasi perkawinan adalah prinsip-prinsip dasar; [1] kerelaan kedua belah pihak dalam kontrak perkawinan [*tarâdlin*] (QS. Al-Baqarah, 2: 232-233), [2] tanggung jawab [*al-amânah*] (QS. An-Nisa, 4: 48), [3]

independensi ekonomi dan politik masing-masing (QS. Al-Baqarah, 2: 229 dan an-Nisa, 4: 20), [4] kebersamaan dalam membangun kehidupan yang tentram [*as-sakînah*] dan penuh cinta kasih [*al-mawaddah wa ar-rahmah*] (QS. Ar-Rum, 30:21), [5] perlakuan yang baik antar sesama [*mu'âsyarah bil ma'rûf*] (QS. An-Nisa, 4:19), [6] berembug untuk menyelesaikan persoalan [*musyâwarah*] (QS. Al-Baqarah, 2:233, Ali 'Imran, 3:159 dan Asy-Syura, 42:38) [7] dan menghilangkan 'beban ganda' dalam tugas-tugas sehari-hari [*al-ghurm bil ghunm*]¹⁷⁶.

Ketujuh –misal- prinsip parsial ini juga merupakan dasar-dasar yang harus menjadi pertimbangan dalam persoalan perkawinan. Ia dikatakan prinsip karena merupakan dasar-dasar yang menjadi acuan perumusan produk-produk hukum, kesepakatan, kontrak dan perilaku. Tetapi juga dikatakan parsial karena dalam beberapa hal ia hanya terkait dengan persoalan tertentu, dalam hal ini –misalnya- adalah perkawinan. Tetapi yang lebih mendasar adalah karena ia tidak bisa berdiri sendiri, harus menjadi turunan dari prinsip dasar keadilan dan kesetaraan. Ia tidak bisa melampaui prinsip keadilan. Ia juga hanya terkait dengan orang-orang yang mengikatkan diri dengan kontrak terhadap prinsip parsial ini. Misalnya, ketika sebuah pasangan suami isteri yang keduanya mengaku kawin atas dasar kerelaan masing-masing, maka siapapun tidak boleh menafikan unsur kerelaan tersebut sekalipun memiliki tanda-tanda bahwa salah satu dari keduanya kawin dengan terpaksa. Berbeda dengan prinsip keadilan, yang atas dasarnya bisa dilakukan intervensi ketika suatu perilaku atau

¹⁷⁶ Ini termasuk kaedah fikih yang cukup terkenal dalam fikih mu'amalah. Secara sederhana diartikan. Lihat: an-Nadawi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, 343.

persoalan secara nyata bertentangan dengan prinsip keadilan.

Selain dari dua klasifikasi di atas, adalah teks, ajaran, produk hukum dalam hal 'relasi laki-laki dan perempuan' yang bisa dikategorikan dalam contoh kasus implementatif [*al-juz'iiyyat*, atau *shu'war tathbiqiiyyah*]. Ia bersifat relatif dan fleksibel, sehingga harus selalu didialogkan dengan realitas yang terjadi dan berkembang. Dalam hal ini, ketika teks-teks agama [*al-Qur'an* dan Hadis] mengakomodasi norma-norma tersebut, maka ia harus dipahami logika historisitasnya dalam bingkai transformasi keadilan dan kemaslahatan. Artinya, norma tersebut benar adanya selama mendukung cita sosial yang prinsipal dalam tataran realitas kehidupan. Tetapi ketika tidak, maka formalitas norma bisa berubah, bahkan kepada hal yang sebaliknya.

Seperti yang diungkapkan oleh Syekh Muhammad bin 'Asyur (1879-1973)¹⁷⁷, tentang hukum 'memukul isteri' yang diungkapkan dalam *al-Qur'an*, ayat 34 dari surat an-Nisa. Persoalan ini, kata Ibn 'Asyur, terkait langsung dengan realitas Arab pada saat itu. Dimana masyarakat

¹⁷⁷ Lahir di daerah Marsa, Tunisia bagian selatan pada tahun 1296H/1879M, telah menghafal *al-Qur'an* pada umur enam tahun. Memperoleh gelar keilmuan dari Universitas Zaitunah Tunisia pada bulan Juli 1899. Beliau menduduki berbagai jabatan akademis di almamaternya dan jabatan birokratis dalam pemerintahan kerajaan Tunisia saat itu. Terakhir tahun 1351H menjadi penasehat Kerajaan dalam bidang agama, Syaikh *al-Islam* masyarakat Tunisia dan sekaligus menjabat Rektor Universitas Zaitunah. Tahun tahun 1940, beliau menjadi anggota pada Lembaga Bahasa di Kairo, dan tahun 1955 pada Lembaga Penelitian Arab di Damaskus. Menulis sekitar 50 buku, tetapi yang telah dicetak dan diterbitkan sampai sekarang hanya berjumlah 14 tulisan. Diantaranya dalam bidang tafsir *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, *Ushûl an-Nizhâm al-Ijtimâ'i al-Islâmi* dan yang cukup terkenal *Maqâshid asy-Syari'ah al-Islâmiyyah*.

masih menganggap suami memiliki hak penuh untuk mendidik isteri dan meluruskannya, sekalipun dengan pemukulan. Tujuannya adalah pendidikan, pelurusan dan pengembalian kepada komitmen untuk hidup bersama. Tetapi ketika ada masyarakat lain –atau individu sekalipun– yang tidak demikian, atau realitas kehidupan memang telah berubah, dimana ‘pemukulan’ tidak lagi bisa menjadi solusi untuk mengembalikan keharmonisan rumah tangga, maka ia bisa menjadi tidak diperkenankan, bahkan bisa haram. Apalagi, kalau secara nyata ‘pemukulan’ mengakibatkan kerusakan-kerusakan terhadap pribadi perempuan, baik fisik maupun mental.¹⁷⁸

Dalam hal ini Ibn ‘Asyur secara tegas menyatakan: “Apabila pemerintah melihat para suami ternyata menyimpang dalam menggunakan hak untuk mendidik isteri-isteri mereka, maka pemerintah berhak melarang penggunaan hak tersebut. Pemerintah bisa membuat undang-undang untuk menghukum orang yang memukul isterinya, agar tidak menjadi kebiasaan, apalagi ketika ‘kesadaran keagamaan’ sangat lemah”¹⁷⁹.

Semua persoalan mengenai relasi laki-laki dan perempuan, ketika dilihat melalui kerangka metodologis; *al-mabâdi*, *al-qawâ'id* dan *al-juz'iiyyât*, akan terlihat bahwa kebanyakannya termasuk ke dalam katagori yang ketiga. Artinya, ia harus banyak dipahami historitasnya dan semangat transformasi yang ingin diusungnya. Persoalan-persoalan mengenai khitan perempuan, perkawinan dan perceraian, hak dan kewajiban perempuan sebagai isteri, serta hak dan kewajiban perempuan sebagai warga dalam

¹⁷⁸ Lihat: al-Hasani, Op. Cit. hal.207-210.

¹⁷⁹ Ibid. h. 210. Baca pada buku Ibn ‘Asyur, *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, 5/44.

sebuah komunitas negara, harus dipahami dalam ketiga kerangka metodologis tersebut. Prinsip keadilan dan kesetaraan tentu saja menjadi dasar dari formulasi semua produk hukum syari'at Islam.

Dalam hal ini, seperti yang dilakukan Ibn Asyur, hampir semua norma-norma fikih yang berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan harus didialogkan dengan realitas yang berkembang. Teks-teks agama [al-Qur'an dan Hadits] dalam hal ini harus dipahami melalui historisitasnya, begitu juga teks-teks fikih. Kebenaran yang sejati, dimiliki oleh teks yang otentik dan sekaligus juga dimiliki oleh realitas yang secara empirik nyata dan benar¹⁸⁰. Teks menyimpan kebenaran, sebagaimana realitas juga memilikinya. Sehingga keduanya, semestinya tidak perlu diperhadapkan apalagi dikontradiksikan, tetapi didialogkan. Pemahaman ini bisa benar, apabila historistas teks-teks agama dipahami melalui paradigma pemilahan ajaran yang prinsipal [*al-mabadi* dan *al-qawa'id*] dan yang parsial [*shu'war*]. Yang prinsipal harus tetap dipertahankan, sementara yang parsial tetap dipertahankan selama dalam tataran realitas bisa menjamin prinsip kemaslahatan dan keadilan. Artinya, interaksi ajaran parsial dengan realitas harus dilakukakan untuk menjamin berlangsungnya ajaran-ajaran yang prinsipal.

Mempertimbangkan Realitas Kontemporer

Realitas sosial 'relasi laki-laki dan perempuan' pada saat ini telah berubah sedemikian rupa, seiring dengan

¹⁸⁰ Dalam hal ini Ibn Taymiyyah (w. 728H) berkata: "*Laqad tadabbartu kulla at-tadabbur fi al-adillah asy-syar'iyah; anna al-qiyas ash-shahih lan yu'aridl an-nash ash-shahih* [Saya telah merenungkan berbagai teks-teks agama, bahwa analogi yang benar tidak mungkin akan kontradiksi dengan teks yang otentik]".

perubahan-perubahan yang terjadi dalam berbagai hal. Seperti bentuk dan fungsi keluarga yang mengalami perubahan, bersamaan dengan berubahnya konstruksi masyarakat. Mulai dari masyarakat primitif pemburu dan peramu, masyarakat holikultural, masyarakat agraris, sampai kepada masyarakat modern-industrialis. Masyarakat pada pra-modern, secara umum cenderung membentuk keluarga besar, sementara pada masyarakat modern kecenderungan berkeluarga menjadi lebih kecil (*nuclear family*). Bentuk dan fungsi keluarga yang semakin mengecil, tentu saja akan merubah banyak hal dalam pola 'relasi laki-laki dan perempuan'. Perempuan yang dahulu, sering diposisikan pada wilayah-wilayah domestik, pada masa sekarang sudah tidak bisa dipertahankan lagi. Saat ini, tantangan-tantangan sosial yang dihadapi perempuan tidak jauh berbeda dengan apa yang dihadapi oleh laki-laki. Sehingga pemilahan wilayah domestik dan publik, apabila dikaitkan dengan jenis kelamin seseorang, akan banyak memunculkan persoalan-persoalan sosial yang merugikan masyarakat, terutama perempuan.

Realitas sosial saat ini telah membuktikan, bahwa perempuan tidak seperti yang diasumsikan; sebagai makhluk yang lemah, lembut, kurang mampu mengemban tanggung jawab besar, tidak cerdas dan emosional. Perbedaan hormonal antara laki-laki dan perempuan, tidak serta-merta membedakan kemampuan dan kecerdasan seseorang, sehingga yang satu dianggap lebih kuat dari yang lain. Para ahli genetika mengakui bahwa manusia adalah makhluk biologis yang memiliki karakteristik tersendiri, perkembangan kesadaran dan kecerdasannya banyak ditentukan

oleh faktor lingkungan, tidak hanya oleh faktor genetika,¹⁸¹ atau jenis kelamin. Karena itu, perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, tidak bisa mengabsahkan perbedaan peran mereka dalam wilayah sosial.

Apa yang dahulu dianggap sebagai kodrat perempuan, sekarang beberapa hal diantaranya secara empirik telah terbantahkan. Fakta-fakta sosial telah membuktikan, bahwa sifat dasar yang diyakini melekat pada perempuan atau laki-laki –yang berkaitan dengan peran sosial mereka– ternyata tidak seperti yang diasumsikan. Perbedaan-perbedaan itu, pada kenyataannya dibentuk oleh sosial, bersifat relatif, bisa berubah dan bisa dipertukarkan. Karena itu, saat ini kita bisa menyaksikan perempuan-perempuan yang pintar, cerdas, bijak; ada yang menjadi politisi, pebisnis, pendidik, dokter dan profesi-profesi lain. Realitas ini, suka atau tidak suka, memaksa banyak orang dari berbagai disiplin ilmu untuk melihat kembali pandangan mereka tentang perempuan, terutama dalam relasinya dengan laki-laki. Termasuk para tokoh agama, atau dalam hal ini adalah fikih Islam. Realitas ini, tidak bisa –bahkan tidak akan bisa– dinafikan oleh siapapun ketika menulis kembali persoalan-persoalan keagamaan yang berkaitan dengan pola realasi laki-laki dan perempuan.

¹⁸¹ Dalam analisis Maxon dan Daugherty bahwa meskipun sifat-sifat dasar genetika manusia memiliki persamaan dengan makhluk biologis lainnya, tetapi manusia mempunyai perkembangan genetika dan seks jauh lebih rumit dan kompleks, terutama dalam mendeteksi fenotipe seksual [ekspresi genetika yang merujuk kepada sifat organisme biologis, misalnya struktur, fisiologi, biokimia, perilaku, atau keseluruhan unsur-unsur tersebut]. Fenotipe seksual manusia terpengaruh oleh dua hal faktor genetika dan faktor lingkungan. Dikutip dari Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif al-Qur'an*, 1999: Paramadina, Jakarta, hal. 38-45.

Apalagi perbedaan –atau lebih tepatnya pembedaan-peran sosial perempuan, pada tataran realitas menyebabkan kezaliman-kezaliman terhadap perempuan, yang tentu tidak sejalan dengan misi dasar Islam sebagai agama keadilan dan kemaslahatan. Kezaliman [*zhulm*] dan kerusakan [*dharar*] dalam bentuk sekecil apapun harus dihentikan dan dihapuskan [*lâ dharar wa lâ dhirâr*]. Pengekangan terhadap aktifitas perempuan, yang dahulu dibenarkan dengan dalih perlindungan, ternyata menjerumuskan kepada ketidakmandirian dan ketergantungan yang menistakan perempuan. Bahkan menempatkan perempuan pada posisi korban kekerasan, baik fisik, mental maupun sosial. Rezim sosial yang otoriter dan zalim tentu saja harus dilawan dan dihentikan. Dalam bahasa hadis, sebaik-baik jihad adalah menyatakan kebenaran [keadilan] di hadapan rezim [termasuk sosial] yang otoriter dan zalim [*afdhal al-jihâd qawl al-haqq amâm sulthânin jâ'ir*]¹⁸².

Dalam realitas politik global, tuntutan-tuntutan perlindungan perempuan telah menjadi tolok ukur negara-negara dalam pergaulan internasional. Sejak komprensi Internasional di Mexico (1975), Kopenhagen (1980), Nairobi (1985), Wina (1993), Cairo (1994) dan Beijing (1995), perlindungan perempuan dari segala bentuk kekerasan, telah menjadi tuntutan global yang harus dihormati oleh semua negara dan semua bangsa. Indonesia sendiri telah meratifikasi Konvensi Internasional untuk Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW) dengan UU no. 7 tahun 1984. Realitas demikian, tentu memiliki kehormatan sehingga tidak bisa dinafikan begitu saja.

¹⁸² Riwayat an-Nasa'i, lihat pada Ibn al-Atsir, op.cit, juz 1/236.

Dalam pemahaman inilah, mengapa lalu perspektif perempuan menjadi perlu dalam menyusun berbagai disiplin ilmu, termasuk fikih kontemporer. Bahkan bisa wajib, ketika perspektif tersebut menjadi salah satu jalan untuk menghentikan kekerasan-kekerasan sosial terhadap perempuan. Secara metodologis, fikih 'relasi perempuan dan laki-laki' bisa otentik dan dapat dipertanggung-jawabkan, apabila benar-benar didialogkan dengan realitas-realitas seperti di atas.

Dalam hal ini, telah ditulis berbagai buku-buku keagamaan [Islam] yang berkenaan dengan penguatan perspektif perempuan, sebagai upaya 'dialog teks dan realitas'. Banyak nama yang mengawali penguatan ini, misalnya Qasim Amin [*Tahrîr al-Mar'ah* dan *al-Mar'ah al-Jadîdah*], Leila Ahmad [*Woman and Gender in Islam*], Fatima Mernisi [*Woman and Islam; an Historical and Theological Enquiry*], Syekh Muhammad al-Ghazali [*Qadhâyâ al-Mar'ah al-Muslimah*], 'Abd al-Halim Abu Syuqqah [*Tahrîr al-Mar'ah fî 'Ashr ar-Risâlah*] dan Murtadha Mutahhari [*Nizhâm Huqûq al-Mar'ah fi al-Islâm*] dan tentu saja penulis-penulis lain.

Di Indonesia juga telah banyak buku yang ditulis dengan penguatan perspektif perempuan. Sebagai misal Masdar F. Mas'udi [*Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*], Nazaruddin Umar [*Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif al-Qur'an*], KH Husein Muhammad [*Fiqh Perempuan; Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*], Syafiq Hasyim [*Hal-hal yang terpikirkan*], dan tentu-tentu penulis-penulis lain, di berbagai tempat dan daerah. Tulisan-tulisan itu merupakan respon atas realitas tuntutan 'keadilan gender' yang begitu menguat, yang secara prinsipal ternyata sejalan dengan dasar-dasar universal agama [*al-mabadi* dan *al-qawa'id*].

Potret Persoalan; Konsepsi Fitnah Perempuan

Dalam pemikiran keagamaan banyak sekali anjuran, atau perintah dan larangan, yang hanya berkaitan dengan perempuan. Hanya karena identitas seksya adalah perempuan. Perempuan tidak boleh keluar rumah tanpa alasan, tanpa ditemani kerabat dekat [*mahram*], harus menutup rapat seluruh tubuhnya, tidak diperkenankan berhias untuk umum, diharamkan menyambung rambut, mencukur alis, menggambar di tubuhnya, bersuara lantang, memimpin (menjadi imam) shalat, diharuskan berkabung atas kematian suami selama empat bulan sepuluh hari dan perintah-perintah lain yang hanya ditujukan kepada perempuan. Tumpukan perintah dan larangan ini, jika ditarik benang merahnya, maka ia bermuara pada konsepsi 'figur perempuan sebagai penggoda'. Dalam bahasa fikihnya, (tubuh) perempuan adalah *fitnah*.

Status perempuan sebagai *fitnah* keummatan, didasarkan kepada hadis yang diriwayatkan Muslim bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda: "*Takutlah kamu akan fitnah dunia dan fitnah perempuan, karena orang-orang Yahudi dahulu pertama kali terfitnah oleh para perempuan*" (Riwayat Muslim, no. Hadits: 2742). Dalam hadits lain yang diriwayatkan oleh Bukhari: "*Tidak sekali-kali aku tinggalkan suatu fitnah yang paling membahayakan diri kalian, selain fitnah perempuan*". (Riwayat al-Bukhari, no. hadis:4808).

Di satu sisi, kekhawatiran terhadap *fitnah* ini memacu lahirnya aturan-aturan yang mengekang kebebasan perempuan, di sisi lain menghargai perempuan hanya sebatas orientasi *fitnah*, dengan makna-maknanya yang erotis dan sensual. Dalam kitab '*Uqûd al-Lujayn*, Syeikh Nawawi (1230-1314H/1813-1897M) menyitir sebuah hadis: "*Perempuan adalah perangkap bagi setan (untuk menggoda manusia)*."

*Andaikata syahwat (baca: libido) ini tidak ada, niscaya perempuan tidak punya kuasa (baca: posisi) di mata pria*¹⁸³. Karena itu, kriteria perempuan yang baik [*shâlih*] tidak terlepas dari penilaian sejauh mana ia bisa mengecilkan potensi-potensi *fitnah* itu di hadapan masyarakat, di saat yang sama ia bisa menawarkan fantasi *fitnah* tersebut di hadapan suaminya. Seperti yang disebut dalam hadis shahih yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, bahwa: *“Perempuan yang shalih adalah perempuan yang jika dilihat oleh kamu (suami) menyenangkan, jika diperintah bersedia melaksanakan, jika ditinggalkan mau menjaga dirinya dan harta suaminya”* (Riwayat Sunan Abu Dawud, juz II/126, nomor hadis: 1664). Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa di dalam literatur klasik Islam, identitas perempuan ada pada *fitnah* (baca: sensualitas) tubuhnya.

Dalam relasi suami isteri menurut fikih –menurut pandangan beberapa ulama-, kewajiban isteri hanyalah memberikan kesempatan [*tamkîn*] bagi suami untuk menikmati tubuhnya. Kapan saja suami berkeinginan dan di mana saja. Kewajiban ini didasarkan kepada sebuah hadis, bahwa: *“Ketika suami mengajaknya berhubungan intim, isteri harus memenuhinya sekalipun ia sedang di dapur atau di punggung unta”*. dalam suatu hadis yang diriwayatkan at-Turmudzi Turmudzi (*Sunan Turmudzi*, no. hadis, 1160, III/465). Bahkan: *“Ketika suami mengajaknya berhubungan intim, kemudian ia menolaknya, sehingga suami tidur dengan penuh kegundahan, ia dilaknat oleh para malaikat sampai pagi”* (Riwayat Bukhari, no. hadis: 3065 dan 4898).

Dalam suatu riwayat, Rabi’ah al-‘Adawiyah setiap malam selalu berhias, memakai pakaian yang indah, me-

¹⁸³ lihat: FK3, *Wajah Baru Relasi Suami Isteri*, 2001: LKIS, Yogyakarta, hal. 154.

nyemprotkan wewangian ke tubuhnya, lalu menawarkan dirinya ke suaminya. “*Silahkan, aku persembahkan tubuhku untukmu*”. Jika suami tidak berminat, ia lepas semua pakaian indahnyanya, ia cuci tubuhnya dari wewangian, lalu menghadap Allah Swt. Ia mendirikan sembahyang dan berdzikir sepanjang malam¹⁸⁴. Dengan demikian, tugas inti perempuan sebagai isteri adalah mempersiapkan tubuhnya untuk dinikmati suaminya. Hal yang sama juga dinyatakan Imam al-Ghazali (w. 505H/1111M) dalam Ihya ‘Ulum ad-Din. Karena harga perempuan di mata suaminya adalah fantasi sensual fitnahnya. Karena ia juga bisa menjadi fitnah yang akan menggiurkan orang lain, ia harus dijinakkan sejak di dalam rumah, sebelum kemudian dijinakkan oleh aturan dan norma-norma sosial.

Sejumlah aturan juga disematkan kepada perempuan, agar sensualitas fitnahnya hanya dimiliki, dinikmati dan dikuasai oleh laki-laki suaminya, sekecil apapun tidak boleh fitnahnya keluar mengganggu siapapun selain suaminya. Salah satu aturan bagi perempuan misalnya; jika ada teman suaminya datang ke rumah, sedangkan sang suami sedang tidak ada di rumah, maka katakan tidak ada dan jangan bertanya apapun kepadanya dan jangan berbicara dengannya, apalagi mengajaknya masuk ke rumah. Hal ini harus dilakukan untuk menjaga kecemburuan suaminya. Ketika dia harus keluar rumah, maka ia harus menutup seluruh tubuhnya termasuk muka dan tangannya dari pandangan orang lain, menghindari bertemu dengan orang lain dan mencari jalan-jalan sempit yang tidak banyak dilalui orang¹⁸⁵. Segalanya, demi menjaga sensualitas fitnahnya, yang hanya menjadi milik khusus suaminya.

¹⁸⁴ Ibid, hal. 181-182.

¹⁸⁵ Ibid, hal. 155.

Fitnah (baca: hasrat seks perempuan) yang dijinakkan ini, pada akhirnya dianggap sebagai sebuah kenyataan. Bahwa seksualitas perempuan itu sudah terjinakkan atau pasif, tidak seperti laki-laki yang agresif. Karena kepasifannya, perempuan tidak memiliki hak untuk mengaktualisasikan hasrat seksualitasnya. Bahkan dalam relasi suami-isteri, hasrat seksual perempuan diukur tidak dari dalam dirinya. Hasrat seksualnya diukur dari kesanggupan dan kemungkinan waktu yang dimiliki laki-laki. Dalam fikih, ada beragam pendapat tentang hak perempuan untuk memperoleh layanan seksual dari suaminya. Ada yang mengatakan sekali dalam empat hari, dengan asumsi seorang laki-laki memiliki empat isteri dan setiap isteri berhak giliran satu malam. Ada yang mengatakan satu bulan sekali, ada yang empat bulan sekali dan ada yang menyatakan bahwa isteri hanya berhak menuntut satu layanan selama perkawinan. Alasannya, layanan seksual dari suami itu tergantung hasrat seks darinya. Hasrat seks tidak bisa dipaksakan, atau ditentukan dengan batasan-batasan waktu. Apalagi hasrat seks laki-laki tidak bisa dan tidak boleh dipaksakan. Laki-laki yang tidak berhasrat, penisnya tidak bisa ereksi, sehingga tidak mungkin melayani kebutuhan isterinya.

Identitas perempuan sebagai isteri lebih banyak ditentukan oleh suaminya. Ia telah dilebur ke dalam kehendak suaminya, seperti yang dinyatakan oleh Syekh Nawawi al-Bantani, tentang kewajiban perempuan sebagai isteri: *"Isteri wajib merasa malu terhadap suami, tidak boleh menentanginya, harus menundukkan muka dan pandangannya di hadapan suaminya, harus selalu taat terhadap suami ketika diperintah apa saja selain maksiat, harus diam ketika suami*

*berbicara, berdiri ketika suami datang dan pergi, selalu menyenangkan suaminya*¹⁸⁶.

Potensi fitnah dianggap -oleh pemikiran keagamaan- secara inheren melekat pada perempuan. Domestifikasi perempuan, lahir dari anjuran perlindungan masyarakat dari fitnah perempuan. Syekh Nawawi menyatakan bahwa ada tiga hal, yang jika dilakukan oleh seorang perempuan yang shalihah sekalipun, maka ia pantas dianggap perempuan pelacur dan perempuan yang fasiq; yaitu kalau ia keluar pada siang hari dengan menampakkan perhiasan dan kecantikannya di hadapan para pria, kedua kalau ia memandangi laki-laki lain selain suaminya dan ketiga kalau ia dengan sengaja memperdengarkan suaranya kepada laki-laki bukan mahramnya¹⁸⁷.

Dalam sebuah riwayat hadis: *“Setiap perempuan yang keluar rumah, akan diikuti setan sambil menghembuskan bisikan: goda ini, bujuk itu. Dalam setiap langkahnya lahir setan-setan penggoda. Dalam setiap ayunan tangannya keluar setan-setan pengesat”*. *“Shalatmu di rumahmu lebih baik dari shalatmu di mushalla kampungmu, dan shalatmu di mushalla kampungmu lebih baik dari shalatmu di masjidku (Nabi)”* (Riwayat Ahmad, VI/371). Bahkan diriwayatkan: *“Shalat perempuan yang paling dicintai Allah, adalah di tempat yang paling gelap di dalam rumahnya”* (Riwayat Ibn Khuzaimah, at-Targhib, I/227 dan al-Baihaqi, III/131).

Karena kekhawatiran fitnah perempuan yang akan merusak tatanan masyarakat, perempuan tidak disarankan untuk keluar rumah tanpa keperluan. Kalaupun harus keluar, sebisa mungkin tidak sendirian. Karena kehadiran tubuh perempuan di tengah masyarakat dengan sendirinya

¹⁸⁶ Ibdi, hal. 61.

¹⁸⁷ Ibid, 163-164.

menggoda mereka. Masyarakat akan terangsang, tergoda dan mungkin bangkit melakukan sesuatu terhadap tubuh perempuan. Kata Nawawi bahwa seorang suami yang terhormat wajib melarang isteri dan anak perempuannya untuk keluar rumah dengan berhias dan berdandan, dan tidak memperkenankan mereka keluar rumah kecuali pada waktu malam hari dengan disertai mahram atau perempuan lain yang dipercaya¹⁸⁸. Anjuran tidak keluar rumah terhadap perempuan, disamping melindungi masyarakat dari fitnah tubuhnya, juga melindunginya dari fitnah dirinya yang ditimbulkan terhadap mereka.

Pemikiran keagamaan yang cenderung melarang perempuan untuk memimpin shalat, memegang jabatan publik, maupun memimpin negara, juga banyak dipengaruhi stigma 'perempuan adalah fitnah'. Dalam pemikiran ini, kehadiran tubuh perempuan di depan jama'ah shalat, dikhawatirkan akan mengganggu kekhusyuan dan membayarkan konsentrasi mereka dalam menghadap Allah. Tubuh-tubuh perempuan juga tidak diharapkan duduk dalam jabatan-jabatan publik, karena kehadirannya hanya akan menggoda masyarakat dan memalingkan perhatian mereka dari tugas-tugas yang semestinya mereka kerjakan. Seksualitas perempuan, dalam pemikiran keagamaan dianggap fitnah yang membahayakan. Baik terhadap dirinya, maupun orang lain. Dalam peringatan yang dinyatakan oleh Nabi: *"Tidak sekali-kali aku tinggalkan suatu fitnah yang paling membahayakan diri kalian, selain fitnah perempuan"*. (Riwayat al-Bukhari, no. hadis:4808). Dalam riwayat Abu Hurairah lebih tragis lagi: *"Sumber kesialan [syu'm] itu ada*

¹⁸⁸ Ibid, 165-166.

tiga: perempuan, rumah dan kuda”, (Riwayat Bukhari. Lihat: al-‘Asqallani, VI/150-152).

Tentang kesialan perempuan ini, telah dikritik secara tajam oleh Aisyah bint Abi Bakr ra. Menurutnya, redaksi Abu Hurairah tidak mungkin keluar dari mulut Nabi Saw, karena ia bertentangan dengan prinsip akidah yang paling dasar. Yaitu, bahwa dalam keyakinan Islam tidak mengenal sumber kesialan dan tidak juga sumber keberuntungan. Karena semua itu dari Allah Swt. Aisyah ra kemudian membaca ayat: *“Tiada bencanapun yang menimpa di muka bumi ini dan (tidak pula) pada dirimu sendiri, melainkan telah tertulis dalam kitab sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu mudah bagi Allah”* (QS. Al-Hadid, 57: 22).¹⁸⁹

Demikianlah, bangunan pemikiran keagamaan (baca: fikih) menyangkut relasi perempuan dengan dirinya, dengan laki-laki pasangannya, atau dengan masyarakatnya, didirikan atas dasar pandangan bahwa perempuan adalah fitnah, bahkan sumber kesialan. Sehingga berbagai peraturan, ajaran, norma-noram dan anjuran dilahirkan atas dasar pandangan ini. Perempuan menjadi obyek kefitnahan dirinya, yang disematkan para ulama dan penulis kitab-kitab literatur klasik.

Dengan menggunakan kerangka metodologi di atas, fikih ‘relasi laki-laki dan perempuan’ yang dikembangkan atas dasar anggapan bahwa perempuan itu *fitnah*, saat ini tidak layak lagi dilestarikan. Fitnah adalah kata yang terkait dengan kondisi dan situasi tertentu. Fikih fitnah muncul dalam situasi sosial yang penuh dengan gejolak, kecurigaan, ketakutan dan kewaspadaan. Biasanya, orang yang

¹⁸⁹ Ibid.

memiliki posisi paling lemah di masyarakat yang akan dikenakan banyak aturan, demi kewaspadaan dan perlindungan sosial. Dalam hal ini, perempuan akan banyak dikontrol atas nama perlindungan daripada laki-laki. Fikih fitnah juga hanya mengukuhkan asumsi bahwa masyarakat muslim (baca: laki-laki) hanya melihat sosok perempuan sebagai sosok yang bermasalah dan penggoda. Dalam kesadaran kolektifnya pun, yang mengendap adalah pikiran-pikiran 'kotor' tentang perempuan. Sehingga segala gerak dan aktifitas perempuan tidak ada yang sesuatu yang lain kecuali rayuan dan godaan.

Saat ini, dalam masyarakat kedamaian yang harus dikembangkan adalah fikih 'amanah' bukan fikih 'fitnah'. Dalam masyarakat damai, format hukum -termasuk fikih- tidak lagi harus didasarkan pada kecurigaan atau ketakutan satu dari yang lain. Tetapi pada moralitas tanggung jawab, atau tepatnya fikih 'amanah'. Yaitu fikih yang mengembangkan norma-norma yang mendasar pada nilai-nilai tanggung jawab, kebersamaan dan saling pengertian dan penghargaan. Yaitu fikih yang dibangun atas prinsip-prinsip kemaslahatan bersama, keadilan, kerahmatan dan kebijaksanaan untuk semua, seperti yang dinyatakan Ibn al-Qayyim al-Jawzi (w. 751H). Ketika yang dibicarakan adalah persoalan relasi laki-laki dan perempuan, maka syariat Islam dalam hal ini harus banyak dikembalikan kepada kemaslahatan bagi kedua belah pihak secara setara. Kemaslahatan ini tentu saja tidak dimaksudkan sebagai pragmatisme atau positivisme dalam penentuan hukum dan aturan. Karena kemaslahatan sendiri pada dasarnya meniscayakan perujukan dasar-dasarnya pada teks-teks terutama al-Qur'an dan hadits.

Dengan semangat yang sama, figur perempuan sebagai fitnah atau penggoda harus dihentikan. Hadits yang terkait dengan hal ini, mungkin tidak dimaksudkan sebagai pelabelan perempuan –sebagai sumber fitnah atau figur penggoda- seperti yang dikembangkan fikih. Karena jika dicermati, ada perbedaan antara teks-teks hadis yang secara sepihak menganggap perempuan sebagai fitnah, dengan al-Qur'an dalam hal penggunaan kata *fitnah*. Al-Qur'an menggunakan kata fitnah dalam relasi timbal balik. Ada beberapa ayat di bawah ini yang bisa dijadikan dasar untuk melihat relasi fitnah antara satu hal dengan hal yang sebaliknya:

"..... Kami akan menguji kamu sekalian dengan keburukan dan kebaikan sebagai fitnah, dan kepada Kami-lah kamu akan kembali". (QS. Al-Anbiya, 21: 35).

"Sesungguhnya sebelum mereka, Kami telah membuat fitnah bagi kaum fir'aun, yaitu dengan kedatangan seorang rasul yang mulia". (QS. Ad-Dukhan, 44: 49).

".... Dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka, dan berhati-hatilah terhadap mereka, mungkin mereka akan berbuat fitnah kepada kamu dari apa yang telah diturunkan Allah kepadamu". (QS. Al-Maidah, 5: 49).

"Ya Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan kami sebagai fitnah bagi orang-orang kafir dan ampunilah kami, ya Tuhan kami". (QS. Al-Mumtahanah, 60: 5).

"Sesungguhnya orang-orang kafir yang memfitnah orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan, kemudian mereka tidak bertaubat, maka bagi mereka azab jahannam dan neraka yang membara". (QS. Al-Buruj, 85: 10).

"Dan demikianlah, telah kami jadikan fitnah, sebagian dari mereka terhadap sebagian yang lain". (QS. Al-An'am, 6:53).

“...dan Kami jadikan sebagian kamu sebagai fitnah bagi sebagian yang lain. Maukah kamu bersabar”. (al-Furqan, 25: 20).

Dengan demikian, di dalam al-Qur’an ada relasi timbal balik dalam hal fitnah. Misalnya kebaikan adalah fitnah, keburukan juga fitnah (QS. Al-Anbiya, 21: 35), rasul adalah fitnah bagi kaumnya (QS. Ad-Dukhan, 44: 49) dan kaumnya adalah fitnah baginya (QS. Al-Maidah, 5: 49), orang kafir adalah fitnah bagi orang mukmin (QS. Al-Buruj, 85: 10) dan orang mukmin adalah fitnah bagi orang kafir (QS. Al-Mumtahanah, 60: 5), bahkan setiap orang adalah fitnah bagi yang lain, atau sebagian orang atas sebagian yang lain (QS. Al-An’am, 6:53 dan al-Furqan, 25: 20). Karena itu, fitnah tidak hanya melekat pada tubuh perempuan terhadap laki-laki. Tetapi juga melekat pada tubuh laki-laki terhadap perempuan. Pandangan al-Qur’an lebih proporsional bila dibandingkan teks hadis bahwa perempuan adalah fitnah yang paling membahayakan bagi laki-laki. Pandangan yang tanpa ada timbal baliknya, bahwa laki-laki juga fitnah bagi perempuan. Padahal, baik laki-laki terhadap perempuan atau perempuan terhadap laki-laki keduanya sama-sama memiliki potensi *fitnah* dan pada saat yang sama memiliki potensi *masalahah*. Stigma fitnah salah satu dari keduanya, tanpa satu yang lain, adalah salah dan tidak sesuai dengan perspektif al-Qur’an.

Karena itu, Aisyah ra menolak keras teks hadis yang diriwayatkan Abu Hurairah ra bahwa tubuh perempuan itu sumber kesialan. Katanya, tidak mungkin teks ini keluar dari mulut Rasul, suaminya. Iapun menyitir ayat: *“Tiada bencanaupun yang menimpa di muka bumi ini dan (tidak pula) pada dirimu sendiri, melainkan telah tertulis dalam kitab sebelum*

Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu mudah bagi Allah” (QS. Al-Hadid, 57: 22)¹⁹⁰.

Dengan demikian, anjuran-anjuran keagamaan yang didasarkan pada ‘fitnah’ perempuan harus dipahami substansi persoalannya dan konteks sosialnya. Karena fitnah adalah kata yang sarat dengan muatan-muatan konteks temporer. Misalnya, larangan perempuan keluar rumah tanpa kerabat, harus dipahami sebagai bentuk perlindungan perempuan bukan sebagai ajaran domestifikasi (pengekangan dan pembatasan) terhadap perempuan. Ada misal yang cukup kongkrit dalam hal ini, yaitu tentang konsepsi mahram untuk perempuan. Konsepsi dipahami oleh banyak ulama, bahkan oleh beberapa ulama kontemporer seperti DR. Wahbah Zuhaili, bahwa perempuan tidak diperkenankan untuk melakukan perjalanan sepanjang 20 farsakh, tanpa mahram. Perempuan harus tinggal di rumah dan tidak melakukan bepergian, ketika tidak ada kerabat yang mau menemaninya. Pandangan ini didasarkan pada sebuah hadis Nabi SAW, yang sebenarnya bisa dipahami berbeda. Teks lengkapnya, seperti yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim (*Jami’ al-Ushul*, VI/17), Nabi bersabda: *“Tidak dihalalkan bagi perempuan yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk bepergian tanpa mahram sejauh jarak tempuh tiga hari tiga malam”*. Seorang sahabat bertanya: *“Bagaimana dengan isteri saya, yang pergi haji tanpa mahram?”*, Nabi menjawab: *“Susullah dan temani isterimu”*.

Jawaban Nabi yang terakhir ini adalah sebuah penegasan bahwa konsep mahram adalah konsep perlindungan terhadap perempuan, bukan pelarangan. Perlindungan berbarti pengadaan keamanan dan kesempatan

¹⁹⁰ lihat: al-’Asqallani, op. Cit. VI/150-152.

untuk melakukan aktifitas yang ingin digeluti perempuan, yang dalam konteks sosial politik sekarang adalah tugas negara. Selayaknya, negara yang dituntut, atau masyarakat, atau keluarga untuk mewujudkan perlindungan dan keamanan, bukan dengan melarang perempuan.

Contoh lain adalah konsepsi perempuan shalihah. Pemaknaan konsepsi ini –dalam literatur klasik- hanya merujuk kepada sejauh mana relasi perempuan dengan suaminya. Seksualitas perempuan dalam hal ini, ditentukan dan diukur dari luar dirinya, karena kriteria perempuan shalihah ada tiga hal: (a) Bisa memuaskan keinginan suami (b) Selalu melayani keinginan dan perintah suami (c) Bisa menjaga diri, rumah dan keluarga. Kita harus menghentikan. Dengan pemaknaan ini, baik-buruk perempuan ditentukan sejauh relasinya dengan sang suami, sehingga ia tercerabut dari kehidupannya sebagai manusia muslim dan makhluk sosial pada umumnya. Padahal seperti disepakati oleh para ulama, bawa setiap perempuan, sebagai seorang muslim, terkait dengan perintah-perintah keimanan dan keislaman yang telah digariskan oleh Allah SWT dan Nabi Muhammad SAW. Seperti perintah ibadah shalat, puasa, haji, zakat, berbaik kepada orang tua, saudara, tetangga, kerja-kerja positif (*'amal shalih*) terhadap masyarakat, amar ma'ruf dan nahy munkar, serta perintah-perintah lain yang tentu saja tidak hanya berhubungan dengan sang suami.

Pemaknaan parsial ini biasanya merujuk pada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud. Dalam teks tersebut, Nabi menyatakan: *"Maukah aku tunjukkan simpanan terbaik seseorang? Perempuan shalihah; yang ketika dilihatnya memuaskan, diperintahkannya menurut dan ditinggalkan olehnya, mau menjaga diri dan harta suami"*. Padahal teks hadis ini, kalau ditelusuri konteksnya sebenarnya

merupakan penggalan dari sebuah kisah yang terjadi dalam kehidupan; antara beberapa sahabat dan Nabi Muhammad Saw. Dalam sunan Abu Dawud, pernyataan Nabi Saw tentang mar'ah shalihah sebagai hiasan/simpanan terbaik, diungkapkan di depan sahabat-sahabat yang miskin. Saat itu, mereka mendatangi Nabi dan mengeluhkan bahwa perintah-perintah Qur'an banyak yang mengarah kepada orang-orang kaya, seperti haji, zakat dan shadaqah. Mereka, karena kemiskinannya, merasa tidak memiliki apa-apa untuk bisa beramal shalih lebih banyak. Dalam konteks ini, Nabi menyatakan perempuan shalihah sebagai harta atau simpanan terbaik. Berarti, konteksnya adalah menenangkan, melipur lara dan memberi kesempatan kepada orang-orang tertentu untuk tetap bisa merasakan kenikmatan dan tetap bisa melakukan 'amal shalih¹⁹¹.

Pelayanan yang baik terhadap suami adalah salah satu kriteria 'perempuan shalihah'. Dalam hal ini, pemaknaannya juga harus timbal balik, setiap satu kepada yang lain. Ketika 'isteri shalihah' dituntut untuk menyenangkan suami, maka 'suami shalih' juga dituntut hal yang sama, bisa menyenangkan isteri. Karena perempuan sebagai isteri tidak bisa berdiri sendiri, sehingga secara sepihak diharuskan untuk menyenangkan suami, kapan dan dalam keadaan apapun. Tanpa ada tuntutan yang sama dari pihak suami. Karena itu, yang diperlukan adalah kebersamaan dan keadilan dalam mengarungi bahtera rumah tangga. Sesuai dengan tuntutan prinsip-prinsip yang telah digariskan oleh al-Qur'an, terutama prinsip mu'asyarah bil ma'ruf antara suami dan isteri; saling melengkapi, saling

¹⁹¹ lihat teks hadis lengkap pada Abu Dawud, Sulayman as-Sijistani, *Sunan Abu Dawud*, ed. Izzat ad-Da'as, tt: Dar al-Qalam, Syria, juz II/126, nomor hadis: 1664.

mengisi dan saling memahami. Dalam ungkapan al-Qur'an, yang satu adalah pakaian bagi yang lain [*Hunna libasun lakum, wa antum libasun lahunn*].

Tetapi perempuan, identitas sosialnya tidak hanya sebagai isteri. Karena setiap perempuan, baik sebagai anak, ibu, maupun isteri akan memiliki relasi dengan keluarganya, tetangga-tetangganya dan masyarakat yang lebih luas. Ia tidak hanya terkait dengan suaminya, sehingga pelabelan 'perempuan shalihah' tidak hanya terkait dengan pelayanannya terhadap sang suami. Tetapi juga sejauh mana ia baik, sesuai dan benar dalam relasinya terhadap keluarga dan masyarakat luas. Perempuan, seperti juga laki-laki memiliki tanggung jawab yang sama terhadap baik dan buruknya kehidupan masyarakat. Seperti yang secara eksplisit difirmankan Allah SWT: "*Orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, satu dengan yang lain adalah mitra (bersama untuk melakukan) amar ma'ruf nahi munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, mentaati Allah dan Rasul-Nya. Merekalah yang akan mendapat rahmat Allah. Sesungguhnya Allah itu Maha Kuat dan Bijaksana*". (QS, At-Taubah, 9:72).

Pendalaman Persoalan Lain

Beberapa persoalan lain yang menyangkut relasi tubuh perempuan, sosial, maupun politik juga harus dibaca melalui kerangka metodologi interaksi dengan realitas. Setelah dilakukan pengklasifikasian ke dalam tiga kerangka dasar; *al-mabâdi*, *al-qawâ'id* dan *al-juz'iiyyât*. Dalam persoalan persoalan haid-nifas-istihadlah misalnya, tidak bisa dirumuskan melalui pandangan-pandangan ulama masa lalu. Karena mereka sendiri merumuskan persoalan itu atas dasar penelitian [*istiqrâ*]. Karena itu, penelitian dan

perujukan terhadap fakta-fakta empirik adalah keniscayaan. Sekalipun secara umum fikih tidak melakukan stigma buruk terhadap perempuan dalam persoalan ini, tetapi norma-norma yang dibangun banyak yang menyeret perempuan pada puncak keruwetan, sehingga ia bingung harus berbuat apa ketika 'tamu bulanannya' datang. Karena norma tersebut sebenarnya muncul sebagai hasil penelitian deduktif [*istiqra*] terhadap kebiasaan-kebiasaan perempuan masa lampau. Persoalan ini perlu dirumuskan dengan pendekatan inter-disipliner dan memperhatikan variabel-variabel; polusi, alat kontrasepsi, emosi, tuntutan mencari nafkah. Semua ini, harus dilibatkan dalam menyusun norma-norma fikih kontemporer haid-istihadah-nifas.

Mungkin bisa ditegaskan dalam persoalan menstruasi ini, bahwa kita tidak bisa lagi menjatuhkan pilihan terhadap suatu pandangan fikih tertentu dengan alasan teks yang dianggap otoritatif dan argumentatif. Misalnya dalam 'identifikasi' haid; berapa hari, bentuk darah, berapa lama daurnya, harus tidak lagi menjadi wilayah fikih, karena ia sebenarnya merupakan wilayah medis-biologis. Saat ini, fikih –dengan merujuk kepada fikih klasik- tidak perlu lagi menentukan apa itu haidh, kapan, bagaimana dan berapa hari. Ini sepenuhnya wilayah disiplin ilmu lain; medis-biologis. Fikih klasik sendiri memiliki ketentuan-ketentuan itu melalui penelitian [*istiqra*], maka fikih kontemporer juga harus menyerahkan persoalan itu kepada penelitian ilmiah, yaitu medis-biologis sekarang. Wilayah fikih hanya pada tataran moralitas; yaitu kalau waktu haidh tidak mendirikan sembahyang, puasa, thawaf dan tidak melakukan hubungan seksual.

Dalam persoalan iddah dan ihdad, seperti yang telah dibahas secara mendalam oleh Abdul Muqsih Ghazali, juga

tidak perbah bisa terlepas dari pergumulan teks-teks dengan realitas yang berkembang. Dalam kajiannya, norma-norma fikih 'iddah/ihtdad' lebih menempatkan perempuan sebagai obyek perintah dan larangan; untuk tidak keluar rumah, tidak berhias, tidak memakai wewangian, tidak menggunakan pakaian yang baik dan tidak mencari pasangan. Larangan ini, sebaliknya tidak ada pada laki-laki pasca perceraian. Suatu ayat (QS. 65:6), yang sebenarnya ditujukan kepada laki-laki untuk menafkahi perempuan yang ditalak dan tidak mengeluarkannya dari rumah keluarga, tetapi dipahami oleh kebanyakan ulama fikih sebagai perintah kepada perempuan untuk *ndekem* menunggu rumah, tanpa keluar ke tempat manapun. Dalam analisisnya, nilai-nilai moralitas harus menjadi dasar penentuan norma-norma fikih 'iddah/ihtdad', sehingga tidak lagi dipahami hanya sebagai cara untuk mengidentifikasi kehamilan. Ada tiga nilai moralitas yang dikembangkan; pertama bahwa 'iddah/ihtdad' adalah formula perlindungan dan penguatan terhadap perempuan yang sedang dalam masa transisi dari dependensi ke independensi. Kedua, pembukaan kesempatan rekonsiliasi kepada kedua belah pihak untuk kembali kepada tali perkawinan. Ketiga, perkabungan ketika dalam kasus 'ditinggal mati', sebagai wujud dari cinta kasih antara kedua suami isteri¹⁹².

Jika kerangka analisis ini bisa dibenarkan, semestinya harus dikembangkan pemaknaan yang lebih kongkrit sebagai penguatan perspektif perempuan, misalnya:

¹⁹² Abdul Muqsith Ghazali, dkk., *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan*, 2002: Rahima Jakarta dan LKIS Yogyakarta, hal. 134-167.

[1] perlindungan dan penguatan adalah persoalan realitas, sehingga cara dan tehnik yang diterapkan bersifat relatif. Pada masa sekarang, ia harus tidak lagi dalam bentuk-bentuk yang mengungkung perempuan dari aktifitas-aktifitas positifnya.

[2] Rekonsiliasi juga harus dituntut dari pihak laki-laki. Sehingga ketika perempuan [mantan isteri] diharuskan dalam masa tertentu untuk tidak menjalin hubungan dengan orang lain, maka laki-laki [mantan suami] juga dalam masa yang sama harus diwajibkan [melalui UU pemerintah, atau konvensi masyarakat] untuk tidak menjalin hubungan dengan perempuan lain. Karena rekonsiliasi, tidak bisa dibangun dari satu arah.

[3] Tuntutan perkabungan juga sama harus dua arah, isteri yang ditinggal mati oleh suami dan suami yang ditinggal mati oleh isteri.

Penutup

Metodologi interaksi fikih dengan realitas, melalui klasifikasi tiga kerangka dasar, bisa jadi sangat menarik untuk merumuskan kembali secara lebih kongkrit terhadap seluruh persoalan relasi laki-laki dan perempuan. Penguatan perspektif perempuan dalam hal ini menjadi penting, karena memandang fikih masa lalu dalam banyak hal telah memposisikan perempuan dengan tidak setara. Mendaulatkan [perspektif] perempuan dalam fikih sebenarnya bukan hal baru. Perspektif ini sejak awal telah dihadirkan oleh al-Qur'an, Hadits dan lebih kuat lagi oleh Aisyah ra, dalam berbagai fatwa-fatwa kritisnya¹⁹³. Secara

¹⁹³ Sejarah dan pemikiran Aisyah ra, diantaranya bisa dibaca dari: Dr. Abdullah Abu as-Su'ud Badr, *tafsir Umm al-Mu'mini Aisyah ra*, 2000: Serambi Ilmu, Jakarta. Bisa lihat juga: Sa'id al-

umum kritik-kritik Aisyah yang berkaitan dengan penguatan perspektif perempuan adalah: [1] Kritik terhadap hadis bahwa perempuan termasuk sumber kesialan [*syu'm wa thayarah*] yang diberitakan oleh Ibn Umar ra, as-Sâ'idi ra dan Abu Hurairah ra. [2] Kritik terhadap Ibn Umar ra yang memfatwakan bahwa perempuan yang dikepang rambutnya harus diurai terlebih dahulu sebelum mandi junub. [3] Kritik terhadap fatwa beberapa sahabat yang melarang perempuan pergi ke mesjid. [4] Kritik terhadap pandangan yang melarang perempuan mengawinkan dirinya atau orang lain. [5] Kritik terhadap pandangan umum yang tidak memperkenankan perempuan aktif di wilayah publik, dengan aktifitas mengajar dan terjun langsung memimpin pasukan tentara dalam perang Jamal.

