

### BAB III

## HAK TALAK ISTRI TERHADAP SUAMI DALAM PERSPEKTIF MUHAMMAD

### SA'ĪD AL-'ASYMĀWĪ

#### A. Biografi dan Genealogi Intelektual Muhammad Sa'īd al-'Aymāwī

Muhammad Sa'īd al-'Asymāwī, yang selanjutnya disebut 'Asymāwī adalah seorang pemikir liberal<sup>97</sup> kelahiran Mesir pada tahun 1932. Tokoh yang sekarang tinggal di kawasan Zamalek ini –sebuah kawasan elit yang menjadi tempat tinggal para diplomat Arab di Mesir, menyelesaikan studinya di fakultas hukum Universitas Farouk II di Kairo pada tahun 1954, salah satu kampus terkemuka di Mesir yang konon banyak melahirkan pemikir-pemikir Islam yang handal, berpikiran liberal dan kompeten dalam bidangnya. Sebut saja di antaranya Amin Khufī, Ṭaha Husain, Nasr Hamid Abu Zaid dan lain-lain. Riwayat pendidikannya dilanjutkan ke Universitas Harvard Amerika Serikat.<sup>98</sup>

Asymāwī mempunyai banyak karya dalam karir intelektualnya, khususnya yang berkaitan dengan tema *fiqh*, *sharīah*, dan *uṣūl fiqh*. Akan tetapi tidak banyak buku atau artikel yang menjelaskan panjang lebar tentang

---

<sup>97</sup> Istilah liberal dalam kajian *uṣūl fiqh* ini berdasarkan istilah yang digunakan oleh Wael B. Hallaq dalam mengkaji pertumbuhan dan perkembangan *uṣūl fiqh* sejak lahir dan mengalami modifikasi luar biasa di abad kontemporer sekarang. Lihat Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, terj. E. Kusnadinigrat, Abdul Haris bin Wahid, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 345.

<sup>98</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Muhammad\\_Sa'īd\\_al-Asymāwī](http://en.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Sa'īd_al-Asymāwī) (28 Oktober 2013)

biografi beliau berikut sepak terjangnya secara rinci dari pengembaraan intelektualnya. Namun yang pasti bahwa Muhammad Sa'īd al-Asymāwī adalah seorang jurisdiktor, pakar perbandingan hukum Islam, hukum konvensional, dan penantang utama terhadap ideologisasi agama Islam di Mesir.<sup>99</sup>

Setelah secara akademik tercatat lulusan sebagai ahli Hukum, 'Asymāwī lantas terjun dalam ranah praksis persoalan-persoalan hukum sebagai konsekuensi atas kemampuannya memahami materi-materi hukum. Tidak sia-sia upaya yang dilakukannya cukup menuai hasil hingga 'Asymāwī tercatat sebagai asisten pengacara dan kemudian jaksa wilayah di Alexandria. Ia diangkat hakim pada tahun 1961 dan pada tahun 1971 ia menjabat sebagai Penuntut Umum. Pada tahun 1981 dia diangkat sebagai Ketua Pengadilan Tinggi Kriminal, Ketua Pengadilan Tinggi Banding Kairo (*High Court of Appeals*), dan Ketua Pengadilan Tinggi Keamanan Negara di Mesir (*High Court of State Security*). Maka tidak heran 'Asymāwī kemudian lebih dikenal, khususnya di kalangan civitas Universitas Kairo, sebagai pemikir yang bukan saja paham atas logika-logika hukum Islam, tapi juga memahami logika-logika perbandingan hukum di berbagai belahan dunia.<sup>100</sup> Selain itu ia juga menjadi dosen di beberapa Perguruan Tinggi di Mesir dan di Barat. Dari

---

<sup>99</sup> Nur Lailatul Musyafa'ah, "Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Muhammad Sa'īd al-'Asymāwī", *Halaqa*, vol. 6, No. 1, (April, 2007), 32-34.

<sup>100</sup> Carolyn Fluehr, *Against Islamic Extremism: The Writings of Muhammad Sa'īd al-'Asymāwī*, (Gainesville: University Press of Florida, 1998), 91.

dua latar belakang di atas –akademis dan jabatan- maka hukum dan undang-undang merupakan bidang kajiannya.<sup>101</sup>

Sebagai bentuk kesungguhannya dalam dunia hukum dan untuk menambah pengetahuannya mengenai seluk beluknya, 'Asymāwī Tahun 1978 melakukan penelitian terkait dengan problematika hukum formal di *Harvard Law School* dan juga di Amerika Serikat pada tahun yang sama. Dari aktivitas ini nampak bahwa pergolakan keilmuan yang dialami 'Asymāwī cukup kompleks tidak hanya bergaul dengan referensi-referensi yang berasal dari dunia Islam sebagai sumber hukum Islam, tapi juga referensi-referensi dari Barat yang konon lebih menimbang tradisi hukum melalui pendekatan rasional dan kemanusiaan.<sup>102</sup>

William E. Shepard, salah satu dosen senior dalam studi keagamaan, menyebutkan bahwa 'Asymāwī adalah termasuk tokoh ahli hukum yang terlibat larut dalam perbincangan mengenai berbagai wacana, khususnya mengenai moralitas baik yang bersumber dari Islam atau Barat. Keterlibatan ini sebenarnya, tegas E. Shepard, sebagai kelanjutan dari pewarisan intelektual yang pernah dimarakkan oleh Muhammad Abduh dengan semangatnya menggunakan rasionalitas dalam memahami agama.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>103</sup> William E. Shepard, *Muhammad Sa'īd al-'Asymāwī and the Application of the Sharia in Egypt*, di *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 28, No. 1, (Amerika : Cambridge University Press, 1996), 58.