Sebagai kesimpulan, penguatan perspektif perempuan dalam fikih, secara teologis bisa dibenarkan. Bahkan, ia bisa menjadi sebuah keniscayaan karena menjadi salah satu cara untuk menghentikan praktek-praktek kekerasan terhadap perempuan, dan sejalan dengan prinsip universal untuk membangun kehidupan yang baik dan adil.[]

Afghani, *Pemimpin Wanita di Kancah Politik; Studi Sejarah Pemerintahan Aisyah*, Pustaka Pelajar dan LP2IF, Yogyakarta. Dan Dra. Hj. Fatimah Utsman, M. Si. Dan A. Hasan Asy'ari Ulama'i, M. Ag, *Ratu-ratu Hadis*, 2000: Ittiqa Press, Semarang.

Metode Qath'iy dan Zhanny dalam Fiqh Ahwal Syakhsiyah (Isu Kepemimpinan Perempuan dan Pemukulan Istri)

Pada tahun 1980-an, sejak pemerintah Orde Baru melibatkan pesantren sebagai obyek pembangunan, pesantren mulai intensif bergumul dengan gagasan 'kontekstualisasi fiqh' untuk menyerap tuntutan pembaruan dan kekinian Indonesia. Gagasan ini kemudian secara khusus ditujukan pada kitab-kitab rujukan pesantren yang dikenal dengan istilah Kitab Kuning di samping pada tradisi pengambilan keputusan hukum fiqh (*bahtsul mas'ail*) itu sendiri. Di antara Kitab Kuning yang dikaji ulang adalah kitab '*Uqûd al-Lujjain fi Bayân Huqûq az-Zawjain*', selanjutnya disebut KUL, karya Syekh Nawawi Banten (w. 1314H/1897M). Kitab yang berisi mengenai relasi suami istri ini dianggap beberapa kalangan, tidak lagi mencerminkan semangat keadilan relasi laki-laki dan perempuan untuk konteks kekinian Indonesia, sebagaimana ditunjukkan tulisan-tulisan Musthafa Helmy (1989), Masdar F. Mas'udi (1993), Naqiyah Mukhtar (1997) dan Husein Muhammad (2001).

Dalam komentar Forum Kajian Kitab Kuning (FK3, 2001) terhadap KUL, juga banyak kritik terhadap peran perempuan dan laki-laki dalam kitab ini, di samping tawaran pandangan penyeimbang yang didasarkan pada

prinsip keadilan relasi.¹⁹⁴ Tetapi komentar ini menuai kritik balik dari Forum Kajian Islam Tradisional (FKIT, 2004) Pasuruan Jawa Timur, sebagai suatu penyimpangan dari hukum Syari'ah yang sudah diterima mayoritas ulama.¹⁹⁵ FK3 adalah forum yang terdiri dari kalangan pesantren yang memiliki perhatian pada isu-isu demokrasi di Indonesia,¹⁹⁶ seperti Masdar Farid Mas'udi, Husein Muhammad dan Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid. Sementara FKIT adalah forum yang terdiri dari kalangan muda pesantren, terutama dari santri-santri senior Pesantren Sidogiri Jawa Timur, yang secara khusus dibentuk

¹⁹⁴ Komentar FK3 ini, pertama kali diterbitkan sekitar akhir tahun 1999 dalam Bahasa Arab dan dicetak dalam satu paket dengan teks *'Uqūd al-Lujjāyn* juga. Lihat: Lajnat al-Bahts Lil-Kutub al-Qadimah, (tt), *Syarh wa ta'liq 'alā syarh 'uqūd al-lujjāyn fī bayān huqūq az-zawjāyn*, Jakarta. Kitab ini pada tahun 2001, diterbitkan dalam edisi Bahasa Indonesia dengan judul "Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqūd al-Lujjāyn", diterbitkan LKiS Yogyakarta. Di samping satu lagi edisi yang terbit tahun 2005, dengan tambahan penjelasan mengenai beberapa isu, dengan judul "Kembang Setaman Perkawinan: Analisis Kritis Kitab 'Uqūd al-Lujjāyn", yang diterbitkan Kompas Jakarta.

¹⁹⁵ Forum Kajian Islam Tradisional Pasuruan, (2004) *Menguak Kebatilan dan Kebohongan Sekte FK3 dalam Buku "Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqūd al-Lujjāyn'*, Rabithah Ma'ahid Islamiyah, Cabang Kabupaten Pasuruan, Jawa Timur.

¹⁹⁶ Forum ini awalnya adalah pengajian bulanan sejak tahun 1997, yang diisi KH Husein Muhammad sebagai pembaca awal terhadap Kitab *'Uqūd al-Lujjāyn*. Mereka yang hadir pada pengajian itu adalah Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid, Masdar F. Mas'udi, Lies Marcoes Natsir, Rosalia Scortino, Juju Zubaidah, Ciciek Farha, Atashe Hendartini dan Juju Juwaeriyah, bertempat bergantian antara P3M dan rumah kediaman Ibu Sinta sendiri. Awalnya, juga mengundang KH. Ali Mustofa Ya'kub dan KH Ahsin Sakho Muhammad, tetapi mereka tidak pernah hadir. (Wawancara dengan KH Husein Muhammad, melalui email, tanggal 15 Agustus 2008).

untuk melakukan kritik balik terhadap kerja FK3.¹⁹⁷ Juru bicara utama dari Forum ini adalah M. Idrus Ramli, dengan dukungan penuh dari Ketua Rabithah Ma'ahid Islamiyah Pasuruan KH Abdulhalim Mutamakkin dan Rais Syuriah PCNU Pasuruan KH Muhammad Subadar.

Upaya penafsiran ulang yang ditawarkan FK3, mengenai relasi perempuan dan laki-laki, dianggap FKIT sebagai pelanggaran ketentuan syari'ah Islam yang sudah diungkapkan dengan bahasa yang jelas, tegas, mengikat semua orang dan berlaku abadi. Perbedaan cara pandang ini, di samping mengenai otoritas penafsiran, juga berakar pada perbedaan penentuan teks agama, teks mana yang dianggap sudah jelas dan tidak perlu penafsiran baru dan teks mana yang membuka berbagai alternatif pemaknaan termasuk pada penafsiran-penafsiran yang baru.

Tulisan ini dengan menggunakan konsep *qath'iyy-zhanny* dalam ilmu Ushul Fiqh, akan meneliti isu relasi perempuan dan laki-laki yang dipotret Syekh Nawawi Banten dalam KUL. Tulisan ini ingin menjelaskan bahwa isu-isu relasi perempuan dan laki-laki tidak bisa disebut sebagai 'tunggal-makna' sehingga menutup kemungkinan kontekstualisasi dan pemaknaan baru. Contoh kasusnya adalah tafsir ayat 34 surat an-Nisa yang didiskusikan antara KUL dan FK3 di satu sisi, dan FKIT dengan FK3 di sisi yang lain. Potret perempuan dan laki-laki dalam KUL akan dibahas terlebih dahulu sebagai gambaran peran ideal relasi, setelah penjelasan sekilas mengenai konsep *qath'iyy-*

¹⁹⁷ Forum ini sebagaimana disebutkan dalam bukunya, beranggotakan Abdullah Mutamakkin, Muhibul Aman Ali, HA. Baihaqi Juri, M. Idrus Ramli, Nur Hasan, Safrijal Muhammad, Bahrul-Widad Suyuthi, Abdussalam, Nashiri Abadi, Husein Nashir, Mahmudi Zain, Masyhuri Mochtar dan Bahrullah Shadiq.

zhanny dalam Ushul Fiqh. Kemudian, tulisan ini akan menguji ke-*qath'iiyy*-an isu relasi yang didasarkan pada ayat 34 surat an-Nisa, dengan kerangka metode interpretasi teks (*al-qawâ'id fi dalâlât al-alfâzh*) dalam Ushul Fiqh. Yaitu pemaknaan lafal umum ('*amm*) dan penafsiran kalimat imperatif (*shîghat al-amr*) dari ayat an-Nisa tersebut. Di bagian akhir, tulisan ini menyimpulkan bahwa ayat ke-34 dari surat an-Nisa, yang menjadi dasar pelarangan kepemimpinan perempuan dan kebolehan memukul istri, tidak bisa dianggap sebagai ayat *qathi'yy* yang tertutup dan berhenti pada satu makna saja. Kontekstualisasi fiqh relasi perempuan dan laki-laki bisa dimungkinkan dengan kemunculan tafsir-tafsir baru di kalangan pesantren, baik atas ayat an-Nisa 34 sebagai sumber hukum, maupun terhadap KUL sendiri sebagai tafsir fiqh atas relasi perempuan dan laki-laki.

Istilah *qath'iiyy-zhanny* dalam Ushul Fiqh digunakan untuk menjelaskan status suatu teks sumber hukum Islam dalam dua hal; sisi eksistensi (*tsubût*) dan juga sisi interpretasi (*dalâlah*). Pertama, teks yang dari sisi eksistensi dianggap *qath'iiyy*, adalah teks yang dipastikan keberadaannya sebagaimana adanya dari masa Rasulullah Saw sampai sekarang, tanpa ada keraguan atau pemalsuan sedikitpun. Seperti ayat-ayat al-Qur'an dan teks-teks hadits *mutawâtir*.¹⁹⁸ Sementara jika suatu teks diterima sebagai sumber hukum, tetapi tidak pada posisi yang meyakinkan dari sisi eksistensi seperti kebanyakan teks-teks hadits, maka disebut *zhanniy ats-tsubût*.¹⁹⁹ Kedua, *qath'iiyy-zhanny*

¹⁹⁸ Hadits Mutawâtir adalah teks hadits yang diriwayatkan sejumlah banyak orang di setiap generasi, sehingga tidak memungkinkan ada perawi yang berbohong atau terjadi pemalsuan.

¹⁹⁹ Baca: Khallaf, 'Abd al-Wahhâb, (1956), hal. 32 dan 46.

dari sisi interpretasi teks (*dalâlah*). Ayat al-Qur'an maupun teks Hadits yang hanya mengandung satu makna yang tegas dan jelas, serta tidak membuka kemungkinan interpretasi lain disebut sebagai teks yang *qath'iyy* dari sisi interpretasi (*qath'iyy ad-dalâlah*). Sementara teks yang *zhanny* dari sisi makna (*zhanny ad-dalâlah*), baik al-Qur'an maupun hadits adalah teks atau lafal yang membuka kemungkinan lebih dari satu makna.²⁰⁰ Tulisan ini hanya membahas *qath'iyy-zhanny* pada pengertian yang kedua.

Tetapi istilah *qath'iyy* lebih sering digunakan dalam dialog kontekstualisasi fiqh dan reaktualisasi Islam, untuk sesuatu dari ajaran yang tidak lagi menerima ijtihad pembaharuan. Sebaliknya adalah istilah *zhanny* untuk ajaran yang memungkinkan adanya ijtihad-ijtihad baru.²⁰¹ Konsep *qath'iyy-zhanny* kemudian diidentikan dengan sesuatu yang '*muḥkam-mutasyâbih*' (yang kokoh maknanya dan yang ambivalen) dalam kajian tafsir, atau '*tsawâbit-mutaghayyirât*' (kemapanan-keberubahan) dalam kajian filsafat hukum Islam modern atau sastra Arab-Islam modern.²⁰² Penentuan

²⁰⁰ Di antara tulisan dalam Bahasa Indonesia mengenai konsep *qath'iyy-zhanny* bisa ditemukan di: Shihab, M. Quraish, (1992), *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Penerbit Mizan, Bandung, hal. 137-142.

²⁰¹ Baca misalnya dalam tulisan-tulisan mengenai reaktualisasi dan kontekstualisasi hukum Islam yang muncul mulai tahun 1990-an. Misalnya dalam buku: Nafis, Muhammad Wahyuni, ed. et al., (1995), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia dan Yayasan Paramadina, Jakarta, terutama halaman 87-93, 273-280 dan 328-331.

²⁰² Salah satu buku yang bisa menjelaskan kemapanan dan keberubahan dalam sastra dan peradaban Arab-Islam adalah karya Adonis (Ali Ahmad Said) '*Ats-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-Ibda' wa al-ittiba' inda al-'Arab'*', yang telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia dengan judul '*Arkaelogi Pemikiran Arab Islam*' dan diterbitkan LKiS-Yogyakarta tahun 2007.

suatu teks atau ajaran sebagai tidak berubah sementara yang lain bisa berubah dengan konsep *qath'iyy-zhanny* pada praktiknya adalah problematis, karena banyak sekali perbedaan-perbedaan ijihad ulama pada hampir setiap kasus dan ada banyak perubahan ijihad pada kasus-kasus fiqh yang awalnya dianggap *qath'iyy* sekalipun.²⁰³ Karena itu, Masdar F. Mas'udi menawarkan pemaknaan baru terhadap *qath'iyy-zhanny* dengan kerangka fundamental-partikular dari ajaran Islam, yang tidak terkait pada 'jelas atau tidak jelasnya' suatu teks secara bahasa sebagaimana dalam Ushul Fiqh. Terminologi *qathi'yy*, kemudian didefinisikan untuk ajaran fundamental yang tidak berubah, sementara *zhanny* untuk ajaran yang berkaitan hal-hal partikular yang bisa berubah.²⁰⁴

Bagi Husein Muhammad, tawaran pemaknaan ulang ini masih problematis. Karena konsep *qath'iyy-zhanny* bukanlah konsep mengenai kemapanan-keberubahan suatu pandangan hukum. Tetapi lebih pada konsep kejelasan suatu teks terhadap makna yang dikandungnya. Bahasa hukum memerlukan kejelasan kata dan kalimat pada tingkat tertentu sebagai dasar implementasi. Pada konteks

²⁰³ Baca: Shihab, M. Quraisy, (1992), hal. 140-142.

²⁰⁴ Baca: Mas'udi, Masdar F., (1991), *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, Pustaka Firdaus, Jakarta, hal. 19-21, dan Masdar F. Mas'udi, (1997), *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, Penerbit Mizan, Bandung, hal. 29-37. Menurut Masdar, teks *qath'iyy* yang memuat hal-hal yang prinsip dan fundamental, adalah ayat-ayat tentang prinsip keadilan, persamaan manusia di depan hukum, perlindungan terhadap yang lemah, kesetaraan suami-istri dalam keluarga; dan saling memperlakukan dengan baik (*mu'asyarah bil ma'rāf*) antara mereka berdua. Sementara yang *zhanny* adalah ajaran atau ayat al-Qur'an atau teks hadits yang bersifat jabaran dari prinsip-prinsip yang *qath'iyy*. Sebagai penjabaran, ia akan berbeda satu sama lain, dan terikat dengan ruang, waktu serta kondisi.

'kemamanan-keberubahan', ajaran yang diungkapkan dengan bahasa yang jelas (*qath'iiyy*) sekalipun, sebenarnya bisa saja berubah dan masih bisa menerima ijthad-ijthad baru. Sebagaimana pada kasus ijthad 'Umar bin al-Khattab ra (w. 24 H/644 M) mengenai talak tiga sekaligus sebagai talak tiga, yang pada masa Nabi Saw justru diberlakukan sebagai talak satu. Ini teks yang tegas dan jelas, atau *qath'iiyy*, tetapi terjadi ijthad dan perubahan. Karena itu, lafal yang *qath'iiyy* adalah satu hal, dan perubahan ijthad adalah hal lain.²⁰⁵

Secara terminologis konsep *qath'iiyy-zhanny* memang berkait dengan kejelasan makna suatu teks dari sisi bahasa. Tetapi tidak bisa dinafikan, bahwa penggunaan konsep ini dalam kajian diskursus Fiqh dan Ushul Fiqh selalu dikaitkan dengan isu 'kemamanan-keberubahan' ijthad hukum. Kejelasan satu-satunya makna dari suatu teks yang *qath'iiyy*, seringkali ditarik pada kesimpulan bahwa teks itu berikut makna yang dikandungnya dianggap pasti, tetap, tidak bisa berubah dan tidak menerima ijthad maupun perubahan makna baru.²⁰⁶ Kesimpulan ini telah diturunkan ulama Ushul Fiqh dalam suatu kaidah yang sangat terkenal 'tidak sah suatu ijthad ketika teks itu jelas dan pasti' (*lâ*

²⁰⁵ Muhammad, KH Husein, (2003), *Qath'i-Zhanni dan Kemaslahatan: Refleksi atas Pikiran Masdar F. Mas'udi dalam Buku "Agama Keadala: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam"*, makalah untuk diskusi terbatas di Fahmina-Institute Cirebon, tidak diterbitkan.

²⁰⁶ Mohammad Hashim Kamali misalnya mengatakan: "*The rulings of the Qur'an on the essentials of the faith such as salat and fasting, the specified shares in inheretence and the prescribed penalties are all qat'i; their validity may not be disputed by any one; everyone is bound to follow them, and they not open to ijthad*". Kamali, Mohammad Hashim, (1989), *Principles of Islamic Jurisprudence*, Pelanduk Publication, Kuala Lumpur-Malaysia, ha. 26.

ijtihâda fî al-qath'iiyyât).²⁰⁷ Kaidah ini dalam diskursus pembaruan Hukum Islam seringkali digunakan untuk menghentikan setiap kreatifitas ijtihad yang muncul, dengan tuduhan sebagai penyimpangan dari teks yang sudah *qath'iiyy*.²⁰⁸

Padahal pada praktiknya, penentuan suatu teks sebagai *qath'iiyy* terkait dengan sejauhmana tercapai kesepakatan ulama (*ijmâ'*) mengenai ke-*qath'iiyy*-an suatu makna tersebut. Kebanyakan ulama justru sangat berhati-hati untuk menyampaikan adanya kesepakatan ulama (*ijmâ'*) dalam suatu masalah.²⁰⁹ Secara konseptual misalnya, ada ulama Ushul Fiqh yang justru menafikan adanya teks yang dari sisi interpretasi bersifat *qath'iiyy*. Dalam pandangan Imam Fakhr ad-Dîn ar-Râzi asy-Syâfi'i (543-606H/1149-1209M),²¹⁰ tidak ada suatu teks yang bisa disebut *qath'iiyy*, karena alat-alat untuk memahaminya seperti kosa kata bahasa dan gramatika tidak ada yang *qath'iiyy*.²¹¹ Jikapun

²⁰⁷ Asy-Syawkâni, Muhammad bin 'Ali, (1990), *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*, Dâr al-Khayr, Beirut, Libanon, juz 1, hal. 370. Baca juga: Khallâf, (1956), hal. 216.

²⁰⁸ Nafis, Muhammad Wahyuni, ed. et al., (1995), hal. 87-93, 273-280 dan 328-331. Juga: Hasyim, Syafiq, (2001), *Hal-hal Yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanaan dalam Islam*, Penerbit Mizan, Bandung, hal. 246-251.

²⁰⁹ Perbedaan ulama mengenai kemungkinan adanya kesepakatan suatu pandangan tertentu bisa dibaca di: Khallâf, 'Abd al-Wahhâb, (1956), hal. 48-50.

²¹⁰ Abu 'Abdillah Muhammad bin 'Umar bin al-Husayn (543-606H/1149-1209M), terkenal dengan sebutan Fakhr ad-Din ar-Razi. Seorang ulama Persia dari mazhab Syafi'i yang ahli dalam bidang kalam, tafsir dan ushul fiqh, selain ilmu-ilmu lain seperti filologi, logika dan fisika.

²¹¹ Baca: Ar-Râzi, Fakhr ad-Dîn, (1997), *al-Mahshûl fî 'Ilm al-Ushûl*, Maktabah Nizar Musthafa, Saudi Arabia, Juz II, hal. 222-237. Disebutkan dalam kitab ini:

disepakati ulama sebagai teks yang *qath'iiyy*, pasti tetap terjadi ragam pemaknaan pada sisi penerapan-penerapannya. Sehingga suatu teks akan disebut 'sebagian saja yang *qath'iiyy* tidak untuk seluruh bagiannya' (*qath'iiyy fi ba'dh ahwâlihî lâ fi jamî' ahwâlihî*), karena adanya ragam pemaknaan ketika teks tersebut diterapkan pada wilayah empirik.²¹² Dalam istilah, suatu ayat bisa jadi "Dari satu sisi menunjuk kepada makna yang pasti, dan di sisi lain ia memberi alternatif makna (*qath'iiyy bi i'tibâr wa zhanniyy bi i'tibâr akhar*)".²¹³ Literatur tafsir, hadits dan fiqh sesungguhnya sudah membuka berbagai kemungkinan penafsiran-penafsiran atas teks yang dianggap *qath'iiyy* sekalipun. Problematika ke-*qath'iiyy*-an suatu teks akan ditunjukkan pada diskusi mengenai relasi perempuan dan laki-laki dalam Islam, atau dalam Kitab '*Uqûd al-Lujjâyn* khususnya. Dimana FK3 memandang perlu penafsiran ulang atas sejumlah isu relasi ini, dan sebaliknya FKIT memandang penafsiran ulang ini sebagai pelanggaran atas sesuatu yang *qath'iiyy*.

Kitab '*Uqûd al-Lujjâyn*

KUL ditulis Syekh Nawawi Banten (1230-1314 H/1815-1897 M), salah seorang ulama yang memiliki pengaruh kuat dalam tradisi pesantren, karena produktifitasnya menulis

((ان التمسك بالدلالة العقلية - مبنى على مقدمات ظنية ۞ المبني على الظن ظني. وذلك لا شك فيه فالتمسك بالدلائل العقلية لا يفيد الا الظن)). وقال: ((واعلم : ان الإنصاف أنه لا سبيل الى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين ۞ سواء كانت تلك القرائن مشاهدة أو كانت منقولة إلينا بالتواتر)).

²¹² Hosen, Ibrahim, (1995), *Beberapa Catatan Tentang Re-aktualisasi Hukum Islam*, dalam: Nafis, Muhammad Wahyuni, et al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, hal. 273-280.

²¹³ Shihab, (1992), hal. 141.

banyak kitab-kitab berbahasa Arab rujukan pesantren. Ada 26 kitab dari karyanya yang beredar di pesantren-pesantren Indonesia, 11 di antaranya menjadi bagian dari 100 kitab yang terpenting.²¹⁴ Kitab-kitab ini meliputi berbagai disiplin ilmu pengetahuan klasik Islam; aqidah, tasawuf, fiqh, tafsir, bahasa dan ilmu hadits. Kebanyakan dari karya ini adalah komentar (*syarh*) terhadap kitab yang ditulis ulama lain, dengan bahasa Arab yang baik dan mudah dimengerti terutama kalangan pelajar Nusantara. Karya Syekh Nawawi yang banyak memperoleh apresiasi akademik adalah *At-Tafsîr al-Munîr li Ma'âlim at-Tanzîl*, satu-satunya tafsir lengkap yang ditulis ulama Mekkah abad ke-14 Hijriyah. KUL sendiri, yang selesai ditulis pada 27 Muharram 1294 H/11 Pebruari 1877 M, merupakan karya Syekh Nawawi yang juga cukup dikenal dan menjadi kurikulum beberapa madrasah pesantren Jawa. Ia menjadi satu-satunya kitab pesantren berbahasa Arab, yang secara khusus membicarakan relasi perempuan dan laki-laki, terutama relasi domestik dalam rumah tangga. Karena kekhasannya ini, KUL sering menjadi rujukan dan bahan pengajian di banyak pesantren.

KUL merupakan komentar atas suatu teks (*matan*) yang anonim. Komentar KUL, di samping dengan memberi makna suatu kata, atau menjelaskan suatu hukum dan persoalan, lebih banyak dengan merujuk pada teks-teks lain yang dianggap mendukung. KUL mengawali dengan daftar hak-hak istri sebagai kewajiban suami dan hak-hak

²¹⁴ Bruinessen, Martin van, (1990), 'Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu', in: *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, 146, (1990), no: 2/3, Leiden, hal. 236.

suami sebagai kewajiban istri.²¹⁵ Dilanjutkan dengan mengungkap sumber-sumber 'otoritas' baik ayat al-Qur'an, teks-teks hadits, pendapat ulama atau kisah-kisah, termasuk mimpi orang teladan. Sumber yang paling banyak dirujuk KUL adalah teks-teks hadits, ada 101 tempat rujukan. Sebagian besar porsi dari teks-teks ini ditujukan kepada perempuan. Porsi besar ini lebih banyak membicarakan kewajiban-kewajiban perempuan dan ancaman terhadap mereka ketika lalai dari kewajiban ini. Sehingga perempuan terbebani lebih besar dengan peran-peran rumah tangga dalam relasinya dengan laki-laki atau suami.

Beberapa peran utama bagi perempuan; di antaranya keta'atan total pada suami, berperilaku baik dan menyenangkan, bersedia penuh melayani kebutuhan biologis suami, bersabar atas perangai buruk suami, tunduk dan rendah hati, tidak melakukan aktivitas tanpa seizin suami, tidak melakukan kontak dengan yang lain, tidak membangkitkan amarah, tidak menyusahkan dan tidak meminta materi di atas kemampuan sang suami. Untuk peran-peran ini, perempuan diapresiasi dengan berbagai pujian dan janji pahala, mulai dari janji masuk surga dengan segala nikmat, pahala yang besar, ampunan dari dosa, dan pahala seperti orang berjihad, berpuasa dan shalat malam. Sementara peran suami kepada istri, seputar berbuat baik secara prima

²¹⁵ KUL menyebutkan, bahwa hak istri atas suami adalah perlakuan baik, nafkah, mahar, bergilir dan pengetahuan mengenai ibadah dan ketaatan istri. Sementara hak suami atas istri adalah ketaatan pada suami selain yang maksiat, perilaku baik, penyerahan diri, tinggal di dalam rumah, menjaga diri untuk tidak berhubungan intim dengan yang lain, menutup diri agar tidak dipandang orang lain yang bukan mahram termasuk muka dan telapak tangan, tidak menuntut suami di atas kemampuannya dan tidak berbohong mengenai masa haid dirinya (KUL, halaman 3 baris ke-5 dari atas).

(*husn al-'isyrah*) kepada istri dan bertanggung jawab dalam hal nafkah, pengajaran terutama keagamaan dan kebersihan reproduksi, berhias untuk istri, bersabar atas perangai buruk istri, tidak melakukan kekerasan dan berhati-hati ketika menjerat sangsi atas ketidak-taatan istri (*nusyûz*). Untuk peran-peran terpuji ini, laki-laki dijanjikan beberapa hal; seperti pahala yang amat besar, dianggap orang terbaik, dapat ampunan dan diharamkan dari neraka.

Jika perempuan lalai dari peran-peran relasi tersebut di atas, mereka akan diancam dengan berabagai hal; seperti ancaman masuk neraka dengan siksa amat pedih, diseret bersama Qarun ke neraka, digolongkan sebagai Yahudi dan Nasrani, dimusuhi Allah Swt, dilaknat malaikat dan seisi jagat raya, dijauhkan dari rahmat Allah Swt, diharamkan dari semerbak surga, tidak dihargai Allah Swt sedikitpun, dihapus seluruh amal baiknya seberat apapun, disamakan dengan dosa 70.000 pencuri dan dibangkitkan dalam keadaan hitam legam mukanya dari kubur. Tetapi sedikit sekali contoh ancaman yang ditujukan kepada laki-laki ketika tidak memenuhi peran relasinya kepada perempuan; dianggap pezina dan berkhianat kepada Allah Swt.

KUL mengambil pola tulisan nasihat dan tuntunan praktis, mengenai ajaran-ajaran normatif relasi suami-istri dalam Islam. Ajaran ini sesungguhnya didasarkan pada prinsip kasih sayang dan saling memperlakukan secara baik (*al-mu'âsyarah bi al-ma'ruf*). Seperti ditunjukkan teks hadits yang dikutip KUL:

“Nabi Saw bersabda: Orang-orang mu'min yang sempurna imannya, adalah yang terbaik akhlak-nya dan yang paling sayang memperlakukan

keluarganya”, diriwayatkan at-Turmudzi dan al-Hakim dari Aisyah ra.²¹⁶

“Jika seorang suami memandang istrinya dengan kasih sayang, begitupun sang istri kepada suami, maka Allah akan memandang keduanya dengan penuh kasih sayang pula. Ketika suami menyentuh telapak tangan istrinya, maka berguguranlah dosa-dosa keduanya melewati kedua telapak tangan mereka berdua”.²¹⁷

Tetapi penjabaran KUL mengenai prinsip perilaku baik dan kasih sayang ini, membawa pada daftar kewajiban yang lebih banyak dibebankan kepada perempuan. Potret perempuan kemudian terlihat lebih rendah dan lebih terbebani dibanding laki-laki. Dalam gambaran KUL, laki-laki adalah sosok pemimpin, pengayom, pendidik dan penanggung-jawab atas segala hal yang ada pada perempuan atau istri. Sebaliknya lalu, istri digambarkan sebagai individu yang tidak independen dan bergantung sepenuhnya kepada suami, sampai pada tingkat bahwa dia harus memandang dirinya sebagai budak milik suami. Untuk segala aktivitas, istri harus meminta restu suami, mulai dari puasa dan shalat sunnah, belajar, berdandan, keluar rumah sekedar mengunjungi keluarga atau ke pekuburan, bahkan untuk menggunakan harta yang dimilikinya sendiri.

“(Dan sebaiknya) istri (memahami dan memandang dirinya laksana budak) yang dimiliki (sang suami) atau seperti tawanan perang yang tunduk pada suami (maka, ia tidak boleh membelanjakan)

²¹⁶ Hadits ke-5, hal. 4 KUL baris ke-15 dari bawah.

²¹⁷ Hadits ke-82, KUL hal. 15 baris ke-4 dari bawah.

mengeluarkan uang (berapapun dari harta suami, kecuali atas izinnya) maksudnya izin suami (bahkan banyak ulama yang mengatakan: istri juga tidak diperkenankan untuk membelanjakan hartanya sendiri tanpa seizin suami, sama seperti orang yang ditetapkan pengadilan untuk tidak membelanjakan hartanya kecuali atas izin walinya) seperti istri, ia ditahan untuk membelanjakan hartanya sendiri, laksana orang-orang bangkrut karena hutang".²¹⁸

Pandangan-pandangan seperti ini, yang kemudian direspon beberapa kalangan seperti Musthafa Helmy,²¹⁹ Masdar F. Mas'udi, Naqiyah Mukhtar,²²⁰ Husein Muhammad dan FK3 sendiri, untuk dikembalikan kepada prinsip 'saling berlaku baik' antara suami dan istri. Menurut mereka, pembacaan ulang relasi gender dalam KUL menjadi niscaya, untuk memenuhi tuntutan realitas yang sudah kompleks tidak sebagaimana gambaran KUL sebelumnya. Saat ini, banyak sekali perempuan yang bertanggung jawab terhadap keluarga, perempuan yang bekerja dan menempati jabatan publik, di samping pertukaran peran domestik akibat tuntutan sosial-ekonomi perkotaan. Di pedesaan juga, banyak kasus perempuan yang menjadi dewasa dan menanggung beban nafkah bagi ayahnya yang sudah tua, saudara-saudaranya yang lelaki yang masih belum dewasa, dan bisa jadi ditambah anak-anaknya karena suaminya sudah meninggal dunia atau

²¹⁸ Halaman 8 KUL, baris ke-19 dari atas.

²¹⁹ Musthafa Helmy adalah aktivis Perhimpunan Pengembangan dan Pemberdayaan Masyarakat dan Pesantren (P3M) dan jurnalis.

²²⁰ Naqiyah Mukhtar, lahir di Situbondo tahun 1963, santri PP Ash-Shiddiqiyah Putri, sekarang dosen Tafsir dan Ilmu-ilmu al-Qur'an di STAIN Purwokerto.

tidak mendapatkan pekerjaan.²²¹ Kondisi seperti ini menuntut pembacaan ulang dalam sejumlah isu relasi perempuan dan laki-laki dalam Islam, seperti isu kepemimpinan perempuan dan kebolehan memukul perempuan. Tetapi upaya pembacaan ulang ini, sering dibenturkan dengan teks-teks yang dianggap *qath'iiyy*, yang sudah diputuskan sebagai hukum syari'ah yang jelas, tegas dan berlaku abadi.

Kekuasaan dan Sanksi dalam an-Nisa ayat 34

Di antara isu relasi perempuan dan laki-laki yang diperdebatkan dalam KUL adalah isu kepemimpinan laki-laki atas perempuan. Sekalipun, kepemimpinan ini dibatasi dengan kalimat 'selain yang ma'siat', tetapi hampir berlaku mutlak atas perempuan. Terutama jika merujuk pada teks-teks hadits sandaran KUL, yang mewajibkan istri untuk taat secara total, sekalipun permintaan suami itu menzalimi hak-hak istri pada kasus keluar rumah misalnya.²²² KUL merujuk pada ayat an-Nisa 34, di mana kata '*qawwâm*' diartikan sebagai kekuasaan mendidik istri (*musallathûna 'ala ta'dîbihinna*). Kepemimpinan ini memperoleh legitimasi dari dua hal; keutamaan yang dimiliki laki-laki atas perempuan,²²³ dan kenyataan bahwa merekalah yang

²²¹ Baca misalnya: Sajogyo, Pudjiwati, (1991), *Peranan wanita dalam keluarga, rumahtangga dan masyarakat yang lebih luas di pedesaan Jawa: dua kasus penelitian di Kabupaten Sukabumi dan Kabupaten Sumedang di Jawa Barat*, disertasi doktoral tidak diterbitkan di Universitas Indonesia, Jakarta. Juga: Mayling Oey-Gardiner dan Soedarti Surbakti (peny.), (1991), *Strategi Kehidupan Wanita Kepala Rumah Tangga*, Biro Pusat Statistik, Jakarta.

²²² Baca: KUL, hal. 9, baris ke-10 dari atas.

²²³ Keutamaan laki-laki dijelaskan KUL, ada yang faktual dan ada yang legal-syar'i, dengan merujuk pada kitab 'az-Zawajir' karya Ibn Hajar al-Haitsamy (w. 974 H/1567 M). Yang faktual misalnya

memberi nafkah kepada perempuan. Kepemimpinan laki-laki ini, juga dilengkapi dengan hak untuk meluruskan ketika istri melampaui batas (*nusyûz*), yaitu dengan tahapan sanksi; nasihat, pisah ranjang, terakhir memukul. Nusyûz sendiri diartikan KUL dengan kebencian (*al-bughdh*) dan kesombongan (*takabbur*) istri pada suami. KUL menegaskan pentingnya perhitungan dan kehati-hatian ketika suami memukul. Bagi KUL, memaafkan kesalahan istri lebih baik daripada menjatuhkan sanksi memukul. Tetapi KUL juga merinci kondisi kapan suami diperbolehkan memukul; seperti ketika istri tidak berhias sesuai kehendak suami, keluar rumah tanpa izin, berbicara dengan selain kerabat atau mahram, memberikan sesuatu yang tidak lazim kepada orang lain, atau hal-hal lain seperti dirinci KUL.²²⁴ Perincian ini, di mana penilaian dan pertimbangannya ada pada pihak suami, menjadikan konsep kepemimpinan itu

kemampuan berpikir, ketabahan jiwa, kekuatan tubuh, menjadi khalifah, imam shalat, nasab dan poligami. Sementara yang legal syar'i adalah membayar mahar dan nafkah keluarga. Baca: KUL, hal. 6 baris ke-2 dari bawah sampai hal. 7 baris ke-19.

²²⁴ Di halaman 5 baris ke-8, disebutkan dalam KUL, bahwa suami diperbolehkan memukul istri, karena tidak berhias padahal suami menghendaknya, tidak memenuhi ajakan ke ranjang, keluar rumah tanpa izin suami, istri memukul anaknya yang masih kecil karena menangis, istri mencerca orang lain, menyobek baju suami, menarik jangutnya dan memanggilnya dengan panggilan: hai keledai, hai bodoh, sekalipun suami mencercanya terlebih dahulu, istri membuka wajahnya atau berbicara kepada orang lain bukan kerabat (mahram), berbicara dengan suami tetapi justru agar suaranya didengar orang lain, memberikan sesuatu yang tidak lazim dari rumahnya kepada orang lain, juga karena menolak menyambung kekerabatan. Sementara kebolehan memukul karena istri meninggalkan sembahyang, ada dua pendapat, yang paling sahih pendapat yang membolehkan memukul jika istri tidak melaksanakan shalat setelah diperintah suami.

mutlak dan lebih menyerupai kekuasaan daripada tanggung jawab atas istri.²²⁵

Perincian hak suami untuk memukul ini dikomentari FK3, dengan perlunya melihat perilaku Nabi Saw yang sama sekali tidak pernah memukul istri, budak, atau perempuan sekalipun. Pemukulan, dalam komentar FK3, walau bagaimanapun akan meninggalkan dampak serius bagi istri dan anak. FK3 memilih untuk menegaskan 'tidak perlu memukul' sebagaimana pilihan Syekh Nawawi sendiri sebenarnya, sebagai bentuk penjabaran prinsip 'saling berperilaku baik' antar pasangan (*al-mu'âsyarah bil ma'rûf*). Lebih lanjut, FK3 berkomentar dengan mengimbangi hal-hal yang dianggap KUL sebagai keutamaan faktual dan legal bagi laki-laki, dengan fakta-fakta lain yang mendorong pada kesimpulan bahwa keutamaan itu sesungguhnya adalah konstruksi sosial yang bisa saja diperoleh perempuan. Keutamaan laki-laki yang disebut KUL lebih merupakan persoalan pendidikan dan pengalaman, yang kemudian dikonstruksikan, bukan persoalan jenis kelamin. Lebih jauh FK3 membuat kesimpulan hukum, bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan terbatas di dalam rumah tangga saja. Sementara kepemimpinan di dunia publik adalah meritokasi di mana perempuan-pun memiliki hak dan kemampuan yang sama,

²²⁵ KUL sendiri lebih memilih kata *musallath* dalam mengartikan *qawwâm*. Kata ini seakar dengan *sulthah* yang berarti kekuasaan dan pemaksaan (*al-qahr*). Lihat: Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, diakses online dari: http://www.islamww.com/booksww/book_search_results.php?bkid=4803&id=4773, tanggal 18 September 2008, jam 10.50.

salah satu dasarnya dengan mengutip ayat at-taubah ke-71.²²⁶

Dalam penjelasan FKIT, kepemimpinan laki-laki atas perempuan justru merupakan hukum syari'ah yang tidak pernah dibantah kecuali oleh orang-orang sekarang yang terpengaruh perspektif gender. Keutamaan laki-laki atas perempuan adalah sesuatu yang kodrat dan sunnatullah yang tidak pernah dan tidak akan berubah. Adapun satu dua perempuan, yang lebih baik dari laki-laki sebagaimana disebut FK3, hanyalah kasus kecil yang tidak mengubah realitas umum bahwa laki-laki itu lebih utama dari perempuan. Karena keutamaan ini, dan karena laki-laki diberi tugas memberi nafkah, ia harus memimpin perempuan. Ini merupakan hukum syar'i yang bersumber pada dalil *naqli* paling otoritatif yaitu al-Qur'an, bukan semata pandangan ijihad ulama. Bisa jadi ada perempuan mampu dan baik memimpin, tetapi secara syara' tetap dilarang. Bagi FKIT, ayat ke-71 dari surat at-Taubah²²⁷ yang dijadikan dasar FK3 sama sekali bukan ayat mengenai kepemimpinan, sehingga tidak berdasar untuk mengesahkan jabatan publik bagi perempuan. Sementara hak suami untuk memukul istri, sekalipun FKIT juga memilih 'tidak memukul' sebagai

²²⁶ Lajnat al-Bahts (tt), hal. 37-38, FK3 (2001), hal. 44-46 dan FK3, (2005), hal. 132-134.

²²⁷ "Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka adalah awliya' bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh untuk mengerjakan yang ma'ruf, mencegah yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana". (QS. At-Taubah, 9: 71). KH. M. Quraisy Shihab mengartikan kata *awliya'* mencakup hal-hal mengenai kerja sama antara laki-laki dan perempuan, bantuan dan penguasaan terhadap persoalan, termasuk saling menasihati satu sama lain. Baca: Shihab (1992), 273-275.

hukum utama (*al-awlawâ*), secara prinsip hukumnya tetap 'boleh' bagi laki-laki memukul isteri dan tidak boleh ada pandangan yang melarang wewenang tersebut.²²⁸ Bagi FKIT, makna ayat an-Nisa 34 ini jelas mengenai keharusan kepemimpinan laki-laki atas perempuan di dalam maupun di luar rumah tangga.²²⁹ Sementara bagi FK3, bahwa ayat tersebut memiliki konsideran, sehingga tidak bisa diberlakukan secara umum pada semua kondisi.

Makna Lafal Umum ('Amm)

Lafal '*amm*, adalah lafal yang mencakup lebih dari satu subyek cakupan makna, atau kalimat yang bisa diaplikasikan kepada semua cakupan maknanya secara umum. Seperti kata yang dalam bentuk plural, bisa mencakup dua, tiga, atau lebih subyek.²³⁰ Ulama berbeda pendapat, apakah lafal '*amm* dianggap cukup ketika kata itu sudah mencakup lebih dari satu (dua, tiga, atau lebih) dari makna yang terkandung, atau justru harus mencakup makna yang terkandung secara keseluruhan (*istighrâq*).²³¹ Seperti kalimat '*ar-rijâlû qawwâmûna 'alâ an-nisâ*' (الرجال قوامون على النساء), secara

²²⁸ FKIT, (2004), hal. 48-94.

²²⁹ FKIT berulang kali menggunakan logika "jika dalam komunitas terkecil rumah tangga, laki-laki yang harus memimpin, maka apalagi dalam komunitas yang lebih besar seperti kenegaraan" untuk memastikan larangan perempuan memangku jabatan publik. Baca: FKIT, (2004), hal 70.

²³⁰ Mengenai bentuk-bentuk lafal '*amm* misalnya bisa dilihat di: As-Suyûthiy, (2008), *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, diakses dari: <http://www.al-eman.com/Islamlib/viewchp.asp?BID=156&CID=17#s8>, tanggal 5 September, jam 14.10.

²³¹ Baca: asy-Syîrâzi, Abû Ishâq asy-Syâfi'i, (tt), *al-Luma' fî Ushûl al-Fiqh*, dari: <http://www.al-eman.com/Islamlib/viewchp.asp?BID=267&CID=3#s1>, diakses tanggal 4 September 2008, jam 00.55.

bahasa adalah lafal *'amm*, karena merupakan kalimat 'subyek predikat' dengan kata (الرجال) dan (النساء) yang merupakan bentuk plural berpredikat definitif 'al-' (أل). Tetapi apakah dimaknai semua laki-laki memimpin semua perempuan, secara keseluruhan, mutlak dan umum?

Ada dua kemungkinan, pertama jika teks ini dipahami sebagai teks berita (*kalâm khabarî*) tanpa implikasi hukum, sesungguhnya sudah cukup ketika 'ada dua orang atau lebih' dari laki-laki yang memimpin perempuan, sebagai kebenaran cakupan makna dari kalimat tersebut. Karena *'ar-rijâl'* adalah bentuk plural, dua dan tiga orang laki-laki sudah bisa mewakili makna kata dan kalimat dalam ayat tersebut. Ketika ada laki-laki yang tidak memimpin, atau justru dipimpin perempuan, berapapun jumlahnya, tidak bertentangan dengan makna kalimat berita tersebut, yang sudah mencakup konstruksi lafal *'amm*. Kemungkinan kedua yang banyak digunakan, bahwa kalimat itu dipahami sebagai pernyataan hukum yang berimplikasi 'laki-laki wajib memimpin' atau 'perempuan wajib dipimpin' atau 'Perempuan dilarang memimpin'. Di sini problematika keluasan makna kalimat *'amm* tersebut muncul. Apakah semua laki-laki, benar-benar harus memimpin perempuan, begitupun semua perempuan harus dipimpin dan dilarang memimpin? Adakah syarat-syarat atau kondisi yang menyempitkan (*takhshîsh*) keluasan makna *'amm* tersebut?

Al-Qur'an sendiri masih dalam ayat yang sama, mengaitkan kepemimpinan laki-laki itu dengan dua prasyarat; keutamaan laki-laki dan pemberian nafkah kepada perempuan.²³² Tetapi sumber-sumber tafsir utama tidak ada

²³² Huruf 'ba' dalam ayat *'bimâ fadh-dhalallâhu'* dan *'bimâ anfaqu'* menunjukkan alasan mengapa laki-laki yang memimpin (*as-*

yang membahas mengenai keterkaitan ini, khususnya mengenai kondisi laki-laki yang tidak memiliki syarat tersebut. Misalnya ketika ia tidak lebih utama dari perempuan, atau tidak mampu memberi nafkah atau sebaliknya perempuan yang memiliki keutamaan, atau justru perempuan yang nyata memberi nafkah. Apakah kondisi ini memungkinkan pembalikan kepemimpinan?

Imam Az-Zamakhshari (467-538 H/1075-1144 M),²³³ hanya sampai menyimpulkan dari ayat ini bahwa kepemimpinan apapun dalam Islam harus didasarkan pada keutamaan seseorang (*al-fadhil*). Tetapi ia tidak membicarakan bagaimana jika laki-laki tidak memiliki keutamaan, atau perempuan yang justru lebih utama daripada laki-laki; baik di rumah maupun di luar rumah.²³⁴ Soal alasan nafkah juga, Imam al-Qurthubi (w. 671 H/1272 M)²³⁵ sudah menyebutkan bahwa laki-laki yang tidak memberi nafkah tidak berhak menjadi pemimpin atas istrinya. Tetapi al-Qurthubi juga tidak menyebutkan kemungkinan perempuan menjadi

sababiyah), yaitu karena mereka memiliki keutamaan dan karena mereka yang memberi nafkah kepada perempuan. Lihat: al-Alûsiy, (tt), *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhim wa as-Sab'i al-Matsâni*, Dar Ihyâ at-Turâts al-'Araby, Beirut, juz V, hal. 23, dan Asy-Syawkâni, (tt), *Fath al-Qadir al-Jâmi' bayna Fannay ar-Riwâyah wa ad-Dirâyah min 'Ilm at-Tafsîr*, juz I, hal. 694.

²³³ Abû al-Qâsim bin 'Umar, Mahmud bin 'Umar bin Muhammad al-Khawarizmi kelahiran tahun (467 H/1075 M), terkenal dengan sebutan Jarullah dan az-Zamakhshari. Ia adalah ulama terkemuka Persia dari Mazhab Mu'tazilah pada abad VI H/XII M, menulis dalam berbagai ilmu, terutama tafsir, kalam dan logika.

²³⁴ Az-Zamakhshari, Abû al-Qâsim bin Umar, (2008), *Tafsîr al-Kasysyâf*, surat an-Nisa ayat 34, diakses dari: <http://www.al-eman.com/Islamlib/viewchp.asp?BID=244&CID=35&SW=%D3%E6%D1%C9-%C7%E1%E4%D3%C7%C1#SR1>, tanggal 4 September 2008, jam 11.30.

²³⁵ Muhammad bin Ahmad al-Anshari (w. 671 H/1272 M), ulama tafsir terkemuka Mazhab Maliki pada abad VII H/XIII M dari Cordova karena itu disebut al-Qurthubi.

pemimpin, ketika perempuan yang justru memberi nafkah.²³⁶

Dari uraian kitab-kitab tafsir ini, sesungguhnya ayat an-Nisa 34 sebagai lafal *'amm* menyimpan problematika 'keluasan' dan 'kesempitan' pada saat yang sama. Sejuahmana keluasan makna tersebut (*ta'mîm*) dan sejauhmana penyempitan makna (*takhshîsh*) terhadapnya. Problematika ini oleh beberapa ulama tafsir diselesaikan dengan pemaknaan tertutup. Bagi Ibn Katsir (700-774 H/1300-1373 M)²³⁷ misalnya, ayat ini diartikan 'jenis kelamin laki-laki lebih utama dari jenis kelamin perempuan, karena itu ia dijadikan pemimpin'.²³⁸ Penafsiran ini diikuti banyak ulama, termasuk Syekh Nawawi dalam KUL dan FKIT. Dengan tafsir tertutup ini, syarat 'keutamaan' dan 'pemberian nafkah' dalam ayat tidak menjadi konsideran, tetapi dianggap sebagai 'kodrat' dan 'sunnatullah' yang melekat pada jenis kelamin laki-laki sebagaimana diungkapkan FKIT. Sehingga, realitas empirik adanya perempuan yang lebih baik, atau ada perempuan yang memberi nafkah keluarga, tidak hadir dalam kesadaran fiqh mereka.

²³⁶ Baca: al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad, (2008), *al-Jâmi' li-'Ahkâm al-Qur'ân*, surat an-Nisa ayat 34, diakses dari: [http://www.al-](http://www.al-eman.com/Islamlib/viewchp.asp?BID=136&CID=56#s5)

eman.com/Islamlib/viewchp.asp?BID=136&CID=56#s5, tanggal 4 September 2008, jam 11.15.

²³⁷ Imad ad-Din Abu al-Fida Ismâ'il bin 'Umar bin Katsir kelahirannya tahun 700 H/1300 M, terkenal dengan sebutan Ibn Katsir, adalah ulama terkenal dari Damaskus bermazhab Syafi'i pada abad VIII H/XIV M. Ia menulis dalam disiplin ilmu tafsir, hadits dan sejarah.

²³⁸ Disebutkan: "*Fa ar-rajulu afdhalu min al-mar'ati f nafsihî, wa lahû al-fadhlu 'alaihâ, fa nâsaba an yakûna qayyiman 'alaihâ*". Baca: Ibn Katsir, Abû al-Fidâ Isma'il bin 'Umar, (2008), *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, diakses dari: http://www.islamww.com/booksww/book_search_results.php?bkid=2&id=292, tanggal 6 september 2008, jam 13.15, juz I, hal. 653.

Jika diamati, penafsiran seperti ini lebih memposisikan ayat an-Nisa 34 sebagai sesuatu yang *qath'iiyy*, jelas dan tegas dari sisi makna yang eksisnya kemudian mengikat semua orang tanpa membuka kemungkinan ada ijtihad lain.²³⁹ Padahal ayat an-Nisa ke-34 ini, sebagai lafal 'amm secara teori tidak bisa disebut sebagai teks *qath'iiyy* dalam pandangan mayoritas ulama fiqh, kecuali pandangan Abu Hanifah (80-150 H/699-767 M).²⁴⁰ Sebagai teks bahasa juga, sebagaimana diungkapkan ar-Râzi (w. 606H/1209M), tidak mungkin ayat tersebut tertutup hanya satu makna semata (*qath'iiyy*). Karena ia terkait dengan berbagai premis pemaknaan, seperti asal-usul kata, gramatika, kemungkinan penyempitan, perluasan dan yang lain. Az-Zamakhshari (w. 538 H/1144 M) dan al-Qurthubi (w. 671 H/1272 M) sebagaimana disebut di atas, telah membuka sedikit tafsir 'kemungkinan' bahwa kepemimpinan didasarkan pada keutamaan dan kemampuan nyata memberi nafkah. Tafsir ini setidaknya tidak hanya memfokuskan pada jenis kelamin sebagai alasan kepemimpinan, tetapi juga pada

²³⁹ Tulisan FKIT secara implisit mengarah pada ketertutupan ijtihad terhadap ayat an-Nisa ke-34, sebagaimana juga dimunculkan beberapa tulisan yang melarang kepemimpinan perempuan. Diantara yang eksplisit menyebutkan an-Nisa 34 sebagai ayat *qath'iiyy* adalah tulisan Abu Fikri. Lihat: Fikri, Abu (2001), *Kepemimpinan Perempuan dalam Pandangan Islam*, Makalah disampaikan dalam Diskusi Panel Mengenai Pemimpin Wanita Ditinjau dari Perspektif Islam, Psikolog, dan Aktivisme, diselenggarakan oleh UKM FKSM (Forum Kajian dan Studi Mahasiswa) Universitas Janabadra, Yogyakarta, Ahad, 2 September 2001. Tulisan diakses dari: <http://www.gaulislam.com/kepemimpinan-perempuan-dalam-pandangan-islam>, tanggal 8 september 2008, jam 21.50.

²⁴⁰ Abu Hanifah bernama Nu'man bin Tsabit, kelahiran Kufah (80 H/699M) ulama fiqh terkemuka abad II H/VII M pendiri Mazhab Fiqh Hanafi. Baca pandangannya mengenai lafal 'amm dalam: Kamali, Mohammad Hashim, (1989), hal. 136.

fungsi-fungsi yang bisa jadi ada laki-laki yang tidak memilikinya.

Kajian tafsir mengenai arti *qawwâm* juga cukup beragam, mulai dari makna laki-laki sebagai penyedia kebutuhan rumah tangga, penanggung jawab dan pendidik sampai dengan arti kepala, pemimpin dan penguasa. Al-Qurthubî (w. 671 H/1272 M) misalnya mengartikan *qawwâm* dengan makna orang-orang yang bertanggung jawab memberi nafkah dan perlindungan kepada perempuan (*yaqûmûna bi an-nafaqah 'alaihim wa adz-dzabb 'anhunn*).²⁴¹ Sementara Ibn Katsir (w. 774 H/1373 M) secara tegas mengartikannya sebagai kepala, pemimpin, penguasa dan pendidik (*huwa ra'îsuhâ, wa kabîruhâ, wa al-hâkim 'alaih wa mu'addibuhâ*).²⁴² Ragam makna ini menunjukkan bahwa ayat an-Nisa 34 bukanlah ayat yang *qath'iiyy* dari sisi interpretasi.

Sumber-sumber selain tafsir, sebenarnya telah membuka kemungkinan mengenai kepemimpinan perempuan dalam ayat tersebut. Sebagaimana ditulis dalam kitab-kitab, Abu Hanifah (w. 80-150 H/699-767 M) membolehkan perempuan memangku jabatan hakim untuk hal-hal selain pidana *hudûd* dan *qishâsh*,²⁴³ Ibn Jarîr ath-Thabarî (224-310

²⁴¹ Al-Qurthubî, (2008).

²⁴² Ibn Katsîr, (2008).

²⁴³ Pidana Hudud dalam Fiqh Islam adalah segala bentuk kejahatan kriminal yang ancaman hukumnya sudah ditentukan dalam ayat al-Qur'an maupun hadits; seperti pidana mencuri, berzina dan meminum alkohol. Sementara pidana qishash adalah kejahatan yang hukumannya berupa balas setimpal atas kejahatan yang dilakukan seseorang terhadap orang lain; seperti pidana membunuh dihukum bunuh, melukai atau memotong anggota tubuh dihukum dengan kejahatan yang sama seperti yang dilakukan.

H/839-923 M)²⁴⁴ membolehkan perempuan menjadi hakim secara mutlak,²⁴⁵ sebagaimana juga membolehkan perempuan menjadi imam shalat bagi laki-laki untuk tarawih ramadhan. Ulama lain dari madzhab Syafi'i,²⁴⁶ yang membolehkan perempuan menjadi imam bagi jama'ah laki-laki adalah Abu Tsaur (w. 239H/854 M)²⁴⁷ dan Al-Muzani (w. 264H/878 M).²⁴⁸ Bahkan, Syekh Muhy ad-Dîn ibn 'Arabi (560-638 H/1165-1240 M)²⁴⁹ dengan tegas menyatakan kebolehan perempuan menjadi imam secara mutlak, termasuk di hadapan laki-laki.²⁵⁰ Pandangan-pandangan

²⁴⁴Muhammad bin Jarir bin Yazid, terkenal dengan sebutan Ibn Jarir ath-Thabarî, ulama terkemuka dari Persia abad III H/IX M dalam disiplin ilmu tafsir dan sejarah.

²⁴⁵ Ad-Dimasyqî, Abû 'Abdillâh Muhammad bin 'Abd ar-Rahmân, (1981), *Rahmat al-Ummah fî Ikhtilâf al-Aimma*, Syekh Khalifah bin Hamad Âlu Tsâni, Qatar, hal. 405.

²⁴⁶ Ash-Shan'âni, Muhammad bin Isma'îl, (2008), *Subul as-Salâm fî Syarh Bulûgh al-Marâm*, diakses dari: http://www.islamww.com/booksww/book_search_results.php?bki_d=2611&id=46, tanggal 6 September 2008, jam 20.10, juz I, hal. 46.

²⁴⁷ Abu Tsawr bernama Ibrâhim bin Khâlid bin Abi al-Yamân al-Kilabi, ulama fiqh terkemuka dari Baghdad pada abad III H/IX M murid langsung Imam asy-Syafi'i (w. 204 H/820 M), penganut dan penyebar Mazhab Syafi'i.

²⁴⁸ Al-Muzani bernama Isma'îl bin Yahya bin Isma'îl, ulama fiqh terkemuka dari Mesir pada abad III H/IX M murid langsung Imam asy-Syafi'i (w. 204 H/820 M), penganut dan penyebar Mazhab Syafi'i.

²⁴⁹ Syekh Ibn 'Arabi bernama Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Andalusy, ulama sufi abad VI H/ XII M paling terkenal dari Spanyol yang wafat di Damaskus, disebut sebagai Syaikh al-Akbar penulis berbagai kitab-kitab tasawuf.

²⁵⁰ Ibn 'Arabi, Muhy ad-Dîn, (1978), *al-Futûhât al-Makkiyyah*, al-Hai'ah al-'Ammah al-Mishriyyah li al-Kitâb, Cairo, juz VI, hal. 428-429. Untuk lebih jelasnya perlu dinukil pernyataannya di sini:

"فمن الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق ● بالرجال والنساء ● وبه أقول. ومنهم من منع إمامتها على الإطلاق. ومنهم من أجاز إمامتها بالنساء دون الرجال. الاعتبار في ذلك. شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعض النساء بالكمال ● كما شهد لبعض الرجال وإن كانوا أكثر من النساء في الكمال ● وهو النبوة. والنبوة إمامة. فصحت إمامة

ulama ini mengindikasikan, bahwa ayat an-Nisa 34 tidak dipahami sebagai yang *qath'iiyy* dengan satu makna saja dari sisi interpretasi. Pandangan mengenai kepemimpinan laki-laki atas perempuan, juga bukan merupakan sesuatu yang mutlak. Sehingga tafsir-tafsir lanjutan bisa dipertimbangkan sebagaimana dilakukan sejumlah ulama Indonesia yang memandang kepemimpinan publik dibolehkan bagi perempuan.²⁵¹

Kalimat Imperatif (*Shîghat al-Amr*)

Dalam surat an-Nisa 34 juga memuat kalimat imperatif atau perintah (*shîghat al-amr*), ketika berbicara mengenai wewenang suami mendisiplinkan istri yang *nusyûz*. Yaitu pada kalimat "nasihatilah, pisahlah dari ranjang mereka dan pukullah".²⁵² Pembahasan fiqh kemudian, apakah hukum dari ketiga perbuatan yang diperintahkan tersebut; wajib (diharuskan), sunnah (dianjurkan), atau sekedar mubah (boleh) atau bisa sebaliknya justru makruh (dianggap buruk) atau bahkan haram (dilarang).²⁵³ Dalam teori

المرأة. والأصل إجازة إمامتها ❁ فمن ادعى منع ذلك من غير دليل فلا يسمع له. ولا نص للمانع في ذلك ❁ وحجته في منع ذلك يدخل معه فيها ويشرك فتسقط الحججة ببقی الأصل بإجازة إمامتها".

²⁵¹ Baca : Hasyim, Syafiq (ed.), (2001), *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam*, JPPR, Jakarta. Juga: Qomar, Mujamil, (2002), *NU Liberal: dari Tradisionalisme Ahlusunnah ke Universalisme Islam*, Mizan, Bandung.

²⁵² Penggalan dari QS. An-Nisa, 4: 34.

²⁵³ Wajib, sunnah, mubah, makruh dan haram adalah lima status hukum dalam fiqh. Wajib artinya sesuatu itu harus dilaksanakan, dengan imbalan pahala bagi yang melaksanakan dan dosa bagi yang meninggalkan. Sunnah artinya sesuatu itu dianjurkan untuk dilaksanakan, dengan imbalan pahala bagi yang melaksanakan, dan tidak ada dosa bagi yang meninggalkan. Mubah adalah dibolehkan, dilakukan atau ditinggalkan, tanpa ada imbalan pahala maupun dosa. Makruh artinya dibenci atau dianjurkan untuk ditinggalkan, dengan imbalan pahalam bagi yang

Ushul Fiqh, setiap kalimat imperatif menunjukkan hukum wajib pada perbuatan yang diperintahkan. Kecuali jika ada pertimbangan (*qarînah*) yang memindahkannya ke pemahaman hukum yang lain; sunnah, mubah atau bahkan makruh dan haram.²⁵⁴

KUL memandang ketiga perbuatan itu; menasihati, berpisah ranjang dan memukul, sebagai wewenang suami yang dilakukan secara bertahap. Memberi nasihat terhadap istri yang nusyûz menurut KUL adalah sunnah. Sementara memukul itu dianggap keluar dari sifat keutamaan (*khilâf al-awlawâ*), di bawah mubah tetapi tidak sampai hukum makruh dalam fiqh. KUL bahkan berusaha mempersempit kebolehan suami memukul istri, dengan menyarankan untuk memaafkan dan tidak memukul sama sekali. Kalau pun mau memukul, harus hati-hati, tidak pada wajah, tulang dan tidak mencederakan, bahkan dalam kitab *at-Tafsir al-Munir* Syekh Nawawi menganjurkan dengan menggunakan sapu tangan yang lembut.²⁵⁵ Itupun harus didasarkan pada alasan-alasan yang tepat, seperti dirinci KUL. Ini ijtihad luar biasa dari KUL. Secara eksplisit, ayat an-Nisa 34 hanya mengatakan “pukullah” dengan kalimat imperatif, tanpa ada penjelasan panjang lebar. Tetapi dalam interpretasi KUL hanya sebatas ‘hukum boleh’ dengan batasan-batasan yang justru lebih mempersulit, daripada memberi peluang.

meninggalkan dan tidak ada dosa bagi yang melakukan. Sementara haram adalah sesuatu yang dilarang dengan imbalan dosa bagi yang melakukan dan pahala yang meninggalkan.

²⁵⁴ Baca: asy-Syirâzi, Abû Ishâq asy-Syâfi'i, (tt), *al-Luma' fî Ushûl al-Fiqh*, dari: <http://www.al-eman.com/Ismlib/viewchp.asp?BID=267&CID=3#s1>, diakses tanggal 4 September 2008, jam 00.55.

²⁵⁵ Nawawi, Muhammad Umar, (tt), *at-Tafsîr al-Munîr*, Dâr Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, Indonesia, juz I, hal. 149.

Ijtihad selanjutnya adalah, jika pada praktiknya pemukulan yang dilakukan laki-laki banyak yang mencederakan secara fisik maupun psikis, bisakah kebolehan itu lebih dipersulit lagi, atau justru diundang pemerintah untuk dilarang demi perlindungan perempuan dari praktik kekerasan?

Bagi FKIT, penyempitan kebolehan memukul dan pelarangan suami untuk memukul istri adalah pelanggaran terhadap teks yang *qath'iiyy* dalam al-Qur'an. Menurut mereka, ayat an-Nisa 34 sangat jelas dan tegas membolehkan suami memukul istri yang *nusyûz*. Tetapi bagi FK3, penegasan untuk tidak memukul maupun pelarangan memukul, memiliki akar semangat yang sama dengan KUL sendiri dalam memahami ayat yang bukan *qath'iiyy*. Ketika kalimat imperatif dalam ayat dipahami 'boleh', berarti ayat itu sudah tidak lagi *qath'iiyy*. Karena ada interpretasi dengan didasarkan pada pemahaman-pemahaman, baik dari ayat atau teks-teks hadits yang lain. Apalagi dengan batasan-batasan yang cukup mempersulit dari KUL, yang menandakan betapa ijtihad dan interpretasi telah berperan besar dalam memaknai pandangan fiqh mengenai pemukulan tersebut.

Interpretasi fiqh juga nampak jelas pada pandangan ijtihad lain, yang secara simetris berseberangan dengan KUL. Jika KUL berupaya mempersempit 'kebolehan' memukul, banyak pandangan tafsir dan fiqh yang justru mempermudah 'kebolehan' itu bahkan cenderung melepaskan suami untuk melakukan kekerasan apa saja terhadap istri tanpa pertanggung-jawaban sama sekali. Ada ulama yang menganggap ketika suami mencederai istri,

maka ia tidak bisa dihukum qishash,²⁵⁶ atau pandangan bahwa suami tidak bisa dimintai pertanggung-jawaban atas pemukulannya pada istrinya,²⁵⁷ sebagian membolehkan pemukulan dengan cambuk,²⁵⁸ atau dengan kayu sampai kayu itu pecah sekalipun, bahkan ada yang membolehkan memukul dan mengikat istri lalu memaksanya menerima penetrasi seksual suami.²⁵⁹

Pandangan ekstrim ini menunjukkan betapa interpretasi dan ijtihad berperan besar terhadap hukum memukul istri dalam fiqh. Secara teori bahasa (*dalâlat al-alfâzh*) dan metode penggalan hukum (*istinbâth al-ahkâm*), mungkin interpretasi ini sah dan bisa dibenarkan menurut sebagian kalangan. Tetapi ia bertentangan dengan semangat relasi keadilan dan *mu'âsyarah bil ma'rûf* antara suami-istri dalam al-Qur'an. Nabi Muhammad Saw sendiri tidak pernah memukul istri sama sekali dan dalam beberapa riwayat hadits pernah melarangnya. KUL dalam hal ini sebagaimana telah disebutkan, berijtihad untuk lebih mempersempit daripada memperluas 'kebolehan' memukul. Karena

²⁵⁶ Ath-Thabari, Muhammad bin Jarîr, (2008), *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ayi al-Qur'ân*, surat an-Nisa ayat 34, diakses dari: http://www.islamwww.com/booksww/tafseer_aya.php?bkid=1&sora=4&aya=34, tanggal 4 September 2008, jam 11.20.

²⁵⁷ Ibn Katsir, Isma'il bin Umar, (2008), *Tafsîr al-Qur'ân al-Âzhim*, surat an-Nisa ayat 34, diakses dari: http://www.islamwww.com/booksww/tafseer_aya.php?bkid=2&sora=4&aya=34, tanggal 4 September 2008, jam 11.25.

²⁵⁸ al-Qurthubi, (2008), *al-Jâmi' li-'Ahkâm al-Qur'ân*, surat an-Nisa ayat 34, diakses dari: <http://www.al-eman.com/Islamlib/viewchp.asp?BID=136&CID=56#s5>, tanggal 4 September 2008, jam 11.15.

²⁵⁹ Az-Zamakhshari, Abû al-Qâsim bin Umar, (2008), *Tafsîr al-Kasasyâf*, surat an-Nisa ayat 34, diakses dari: <http://www.al-eman.com/Islamlib/viewchp.asp?BID=244&CID=35&SW=%D3%E6%D1%C9-%C7%E1%E4%D3%C7%C1#SR1>, tanggal 4 September 2008, jam 11.30.

itu, pemaknaan ‘kebolehan’ dari ayat tersebut tidak bisa dipahami sebagai yang mutlak, atau dianggap sebagai ayat *qath’iyy* yang menutup ijtihad makna baru. Apalagi semangat itu sudah diawali sesungguhnya oleh beberapa ulama generasi awal, seperti Imam Atha’ (w. 126 H/744 M)²⁶⁰ yang menganggap memukul istri itu justru makruh bukan mubah, sebagaimana dikutip Ibn al-‘Arabî (w. 543 H/1146 M)²⁶¹ dalam *Ahkâm al-Qur’ân*.²⁶² Dari ulama kontemporer, ada Syekh Muhammad Thahir bin ‘Asyur (w. 1393 H/ 1973M)²⁶³ dari Tunisia yang mendorong pemerintah mencabut hak suami untuk memukul istri, karena kesewenang-wenangan yang banyak terjadi dan kekerasan yang menimpa banyak istri. Fatwa ini didasarkan pada ijtihad fiqh dengan semangat perlindungan dan *mu’âsyarah bil ma’ruf* antara suami dan istri.²⁶⁴

²⁶⁰ Abu Muhammad ‘Atha bin Abi Rabâh, ulama fiqh terkemuka generasi tabi’in (murid para sahabat) di Makkah pada abad I dan II H, atau VII dan VIII M.

²⁶¹ Ibn al-‘Arabi bernama Abu Bakr Muhammad bin ‘Abdillah, ulama fiqh terkemuka Mazhab Maliki pada abad VI H/XII M dari Cordova Spanyol.

²⁶² Ibn al-‘Arabi, Muhammad bin Abdullâh, (tt), *Ahkâm al-Qur’ân*, al-Maktab al-Islâmi, juz II, hal. 341. Disebutkan dalam kitab ini:

((السُّأَلَةُ الرَّابِعَةُ عَشْرَةَ : قَالَ عَظَاءُ : لَا يَضْرِبُهَا وَإِنْ أَمَرَهَا وَنَهَاها فَلَمْ يُطِعْهُ • وَلَكِنْ يَغْضَبُ عَلَيْهَا. قَالَ الْقَاضِي : هَذَا مِنْ فِطْرِ عَظَاءٍ • فَإِنَّهُ مِنْ فَهْمِهِ بِالشَّرِيعَةِ وَوُفُوهِ عَلَى مَطْلَاقِ الإِجْتِهَادِ عِلْمٌ أَنَّ الأَمْرَ بِالشَّرْبِ هَاهُنَا أَمْرٌ بِإِبَاحَةٍ • وَوَقَفَ عَلَى الكَرَاهِيَةِ مِنْ طَرِيقٍ أُخْرَى فِي قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَدِيثِ عَبْدِ اللهِ بْنِ زَمْعَةَ : { إِنْ لَأَكْرَهُ لِلرَّجُلِ يَضْرِبُ أُمَّتَهُ عِنْدَ غَضَبِهِ • وَلَعَلَّهُ أَنْ يُضَاجِعَهَا مِنْ يَوْمِهِ }))

²⁶³ Syekh Muhammad bin Tahir bin ‘Asyur, ulama fiqh terkemuka yang lahir di Tunisia pada tahun 1327 H/1909 M, menjadi dosen dan guru besar di Universitas Zaitunah dan menduduki Mufti Tunisia pada tahun 1961.

²⁶⁴ Hasani, Isma’il, (1999), *Nazhariyyat al-Maqâshid ‘ind Muhammad Thâhir bin ‘Asyur*, IIIT, Herndon, Virginia, hal. 210.

Kesimpulan

Pandangan bahwa ayat an-Nisa 34 sebagai ayat yang *qath'iiyy* dari sisi interpretasi, khususnya mengenai kemutlakan kepemimpinan laki-laki dan kebolehnya memukul istri, tidak memiliki dasar yang kuat. Pertama, sebagai teks bahasa, ayat ini terikat dengan alat bantu seperti kamus atau tata gramatika yang semuanya tidak ada yang *qath'iiyy*. Jika alat bantunya tidak *qath'iiyy* maka makna yang dihasilkanpun tidak bisa dianggap *qath'iiyy*, sebagaimana dinyatakan ar-Râzi asy-Syâfi'i (w. 606H/1209M). Kedua, Ayat itu sebagai lafal '*amm*' juga tidak bisa disebut *qath'iiyy*. Cakupan kepemimpinan laki-laki saja sudah dibatasi oleh ayat sendiri dengan dua konsideran; keutamaan seorang laki-laki dan kemampuannya memberi nafkah kepada istri. Sebagian kitab tafsir kemudian menafikan kepemimpinan laki-laki yang tidak mampu memberi nafkah pada perempuan. Ketiga, makna *qawwâm* sendiri dalam kajian tafsir beragam sehingga tidak bisa dipastikan ada satu makna yang *qath'iiyy*. Keempat, kajian fiqh dan hadits sudah membuka kemungkinan perempuan menduduki jabatan publik, terutama untuk kasus hakim dan imam shalat. Kelima, kalimat imperatif dalam ayat sudah diinterpretasikan dari hukum asalnya sebagai wajib, menjadi sunnah untuk kasus 'nasihat pada istri' dan mubah untuk kasus 'memukul'. Pemaknaan kalimat imperatif dengan hukum boleh, merupakan interpretasi atas makna ayat tersebut sehingga tidak bisa disebut sebagai *qath'iiyy* makna.

Dengan demikian, ijtihad kontekstualisasi fiqh dan tafsir terhadap ayat an-Nisa 34 mengenai kebolehan kepemimpinan perempuan di dalam maupun di luar rumah, dan mengenai pelarangan pemukulan istri, tidak bisa dianggap melanggar sesuatu yang *qath'iiyy* dari sisi

makna (*qath'iy ad-dalâlah*) ayat tersebut. Ulama tafsir dan fiqh sendiri, telah melakukan interpretasi dengan perspektif masing-masing. Bahkan ijtihad mengenai kepemimpinan perempuan dan pelarangan pemukulan ini, jika dirunut sesungguhnya juga merupakan kelanjutan dari ijtihad yang sudah dirintis sebelumnya dalam literatur tafsir maupun fiqh. *Wallahu a'lam.*

Fiqh Islam yang Mendengar Perempuan

Ada seorang putri kyai yang pintar dan aktif dalam dunia pengajaran di sebuah pesantren. Suatu ketika ia pernah mengadu ke ayahnya. Ia merasa tidak nyaman dengan kalimat-kalimat yang didengarnya selama ini. Kebanyakan dari kalimat-kalimat itu –kalau tidak seluruhnya- hanya ditujukan kepada laki-laki, dan perempuan hanya dijadikan pembicaraan sampingan, atau diikuti saja dengan laki-laki. Baik kalimat dalam al-Qur'an, Hadits, maupun pernyataan-pernyataan dari para ulama. Ia menginginkan dari ayahnya, ada kalimat yang langsung dari Allah Swt yang menenangkan dirinya. Bahwa Allah-pun mengajak berbicara dengan perempuan, sama seperti ketika Dia mengajak berbicara dengan laki-laki.

"Tidak", kata ayahnya. "Bahkan perempuan ditempatkan Allah Swt dalam kalimat yang lebih mulia. Yaitu pada ungkapan puncak kemenangan seorang manusia. Memasuki surga di akhirat adalah puncak dari segala perjuangan manusia di dunia. Allah Swt memanggil manusia yang menang itu dengan ungkapan perempuan (bentuk feminin/*shîghat at-ta'nîts*). Ini adalah bentuk pemuliaan-Nya terhadap perempuan".

يا أيتها النفس المطمئنة. ارجعي إلى ربك راضية مرضية. فادخلي في عبادي. وادخلي جنتي.

"Wahai jiwa yang tenang. Pulanglah ke hadapan Tuhanmu dengan penuh kerelaan dan direstui. Maka masuklah dalam

(kelompok) hamba-hamba-Ku dan masuklah ke dalam surga-Ku". (QS. al-Fajr, 89: 27-30) (semua kalimat ini diungkapkan dalam bentuk feminin).

Betapa perempuan seringkali merasa tidak nyaman dengan konstruksi sosial yang mengitarinya. Keyakinan, aturan, pandangan, bahkan bahasa yang digunakan lebih banyak mendekat dan memihak kepada selain perempuan. Iapun merasa perlu mengadu dan menanyakan, termasuk terhadap otoritas yang transenden, yaitu wahyu. Empat belas abad yang lalu, Umm Salamah ra juga merasakan dan melakukan hal yang sama. Umm Salamah ra merasa Allah Swt tidak menyebutkan dalam wahyu-Nya mengenai peran perempuan dalam hijrah, padahal banyak sekali perempuan berhijrah untuk perjuangan agama-Nya. Ia mengadukan apa yang dirasakannya kepada Rasulullah Saw, lalu turunlah ayat: ⁽²⁶⁵⁾

فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى ● بعضكم من بعض ● فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيل وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثوابا من عند الله ● والله عنده حسن الثواب.

"Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonan (kepada) mereka, (dengan berfirman): "Sesungguhnya Aku tidak akan menyia-nyaikan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, sebagian kamu dari

²⁶⁵ Hadits ini diriwayatkan at-Turmudzi. Lihat: Ibn al-Atsir, Abu as-Sa'ādāt Mubarak bin Muhammad, *Jāmi' al-Ushūl min Aḥādīṣ ar-Rasūl*, Dar Ihya at-Turats, Beirut-Libanon, 1984, juz II, hal. 161, no. Hadits: 552.

sebagian yang lain, yaitu mereka yang berhijrah, yang diusir dari kampung halaman, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Aku hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah Aku masukkan mereka ke dalam surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, sebagai pahala di sisi Allah, dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik". (QS. Ali Imran, 3: 195).

Umm Salamah ra juga mengadukan tentang peran laki-laki yang pergi berperang dan memperoleh harta rampasan, sementara perempuan tidak berperang dan hanya memperoleh separoh warisan. Lalu turunlah ayat: ⁽²⁶⁶⁾

ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض ● للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن ● واسئلو الله من فضله ● إن الله كان بكل شيء عليما.

"Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikurangi Allah kepada sebagian kamu lebih banyak dari sebagian yang lain. Bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi perempuan ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu". (QS. an-Nisa, 4: 32).

Gugatan yang sama juga diadukan Umm Ammarah al-Anshariyyah ra. Dia berkata: "Aku datang menghadap Rasulullah Saw, dan berkata: Sepertinya, segala sesuatu dipercayakan kepada laki-laki. Aku tidak melihat perem-

²⁶⁶ Hadits ini juga diriwayatkan at-Turmudzi. Lihat: Ibn al-Atsir, juz II, hal. 172, no. hadits: 561.

puan disebutkan dengan peran apapun". Lalu turunlah ayat: ⁽²⁶⁷⁾

إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما.

“Sesungguhnya laki-laki atau perempuan yang muslim, laki-laki atau perempuan yang beriman, laki-laki atau perempuan yang taat, laki-laki atau perempuan yang jujur, laki-laki atau perempuan yang sabar, laki-laki atau perempuan yang khusyu’, laki-laki atau perempuan yang bersedekah, laki-laki atau perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang menjaga kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak mengingat Allah, Allah menyediakan bagi mereka ampunan dan pahala yang besar”. (QS. al-Ahzab, 33: 35).

Beberapa perempuan yang dikawinkan tanpa seizin dan sepengetahuan mereka, juga mengadu kepada Nabi Saw. Nyatanya, jawaban yang keluar dari Nabi Saw adalah pemihakan dan dukungan terhadap perempuan; dengan menyerahkan hak pernikahan sepenuhnya kepada perempuan.

Aisyah ra menuturkan, bahwa ada seorang remaja perempuan yang datang menemuinya seraya berkata: “Ayahku mengawinkanku dengan anak saudaranya, agar status sosialnya terangkat olehku, padahal aku tidak suka”. “Duduklah, sebentar lagi Rasulullah datang, nanti aku

²⁶⁷ Hadits ini juga diriwayatkan at-Turmudzi. Lihat: Ibn al-Atsir, juz II, hal. 377, no. hadits: 760.

tanyakan”, jawab Aisyah. Ketika Rasulullah SAW datang, langsung diungkapkan di hadapan beliau persoalan perempuan tadi. Beliau memanggil orang tua si perempuan (sambil memberi peringatan), dan mengembalikan persoalan itu kepada si perempuan untuk memberikan keputusan. Di hadapan mereka, remaja perempuan tadi menyatakan (dengan tegas): “Aku izinkan apa yang telah dilakukan ayahku, tetapi aku ingin memberikan peringatan sekaligus pernyataan untuk semua perempuan: bahwa mereka para orang tua sama sekali tidak memiliki hak atas persoalan ini”.⁽²⁶⁸⁾

Dalam hadis yang diriwayatkan Imam Bukhari, Malik, Abu Dawud dan an-Nasa’i, bahwa ketika seorang perempuan yang bernama Khansa binti Khidam ra merasa dipaksa dikawinkan oleh orang tuanya, Nabi mengembalikan keputusan itu kepadanya; mau diteruskan atau dibatalkan, bukan kepada orang tuanya. Bahkan dalam riwayat Abu Salamah, Nabi Saw menyatakan kepada Khansa r.a.: “*Kamu yang berhak untuk menikah dengan seseorang yang kamu kehendaki*”. Khansapun pada akhirnya kawin dengan laki-laki pilihannya Abu Lubabah bin Abd al-Mundzir r.a. Dari perkawinan ini ia dikarunia anak bernama Saib bin Abu Lubabah.⁽²⁶⁹⁾

Dalam riwayat Ibn Abbas r.a., “Bahwa suatu ketika ada seorang perempuan perawan (*bikr*) yang datang menghadap kepada Nabi Saw. Ia menyatakan bahwa ayahnya memaksa dirinya menikah (dengan seseorang). Kemudian Nabi Saw

²⁶⁸ Riwayat an-Nasa’i, lihat: Ibn al-Atsir, juz XII, hal. 142. no. hadis: 8974.

²⁶⁹ Lihat: az-Zayla’i, Abu Muhammad Abdullah bin Yusuf, *Nashb ar-Râyah Takhrij Ahâdîts al-Hidâyah*, ed: Ahmada Syams ad-Din, 2002: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, Beirut-Libanon, juz III, hal. 237.

memberikan pilihan (khiyâr) sepenuhnya kepada perempuan tersebut".⁽²⁷⁰⁾.

Ketika perempuan sahabat mendapati porsi pendidikan mereka tidak mencukupi, juga mendatangi, mengadu dan menuntut. Nabipun mengabulkan permintaan mereka, dengan mengkhususkan satu hari tertentu untuk pendidikan mereka. Begitu juga ketika mereka merasakan bahwa kewenangan memukul yang diberikan kepada suami seringkali mencederai perempuan, mereka datang menghadap Nabi Saw dan menuntut. Nabipun mengeluarkan pernyataan larangan pemukulan terhadap isteri. Tetapi ketika datang permintaan dari pihak laki-laki melalui Umar bin Khattab ra, Nabi Saw kembali memberi dispensasi boleh memukul pada saat-saat tertentu. Para perempuan kiranya tetap tidak menerima, karena dispensasi itu mungkin sering diselewengkan dan mencederai mereka. Terakhir, Nabi Saw hanya mengeluarkan pernyataan yang memihak perempuan: "*Mereka itu (yang masih memukul perempuan) adalah bukan orang-orang yang baik di antara kamu*".

Dari Abi Sa'îd al-Khudriyy ra berkata: "Bahwa suatu saat beberapa perempuan mendatangi Nabi Muhammad SAW, mereka mengadu: "*Mereka yang laki-laki telah banyak mendahului kami, bisakah kamu mengkhususkan waktu untuk kami para perempuan?*". Nabi bersedia mengkhususkan waktu untuk mengajari mereka, memperingatkan dan menasehati mereka". Dalam riwayat lain disebutkan: "Bahwa ada seorang perempuan yang datang menuntut kepada Nabi SAW, ia berkata: "*Wahai Rasul, para laki-laki telah jauh menguasai pelajaran darimu, bisakah kamu peruntukkan waktu khusus untuk kami perempuan, untuk mengajarkan apa yang*

²⁷⁰ Abu Dawud, Nikah bab 24: 2096 dan Ibn Majah, Nikah bab 12: 1875, al-Baihaqi, 7/189.

kamu terima dari Allah?. Nabi merespon: "Ya, berkumpullah pada hari ini dan di tempat ini". Kemudian para perempuan berkumpul di tempat yang telah ditentukan dan belajar dari Rasulullah tentang apa yang diterima dari Allah SWT. (Riwayat Bukhari dan Muslim). (271)

Dalam soal pemukulan perempuan, dari Iyas bin Abdillah bin Abi Dzubab ra berkata: "Bahwa Rasulullah Saw bersabda, "*Janganlah kalian memukul para perempuan!*". Lalu datang Umar Ra kepada Rasulullah Saw dan berkata, "*Para istri itu nanti berani (melawan) suami mereka, berikan kami izin untuk tetap memukul mereka*". Tetapi kemudian banyak sekali perempuan yang mendatangi keluarga Rasulullah Saw, mengadukan perilaku suami mereka. Maka Rasulullah Saw pun bersabda, "*Sesungguhnya banyak perempuan mendatangi keluarga Muhammad sambil mengadukan perilaku suami mereka. Mereka (para suami yang memukul isteri) itu bukanlah orang-orang yang baik*". (Riwayat Abu Dawud).⁽²⁷²⁾

Kisah-kisah ini menunjukkan bahwa beberapa ayat al-Qur'an dan teks-teks Hadits muncul dari sebuah dialog dan tuntutan pemihakan terhadap perempuan. Karena perempuan sering dilupakan dan dipinggirkan, bahkan dijadikan korban kekerasan. Pada konteks itu, wahyu turun dan pernyataan Nabi Saw keluar memberi pemihakan terhadap mereka, sekalipun juga masih harus memperhatikan unsur-unsur yang lain.

Saat ini wahyu sudah tidak turun lagi melalui seorang utusan (rasul), karena Nabi Muhammad Saw adalah Rasul

²⁷¹ Riwayat Bukhari dan Muslim, lihat: Ibn al-Atsîr, juz X, hal. 359, nomor hadis: 7340

²⁷² lihat: Ibn al-Atsîr, juz VII, hal. 330, no. hadits: 4719.

yang terakhir kali diutus ke bumi. Al-Qur'an menjadi satu-satunya rujukan kewahyuan bagi umat Islam, dengan penjelasan (*bayân*) yang diberikan Nabi Muhammad Saw melalui teks-teks haditsnya. Dari dua sumber kewahyuan ini, al-Qur'an dan Hadits, lahir rumusan-rumusan mengenai keyakinan, ajaran, hukum, moral, etika dan nilai-nilai kepatutan masyarakat muslim. Rumusan-rumusan ini merupakan *fiqh* (pemahaman) terhadap dua sumber tersebut melalui proses *ijtihad* yang dilakukan ulama yang otoritatif. Fiqh dalam maknanya yang awal adalah pemahaman terhadap kedua sumber tersebut [teks-teks syari'yy/*annushûsh asyar'iyyah*] dalam hal apapun; keyakinan, hukum maupun etika perilaku masyarakat. Makna ini –yang dikembangkan Imam Abu Hanifah (w. 150 H)- adalah yang bisa dipahami dari beberapa ayat Qur'an dan teks hadits yang memuat kata *fiqh* (lihat; QS, 4:78, 17:44 dan 11:91). Dalam maknanya yang akademis, *fiqh* adalah "ilmu mengenai hukum-hukum syari'at terkait perbuatan manusia (*al-'amaliyyah*), yang dipahami dari teks-teks tafshili (al-Qur'an dan Hadits)".⁽²⁷³⁾

²⁷³ Memang dalam bahasan akademis, *fiqh* didefinisikan sebagai: "Ilmu yang membahas mengenai hukum-hukum syari'at yang dipahami dari teks-teksnya menyangkut perbuatan-perbuatan manusia". Ia berbeda dari ilmu kalam, karena menyangkut keyakinan seseorang, dan berbeda dari ilmu tasawuf, yang mendalami pengalaman spiritual manusia. Ia hanya berbicara mengenai segala perbuatan manusia, baik yang bersifat privat, maupun publik. Tetapi Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa *fiqh* adalah setiap pemahaman terhadap agama, bisa tentang keyakinan dan moralitas yang ia sebut sebagai *al-fiqh al-akbar*, dan bisa tentang hukum perbuatan manusia yang ia sebut *al-fiqh al-ashghar*. Untuk lebih jelas bisa dilihat pada: Muhammad ad-Dasuqi dan Aminah al-Jabir, *Muqaddimah fi Dirasat al-Fiqh al-Islami*, 14 11H/1990M, Dauhah, Qatar, pp. 13-22.

Fiqh, dalam makna bahasanya yang generik dan dinamis, adalah pemahaman setiap orang dalam realitasnya masing-masing menyangkut keber-agama-annya. Setiap usaha untuk memahami Islam, memaknai dan menerapkannya dalam realitas kehidupan adalah fiqh. Pernyataan Nabi Saw, bahwa: *“Seseorang yang diinginkan Allah dengan kebaikan baginya, ia akan dibiasakan berproses dalam hal fiqh terhadap agama”*⁽²⁷⁴⁾ adalah proklamasi bahwa setiap orang yang baik, siapapun, akan cenderung untuk selalu memahami dan memaknai terhadap agama. Kecenderungan ini sebagai bentuk dari kecintaan, kedekatan dan kepedulian. Tetapi pada saat yang sama, iapun sebatas pemaknaan [*fiqh*] terhadap agama [*ad-dîn*], bukan agama itu sendiri.

Karena merupakan upaya pemaknaan, maka fiqh menjadi beragam dan mengikuti konteks realitasnya masing-masing. Ketika Nabi Muhammad Saw mendeskripsikan ‘apa itu Islam’ dan ‘siapa itu muslim’, dalam beberapa teks hadits berbeda dari satu riwayat ke riwayat yang lain. Atau lebih tepatnya, berbeda dari satu konteks ke konteks yang lain. Suatu saat Nabi Saw menyatakan Islam adalah: *“Islam adalah dengan beribadah kepada Allah Swt semata, tidak menyekutukan-Nya dengan yang lain, mendirikan shalat wajib, membayar zakat dan berpuasa Ramadhan”*.⁽²⁷⁵⁾ Dalam riwayat lain diawali dengan *“Islam adalah dengan bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan-Nya”*, dan ditambah dengan klausa: *“Menunaikan*

²⁷⁴ Dari Mu’awiyah bin Abi Sufyan ra, diriwayatkan Imam Bukhari dan Muslim. Lihat: Ibn al-Atsir, *Jâmi’ al-Ushûl* juz IX, hal. 131, no. hadits: 6763.

²⁷⁵ Dari Abu Hurairah dan Abu Dzar al-Ghiffari ra, riwayat Imam Bukhari, Muslim, Abu Dawud dan Nasa’i . Lihat: Op. Cit. juz I, halaman 133.

ibadah haji ke Mekkah".⁽²⁷⁶⁾ Dalam riwayat lain, ketika seseorang dari pedalaman [badui] mendengarkan deskripsi Nabi tentang Islam, dia menyatakan: "*Ya Nabi, saya akan mengikuti, dan tidak akan saya tambah dan tidak akan saya kurangi*". Lalu Nabi berujar: "*Ia akan masuk surga kalau benar seperti yang diucapkan*"⁽²⁷⁷⁾. Bahkan dalam suatu riwayat, ada seseorang –mungkin sahabat atau tabi'in- yang berpegang pada teks hadits ini, ketika diajak berperang di jalan Allah Swt, ia menolak dengan alasan tidak termasuk kewajiban Islam.⁽²⁷⁸⁾

Dalam banyak riwayat lain, deskripsi tentang Islam dan predikat muslim tidak hanya terhenti pada kewajiban-kewajiban di atas. Misalnya teks hadits yang mendeskripsikan orang muslim: "*Seseorang dianggap muslim, ketika orang-orang sekitarnya tidak terganggu dari lisan dan tangannya*".⁽²⁷⁹⁾ Juga teks-teks hadits tentang kewajiban berjihad, bertetangga dengan baik, menghormati orang tua, menyayangi anak muda, tidak melakukan kezaliman, berkhianat, berzina, mencuri dan banyak lagi kewajiban-kewajiban bagi orang yang berpredikat 'muslim'. Perbedaan, atau lebih tepatnya keragaman teks hadits dalam mendeskripsikan 'Islam' dan 'muslim' adalah karena ia merupakan proses fiqh; memahami dan menerapkan ajaran agama dalam konteksnya masing-masing. Jika Nabi saja demikian, tentu keragaman fiqh pada masa sahabat, tabi'in dan para ulama berikutnya akan lebih banyak lagi, karena

²⁷⁶ Dari Yahya bin Ya'mar ra, riwayat Imam Muslim, Turmudzi, Abu Dawud dan Nasa'i . Lihat: Op. Cit. Juz I, halaman 130.

²⁷⁷ Dari Thalhah bin 'Ubaidillah ra, riwayat Imam Malik, Bukhari, Muslim, Abu Dawud dan Nasa'i. Lihat: Op. Cit. Juz I, halaman 141.

²⁷⁸ Lihat: Op. Cit. Juz I, halaman 128.

²⁷⁹ Lihat: Op. Cit. Juz I, halaman 153.

realitas kehidupan semakin bertambah dan kompleks. Dalam istilah ushul fiqh “Teks-teks ajaran itu terbatas, sementara realitas tidak terbatas [*an-nushûsh mutanâhiyah wa amma al-waqâ’i’ ghair mutanâhiyah*]”. Apa yang disebut sebagai hukum Islam, atau hukum syari’at, pada prakteknya adalah fiqh hasil ijtihad para ulama dalam menemukan apa yang disebut sebagai hukum syari’at.

Karena fiqh merupakan ijtihad dan pemaknaan, maka keragaman pandangan adalah sebuah keniscayaan. Keragaman formulasi fiqh setidaknya dilatari dua hal; persoalan keterbatasan pemaknaan [*ijtihâd al-istinbâthy*] dan persoalan penerapan pada wilayah realitas [*ijtihâd tathbîqy*]. Dua hal ini yang menegaskan betapa fiqh sangat terkait dengan dinamika realitas. Sehingga fiqh –setiap pemahaman terhadap Islam- tidak bisa dikatakan terlepas dari realitas. Fiqh menjadi kaya dan dibukukan dalam karya yang berjilid-jilid, justru karena intensifitasnya berinteraksi dengan realitas. Pernyataan bahwa realitas harus tunduk terhadap fiqh, atau sebaliknya adalah sesuatu yang tidak tepat dan berlebihan. Fiqh dan realitas dalam sejarah masyarakat muslim, keduanya saling berinteraksi, mempengaruhi, melengkapi dan mengisi satu terhadap yang lain. Interaksi antara teks dan realitas ini yang menyebabkan fiqh, baik pada tataran pemaknaan teks maupun penerapannya, menjadi beragam dengan berbagai pandangan.

Misalnya mengenai ayat wudhu, yaitu ayat ke-enam dari surat al-Maidah, dalam penafsiran Imam al-Qurthubi (Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari, w. 571H/1273M) disebutkan ada sekitar tiga puluh persoalan fiqh yang pada setiap satunya ada perbedaan pandangan

ulama dalam memaknai hukum syari'ah dalam ayat tersebut.

"Wahai orang-orang beriman! Jika kamu hendak menunaikan sembahyang; maka basuhlah muka kamu, dan tangan kamu sampai ke siku, dan usaplah kepala kamudan kaki kamu sampai ke mata kaki. Jika kamu dalam keadaan junub; maka bersucilah.. Jika kamu sakit, atau dalam perjalanan, atau satu di antara kamu selesai membuang hajat, atau memegang (berhubungan intim) dengan perempuan), lalu kamu tidak menemukan air; maka kamu bisa bertayammum dengan debu (tanah) yang baik; usaplah muka kamu dan tangan kamu dengan debu itu. Allah tidak bermaksud membuat kamu dalam kesulitan, tetapi ingin mensucikan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya atas kamu, agar kamu bisa bersyukur". (QS. al-Mai'dah, 5: 6).

Hampir di setiap kata dalam ayat ini, ulama berbeda pendapat mengenai makna dari kata dalam ayat tersebut. Apakah ayat ini ditujukan untuk Nabi Muhammad Saw semata, atau untuk semua umatnya; apakah wudhu wajib setiap mau sembahyang atau hanya ketika berhadats saja; apakah anggota tubuh yang wajib dibersihkan dalam wudhu hanya empat seperti tersebut dalam ayat atau ada tambahan anggota tubuh lain; apakah lubang hidung, telinga dan jambang termasuk sebutan wajah yang wajib dibasuh atau tidak; apakah dalam membasuh anggota tubuh wudhu wajib diniatkan untuk wudhu atau tanpa niatpun jika sudah membasuh sudah dianggap wudhu; apa maksud kepala yang harus diusap dalam wudhu; semua, sebagian, atau cukup sehelai rambut saja; apakah surban (penutup kepala) harus dibuka untuk mengusap kepala atau cukup yang diusap adalah bagian atas dari surban saja tanpa perlu mengusap kepala; apakah orang yang

membasuh kepala bisa dianggap sama dengan perintah mengusap kepala atau tidak; apakah orang yang membasahi seluruh tubuhnya di sungai sudah cukup dianggap wudhu atau masih tetap perlu secara khusus melakukan prosesi wudhu tersendiri; apakah kaki itu dibasuh dengan air atau cukup diusap saja dengan basahan air yang ada di tangan; apakah sepatu khuff (sepatu panjang sampai di atas mata kaki), sepatu biasa, sandal, kaos kaki, harus dilepas untuk membasuh kaki atau cukup diusap di atas semua itu tanpa perlu melepas dan membasuh kaki; dan banyak lagi persoalan-persoalan tayammum yang juga menjadi pembahasan ayat yang sama. ⁽²⁸⁰⁾

Perbedaan yang cukup beragam ini menunjukkan bahwa apa yang dimaksud sebagai hukum al-Qur'an pada praktiknya adalah pemaknaan ulama mengenai apa yang dianggap sebagai hukum al-Qur'an. Sebagai pemaknaan, ia pasti bersentuhan dengan realitas kemanusiaan baik pada saat penggalian (*al-istinbâth*) maupun pada tataran penerapan (*at-tathbîq*). Persentuhan ini yang melahirkan perbedaan dan keragaman pandangan dalam fiqh.

Perbincangan mengenai kesaksian perceraian (*asy-syahâdah fi ath-talâq*) adalah contoh lain bagaimana fiqh memiliki logika pemaknaan yang bisa berbeda dari makna literal yang secara eksplisit disebutkan dalam al-Qur'an. Kitab-kitab fiqh klasik kita (madzhab sunni) sama sekali tidak membahas dengan cukup –bahkan sebagian besar tidak menyebutkan sama sekali– mengenai kesaksian perceraian. Sementara kesaksian pernikahan dibahas cukup

²⁸⁰ Baca perbedaan ulama dalam kitab-kitab fiqh dan tafsir. Diantaranya dalam: al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari, *al-Jâmi li Ahkâm al-Qur'ân*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut-Libanon, 1413H/1993, Juz VI, hal. 53-74.

panjang dan diperdebatkan di antara madzhab-madzhab fiqh yang ada. Padahal, al-Qur'an secara literal memerintahkan kesaksian perceraian dan tidak membahas sama sekali mengenai persaksian pernikahan. Sesuatu yang diperintahkan al-Qur'an, yaitu persaksian perceraian, tidak dibahas dalam fiqh. Tetapi sesuatu yang tidak dibahas al-Qur'an, yaitu persaksian pernikahan, diperbincangkan dengan panjang dan lebar. Mayoritas ulama fiqh kita tidak mensyaratkan persaksian dalam perceraian, tetapi mensyaratkannya dalam pernikahan.

Anehnya, madzhab Hanafi yang memiliki kaedah 'memprioritaskan perintah al-Qur'an daripada tuntutan Hadits' [*'âm al-Qur'an muqaddam 'alâ khâsh khabar al-wâhid*],⁽²⁸¹⁾ juga memilih tidak mensyaratkan saksi perceraian, sekalipun diperintahkan al-Qur'an. Mungkin argumentasinya dibangun dari teks-teks hadits, yang oleh madzhab Hanafi sebenarnya tidak bisa mengalahkan teks perintah al-Qur'an. Sementara mengenai saksi pernikahan, Madzhab Hanafi memilih mensyaratkannya sekalipun al-Qur'an tidak menyebutkannya dalam ayat-ayat anjuran

²⁸¹ Kaidah ini biasa digunakan untuk tidak menerima kewajiban (rukun) membaca al-Fatihah dalam sembayang sekalipun disebutkan dalam berbagai teks hadits dan tidak menerima pembatasan (nishab) zakat pertanian sekalipun disebutkan dalam berbagai teks hadits. Alasannya, karena perintah al-Qur'an hanya berkisar pada 'bacalah sebagian dari al-Qur'an' tanpa menyebutkan 'harus membaca al-Fatihah' dan 'keluarkan zakat tanaman itu pada saat panen' tanpa menyebutkan 'harus dengan ukuran tertentu'. Tetapi kaedah ini sepertinya tidak digunakan untuk persoalan saksi pernikahan, yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an tetapi ada dalam hadits. Karena sekalipun demikian, Madzhab Hanafi tetap mewajibkan saksi dalam pernikahan. Atau soal saksi perceraian, yang diperintahkan dalam al-Qur'an dan mungkin tidak diperlukan menurut pemahaman beberapa teks hadits. Dalam soal ini, madzhab Hanafi juga lebih memilih hadits daripada tuntutan literal al-Qur'an.

pernikahan dan hanya ada disebutkan dalam redaksi teks-teks hadits. ⁽²⁸²⁾

Al-Qurthubi menuturkan penafsirannya mengenai ayat perintah persaksian perceraian (QS. ath-Thalaq, 65: 2):

"Makna firman Allah (wa asyhidû/persaksikanlah) adalah perintah persaksian dalam perceraian. (Tetapi) ada yang menyatakan: untuk kasus rujuk. Dalam redaksi literal, jelas merujuk pada (perintah saksi) dalam hal rujuk, bukan perceraian. Tetapi jika seseorang merujuk (isterinya setelah diceraikann) tanpa ada persaksian; apakah rujuk itu sah; ulama berbeda dalam dua pendapat. Ada juga yang menyatakan: perintah persaksian itu untuk kasus rujuk dan perceraian sekaligus. Perintah persaksian ini, menurut Abu Hanifah hukumnya sunnah, sama seperti perintah persaksian pada firman Allah "...dan persaksikanlah ketika kamu bertransaksi jual beli...." (QS. al-Baqarah, 2: 282). Menurut Syafi'i, persaksian adalah wajib dalam rujuk dan sunnah dalam perceraian. Manfaat persaksian ini adalah agar tidak timbul pertentangan (saling tidak mengakui) antara suami dan isteri, agar tidak muncul tuduhan masyarakat ketika tetap keduanya hidup bersama, atau pada kasus kematian salah satu pasangan tidak muncul pengakuan ikatan pernikahan –tanpa dasar- untuk tujuan pengambilan warisan". ⁽²⁸³⁾

²⁸² Al-Kâsâni (w. 587H) berusaha memberikan argumentasi dari al-Qur'an mengenai saksi pernikahan dengan ayat-ayat saksi yang bukan pada bab pernikahan; seperti saksi hutang piutan (QS. Al-Baqarah, 2: 282), bahkan ayat saksi perceraian (QS. Ath-Thalaq, 65: 2) dijadikan landasan kewajiban untuk saksi pernikahan, bukan perceraian. Lihat: al-Kâsâni, Alauddin Abu Bakr bin Mas'ud, *Badâi' ash-Shanâi' fi Tartib asy-Syarâi'*, ed. Ali Muhammad Mu'awwadh dan Adil Ahmad Abd al-Mawjud, 1997: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut-Libanon, juz III, hal. 392.

²⁸³ Al-Qurthubi, juz XVIII, hal. 104.

Dalam Madzhab Sy'iah Imamiyyah, persaksian justru menjadi syarat sah perceraian. Jika ada perceraian yang dijatuhkan seorang suami, tanpa kehadiran dua orang saksi adil, maka perceraian itu sama sekali tidak sah dan tidak jatuh. Di samping mendasarkan pada ayat dari surat ath-Thalaq tersebut, ulama Madzhab Syi'ah mendasarkan pada dasar filosofi dari relasi pernikahan dan perceraian. Dalam syar'ah Islam, perceraian merupakan sesuatu yang tidak dikehendaki karena seringkali menimbulkan akibat buruk terhadap kedua pasangan, atau salah satu pasangan. Karena itu, sebisa mungkin harus diberi batasan-batasan agar orang tidak mudah menjatuhkan kata cerai, salah satunya dengan mewajibkan kehadiran dua orang saksi adil pada perceraian. Syekh Abu Zahrah, seorang ulama sunni kontemporer dari Azhar, lebih memilih pandangan Madzhab Syi'ah dalam hal saksi perceraian dibandingkan dengan pandangan madzhabnya sendiri. ⁽²⁸⁴⁾

Contoh persoalan lain mengenai dinamika keragaman pandangan fiqh, adalah hukum mandi hari Jum'at. Ada teks hadits yang shahih, jelas dan tegas menyatakan bahwa setiap muslim diwajibkan mandi pada setiap hari Jum'at. Tetapi mayoritas ulama fiqh, termasuk Imam Syafi'i yang sangat keras pembelaanya terhadap hadits, menyatakan bahwa mandi Jum'at itu tidak wajib, sunnah saja. Argumentasi yang digunakan adalah teks hadits yang tidak lebih kuat dari teks hadits yang pertama. Di samping argumentasi lain, yaitu perubahan kondisi ruangan masjid dan kebiasaan orang yang jauh berbeda dibanding pada masa awal Islam. Pada masa awal Islam ruangan masjid sangat sempit dan pengap, sementara pada masjid-masjid pada

²⁸⁴ Lihat: Subhani, Ja'far, *Yang Hangat dan Kontroversial dalam Fiqih*, (terjemahan), 1997: Lentera, Jakarta, hal. 147-155.

sahabat sudah luas dan lebar. Bahkan Ibn Hajar menuturkan bahwa sebagian ulama Maliki memaknai perintah mandi itu sebagai perintah untuk membersihkan badan, yang bisa dengan mandi, atau dengan wewangian tanpa harus mandi. ⁽²⁸⁵⁾

Teks hadits yang pertama adalah pernyataan Nabi Saw: "Apabila kamu hendak mendatangi Jum'at, maka mandilah". Riwayat lain: "Mandi pada hari Jum'at adalah wajib bagi setiap orang yang sudah dewasa". (Riwayat Bukhari, ²⁸⁶).

Sementara yang kedua, yang dalam kajian Imam az-Zayla'i (salah seorang ulama hadits dari madzhab Hanafi, lengkapnya Jamaluddin Abu Muhammad Abdullah bin Yusuf, w. 762H) mengindikasikan hadits ini sama sekali tidak lebih kuat dari yang pertama, adalah:

"Barangsiapa yang berwudhu pada hari Jum'at, maka itu baik, dan barangsiapa yang mandi, itu lebih baik". (Riwayat at-Turmudzi, Abu Dawud dan an-Nasa'i, ²⁸⁷)

Salah satu yang mendukung teks yang kedua adalah riwayat Ikrimah bin Abdullah di bawah ini:

²⁸⁵ Perdebatan ini bisa ditemukan dalam berbagai kitab fiqh dan hadits. Misalnya pada: al-Kasani, *Badâi' ash-Shanâi'*, juz II, hal. 215-220 dan Ibn Hajar al-Asqallani, Ahmad bin Ali bin Hajar, *Fatḥh al-Bâri Syarḥh Shaḥiḥh al-Bukḥârî*, 1993: Dar al-Fikr, Beirut, Libanon, juz III, hal. 7-16.

²⁸⁶ Lihat: Ibn Hajar, *Fatḥh al-Bâri*, juz III, hal. 7-8, no. hadits: 877 dan 879. Hadits ini bahkan diriwayatkan Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad, Imam Muslim, Ibn Majah, al-Baihaqi, Ibn Khuzaimah, Ibn Hibban dan An-Nasa'i.

²⁸⁷ lihat: Ibn al-Atsir, Abu as-Sa'adât Mubarak bin Muhammad, *Jâmi' al-Ushûl min Aḥaḍits ar-Rasûl*, Dar Ihya at-Turats, Beirut-Libanon, 1984, juz VIII, hal. 203, no. hadits: 5361. Kajian periwayatan teks hadits ini bisa dilihat pada: az-Zayla'i, *Nashb ar-Râyah*, juz I, hal. 135-140.

"Bahwa ada beberapa orang Irak datang bertanya: "Wahai Ibn Abbas, apakah anda memandang mandi hari Jum'at itu wajib?". "Tidak", kata Ibn Abbas. "Tetapi ia lebih baik, dan orang yang mandi adalah lebih baik. Orang yang tidak mandi, karena memang tidak diwajibkan. Aku akan ceritakan bagaimana awal mula perintah mandi itu; dulu banyak orang pada masa Nabi adalah pekerja keras, mereka memakai baju shuf dan bekerja (membawa beban) di atas punggung mereka. Masjid mereka pada saat itu sempit, atapnya pendek terbuat dari pelapah kurma. Rasulullah, suatu ketika keluar (untuk shalat Jum'at) pada hari yang cukup panas. Banyak orang-orang yang berkeringat dengan memakai baju shuf tadi, hingga bertebaranlah bau yang tidak sedap; yang mengganggu satu sama lain. Ketika Rasulullah juga mencium bau tidak sedap tersebut, bersabda: "Wahai manusia, jika datang hari seperti ini, mandilah, dan hendaklah setiap kamu memakai yang paling baik dari minyak dan wewangiannya". Ibn Abbas ra kemudian berkata: "Kemudian Allah Swt memberikan rizki yang lebih baik, orang-orangpun tidak lagi memakai baju shuf, banyak dari mereka tidak bekerja (kasar atau keras) lagi, masjid-masjid merekapun telah diperluas, dan sebagian orang-orang yang berbau busukpun telah tiada".⁽²⁸⁸⁾

Dan pernyataan Anas bin Malik: "Bahwa Rasulullah Saw bersabda: "Barangsiapa yang mau mendatangi Jum'at, maka mandilah". Tetapi ketika tiba musim dingin, kami mendatangi Rasulullah: "Wahai Rasul, kamu memerintahkan kami untuk mandi pada hari Jum'at, tetapi sekarang musim dingin, kami tidak mampu menahan dingin". Nabi

²⁸⁸ Ibn al-Atsir, *Jāmi' al-Ushūl*, juz VIII, hal. 201-202, no. hadits: 5359.

kemudian bersabda: "Barangsiapa yang masih bisa mandi adalah baik, tetapi jika tidak mandipun tidak mengapa".⁽²⁸⁹⁾

Dari tiga persoalan ini, nampak jelas bahwa pandangan-pandangan fiqh sarat diwarnai keragaman dan perbedaan. Keragaman yang bisa bersumber pada lafal teks itu sendiri, dan bisa juga pada konteks realitas. Baik realitas dalam diri ulama mujtahid itu sendiri, maupun realitas sosial yang mengitari lingkup kehidupannya. Kecenderungan memilih salah satu madzhab misalnya, adalah realitas yang seringkali mempengaruhi banyak ulama untuk hanya berpikir dalam kerangka madzhab yang dipilihnya saja. Dengan demikian, interaksi fiqh dengan realitas adalah sebuah kenyataan, di samping merupakan keniscayaan yang tidak bisa ditawar. Dari interaksi ini, setidaknya bisa diidentifikasi tiga karakter dasar fiqh; pluralitas, fleksibilitas dan relatifitas. Hampir dalam setiap persoalan yang diperbincangkan, fiqh memiliki keragaman pandangan sejak pertama kali dirumuskan. Dalam banyak hal, fiqh juga melakukan penyesuaian dengan setiap realitas yang dihadapi. Karena itu, kebenaran fiqh bersifat relatif, untuk suatu masa, tempat dan kondisi tertentu, bukan untuk selamanya dan tidak mengatasi ruang dan waktu. Tetapi fiqh sebagai turunan dari wahyu, juga memiliki sifat dasar kewahyuan; membela kebenaran, menegakan keadilan dan menentang segala bentuk kezaliman dan kerusakan.

Fiqh ketika berproses memaknai al-Qur'an-Hadits dan menerapkan makna tersebut dalam aras realitas, pasti akan bersentuhan dengan norma-norma dari realitas yang tidak bersahabat dengan perempuan. Dalam konteks inilah,

²⁸⁹ Riwayat Ibn 'Adi dalam al-Kamil (I/385). Dikutip dari komentar editor dalam: al-Kâsâni, *Badâi' ash-Shanâi'*, juz II, hal. 217.

diperlukan cara baca tersendiri yang secara khusus memberikan pemihakan terhadap perempuan agar tidak menjadi korban ketidak-adilan dari struktur sosial yang ikut membentuk bangunan fiqh kita. Cara baca ini diperlukan untuk memastikan bahwa fiqh benar-benar ditegakkan di atas prinsip keadilan yang tidak membedakan eksistensi laki-laki dan perempuan, serta untuk memastikan bahwa perempuan tidak menjadi korban kezaliman dan kekerasan dari struktur sosial. Cara baca atau perspektif ini lahir didasarkan pada keyakinan bahwa misi Islam adalah keadilan dan kerahmatan untuk semua alam (*rahmatan lil 'âlamîn*). Dalam surat al-A'raf (7: 157), disebutkan bahwa misi kerahmatan Nabi Muhammad Saw dalam konteks sosial adalah melepaskan manusia dari beban dan belenggu sosial yang mengikat kebebasan diri mereka.

Perspektif ini bekerja dengan mendasarkan pada pengalaman riil yang dihadapi perempuan; apakah dalam pengalaman ini aturan-aturan fiqh (yang digali dari al-Qur'an-Hadits) memberikan manfaat kepada perempuan, atau sebaliknya justru menjerumuskan pada kenistaan dan kekerasan yang tanpa perlindungan. Dengan perspektif ini, kita membaca kembali (*i'âdat al-qira'ah*) tradisi fiqh kita; merangkai akar-akar pandangan yang memihak perempuan dari kekayaan khazanah tradisi fiqh dan merumuskan kembali menjadi fiqh yang adil dengan memberi pemihakan terhadap perempuan yang selama ini menjadi korban ketidak-adilan struktur sosial. Perspektif ini meniscayakan cara baca terhadap teks-teks, baik al-Qur'an maupun Hadits, sebagai satu kesatuan yang utuh (*kullyy*). Tidak membacanya secara parsial (*juz'iiyy*), satu ayat, atau sepenggal hadits dijadikan dasar kesimpulan hukum, atau pengambilan keputusan keagamaan. Dengan bacaan

parsial, kita sulit menemukan pesan-pesan pembebasan al-Qur'an untuk keadilan sosial.

Dalam beberapa perdebatan fiqh di bawah ini, kita bisa mengambil pelajaran betapa pemihakan terhadap perempuan menjadi sebuah keniscayaan dalam perumusan fiqh ke depan. Syekh Muhammdal-Ghazali⁽²⁹⁰⁾ adalah salah satu ulama kontemporer yang sangat gigih mengedepankan upaya pemihakan terhadap perempuan dalam isu-isu fiqh tertentu. Ia merasa geram melihat betapa jahatnya usaha banyak ulama semasanya yang ingin menjauhkan Islam dari perempuan, sama jahatnya dengan gempuran peradaban barat yang ingin menjauhkan Islam dari perempuan. Menurutnya, sekalipun ajaran pembebasan Islam terhadap perempuan sangat jelas disebutkan di dalam al-Qur'an dan Hadits, tetapi masa kemunduran peradaban Islam telah menzalimi perempuan, menelantarkan dan menghapuskan hak-haknya, menempatkannya sebagai penghuni abadi penjara rumah tangga, sehingga mereka menjadi bodoh mengenai ilmu-ilmu agama dan pengetahuan dunia. Mereka telah menjadi korban kezaliman para

²⁹⁰ Muhammad al-Ghazālī dilahirkan di Buhairah, Mesir, pada 22 September 1917 dan telah wafat pada tanggal 9 Maret 1996 ketika sedang mengikuti seminar di Riyadh. Tahun 1941, ia meraih gelar doktor dari fakultas Ushuluddin, Universitas al-Azhar, Cairo, Mesir. Ia telah menulis lebih dari limapuluh buku dalam berbagai disiplin ilmu-ilmu Islam. Ia terkenal sangat gigih mengkritisi pemahaman-pemahaman keagamaan yang bias terhadap perempuan. Diantara pemikirannya yang berperspektif perempuan terkumpul dalam buku yang ditulisnya *“Qadlāya al-Mar’ah bayna at-Taqālid ar-Rakidah wa al-Wāfidah*, 1994: Dara asy-Syuruq, Libanon (Diterjemahkan oleh Zuhairi Misrawi dengan judul *“Mulai dari Rumah; Wanita Muslim dalam Pergumulan Tradisi dan Modernisme*, 2001: Mizan-Bandung). Untuk mengetahui sejarah pemikiran Muhammad al-Ghazālī, bisa dibaca pada; M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, 2001: Mizan, Bandung, halaman 166.

orang tua dan masyarakat. Al-Ghazali sangat marah terhadap tradisi fiqh yang menyesatkan ini, sama geramnya terhadap invasi tradisi barat yang menghancurkan nilai-nilai keberagamaan dalam kehidupan sosial. Ia menghabiskan seluruh waktu hidupnya untuk mengembalikan masyarakat terhadap Islam dan melekatkan Islam dalam kehidupan masyarakat, di antaranya perjuangan untuk mempertemukan perempuan dengan segala aktivitas Islam dan menanamkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan dan gerakan perempuan.

Salah satu ajaran fiqh yang dikritik al-Ghazali adalah larangan perempuan untuk pergi ke masjid, keluar rumah untuk belajar, bekerja atau beraktifitas. Larangan ini cukup mempengaruhi pemikiran keagamaan Umat Islam sepanjang sejarah peradaban. Bahkan menurutnya, benih-benihnya telah tersemai sejak zaman sahabat, hingga tiba masanya di mana mimbar-mimbar khutbah jum'at penuh dengan seruan kalimat yang sangat menjijikan: "Perempuan hanya boleh keluar untuk dua hal; keluar untuk dipersunting pergi ke rumah suaminya dan keluar karena wafat untuk pergi ke liang lahatnya".⁽²⁹¹⁾

Al-Ghazali menegaskan pemihakannya terhadap perempuan, dan menjelaskan betapa peminggiran perempuan telah muncul sejak zaman sahabat. Ia menuturkan perdebatan antara Ibn Umar ra dengan anaknya mengenai pelarangan perempuan ke masjid.

"Ibn Umar ra mengutarakan sebuah hadits dari Rasulullah Saw: "*Janganlah kamu melarang perempuan-perempuan pergi ke masjid*". Tetapi anak Ibn Umar memfatwakan:

²⁹¹ Lihat: al-Ghazali, Muhammad, *As-Sunnah an-Nabawiyah; Bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits*, 1992: Dar asy-Syuruq, Beirut-Libanon, hal 51.

"Demi Allah, aku akan tetap melarang perempuan, karena mereka hanya menjadikan pergi ke masjid sebagai kesempatan; mereka pergi sembahyang justru menjadi alasan untuk keluar rumah dan berbuat fitnah". Ibn Umar ra marah kepadanya: "Aku katakan: Rasulullah Saw telah bersabda..... dan kamu tetap mengatakan: Demi Allah akan melarang... Demi Allah aku tidak akan berbicara dengan kamu selamanya". Sejak itu Ibn Umar ra –hingga wafatnya- tidak mau diajak berbicara dengan putranya tersebut".⁽²⁹²⁾ Al-Ghazali sendiri dengan tegas membela hak-hak perempuan untuk bisa keluar ke masjid sama seperti laki-laki. Baginya, teks-teks hadits yang mengapresiasi perempuan untuk shalat di rumah, atau teks yang melarang mereka pergi keluar ke masjid adalah tidak sah.

Al-Ghazali menyatakan:

"Tidak ada dalam kitab shahih Bukhari dan Muslim teks hadits yang melarang perempuan pergi shalat ke masjid. Maka, hadits-hadits larangan ini tidak bisa diterima semua..... padahal teks lemah ini menyalahi sunnah yang telah dipraktikkan, mutawatir dan masyhur. Teks seperti ini sulit untuk disebut hadits"⁽²⁹³⁾.

"Kami meyakini sepenuhnya, bahwa Nabi Saw telah membangun pintu khusus untuk perempuan di masjid, dan menempatkan mereka pada barisan belakang, tidak pernah ada orang yang menentang, mereka mendatangi masjid mulai dari Shubuh hingga Isya".⁽²⁹⁴⁾

²⁹² Kisah ini disampaikan al-Ghazali dalam bukunya *al-Haqq al-Murr* (juz II, hal.: 118-119). Dikutip dari: Bin al-Hasan, Badran, *Nazharât fî Turâts asy-Syaikh Muhammad al-Ghazâlî*, Jurnal: *Islamiyyat al-Ma'rifah*, Tahun II, no. VII, 1412H/1997M, IIIT, Malaysia, hal. 32.

²⁹³ Op. Cit, hal. 64.

²⁹⁴ Dikutip dari Bin al-Hasan, Badran, Op.Cit: hal. 33.

"Baik masjid, jalan-jalan, maupun majlis-majlis masyarakat, selalu dihadiri dua jenis orang; laki-laki dan perempuan, dengan penuh adab dan aturan; tidak mempertontonkan aurat dan tidak membangkitkan syahwat, menundukkan pandangan dan memegang harga diri, setiap muslim laki-laki dan perempuan tetap memiliki kesempatan beraktifitas pada kerja-kerja yang dibenarkan".⁽²⁹⁵⁾

Pada akhirnya, al-Ghazalipun memproklamirkan pemihakannya:

"Ada sekelompok penganjur agama yang tidak mengerti isu-isu perempuan, atau memandangnya dengan bodoh dan sedikit berbekal fiqh. Jika mereka memegang kendali kekuasaan, pasti akan mengunci perempuan di dalam rumah; tidak bisa beribadah, belajar, berpikir, beramal, beraktifitas, dan tidak bisa melakukan apapun. Penganjur agama seperti ini seharusnya dilarang berbicara mengatasnamakan Allah".⁽²⁹⁶⁾

Kasus lain dari dinamika fiqh dan pemihakan perempuan adalah soal hak suami untuk memukul isteri. Hak ini dalam al-Qur'an diungkapkan dalam redaksi perintah (*al-amr*/bentuk imperatif). Tetapi redaksi ini tidak dipahami ulama sebagai perintah terhadap laki-laki; baik bersifat wajib, sunnah, maupun *irsyad*. Memukul isteri hanyalah sebuah hak, yang bisa digunakan laki-laki dan bisa juga tidak. Bahkan, sekalipun diungkapkan al-Qur'an

²⁹⁵ Op.Cit, hal. 32.

²⁹⁶ Ungkapan ini diucapkan oleh Syekh Muhammad al-Ghazali dalam mimbar ketika khutbah jum'at (lihat: Quthb 'Abd al-Hamid, *Khuthab asy-Syaikh al-Ghazali fi Syu'un ad-Din wa al-Hayât*, 1988: Dar al-I'tishâm, Cairo. Juz I, h. 14). Dikutip dari, Izzat, Hibat Rauf, *al-Haqq al-Murr; asy-Syaikh al-Ghazali wa Qadhâyâ al-Mar'ah*, Jurnal: Islamiyyat al-Ma'rifah, Tahun II, no. VII, 1412H/1997M, IIIT, Malaysia, hal. 103.

dalam bentuk perintah, mayoritas ulama lebih memilih untuk menyatakan bahwa 'meninggalkan hak memukul' lebih baik daripada menggunakannya. Tetapi hak ini seringkali menjadi persoalan karena dimiliki sepenuhnya oleh laki-laki; kapan dilakukan dan bagaimana. Laki-laki dalam hal ini tidak bisa dituntut dari akibat yang ditimbulkan penggunaan hak memukul tersebut. Sekalipun hak itu menimbulkan kecederaan parah di pihak perempuan.

Nabi Saw sendiri dalam beberapa teks hadits lebih memilih untuk tidak menggunakan hak memukul sama sekali, pernah melarang pemukulan terhadap perempuan (isteri), pernah memperkenankan karena tuntutan beberapa suami dengan syarat tidak menimbulkan cedera dan tidak pada wajah, terakhir pernah mengultimatum bahwa mereka yang memukul isteri adalah orang-orang yang tidak baik dari umatnya.

Dengan adanya semangat pembelaan dari teks-teks hadits ini, mayoritas ulama memahami redaksi perintah memukul dalam al-Qur'an bukan sebagai perintah, tetapi sebagai hak dan wewenang saja, yang bisa digunakan laki-laki. Itupun dengan batasan dan aturan yang ketat. Tetapi pemaknaan dan penggunaan hak tersebut pada aras realitas, seringkali menimbulkan ketimpangan-ketimpangan yang mencederai perempuan. Karena ada hak ini, perempuan tidak dipandang secara adil dengan laki-laki. Perempuan boleh dipukul untuk setiap kesalahan yang dilakukannya terhadap suami, sementara ia sendiri hanya diperintahkan bersabar atas setiap kesalahan yang dilakukan suami terhadap dirinya. Hak itu juga tidak hanya terkait dengan kesalahan dalam relasi suami isteri, tetapi semua kesalahan yang dilakukan seorang isteri; baik kesalahan terhadap suami, anak-anak, keluarga, tetangga,

orang lain dan kesalahan-kesalahan (*ma'shiat*) kepada Allah Swt, sekalipun ayat al-Qur'an sendiri sebenarnya hanya berbicara pada konteks relasi suami-isteri. Kesalahan itu, pada praktiknya yang mendefinisikan adalah suami dan pemukulan juga yang mengukur adalah suami. Ketika seorang suami memukul isteri, siapapun tidak diperkenankan menanyakannya mengapa ia memukul. Ia juga tidak boleh dituntut secara hukum atas pemukulan yang dilakukannya terhadap isteri. Karena memukul itu merupakan haknya untuk mendidik isteri. ⁽²⁹⁷⁾

Bahkan dalam pandangan Syihab az-Zuhri dan Laits bin Sa'd, seorang suami yang membunuh isterinya, tidak boleh *diqishash* (balas bunuh). Dan dalam pandangan beberapa ulama fiqh seperti Ibn Syubrumah, Abu Hanifah dan kedua muridnya Abu Yusuf dan Muhammad, suami yang mencederai atau memotong anggota tubuh isterinya, juga tidak boleh *diqishash* (dibalas setimpal). Mereka hanya dikenai hukuman denda (*diyat*). Berbeda jika yang melakukan adalah perempuan, atau isteri terhadap suami. ⁽²⁹⁸⁾

Hak dan wewenang memukul isteri, pada praktiknya didefinisikan dan diimplementasikan tanpa melibatkan partisipasi perempuan, mendengar pengalaman mereka, apalagi memihak mereka yang sering menjadi korban pemukulan. Seringkali hak itu digunakan dengan secara sewenang-wenang; baik dalam tataran konsep dan apalagi pada tataran implementasi.

²⁹⁷ Lihat: 'Audah, 'Abd al-Qadir, *at-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*, 1993: Mu'assasat ar-Risalah, Beirut-Libanano, juz I, hal. 513-515.

²⁹⁸ Lihat: Abu Zahrah, Muhammad, *al-Uqubah*, tt: Dar al-Fikr al-'Arabi, hal 317-322 dan 377-378.

Sebagian ulama ada yang berpendapat: “(Dalam menghadapi isteri yang nusyuz), seorang suami mengawali dengan nasehat yang lembut, jika tidak bermanfaat maka bisa dengan kata-kata kasar, kemudian meninggalkan ranjang dan tidak menggaulinya, kemudian dengan berpaling sepenuhnya, kemudian bisa memukul dengan ringan; seperti tempeleng atau cara lain yang membuatnya merasa terhina dan jatuh martabatnya, kemudian bisa memukul dengan cambuk atau galah atau sejenisnya yang bisa membuatnya sakit dan jera, tetapi tidak boleh mematahkan tulang atau mengucurkan darah. Jika semua itu tidak membuahkan hasil, suami bisa mengikat sang isteri ke suatu tempat dengan tali, lalu dipaksa melayani hubungan intim. Karena semua itu adalah hak suami” .⁽²⁹⁹⁾

Dalam konteks pandangan-pandangan fiqh yang seperti ini, perspektif perempuan menjadi sebuah keniscayaan. Syekh Muhammad Abu Zahrah, ulama kontemporer dari al-Azhar, dengan mendasarkan pada persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan, menolak pandangan fiqh dari Abu Hanifah, Ibn Syubrumah, Abu Yusuf dan Muhammad mengenai suami (atau laki-laki) yang tidak boleh diqishash karena kejahatan mencederai isteri (perempuan). Juga menolak pandangan Syihab az-Zuhri dan al-Laits bin Sa'd mengenai qishash yang tidak dilakukan terhadap suami yang membunuh isterinya.

Lebih jauh lagi, Syekh Muhammad bin 'Asyur (1879-1973 ³⁰⁰) merekomendasikan untuk mencabut hak laki-laki

²⁹⁹ Lihat: Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muḥīth*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, juz III, hal. 252.

³⁰⁰ Lahir di daerah Marsa, Tunisia bagian selatan pada tahun 1296H/1879M, telah menghafal al-Qur’an pada umur enam tahun. Memperoleh gelar keilmuan dari Universitas Zaitunah Tunisia pada bulan Juli 1899. Beliau menduduki berbagai jabatan akademis di almamaternya dan jabatan birokratis dalam

memukul isteri. Menurutnya, ayat 34 dari surat an-Nisa yang berbicara mengenai kewenangan memukul isteri, terkait dengan tradisi Arab pada saat itu. Di mana masyarakat masih menganggap suami memiliki hak penuh untuk mendidik isteri dan meluruskannya, sekalipun dengan pemukulan. Memukul isteri, pada konteks itu merupakan pendidikan, tidak membahayakan dan bukan aib dalam relasi suami isteri. Tetapi ketika ada masyarakat lain –atau individu sekalipun– yang tidak demikian, atau realitas kehidupan yang tidak sama dengan konteks saat itu, dimana ‘pemukulan’ tidak lagi bisa menjadi solusi untuk mengembalikan keharmonisan rumah tangga, maka ia bisa menjadi tidak diperkenankan, bahkan bisa haram. Apalagi, kalau secara nyata ‘pemukulan’ mengakibatkan kerusakan-kerusakan terhadap pribadi perempuan, baik fisik maupun mental. Baginya, hak memukul isteri bukanlah termasuk syari'at yang bisa diterapkan semua orang dan semua bangsa. Pada setiap tradisi suatu bangsa, harus dilihat jenis hukuman apa yang paling efektif untuk mengembalikan keharmonisan dan keutuhan relasi suami-isteri.⁽³⁰¹⁾

Kata Ibn Asyur: "*Pemerintah, jika melihat para suami tidak mampu meletakkan hak mereka yang diberikan syari'at*

pemerintahan kerajaan Tunisia saat itu. Terakhir tahun 1351H menjadi penasehat Kerajaan dalam bidang agama, Syaikh al-Islam masyarakat Tunisia dan sekaligus menjabat Rektor Universitas Zaitunah. Tahun tahun 1940, beliau menjadi anggota pada Lembaga Bahasa di Kairo, dan tahun 1955 pada Lembaga Penelitian Arab di Damaskus. Menulis sekitar 50 buku, tetapi yang telah dicetak dan diterbitkan sampai sekarang hanya berjumlah 14 tulisan. Diantaranya dalam bidang tafsir *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, *Ushûl an-Nizhâm al-Ijtimâ'i al-Islâmi* dan yang cukup terkenal *Maqâshid asy-Syari'ah al-Islâmiyyah*.

³⁰¹ Lihat: al-Hasani, Isma'îl, *Nazariyyat al-Maqâshid 'ind al-Imâm Muḥammad ibn 'Asyur*, 1995: IIIT, Herndon-Virginia-USA, hal.207-210.

untuk menghukum pada tempatnya, berhenti pada batasan-batasan yang telah ditentukan, pemerintah bisa menghentikan hak tersebut dari tangan mereka, dan menggantinya dengan aturan 'bahwa setiap orang yang memukul isteri akan dihukum', agar persoalan kerusakan yang ditimbulkan hak tersebut tidak bertambah besar, apalagi pada masyarakat yang lemah moralitas keagamaannya".⁽³⁰²⁾

Apa yang dilakukan Syekh Abu Zahrah dan Syekh Ibn Asyur, bisa dikatakan sebagai upaya pembacaan fiqh dengan perspektif perempuan. Yaitu, kesadaran untuk melihat akibat yang ditimbulkan dari sebuah pandangan fiqh terhadap nasib perempuan. Kesadaran yang lahir dari kenyataan di mana perempuan menjadi korban kenistaan dari suatu pandangan fiqh tertentu. Pada kasus pandangan fiqh pemukulan isteri misalnya, perspektif perempuan adalah sebuah keniscayaan dan sudah menjadi kenyataan yang dipraktikkan para ulama, sejak perumusan fiqh pertama kali. Imam 'Atho bin Yasar (w. 114H) seorang *tabi'in* (murid sahabat) misalnya, sama sekali tidak memperkenankan memukul isteri. Paling klimaks katanya, suami hanya boleh marah terhadap isteri, tetapi tidak boleh memukul.⁽³⁰³⁾

Semangat pemihakan ini yang juga dijadikan basis pemaknaan teks-teks poligami-monogami. Memang di dalam fiqh klasik, tidak ada pembahasan khusus yang detail mengenai jenis perkawinan poligami-monogami. Poligami dalam fiqh hanya dijelaskan sebagai sesuatu yang dibolehkan dengan syarat keadilan. Lalu ada penjelasan

³⁰² Ibn Asyur, *at-Tahrir wa at-Tanwir*, juz V, hal. 44. Dikutip dari al-Hasani, Op. Cit, hal. 210.

³⁰³ Ibn al-'Arabi, *Ahkâm al-Qur'an*, juz I, hal. 420. Dikutip dari al-Hasani, Op. Cit, hal. 207.

mengenai keadilan; jenis dan penerapannya. Karena itu, baik yang pro poligami maupun yang kontra, yang melakukan pembahasan secara panjang lebar, keduanya melakukan pemaknaan lebih dari yang telah dilakukan ulama terdahulu.

Tetapi tidaklah benar jika dikatakan bahwa hanya yang pro-poligami yang memiliki dasar-dasar argumentasi yang otoritatif dari fiqh. Sehingga yang sebaliknya dianggap sebagai sesuatu yang benar-benar baru, atau mengada-ada. Seperti yang telah ditegaskan, fiqh sebagai suatu proses dinamika teks dan realitas memiliki ragam pemaknaan pada hampir setiap persoalan, termasuk poligami. Fiqh memiliki basis yang cukup kuat untuk melakukan kritik terhadap wacana apresiasi terhadap poligami. Dalam konteks ini, perspektif perempuan akan memperkuat dan mempertajam cara baca kita terhadap teks-teks fiqh untuk menemukan (*al-istinbath*) argumentasi pilihan terhadap monogami, bukan poligami. Dengan perspektif ini, kita lebih mudah mengeluarkan argumentasi-argumentasi itu dari timbunan tradisi fiqh klasik. Kemudian dikeluarkan untuk memperkuat dan mempertajam analisis pemihakan wacana fiqh terhadap korban dalam setiap kasus-kasus sosial seperti poligami.

Perspektif perempuan sebenarnya tidak memproduksi wacana baru mengenai Islam yang anti poligami. Karena Islam adalah agama yang dinamis-progresif yang juga harus hidup bersama realitas dari setiap masyarakat yang menganutnya. Tetapi perspektif perempuan mendorong penelusuran tradisi fiqh, untuk menemukan, mempertajam dan menegaskan argumentasi keadilan dan keberpihakan pada korban ketimpangan praktik poligami, yang kemudian menjadi basis kuat dan otoritatif untuk memilih

monogami sebagai perkawinan ideal dalam Islam. Bacaan al-Qur'an dan Hadits dalam lembaran-lembaran berikut ini, mempertegas bagaimana perspektif perempuan bisa menjadi basis pemaknaan dan perumusan fiqh yang bersandar pada syari'at keadilan.

Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) dalam Perspektif Fiqh Islam

Pencarian keadilan merupakan salah satu fitrah kemanusiaan. Setiap peradaban kemanusiaan memiliki basis primordial pada pembelaan untuk keadilan. Setiap orang di dunia ini, tidak menginginkan menjadi korban kekerasan dalam bentuk apapun dan karena alasan apapun. Tetapi konstruksi relasi yang sudah sedemikian rupa terbentuk seringkali, dengan kesadaran atau tanpa kesadaran, memaksa orang memainkan perannya yang timpang dan menindas orang lain. Kekerasan-kerasan pun terjadi dan masih terus akan terjadi selama ketimpangan relasi itu masih mewujud dan perbedaan keinginan serta kepentingan masih menghiasi kehidupan. Semangat primordial untuk mencari dan mewujudkan keadilan, menjadi penting terus digulirkan untuk mengurangi ekse ketimpangan relasi, menghentikan kekerasan dan memberikan pemihakan kepada korban.

Kasus-kasus kekerasan yang menimpa kemanusiaan telah memotivasi para agen perubahan peradaban untuk mewujudkan cara pandang hidup (*way of life*) dan pranata sosial yang lebih adil dan menghormati kesetaraan. Perbudakan manusia, penjajahan bangsa, perampasan sumber daya, kekerasan terhadap buruh dan minoritas, serta segala jenis kekerasan berbasis gender menjadi isu utama dunia

dibahas dan didorong sedemikian rupa untuk dihentikan. Sebagian sudah berhasil, seperti perbudakan manusia dan penjajahan dunia. Sebagian yang lain masih harus terus diupayakan untuk menumbuhkan kesadaran bersama secara universal. Relasi suami-isteri yang timpang termasuk yang masih menggurita dan masih menjatuhkan banyak korban dari kalangan perempuan dan anak-anak. Karena itu, semua nilai sosial dan budaya harus dikritik dan sekaligus didorong berkontribusi mewujudkan tatanan keadilan untuk menghapuskan segala jenis kekerasan dalam rumah tangga. Termasuk perangkat hukum, sebagai salah satu soko guru pencarian dan penegakan keadilan. Tidak terkecuali Undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang disahkan melalui Instruksi Presiden no. 1 Tahun 1991.

Dalam hal ini, kita harus meletakkan esensi UU Perkawinan Tahun 1974 dan KHI sebagai upaya penegakan keadilan hukum. Sekalipun tidak menutup kemungkinan masih ada pengaruh relasi timpang sosial-budaya pada struktur maupun teks-teks Undang-undang tersebut. Sebagai contoh kita bisa mendiskusikan definisi pernikahan yang dicantumkan dalam UU Perkawinana Tahun 1974 maupun dalam KHI, dengan yang masih tertulis pada lembaran-lembaran kitab fiqh. Perkawinan, didefinisikan sebagai:

“Ikatan lahir bathin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan ketuhanan Yang Maha Esa”. (Pasal 1, UU No. 1/1974).

“Perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau mitsaqan ghalizhan

untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah". (Pasal 2, KHI Tahun 1991).

"Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah". (Pasal 3, KHI Tahun 1991).

Definisi UU Perkawinan Tahun 1974 dan KHI tentang pernikahan ini sudah cukup adil. Tentu saja masih belum sempurna, tetapi setidaknya hal ini bisa kita anggap sebagai ikhtiar tatanan hukum untuk mewujudkan keadilan relasi suami istri dalam kehidupan berumah tangga. Di samping ada ketentuan lain mengenai pencatatan pernikahan, perceraian di pengadilan dan kemungkinan pembagian waris atas dasar perdamaian, bukan faraid. Sekali lagi, ini merupakan salah satu ikhtiar untuk memenuhi rasa keadilan karena banyaknya kasus-kasus kekerasan yang menimpa salah satu anggota keluarga, yang tidak bisa diselesaikan dengan ijthad fiqh (hukum Islam) yang ada.

Dalam fiqh, sebagaimana dicatat al-Jaza'iri, kebanyakan ulama madzhab fiqh mendefinisikan pernikahan sebagai kontrak kepemilikan atas seksualitas perempuan. Atau kontrak laki-laki untuk memperoleh manfaat seks dari perempuan. (al-Jazairi, 2004: vol iv, hal. 8-9). 'Abd ar-Rahman al-Jaza'iri, (2004), *al-Fiqh 'alâ Madzâhib al-Arba'ah*, Dar al-Hadits, Cairo, Mesir. Definisi ini mungkin melahirkan pandangan totalitas kepemilikan atas seksualitas perempuan, yang pada gilirannya bisa melahirkan berbagai kekerasan dalam rumah tangga. Karena itu UU Perkawinan dan KHI berikhtiar dengan menawarkan definisi lain untuk memastikan cara pandang yang lebih adil. Tetapi ikhtiar dari peraturan ini, bisa jadi tidak berpengaruh dalam upaya mewujudkan keadilan nyata bagi perempuan, jika

masayarakat masih berada pada tatanan nilai budaya yang tidak ramah pada perempuan. Dalam konteks budaya yang patriarkhi, kekokohan pernikahan akan dibebankan kepada perempuan untuk merawat dan menjaga, dan biasanya akan dijadikan sasara kesalahan jika terjadi keretakan rumah tangga. Laki-laki bisa dengan entengnya mence-raikan istri ketika dianggap bermasalah, atau akan berpikir beralih ke perempuan lain. Kekokohan pernikahan pun menjadi beban bagi perempuan, dan menjadi awal dari kekerasan-kekerasan yang lain. Konsep kekekalan dan kekokohan perkawinan kemudian tidak menjadi pondasi untuk memupuk tanggung jawab bersama suami istri dalam mengemban dan melestarikan kehidupan pernikahan.

Minimnya kesadaran keadilan cara pandang terhadap perempuan, menyebabkan banyak orang dengan mudah melakukan kekerasan terhadap perempuan. Kehidupan rumah tangga yang diasumsikan dibangun untuk menumbuhkan keamanan dan kedamaian, justru berbalik bagi perempuan menjadi tempat yang paling rentan terhadap segala bentuk kekerasan. Kasus kekerasan dalam rumah tangga, yang menimpa perempuan dan anak-anak, di sejumlah negara-negara muslim tidak bisa dibilang kecil. Di Saudi Arabia, Pakistan, Mesir, Maroko, Indonesia, Malaysia dan belahan dunia yang lain. Bahkan di beberapa negara, angkanya cukup besar dan mengerikan. Padahal, kasus kekerasan kemanusiaan, satu orang pun yang menjadi korban adalah masalah serius dan mencederai martabat kemanusiaan.

Di Mesir misalnya, temuan penelitian pada tahun 1995 terhadap 100 orang istri yang berumur antara 14-65 tahun yang tinggal di perumahan *Manshiet Nasser* sungguh sangat

mengerikan; 30 orang istri dipukul suaminya setiap hari, 34 orang setiap minggu, 15 orang setiap bulan dan 21 orang mengaku sekali-kali. Latar belakang pemukulan, 75 % disebabkan karena istri dianggap menolak hubungan intim. Sakinah, salah seorang korban menyatakan: "Saya sedang mencuci pakaian ketika suami saya memanggil saya. Rupanya ia meminta saya untuk melayani berhubungan seks. Saya katakan bahwa saya belum selesai mencuci. Tiba-tiba ia membenturkan tubuh saya ke tembok sembari mengeluarkan serentetan sumpah serapah". Ketika suami ditanya mengapa ia tega melakukan hal itu: "Sakinah milik saya. Apa pun yang saya lakukan itu urusan dan hak saya. Lagi pula Islam memberi hak kepada saya untuk melakukan itu". (Farha Ciciek, 1999: hal. 14-15). Farha Ciciek, (1999), *Ikhtiar Mengatasi Kekerasan dalam Rumah Tangga; Belajar dari Kehidupan Rasulullah Saw*, Lembaga Kajian Agama dan Jender, Jakarta.

Pada tahun 2006, di Indonesia ada sebanyak 22.512 kasus kekerasan terhadap perempuan (KTP) yang dilaporkan dan ditangani beberapa institusi mitra Komnas Perempuan di berbagai daerah di Indonesia. Kasus terbanyak adalah kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), sebanyak 16.709 kasus (74 %). Dari kasus-kasus KDRT ini, 82 % yang menjadi korban adalah istri atau perempuan, 3,6 % kekerasan menimpa kepada anak dan 0,4 % kepada pekerja rumah tangga (PRT), sisanya sulit dipilah menurut jenis korban karena data yang ada kurang mendukung untuk pemilahan yang lain. (Komnas Perempuan, 2006: hal. 3 dan 10).

Dalam laporan yang ditulis Khairani, dari Flower Aceh:

“Pada hari Kamis tanggal 15 Juni 2000, pukul 08.00 WIB korban sedang memasak di dapur, ketika suami memanggil “oi – oi ipak ni mongot” (memberitahukan anaknya menangis – red). Korban menjawab: “Bawa ke sini, ia tidak mau ama saya”. Mendengar jawaban korban, suami korban bangun dari tempat tidur dengan masih berselimut tebal dan mendatangi korban. Tanpa diduga, sang suami langsung memukul istrinya dengan kayu, menyepak dan menendang perut korban yang sedang hamil 5 bulan. Suami korban juga menampar dan memukul kening korban dengan tangan. Setelah itu pelaku menyepak-nyepak perlengkapan di dapur, termasuk jerigen yang berisi minyak lampu. Pada saat bersamaan korban sedang menyalakan api untuk memasak. Tak ayal lagi, api langsung menjilat seujur tubuh korban. Setelah melihat korban terbakar, suami korban bukannya berusaha menolong memadamkan api yang membakar tubuh korban, malahan melontarkan makinan “mati ko (mati kamu)”. (Komnas Perempuan, 2002: 71). Komnas Perempuan, (2006), Di Rumah, Pengungsian dan Peradilan; KTP dari Wilayah ke Wilayah, Catatan KTP Tahun 2006, Jakarta.

Kasus-kasus KDRT tentu lebih banyak lagi dari yang mulai penelantaran ekonomi, penghinaan secara psikis, sampai kekerasan seksual dan bahkan pembunuhan. Kasus KDRT laksana fenomena gunung es, yang terlaporkan jauh lebih kecil dibanding dengan kasus-kasus yang sebenarnya. Kebanyakan dari perempuan juga merasa terganggu, jika suaminya didengar sebagai lelaki yang tidak baik dan tidak sayang. Banyak dari mereka yang justru melindungi suaminya, agar tidak dilaporkan ke pihak yang berwajib atas kekerasan yang dilakukan terhadap dirinya. Karena itu,

perlu upaya yang sangat ekstra keran, dengan melakukan berbagai cara untuk mengakhiri kisah-kisah kekerasan yang menimpa perempuan di dalam kehidupan rumah tangga.

Bentuk dan Faktor Kekerasan dalam Rumah Tangga

Kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) merupakan salah satu bentuk kekerasan berbasis gender. Kekerasan yang disebabkan relasi yang timpang antara suami dan istri. Yang satu menganggap dirinya sebagai yang utama, pemimpin, pendidik, karena itu harus dihormati dan dilayani. Sementara pasangannya ditempatkan sebagai yang dimiliki, diatur dan dipimpin, karena itu harus menghormati dan melayani. Pada kondisi relasi seperti ini, kekerasan biasanya akan terjadi ketika pelayanan dan penghormatan tidak diberikan seperti yang diinginkan. Pelaku kekerasan juga, biasanya memiliki status dan kekuasaan yang lebih tinggi dari pasangannya, baik status sosial dalam rumah tangga, kekuatan fisik, maupun kekuasaan ekonomi. Karena status dan posisinya yang khusus ini, seringkali ia memaksakan kehendaknya dan akan menggunakan berbagai cara jika keinginannya tidak terpenuhi, termasuk dengan menggunakan cara kekerasan.

Karena itu, KDRT bukan sekedar percekocan atau perselisihan antara suami istri. Perselisihan antara suami dan istri dalam rumah tangga adalah hal biasa, karena pertemuan dua individu yang berbeda dalam satu rumah, pasti akan menghadirkan perbedaan keinginan dan harapan. Keadaan ini memungkinkan terjadinya perselisihan dan percekocan. KDRT lebih buruk dari sekedar perselisihan dalam rumah tangga. KDRT bersumber pada cara pandang yang merendahkan martabat kemanusiaan dan relasi yang timpang, serta pembakuan peran-peran gender pada

seseorang. Dengan demikian, KDRT bisa menimpa dan terjadi pada siapa saja yang hidup dalam rumah tangga. Bisa terjadi pada istri, suami, ibu, anak, saudara atau pekerja rumah tangga (PRT) yang hidup dalam satu rumah. Tetapi biasanya, perempuan lebih banyak menjadi korban KDRT karena konstruksi masyarakat yang masih patriarkhi.

Kekerasan adalah segala tindakan yang mengakibatkan kesakitan. Selama ini memang kesakitan belum pernah didefinisikan. Jika kesakitan merupakan kondisi kebalikan dari kesehatan, kita bisa mengambil definisi kesehatan dari UU Kesehatan no. 23 tahun 1992. Kesehatan adalah: *“Keadaan sejahtera dari badan, jiwa dan sosial yang memungkinkan setiap orang hidup produktif secara sosial dan ekonomi”*. Sementara menurut Organisasi Kesehatan Dunia (WHO); *“Kesehatan adalah keadaan sempurna, baik fisik, mental, maupun sosial dan tidak hanya terbebas dari penyakit dan cacat”*. Berarti, ada empat aspek kesehatan; fisik, mental, sosial dan ekonomi. Setiap individu, atau kelompok masyarakat tidak memenuhi semua indikator kesehatan ini, maka ia dapat dikatakan tidak sehat atau sakit. Karena itu, kesakitan pun memiliki empat aspek; fisik, mental, sosial dan ekonomi, begitupun kekerasan. Termasuk kekerasan dalam rumah tangga. (Komnas Perempuan, 2007: hal. 7-9).

Kekerasan dalam rumah tangga, sebagaimana disebutkan dalam UU PKDRT no. 23 Tahun 2004, adalah setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga.

Sesungguhnya kekerasan yang dialami seorang istri memiliki dimensi yang tidak tunggal. Seseorang yang menjadi korban kekerasan fisik, biasanya ia telah mengalami kekerasan psikis dan psikologis sebelumnya dan sesudahnya. Tidak sedikit juga yang mengalami kekerasan dan penelantara ekonomi. Kekerasan fisik bisa muncul dalam berbagai bentuk dan rupa. Mulai dari menampar, menempeleng, memukul, membanting, menendang, membenturkan ke benda lain sampai bisa jadi menusuk dengan pisau bahkan membakar. Dalam banyak kasus yang terjadi, kekerasan fisik yang dialami perempuan banyak yang mengakibatkan cedera berat, cacat permanen, bahkan kehilangan nyawa. Bisa jadi, kekerasan fisik itu tidak memiliki dampak, atau hilang bekas fisiknya, tetapi hampir selalu memiliki implikasi psikologis dan sosial pada korbannya.

Kekerasan non-fisik atau kekerasan mental, adalah yang paling banyak terjadi dalam kasus-kasus yang dilaporkan lembaga-lembaga pendamping. Bisa berbentuk ucapan-ucapan menyakitkan, kata-kata kotor, bentakan, penghinaan, ancaman. Perempuan dijadikan sasaran pelampiasan, bisa jadi karena faktor-faktor yang ada di luar rumah tangga. Tidak sedikit juga, yang justru dibalik, perempuan sebagai korban justru ditempatkan sebagai pelaku oleh suami, dengan memutar balikkan fakta. Ia mengungkapkan: *“Istri saya menyakiti saya karena berbicara dengan laki-laki lain; Ia sengaja menghina saya dengan menyediakan makanan yang tidak saya sukai; Ia sama sekali tidak menghormati saya sebagai suami”*. Ini adalah bentuk pemutarbalikkan fakta, yang justru seringkali didukung budaya dan keluarga, sehingga perempuan semakin terpuruk dan tidak memperoleh dampingan yang memadai.

Kekerasan ekonomi yang dialami perempuan, termasuk yang terbanyak terjadi pada kasus-kasus kekerasan dalam rumah tangga. Sekalipun dalam konstruksi masyarakat di Indonesia, laki-laki ditempatkan sebagai kepala rumah tangga yang berkewajiban untuk mencari dan memberi nafkah kepada istri, tetapi tidak sedikit dari mereka yang menelantarkan istri dan anak-anak. Bahkan ada yang secara sengaja mengontrol pendapatan istri, melarang istri bekerja tetapi juga tidak memberikan uang atau pendapatan yang cukup untuk keluarga. Atau uang diberikan dalam jumlah kecil, bertahap-tahap, hanya bila sang istri selalu memenuhi apa yang diinginkan suami. Banyak juga dari suami yang secara sengaja menghambur-hamburkan uang, sementara membiarkan keluarga hidup dalam kekurangan. Suami memaksa istri mencari uang; mempekerjakan istri; atau juga suami mengambil dan menguasai uang atau barang milik istri dengan berbagai cara dan alasannya. Kekerasan-kekerasan ekonomi berada pada peringkat yang kedua terbanyak, setelah kekerasan mental, yang dialami perempuan pada kasus-kasus yang terlaporkan di lembaga-lembaga pendamping.

Kekerasan juga bisa berdimensi seksual, atau hal-hal yang menyangkut seksualitas perempuan. Bisa berupa pemaksaan hubungan seksual, pemukulan dan bentuk-bentuk kekerasan lain yang menyertai hubungan intim; bisa sebelum atau sesudah hubungan intim, pemaksaan berbagai posisi dan kondisi hubungan seksual, pemaksaan aktivitas tertentu, pornografi, penghinaan terhadap seksualitas perempuan melalui bahasa verbal, ataupun pemaksaan pada istri untuk terus menerus hamil. Kekerasan seksual yang dialami perempuan, biasanya disertai dengan

kekerasan-kekerasan lain, baik fisik, maupun ekonomi. Dan yang pasti berdampak pada kekerasan psikis dan mental.

Kasus-kasus di bawah ini, bisa menggambarkan betapa dahsyatnya kekerasan terhadap terhadap perempuan, dilakukan 'suami tercinta' dan di dalam rumah tangga yang diasumsikan sebagai 'rumah yang aman' dan 'tempat menyemai rasa kasih dan sayang'.

"Pada bulan Pebruari 1994, seorang perempuan bernama Zainab yang tengah sekarat dibawa suaminya, Hail Syarif, seorang imam masjid ke sebuah rumah sakit dekat Rawalpindi, Pakistan. Menurut suaminya, korban menderita luka bakar akibat terjatuh ke dalam minyak yang sedang mendidih. Hasil pemeriksaan dokter menyatakan bahwa Zainab menderita luka bakar akut di bagian dalam tubuhnya sehingga tak punya harapan hidup lagi. Namun Allah Maha Besar, ternyata keadaan Zainab semakin membaik dan nyawanya tertolong. Korban kemudian bersaksi bahwa vaginanya ditusuk oleh sang suami dengan sebatang besi merah yang membara. Kasus ini dibawa ke pengadilan. Hail Syarif dihukum seumur hidup. Sementara Zainab atas biaya pemerintahan PM Benazir Bhutto dirawat di sebuah rumah sakit di London". (Ciciek Farha, 1999: 16).

"Rita tidak jarang dipukul suaminya, bila Rita menanggapi kemarahan suaminya. Menurut suaminya, ia memukuli istrinya karena Rita menjawabnya saat ia marah. Menurutny, istri harus diam, kalau tidak nanti dipukul lagi. Tetapi sering bingung, karena suaminya juga marah kalau Rita diam saja, tidak menanggapi kemarahan suaminya. Bahkan dalam keadaan seperti itu suaminya juga

dapat menjadi-jadi kemarahannya". (Penelitian Soetrisno, dari Komnas Perempuan, 2002: 80).

Perempuan korban KDRT akan merasakan kekerasan lebih parah, karena kebanyakan masyarakat tidak memberikan pemihakan kepada korban. Sehingga pelaku bisa leluasa dan lepas kendali untuk terus melakukan kekerasan, dengan tanpa rasa bersalah. Bahkan, bisa berbalik menyalahkan korban. Perempuan yang menjadi korban pun, akan semakin sulit untuk memperoleh keadilan, baik di tingkat masyarakat maupun di pengadilan. Kebanyakan masyarakat berkeyakinan, masalah dalam keluarga adalah masalah internal keluarga masing-masing. Termasuk juga persoalan kekerasan di dalamnya. Keluarga pihak suami, atau pihak istri, bahkan perempuan korban itu sendiri, akan merasa malu jika aib keluarga terdengar sampai keluar rumah. Karena itu, kasus-kasus kekerasan yang menimpa perempuan akan tetap dibiarkan dan ia hanya diminta bersabar, tabah dan berdoa. Keadaan ini semakin menyulitkan perempuan untuk bisa lepas dari siklus kekerasan yang menimpa dirinya.

Ada banyak faktor sosial, yang melestarikan adanya KDRT dan menyulitkan korban memperoleh dukungan dan pendampingan dari masyarakat. *Pertama* dan yang utama adalah adanya ketimpangan relasi antara laki-laki dan perempuan; baik di rumah tangga, maupun dalam kehidupan publik. Ketimpangan ini, yang memaksa perempuan dan laki-laki untuk mengambil peran-peran gender tertentu, yang pada akhirnya berujung pada perilaku kekerasan. Di keluarga misalnya, kebanyakan masyarakat percaya bahwa suami adalah pemimpin bahkan penguasa keluarga. Istri diposisikan seperti milik penuh suami, yang

berada pada kontrol dan pengawasannya. Sehingga apapun yang dilakukan istri, harus seizin dan sepengetahuan suami. Tidak sebaliknya. Ketika terjadi kesalahan sedikit saja dari istri dalam cara pandang suami, istri harus berhadapan dengan pengawasan dan pengontrolan dari suami. Suami merasa dituntut untuk mendidik istri dan mengembalikannya pada jalur yang benar, menurut cara pandang suami. Pengontrolan ini tidak sedikit, yang pada akhirnya menggunakan tindak kekerasan.

Kedua, ketergantungan istri terhadap suami secara penuh. Terutama untuk masalah ekonomi, yang membuat istri benar-benar berada di bawah kekuasaan suami. Posisi rentan ini sering menjadi pelampiasan bagi suami, ketika dia menghadapi persoalan-persoalan yang sebenarnya berada di luar rumah tangga. Banyak penelitian yang menunjukkan beberapa suami yang mengalami kekerasan atau pelecehan di tempat kerja, dia lalu melampiaskannya di rumah kepada istri atau anak-anak. Suami akan menggunakan ketergantungan ekonomi istri, untuk mengancamnya jika tidak mengikuti apa yang diinginkan dan memenuhi apa yang dibutuhkan. Seperti ancaman tidak memberi nafkah sampai ancaman perceraian.

Ketiga, sikap kebanyakan masyarakat terhadap KDRT yang cenderung abai. Seperti pada kasus Suyatmi. KDRT dianggap urusan internal dan hanya menyangkut pihak suami dan istri belaka. Paling jauh, keluarga terdekat dari pihak suami maupun istri. Itupun masih sangat jarang. Masyarakat pasti akan bertindak jika melihat ada perempuan yang diserang orang tidak dikenal, tetapi jika yang menyerang adalah suaminya sendiri, justru mereka mendiamkannya. Jika kekerasan suami ini terjadi di luar rumah, masyarakat hanya akan menasihati untuk dibawa

ke dalam rumah saja. Ada catatan pendamping korban, yang menulis ungkapan seorang satpam: *“Waktu satpam itu meleraikan suami yang memukul istri di tempat parkir, ia mengatakan: “Istighfar pa. Sekarang bulan puasa. Kalau mau pukul istri di rumah saja, jangan di tempat umum seperti ini.....”*. (Komnas Perempuan, 2002: hal. 83).

Keempat, keyakinan-keyakinan yang berkembang di masyarakat termasuk yang mungkin bersumber dari tafsir agama. Bahwa perempuan harus mengalah, bersabar atas segala persoalan keluarga, harus pandai menjaga rahasia keluarga, keyakinan tentang pentingnya keluarga ideal yang penuh dan lengkap, tentang istri shalihah, juga kekhawatiran-kekhawatiran terhadap proses perceraian dan akibat dari perceraian. Tentu saja, keyakinan dan kepercayaan yang tumbuh di masyarakat ini, pada awalnya adalah untuk kebaikan dan keberlangsungan keluarga. Tetapi dalam konstruksi relasi yang timpang, seringkali digunakan untuk melanggengkan KDRT. Paling tidak, membuat istri berpikir seribu kali ketika harus memutuskan untuk mengakhiri KDRT yang menimpa dirinya. Karena seringkali berakibat pada perceraian, atau minimal pengabaian dari suami dan pihak keluarga suami.

Memang kekerasan di dalam rumah timbul dan terjadi karena berbagai faktor, baik di dalam rumah maupun di luar rumah. Tetapi kekerasan adalah kejahatan. Kekerasan terhadap perempuan, istri maupun ibu, merupakan kezaliman atas kemanusiaan. Ini permasalahan yang serius dan bisa menjadi penyebab atas mewabahnya kekerasan dan kekacauan di dalam masyarakat. Kekerasan akan berbuntut pada kekerasan yang lain. Kekerasan terhadap istri, biasanya akan berlanjut pada kekerasan-kekerasan lain; terhadap anak dan anggota keluarga yang

lain. Dan kebiasaan buruk ini bisa menular, dan keluar dari lingkup dalam rumah tangga, dan selanjutnya keluar menjadi wabah dalam masyarakat. Kekerasan yang terjadi, yang dilakukan anak-anak, remaja, maupun orang dewasa, jika ditelusuri secara seksama, banyak sekali yang justru berakar dari proses pembelajaran di dalam rumah tangga. Kebanyakan anak-anak yang tumbuh dalam rumah tangga yang penuh kekerasan akan menjadi orang yang kejam. Penelitian memperlihatkan, bahwa 50 % sampai 80 % laki-laki yang memukul istri dan atau anak-anak, ternyata dibesarkan dalam rumah tangga yang orang tuanya suka memukul dan melakukan kekerasan dalam rumah. (Ciciek Farha, 1999: hal. 22-23).

Uraian di atas menegaskan bahwa KDRT bukan hanya sebatas tindakan kekerasan terhadap seorang perempuan. Tetapi merupakan kejahatan yang menodai harkat dan martabat kemanusiaan. Kejahatan seperti ini mengancam dan merusak nilai-nilai yang dibangun ajaran agama, yaitu keadilan, kesetaraan, kemaslahatan, dan kerahmatan. KDRT dengan demikian bukan saja melanggar prinsip-prinsip hak asasi manusia, hukum dan aturan perundangan-undangan yang berlaku, norma dan tata kesusilaan, tetapi juga melanggar prinsip, nilai, dan hukum ajaran Islam. Semua umat muslim yakin Islam tidak hadir untuk merestui kekerasan yang dilakukan siapapun dalam rumah tangga, dalam bentuk dan dengan alasan apapun. Tetapi semua orang juga melihat betapa banyak kekerasan terjadi di kalangan masyarakat muslim, dan tidak sedikit juga yang meligitimasi dengan teks dan ajaran keagamaan. Dalam kondisi ini, penguatan kesadaran keadilan harus dilakukan dan disebarakan secara terus menerus dengan berbagai media pendidikan dan penyadara publik. Kerja-

kerja institusi hukum seringkali tidak mencukupi, jika tidak tumbuh kesadaran keadilan dalam kehidupan masyarakat.

Keadilan adalah gagasan yang paling mendasar dalam Islam. Keadilan adalah ketakwaan itu sendiri (QS. Al-Maidah, 5: 8). Prinsip keadilan dinyatakan secara tegas dalam banyak ayat Al-Qur'an. Di antaranya, pertama prinsip keadilan dalam kehidupan keluarga: berupa perintah menegakkan keadilan, kebaikan, berbuat baik kepada keluarga, (QS. Al-Nahl, 16: 90). *Kedua*, prinsip keadilan dalam memutuskan suatu perkara QS. Al-Nisa', 4: 58), menegakkan keadilan sekalipun terhadap diri sendiri, keluarga maupun orang-orang dekat (QS Al-Nisa', 4: 135 dan QS Al-An'am, 6: 152). *Ketiga*, prinsip keadilan tanpa rasa dendam. ketika harus menegakkan keadilan di hadapan orang atau kelompok yang tidak disukai (QS. Al-Ma'idah, 5: 8). *Keempat*, prinsip keadilan dalam memelihara anak-anak yatim dan mengelola harta mereka, khususnya terhadap anak-anak yatim perempuan. (QS Al-Nisa, 4: 127).

Prinsip keadilan sosial pada tataran praksis harus memfokuskan pada pembelaan mereka yang tertindas, atau *mustadh'afin*. Biasanya adalah mereka yang miskin, minoritas dan perempuan. Karena mereka yang selama ini tidak memperoleh dukungan sosial, sistim dan kebijakan. Karena itu, dalam bahasa Khalifah Abu Bakr ash-Shiddiq adalah "*adh-dha'ifu fikum qawiiyyun 'indî hattâ âkhudza lahu al-haqq, wa al-qawiiyyu fikum dha'ifun 'indî hattâ âkhudza minhu al-haqq/orang yang lemah di antara adalah kuat di matakmu, karena itu akan aku penuhi hak-haknya, dan orang yang kuat di mata kamu adalah lemah di matakmu, karena itu aku tidak segan-segan untuk mengambil dari mereka hak-hak (orang lemah)*".

Sebelumnya, Nabi Muhammad Saw juga bahwa menyuarakan keadilan (*qawlu 'adlin*) di hadapan sistem yang otoriter (*sulthanin ja'ir*) adalah jihad yang paling utama. Perspektif keadilan menjadi kesadaran utama dalam memahami seluruh teks-teks keislaman. Dengan perspektif ini, tidak mungkin kita memaknai Islam sebagai agama yang menyetujui kekerasan, membiarkan apalagi mendorong orang-orang untuk menjadi pelaku kekerasan. Jika konstruksi pemikiran keagamaan masyarakat masih memungkinkan tindak kekerasan dalam rumah tangga atas nama agama, kita perlu memastikan kembali bangunan keimanan dan keislaman sebagai basis perwujudan keadilan dan anti kekerasan.

Tauhid sebagai Basis Relasi yang Adil

Islam hadir di muka bumi ini untuk manusia dan kemanusiaan. Islam hadir dengan ajaran, akidah, syari'ah dan aturan-aturannya adalah untuk kemaslahatan manusia di muka bumi ini dan di akhirat nanti. Islam menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Salah satu bentuk elaborasi dari nilai-nilai kemanusiaan itu adalah pengakuan yang tulus terhadap kesamaan dan kesederajatan manusia. Semua manusia adalah sama dan sederajat di mata Allah Swt. Yang membedakan hanyalah prestasi dan kualitas takwanya. Dalam hal ini, perlu ditegaskan bahwa ajaran tauhid sebagai inti ajaran Islam adalah yang mengajarkan bagaimana berketuhanan, dan juga menuntun manusia bagaimana berkemanusiaan dengan benar.

Tauhid secara bahasa berarti mengesakan Allah Swt. Yaitu, keimanan dan keyakinan bahwa Tuhan yang benar hanyalah satu atau esa. Dalam ungkapan bahasa Arab adalah *wâhid*, yang menjadi kata asal dari istilah tauhid itu

sendiri. Kalimat yang representatif adalah *lâ ilâha illa Allâh*, Tidak ada Tuhan selain Allah. Inilah kalimat tauhid. Surat dalam al-Qur'an yang menjadi representasi dari ajaran tauhid adalah surat yang ke-112. Yaitu surat al-Ikhlâsh, atau surat kemurnian dan ketulusan.

(1) Katakanlah: "Dia-lah Allah, yang Maha Esa. (2) Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. (3) Dia tiada beranak dan tidak pula diperanakkan, (4) Dan tidak ada seorangpun yang setara dengan Dia. (Surat al-Ikhlâsh, 112: 1-4).

Tetapi pengertian tauhid dalam Islam, tidak sekedar pengakuan keesaan Allah Swt, yang bersifat transendental semata. Tauhid juga memiliki implikasi horizontal, untuk manusia dan kemanusiaan. Karena sejatinya, tauhid juga untuk manusia. Bukan untuk kepentingan Allah Swt. Kita bisa merujuk pada beberapa ayat al-Qur'an mengenai ketauhidan terhadap Allah Swt. Surah Al-Ikhlâsh, sebagai inti ajaran tauhid, seperti telah disebutkan, di dalamnya disebutkan mengenai beberapa ajaran penting tentang tauhid, yakni Allah adalah Esa, Allah adalah tempat bergantung, Allah tidak beranak dan tidak pula diperanakkan, serta tidak ada satu pun makhluk di alam semesta ini yang menyamai Allah.

Dalam keteladanan Rasulullah Saw, keyakinan bahwa tidak ada manusia yang setara dengan Allah dan tidak ada anak dan titisan Tuhan pada gilirannya melahirkan gerakan kesetaraan manusia sebagai sesama makhluk Allah. Tidak ada manusia nomor satu dan manusia nomor dua. Manusia pada hakikatnya sama. Raja bukanlah tuhan bagi rakyat, suami bukanlah tuhan bagi istri, orang

kaya bukanlah tuhan bagi orang miskin. Oleh karena mereka bukan tuhan, maka rakyat tidak boleh memper-tuhankan rajanya dan pemimpinnya, bawahan tidak boleh mempertuhankan atasannya dan istri tidak boleh mem-pertuhankan suaminya. Ketakutan dan ketaatan tanpa syarat kepada raja, pemimpin, atasan atau suami yang melebihi ketaatan dan ketakutan kepada Allah merupakan pengingkaran terhadap tauhid. Pada tataran sosial juga, kekuatan tauhid pada diri Rasulullah Saw. membuatnya berani membela mereka yang direndahkan, teraniaya, dan terlemahkan secara struktural dan sistemik (*mustadh'afin*), seperti kaum perempuan, budak, dan anak-anak yang diperlakukan oleh para penguasa dan pembesar masyarakat yang menutupi kezalimannya di balik nama Tuhan.

Ketauhidan dalam Islam mengantarkan pada prinsip keadilan sosial dan relasi interpersonal. Sehingga, tidak boleh ada orang yang diposisikan secara timpang dan menjadi korban dari segala bentuk kekerasan. Secara eksplisit, ada sejumlah teks al-Qur'ân maupun hadîts Nabi yang mengharuskan manusia untuk berbuat dan menegakkan keadilan. Beberapa ayat al-Qur'ân di antaranya adalah:

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan menyuruh kamu apabila menetapkan hukum di antara manusia hendaknya menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.” (Q.S. an-Nisâ', 4: 58).

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu berlaku adil dan berbuat kebaikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang kamu dari berbuat keji, kemunkaran dan

permusuhan. Dia memberi pengajaran kepada kamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.” (Q.S. an-Nahl, 16: 90).

Keadilan adalah prinsip dalam Islam dan dalam setiap perumusan hukum-hukumnya. Keadilan bukan saja milik Islam sebagai doktrin sentral, melainkan juga dianut oleh semua aturan hukum di dunia. Ibnu al-Qayyim secara tegas mengatakan bahwa *“Jika Anda menemukan indikator dan bukti-bukti adanya keadilan dengan cara dan jalan apapun mendapatkannya, maka di sanalah hukum Allah.”* Pandangan Ibnu al-Qayyim ini menunjukkan kepada kita bahwa setiap perumusan dan keputusan hukum haruslah didasarkan kepada prinsip keadilan, dari mana dan dengan cara apapun diperoleh, meskipun tidak ditemukan dalam teks-teks keagamaan. Ini ditetapkan karena *“mewujudkan keadilan”* adalah tujuan utama hukum Islam. Disepakati oleh seluruh ulama ahli fiqh bahwa syari’at Islam dibuat dalam rangka mewujudkan keadilan dan kemaslahatan umat manusia. Izzuddin ibn Abd al-Salam, ahli fiqh mazhab Syafi’i, mengatakan, *“Setiap tindakan hukum dimaksudkan untuk kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun akhirat. Hukum tidak dimaksudkan untuk kepentingan Allah, karena Allah tidak membutuhkan manusia. Kebaikan manusia tidak menambah kebesaran Allah dan kejahatan manusia tidak akan mengurangi kebesaran-Nya.”* Oleh karena itu, menurutnya, *“Setiap tindakan hukum yang tidak memenuhi tujuan tersebut adalah salah.”* (Faqihuddin Abdul Kodir dkk, 2006: 36-38). Faqihuddin Abdul Kodir dkk, (2006), *Fiqh Anti Trafiking; Jawaban atas Berbagai Kasus Kejahatan Perdagangan Manusia dalam Perspektif Hukum Islam*, Fahmina Institute, Cirebon.

Dari tujuan pokok syari'at Islam ini, para ulama fiqh kemudian mengembangkannya dalam bentuk kaedah-kaedah fiqh. Beberapa di antaranya adalah *adh-dhararu yuzâlu* (semua hal yang merugikan atau menderitakan orang haruslah dihilangkan), *adh-dhararu lâ yuzâlu bi ad-dharari* (menghilangkan hal-hal yang menderitakan orang tidak boleh dilakukan dengan cara menderitakan), *dar'u al-mafâsid muqaddamu 'alâ jalbi al-mashâlih* (mencegah kerusakan/ bahaya didahulukan daripada mengambil kemaslahatan), *al-'âdatu muhakkamah* (adat bisa dijadikan dasar hukum), dan lain-lain. Lebih dari semuanya, ketentuan-ketentuan tatanan hukum Islam harus ditunjukkan untuk mewujudkan kerahmatan (kasih sayang) bagi semua makhluk Tuhan di muka bumi. Hal ini karena agama sejatinya diturunkan Tuhan untuk memberikan rahmat bagi semesta (*rahmatan li al-'âlamîn*). (Faqihuddin Abdul Kodir dkk, 2006: 38-39).

Tauhid juga secara sosial juga mengantarkan pada prinsip penghormatan terhadap kemanusiaan. Dalam salah satu ayat al-Qur'ân, secara tegas disebutkan bahwa Allah SWT telah menganugerahkan kemuliaan terhadap anak cucu Adam atau manusia. *"Sungguh, Kami benar-benar memuliakan anak-anak Adam (manusia). Kami sediakan bagi mereka sarana dan fasilitas untuk kehidupan mereka di darat dan di laut. Kami beri mereka rizki yang baik-baik, serta Kami utamakan mereka di atas ciptaan Kami yang lain"*. (Q.S. al-Isrâ', 17: 70). Karena itu, misi utama kenabian Nabi Muhammad SAW adalah untuk menebarkan kasih sayang terhadap seluruh alam. *"Dan tidaklah Kami utus kamu (wahai Muhammad) kecuali untuk (menyebarkan) kasih sayang terhadap seluruh alam."* (Q.S. al-Anbiyâ', 21: 107).

Prinsip penghormatan dan kasih sayang ini secara logis kemudian menjadi dasar peletakan pondasi pembahasan hukum Islam dan bangunan etika dalam berelasi antar sesama. Seperti perlunya berbuat baik, memberikan manfaat, saling membantu, penghormatan, pelanggaran tindak kekerasan, dan pernyataan perang terhadap segala bentuk kezaliman. Bentuk-bentuk kekerasan dalam rumah tangga, dengan demikian bertentangan dengan ajaran tauhid, prinsip keadilan, prinsip penghormatan kemanusiaan dan prinsip kasih sayang dalam Islam. KDRT adalah kekerasan dan kezaliman yang diharamkan Islam.

“Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan berdo`alah kepadanya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik”. (Q.S. al-A`râf, 7:56).

“Wahai hamba-hamba-Ku, Aku haramkan kezaliaman terhadap diri-Ku,---dan Aku jadikan kezaliman itu juga haram di antara kamu,---maka janganlah kamu saling menzalimi satu sama lain”. (Hadits Qudsi, Riwayat Imam Muslim).

“Jadilah hamba-hamba Allah yang bersaudara satu dengan yang lain, karena seorang muslim itu saudara bagi muslim yang lain, tidak diperkenankan menzalimi, menipu, atau melecehkannya”. (Hadits Riwayat Imam Muslim).

Prinsip-prinsip yang lahir dari ajaran ketauhidan ini, menjadi basis dari relasi sosial dalam perspektif Islam. Dalam Islam, seseorang tidak boleh bertindak zalim terhadap yang lain. Sebaliknya, setiap orang harus saling

berbuat baik dan membantu satu sama lain. Yang kuat, misalnya, membantu yang lemah. Dalam hubungan suami dan isteri, al-Qur`ân mengumpamakan keduanya laksana pakaian bagi yang lain. Suami adalah pakaian bagi isteri. Begitu juga sebaliknya, isteri adalah pakaian bagi suami. Sebagaimana pakaian, yang satu adalah pelindung bagi yang lain. Tidak boleh ada kesewenang-wenangan oleh pihak yang satu terhadap yang lain, karena kesewenang-wenangan adalah tindakan biadab yang dicela bukan hanya oleh Islam melainkan juga oleh akal sehat.

Landasan etika perlakuan suami kepada istri, orang tua terhadap anak, dan majikan kepada buruh seharusnya juga dilakukan atas dasar kemanusiaan, yaitu melihat masing-masing sebagai manusia utuh dengan segala hak yang dimilikinya dan bukan sebagai barang atau mesin yang boleh diperlakukan untuk apa saja sesuai kehendak pemilikinya. Yang termasuk ke dalam prinsip dasar Islam terkait dengan relasi kemanusiaan adalah efek-efek yang ditimbulkan dari relasi itu mengenai hak dan kewajiban orang tua-anak, maupun suami-isteri.

Di sini al-Qur`ân telah menggariskan bahwa salah satu tujuan berumah tangga, adalah untuk menciptakan kehidupan yang penuh ketentraman dan bertabur kasih sayang untuk setiap anggota yang ada di dalamnya. Atau keluarga *sakînah, mawaddah wa rahmah*. Keluarga *sakînah* hanya bisa terbentuk apabila setiap anggota keluarga berupaya untuk saling menghormati, menyayangi, dan saling mencintai. Itulah fondasi dasar sebuah keluarga.

"Dan dari tanda-tanda (keagungan)-Nya, Dia menciptakan untuk kamu pasangan kamu, dari jenis yang sama dengan kamu, agar kamu bisa memperoleh ketentraman di sisinya, dan Dia menjadikan di antara kamu (pasangan-pasangan)

rasa saling cinta dan sayang. Sesungguhnya pada (semua) hal itu, ada tanda-tanda (keagungan Tuhan) bagi orang-orang yang berfikir.” (Q.S. ar-Rûm, 30:21).

Tujuan pernikahan yang demikian ini hanya mungkin terwujud apabila relasi yang terbangun dalam kehidupan suami-isteri adalah relasi yang adil, yakni hubungan yang setara, tidak totaliter dan hegemonik, masing-masing memiliki akses untuk mengontrol, serta dibangun pada sikap saling percaya, saling pengertian, saling mengingatkan, dan saling memberi. Model relasi seperti inilah yang memungkinkan sebuah pasangan suami-isteri bisa mencapai tujuan-tujuan mulia dari pernikahan.

Untuk sampai pada tujuan ini, al-Qur`ân menggariskan beberapa prinsip dasar relasi suami dan isteri. Di antaranya adalah ikatan pasangan (*zawâj*) yang setara. Hubungan suami dan isteri ibarat sepasang sayap dari seekor burung. Jika sayap yang satu berhenti mengepak, maka terjatuhlah si burung itu. Begitu juga dengan suami dan isteri. Al-Qur`ân sendiri mengibaratkan hubungan suami dan isteri laksana pakaian (*libâs*). Yang satu adalah pakaian bagi yang lain. Sebagaimana diketahui, pakaian selain berfungsi memberikan perlindungan dari hal-hal yang tidak dikehendaki, juga memberikan keindahan, kehangatan, dan menutupi kerahasiaan dan kekurangan.

Pada ayat yang lain ditegaskan bahwa akad perkawinan adalah suatu perjanjian yang kokoh (*mîtsâqan ghalîdhan*). Sebagai perjanjian yang kokoh, maka siapapun tidak boleh mengingkari dan mengkhianati terlepasnya ikatan tersebut. Dalam kaitan ini, al-Qur`ân menegaskan agar suami dan isteri benar-benar memperlakukan pasangannya dengan baik (*mu`âsyarah bi al-ma`rûf*), penuh cinta kasih, mengupayakan kerelaan (*tarâdlin*), dan me-

ngembangkan tradisi dialog atau musyawarah dalam mengelola dan menyelesaikan segala masalah dalam rumah tangga.

Relasi suami dan isteri yang demikian itu digambarkan oleh Allah SWT melalui ayat-ayat berikut ini:

"Dihalalkan bagi kamu sekalian pada malam hari (bulan) puasa berhubungan intim dengan isteri-isteri kamu. Mereka adalah pakaian bagi kamu sekalian, dan kamu juga adalah pakaian bagi mereka". (Q.S. al-Baqarah, 2: 187).

"Bagaimana kamu (tega) mengambilnya (harta isteri dari mahar), padahal di antara kamu sudah berhubungan intim, dan mereka (isteri-isteri) telah menerimanya (mahar) dari kamu sekalian melalui perjanjian (pernikahan) yang kokoh". (Q.S. an-Nisâ', 4: 21).

"Dan apabila kamu semua menceraikan isteri-isteri kamu, maka janganlah kamu halangi mereka untuk menikahi (orang-orang yang akan menjadi) suami-suami mereka, apabila di antara mereka ada kerelaan dengan (komitmen untuk) kebaikan. Yang demikian itu adalah nasehat bagi orang dari kamu sekalian, yang beriman kepada Allah dan hari akhir. Yang demikian itu lebih murni bagi kamu dan lebih suci. Dan Allah Maha Mengetahui, sedangkan kamu sekalian tidak mengetahui". (Q.S. al-Baqarah, 2: 232).

"Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mewarisi (dengan menikahi) perempuan dengan cara paksa. Dan janganlah kamu halangi mereka (untuk menikah dengan yang lain), dengan tujuan agar kamu bisa membawa pergi sebagian dari (mahar atau nafakah) yang kamu berikan kepada mereka, kecuali jika mereka melakukan kekejian yang jelas. Dan saling bergaulah dengan mereka dengan kebaikan..." (Q.S. an-Nisâ', 4: 19).

"..... Maka apabila mereka (ayah dan ibu, atau suami dan isteri) menghendaki (untuk) menyapih (anak mereka), dengan kerelaan mereka kedua-duanya, dan atas dasar musyawarah, maka tidak ada dosa bagi mereka berdua (melakukan hal itu)....." (Q.S. al-Baqarah, 2: 233).

Ayat-ayat ini sesungguhnya menegaskan bahwa perkawinan yang dikehendaki al-Qur'ân adalah perkawinan yang kokoh, yang memenuhi kebutuhan pasangan masing-masing, saling melengkapi, saling berbagi, dan saling memperlakukan dengan baik, demi terciptanya kasih sayang, ketenteraman, dan kebahagiaan, baik antara suami dan isteri, maupun antara suami-isteri dengan anak-anak dan anggota keluarga yang lain. Jika relasi yang adil ini terbangun dalam kehidupan rumah tangga, maka kekerasan dalam rumah tangga akan dapat dihindari. Karena kekerasan, baik dalam bentuk fisik, psikis, seksual, maupun ekonomi pada dasarnya adalah cermin ketidakrukunan keluarga akibat relasi yang timpang, relasi yang tidak adil, di antara mereka, dan itu dilarang oleh ajaran Islam.

Kehidupan berumah tangga memang tidak selamanya berjalan mulus tanpa konflik, perbedaan atau perdebatan. Bahkan bisa jadi perbedaan-perbedaan adalah bunga kehidupan berumah tangga, yang semestinya tidak memunculkan duri yang melukai salah seorang anggota keluarga. Sebaliknya ia harus dikelola untuk menemukan saling pengertian terhadap kelebihan dan kekurangan masing-masing. Semangat saling pengertian yang meniscayakan tidak adanya kekuasaan yang dominan dari satu pihak kepada pihak yang lain. Kekuasaan yang menempatkan satu pihak bisa mendidik, menyalahkan, mengadili bahkan menghakimi terhadap pihak lain yang

selamanya harus menjadi obyek untuk dididik, disalahkan dan dihakimi. Kekuasaan yang seperti ini pasti akan melahirkan kekerasan yang menistakan.

Kita bisa mengambil dari keluarga Rasulullah Saw. *“Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan Dia banyak menyebut Allah”*. (QS. Al-Ahzab, 33: 21). Dalam sejarah rumah tangga Nabi Saw juga terjadi perbedaan dan perdebatan. Tetapi perbedaan ini sama sekali tidak melahirkan kekerasan. Dalam konflik yang sekeras apapun, Nabi Saw tidak pernah menggunakan media kekerasan untuk mengembalikan pada kebersamaan kehidupan bermuah tangga.

Beberapa ayat al-Qur'an dalam surat al-Ahzab dan surat at-Tahrim merekam perdebatan yang pernah terjadi dalam kehidupan rumah tangga Nabi Saw. Lebih khusus antara Aisyah ra dan Hafsa ra sebagai isteri di satu sisi, dengan Nabi Saw sebagai suami. Puncak dari pertengkaran –atau lebih tepatnya perbedaan- ini, Nabi Saw bersumpah untuk tidak berkumpul bersama mereka selama satu bulan. Nabi Saw meninggalkan isteri dan tidur di dalam masjid selama dua puluh sembilan hari. Ketika pulang dan memasuki kamar Aisyah ra, Nabi Saw disambut dengan kata-kata: *“Sumpah kamu kan satu bulan, ini baru dua puluh sembilan hari sudah pulang”*. Nabi Saw tidak marah, cukup menjawab: *“Satu bulan itu bisa dua puluh sembilan hari”*. *“Ohh.. ya”*, jawab Aisyah ra. Nabi Saw kemudian masuk rumah dan pada akhirnya memberi pilihan kepada mereka, untuk tetap hidup bersama Nabi Saw dengan segala kelebihan dan kekurangan, atau berpisah agar bisa memperoleh apa yang mereka inginkan.

“Wahai Nabi, katakan kepada isteri-isterimu, jika kalian menginginkan kehidupan dunia dan kenikmatannya, mari aku berikan kesenangan itu dan kita berpisah dengan baik. Tetapi jika kalian menginginkan Allah, Rasul-Nya dan hari akhirat nanti, maka sesungguhnya Allah telah mempersiapkan pahala yang besar bagi orang-orang yang berbuat baik dari kalian”. (QS. Al-Ahzab, 33: 28-29).

Kisah konflik dalam keluarga Nabi Saw tersebut terekam dalam beberapa riwayat hadits. Di antaranya yang diriwayatkan Ibn Abbas ra, bahwa ia mendatangi Umar bin Khattab ra yang menceritakan:

“Demi Allah, kami pada masa Jahiliyah tidak pernah memperhitungkan perempuan. Kemudian Allah menurunkan beberapa ayat tentang mereka, dan memberikan hak kepada mereka. Suatu saat kami sedang berpikir untuk melakukan sesuatu, tiba-tiba isteriku mengusulkan: “Kerjakan saja yang lain, ini atau itu”.

Saya berkata kepadanya: “Apa hakmu berbicara dalam hal ini, tidak usah ikut campur pada urusanku”.

Isteriku menjawab: “Aneh kamu ini, wahai anak al-Khattab, kamu tidak rela dibantah isterimu sendiri, padahal anakmu Hafsa isteri Nabi Saw sering memberi masukan dan membantah tawaran Nabi Saw, hingga pernah suatu ketika Nabi Saw marah seharian penuh”.

Mendengar berita itu, Umar bergegas menemui Hafsa: “Puteriku, benarkah kamu sering membantah tawaran Rasulullah Saw hingga beliau pernah marah seharian?”

“Kami, para isteri, biasa melakukan itu”, kata Hafsa.

“Aku peringatkan kamu, semestinya kamu takut akan siksa Allah SWT dan kemarahan Rasul-Nya. Janganlah karena cemburu terhadap salah satu isteri yang tercantik, lalu

membuat kamu berani melakukan hal itu terhadap Rasulullah”.

Kemudian aku –kata Umar ra- keluar dari rumah Hafsa ra, dan mendatangi rumah Umm Salamah ra, salah seorang isteri lain dari Nabi Saw, karena hubungan kerabatku dengannya. Aku ceritakan perihal perilaku buruk anakku Hafsa terhadap Nabi Saw, dan kemarahanku kepadanya. Tetapi Umm Salamah ra menjawab penuh heran:

“Aneh kamu ini, wahai anak al-Khattab, kamu mau mencampuri segala urusan orang lain, hingga urusan Rasulullah dan keluargapun kamu campuri”.

*Aku keluar dari rumah Umm Salamah ra dengan penuh malu. Ia telah mematahkan semangatku untuk ikut mencampuri urusan ini”. (Riwayat Bukhari Muslim, lihat teks lengkap dalam Ibn al-Atsir, *Jâmi’ al-Ushûl*, II/481-482, no. hadits 854).*

Nabi Saw menghadapi beberapa perilaku para isteri yang tidak sesuai dengan keinginan beliau, dengan penuh bijaksana. Bahkan memberi kesempatan kepada mereka untuk berpikir, merenung dan menentukan sikap dan pilihan. Nabi Saw tidak marah dengan mengeluarkan kata-kata serapah, busuk dan kotor, apalagi melakukan pemukulan dan kekerasan. Nabi Saw cukup mulia untuk melakukan itu semua. Pada puncaknya, Nabi Saw hanya keluar dari rumah meninggalkan mereka dan duduk tinggal di dalam masjid. Bahkan jika perlu, selama satu bulan penuh meninggalkan mereka. Ini adalah model pendidikan yang diterapkan Nabi Saw kepada para isteri. Sebuah cara pergaulan yang memanusiakan perempuan.

Sikap yang memanusiakan antar pasangan, suami dan istri, maupun orang tua terhadap anak, akan menjadi basis perspektif keagamaan untuk tidak melakukan

kekerasan dalam bentuk apapun. Sikap inilah yang akan mengawali segala upaya setiap anggota keluarga, untuk mewujudkan kehidupan yang penuh dengan ketentraman dan kebahagiaan. Sikap yang berakar pada ajaran inti tauhid ini, pada gilirannya akan menjadi pondasi segala rumusan hukum Islam (fiqh) yang membebaskan manusia, terutama perempuan, dari segala bentuk kekerasan. Termasuk kekerasan dalam rumah tangga.

Ijtihad Fiqh Anti Kekerasan dalam Rumah Tangga

Hukum Islam yang hidup dalam kesadaran masyarakat muslim di dunia ini, termasuk yang telah menjadi hukum positif dalam perundang-undangan yang berlaku di negara-negara muslim, sebenarnya adalah fiqh. Sebagian besar dari pandangan-pandangan fiqh ini berasal dari pandangan ijtihad empat madzhab terbesar; Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Fiqh berasal dari akar f-q-h, yang berarti faham atau tahu. Ibn Manzhûr dalam *Lisân al-'Arab* menyatakan bahwa kata *al-fiqhu* berarti pengetahuan terhadap sesuatu atau pemahaman terhadap sesuatu, kemudian menjadi istilah secara khusus untuk ilmu-ilmu keagamaan, dan lebih khusus lagi untuk ilmu-ilmu hukum yang terkait dengan kasus-kasus parsial. (Ibn Manzur, tt: juz XII, hal. 522).

Secara terminologis, fiqh didefinisikan dengan berbagai ungkapan dan pernyataan. Tetapi secara umum definisi ini menyangkut empat kata kunci yang menjadi dasar, yaitu; ilmu---hukum syari'ah---perbuatan manusia---hasil ijtihad---dari *dalîl tafshilî*. Dalam pembahasan ilmu ushul fiqh, dibedakan antara *al-adillah at-tafshiyah* dari *al-adillah al-ijmâliyyah*. Yang pertama merujuk pada teks-teks dari al-Qur'an maupun Hadits yang menjadi dasar hukum

dari kasus-kasus parsial; seperti hukum shalat lima waktu adalah wajib didasarkan pada *dalîl wa aqîmû ash-shalâh*/ dirikanlah sembahyang. Ayat al-Qur'an ini disebut sebagai *dalîl tafshîlî* dari kasus wajibnya hukum shalat lima waktu. Sementara yang kedua, atau *al-adillah al-ijmâliyyah*, merujuk pada rumusan-rumusan metodologis yang didasarkan pada sejumlah ayat-ayat al-Qur'an dan teks-teks hadits. Rumusan ini kemudian dianggap sebagai pola atau aksioma (*al-qâ'idah*) dalam memaknai maksud hukum dari teks-teks tersebut. Seperti kaidah bahwa redaksi perintah harus dimaknai sebagai hukum wajib (*al-ashlu fi al-amri lil-wujûb*). Aksioma ini menjadi dasar untuk memaknai ayat *wa aqîmû ash-shalâh* dimaksudkan untuk mewajibkan hukum bersembahyang. Dengan demikian, *dalîl tafshîlî* bisa diartikan sebagai teks-teks sumber hukum yang kasuistis. Sementara *dalîl ijmâlî* merupakan dasar-dasar metodologis.

Diantara definisi fiqh yang bisa dianggap representatif adalah: "*Ilmu yang membahas mengenai hukum-hukum syari'at menyangkut perbuatan-perbuatan manusia, yang dipahami dari teks-teks syar'iy yang kasuistis (tafshîlî)*". (Muhammad ad-Dasuqi dan Aminah al-Jabir, 1990: hal. 13-22). Muhammad ad-Dasuqi dan Aminah al-Jabir, (1990), *Muqaddimah fi Dirasat al-Fiqh al-Islami*, Dauhah, Qatar. Dari definisi ini bisa disimpulkan sedikit beberapa karakter dasar fiqh, seperti disebutkan Wahbah az-Zuahlî (1999: juz I, hal. 18-25), yaitu;

- Merujuk kepda wahyu Allah Swt (syari'at).
- Mencakup seluruh persoalan kehidupan; baik yang terkait antara relasi manusia dengan Allah Swt, maupun antara manusia dengan manusia yang bersifat privat maupun publik.

- Keterkaitan fiqh dengan nilai-nilai moral dan keluhuran.
- Konsekuensi hukum fiqh tidak hanya terhenti sebagai hukum positif di dunia, tetapi juga menjadi kekuatan moral spiritual yang bisa dituntut kelak di kehidupan akhirat.
- Memiliki prinsip yang permanen, tetapi banyak mengakomodasi fleksibilitas kemaslahatan umat manusia pada tataran praktik dan ketika berhadapan dengan realitas, selama masih bersesuaian dengan prinsip-prinsip yang permanen itu.

Yang perlu didiskusikan di sini adalah keterkaitan fiqh dengan realitas yang berkembang. Secara konseptual fiqh telah mengenal metode 'interaksi' dengan realitas (*ta'âmul ma'a al-wâqi'*), seperti tercantum dalam kaedah-kaedahnya; *al-'âdah muhakkamah* (mendaulatkan adat kebiasaan), atau kaidah *al-ma'rûf 'urfan kal-masyruthi syarthan* (apa yang sudah menjadi adat kebiasaan, memiliki kekuatan hukum, sama seperti apa yang sudah tertulis – disyaratkan- dalam kontrak), atau kaedah yang cukup terkenal *taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-azmân* (hukum bisa berubah mengikut perubahan zaman), *Ats-tsâbit bi al-'urfi tsâbitun bi-dalilin syar'iiyy* (Apa yang ditetapkan oleh kebiasaan memiliki kekuatan hukum yang sama dengan apa yang ditetapkan oleh teks agama), atau *isti'mal an-nâs hujjatun yajibu al-'amal bihâ* (Kebiasaan masyarakat banyak adalah dasar hukum yang harus diikuti). Kaedah-kaedah seperti ini masuk dalam 'Konsep Adat' (*Nazariyyat al-'Urf*) dalam disiplin ilmu ushul fiqh. Dari kaedah-kaedah ini bisa disimpulkan bahwa fiqh telah mengakui perujukan terhadap adat kebiasaan yang berlaku. (lihat: Muhammad

az-Zuhaily, 1993). Muhammad az-Zuhaily, 1993, *An-Nazariyyât al-Fiqhiyyah*, Dar al-Qalam, Damaskus.

Seperti yang telah ditegaskan bahwa fiqh merupakan hasil ijtihad ulama mengenai status hukum syari'at atas perbuatan-perbuatan manusia, dimana ijtihad hukum ini digali dari teks-teks syar'îy yang terkait langsung (*tafshîli*). Ijtihad ini menjadi sebuah keniscayaan untuk menjawab berbagai persoalan realitas yang terus berkembang, sementara teks-teks sumber sudah berhenti sejak kewafatan Rasulullah Saw. Dalam pernyataan Ibn Rushd (1995: juz I, hal. 3), realitas masyarakat itu tidak akan pernah terhenti dan tidak terbatas, sementara teks-teks itu sudah berhenti dan terbatas. Sesuatu yang terbatas tidak mungkin bisa mencakup persoalan-persoalan yang tidak akan terhenti dan tidak terbatas. Karena itu, persoalan-persoalan realitas ini perlu dijawab dengan cara ijtihad-ijtihad hukum yang dilakukan para ulama fiqh, seperti yang telah dilakukan sejak pada masa sahabat sampai masa sekarang ini. Asy-Syahrastani juga mengatakan hal yang sama:

“Secara umum, kita mengetahui dengan pasti dan yakin bahwa berbagai peristiwa dan kasus-kasus; baik dalam masalah ibadah maupun masalah kehidupan (interaksi sosial) tidak terhitung dan tidak terbatas. Kita juga mengetahui dengan pasti, bahwa tidak semua kejadian (atau permasalahan) terdapat penjelasannya dalam teks (al-Qur’ân maupun Hadits). Memang hal ini tidak mungkin. Karena teks-teks itu sesungguhnya terbatas, sementara kejadian-kejadian tidak akan pernah terbatas. Sesuatu yang tidak terbatas tidak terbatas tidak akan mampu dicakup oleh sesuatu yang terbatas. Karena itu, kita sangat yakin bahwa ijtihad atau qiyas hukumnya wajib”. (Asy-Syahrastâni,

1992: juz I, hal. 210). Abu al-Fath Muḥammad bin Abd al-Karim Asy-Syahrastâni, *al-Milal wa an-Nihal*, ed. Aḥmad Fahmi Muhammad, 1992: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Libanon.

Karena keterikatannya dengan realitas; baik yang dihadapi seorang mujtahid yang melakukan penggalian hukum maupun realitas masyarakat sekitar yang menuntut jawaban hukum, maka fiqh tidak bisa dikatakan jauh atau berada di atas realitas. Fiqh justru lahir, hidup dan bergelut bersama realitas, tetapi dengan panduan dan dasar-dasar dari teks-teks (*an-nushûsh*); yaitu al-Qur'ân dan Hadîts. Karena itu, fiqh bisa bersifat fleksibel untuk menjawab kasus yang berbeda-beda, bahkan bisa jadi hanya untuk suatu kasus tertentu saja yang tidak bisa dipaksakan pada kasus lain di tempat dan atau waktu yang berbeda. Yang lebih pasti lagi, fiqh selama peradaban Islam ini telah melahirkan berbagai madzhab, pandangan dan pendapat-pendapat yang beragam bahkan berbeda dan bertentangan antara satu dengan yang lain. Ragam pandangan ini merupakan sebuah keniscayaan dari adanya ragam realitas yang hadir dalam kehidupan nyata. Di samping itu, ia merupakan kekayaan intelektual yang sangat bermanfaat dan bisa saja menjadi jalan keluar bagi generasi berikutnya, yang menghadapi relitas yang lebih nyata dari apa yang terjadi sebelumnya.

Contoh paling nyata dari ragam pandangan fiqh adalah adanya madzhab-madzhab dalam fiqh yang berkembang sepanjang sejarah peradaban Islam. Saat ini, yang populer yang menjadi rujukan mayoritas umat Islam di dunia adalah empat madzhab; Madzhab Hanafi yang merujuk pada Imam Abu Hanifah (w. 150H/767M), Madzhab Maliki yang merujuk pada Imam Malik bin Anas

(w. 179H/795M), Madzhab Syafi'i yang merujuk pada Imam Muhammad bin Idris asy-Syâfi'i (w. 204H/820M) dan Madzhab Hanbali yang merujuk pada Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241H/855M). Di samping banyak lagi madzhab-madzhab fiqh yang lain, yang juga dikenal saat ini adalah Madzhab Ja'farî yang merujuk pada Imam Ja'far ash-Shâdiq, Madzhab Zhâhiri yang merujuk pada Imam Dâwud bin Khalaf azh-Zhâhiri (w. 270H/884M) .

Ragam madzhab dan pandangan ini terjadi karena fiqh adalah pemahaman; baik ketika menggali hukum dari sumber-sumbernya atau ketika menerapkannya dalam aras realitas. Pemahaman ini muncul dan lahir sebagai proses penalaran terhadap sumber-sumber hukum (al-Qur'an dan Hadits). Tujuannya, untuk mempertegas kesesuaian antara maksud yang diinginkan oleh sang 'Pembicara' teks (*al-mutakallim*), makna menurut sang penerima teks (*al-mutalaaqî*) dan konstruksi bahasa yang digunakannya (*al-uslûb al-lughawî*). Karena itu, Ibn al-Qayyim (w. 751H) menyatakan: "*Fiqh itu lebih dalam dari sekedar pemahaman terhadap makna, ia pemahaman terhadap keinginan sang 'Pembicara' dari susunan kalimatnya. Ini tentu memiliki kadar yang lebih dari sekedar konstruksi lafal dalam ilmu bahasa. Perbedaan manusia dalam mencerna hal ini, akan mengakibatkan perbedaan mereka dalam hal fiqh dan pemahaman terhadap agama*". (Ibn al-Qayyim al-Jawzi, tt: juz I, hal. 219). Ibn al-Qayyim al-Jawzi, *I'lâm al-Murwaqqi'in*, Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, ed. 'Abd ar-Ra'uf Sa'd.

Karena itu, sekalipun ulama sepakat bahwa rujukan utama fiqh adalah teks-teks, tetapi dalam tataran nalar kognitif (*ijtihâd istinbâthi*) dan nalar implementatif (*ijtihâd tathbîqiy*) mereka berbeda pendapat. Perbedaan ini secara jujur diakui oleh mereka, sehingga klaim kebenaran tidak

mendominasi perdebatan-perdebatan yang terjadi di antara mereka. Dari perbedaan-perbedaan mereka ini bisa dikatakan fiqh adalah pilihan pandangan-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-realitas, baik yang melatari teks, maupun yang mengitari pembaca teks itu sendiri.

Dalam persoalan ibadah, yang dalam fiqh dianggap sesuatu yang harus diterima apa adanya (*tawaqquf*), tidak perlu dirasionalisasikan (*ghair ma'qûl al-ma'na*), ulama berbeda pendapat terutama pada hal-hal penjelasan yang rinci dan wilayah penerapan. Karena setelah al-Qur'an selesai turun dan Nabi Muhammad SAW wafat, semua itu hanya berkisar pada *fiqh*, atau pemahaman, yang memiliki keterbatasan-keterbatasan, baik pada realitas pembaca, masyarakat maupun teks itu sendiri. Tentu saja untuk tema-tema yang terkait dengan persoalan kemasyarakatan (*fiqh al-mu'âmalat*) akan lebih terbuka kepada perdebatan dan perbedaan. Pertama, karena teks yang ada tidak lebih banyak dari teks yang terkait dengan fiqh ibadah. Kedua, karena ia selalu bersentuhan dengan realitas kemanusiaan yang selalu berkembang dan jauh lebih kompleks daripada persoalan ibadah. Fiqh mu'amalat banyak bergumul bersama realitas, yang dari pergumulan ini lahir berbagai pandangan yang bisa menjadi alternatif di kemudian hari, sekaligus menandakan fleksibilitas fiqh sehingga tidak hanya terhenti pada pandangan masa sebelumnya semata. Setiap generasi dituntut untuk melahirkan gagasan dan

pandangan yang sesuai dan bisa menyelesaikan persoalan zamannya.

Karena keterkaitan fiqh dengan realitas ini, kita bisa memaklumi banyak pandangan fiqh yang membolehkan kekerasan terhadap istri, dengan alasan sebagai pendidikan atau alasan hak suami atas istri. Ini tentu saja pengaruh dari konstruksi sosial masyarakat yang hidup mengitari hasil ijtihad fiqh pada saat itu. Mulai dari paling ekstrim, yang membolehkan pemukulan dengan benda-benda tertentu, hingga pendapat mengenai pemukulan sederhana sekedar menunjukkan kekuasaan suami atas istri. Syekh Nawawi, Muhammad bin Umar an-Nawawi al-Bantani (1314H/1897M), misalnya mendaftar beberapa alasan yang memperkenankan suami memukul isteri. Yaitu jika isteri tidak mau berhias padahal suami menghendaki, tidak memenuhi ajakan suami untuk berhubungan intim, keluar rumah tanpa izin suami, memukul anak kecil yang sedang menangis, merobek baju suami, memegang janggut suami, mengatakan kucapan 'keledai' atau 'bodoh' ke hadapan suami sekalipun karena dihardik suami, memperlihatkan muka kepada oran lain, berbicara dengan orang yang bukan mahram, atau berbicara dengan suami dengan suara lantang agar terdengar orang lain, atau jika isteri memberikan kepada orang lain dari rumah suami, sesuatu yang semestinya harus disimpan dan dirawat.

Memang mayoritas ulama, termasuk Syekh Nawawi Banten, menentukan bahwa yang diizinkan adalah pukulan yang terbatas dan terukur. Dalam bahasa fiqh, adalah pukulan yang tidak melukai (*dharban ghairu mubarrih*). Beberapa ulama juga melarang memukul beberapa anggota tubuh, seperti wajah, tulang dan alat-alat vital. Dalam tafsir Jami'ul al-Bayan, karya Imam ath-Thabari (w. 310H),

banyak ulama yang mendeskripsikan pukulan yang terukur, yaitu pukulan dengan siwak atau kayu pembersih gigi. Tetapi pemberian peluang kepada suami untuk memukul isteri, pada prakteknya sering disalah-gunakan dan banyak yang terjadi berlebihan, dengan mengatasnamakan agama. Masyarakat pun beralih untuk tidak terlibat pada kasus keluarga, sekalipun sudah melampaui batas. Seperti pada kasus-kasus di atas.

Dalam penafsiran sendiri, beberapa ulama memperkenankan pemukulan yang berlebihan, bahkan yang menistakan sekalipun. Misalnya, dalam sebuah tafsir yang ditulis Abu Hayyan al-Andalussi (w. 745 H) *al-Bahr al-Muhith*, dinyatakan bahwa:

“(Dalam menghadapi isteri yang nusyuz), seorang suami mengawali dengan nasehat yang lembut, jika tidak bermanfaat maka bisa dengan kata-kata kasar, kemudian meninggalkan ranjang dan tidak menggaulinya, kemudian dengan berpaling dari isteri sepenuhnya, kemudian bisa memukul dengan ringan; seperti tempeleng atau cara lain yang membuatnya merasa terhina dan jatuh martabatnya, kemudian bisa memukul dengan cambuk atau galah lembu atau sejenisnya yang bisa membuatnya sakit dan jera, tetapi tidak boleh mematahkan tulang atau mengucurkan darah. Jika semua itu tidak membuahkan hasil, suami bisa mengikat sang isteri ke suatu tempat dengan tali, lalu dipaksa melayani hubungan intim. Karena semua itu adalah hak suami”. (al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith*, jua III, hal. 252).

Dalam tataran praktek, sekalipun mayoritas ulama memberikan aturan pemukulan, tetapi banyak sekali kasus-

kasus yang melampau batas-batas yang telah digariskan. Kasus-kasus ini tidak sedikit yang mengatasnamakan 'kebolehan' dari Islam, seperti kasus-kasus yang telah disebutkan di atas. Beberapa ulama di Saudi Arabia, misalnya, dan tentu di belahan bumi lain, masih banyak yang menyatakan bahwa pemukulan suami terhadap istri merupakan media pendidikan yang sesuai bagi laki-laki terhadap perempuan. Sementara pendidikan perempuan terhadap laki-laki, atau suami, adalah dengan cara menangis di hadapan laki-laki. Laki-laki harus tegas dalam mendidik, sementara perempuan harus menggunakan kekuatan-kekuatan emosi. Fatwa yang seperti ini, tentu saja akan melanggengkan kekerasan yang terus-terus menimpa perempuan dan menjalar ke anak-anak.

Karena itu, pada konteks sekarang ini, kita harus menolak pandangan-pandangan yang membolehkan pemukulan terhadap istri. Sebaliknya, kita harus memilih pandangan yang lebih sesuai dengan ajaran tauhid, prinsip kemanusiaan dan prinsip kasih sayang. Yaitu sesuatu yang asasi dalam Islam itu sendiri. Pemukulan terhadap istri, apapun bentuknya, adalah pelanggaran terhadap ajaran kasih sayang dan anjuran keluarga sakinah, mawaddah wa rahmah, yang ditegaskan al-Qur'an.

Kita sebenarnya memiliki pandangan yang lebih tegas dalam hal ini. Pandangan yang secara jelas menyatakan bahwa pemukulan terhadap istri pada dasarnya adalah makruh. Pandangan ini dinyatakan Imam Atha'(w. 126 H/744 M), seorang tabi'in yang berguru langsung terhadap para sahabat Nabi Saw. Ibn 'Arabi, seorang ulama besar dari Mazhab Maliki, mengutip pandangan ini dalam tafsirnya *Ahkâm al-Qur'ân*:

"Ini pandangan fiqh Imam 'Atha', dengan pemahamannya yang dalam terhadap syari'ah dan ketekunannya mengge-luti soal-soal ijtihad, dia meyakini bahwa redaksi 'pukullah' pada ayat ini adalah hanya menunjukkan kebolehan saja. Tetapi dia sendiri memilih menyatakan (bahwa memukul itu hukumnya) makruh, dengan argumentasi lain. Yaitu hadits Nabi Saw yang diriwayatkan Abdullah bin Zam'ah, bahwa Nabi Saw bersabda: "Sesungguhnya aku tidak senang (benci) terhadap lelaki yang memukul istrinya ketika dia marah, padahal bisa saja setelah itu menggaulinya pada hari yang sama". (Ibn 'Arabi, juz I, hal. 420).

Imam 'Atha' paham betul ada ayat al-Qur'an dalam surat an-Nisa, ayat ke-34, yang membolehkan suami memukul istri, ketika dianggap nusyuz. *"Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar". (QS. An-Nisa, 4: 34).* Tetapi kebolehan ini tidak bersifat mutlak. Ia diikat dengan berbagai perintah pada ayat-ayat lain, dan teladan Nabi Saw. Yaitu ayat perintah mengenai berbuat baik, penghormatan terhadap istri dan larangan mencedari istri. Teladan Nabi Saw, juga seperti disebutkan di pembahasan di atas, menegaskan betapa konflik dalam keluarga Nabi Saw tidak pernah dan tidak perlu diselesaikan dengan media pemukulan. Beberapa pernyataan Nabi Saw, juga dengan tegas menyatakan larangan pemukulan terhadap istri. *"Lâ tadhrîbû imâ Allâh, Janganlah kamu sekalian memukul para perempuan",* demikianlah dikatakan Nabi Saw. Pernyataan

lain: “Mereka suami yang suka memukul isteri bukanlah orang-orang yang terbaik”. (Riwayat Abu Dawud).

Dalam riwayat Bahz bin Hakim bin Mu’awiyah, bahwa kakeknya bertanya kepada Nabi Saw: “Wahai Rasulullah, apa hak isteri kita, dan apa yang boleh kita lakukan denganya dan apa yang tidak boleh dilakukan?. Nabi menjawab: “Kamu berhak menggauli isterimu bagaimanapun kamu suka, kamu harus memberi makan dari yang kamu makan, memberinya pakaian seperti yang kamu pakai, jangan mencemooh di depan wajah dan jangan memukulnya”. (Riwayat Abu Dawud, lihat: Ibn al-Atsir, VII/329, no. hadits: 4717).

Riwayat lain, dalam hadits Bukhari, Muslim dan Turmudzi, dari ‘Abdullah bin Zam’ah, bahwa Rasulullah Saw bersabda: “Janganlah sekali-kali seseorang diantara kamu memukul isterinya, layaknya seorang hamba saja, padahal di penghujung hari ia mungkin akan menggaulinya”. (lihat: Ibn al-Atsir, VII/329, no. hadits: 4718).

Semestinya tidak ada seorangpun berhak melakukan kekerasan terhadap perempuan, seperti pemukulan, dengan alasan pendidikan. Apalagi dengan mendasarkan pada tuntutan, anjuran atau kewenangan yang diberikan agama. Kekerasan sama sekali tidak sesuai dengan perilaku, nasehat dan peringatan Nabi Saw. Pemukulan, atau segala bentuk perilaku kekerasan terhadap isteri, bukan merupakan bentuk pergaulan yang baik (*mu’asyarah bil ma’ruf*) seperti diperintahkan al-Qur’an, tidak sesuai dengan anjuran penghormatan terhadap perempuan (*ma akramahunna illa karim*) dan bentuk pelanggaran terhadap wasiat Nabi Saw untuk berbuat baik terhadap perempuan (*ishtaushu bin nisâi khairan*). Lebih dahsyat lagi, mereka yang memukul isteri, dicap Nabi Saw sebagai orang-orang yang jahat dan busuk

(*laysa ulaika bikhiyarikum*). Memukul isteri, apapun alasannya, adalah bertentangan dengan anjuran, harapan dan perilaku sehari-hari Nabi Saw terhadap para isteri.

Nabi Saw sendiri bersedia bersabar ketika menghadapi berbagai perbedaan dan perlakuan dari isteri beliau. Bahkan memberikan kesempatan kepada mereka untuk mengekspresikan keinginan mereka, memberikan masukan dan menentukan pilihan yang sesuai dengan harapan mereka. Tanpa ada kata-kata penghinaan, pelecehan, menghardik, apalagi ucapan-ucapan keji dan kotor. Mungkin beberapa orang dari umat Islam kecewa melihat perilaku Aisyah ra atau Hafsa ra yang pernah menggugat Nabi Saw, memalukan bahkan memboikot untuk tidak berhubungan intim selama dua bulan. Di antara mereka ada yang menacap Aisyah ra kafir, atau fasiq, atau paling tidak dianggap perempuan yang emosional, penuh rasa cemburu, sombong dan karena umurnya yang masih muda kurang pertimbangan yang matang. Sebagian memahami sebagai ijtihad Aisyah ra, yang jika benar memperoleh dua pahala, jika salah akan memperoleh satu pahala. Lebih dari itu, ada yang berpendapat bahwa keberanian Aisyah ra terhadap Nabi Saw adalah cermin dari keberhasilan Nabi Saw mengangkat harkat dan mendidik kemandirian perempuan. Perempuan, seperti dikatakan Umar ra, pada masa itu tidak memiliki tempat sama sekali. Mereka tidak pernah diperhitungkan, tidak pernah diajak bicara, dan walaupun berbicara tidak akan diterima. Umar ra sendiri, seperti dikatakannya masih tidak suka melihat isterinya membantah apa yang dikatakannya. Tetapi menanamkan kesadaran revolusioner untuk membuat perempuan menjadi manusia mandiri, yang dihargai dan dihormati kemanusiaannya. Nabi Saw lebih memilih menegosiasikan kesepakatan

keluarga dengan isteri-isteri mereka, dan memberikan hak sepenuhnya untuk memberikan pilihan terhadap apa yang mereka inginkan. Nabi Saw menerima untuk digugat, dipermalukan, bahkan diboikot, sebagai proses pendidikan kemandirian perempuan untuk menentukan pilihan mereka.

Dalam proses ini, Nabi Saw tidak pernah menggunakan media kekerasan, kata-kata penghinaan, ucapan kotor, apalagi pemukulan. Mungkin Nabi Saw terkadang membiarkan mereka yang melakukan pemukulan, beberapa sahabat juga melakukan, atau para ulama sendiri memperkenankan dengan batasan-batasan tertentu. Ini semua harus dipahami sebagai proses pelarangan yang bertahap, yang tidak bisa serta merta karena kondisi sosial yang belum memungkinkan. Tetapi secara prinsip, kekerasan dan pelecehan tidak diperkenankan dalam Islam. Ia bisa diperkenankan ketika nyata memberikan dampak positif pada proses pendidikan (*lil ishlâh bainahumâ*). Ketika ia tidak memberikan dampak positif, maka ia kembali pada hukum semula haram. Nabi Saw sendiri tidak menganjurkan dan tidak melakukannya sepanjang hidup beliau. Orang-orang yang menjadikan Nabi Saw sebagai teladan (*uswah hasanah*), semestinya tidak pernah berpikir untuk memukul perempuan seperti yang tidak pernah Nabi Saw lakukan, tidak memperkenankan siapapun untuk memukul perempuan seperti yang juga Nabi Saw tidak pernah membolehkan, apalagi menganjurkan pemukulan dengan mengatasnamakan agama, karena justru Nabi Saw menganggap mereka yang memukul perempuan sebagai orang yang tidak bermoral baik. Seperti yang dikatakan Imam Ali bin Abi Thalib ra: *"Hanya orang-orang mulia yang akan*

memuliakan perempuan, dan hanya orang-orang hina yang menistakan perempuan”.

Atas berbagai pertimbangan di atas, pandangan fiqh pada saat sekarang ini seharusnya memilih dan menegaskan ijihad yang telah dikumandangkan Imam Atha pada abad pertama hijriah. Demikianlah yang dilakukan ulama terkemuka dari Maroko, Syaikh Muhammad Thahir Ibn ‘Asyur (w. 1393H/1973M). Dia menyatakan bahwa wewenang “memukul istri” diberikan kepada suami demi kebaikan kehidupan rumah tangga. Ketika pemukulan tidak lagi bisa efektif untuk memulihkan kehidupan rumah tangga yang baik, seperti yang terjadi pada saat-saat sekarang ini, maka wewenang itu bisa dicabut. Bahkan, pemerintah bisa melarang tindakan pemukulan itu dan menghukum mereka yang tetap menggunakan pemukulan sebagai media pemulihan hubungan suami-isteri. Ada banyak cara yang lebih manusiawi untuk memulihkan hubungan suami-isteri, yang tidak menistakan perempuan.

*”Jika para penguasa [pemerintah] menjumpai para suami tidak lagi bisa menempatkan hukuman syari’ah secara benar dan pada tempatnya, dan tidak bisa berhenti pada batasan-batasannya yang telah ditentukan, maka pemerintah boleh mencabut hak penghukuman dari tangan mereka. Dan pemerintah juga memberitahukan pada para suami itu, bahwa orang yang memukul isterinya, justru akan diberi sanksi. Agar kekerasan antara suami dan istri tidak menjadi semakin besar, apalagi ketika ‘spirit keimanan’ sudah melemah.” (Ismail Hasani, 1999: hal. 210).
”Sebenarnya sumber pemukulan terhadap isteri adalah kemaksiatan dan kebencian, dan hal semacam ini merupakan tradisi yang berlaku di kalangan bangsa Arab.*

Oleh karenanya, tidak benar menjadikan tradisi seperti ini sebagai dalil (dasar) bagi kebolehan seorang suami memukul isterinya. Karena peraturan seperti ini memperhatikan (mempertimbangkan) tradisi masyarakat Arab ketika itu, sebagaimana memperhatikan pula perbedaan tradisi bangsa lainnya.” (Ismail Hasani, 1999: 207).

Ini adalah salah satu pandangan ijtihad fiqh yang terekam dalam khazanah fiqh Islam. Pandangan yang bisa kita pilih untuk menegaskan prinsip Islam yang anti terhadap segala bentuk kekerasan dalam rumah tangga. Tentu saja masih banyak rumusan fiqh yang diperlukan untuk memastikan prinsip-prinsip pernikahan yang *sakinah* dan *mawaddah*, sebagaimana sudah ditegaskan pada pembahasan sebelumnya. Karena persoalan KDRT tidak hanya persoalan pemukulan dan kekerasan fisik. Tetapi lebih dari itu, adalah persoalan ketimpangan relasi dan perendahan terhadap martabat kemanusiaan perempuan. Sejak pertama kali perempuan diikat dalam akad pernikahan, sampai ketika menjadi ibu atas anak-anak yang dilahirkannya.

Kita harus memastikan, pandangan-pandangan fiqh yang kita ajarkan haruslah yang mengakar pada prinsip ketauhidan, kesederajatan dan anti terhadap segala jenis kekerasan. Dalam hal perkawinan, fiqh harus menegaskan bahwa lembaga perkawinan dalam Islam bukan lembaga perbudakan, yang meleburkan jati diri seseorang ke dalam jati diri pasangannya. Setiap pasangan tetap memiliki hak kemandiriannya untuk menjadi diri sendiri. Kemandirian ini dipertemukan antara dua diri untuk menjadi kekuatan yang utuh dalam menghadapi tantangan hidup. Dalam bahasa al-Qur'an, isteri adalah pakaian bagi suami dan

suami adalah pakaian bagi sang isteri (QS. Al-Baqarah, 2: 187). Untuk menjamin kemandirian dan kebersamaan ini, ada beberapa prinsip yang harus dijadikan dasar. Yaitu seperti yang tertulis dalam beberapa ayat al-Qur'an adalah, prinsip-prinsip [1] kerelaan kedua belah pihak dalam kontrak perkawinan [*tarâdlin*] (QS. Al-Baqarah, 2: 232-233), [2] tanggung jawab [*al-amânah*] (QS. An-Nisa, 4: 48), [3] independensi ekonomi dan politik masing-masing (QS. Al-Baqarah, 2: 229 dan an-Nisa, 4: 20), [4] kebersamaan dalam membangun kehidupan yang tentram [*as-sakînah*] dan penuh cinta kasih [*al-mawaddah wa ar-rahmah*] (QS. Ar-Rum, 30:21), [5] perlakuan yang baik antar sesama [*mu'âsyarah bil ma'rûf*] (QS. An-Nisa, 4:19), [6] berembung untuk menyelesaikan persoalan [*musyâwarah*] (QS. Al-Baqarah, 2:233, Ali 'Imran, 3:159 dan Asy-Syura, 42:38).

Dengan prinsip-prinsip ini, perempuan seharusnya memperoleh jaminan untuk tidak diperlakukan secara diskriminatif, apalagi menjadi obyek kekerasan dalam relasi perkawinan. Pada persoalan pilihan pasangan misalnya, perempuan harus diberi kesempatan untuk memilih dan menentukan. Ketika dipaksa menikah, pernikahannya harus dibatalkan atau ia diberi kesempatan untuk menentukan; meneruskan atau membatalkan pernikahan tersebut. Dengan pemahaman ini, kawin paksa atau perjodohan, seharusnya dihentikan. Kalau kita mau mengambil pelajaran dari dialog yang terjadi antara seorang anak perempuan, ayahnya dan Nabi Muhammad SAW, semestinya praktek kawin paksa terhadap perempuan tidak terjadi dalam masyarakat yang mengaku sebagai pengikut Nabi Muhammad Saw. Seribu empat ratus tahun yang lalu, seorang perempuan mengemukakan pernyataan yang

sangat lantang di hadapan Nabi SAW dan para sahabat: *“Aku lebih berhak tentang perkawinan diriku daripada ayahku”*.

Kisahanya, seperti yang dituturkan Aisyah ra, bahwa ada seorang remaja perempuan yang datang menemuinya seraya berkata:

“Ayahku mengawinkanku dengan anak saudaranya, agar status sosialnya terangkat olehku, padahal aku tidak suka”. *“Duduklah, sebentar lagi Rasulullah datang, nanti aku tanyakan”*, jawab Aisyah. Ketika Rasulullah SAW datang, langsung diungkapkan di hadapan beliau persoalan perempuan tadi. Beliau memanggil orang tua si perempuan (sambil memberi peringatan), dan mengembalikan persoalan itu kepada si perempuan untuk memberikan keputusan. Di hadapan mereka, remaja perempuan tadi menyatakan (dengan tegas): *“Aku izinkan apa yang telah dilakukan ayahku, tetapi aku ingin memberikan peringatan sekaligus pernyataan untuk semua perempuan: bahwa mereka para orang tua sama sekali tidak memiliki hak atas persoalan (pernikahan) ini”*. (Riwayat an-Nasa’i, lihat Jami’ al-Ushûl, no. hadis: 8974, juz XII, hal. 142).

Dalam hadis yang diriwayatkan Imam Bukhari, Malik, Abu Dawud dan an-Nasa’i, bahwa ketika seorang perempuan yang bernama Khansa binti Khidam ra merasa dipaksa dikawinkan oleh orang tuanya, Nabi mengembalikan keputusan itu kepadanya; mau diteruskan atau dibatalkan, bukan kepada orang tuanya. Bahkan dalam riwayat Abu Salamah, Nabi Saw menyatakan kepada Khansa r.a.: *“Kamu yang berhak untuk menikah dengan seseorang yang kamu kehendaki”*. Khansapun pada akhirnya kawin dengan laki-laki pilihannya Abu Lubabah bin

Abd al-Mundzir r.a. Dari perkawinan ini ia dikarunia anak bernama Saib bin Abu Lubabah. (Lihat: Jamaluddin Abdullah bin Yusuf az-Zayla'i, *Nashb ar-Rayah Takhrîj Ahâdîts al-Hidâyah*, 2002: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, juz III, hal. 232).

Seharusnya fiqh memandang perempuan, sebagai calon mempelai, memiliki hak lebih kuat daripada kedua orang tuanya. Kedua orang tua, apalagi saudara yang lebih jauh, tidak berhak untuk memaksakan kehendak dalam hal pemilihan pasangan hidup. Pemaksaan tidak akan pernah melahirkan kerelaan, ketulusan, apalagi kebahagiaan, sekalipun untuk hal-hal yang memang diperlukan oleh mereka yang dipaksa. Ia hanya akan melahirkan hipokritas relasi keluarga, bahkan pertengkaran dan pertentangan. Moralitas keber-agama-an sejatinya ditanamkan secara partisipatoris untuk menjadi pilar dalam membangun kehidupan berkeluarga, bukan menjadi 'cambuk' yang mengancam orang agar selalu taat dengan peraturan dan norma perkawinan.

Pernikahan adalah persoalan pilihan pasangan hidup, yang tentu harus dikembalikan kepada kedua calon mempelai. Dalam fiqh sendiri sudah dinyatakan bahwa persoalan pilihan ini bertumpu pada kedewasaan dan kematangan seseorang (*al-bulûgh wa ar-ruhsd*), bukan pada jenis kelamin. Dalam arti lain, ketika seseorang telah sampai pada tingkat tertentu yang mengindikasikan kedewasaan dan kematangan, maka ia berhak untuk menentukan pilihan yang menyangkut dirinya. Kedewasaan dalam fiqh misalnya bisa diindikasikan dengan beberapa hal; tumbuhnya bulu kelamin, menstruasi, mimpi basah, dan umur tertentu. Tentu setiap masyarakat bisa menentukan sendiri kapan seseorang sudah bisa dianggap dewasa dan matang.

Karena itu, ijtihad fiqh yang kita pilih saat ini, haruslah ijtihad yang mendasarkan pada kemanusiaan perempuan. Bahwa perempuan itu memiliki kapasitas yang sama dalam hal memilih pasangan, sehingga tidak perlu lagi ada pandangan yang membolehkan wali atau siapapun untuk memaksakan perkawinan kepada perempuan. Begitu juga masalah pengelolaan rumah tangga, rumusan fiqh yang dipilih harus yang memandang martabat kemanusiaan perempuan, yang memiliki kemampuan sekaligus keterbatasan. Kehidupan berumah tangga pada dasarnya adalah seni pengelolaan kehidupan untuk meraih kesejahteraan. Seni yang seharusnya didasarkan pada cinta kasih kedua belah pihak, suami dan isteri. Dari cinta kasih ini lahir komitmen untuk saling berbagi dalam menyelesaikan persoalan dan menunaikan tugas-tugas rumah tangga. Pembagian ini tentu tidak bisa atas dasar jenis kelamin. Tetapi atas dasar kesempatan dan kemampuan. Karena mungkin saja, seseorang dengan jenis kelamin tertentu, pada kondisi tertentu, tidak memiliki keahlian dan kemampuan untuk menunaikan tugas rumah tangga.

Karena itu, ijtihad fiqh yang kita pilih, adalah ijtihad yang memandang pembagian pekerjaan rumah tangga, kewajiban, maupun tugas-tugas harian, dengan didasarkan pada keahlian dan kemampuan, bukan pada jenis kelamin (QS. Al-Baqarah, 2: 286). Asumsi bahwa pekerjaan rumah tangga adalah kewajiban perempuan, apalagai kodrat, adalah sepenuhnya salah. Betapa Nabi Muhammad Saw telah mencontohkan bahwa di dalam rumah beliau selalu melakukan kerja-kerja rumah tangga, menjahit baju dan sandal, pemerah susu, melayani isteri dan melakukan pekerjaan-pekerjaan rumah lain. (Mahmud Abu Syuqqah, 1991: juz VI, hal. 130).

Dalam suatu teks hadits yang diriwayatkan Imam al-Bukhari, dinyatakan:

Dari al-Aswad berkata: aku bertanya kepada Aisyah ra: "Apakah yang dikerjakan Nabi ketika berada di dalam rumah?. Aisyah menjawab: "Dia selalu berada dalam tugas pelayanan terhadap keluarga, ketika datang waktu shalat, dia keluar untuk shalat". (H.R. Bukhari).

Tetapi bukan berarti perempuan dilarang untuk melakukan kerja-kerja domestik di dalam rumah, atau laki-laki diharuskan untuk mengambil alih kerja-kerja tersebut. Fiqh adil gender yang dimaksud, adalah fiqh yang memandang kehidupan berumah tangga sebagai kehidupan bersama antara isteri dan suami. Fiqh yang menganjurkan kedua pasangan untuk memiliki komitmen untuk saling melayani, menyenangkan dan memuaskan. Termasuk dalam kerja-kerja domestik di dalam rumah tangga. Jika suami ingin dibuatkan kopi misalnya, istri juga mungkin ingin dibantu menjemurkan pakaian. Atau sebaliknya. Yang penting dalam relasi yang adil gender, tidak ada seseorang yang diposisikan untuk selalu melayani yang lain, dalam persoalan rumah tangga. Istri menjadi pelayan selamanya, kapanpun dan dimanapun. Dan suami sebagai majikan yang selalu menuntut dan meminta. Dan tidak berlaku sebaliknya.

Dalam persoalan hubungan intim misalnya, perempuan tidak bisa diposisikan sebagai pelayan dan suami adalah yang dilayani. Sehingga, ia selalu dituntut untuk memberikan kepuasan terhadap suami, kapan dan di manapun. Sementara dirinya tidak diberi kesempatan untuk memperoleh kepuasan. Perilaku ini menyalahi ajaran dasar Islam. Dalam bahasa al-Qur'an disebutkan bahwa suami

adalah baju bagi isteri, dan sebaliknya isteri adalah baju bagi suami (*Hunna libasun lakum wa antum libasun lahunn*, QS. Al-Baqarah, 2: 187). Ayat ini lahir dalam konteks hubungan intim antara suami dan isteri. Sehingga bisa dikatakan bahwa kebutuhan dan kepuasan seksual menurut al-Qur'an, adalah persoalan yang bersifat timbal balik. Jika ingin dipuaskan pasangannya, tentu ia pada saat yang sama harus bisa memuaskan. Kepuasan yang searah adalah kepuasan yang semu dan egoistik, yang tidak akan pernah bisa menciptakan ketentraman, ketenangan, apalagi kesejahteraan. Bagi Imam al-Ghazali, memuaskan suami adalah kewajiban isteri, pada saat yang sama memuaskan isteri juga merupakan kewajiban suami.

Pelayanan seksual yang bersifat timbal balik harus diawali dengan saling pengertian, saling mengkondisikan, tidak memaksa, apalagi dengan cara-cara kekerasan. Suami harus bisa mengerti ketika sang isteri menolak hubungan intim karena persoalan kelelahan, kesehatan, apalagi karena mengakibatkan pencederaan. Teks hadits mengenai laknat yang akan menimpa perempuan yang menolak ajakan hubungan intim dari suaminya, tidak bisa dipahami secara literal.

“Dalam sebuah teks hadits, dari Sahabat Abu Hurairah ra, dikatakan bahwa Nabi SAW bersabda: “Jika suami mengajak isterinya ke tempat tidur, tetapi sang isteri menolak, sehingga suami marah sampai pagi, maka sang isteri akan dilaknat para malaikat sampai pagi”. (HR. Bukhari, no. Hadits 4697).

Para ulama fiqh sendiri, telah menyatakan bahwa pelaknatan ini ditujukan kepada perempuan yang menolak dengan tanpa alasan apapun. Tetapi jika karena kewajiban

yang harus dilakukan, atau karena tahu akan mengalami kekerasan, perempuan berhak menolak ajakan suami tersebut. (Husein Muhammad, 2001: hal. 201-202).

Menurut Hamim Ilyas, bahwa teks hadits di atas lahir pada konteks di mana banyak perempuan yang melakukan pantang bilah terhadap suaminya. Yaitu tradisi para perempuan untuk tidak melayani suaminya selama menyusui, setelah melahirkan. Tradisi ini yang mendasar lahirnya pernyataan Nabi Saw tentang laknat tersebut. Tentu saja tradisi ini sangat memberatkan suami untuk tidak berhubungan intim, apalagi kalau masa menyusui sampai mencapai dua tahun. Karena itu, Nabi Saw menganjurkan para istri untuk tidak menolak ajakan suami pada masa pantang bilah tersebut. (Lusi Margiyani (ed.), 1999: hal. 173).

Ijtihad fiqh harus lebih jelas dan lebih tegas dalam hal pelayanan seksual ini. Minimal fiqh yang mampu menumbuhkan perasaan empati dan simpati terhadap perempuan sebagai korban. Karena persoalan seksual ini seringkali melahirkan kekerasan yang berakibat fatal pada perempuan. Mulai dari perceraian, pemukulan, poligami, bahkan pembunuhan. Sebagaimana pada kasus-kasus di atas. Perkawinan, oleh beberapa masyarakat, dianggap merupakan tiket kepemilikan terhadap kenikmatan tubuh perempuan. Sehingga ketika suami tidak memperoleh kenikmatan tersebut, ia merasa berhak untuk melakukan apa saja terhadap isteri. Ayat al-Qur'an dalam surat an-Nisa tentang kebolehan memukul isteri (QS. 4: 34), sering kali dijadikan dasar untuk melakukan kekerasan terhadap isteri yang tidak bisa memuaskan suami. Imam 'Atha dan Syekh Thahih 'Ashur telah mengoreksi pemahaman yang timpang atas ayat ini. Karena itu, tidak seharusnya seseorang

mendasarkan pada ayat ini, untuk melakukan kekerasan-kekerasan, yang sesungguhnya untuk kepentingan dirinya, bukan untuk kepentingan al-Qur'an.

Ijtihad fiqh harus terus dikembangkan, dengan mempertimbangkan berbagai realitas ketimpangan dan kekerasan yang menimpa perempuan. Fiqh harus berusaha keras untuk mengakhiri kekerasan-kekerasan tersebut. Karena itu, fiqh harus ikut mengupayakan agar perempuan bisa memperoleh kesempatan untuk menentukan pilihan pernikahan dengan sadar dan penuh perhitungan. Hal-hal lain dalam kehidupan dan keberlangsungan pernikahan, juga harus dikondisikan untuk mewujudkan ketentraman (*as-sakinah*) dan kasih sayang (*al-mawaddah wa ar-rahmah*) secara timbal balik, antara suami dan isteri. Dengan demikian, pernikahan semestinya tidak lagi dijadikan media perbudakan bagi laki-laki terhadap perempuan, apalagi diposisikan sebagai 'izin' dari ajaran Islam untuk melakukan pengekangan, pelecehan dan kekerasan. Dalam Islam, segala bentuk kekerasan adalah haram, baik yang berimbas pada diri sendiri maupun pada orang lain. Dalam sebuah teks hadits, Nabi Muhammad Saw bersabda:

“Diharamkan melakukan kerusakan, baik kepada orang lain, maupun kepada diri sendiri. Barang siapa mencelakakan orang lain, maka ia akan dicelakakan Allah, barang siapa yang mempersempit orang, maka ia akan dipersempit Allah”. (Riwayat Imam al-Hakim, *al-Mustadrak*, juz II, hal. 57).

Sebaliknya, Nabi Saw secara tegas memproklamasikan pentingnya kasih sayang antar sesama, termasuk antar suami-istri dan orang tua-anak.

“Dari Anas bin Malik menuturkan, bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Tidak termasuk golongan umatku, mereka yang (tua) tidak menyayangi yang muda, dan mereka yang (muda) tidak menghormati yang tua.” (Hadîts Riwayat Imam al-Turmudzi, no. Hadits: 1842).

Kedua prinsip dasar ini; prinsip kasih sayang dan anti kekerasan, harus menjadi kesadaran semua pihak dalam mengelola isu-isu kemanusiaan. Terutama mereka yang memiliki tanggung jawab sosial, karena telah mengemban amanah institusi keadilan. Seperti para hakim, jaksa, anggota parlemen, pejabat pemerintah, konselor dan pekerja-pekerja sosial kemasyarakatan. Dengan perspektif kasih sayang dan keadilan ini, diharapkan akan lahir berbagai perundang-undangan, kebijakan, keputusan hukum, pandangan dan pendampingan yang memberdayakan perempuan. Sehingga kekerasan yang menimpa dan dialami perempuan atau anak-anak, akan lebih terkikis dan berkurang dari kehidupan kita. Masyarakat pun akan hidup dengan penuh kedamaian dan kesejahteraan; baik perempuan maupun laki-laki, orang tua maupun anak-anak.

Menggagas Konsepsi Fiqh Seksualitas Yang Berkeadilan dan Bermartabat

Ada pemeo yang tersebar di kalangan masyarakat, dan dalam beberapa kurun waktu telah menjadi pandangan sosial yang cukup mapan; *“Bahwa akal perempuan terletak pada kejelitaannya, bukan pada intelektualitasnya, sementara kejelitaan laki-laki ada pada intelektualitasnya, bukan pada paras tubuhnya”*. Pemeo ini sudah bisa menggambarkan betapa perempuan selama ini, selalu menjadi obyek seksualitas dalam tata pergaulan sosial sampai saat ini. Kejelitaan perempuan akan dipamerkan, diburu, bahkan sekarang dijadikan komoditas sebagai sesuatu yang asasi dalam tubuh perempuan. Harga perempuan ada pada kejelitaannya, sehingga ia akan, bahkan sudah dan selalu, dikonstruksi secara sosial sebagai makhluk sosial yang *“sexually passionate”*. Dalam konstruksi ini, perempuan akan membentuk dan/atau dibentuk peran-peran sosialnya, mencinta dan/atau dicinta, mengontrol dan/atau dikontrol. Kesadaran kita, baik laki-laki maupun perempuan, terbentuk sedemikian rupa dalam konstruksi timpang ini, yang berujung pada berbagai kekerasan fisik, psikologis, sosial, ekonomi, dan politik yang menimpa perempuan.

Konstruksi ini telah mempengaruhi pemikiran keagamaan, dalam berbagai agama dunia, termasuk Islam. Yang dimaksud di sini, tentu saja fiqh Islam (hasil ijtihad ulama terhadap al-Qur’an dan Hadits). Perempuan sesungguhnya dianggukan dalam pemikiran keagamaan,

tetapi di saat yang sama sering dijadikan obyek untuk berbagai kepentingan di luar dirinya yang bisa berujung penistaan dirinya. Dalam hal seksualitas misalnya, pemikiran keagamaan tidak memberikan hak kepada perempuan sebagai makhluk yang independen, yang sepadan sebagaimana yang diberikan kepada laki-laki. Baik seksualitas perempuan dalam maknanya sebagai identitas diri (*self identity*), tindakan seks (*sex action*), perilaku seksual (*sexual behavior*), maupun orientasi seksual (*sexual orientation*). Salah satu contoh, dalam pemikiran fiqh ada perbedaan pandangan apakah seorang isteri memiliki hak untuk menikmati (baca: meminta) hubungan seks dari suami. Bahkan ada pandangan bahwa suami tidak berkewajiban melayani keinginan seksualitas isteri sama sekali, karena seks adalah hak suami sementara hak istri adalah nafkah harta saja. Nafakah suami adalah ekuvalen layanan seks istri (*anna-nafaqah fi muqabalat al-budh'*), dalam kaidah fiqh. Berbeda dengan hasrat suami yang jika tidak dilayani oleh isteri maka sang isteri akan dilaknat oleh malaikat.

Jika benar fiqh yang ada demikian (tentu saja ada perdebatan dan berbagai pandangan), maka fiqh telah meletakkan seksualitas perempuan sebagai pelengkap dari seksualitas laki-laki. Ia hanya ada bagi kepentingan di luar dirinya. Ia didefinisikan, dibentuk, dipersepsikan, dikontrol untuk sesuatu di luar dirinya, bahkan bisa jadi disembunyikan dan dipendam jika dianggap mengancam kepentingan-kepentingan di luar dirinya. Demikianlah secara umum bangunan pemikiran keagamaan, yang kemudian dianggap menjadi sebagai sebab atas atau setidaknya melestarikan ketimpangan relasi gender dalam tatanan sosial. Karena Islam hadir untuk menebarkan kasih sayang (*rahmatan lil 'alamin*) dan memastikan keadilan sosial (*i'dilû huwa aqrab*

littaqwâ), maka harus ada gagasan-gagasan yang lebih mengarah pada pemikiran keagamaan (fiqh) yang berkeadilan dan bermartabat, baik bagi perempuan maupun laki-laki.

Fiqh Berbasis Fitnah Tubuh Perempuan

Dalam pemikiran keagamaan (fiqh) banyak sekali anjuran, atau perintah dan larangan, yang hanya berkaitan dengan perempuan. Hanya karena identitas seksya adalah perempuan. Perempuan tidak boleh keluar rumah tanpa alasan, tanpa ditemani kerabat dekat [*mahram*], harus menutup rapat seluruh tubuhnya, tidak diperkenankan berhias untuk umum, diharamkan menyambung rambut, mencukur alis, menggambar di tubuhnya, bersuara lantang, memimpin (menjadi imam) shalat, diharuskan berkabung atas kematian suami selama empat bulan sepuluh hari dan perintah-perintah lain yang hanya ditujukan kepada perempuan. Tumpukan perintah dan larangan ini bisa ditarik benang merahnya pada pandangan 'figur perempuan sebagai penggoda'. Dalam bahasa fiqhnya, (tubuh) perempuan adalah *fitnah* dan seksualitasnya mengancam [*dharar*] stabilitas sosial keagamaan umat.

Di satu sisi, kekhawatiran terhadap fitnah ini memicu lahirnya aturan-aturan yang mengekang kebebasan perempuan, di sisi lain menghargai perempuan hanya sebatas orientasi *fitnah*, dengan makna-maknanya yang erotis dan sensual. Dalam kitab '*Uqûd al-Lujayn*, Syeikh Nawawi (1230-1314H/1813-1897M) menytir sebuah hadis: "*Perempuan adalah perangkap bagi setan (untuk menggoda manusia). Andaikata syahwat (baca: libido) ini tidak ada, niscaya perempuan tidak punya kuasa (baca: posisi) di mata pria*". (lihat: FK3, *Wajah Baru Relasi Suami Isteri*, 2001, 154). Karena itu,

kriteria perempuan yang baik [*shâlih*] tidak terlepas dari penilaian sejauh mana ia bisa mengecilkkan potensi-potensi *fitnah* itu di hadapan masyarakat, di saat yang sama ia bisa menawarkan fantasi *fitnah* tersebut di hadapan suaminya. Seperti yang disebut dalam hadis shahih bahwa: “Perempuan yang *shalih* adalah perempuan yang jika dilihat oleh kamu (suami) menyenangkan, jika diperintah bersedia melaksanakan, jika ditinggalkan mau menjaga dirinya dan harta suaminya” (Hadis Riwayat Abu Dawud dan Nasa’i, lihat: FK3: Op. Cit, hal. 47-48).

Identitas perempuan ada pada *fitnah* (baca: sensualitas) tubuhnya. Dalam relasi suami isteri menurut fiqh, kewajiban isteri hanyalah memberikan kesempatan [*tamkîn*] bagi suami untuk menikmati tubuhnya. Kapan saja suami berkeinginan dan di mana saja. “Ketika suami mengajaknya berhubungan intim, isteri harus memenuhinya sekalipun ia sedang di dapur atau di punggung unta”, dalam suatu hadis yang diriwayatkan at-Turmudzi Turmudzi (Sunan Turmudzi, no. hadis, 1160, III/465). Bahkan: “Ketika suami mengajaknya berhubungan intim, kemudian ia menolaknya, sehingga suami tidur dengan penuh kegundahan, ia dilaknat oleh para malaikat sampai pagi”, riwayat al-Bukhari (Shahih Bukhari, no. hadis: 3065 dan 4898). Dalam suatu riwayat, Rabi’ah al-’Adawiyyah setiap malam selalu berhias, memakai pakaian yang indah, menyemprotkan wewangian ke tubuhnya, lalu menawarkan dirinya ke suaminya. “Silahkan, aku persembahkan tubuhku untukmu”. Jika suami tidak berminat, ia lepas semua pakaian indahnya, ia cuci tubuhnya dari wewangian, lalu menghadap Allah Swt. Ia mendirikan sembahyang dan berdzikir sepanjang malam (lihat: FK3: Op. Cit. 181-182). Demikian tugas inti perempuan; mempersiapkan tubuhnya untuk dinikmati

suaminya. Perempuan itu fitnah, yang dinilai darinya adalah fantasi fitnahnya. Karena ia fitnah yang akan menggiurkan orang lain, ia harus dijinakkan sejak di dalam rumah, sebelum kemudian dijinakkan oleh aturan dan norma-noram sosial.

Fitnah (baca: hasrat seks perempuan) yang dijinakkan ini, pada akhirnya dianggap sebagai sebuah kenyataan. Bahwa seksualitas perempuan itu sudah terjinakkan atau pasif, tidak seperti laki-laki yang agresif. Karena kepasifannya, perempuan tidak memiliki hak untuk mengaktualisasikan hasrat seksualitasnya. Bahkan dalam relasi suami-isteri, hasrat seksual perempuan diukur tidak dari dalam dirinya. Hasrat seksualnya diukur dari kesanggupan dan kemungkinan waktu yang dimiliki laki-laki. Dalam fiqh, ada beragam pendapat tentang hak perempuan untuk memperoleh layanan seksual dari suaminya. Ada yang mengatakan sekali dalam empat hari, dengan asumsi seorang laki-laki memiliki empat isteri dan setiap isteri berhak giliran satu malam. Ada yang mengatakan satu bulan sekali, ada yang empat bulan sekali dan ada yang menyatakan bahwa isteri hanya berhak menuntut satu layanan selama perkawinan. Alasannya, layanan seksual dari suami itu tergantung hasrat seks darinya. Hasrat seks tidak bisa dipaksakan, atau ditentukan dengan batasan-batasan waktu. Apalagi hasrat seks laki-laki tidak bisa dan tidak boleh dipaksakan. Laki-laki yang tidak berhasrat, penisnya tidak bisa ereksi, sehingga tidak mungkin melayani kebutuhan isterinya.

Potensi fitnah dianggap -oleh pemikiran keagamaan- secara inheren melekat pada perempuan. Domestifikasi perempuan, lahir dari anjuran perlindungan masyarakat dari fitnah perempuan. Dalam sebuah riwayat hadis: *“Setiap*

perempuan yang keluar rumah, akan diikuti setan sambil menghembuskan bisikan: goda ini, bujuk itu. Dalam setiap langkahnya lahir setan-setan penggoda. Dalam setiap ayunan tangannya keluar setan-setan penyesat". "Shalatmu di rumahmu lebih baik dari shalatmu di mushalla kampungmu, dan shalatmu di mushalla kampungmu lebih baik dari shalatmu di masjidku (Nabi)" (Riwayat Ahmad, VI/371). Bahkan diriwayatkan: "Shalat perempuan yang paling dicintai Allah, adalah di tempat yang paling gelap di dalam rumahnya" (Riwayat Ibn Khuzaimah, *at-Targhib*, I/227 dan al-Baihaqi, III/131). Karena kekhawatiran fitnah perempuan yang akan merusak tatanan masyarakat, perempuan tidak disarankan untuk keluar rumah tanpa keperluan. Kalaupun harus keluar, sebisa mungkin tidak sendirian. Karena kehadiran tubuh perempuan di tengah masyarakat dengan sendirinya menggoda mereka. Masyarakat akan terangsang, tergoda dan mungkin bangkit melakukan sesuatu terhadap tubuh perempuan. Anjuran tidak keluar rumah terhadap perempuan, disamping melindungi masyarakat dari fitnah tubuhnya, juga melindunginya dari fitnah dirinya yang ditimbulkan terhadap mereka.

Pemikiran keagamaan yang cenderung melarang perempuan untuk memimpin shalat, memegang jabatan publik, maupun memimpin negara, juga banyak dipengaruhi stigma 'perempuan adalah fitnah'. Dalam pemikiran ini, kehadiran tubuh perempuan di depan jama'ah shalat, dikhawatirkan akan mengganggu kekhusyuan dan membuyarkan konsentrasi mereka dalam menghadap Allah. Tubuh-tubuh perempuan juga tidak diharapkan duduk dalam jabatan-jabatan publik, karena kehadirannya hanya akan menggoda masyarakat dan memalingkan perhatian mereka dari tugas-tugas yang semestinya mereka

kerjakan. Seksualitas perempuan, dalam pemikiran keagamaan dianggap fitnah yang membahayakan. Baik terhadap dirinya, maupun orang lain. Dalam peringatan yang dinyatakan oleh Nabi: *“Tidak sekali-kali aku tinggalkan suatu fitnah yang paling membahayakan diri kalian, selain fitnah perempuan”*. (Riwayat al-Bukhari, no. hadis:4808). Dalam riwayat Abu Hurairah lebih tragis lagi: *“Sumber kesialan [syu’um] itu ada tiga: perempuan, rumah dan kuda”*, (Riwayat Bukhari. Lihat: al-’Asqallani, VI/150-152).

Demikianlah, bangunan pemikiran keagamaan (baca: fiqh) menyangkut relasi perempuan dengan dirinya, laki-laki pasangannya, atau dengan masyarakatnya, didirikan atas dasar pandangan bahwa perempuan adalah fitnah, bahkan sumber kesialan. Dalam konstruksi pemikiran seperti ini, seksualitas perempuan sesungguhnya dipersepsikan sebagai yang aktif, bahkan hiper aktif dan karena itu harus dikontrol karena bisa membahayakan tatanan sosial. Kontrol ini, misalnya bisa kita lihat dalam tradisi khitan. Dalam beberapa literatur fiqh, khitan perempuan dianggap baik untuk mengurangi nafsu seks perempuan, yang bisa buas jika tidak dikurangi. Sementara khitan laki-laki adalah baik untuk memudahkan mencapai klimaks nafsu seksnya. Sekalipun dalam perdebatan argumentasi masih simpang siur dan banyak yang lemah, tetapi hampir secara bulat, ulama fiqh setidaknya menganggap ‘khitan perempuan adalah sesuatu yang mulia’.

Ketika ‘khitan perempuan’ dianggap sebagai perbuatan mulia, ia sebetulnya telah menjadi awal dari kontrol terhadap seksualitas perempuan. Perempuan tidak diberikan kesempatan untuk memiliki hak atas seksualitasnya. Padahal dalam analisis dalil [argumentasi], seperti dikatakan oleh Ibn Hajar al-’Asqalani, Asy-Syawkani, Muhammad

Syaltut, Sayyid Sabiq, Wahbah Az-Zuhaili dan Anwar Ahmad, tidak ada satupun teks hadis yang valid [*shâhih*] sebagai dasar hukum khitan perempuan. Tetapi ulama-ulama madzhab bersikeras menyatakan bahwa khitan perempuan setidaknya adalah perbuatan mulia, untuk tidak mengatakan wajib seperti yang dinyatakan oleh mazhab Syafi'i (Lihat: al-'Asqallani, *Fath al-Bari*, 1993: XI/530. Asy-Syaukani, *Nayl al-Authar*, I/138. Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, 1987: I/36 dan az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami*, 1989: III/642).

Argumentasi yang diajukan untuk mendukung syari'at [perbuatan] khitan, semuanya mengarah kepada khitan laki-laki. Khitan sebagai ajaran yang baik [*millah*] yang dilakukan oleh Nabi Ibrahim atas dirinya, adalah khitan laki-laki. Juga argumentasi bahwa khitan akan memudahkan membersihkan sisa kotoran (baca: air kencing) dari kelamin, membuat seseorang secara medis menjadi lebih sehat, menambah kenikmatan dan memperlama hubungan intim seseorang. Semua ini adalah argumentasi bagi mendukung khitan laki-laki, bukan khitan perempuan. Sebaliknya, khitan pada perempuan tidak ada kaitannya dengan kebersihan kelamin, atau menjadi lebih sehat. Justru bisa menjadi sangat negatif dari sudut kebutuhan seksual karena akan mengurangi kenikmatan, bahkan bagi sebagian perempuan bisa menimbulkan trauma psikologis yang berat. Karena ujung klenit adalah organ seks perempuan yang cukup sensitif terhadap gesekan dan rangsangan bagi kenikmatan seksual perempuan. Dengan mengkhitan ujung klenit, daerah erogen (sensitif) akan berpindah dari muka (*clitoris*) ke belakang (liang vagina). Rangsangan perempuan akan berkurang, gairahnya lemah, dan susah memperoleh kenikmatan (*orgasme*) ketika hubungan kelamin. Apalagi praktik khitan yang sampai memotong

bibir kecil (*labia minora*), yang terjadi di beberapa tempat di Afrika, sering menimbulkan trauma psikologis. Praktek ini membuat perempuan tidak dapat menikmati hubungan seksual sama sekali (lihat: Elga Sarapung, *Agama dan Kesehatan Reproduksi*, 1999: 118).

Ketika argumentasi teks tidak ada, maka pemuliaan khitan perempuan oleh agama, hanya bisa dipahami melalui paradigma pengontrolan seksualitas perempuan. Agama ikut mengontrol seksualitas perempuan. Mulai dari ajaran kesucian (baca: keperawanan) perempuan yang harus dipertahankan, bahkan harus memiliki tanda kesucian (baca: selaput dara) pada awal perkawinan. Untuk itu, sebaiknya ia tidak memiliki organ yang mudah terangsang, sehingga tidak mudah tergoda dan tergelincir dalam kenistaan yang merusak kesuciaanya. Sebagai istri ia harus siap melayani kebutuhan seksual suami kapan saja, sementara ia sendiri tidak dianjurkan meminta kepada suaminya, apalagi menuntut kepuasan dan kenikmatan seksual. Perempuan juga harus siap menerima perlakuan poligami dari suaminya yang menuntut kesiapan psikologi agar tidak agresif dalam kehidupan seksual. Untuk tujuan itu semua, setiap komponen budaya harus mengkondisikan perempuan agar siap menerima beban di atas, diantaranya dengan mendukung praktik khitan perempuan yang akan mengarah kepada kepasifan seksualnya. Tepatnya mengontrol seksualitas perempuan untuk kepentingan seksualitas laki-laki.

Khitan perempuan tidak memiliki dasar teks yang valid, alasan medis yang kuat dan tidak sesuai dengan rasionalitas kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan, maupun konsep '*mu'âsyarah bil ma'rûf*' dalam perkawinan. Karena itu, atas nama agama dan kemaslahatan, khitan

seharusnya tidak bisa lagi dilanjutkan. Dalam pandangan Al-Mawardi, khitan itu hanya diperbolehkan jika menda-tangkan kemaslahatan. Jika tidak, ia sama dengan melukai (baca: memotong) anggota tubuh yang hukum asalnya adalah haram (lihat: al-'Asqallani, Ibid). Dalam pandangan Fatimah Mernisi, seksualitas perempuan sebenarnya adalah aktif, tetapi 'agama' diantaranya melalui ajaran khitan menginginkannya menjadi pasif, agar bisa ditundukkan oleh laki-laki, dan tidak mengganggu stabilitas seksualitas laki-laki. Kontrol ini, dan pengontrolan yang lain seperti poligami, larangan keluar rumah, larangan berpendidikan tinggi, berperan aktif di ranah sosial, mungkin bisa dipahami dari pemikiran (fiqh) bahwa perempuan adalah sumber fitnah atas laki-laki.

Seksualitas yang Berkeadilan dan Bermartabat

Fiqh 'relasi laki-laki dan perempuan' yang dikem-bangkan atas dasar anggapan bahwa perempuan itu *fitnah*, saat ini tidak layak lagi dilestarikan. Fitnah adalah kata yang terkait dengan kondisi dan situasi tertentu. Fiqh fitnah muncul dalam situasi sosial yang penuh dengan gejolak, kecurigaan, ketakutan dan kewaspadaan. Biasanya, orang yang memiliki posisi paling lemah di masyarakat yang akan dikenakan banyak aturan, demi kewaspadaan dan perlin-dungan sosial. Dalam hal ini, perempuan akan banyak dikontrol atas nama perlindungan daripada laki-laki. Fiqh fitnah juga hanya mengukuhkan asumsi bahwa masyarakat muslim (baca: laki-laki) hanya melihat sosok perempuan sebagai sosok yang bermasalah dan penggoda. Dalam kesadaran kolektifnya pun, yang mengendap adalah pikiran-pikiran 'kotor' tentang perempuan. Sehingga segala

gerak dan aktifitas perempuan tidak ada yang sesuatu yang lain kecuali rayuan dan godaan.

Saat ini, dalam masyarakat kedamaian yang harus dikembangkan adalah fiqh 'amanah' bukan fiqh 'fitnah'. Dalam masyarakat damai, format hukum -termasuk fiqh- tidak lagi harus didasarkan pada kecurigaan atau ketakutan satu dari yang lain. Tetapi pada moralitas tanggung jawab, atau tepatnya fiqh 'amanah'. Yaitu fiqh yang mengembangkan norma-norma yang mendasar pada nilai-nilai tanggung jawab, kebersamaan dan saling pengertian dan penghargaan. Yaitu fiqh yang dibangun atas prinsip-prinsip kemaslahatan bersama, keadilan, kerahmatan dan kebijaksanaan untuk semua. Seperti yang dinyatakan Ibn al-Qayyim al-Jawzi (w. 751H): *"Bahwa syari'at Islam itu dibangun atas dasar-dasar kebijaksanaan (kearifan) dan kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Syari'at seluruhnya adil, kasih sayang, maslahat, dan bijaksana. Oleh karena itu, setiap persoalan yang keluar dari keadilan menuju ke kecurangan, dari kasih-sayang menuju sebaliknya, dari maslahat menuju ke kerusakan, dan dari kebijaksanaan menuju ke kesewenang-wenangan, maka bukanlah syari'at, sekalipun didukung oleh penafsiran (teks), karena syari'at itu keadilan Allah di antara hamba-hamba-Nya" (I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Alamîn, ed. Muhy ad-Din 'Abd al-Hamid, Juz III, hlm. 14).*

Berbeda dengan hadis yang secara sepihak menganggap perempuan sebagai fitnah, dalam al-Qur'an kata *fitnah* adalah muncul sebagai relasi timbal balik. Di dalam al-Qur'an kebaikan adalah fitnah, keburukan juga fitnah (QS. Al-Anbiya, 35), rasul adalah fitnah bagi kaumnya (QS. Ad-Dukhan, 49) dan kaumnya adalah fitnah baginya (QS. Al-Maidah, 5: 49), orang kafir adalah fitnah bagi orang mukmin (QS. Al-Buruj, 85: 10) dan orang

mukmin adalah fitnah bagi orang kafir (QS. Al-Mumtahanah, 60: 5), bahkan setiap orang adalah fitnah bagi yang lain, atau sebagian orang atas sebagian yang lain (QS. Al-An'am, 6:53 dan al-Furqan, 25: 20). Karena itu, fitnah tidak hanya melekat pada tubuh perempuan terhadap laki-laki. Tetapi juga melekat pada tubuh laki-laki terhadap perempuan. Pandangan al-Qur'an lebih proporsional bila dibandingkan teks hadis bahwa perempuan adalah fitnah yang paling membahayakan bagi laki-laki. Pandangan yang tanpa ada timbal baliknya, bahwa laki-laki juga fitnah bagi perempuan. Padahal, baik laki-laki terhadap perempuan atau perempuan terhadap laki-laki keduanya sama-sama memiliki potensi *fitnah* dan pada saat yang sama memiliki potensi *masalah*. Stigma fitnah salah satu dari keduanya, tanpa satu yang lain, adalah salah dan tidak sesuai dengan perspektif al-Qur'an.

Karena itu, Aisyah ra menolak keras teks hadis yang diriwayatkan Abu Hurairah ra bahwa tubuh perempuan itu sumber kesialan. Katanya, tidak mungkin teks ini keluar dari mulut Rasul, suaminya. Iapun menyitir ayat: *"Tiada bencanaupun yang menimpa di muka bumi ini dan (tidak pula) pada dirimu sendiri, melainkan telah tertulis dalam kitab sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu mudah bagi Allah"* (QS. Al-Hadid, 57: 22) (lihat: al-'Asqallani, *Fath al-Bari*, VI/150-152).

Dengan demikian, anjuran-anjuran keagamaan yang didasarkan pada 'fitnah' perempuan harus dipahami substansi persoalannya dan konteks sosialnya. Karena fitnah adalah kata yang sarat dengan muatan-muatan konteks temporer. Misalnya, larangan perempuan keluar rumah tanpa kerabat, harus dipahami sebagai bentuk perlindungan perempuan bukan sebagai ajaran

domestifikasi (pengekanan dan pembatasan) terhadap perempuan. Ada misal yang cukup kongkrit dalam hal ini, yaitu tentang konsepsi mahram untuk perempuan. Konsepsi dipahami oleh banyak ulama, bahkan oleh beberapa ulama kontemporer seperti DR. Wahbah Zuhaili, bahwa perempuan tidak diperkenankan untuk melakukan perjalanan sepanjang 20 farsakh, tanpa mahram. Perempuan harus tinggal di rumah dan tidak melakukan bepergian, ketika tidak ada kerabat yang mau menemaninya. Pandangan ini didasarkan pada sebuah hadis Nabi SAW, yang sebenarnya bisa dipahami berbeda. Teks lengkapnya, seperti yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim (Jami' al-Ushul, VI/17), Nabi bersabda: *"Tidak dihalalkan bagi perempuan yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk bepergian tanpa mahram sejauh jarak tempuh tiga hari tiga malam"*. Seorang sahabat bertanya: *"Bagaimana dengan isteri saya, yang pergi haji tanpa mahram?"*, Nabi menjawab: *"Susullah dan temani isterimu"*. Jawaban Nabi yang terakhir ini adalah sebuah penegasan bahwa konsep mahram adalah konsep perlindungan terhadap perempuan, bukan pelarangan. Perlindungan berbarti pengadaaan keamanan dan kesempatan untuk melakukan aktifitas yang ingin digeluti perempuan, yang dalam konteks sosial politik sekarang adalah tugas negara. Selayaknya, negara yang dituntut, atau masyarakat, atau keluarga untuk mewujudkan perlindungan dan keamanan, bukan dengan melarang perempuan.

Contoh lain adalah konsepsi perempuan shalihah. Pemaknaan konsepsi ini –dalam literatur klasik- hanya merujuk kepada sejauh mana relasi perempuan dengan suaminya. Seksualitas perempuan dalam hal ini, ditentukan dan diukur dari luar dirinya, karena kriteria perempuan

shalihah ada tiga hal: (a) Bisa memuaskan keinginan suami (b) Selalu melayani keinginan dan perintah suami (c) Bisa menjaga diri, rumah dan keluarga. Kita harus menghentikan. Dengan pemaknaan ini, baik-buruk perempuan ditentukan sejauh relasinya dengan sang suami, sehingga ia tercerabut dari kehidupannya sebagai manusia muslim dan makhluk sosial pada umumnya. Padahal seperti disepakati oleh para ulama, bawa setiap perempuan, sebagai seorang muslim, terkait dengan perintah-perintah keimanan dan keislaman yang telah digariskan oleh Allah SWT dan Nabi Muhammad SAW. Seperti perintah ibadah shalat, puasa, haji, zakat, berbaik kepada orang tua, saudara, tetangga, kerja-kerja positif (*'amal shalih*) terhadap masyarakat, amar ma'ruf dan nahy munkar, serta perintah-perintah lain yang tentu saja tidak hanya berhubungan dengan sang suami.

Pemaknaan parsial ini biasanya merujuk pada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud. Dalam teks tersebut, Nabi menyatakan: *"Maukah aku tunjukkan simpanan terbaik seseorang? Perempuan shalihah; yang ketika dilihatnya memuaskan, diperintahkannya menurut dan ditinggalkan olehnya, mau menjaga diri dan harta suami"*. Padahal teks hadis ini, kalau ditelusuri konteksnya sebenarnya merupakan penggalan dari sebuah kisah yang terjadi dalam kehidupan; antara beberapa sahabat dan Nabi Muhammad Saw. Dalam sunan Abu Dawud, pernyataan Nabi Saw tentang mar'ah shalihah sebagai hiasan/simpanan terbaik, diungkapkan di depan sahabat-sahabat yang miskin. Saat itu, mereka mendatangi Nabi dan mengeluhkan bahwa perintah-perintah Qur'an banyak yang mengarah kepada orang-orang kaya, seperti haji, zakat dan shadaqah. Mereka, karena kemiskinannya, merasa tidak memiliki apa-apa untuk bisa beramal shalih lebih banyak. Dalam konteks ini,

Nabi menyatakan perempuan shalihah sebagai harta atau simpanan terbaik. Berarti, konteksnya adalah menenangkan, melipur lara dan memberi kesempatan kepada orang-orang tertentu untuk tetap bisa merasakan kenikmatan dan tetap bisa melakukan 'amal shalih. (lihat teks hadis lengkap pada Sunan Abu Dawud, juz II/126, nomor hadis: 1664).

Pelayanan yang baik terhadap suami adalah salah satu kriteria 'perempuan shalihah'. Dalam hal ini, pemaknaannya juga harus timbal balik, setiap satu kepada yang lain. Ketika 'isteri shalihah' dituntut untuk menyenangkan suami, maka 'suami shalih' juga dituntut hal yang sama, bisa menyenangkan isteri. Karena perempuan sebagai isteri tidak bisa berdiri sendiri, sehingga secara sepihak diharuskan untuk menyenangkan suami, kapan dan dalam keadaan apapun. Tanpa ada tuntutan yang sama dari pihak suami. Karena itu, yang diperlukan adalah kebersamaan dan keadilan dalam mengarungi bahtera rumah tangga. Sesuai dengan tuntutan prinsip-prinsip yang telah digariskan oleh al-Qur'an, terutama prinsip mu'asyarah bil ma'ruf antara suami dan isteri; saling melengkapi, saling mengisi dan saling memahami. Dalam ungkapan al-Qur'an, yang satu adalah pakaian bagi yang lain [*Hunna libasun lakum, wa antum libasun lahunn*].

Tetapi perempuan, identitas sosialnya tidak hanya sebagai isteri. Karena setiap perempuan, baik sebagai anak, ibu, maupun isteri akan memiliki relasi dengan keluarganya, tetangga-tetangganya dan masyarakat yang lebih luas. Ia tidak hanya terkait dengan suaminya, sehingga pelabelan 'perempuan shalihah' tidak hanya terkait dengan pelayanannya terhadap sang suami. Tetapi juga sejauh mana ia baik, sesuai dan benar dalam relasinya terhadap keluarga dan masyarakat luas. Perempuan, seperti juga laki-laki

memiliki tanggung jawab yang sama terhadap baik dan buruknya kehidupan masyarakat. Seperti yang secara eksplisit difirmankan Allah SWT: *“Orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, satu dengan yang lain adalah mitra (bersama untuk melakukan) amar ma’ruf nahi munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, mentaati Allah dan Rasul-Nya. Merekalah yang akan mendapat rahmat Allah. Sesungguhnya Allah itu Maha Kuat dan Bijaksana”*. (QS, At-Taubah, 9:72).

Karena argumentasi fiqh fitnah yang tidak lagi kuat, saat ini fiqh yang harus dikembangkan adalah fiqh kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan. Sehingga, seksualitas perempuan harus diletakkan pada proporsi yang sebenarnya. Kesempatan harus diberikan kepada perempuan untuk mengartikulasikan seksualitasnya, sama seperti kesempatan yang diberikan kepada laki-laki. Karena perempuan dan laki-laki diciptakan dari entiti [*nafs*] yang sama (QS. An-Nisa, 4: 1), memiliki hasrat seksual, keinginan hidup, cita-cita dan angan-angan yang tidak jauh berbeda. Kehidupan yang baik [*hayâtan thayyibah*] hanya bisa dibangun dengan kebersamaan laki-laki dan perempuan dalam kerja-kerja positif [*‘amalan shâlihan*](QS. An-Nahl, 16:97).

Dalam relasi suami-isteri, fiqh yang dikembangkan harus tidak didasarkan pada hegemoni dan diskriminasi satu pihak pada yang lain. Tetapi pada prinsip-prinsip; [1] kerelaan kedua belah pihak dalam kontrak perkawinan [*tarâdlin*] (QS. Al-Baqarah, 2: 232-233), [2] tanggung jawab [*al-amânah*] (QS. An-Nisa, 4: 48), [3] independensi ekonomi dan politik masing-masing (QS. Al-Baqarah, 2: 229 dan an-Nisa, 4: 20), [4] kebersamaan dalam membangun kehidupan yang tenang [*as-sakînah*] dan penuh cinta kasih [*al-*

mawaddah wa ar-rahmah] (QS. Ar-Rum, 30:21), [5] perlakuan yang baik antar sesama [*mu'âsyarah bil ma'rûf*] (QS. An-Nisa, 4:19), [6] berembug untuk menyelesaikan persoalan [*musyâwarah*] (QS. Al-Baqarah, 2:233, Ali 'Imran, 3:159 dan Asy-Syura, 42:38) [7] dan menghilangkan 'beban ganda' dalam tugas-tugas seharian [*al-ghurm bil ghum*].

Prinsip-prinsip ini menuntut keadilan dan kesetaraan dalam segala hal. Misalnya dalam hal menikmati fantasi seksual, perempuan memiliki hak penuh atas kenikmatan-kenikmatan seksual. Sehingga, ketika khitan laki-laki dilakukan untuk kemaslahatan (baca: kesehatan dan kenikmatan biologis) yang kembali kepada dirinya, maka khitan perempuan juga harus dihentikan demi kemaslahatan bagi diri perempuan. Bahkan harus diharamkan, karena ternyata melemahkan hasrat seksual perempuan sepanjang hidupnya. Dalam realitas medis, perempuan yang tidak dikhitan lebih mudah terangsang dan lebih mudah memperoleh kenikmatan seksual, jika dibandingkan dengan perempuan yang dikhitan.

Pengontrolan terhadap seksualitas perempuan harus dihentikan juga pen-subordinasiannya terhadap seksualitas laki-laki. Karena ia tidak sesuai dengan prinsip-prinsip kesetaraan, keadilan dan kemaslahatan. Seksualitas perempuan tidak lagi harus diukur dari luar dirinya. Karena itu, sesuai dengan konsep '*mu'âsyarah bil ma'rûf*' layanan seksual adalah hak bersama antar suami-isteri. Kenikmatan seksual juga hak bersama, sehingga hubungan intim bukanlah suatu *mu'âsyarah* yang *ma'rûf* jika hanya memuaskan satu pihak dan mengecewakan pihak lain. Dalam pandangan fiqh Maliki, melayani kebutuhan seksual isteri adalah wajib. Sama wajibnya bagi isteri untuk melayani kebutuhan seksual suami. Kewajiban ini tentu saja

relatif tergantung kondisi kedua belah pihak dan selama tidak mengakibatkan keburukan kepada keduanya.

Demi kadilan dan kemaslahatan, orientasi fiqh dalam hal kasus perkosaan harus memihak kepada korban, yaitu perempuan. Fiqh semestinya tidak lagi menganggap seksualitas perempuan sebagai penyebab terjadinya perkosaan, sehingga kasus perkosaan tidak menjadi berbalik kepada perempuan. Fiqh diharapkan bisa memunculkan moralitas perlindungan, pelayanan dan tanggung jawab terhadap korban. Sehingga hukum aborsi bagi perempuan korban perkosaan harus dikaitkan dengan semangat perlindungan dan pelayanan. Dengan demikian, perempuan tidak lagi takut dengan seksualitasnya sebagai perempuan. Kecenderungan traumatis juga bisa diminimalisir dari kejiwaan perempuan korban perkosaan. Perempuan juga tidak menghargai dirinya, atau dihargai orang lain, sebatas fantasi seksual sebagai figur penggoda.

Fiqh juga dituntut kearifannya dalam memandang persoalan-persoalan seksual dalam tataran realitas. Misalnya dalam hal orientasi seksual, perilaku yang secara normatif “dipersalahkan” seperti lesbianisme, tidak hanya disalah-salahkan. Yang lebih penting lagi, menumbuhkan pribadi-pribadi yang bertanggung jawab [amanah] dalam berperilaku seksual. Baik tanggung jawab terhadap diri sebagai pelaku, pasangan, maupun masyarakat. Dengan demikian perilaku seksual yang sehat harus dipentingkan. Sehat dalam arti sehat moral, sehat biologis dan psikologis. Fiqh ‘amanah’ adalah fiqh yang menebarkan sikap bertanggung jawab dalam hal seksualitas, bukan yang memasang ketakutan-ketakutan di setiap sudut kehidupan. Seksualitas harus dibuka, untuk dipertanggung jawabkan, bahkan harus disyukuri.

Dalam suatu seminar, Indriani Bone, seorang teolog perempuan, menyatakan bahwa seksualitas perempuan harus dirayakan (baca: disyukuri). Karena ia terkait langsung dengan reproduksi manusia. Hanya perempuan yang diberikan amanah dari Tuhan untuk mengemban tanggung jawab dan beban reproduksi. Dari tubuh perempuanlah lahir manusia-manusia, awal dari sebuah peradaban. Tanpa manusia, tidak akan ada peradaban. Seksualitas, bagi perempuan, adalah bagian dari rencana-Nya yang harus disyukuri, diafirmasi dan dirayakan. Bukan ditabukan, apalagi dianggap najis. Karena itu, masyarakat harus bertaubat dari pandangan-pandangan yang seksis dan misoginis terhadap seksualitas perempuan. Dalam teologi Islam kondisi sosial yang misoginis merupakan bentuk otoritarianisme kekuasaan yang harus diruntuhkan. Dalam bahasa hadis, menyatakan kebenaran di hadapan kekuasaan yang otoriter adalah sebaik-baik jihad [*afdhâl al-jihâd al-qawl al-ḥaqq amâm sulthân jâ'ir*]. Dengan kata lain, mendaulatkan seksualitas perempuan dalam kondisi yang otoriter terhadap kedaulatannya adalah perbuatan terpuji. Saatnya seksualitas perempuan tidak lagi dikorbankan untuk kepentingan di luar dirinya. Karena pada praktiknya, akan mengakibatkan ketimpangan-ketimpangan sosial yang berakibat buruk pada semua. Dalam Islam, semua keburukan dan kerusakan harus disingkirkan dan dilenyapkan [*lâ dharara wa lâ dhirâr*].

Dengan demikian, jika kita yakin bahwa Islam adalah agama yang rahamatan lil 'alamin dan menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dan martabat kemanusiaan, maka perjuangan keadilan relasi gender adalah sebaik-baik jihad yang bisa dilakukan umat Islam saat ini. Perjuangan ini, bukan mendorong dan mengubah dari tatanan yang

patriarkhi (penguasaan laki-laki atas perempuan) menuju yang matriarkhi (penguasaan perempuan atas laki-laki), tetapi untuk tatanan yang saling menghargai satu sama lain, memahami orang lain sebagaimana memahami dirinya, tatanan yang berkeadilan dan bermartabat dengan memberi kesempatan partisipasi (hak dan kewajiban) kepada semua orang atas dasar kemampuan dan kelayakan masing-masing, tidak atas dasar jenis kelamin. Karena itu, perjuangan ini tidak saja baik, tetapi sangat Islami. *Wallahu a'lam.*

Mencari Akar Pluralisme dari Tradisi Fiqh Islam

Janganlah kamu mengatakan kepada orang yang mengucapkan "salam" kepadamu: "Kamu bukan seorang mukmin" (lalu kamu membunuhnya), dengan maksud mencari harta benda kehidupan di dunia, karena di sisi Allah ada harta yang banyak. begitu jugalah keadaan kamu dahulu, lalu Allah menganugerahkan nikmat-Nya atas kamu, maka telitilah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan. (an-Nisa, 4: 94).

Pendahuluan

Salah satu persoalan utama yang dihadapi umat Islam kontemporer adalah cara pandang terhadap orang yang berbeda keyakinan, atau menyimpang dari Islam. Biasa disebut dengan istilah kafir, musyrik atau bisa jadi murtad dari Islam. Ketika pandangan dunia saat ini, yang dianut kebanyakan bangsa dan negara, telah berubah dengan didasarkan pada kesamaan kebangsaan dan kepentingan bersama, cara pandang yang diskriminatif terhadap 'orang yang berbeda' menjadi persoalan. Cara pandang kebangsaan menuntut kesederajatan di mata negara dalam semua hal, tanpa membedakan latar belakang agama. Sementara negara yang mendasarkan pada keyakinan agama tertentu, yang menempatkan penganutnya sebagai warga negara utama, akan terus-menerus menghadapi

persoalan dalam memandang 'orang lain' atau 'orang yang berbeda'. Tidak menutup kemungkinan, persoalan ini akan merembet terhadap 'orang sendiri' yang dianggap 'orang lain'. Dalam sejarah peradaban umat Islam, persoalan kemurtadan atau penyelewengan agama dalam beberapa kasus menjadikan banyak ulama besar sebagai korban. Ini berangkat dari cara pandang yang diskriminatif –bahkan memusuhi- terhadap orang yang berbeda paham atau keyakinan agama. Cara pandang yang seperti ini, cepat atau lambat, pasti akan menjadi bumerang di internal komunitas sendiri. Karena cara pandang demikian hanya bisa melihat kebenaran pada dirinya sendiri, tidak akan pernah belajar dari orang lain yang dianggap berbeda keyakinan apalagi mengakui keberadaannya. Ia dipastikan akan membungkam perbedaan dan mebinuh kreatifitas berfikir dan berkarya.

Di Indonesia, jika upaya formalisasi syari'at Islam terus bergulir tanpa direkonstruksi terlebih dahulu, persoalan hukum murtad akan menjadi persoalan krusial. Di Aceh saat ini, sedang digodok Qanun fiqh jinayah yang memuat berbagai pidana dalam fiqh Islam, termasuk pidana murtad yang dihukum dengan pidana mati. Prof. Muslim Ibrahim, Ketua Majelis Perwakilan Ulama Nanggroe Aceh Darussalam, ketika menanggapi persoalan kemurtadan di masyarakat Aceh, sudah menyatakan bahwa hukuman orang murtad yang sesuai fiqh adalah hukuman mati.³⁰⁴ Jika hukuman mati terhadap murtad ini diundangkan dalam Qanun NAD, maka Aceh akan menjadi daerah pertama yang menghadapi konflik internal. Mungkin lebih dahsyat dari masa DOM. Karena biasanya tolok ukur

³⁰⁴ Baca: Serambi Indonesia, 18/11/2005.

'Islam' dan 'murtad' pada akhirnya akan dipegang oleh kelompok yang berkuasa atau mereka yang mayoritas. Setiap pemikiran keagamaan yang berbeda dengan mainstream kemudian akan dicap sebagai menyeleweng dan murtad. Saat itulah, bangsa Indonesia akan menyaksikan pembantaian dengan mengatasnamakan agama. Di negeri jiran Malaysia, tuntutan perundang-undangan hukuman mati terhadap murtad terus disuarakan oleh Partai Islam (PAS) dan meminta persetujuan Pemerintah Federal untuk uji coba di Negeri Kelantan. Dalam setiap konflik pemikiran keislaman yang cukup tajam, tidak segan-segan Partai ini menuntut hukuman mati terhadap negara bagi mereka yang menyeleweng dan dianggap murtad; seperti terhadap Kassim Ahmad dan Othman Ali.

Sebagai ilustrasi, jika yang diterapkan di Indonesia adalah Islam Wahabi model Saudi, maka daftar orang yang dianggap kafir dan murtad akan lebih banyak lagi. Karena dalam keyakinan Muhammad bin Abd Wahhab (w. 1206/1792) banyak sekali orang yang dianggap salah, menyeleweng, murtad dan kafir. Tasawuf dianggap dari tradisi Persia, ziarah kubur dan kewalian dari adat Turki dan filsafat merupakan budaya pagan Yunani. Dan semua itu bukan dari Islam dan tidak Islami. Semua orang syi'ah adalah kafir. Tawassul itu syirik dan ziarah kubur juga bisa menjadi biang syirik. Orang muslim yang mengucapkan salam pada orang kafir atau murtad juga kafir. Dan semua itu pantas dihukum bunuh karena kekufuran dan kemusyrikannya. Kekhalifahan Turki Otsmani juga dianggap kafir karena mnyebarkan tasawuf. Mendukung dan menerima kekhalifahan ini adalah penerimaan terhadap

kekufuran dan dosa besar.³⁰⁵ Saat ini kita masih bernafas lega, karena da'wah Islam di Indonesia lebih banyak disampaikan dengan jalan damai dan *mau'izhah hasanah*. Tetapi ke depan kita tidak tahu, karena gerakan Islam transnasional sedang membangun sejarahnya di Indonesia yang lambat laun akan mencabut akar-akar budaya bangsa Indonesia yang plural dalam berbagai hal; termasuk keyakinan dan paham keagamaan.

Tulisan ini berusaha membaca ulang (*re-interpretasi*) konsep *fiqh ar-riddah*, yang dalam pemahaman mainstream sebagai basis legitimasi adanya hukuman terhadap warga muslim yang menyeleweng dari keyakinan otentik (berbeda dari mainstream). Mulai dari hukuman paling ringan (*ta'zîr*) sampai hukuman bunuh (*had al-qatl*). Tanpa pembacaan ulang, konsep ini akan berhadap-hadapan secara simetris dengan prinsip demokrasi yang meniscayakan adanya kesederajatan setiap warga dalam memperoleh hak-hak dari negara. Bahkan bisa menjadi biang kekerasan atas perbedaan keyakinan dan paham yang telah hidup di masyarakat. Tulisan ini juga mencoba menawarkan konsep *fiqh al-ikhtilâf*, sebagai basis penyusunan relasi sosial dalam perbedaan (*fiqh at-ta'âmul al-ijtimâ'iy*). *Fiqh al-Ikhtilâf* tidak bermaksud menyamakan keyakinan apalagi agama. Tetapi upaya untuk membuat rumusan penghormatan terhadap perbedaan-perbedaan yang ada dan tidak menjadikannya sebagai legitimasi kekerasan.

³⁰⁵ Lihat: Abou el-Fadl, Khalid, *The Great Theft; Wrestling Islam from the Extremists*, 2007: HarperCollins Publisher, New York, hal. 45-55.

Fiqh sebagai Islam realitas

Kita ingin mendiskusikan persoalan ini melalui pendekatan fiqh sebagai realitas Islam yang sesungguhnya. Sesuatu yang dikatakan 'Islam' dalam realitas masyarakat pada dasarnya adalah *fiqh*. Yang dimaksud di sini adalah fiqh dengan makna awal. Yaitu pemahaman terhadap teks-teks agama [*an-nushûsh ad-dîniyyah*] dalam hal apapun; keyakinan, persoalan hukum maupun etika perilaku masyarakat. Makna ini –yang dikembangkan Imam Abu Hanifah (w. 150 H)- adalah yang bisa dipahami dari beberapa ayat Qur'an dan teks hadits yang memuat kata fiqh (lihat; QS, 4:78, 17:44 dan 11:91).³⁰⁶ Fiqh adalah pemahaman setiap orang dalam realitasnya masing-masing menyangkut keber-agama-annya. Setiap usaha untuk memahami Islam, memaknai dan menerapkannya dalam realitas kehidupan adalah fiqh. Pernyataan Nabi Saw, bahwa: "*Seseorang yang diinginkan Allah dengan kebaikan baginya, ia akan dibiasakan berproses dalam hal fiqh terhadap agama*"³⁰⁷ adalah proklamasi bahwa setiap orang yang baik,

³⁰⁶ Memang dalam bahasan akademis, fiqh didefinisikan sebagai: "Ilmu yang membahas mengenai hukum-hukum syari'at yang dipahami dari teks-teksnya menyangkut perbuatan-perbuatan manusia". Ia berbeda dari ilmu kalam, karena menyangkut keyakinan seseorang, dan berbeda dari ilmu tasawuf, yang mendalami pengalaman spiritual manusia. Ia hanya berbicara mengenai segala perbuatan manusia, baik yang bersifat privat, maupun publik. Tetapi Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa fiqh adalah setiap pemahaman terhadap agama, bisa tentang keyakinan dan moralitas yang ia sebut sebagai *al-fiqh al-akbar*, dan bisa tentang hukum perbuatan manusia yang ia sebut *al-fiqh al-ashghar*. Untuk lebih jelas bisa dilihat pada: Muhammad ad-Dasuqi dan Aminah al-Jabir, *Muqaddimah fi Dirasat al-Fiqh al-Islami*, 14 11H/1990M, Dauhah, Qatar, pp. 13-22.

³⁰⁷ Dari Mu'awiyah bin Abi Sufyan ra, diriwayatkan Imam Bukhari dan Muslim. Lihat: Ibn al-Atsir, *Jâmi' al-Ushûl min Ahâdits ar-*

siapapun, akan cenderung untuk selalu memahami dan memaknai [fiqh] terhadap agama. Kecenderungan ini sebagai bentuk dari kecintaan, kedekatan dan kepedulian. Tetapi pada saat yang sama, iapun sebatas pemaknaan [fiqh] terhadap agama [ad-dîn], bukan agama itu sendiri.

Karena merupakan upaya pemaknaan, maka fiqh menjadi beragam dan mengikuti konteks realitasnya masing-masing. Ketika Nabi Muhammad Saw mendeskripsikan 'apa itu Islam' dan 'siapa itu muslim', dalam beberapa teks hadits berbeda dari satu riwayat ke riwayat yang lain. Atau lebih tepatnya, berbeda dari satu konteks ke konteks yang lain. Suatu saat Nabi Saw menyatakan Islam adalah: "*Islam adalah dengan beribadah kepada Allah Swt semata, tidak menyekutukan-Nya dengan yang lain, mendirikan shalat wajib, membayar zakat dan berpuasa Ramadhan*".³⁰⁸ Dalam riwayat lain diawali dengan "*Islam adalah dengan bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan-Nya*", dan ditambah dengan klausa: "*Menunaikan ibadah haji ke Mekkah*".³⁰⁹ Dalam riwayat lain, ketika seseorang dari pedalaman [badui] mendengarkan deskripsi Nabi tentang Islam, dia menyatakan: "*Ya Nabi, saya akan mengikuti, dan tidak akan saya tambah dan tidak akan saya kurangi*". Lalu Nabi berujar: "*Ia akan masuk surga kalau benar seperti yang diucapkan*"³¹⁰. Bahkan dalam suatu riwayat, ada

Rasûl, 1984, Dar Ihya at-Turâts al-'Araby, Beirut, juz IX, hal. 131, no. hadits: 6763.

³⁰⁸ Dari Abu Hurairah dan Abu Dzar al-Ghiffari ra, riwayat Imam Bukhari, Muslim, Abu Dawud dan Nasa'i . Lihat: Op. Cit. juz I, halaman 133.

³⁰⁹ Dari Yahya bin Ya'mar ra, riwayat Imam Muslim, Turmuzdi, Abu Dawud dan Nasa'i . Lihat: Op. Cit. Juz I, halaman 130.

³¹⁰ Dari Thalhah bin 'Ubaidillah ra, riwayat Imam Malik, Bukhari, Muslim, Abu Dawud dan Nasa'i. Lihat: Op. Cit. Juz I, halaman 141.

seseorang –mungkin sahabat atau tabi’in- yang berpegang pada teks hadits ini, ketika diajak berperang di jalan Allah Swt, ia menolak dengan alasan tidak termasuk kewajiban Islam.³¹¹

Padahal dalam banyak riwayat lain, deskripsi tentang Islam dan predikat muslim tidak hanya terhenti pada kewajiban-kewajiban di atas. Misalnya teks hadits yang mendeskripsikan orang muslim: “*Seseorang dianggap muslim, ketika orang-orang sekitarnya tidak terganggu dari lisan dan tangannya*”.³¹² Juga teks-teks hadits tentang kewajiban berjihad, bertetangga dengan baik, menghormati orang tua, menyayangi anak muda, tidak melakukan kezaliman, berkhianat, berzina, mencuri dan banyak lagi kewajiban-kewajiban bagi orang yang berpredikat ‘muslim’. Perbedaan, atau lebih tepatnya keragaman teks hadits dalam mendeskripsikan ‘Islam’ dan ‘muslim’ adalah karena ia merupakan proses fiqh; memahami dan menerapkan ajaran agama dalam konteksnya masing-masing. Terkait dengan siapa dan dari mana yang bertanya dan meminta jawaban. Jika Nabi Saw saja demikian, tentu keragaman fiqh pada masa sahabat, tabi’in dan para ulama berikutnya akan lebih banyak lagi, karena realitas kehidupan semakin bertambah dan kompleks. Dalam istilah ushul fiqh “Teks-teks ajaran itu terbatas, sementara realitas tidak terbatas [*an-nushûsh mutanâhiyah wa amma al-waqâ’i’ ghair mutanâhiyah*]”.³¹³

³¹¹ Lihat: Op. Cit. Juz I, halaman 128.

³¹² Lihat: Op. Cit. Juz I, halaman 153.

³¹³ Dalam hal ini asy-Syahrastâni (w. 548 H) mengatakan: “*Secara umum, kita mengetahui dengan pasti dan yakin bahwa berbagai peristiwa dan kasus-kasus, baik dalam masalah ibadah maupun masalah kehidupan (interaksi sosial) tidak terhitung dan tidak terbatas. Kita juga mengetahui dengan pasti, bahwa tidak semua kejadian (atau permasalahan) terdapat penjelasannya dalam teks (al-Qur’ân maupun al-Hadits). Memang hal ini tidak mungkin.*”

Keragaman formulasi fiqh setidaknya dilatari dua hal; persoalan keterbatasan pemaknaan [*ijtihâd al-istinbâthy*] dan persoalan penerapan pada wilayah realitas [*ijtihâd tathbîqy*]. Dengan demikian fiqh –setiap pemahaman terhadap Islam- tidak bisa dikatakan terlepas dari realitas. Fiqh menjadi kaya dan dibukukan dalam karya yang berjilid-jilid, justru karena intensifitasnya berelasi dengan realitas. Pernyataan bahwa realitas harus tunduk terhadap fiqh, atau sebaliknya adalah sesuatu yang tidak tepat dan berlebihan. Fiqh dan realitas dalam sejarah masyarakat muslim, keduanya saling berinteraksi, mempengaruhi, melengkapi dan mengisi satu terhadap yang lain.

Dari interaksi ini, bisa diidentifikasi tiga karakter dasar fiqh; pluralitas, fleksibilitas dan relatifitas. Hampir dalam setiap persoalan yang diperbincangkan, fiqh pasti memiliki keragaman pandangan sejak pertama kali dirumuskan. Dalam banyak hal, fiqh juga melakukan penyesuaian dengan setiap realitas yang dihadapi. Karena itu, kebenaran fiqh bersifat relatif, untuk suatu masa, tempat dan kondisi tertentu, bukan untuk selamanya dan tidak mengatasi ruang dan waktu. Paradigma fiqh ini, selanjutnya akan dijadikan alat analisis untuk melihat, memaknai dan merumuskan fiqh (memaknai dan menerapkan ajaran Islam) dalam kaitannya dengan relasi sosial masyarakat. Khususnya yang menyangkut persoalan

Karena teks-teks itu sesungguhnya terbatas, sementara peristiwa-peristiwa sosial tidak akan pernah terbatas. Sesuatu yang tidak terbatas tidak akan mampu dicakup oleh sesuatu yang terbatas. Karena itu, kita sangat yakin bahwa ijtihâd atau qiyâs hukumnya wajib". (Abu al-Fath Muḥammad bin Abd al-Karim Asy-Syahrastâni, al-Milal wa an-Nihâl, Diedit oleh Aḥmad Fahmi Muhammad, Juz I, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992), hlm. 210).

kebebasan beragama, berkeyakinan, berpendapat dan penghormatan satu terhadap yang lain dalam menjalankan hak-hak individu maupun sosial.

Realitas masa lalu telah mewarnai sedemikian rupa pemaknaan teks-teks agama yang terkait dengan hak-hak keberagamaan seseorang. Ada pemilahan seseorang menjadi muslim, *kafir dzimmi* atau *kafir harbi*, *dâr al-Islâm* atau *dâr al-kufr*, pidana kemurtadan, identifikasi terhadap kemurtadan seseorang, dan pengadilan serta eksekusi atas pidana kemurtadan. Tentu saja, realitas sekarang memiliki logika dan konteksnya sendiri, yang menuntut pemaknaan ulang atas teks-teks yang sama, atau lebih tepatnya adalah pembacaan atas sekumpulan teks-teks yang secara literal terkesan ambivalen; ada yang mengarah pada kebebasan dan penghormatan, dan sebaliknya ada yang mengarah pada pembatasan dan pemaksaan. Ulama masa lalu misalnya, lebih memilih untuk menyatakan bahwa ayat peperangan menggantikan [*naskh*] seluruh ayat-ayat kebebasan, penghormatan dan perdamaian.³¹⁴ Realitas sekarang menuntut sebuah cara pandang baru; misalnya bahwa yang prinsip dalam Islam adalah ayat-ayat penghormatan dan perdamaian, sementara peperangan dan pemilahan keimanan seseorang terkait dengan konteks tertentu yang bersifat parsial. Tradisi klasik dalam hal ini, harus dibaca selaras dengan konteksnya. Pada saat yang

³¹⁴ Ibn al-'Arabi misalnya, dalam tafsir ayât al-ahkâm menyatakan bahwa ayat perintah memerangi orang-orang musyrik: "*Apabila telah lewat bulan-bulan yang diharamkan (peperangan) maka perangilah orang-orang musyrik itu dimanapun kamu menemukan mereka*". (QS. At-Taubah, 9:5), ayat ini menghapus (*naskh*) sekitar 114 ayat Qur'an yang berbicara perdamaian, dialog dan perkataan lembut dengan orang-orang kafir. Lihat: Ibn al-'Arabi, *Ahkâm al-Qur'an*, I/205. Dikutip dari: Shubhi ash-Shâlih, *Mabâhith fî Ulûm al-Qur'an*, 1983, Dar al-Ilmi lil-Malâyin, Beirut, hal. 264.

sama, semangat pembacaan tradisi klasik ini [*al-ashâlah*] diturunkan untuk merumuskan fiqh yang selaras dengan tuntutan konteks kontemporer [*al-mu'âsharah*] dalam kehidupan kita saat ini.

Dengan demikian, kita tetap menghormati dan berpegang pada tradisi [*turâts*] tetapi tidak mengambilnya secara membabi buta, kita memilah akar persoalannya dan memilih substansi masalahnya untuk mengemasnya kembali sesuai dengan realitas persoalan kontemporer yang kita hadapi. Orisinilitas [*al-ashâlah*] berarti meniscayakan keterkaitan dengan akar masa lalu di satu pihak, dan di lain pihak harus selalu dinamis dengan persoalan kontemporer [*al-mu'âsharah*], hidup bersama, berinteraksi dan mendatangkan manfaat kepada kehidupan sekarang dan berikutnya. Fiqh relasi sosial dalam hal keberagamaan harus berangkat dari akar-akar orisinilitas khazanah [*turâts*] masa lalu, dan pada saat yang sama berinteraksi dengan persoalan-persoalan kontemporer dan membuka diri terhadap semua masukan dari peradaban lain dengan penuh kesadaran dan kewaspadaan, untuk membangun konsep relasi sosial yang menjamin kesejahteraan masyarakat dunia. Sebagai konsep dan praktek sosial, ia harus terbuka untuk dikritik dari berbagai disiplin ilmu pengetahuan dan diuji secara empirik-materiil, untuk menemukan kesejatan dan orisinalitas konsep ajaran dan norma yang berpihak bagi kemanusiaan.

Fiqh ar-riddah ;

Akar Fanatisme Keberagamaan

Fiqh ar-riddah adalah salah satu konsepsi fiqh yang sering dijadikan dasar perlunya penanganan kekerasan terhadap pelanggaran keyakinan dan pemikiran umat

muslim. *Fiqh ar-riddah* lebih banyak mengarah kepada internal umat muslim. Ada lagi konsepsi lain yang juga menjadi dasar legitimasi kekerasan masyarakat muslim, yaitu konsepsi jihad yang dalam fiqh lebih banyak diarahkan kepada masyarakat luar atau non-muslim. Dalam hal ini, harus dijelaskan bahwa dalam teks-teks Islam, ada sejumlah ayat dan hadits yang bisa menjadi sumber inspirasi kekerasan antar umat muslim, atau terhadap komunitas lain. Ayat dan hadis yang seperti ini, dijadikan basis untuk mendefinisikan konsepsi jihad dalam Islam.

Jihad yang secara literal berarti 'upaya yang optimal', kemudian diartikan sebagai 'usaha yang keras dengan melakukan apa saja untuk menegakkan kalimat Allah'. Dan pada prakteknya, jihad sering diartikan sebagai perang suci terhadap orang-orang yang dianggap melawan kehendak Allah. Jihad sendiri merupakan salah satu implementasi dari perintah 'amar ma'ruf nahi munkar', atau anjuran mewujudkan kebaikan dan menghapus kemungkaran. Bagi mereka yang cenderung dengan ideologi kekerasan, pada prakteknya 'nahi munkar' lebih didahulukan daripada 'amar ma'ruf'. Untuk menegakkan tugas suci ini, mereka tidak segan-segan mengayunkan tangan-tangan kekerasan, dengan berlandaskan pada teks hadis Nabi: "Barangsiapa yang melihat kemungkaran, maka ubahlah dengan tangannya, kalau tidak bisa maka ubahlah dengan lisannya, kalau tidak bisa maka ubahlah dengan hatinya. Hal ini merupakan ekspresi keimanan yang paling lemah".

Sejarah kekerasan yang terjadi dalam dan oleh masyarakat muslim, secara teologi tidak pernah terlepas dari seputar konsepsi jihad, amar ma'ruf dan penegakan hukum-hukum Allah di muka bumi. Ketika konsepsi ini ditegakkan atas dasar 'komunalisme', biasanya akan

berbuntut praktek kekerasan. Yaitu pandangan bahwa kebenaran hanya ada pada dirinya, dan kesesatan ada pada orang lain. Ketika 'kebenaran dirinya' harus ditegakkan, sementara 'kesesatan orang lain' harus ditumpas, maka kekerasan-kekerasan tidak bisa terelakkan akan tumpah dengan sebab yang mungkin sangat sederhana. Dengan legitimasi kosmis ini, kekerasan menjadi sakral, memiliki nilai keagungan dan menjadi rebutan banyak orang untuk melakukannya. Tindak kekerasan ini, dalam sejarah Islam, tidak hanya terjadi dari muslim terhadap non-muslim, tetapi lebih banyak lagi terjadi dari muslim terhadap muslim yang lain. Realitas yang seperti harus menjadi salah satu pertimbangan bagaimana rumusan fiqh relasi sosial tidak lagi didasarkan pada mu'min-kafir, kawan-lawan dan senang-benci. Tetapi pada kesepakatan untuk secara bersama merumuskan aturan main yang memungkinkan semua orang memiliki hak dan kesempatan yang sama.

Sesuatu yang tidak bisa dinafikan bahwa fiqh klasik telah sedemikian rupa merumuskan pidana murtad [*hadd ar-riddah*], yang pada perkembangannya banyak mengancam kebebasan beragama, berpendapat dan berkarya pada masyarakat muslim. Bahkan, rumusan *fiqh ar-riddah* ini – dengan formulasi lain yang sejenis seperti; *kufr*, *zindîq*, *bid'ah*, *khurafât*- telah memakan korban dari para ulama itu sendiri, yang di kemudian hari dianggap pahlawan dalam disiplin ilmu mereka masing-masing. Perumusan fiqh ini tidak bisa dilepaskan begitu saja dari konteks yang melatari pada saat itu, sehingga tidak menutup kemungkinan – dengan melakukan pembacaan terhadap seluruh komponen tradisi yang terkait dengan persoalan ini- memunculkan perumusan baru yang sejalan dengan prinsip-prinsip dasar

Islam dan selaras dengan tuntutan etika pergaulan saat ini, yang menuntut kesetaraan dan kesederajatan.

Dalam fiqh klasik, perbincangan mengenai hukum pidana terpusat pada *hudûd*; kemurtadan, perzinahan, pencurian, pembrontakan dan minuman keras. Selebihnya adalah pidana *ta'zîr*, yang hukumannya diserahkan kepada kebijakan pemerintah dengan syarat tidak lebih dari batasan hukuman *hudûd*. Kemurtadan merupakan pidana yang diancam dengan hukuman yang cukup berat, yaitu dihukum mati. Ancaman ini, seperti yang dikatakan Ibn ar-Rushd merupakan kesepakatan mayoritas ulama fiqh. Tetapi dalam penjabarannya ulama fiqh berbeda pendapat; misalnya apakah seorang yang murtad langsung dikenakan hukuman atau diminta bertaubat lebih dahulu; seorang perempuan yang murtad boleh dihukum bunuh atau tidak, dan yang paling krusial adalah persoalan batasan bagaimana seseorang dianggap telah melakukan pidana kemurtadan. Identifikasi 'kemurtadan' ini yang pada akhirnya banyak memakan korban dari para ulama, sebelum pidana itu mengancam orang-orang yang benar-benar keluar dari Islam itu sendiri.³¹⁵

Riddah atau al-Irtidad, secara etimologi [*al-lughawi*] berarti pulang, atau kembali kepada agama semula. Orang-orang pada masa Nabi Saw, sebelum masuk Islam, menganut agama tertentu, maka ketika keluar dari Islam, ia dianggap kembali kepada agama semula. Asumsinya, *riddah* baru terjadi ketika seseorang menganut agama tertentu selain Islam, masuk Islam, kemudian keluar lagi dari Islam kembali ke agama semula. Tetapi mayoritas ulama tidak

³¹⁵ Lihat: Ibn ar-Rushd, *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid*, 1988, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, juz II, hal. 459..

berpendapat demikian, *riddah* adalah segala bentuk upaya seseorang yang bisa dianggap keluar dari agama Islam, bisa dengan ucapan, perbuatan atau isyarat. Pada prakteknya, *fiqh ar-riddah* menurunkan konsepsi-konsepsi sejenis yang pada intinya mengarah pada upaya eksekusi terhadap segala bentuk penyimpangan keberagamaan, keyakinan, pemikiran dan perbuatan; seperti konsepsi *zindiq*, *bid'ah*, *takhayyul* dan *khurafât*. Pada prakteknya, ulama fiqh berbeda pendapat dalam merumuskan fiqh ar-riddah. Ibn Hazm al-Andalusi (w. 450H) merekam sebagian perdebatan ulama:

“Orang yang sudah muslim kemudian murtad dari Islam, keluar ke agama kitabi atau yang bukan kitabi, atau menjadi tidak beragama, ulama berbeda pendapat mengenai statusnya; sebagian mengatakan: ia tidak perlu diminta bertaubat, sebagian menyatakan perlu diminta bertaubat. Sebagian membedakan antara orang yang sejak lahir muslim kemudian murtad, dengan orang yang awalnya bukan muslim, masuk Islam kemudian murtad. Kelompok yang menyatakan tidak perlu minta taubat terbagi pada dua pendapat; orang murtad harus dihukum bunuh sekalipun ia sudah bertaubat dan kembali menjadi muslim, pendapat lain; jika cepat bertaubat sebelum dijatuhi hukuman, ia bisa diterima dan terlepas dari hukuman, jika tidak ia harus dijatuhi hukuman bunuh. Sementara kelompok yang menyatakan perlu diminta bertaubat terbagi dalam beberapa pendapat; sebagian menyatakan: diminta bertaubat satu kali, jika mau bertaubat, ia diterima, jika

tidak ia harus dibunuh. Sebaigian lain: diminta bertaubat tiga kali, pendapat lain: diminta bertaubat selama satu bulan, pendapat lain: seratus kali, bahkan ada yang menyatakan: ia harus diminta bertaubat selamanya dan tidak boleh dibunuh”.³¹⁶

Dalam definisi Imam Nawawi (w. 676H), *riddah* adalah memotong Islam; baik dengan keinginan, perkataan dan perbuatan; baik hal itu muncul karena pelecehan, pengingkaran atau memang merupakan keyakinan.³¹⁷ Az-Zuhaili, seorang faqih kontemporer mendefinisikan *riddah*: “Kembali dari agama Islam beralih menjadi kafir, baik dengan niat, perbuatan atau perkataan; sebagai pelecehan, pengingkaran atau keyakinan”.³¹⁸ Pada wilayah penjabaran dari definisi *riddah*, sering kali setiap kelompok, madzhab bahkan seorang ulama berbeda satu dengan yang lain, yang memungkinkan suatu kelompok mengkafirkan kelompok yang lain. Ada satu catatan mengenai identifikasi kemurtadan yang ditulis al-Khathib asy-Syirbini, yang bisa menjadi contoh relasi fiqh ar-*riddah* dengan konteksnya, dan bagaimana ia harus dirumuskan ulang pada masa sekarang. Di antara kriteria kemurtadan menurut asy-Syirbini adalah:

“Orang yang mendustakan rasul, atau nabi, menghina, melecehkan, atau melecehkan nama-

³¹⁶ Dikutip dari ‘Abd al-Muta’ali ash-Sha’idy, *Hurriyat al-Fikr fi al-Islam*, Dar al-Fikr al-‘Araby, hal. 75-77.

³¹⁷ Lihat: Asy-Syirbini, *Mughni al-Muhtaj*, Dar al-Fikr, juz IV, hal. 133-134.

³¹⁸ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhū*, 1989, Dar al-Fikr, Beirut, juz VI, hal. 183.

nya, nama Allah, perintah-Nya, janji dan ancaman-Nya, mengingkari satu ayat al-Qur'an atau menambah satu ayat yang tidak termasuk al-Qur'an, atau melecehkan sunnah; seperti pernyataan: orang yang menjilat jemarinya setelah makan –ini sunnah Nabi- adalah tidak beradab dan menjijikkan, atau ketika diminta untuk memotong kuku, ia menjawab: “tidak mau, sekalipun itu sunnah”, dengan maksud melecehkan. atau mengatakan kepada orang yang mengucapkan *hawqalah* : “ucapan itu tidak akan membuatmu menjadi kenyang”. Atau orang yang menyatakan: “Kalau Allah masih saja mewajibkanku shalat ketika sakit keras, ini adalah zalim”. Atau seseorang yang dipanggil: “wahai yahudi”, kemudian ia menoleh dan menjawab. Atau orang yang jika ditanya: “Kamu muslim?”, dijawab: “tidak”. Atau membaca bismillah ketika mau minum khamr dan berzina, dengan maksud melecehkan. Atau menyatakan: “sepiring bubur gandum lebih baik dari ilmu pengetahuan”. Atau tidak mau mengkafirkan orang-orang di luar Islam, atau merasa ragu dengan kekafiran mereka. Atau ketika melihat ada orang kafir yang masuk Islam dan diberi uang zakat, dia menyatakan: “Kalau saja dulu aku kafir, kemudian masuk Islam, pasti aku akan dapat harta juga”. Atau seorang guru yang bergumam: “Orang yahudi lebih baik dari orang-

orang Islam, karena mereka sangat memperhatikan kesejahteraan para guru".³¹⁹

Pemurtadan dan pengkafiran banyak dibicarakan pada disiplin ilmu kalam, fiqh dan hadits. Dalam tradisi kalam kita, ada lima kelompok besar; sunni, syi'ah, khawarij dan mu'tazilah, dengan berbagai aliran masing-masing yang biasanya dihitung oleh ulama al-firaq berjumlah sekitar 73 aliran. Setiap kelompok mengklaim kebenaran dirinya, dan menyalahkan bahkan mengkafirkan kelompok lain. Sejarah peradaban Islam telah mencatat dua tragedi yang sering menjadi perbincangan teologis yang terkait dengan soal pengkafiran dan pemurtadan. *Pertama*, tragedi penciptaan al-Qur'an [*mihnat khalq al-qur'an*] yang dihembuskan pada masa khalifah al-Ma'mun –atas desakan ulama mu'tazilah-, yang banyak memakan korban. Diantara korban yang paling terkenal adalah Imam Ahmad bin Hanbal, Ali bin al-Madini dan Muhammad bin Sa'd. Karena tidak mau menganggap Qur'an makhluk, mereka dituduh sesat, kafir, murtad dan dianggap menyerupai orang Yahudi dan Kristen, bahkan lebih jahat lagi. Yang sempat dibunuh dan disalib karena persoalan ini adalah Imam Ahmad bin Nashr al-Khaza'i, karena menolak untuk mengikuti keyakinan kemakhlukan Qur'an. Kalau penguasa pada saat itu memandang bahwa yang tidak meyakini kemakhlukan Qur'an adalah kafir dan murtad, sebaliknya sebagian ulama sunni dari ahli fiqh dan hadits -Imam Syafi'i misalnya- berpendapat bahwa mereka yang menganggap kemakhlukan Qur'an adalah murtad dan keluar dari Islam.³²⁰

³¹⁹ Asy-Syirbini, *Mughni al-Muhtaj*, Dar al-Fikr, juz IV, hal. 135.

³²⁰ Ibid.

Kedua, tragedi yang dialami Ibn Rushd, seorang faqih yang juga filosof. Ia juga –atas desakan beberapa ulama fiqh dan hadits- dituduh sesat oleh penguasa pada saat itu, Abu Ya'qub al-Manshur. Ia sendiri diasingkan menjadi tahanan di Alissa, daerah terpencil yang semula menjadi hunian bagi orang-orang Yahudi. Maklumat yang disebarkan ke seluruh wilayah Andalusia dan Marakish adalah penyesatan terhadap Ibn Rushd dan karya-karya yang ditulisnya. Abu Ya'kub memberi maklumat untuk membakar seluruh buku-buku Ibn Rushd, bahkan semua buku-buku filsafat pada saat itu yang menjadi kegan-drungan Ibn Rushd. Lebih lagi, di dalam maklumat juga dicantumkan pembakaran buku-buku Mazhab Maliki, setelah disobek terlebih dahulu halaman-halaman yang mengandung ayat Qur'an dan hadits, karena juga dianggap penafsiran yang sesat terhadap teks Qur'an dan hadits. Ia menyarankan kepada seluruh masyarakatnya hanya merujuk kepada kedua sumber utama, al-Qur'an dan al-hadits.

Beberapa tragedi lain, sepanjang sejarah peradaban umat muslim, juga bisa menjadi catatan di sini. Tragedi pembunuhan Abu al-Husain al-Hallaj, yang oleh beberapa ulama fiqh dianggap murtad dan kafir. Hakim agung pada saat itu, Abu Amru al-Junaid memfatwakan hukum bunuh atas kemurtadan al-Hallaj. Oleh khalifah, ia dijatuhi hukuman cambuk seribu kali, jika belum mati dicambuk lagi seribu kali, jika belum mati dipotong kedua tangannya, kemudian kedua kakinya, kemudian dipenggal lehernya. Semua hukuman itu dilaksanakan terhadap al-Hallaj karena pernyataan “ana al-haqq” yang membuatnya dianggap murtad. Bahkan pola penyesatan sampai kepada hal-hal yang nyata berada pada wilayah sosial politis. Misalnya,

sampai abad ke VI H, kebanyakan ulama berkeyakinan bahwa orang yang mengusulkan kepemimpinan selain dari orang Quraisy termasuk orang sesat, khawarij dan bisa halal darahnya.³²¹

Catatan-catatan sejarah ini menegaskan bahwa *fiqh ar-riddah* pada prakteknya lebih banyak menjadi racun pembunuh bagi benih-benih kreatifitas intelektual para ulama. Tuduhan murtad, bid'ah, khurafat dan kafir telah menyeret banyak ulama yang pada kemudian hari dianggap pahlawan dan pioneer dalam disiplin ilmu tertentu. Misalnya, Imam Abu Ishaq penulis pertama biografi Nabi Muhammad Saw, ia diboikot oleh ulama hadits karena dianggap pembohong, bahkan seorang dajjal. Imam ath-Thabari, pionir ilmu tafsir dan sejarah, pernah dihancurkan rumahnya oleh pengikut mazhab Ahmad bin Hanbal, karena dianggap dalam tafsirnya banyak menyebarkan riwayat-riwayat lemah dan palsu. Imam Ibn Taymiyyah (w. 728H), ulama yang pada masa sekarang menjadi ikon setiap reformasi pemikiran Islam, juga pernah dikurung dalam waktu yang cukup lama, sehingga sakit keras dan meninggal, hanya karena dia menyatakan bahwa Allah berada di langit, punya tangan dan turun ke bumi. Pernyataan ini, bagi ulama-ulama yang dekat dengan penguasa pada saat itu, bisa membuat orang menjadi kafir, karena menyamakan [*mujassimah*] Allah dengan manusia.³²² Imam Najm ad-Din

³²¹ Bisa dilihat pada Asy-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, ed. Ahmad Fahmi Huwaidi, 1992, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, juz I, hal. 108.

³²² Dalam mazhab Syafi'i, ada perbedaan pendapat apakah seorang yang berpandangan *mujassimah* bisa dianggap kafir. Imam Abu Hasan al-Asy'ari termasuk orang yang berpandangan bahwa mereka adalah orang kafir, karena menyamakan Allah dengan makhluk.

ath-Thufi (w. 716H), seorang ulama mazhab Hanbali yang sangat terkemuka, penganjur konsepsi al-mashlahah yang sekarang digandrungi banyak pemikir fiqh rasional, ia juga pernah dituduh sesat oleh gurunya sendiri dari mazhab yang sama. Ia sempat diseret, diarak di jalan-jalan kota, dan diasingkan ke daerah terpencil selama dua tahun.

Realitas seperti ini tentu saja akan menghambat kebebasan berpikir dan kemajuan peradaban umat muslim, bahkan manusia secara keseluruhan. Ia tidak hanya menuntut pembacaan ulang tentang *fiqh ar-riddah*, bahkan re-interpretasi seluruh teks-teks terkait untuk menemukan relasi sosial yang lebih memberikan penghormatan, kesederajatan dan keadilan antar sesama.

Ada beberapa prinsip dasar yang bisa diambil dan dikembangkan pada konteks sekarang. *Pertama*, seperti dikatakan Imam al-Kasâni (w. 587 H) dari madzhab Hanafi dalam *Badâ'i' ash-Shanâ'i*, bahwa kemurtadan saja tidak secara otomatis menjadi sebab hukum bunuh (*al-qatl laysa min lawâzim ar-riddah 'indanâ*), sebagaimana kekafiran juga tidak menyebabkan 'boleh dibunuh'.³²³ Tetapi pernyataan ini dalam fiqh Hanafi hanya diberlakukan bagi perempuan dan anak-anak, tidak untuk lelaki dewasa. *Kedua*, persoalan *riddah* dalam fiqh seringkali dikaitkan dengan persoalan *al-hirabah*, atau ancaman dan penyerangan terhadap komunitas muslim. Mungkin atas dasar ini, sebagian ulama fiqh sebagaimana dikutip Ibn Hazm di atas, ada yang memilih menyatakan tidak ada hukum bunuh terhadap orang murtad (semata). Dia hanya diminta untuk bertaubat saja.

³²³ Al-Kasâni, 'Ala ad-Dîn Abu Bakr bin Mas'ûd, *Badâ'i' ash-Shanâ'i' fi Tartîb asy-Syarâ'i'*, diedit oleh 'Aliyy Muhammad Mu'awwadh dan 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjûd, 1997: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut-Libanon, juz 9, hal. 528.

Jika kedua prinsip ini dipilih, sesungguhnya kemurtadan semata, sebagaimana kekufuran juga, tidak bisa menjadi legitimasi adanya hukuman. Riddah yang dihukum adalah *riddah* yang disertai dengan *al-hirabah*, yaitu mengancam eksistensi komunitas muslim. Biasanya ini terjadi ketika orang pindah agama pada masa perang, dan bergabung dengan musuh untuk berbalik menyerang kaum muslim. Seperti yang terjadi pada masa Nabi Saw, ketika orang seperti Abdullah bin Sa'd, Abdullah bin Khathl dan al-Hârîts bin Hisyâm masuk Islam kemudian murtad dan bergabung dengan Quraisy untuk memerangi Nabi Saw. Kepada mereka, Nabi saw memerintahkan hukum bunuh pada saat Fath Makkah. Tetapi kemudian Abdullah bin Sa'd berlindung dengan Utsman bin Affan ra dan al-Hârîts bin Hisyâm berlindung dengan Umm Hani bibi Nabi Saw. Mereka dimaafkan dan tidak jadi dibunuh. Hanya Abdullah bin Khathl yang dihukum bunuh, mungkin karena tidak berlindung dan tidak ada yang melindungi.³²⁴

Dari sisi argumentasi fiqh [*al-istidlâl*], konsepsi tindak pidana *riddah* hanya dikembangkan atas dasar suatu teks hadits dan praktek yang dilakukan beberapa sahabat. Semua ayat al-Qur'an yang membicarakan mengenai kemurtadan, kekafiran dan penyelewengan pemikiran, tidak dibarengi dengan perlunya suatu ancaman hukuman di dunia. Beberapa ayat ini bisa menjelaskan kecenderungan konsepsi ancaman riddah dalam al-Qur'an, yang satupun tidak ada yang mengaitkan dengan hukuman dunia:

³²⁴ Lihat: Ibn Hisyâm, *as-Sirah an-Nabawiyah*, diedit oleh Musthafa as-Saqa, Ibrahim al-Abyari dan Abd al-Hafizh Syalaby, 1992: Dar al-Khayr, Beirut-Libanon, juz 4, ha. 40-42.

1. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٥٤).
2. إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ (٥٥).
3. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ ﴿٥٦﴾
4. مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٥٧﴾
5. يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٥٨﴾

1. “Wahai orang-orang yang beriman, barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintai-Nya”. (QS. Al-Maidah, 5: 54).
2. “Sesungguhnya orang-orang yang kembali murtad ke belakang (kepada kekafiran) sesudah petunjuk itu jelas bagi mereka, syaitan telah menjadikan mereka mudah (berbuat dosa) dan memanjangkan angan-angan mereka”. (QS. Muhammad, 47: 25).

3. “Wahai orang-orang yang beriman, jika kamu menta’ati orang-orang kafir itu, niscaya mereka akan mengembalikan kamu menjadi murtad (kepada kekafiran), lalu jadilah kamu orang-orang yang merugi”. (QS. Ali ‘Imran, 3: 149).
4. “Barang siapa yang menjadi kafir kepada Allah sesudah dia beriman, kecuali orang yang terpaksa kafir padahal hatinya tetap dalam keimanan, akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, maka kemurkaan Allah akan menimpanya, dan baginya azab yang besar”. (QS. An-Nahl, 16: 106).
5. “Dan barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka adalah orang-orang yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya”. (QS. Al-Baqarah, 2: 217).

Tidak ada satupun ayat al-Qur’an yang menyatakan bahwa seseorang yang murtad, berpindah agama, atau sesat keyakinan dan pemikiran, ia harus dihukum dengan hukuman tertentu. Yang ada hanyalah teks hadits, yaitu *“Barang siapa yang menggantikan agamanya, maka bunuhlah ia”*.³²⁵ Teks ini dikembangkan ulama fiqh sebagai dasar

³²⁵ Hadits ini diriwayatkan Imam Bukhari dalam kitab Shahihnya (no. hadits: 6922). Beberapa teks hadits lain yang serupa, diriwayatkan selain Bukhari. Misalnya hadits Mu’adz: “Jika ada laki-laki yang riddah dari Islam, maka ajaklah ia kembali, jika enggan kembali maka bunuhlah. Jika ada perempuan yang riddah dari Islam juga ajaklah ia kembali, jika enggan maka bunuhlah”. Lihat teks-teks lain dan perdebatan ulama dalam menafsiri teks-teks hadits tersebut pada: Ibn Hajar al-‘Asqallani, *Fath al-Bari*, juz XIV, hal. 267-277).

utama konsepsi tindak pidana riddah, yang dalam banyak hal masih bisa diperdebatkan kembali. Setidaknya ada beberapa teks hadits lain, dengan jumlah yang sama, bahkan bisa lebih banyak yang memuat fakta-fakta bahwa Nabi Muhammad Saw tidak memberi hukuman terhadap orang muslim –pada saat itu- yang dalam ukuran fiqh ar-riddah melakukan perilaku-perilaku (baik perkataan maupun perbuatan) kemurtadan; mengkritik dan melecehkan Nabi, menyangsikan kebenaran sebagian ayat al-Qur’an, bahkan sebagian mereka menyatakan kemurtadannya. Pada masa Nabi, orang-orang munafik sangat banyak, yang dalam beberapa hal melakukan perilaku-perilaku penyangsian terhadap ajaran Islam yang disampaikan Nabi. Beberapa sahabat, terutama Umar bin Khattab ra geram melihat perilaku mereka dan selalu mengusulkan untuk dieksekusi dan dipancung, tetapi Nabi dengan bijak menyatakan bahwa mereka adalah orang-orang yang hidup bersama: *“Wahai Umar, aku tidak setuju, bagaimana kalau orang-orang nanti membicarakan bahwa Muhammad ternyata membunuh sahabat-sahabatnya sendiri”*. Padahal perilaku mereka, jika diukur dengan konsepsi fiqh ar-riddah, mungkin tidak sekedar murtad dan keluar dari Islam.³²⁶

³²⁶ Banyak sekali perilaku ‘kemurtadan’ yang bisa dicatat di sini, yang dilakukan sahabat Nabi atau lebih tepatnya orang-orang yang hidup dan bersama Nabi. Di antaranya adalah Harqus bin Zuhair yang mengkritik Nabi ketika membagi-bagikan hasil pampasan perang. “Berlaku adil dong, wahai Muhammad, kamu tidak adil dengan cara pembagian seperti ini”. Nabi menjawab: “Kalau saya tidak berlaku adil, siapa yang bisa berlaku adil”. “Pembagian seperti ini, sungguh tidak sesuai dengan keinginan Allah”. Ketika hendak perang Badr, Nabi berpesan untuk tidak membunuh paman beliau Abbas bin Abd al-Muthallib. Sebagian sahabat dari Muhajirin yang iktu perang berkata: “Bagaimana ini, saudara-saudara kita, paman, ayah dan saudara harus dibunuh, sementara paman Nabi tidak boleh dibunuh”. Pada waktu perang

Beberapa pemikir kontemporer, seperti Syekh ‘Abd al-Muta‘ali ash-Sha‘idi dan Jamal al-Banna adik kandung pendiri Ikhwan al-Muslimin Hasan al-Banna, mengkritik perujukan terhadap teks-teks hadits kemurtadan sebagai dasar penentuan pidana terhadap perbedaan keyakinan dan pandangan keagamaan. Mereka berpendapat bahwa teks hadits yang memberikan ancaman terhadap kemurtadan, tidak bisa hanya dipahami sebagai pidana atas murni perbedaan keyakinan. Tetapi karena kemurtadan –yang dimaksud teks hadits dan yang terjadi pada masa Nabi– merupakan pengkhianatan terhadap kesatuan sosial, pemberontakan, bahkan pengkondisian untuk melakukan penyerangan terhadap komunitas muslim.

“..... dalam hal ini, apabila ada beberapa hadits ahad yang mengisyaratkan ancaman bunuh

Uhud, Ibn Ubay bin Salul memprovokasi pasukan Nabi untuk pulang dan tidak mentaati perintah Nabi, sepertiga dari pasukan mengikuti ajakan Ibn Salul dan pulang ke Madinah meninggalkan Nabi dan pasukan perang yang dipimpinnya. Beberapa pernyataan yang sering dikemukakannya: “Kenapa kita harus menceburkan diri pada peperangan?”. “Mereka (Nabi dan orang-orang Muhajirin) telah datang ke tempat kita, beranak pinak dan menjadi berharta di antara kita. Demi Allah, antara kita dan mereka orang-orang Quraisy itu sama seperti orang yang memelihara dan membesarkan anjing, kemudian anjing itu memangsanya. Demi Allah, kalau kami pulang ke Madinah, kami orang-orang yang mulia akan mengusir mereka orang-orang yang hina”. “Wahai kaumku, kamu ini bagaiman, daerah ini kamu serahkan sepenuhnya kepada mereka, dan harta kamu dibagikan kepada mereka, demi Allah, kalau saja kalian menahan semua itu, mereka akan mencari tempat lain selain daerah kalian”. Dengan berbagai perilaku dan pernyataan ini, Nabi hanya berkata: “Kami akan tetap berbuat baik, selama ia berbuat baik kepada kami”. Kisah-kisah ini bisa dibaca pada berbagai kitab hadits, dan terutama kitab sirah. Lihat: Abu Zahrah, *Khâtam an-Nabiyîn*, Dar at-Turats, Beirut, juz III, hal. 350-354. Asy-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, juz I, hal. 10-11.

terhadap orang murtad, menurutku ada dua opsi; pertama bahwa hadits ini tidak bisa diterima karena bersifat ahad dan berbicara pada wilayah aqidah, membunuh orang murtad karena pergantian aqidah dan keyakinannya, termasuk wilayah aqidah, sementara ulama sepakat bahwa hadits ahad tidak bisa digunakan sebagai dasar hukum dalam wilayah aqidah. Opsi kedua, bahwa yang dimaksud murtad di sini adalah murtad yang sengaja ingin memerangi umat muslim [al-murtad al-muharib], karena masa Nabi adalah masa peperangan, setiap orang yang murtad akan keluar dari daerah muslim dan bergabung dengan musuh".³²⁷

Lebih dari itu, konsepsi fiqh ar-riddah yang dikembangkan fiqh klasik melanggar prinsi-prinsip *fiqh al-ikhtilaf* untuk saling menghormati pilihan keyakinan masing-masing dan melakukan ajakan dengan cara yang baik dan dialog. Allah Swt dalam beberapa ayat al-Qur'an menyatakan bahwa keyakinan adalah persoalan pilihan, dan perbedaan tidak mungkin bisa dinafikan. "*Bagi setiap (kaum) di antara kamu, Kami jadikan aturan dan jalan. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya menjadi umat yang satu (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu".* (QS. Al-Maidah, 5: 48).

³²⁷ Lihat: Jamal al-Banna, *al-Islâm wa Hurriyat al-Fikr*, 1999, Dar al-Fikr al-Islami, Cairo, hal. 38-41.

***Fiqh al-Ikhtilâf*; Akar Pluralisme Islam**

Perbedaan [*al-ikhtilaf*] adalah sesuatu yang alamiah terjadi dalam setiap masa dan komunitas. Ia tidak bisa ditekan, ditutup atau ditahan dengan peraturan, undang-undang, bahkan dengan senapan. Karena itu, dalam suatu riwayat Nabi Saw menyatakan bahwa: *“Perbedaan umatku adalah rahmat bagi mereka”*.³²⁸ Karena perbedaan merupakan pewujudan ruang-ruang artikulasi dan pilihan-pilihan yang memungkinkan setiap orang bisa memperoleh alternatif. Perbedaan adalah merupakan keniscayaan dan ketetapan Allah Swt. Hal ini telah ditegaskan beberapa kali, dalam beberapa ayat al-Qur’an. *“Kalau saja Allah berkehendak, maka Ia akan jadikan mereka menjadi satu umat saja, tetapi ada orang yang dikehendaki-Nya masuk dalam rahmat-Nya, sementara orang-orang yang zalim tidak ada bagi mereka seorang pelindungpun atau seorang penolong”* (QS. Asy-Syura, 42: 8). *“Manusia pada awalnya adalah satu umat saja, kemudian mereka berselisih. Kalau saja bukan karena ada ketetapan yang telah ada dari Tuhanmu, niscaya akan diberikan keputusan terhadap apa yang mereka perselisihkan itu”*. (QS. Yunus, 10: 19). *“Kalau saja Tuhanmu berkehendak, maka Ia akan menjadikan seluruh manusia menjadi satu umat saja, tetapi mereka akan tetap berselisih dan berbeda pendapat. Kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu, Dan karena itulah Allah menciptakan mereka. Kalimat Tuhanmu telah ditetapkan. Sesungguhnya Aku*

³²⁸ Teks hadits ini oleh beberapa ulama hadits dianggap lemah, bahkan sebagian menganggap tidak ada dasar sama sekali. Tetapi teks hadits ini sangat masyhur di kalangan ahli fiqh dan ushul fiqh, bahkan sebagian ulama, seperti Ibn al-Hajib dan an-Nawawi membelanya dan mengembalikannya kepada teks-teks lain yang senada. Lihat: al-‘Ajluni, *Kasyf al-Khafa*, juz I, hal. 64, no. hadits: 153.

akan memenuhi neraka Jahannam dengan jin dan manusia (yang durhaka) semuanya". (QS. Hud, 11: 118-119).

1. وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (8/42)
2. وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (19/10)
3. وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأُمَلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (119-118/11))

Pada masa lalu, perbedaan-perbedaan ini sering dikelola dalam bingkai mu'min-kafir, kawan-lawan dan senang-benci, sehingga tidak sedikit catatan sejarah umat muslim ditulis dengan darah. Tentu saja, ke depan sebisa mungkin sejarah kita tidak lagi didirikan di atas kekerasan dan darah. Karena itu perlu ada penghargaan terhadap setiap perbedaan yang muncul dan berkembang. Kemudian dirumuskan mekanisme relasi yang didasarkan kepada prinsip kesederajatan dan keadilan.

Dalam hal relasi inter dan antar agama, pengembangan *fiqh al-ikhtilâf* untuk menyikapi perbedaan-perbedaan keyakinan dan paham yang ada, perlu didasarkan pada beberapa prinsip dasar. *Pertama*, bahwa persoalan keimanan adalah persoalan hati, kepercayaan, keyakinan dan kecenderungan. "*Barang siapa yang beriman kepada Allah, hatinya akan diberi petunjuk, dan Allah Maha Mengetahui terhadap segala sesuatu*" (QS. At-Taghabun, 64: 11). "*Janganlah kamu merasa sedih dengan orang-orang yang dengan cepat mengingkari, daripada mereka yang menyatakan keimanan dalam*

ucapan mereka, padahal hati mereka sama sekali tidak beriman” (QS. Al-Maidah, 5: 41). “Seseorang yang dikehendaki Allah untuk memperoleh hidayah, Allah akan melampirkan dadanya untuk Islam”. (QS. Al-An’am, 6: 125).

1. مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (11/64)
2. وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكْتَةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّا نَحْمِلُونَ (5/41)
3. فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (125/6)

Kedua, karena merupakan kecenderungan dan keyakinan hati, maka proses penyadaran tidak diperkenankan dilakukan dengan pemaksaan; dengan cara apapun. Penyadaran keimanan harus dilakukan atas dasar pilihan, keinginan dan tanpa pemaksaan. Bahkan kebebasan berkeyakinan dan beragama menjadi pilar utama dalam relasi sosial Islam tentang penyebaran dan penda’wahan. “Tidak boleh ada paksaan dalam hal agama. Sungguh, kebenaran telah nyata dari kesesatan. Barangsiapa yang mengingkari taghut dan meyakini Allah, maka ia berpegang pada tali yang kokoh, yang tidak akan terputus. Dan Allah Maha Mendengar dan Maha Mengetahui”. (QS. Al-Baqarah, 2: 256). “Jika Tuhanmu berkehendak, maka akan beriman seluruh orang di muka bumi ini, apakah kamu mau memaksa orang-orang agar mereka beriman. Seseorang tidak akan beriman, kecuali atas izin Allah, dan Allah jadikan keburukan bagi orang-orang yang tidak berakal” (QS. Yunus, 10: 99-100). Kebebasan berkeyakinan lebih

ditegaskan lagi dalam surat al-Kafirun: “Wahai orang-orang kafir, aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Kamu tidak akan menjadi penyembah terhadap apa yang aku sembah. Aku juga tidak akan menjadi penyembah terhadap apa yang kamu sembah. Ya, kamu juga tidak akan menjadi penyembah terhadap apa yang aku sembah. Bagi kamu agamamu, bagiku agamaku”. (QS. Al-Kafirun, 109: 1-5).

لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٦﴾
 وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿١٠٧﴾
 وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ نُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٨﴾
 قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١٠٩﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿١١٠﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿١١١﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ ﴿١١٢﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿١١٣﴾

Kebebasan berkeyakinan dan berpendapat adalah pilar utama dari sebuah peradaban. Dengan kebebasan ini, perbedaan-perbedaan yang ada bisa muncul pada ruang-ruang yang selayaknya dan memperoleh penghormatan. Pemaksaan keyakinan, pandangan keagamaan atau pemikiran tidak lagi bisa ditolerir, apalagi dengan menggunakan kekerasan. Metode satu-satunya bagi proses interaksi antar keyakinan adalah dialog. “Ajaklah (orang-orang) ke jalan Tuhanmu dengan cara yang bijak dan tutur kata yang baik, (jika ingin mendebat mereka) debatlah dengan cara yang lebih baik (dari cara mereka). Sungguh, Tuhanmulah yang paling tahu siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan paling mengerti orang-orang yang memperoleh petunjuk-(Nya)”. (QS. An-Nahl, 16: 125).

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ
أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾

Dialog mensyaratkan kesederajatan antara dua pihak; yang satu tidak mesti mengklaim yang paling benar dari yang lain, apalagi dengan pemaksaan dan kekerasan. Karena kebenaran mutlak hanya diketahui Allah Swt sendiri. Tidak ada satupun orang yang berhak mengklaim sebagai pasukan Tuhan yang menjaga kebenaran-kebenaran-Nya. *“Dan tidak ada satu orangpun yang mengetahui pasukan Tuhanmu kecuali Dia sendiri”*. (QS.). Karena bagi selain Allah, hanya bisa menduga, memahami dan meyakini sebatas untuk dirinya sendiri, yang ketika ingin disampaikan kepada orang lain hanya bisa lewat penyadaran dan diolah dengan kesederajatan kedua belah pihak. Kesederajatan ini pernah menjadi prinsip dialog Nabi Saw seperti yang direkam suatu ayat al-Qur’an: *“Katakan; siapakah yang memberi kalian rizki dari langit dan bumi, katakan: Allah. Kami ini, atau kamu sekalian, yang benar-benar memperoleh hidayah atau sebaliknya berada dalam kesesatan yang nyata”*. (QS. Saba, 34: 24). Tentu saja, ayat ini bukan sedang menceritakan keraguan Nabi Saw terhadap risalah yang diembannya. Tetapi sedang berdialog dengan beberapa orang yang tidak seiman, yang tentu mensyaratkan kesetaraan dan kesederajatan termasuk dalam hal kemungkinan untuk memperoleh kebenaran dan hidayah, atau sebaliknya kesalahan dan kesesatan.

Keimanan dan keyakinan adalah persoalan hati, yang proses penyadarannya hanya bisa dilakukan dengan dialog yang setara, dengan tanpa memaksakan klaim kebenarannya kepada orang lain. Kebenaran mutlak hanya diketahui Allah Swt, dan pasukan-Nya yang membela

kebenaran-kebenaran-Nya hanya diketahui oleh-Nya semata. Bahkan, dalam berbagai ayat al-Qur'an menyaranakan untuk menyerahkan persoalan penghakiman dan penilaian terhadap kebenaran suatu ajaran kepada Allah Swt semata, kelak di akhira nanti. *"Jika mereka mendebat kamu, maka katakan hanya Allah yang paling Tahu terhadap apa yang kamu lakukan. Allahlah yang kelak menghakimi di antara kalian pada hari kiamat dalam hal yang kamu perselisihkan"*. (QS. Al-Hajj, 22: 68-69). *"Apa yang kamu perselisihkan dalam suatu persoalan, keputusannya dikembalikan kepada Allah. Dialah Allah, Tuhanku, yang aku berserah diri kepada-Nya dan kepada-Nya aku kembali"*. (QS. Asy-Syura, 42: 10). *"Orang-orang Yahudi mengatakan bahwa orang-orang Nasrani tidak punya pegangan, sebaliknya orang-orang Nasrani juga mengatakan bahwa orang-orang Yahudi tidak memiliki pegangan. Padahal mereka semua, sama-sama membaca al-Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak mengetahui, ikut mengatakan ucapan mereka. Allah-lah yang akan mengadili di antara mereka pada hari kiamat dalam hal apa yang mereka perselisihkan"*. (QS. Al-Baqarah, 2: 113).

وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١١٣﴾ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١١٤﴾
 وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿١١٥﴾
 وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١١٦﴾

Dari berbagai ayat al-Qur'an ini, bisa disimpulkan bahwa rumusan kebebasan beragama dan berkeyakinan

dalam Islam didasarkan pada *fiqh al-ikhtilaf*; yang pilar-pilarnya terdiri atas: (1) Perbedaan adalah sesuatu yang secara sengaja diciptakan Allah Swt (2) Keyakinan adalah persoalan pilihan hati. (3) Karena itu, proses interaksi hanya bisa dilakukan dengan penyadaran dan dialog (4) Pemaksaan sama sekali tidak dibenarkan apalagi dengan kekerasan. (5) Untuk memuluskan suasana dialog, maka klaim kebenaran hanya milik Allah semata dan penghakiman hanya akan dilakukan Allah Swt pada hari akhir nanti. Pilar-pilar ini, yang secara eksplisit ditegaskan dalam berbagai ayat al-Qur'an, harus menjadi dasar bagi pemaknaan ulang terhadap ayat-ayat kekerasan dan peperangan.

Tidak seperti beberapa ulama fiqh yang lebih memilih untuk menyatakan ayat-ayat pilar kebebasan beragama ini dihapus [*naskh*] oleh ayat-ayat peperangan. Atau pernyataan bahwa ayat-ayat dialog dan kebebasan beragama hanya berlaku bagi Nabi saja, dan khusus pada masa tertentu, yaitu periode Makkah. Ketika kebebasan beragama dan dialog menjadi dasar utama keberhasilan Nabi Saw, maka tentu saja akan menjadi kunci keberhasilan juga bagi masyarakat muslim berikutnya, sampai kapanpun. Kekerasan dan peperangan hanya menjadi pelarian bagi orang-orang yang berpikir pendek, emosional dan otoriter. Kekerasan dan pemaksaan hanya akan menciptakan kemunafikan dan dendam. Pilar-pilar ini juga yang menjadi dasar bagi perumusan sebuah fiqh relasi sosial [*fiqh at-ta'âmul al-ijtimâiyy*] yang humanis, dengan orientasi kepada kemaslahatan kemanusiaan sejagat.

Fiqh at-Ta'âmul al-Ijtimâiyy ;

Rumusan Relasi Sosial yang Maslahat

Ulama ushul fiqh sepakat bahwa syari'at Islam tidak diturunkan dengan sia-sia, tanpa tujuan untuk kemaslahatan kemanusiaan [*mashâlih al-'ibâd*]. Kesadaran ini yang mengkristalkan konsepsi *maqâshid asy-syari'ah* di tangan beberapa ulama; diantaranya Imam al-Juwaini (w. 478H), Ghazâli (w.505H), ar-Râzi (w. 606H), al-Amidi (w. 631H), al-'Izz bin 'Abd as-Salâm (w. 660H), al-Qarâfi (w. 685H), ath-Thûfi (w. 716), Ibn Taymiyyah (w. 728H), Ibn al-Qayyim (w. 751H), asy-Syâthibi (790H) dan yang kontemporer Muhammad Thahir bin 'Asyûr (w. 1393H). Dalam konsepsi ini, ditegaskan bahwa syari'at Islam didasarkan atas tujuan untuk mewujudkan kebaikan dan kemaslahatan bagi kemanusiaan [*rahmatan lil âlamîn*]. Secara sederhana, konsepsi ini merupakan cita sosial dalam merumuskan dan menerapkan setaip ajaran Islam yang terkait dengan persoalan-persoalan sosial.

Pernyataan yang sering diungkap dalam hal ini adalah apa yang dikatakan Ibn al-Qayyim al-Jawzi: "*Bahwa syari'at Islam itu dibangun atas dasar-dasar kebijaksanaan (kearifan) dan kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Syari'at seluruhnya adil, kasih sayang, maslahat, dan bijaksana. Oleh karena itu, setiap persoalan yang keluar dari keadilan menuju ke kecurangan, dari kasih-sayang menuju sebaliknya, dari maslahat menuju ke kerusakan, dan dari kebijaksanaan menuju ke kesewenang-wenangan, maka bukanlah syari'at, sekalipun didukung oleh penafsiran (teks), karena syari'at itu keadilan Allah di antara hamba-hamba-Nya*".³²⁹ Bahkan bagi

³²⁹ Di sini Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 751H) menegaskan bahwa: "*asy-syari'atu mabnâhâ wa asâsuhâ 'ala al-hikam wa mashâlih al-'ibâd fî al-ma'âsy wa al-ma'âd. wa hiya 'adlun kulluhâ*

at-Thufi, kemaslahatan merupakan tujuan utama syari'at yang harus selalu dikedepankan dari segala dalil-dalil yang literal. Karena dalil adalah cara [*wasilah*], sementara kemaslahatan adalah tujuan [*ghâyah*]. Tujuan tentu harus dikedepankan daripada cara dan jalan.

Dimensi kemanusiaan harus menjadi kesadaran utama dalam membaca, merumuskan dan melaksanakan ajaran Islam. Di dalam al-Qur'an disebutkan bahwa tujuan penciptaan manusia adalah ibadah kepada Allah. "*Tidak sekali-kali Kami ciptakan jin dan manusia kecuali agar mereka senantiasa beribadah kepada-Ku*". (). Tetapi ibadah dalam Islam tidak sama sekali dirumuskan untuk membuat Allah lebih agung dan lebih mulia. Allah Swt sudah Agung dan Mulia, tanpa harus disembah manusia seluruh jagat sekalipun. Dalam hadits qudsi disebutkan: "*Aku haramkan kezaliman bagi Diri-Ku, dan juga diharamkan diantara kamu sekalian. Janganlah berbuat kezaliman di antara kalian. Wahai hamba-hamba-Ku, jika semua makhluk, dari dulu sampai sekarang, baik jin maupun manusi, semuanya menjadi orang yang paling takwa terhadap-Ku, sungguh semua itu tidak membuat-Ku bertambah agung. Juga sebaliknya jika semua berbuat jahat, sungguh tidak membuat keagungan-Ku berkurang*". (Hadits qudsi, riwayat Imam Muslim dari Abu Dzarr al-Ghiffari ra, no. hadits: 2577). Berarti, persoalan utama dalam perumusan ibadah adalah bagaimana kehidupan makhluk

wa rahmatun kulluhâ wa mashâlihun kulluhâ wa hikmatun kulluhâ. Fa kullu mas'alatin kharajat 'an al-'adli ilâ al-jûwr wa 'an ar-rahmati ilâ dliddihâ wa 'an al-mashlahati ilâ al-mafsadah wa 'an al-hikmati ilâ al-'abatsi fa laysat min asy-syari'ati, wa in udkhilat bi at-ta'wil" Baca Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamîn*, ed. Muhy ad-Din 'Abd al-Hamid, Dar al-Fikr, Bierut-Libanon, Juz III, hlm. 14.

di bumi ini penuh dengan kemaslahatan, dan tanpa kezaliman.

Dimensi kemanusiaan sangat ketara dalam konsepsi ibadah dalam Islam. Ibadah secara literal berarti melayani, menerima, tunduk dan patuh. Artinya, ibadah adalah kepatuhan dan ketundukan terhadap perintah-perintah Allah SWT. Dalam Fiqh, ibadah terbagi menjadi dua; ada *ibadah mahdhah* [ritualitas transendental] dan ada *ibadah ghair mahdhah* [ritualitas sosial]. Kedua ibadah ini sama pentingnya dalam Islam. Yang satu menyempurnakan yang lain. Ke-Islam-an seseorang sama sekali tiada arti tanpa pengamalan kedua ritualitas tersebut.

Ibadah mahdhah merupakan implementasi dari keyakinan seorang makhluk yang penuh dengan kenisbian terhadap Realitas Yang Mutlak [Tuhan Yang Maha Esa]. Ibadah ini ini meniscayakan adanya legitimasi langsung dari teks-teks agama [*nushush diniyyah*], atau pengalaman dan pengamalan orang-orang masa lalu [*salaf shâlih*]. Dengan sifatnya yang demikian, setiap orang atau setiap kelompok dalam pengamalan ritualitas ini akan selalu mencari keterkaitan dengan masa lalu sedekat mungkin. Proses pencarian dan keterikatan ini tentu saja diperlukan untuk memberi motivasi keagamaan, tetapi tidak harus dijadikan dasar timbulnya gesekan-gesekan sesama umat muslim, termasuk dengan non-muslim. Sayangnya, seruan-seruan seperti kembali kepada Qur'an dan Sunnah, pembersihan akidah, keteladanan Nabi dan seruan yang lain, yang merupakan upaya pencarian keterkaitan, sering memunculkan klaim-klaim kebenaran tunggal. Gesekan-gesekan yang terjadi antar kelompok dalam satu agama, diantaranya diakibatkan oleh klaim kebenaran dalam pengamalan ibadah seperti ini; seperti perbedaan cara

shalat, ziarah kubur dan mulai puasa. Setiap orang, atau kelompok akan mendasarkan pada argumentasi teks sucinya masing-masing, yang tentu berbeda satu dengan lain. Selama pengamalan ibadah ini didasarkan pada klaim-klaim yang memutlakkan kebenaran pada dirinya, dan pada saat yang sama mengklaim kesesatan terhadap di luar dirinya, maka gesekan dan konflik tidak akan pernah terhindarkan, bahkan peperangan akan sangat mungkin berkobar.

Ibadah mahdhah adalah persoalan bagaimana seseorang menjalankan ritus yang diyakini kebenarannya. Hal ini merupakan persoalan kecenderungan dan pilihan hati yang tidak bisa dipaksakan. Karena itu harus diwujudkan ruang sebebas mungkin, yang memberi kesempatan setiap orang, tanpa kecuali, agar bisa menjalankan keyakinan ibadahnya ini. Ibadah mahdhah merupakan hak privat seseorang sepenuhnya, yang harus dihormati oleh siapapun. Dalam hal ini, setiap orang berhak mencari informasi, meyakini, dan mengamalkan ritualitas ini sesuai dengan keyakinan yang dimiliki, tanpa pemaksaan. Pendakwaan dan penyelenggaraan ibadah mahdhah yang dilakukan siapapun atau kelompok manapun, harus diperkenankan sebagai wujud dari kebebasan keberagaman setiap orang. Pengamalan ibadah ini juga semestinya tidak digunakan untuk memisah-misahkan kemanusiaan seseorang; yang satu perlu dibela dan yang lain harus diberangus. Selanjutnya, ibadah mahdhah seperti shalat, puasa dan haji dimaksudkan untuk melahirkan pribadi-pribadi yang tangguh yang siap mengemban misi kemanusiaan. Karena itu, ujian kebenaran suatu pandangan dalam hal ritualitas ini, semestinya didasarkan pada sejauh mana pengembanan misi kemanusiaan sukses dilahirkan

dari suatu ritualitas tertentu. Klaim kebenaran diperlukan sebatas untuk memperkuat motivasi pengamalan, tetapi fanatisme yang berlebihan yang berbuah pelecehan dan kekerasan terhadap pihak lain adalah sesuatu yang tidak terpuji. Karena Allah SWT sendiri mewanti-wanti, bahwa tidak ada siapapun yang lebih berhak daripada yang lain untuk mengatasnamakan dirinya sebagai pasukan yang resmi atau pembicara yang sah atas nama-Nya (*wa mâ ya'lamu junûda rabbika illa huwa*, QS, 74:31). Dengan demikian, dimensi kemanusiaan [*maqâshid asy-syari'ah*] bisa menjadi semangat dasar pemahaman dan pelaksanaan ibadah mahdhah

Sementara Ibadah ghair mahdhah [ritualitas sosial] dalam Islam mencakup wilayah yang cukup luas, karena ia berhubungan dengan keseharian manusia sebagai makhluk sosial. Seperti berkawan, bertetangga, bermasyarakat, membela yang lemah, menolong yang miskin, mewujudkan kebersamaan, membangun kesejahteraan, menghidupkan keadilan dan merajut kemaslahatan. Dalam hal ini, sebisa mungkin relasi ibadah ini didasarkan kepada kesepakatan, kerelaan, tanpa penipuan, tanpa spekulasi naif. Dengan tanpa membedakan keagamaan seseorang, ras, suku dan jenis kelamin. Moralitasnya dalam hal ini adalah kepercayaan dan tanggung jawab. Khusus untuk hal yang memiliki dimensi sosial tinggi, baik Allah SWT dalam ayat-ayat Qur'an-Nya maupun Nabi Muhammad SAW dalam hadits-haditsnya sering mengecam orang-orang yang hanya terhenti pada ritualitas transendental, tanpa mentransformasikannya kepada ritualitas sosial. Dalam surat al-Ma'ûn, Allah memeberikan label 'pendusta agama' kepada mereka yang rajin shalat, tetapi tidak memberikan perhatian kepada anak-anak yatim dan orang-orang miskin. Nabi juga

menafikan keimanan orang-orang yang berzina, mencuri, kenyang sendirian padahal tetangganya kelaparan, tidak menghormati tamu, tidak mencintai sesama dan beberapa ritualitas sosial lainnya.

Kalau ritualitas yang pertama sering menjadi *titik pisah* antar kelompok dalam satu agama, atau antar kelompok agama, maka ritualitas yang kedua ini menjadi *titik temu* bagi mereka. Tidak ada satu agamapun, atau pandangan keagamaan apapun, yang memperkenankan penindasan, pemerkosaan, perampasan dan kezaliman, atau menelantarkan orang-orang yang papa. Pada saat yang sama, semua agama dan semua kelompok keagamaan mengusung nilai-nilai kasih sayang, kemaslahatan, kesejahteraan dan keadilan bagi manusia, tanpa perbedaan-perbedaan. Islam dan Kristen, misalnya tidak akan pernah bertemu untuk memastikan bagaimanakah sifat Tuhan yang sebenarnya, sehingga bisa dipastikan dengan cara apa Dia harus disembah dalam prosesi-prosesi ritual yang bersifat transendental. Bahkan, diantara kelompok-kelompok Islam juga terjadi perbedaan yang sangat tajam, misalnya antara kelompok Sufi dengan Wahabi, tentang apa deskripsi men-tauhid-kan Allah dan bagaimana beribadah yang benar, tepat dan sesuai keinginan-Nya. Tetapi Islam dan Kristen, atau diantara kelompok-kelompok Islam pasti bisa bertemu dalam hal menolong anak yatim, membantu orang miskin, memihak pada orang-orang lemah dan mewujudkan kesejahteraan dan kemaslahatan bersama. Kalau benar tujuan agama diturunkan ke muka bumi adalah untuk kemaslahtan manusia [*rahmatan lil 'alamin*], mengapa kita tidak memperbanyak pertemuan-pertemuan dengan berbagai kelompok agama? Mengapa kita tidak banyak menitik beratkan pada ritualitas sosial yang merupakan titik

temu antar agama? Bahkan mengapa kita tidak menjadikan ritualitas sosial sebagai tolok ukur keberagamaan kita? Mungkin sudah saatnya, keberagamaan seseorang diuji dengan kesalehan sosial, bukan dengan kesalehan individual, yang hanya menonjolkan klaim-klaim kebenaran yang tidak bisa diketahui kecuali oleh Allah Swt.

Penutup

Fiqh realitas adalah metode bagaimana membaca ulang dan merumuskan kembali fiqh kita, dengan mengambil inspirasi langsung dari realitas empirik yang nyata dan berkembang, dengan tetap mendasarkan pada cita kemaslahatan bagi kemanusiaan. Metode ini bukan sesuatu yang baru, karena para ulama fiqh ketika merumuskan fiqhnya masing-masing seringkali atas pertimbangan realitas yang terjadi pada saat itu. Bahkan, konsepsi pengandaian dalam fiqh juga didasarkan pada realitas yang akan ditemukan masing-masing orang. Mislanya, hukum menikah itu bisa mubah, wajib dan bisa haram tergantung realitas yang dihadapi masing-masing orang. Tetapi dalam metode ini, perumusan fiqh didasarkan kepada realitas secara komprehensif, tidak hanya bersifat individual dan parsial. Metode ini yang digunakan untuk membaca ulang konsepsi relasi inter dan antar agama dalam Islam.

Mungkin bisa disimpulkan bahwa dalam tradisi fiqh, sebagai sebuah kumpulan teks-teks keagamaan dan tafsir atas agama, memiliki potensi penyulut terjadinya kekerasan dan potensi yang sebaliknya memberikan kesenangan, kedamaian dan kebersamaan. Dalam perjalanan sejarah, potensi yang pertama lebih banyak muncul untuk kepentingan-kepentingan yang bersifat politis dan kekuasaan, sementara potensi yang kedua lebih banyak

menjadi acuan dalam menyusun pranata sosial dalam Islam. Mayoritas ulama kontemporer juga telah mengerahkan seluruh energi intelektual mereka, untuk mengembangkan pola keberagaman yang lebih bersahabat, damai, penuh kasih, sesuai dengan misi utama yang disuarakan oleh al-Qur'an sebagai *rahmatan lil 'alamin*. Metode fiqh realitas di sini, digunakan untuk memaknai dan merumuskan model fiqh relasi sosial yang pluralis dan humanis. Karena realitas kita, pada saat ini adalah realitas kebangsaan, kebersamaan dan perdamaian. Bahkan lebih dari itu, cita kemanusiaan Islam mengarah pada peletakan dasar-dasar kemanusiaan sebagai tonggak utama kehidupan.

Yang patut dicatat di sini adalah bahwa resistensi terhadap gagasan pluralisme dan humanisme tidak semata berakar pada pola keberagaman, bahkan mungkin tidak berakar kepada agama sama sekali. Yang patut dicurigai dalam hal ini adalah faktor-faktor sosial yang melatari kehidupan masyarakat; seperti ketimpangan sumberdaya, supremasi hukum yang tidak berjalan, kebodohan, kemiskinan dan kezaliman. Saat ini kita menyaksikan pembantaian di Palestina, Lebanon dan yang paling parah adalah Irak. Semua mengatasnamakan demokrasi dan Hak Asasi Manusia. Negara-negara Barat dalam hal ini sangat bertanggung jawab terhadap segala kekerasan yang mengatasnamakan agama, yang sedang marak akhir-akhir ini. Inilah sesungguhnya yang patut dicurigai sebagai biang utama munculnya kekerasan-kekerasan berbasis agama, khususnya Islam. Dukungan yang muncul terhadap gerakan Islam yang 'radikal' –entah istilah apa yang paling tepat- dari banyak warga, adalah karena muak dengan kesombongan dan kekerasan yang ditimbulkan kebijakan negara-negara Barat dan Amerika. Bahkan warga dunia

menuntut perimbangan terhadap kekuatan adidaya. Tetapi wargapun sesungguhnya merasa ketakutan, ketika perimbangan yang muncul dari gerakan tersebut melahirkan 'daur kekerasan' baru yang juga mengancam mereka yang berbeda dan minoritas. Baik minoritas karena di luar Islam, maupun minoritas di dalam mayoritas Islam.

Kebanyakan orang seringkali lebih mudah untuk menilai dengan standar hitam-putih semata terhadap orang lain; muslim atau kafir, mu'min atau murtad, syari'at atau anti-syari'at di satu sisi. Di sisi lain juga banyak orang yang menilai orang lain dengan standar hitam-putih yang sama; demokratis atau tidak demokratis, humanis atau tidak humanis, adil gender atau anti keadilan gender, pejuang HAM atau perusak HAM. Penilaian ini yang kemudian menjadi dasar bagi klaim kebenaran dan bisa jadi tuntutan legitimasi kekerasan.

Penting untuk direnungkan juga apa yang ditawarkan oleh Karen Armstrong, bahwa gagasan sebaik apapun, termasuk dalam hal ini adalah gagasan demokrasi, pluralisme dan humanisme, jika disebarakan melalui kekerasan hanya akan melahirkan kekerasan baru.³³⁰ Dalam menata kehidupan yang baru pada masa modern ini, penghormatan dan rasa simpatik harus lahir dari semua pihak, baik mereka yang mengusung gagasan rasional, liberal dan humanistik dan mereka yang mengusung kembali kepada agama, atau apa yang sering dikenal dengan istilah kelompok fundamentalisme. Kekerasan agama dari mereka yang disebut 'kaum fundamentalis' adalah respon dialiktis dari fenomena sekularisasi yang

³³⁰ Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan; Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, 2001, Mizan, Bandung, hal. 577-585.

tidak menunjukkan simpatinya terhadap ajaran agama, bahkan dalam banyak kesempatan sering agresif menyerang agama. Untuk itu, Armstrong melukiskan harapannya ke depan:

“Sekiranya kaum fundamentalis harus mengembangkan penilaian terhadap musuh mereka secara lebih simpatik agar sesuai dengan tradisi agama mereka, maka kaum sekular juga harus lebih percaya dengan kebajikan, toleransi, dan menghormati umat manusia yang mencirikan bentuk terbaik kultur modern, serta merasa empati dengan ketakutan, kecemasan dan kebutuhan yang dialami kebanyakan tetangga fundamentalis mereka, dan kerap diabaikan orang”³³¹.

Penghormatan dan rasa simpati ini jika dijadikan dasar dalam relasi antar agama atau inter agama, akan melahirkan kehidupan baru yang lebih damai dan baik terhadap kemanusiaan. Saya kira, masyarakat muslim juga harus berdiri di garda depan untuk memperjuangkan kemanusiaan dan persaudaraan, serta nilai-nilai kebersamaan dan kedamaian agar apa yang dinobatkan Allah Swt bahwa masyarakat muslim adalah masyarakat yang terbaik di muka bumi ini yang akan memperjuangkan kebaikan dan menghapus kerusakan untuk kemanusiaan, benar-benar terwujud dan dilaksanakan. *“Kamu sekalian adalah masyarakat terbaik untuk manusia [kemanusiaan], jika kalian benar-benar memperjuangkan kebaikan dan melarang kemungkaran serta beriman kepada Allah”* (QS. Ali Imran, 3: 110). Semoga.

³³¹ Ibid, hal. 585.