Dari biografi singkat ini, dapat dipahami bahwa 'Asymāwī merupakan tokoh ahli hukum yang memiliki hubungan yang cukup luas. Kondisi ini yang memungkinkan mewujudkan terbangunnya dua nalar yang tumbuh dalam diri 'Asymāwī. *Pertama*, dengan intensitasnya bergumul melalui kajian hukum dalam perspektif Islam, 'Asymāwī memiliki kepiawaian untuk berdiskusi dengan kelompok-kelompok Islam, baik dari kalangan rasionalis hingga fundamentalis, bahkan sampai pada titik saling berargumentasi sesuai dengan pemahamannya mengenai hukum Islam dan dialektikanya dengan kenyataan umat Islam terkini. Sementara, yang kedua, dengan jalinan hubungan tanpa tapal batas dan berkomunikasi intens dengan keilmuan yang berkembang di Barat, memungkinkan 'Asymāwī dapat mengenal logika-logika hukum yang bersumber dari orang lain (Barat). Hal ini misalnya, 'Asymāwī mengenal dengan cukup piawai mengenai undang-undang hak asasi manusia (HAM) yang notabene bersumber dari diskusi-diskusi hukum di belahan dunia Barat.

Ide pembaruan 'Asymāwī yang kontroversial memancing reaksi keras dari beberapa kalangan. Tidak heran jika dalam hal keamanan, pengawasan 'Asymāwī sangat ketat sekali karena ia menyadari bahwa ide yang tertuang dalam berbagai karyanya adalah sangat kontroversial, terutama bagi kalangan *Islāmiyyīn*, yang sangat kental dalam masyarakat Mesir. 'Asymāwī

menolak untuk tinggal atau bekerja di luar negeri. Ia memilih untuk tinggal di Mesir sekalipun dia mendapat ancaman dari kaum ekstremis Islam.<sup>104</sup>

‘Asymāwī sangat diuntungkan dengan kondisi sosial budaya Mesir yang secara akademik dekat dengan sebuah masa di mana negeri Mesir dikenal sebagai gudang ilmu yang sangat merdeka dalam mengutarakan pendapat mereka. Di tengah kondisi seperti inilah ‘Asymāwī tumbuh dan berkembang. Intelektualisme ‘Asymāwī banyak dipengaruhi, walaupun tidak secara langsung, oleh para tokoh yang lantang menyuarakan pembaharuan. Di antara mereka ada tokoh-tokoh yang sangat disegani dalam dunia pemikiran Islam seperti al-Afganī, Raṣīd Riḍā, Muhammad Abduh dan lain-lain.<sup>105</sup> Secara langsung ataupun tidak, ‘Asymāwī bersinggungan dengan pemikiran-pemikiran yang sangat plural dan liberal ini. Termasuk ketika dalam pendidikannya, tentunya dia tidak asing dengan pergulatan wacana yang ada di Mesir, sampai ketika akhirnya dia diangkat menjadi hakim Agung pemerintah, yang otomatis dia harus menjawab permasalahan yang tidak hanya berkaitan dengan kondisi masyarakat secara aktual, tetapi juga tapi juga berkaitan dengan hukum yang bersifat kontemporer yang tidak bisa

---

<sup>104</sup>Hal ini tentu berbeda dengan beberapa tokoh liberal Mesir lainnya seperti Naṣr Hāmid Abū Zaid yang mengalami nasib “tragis” sebagai seorang intelektual. Bahkan yang paling parah adalah ketika Nashr di cap sebagai murtad oleh mahkamah Mesir sehingga berimplikasi pada penceraian secara paksa terhadap istrinya dan juga berakibat pada pengusirannya dari Mesir. Lihat Fluehr, *Against Islamic Extremism: The Writings of Muhammad Saʿīd al-‘Asymāwī*, 93.

<sup>105</sup> William E. Shepard, *Muhammad Saʿīd al-‘Asymāwī and the Application of the Sharia in Egypt*, di *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 28, No. 1, (Amerika : Cambridge University Press, 1996), 38.

dengan hanya menggunakan pendekatan hukum Islam (*fiqh*) semata-mata tanpa menggunakan piranti-piranti dan disiplin ilmu lainnya berupa sosial, politik, budaya, dan ekonomi.<sup>106</sup>

Oleh karena itu, dikarenakan pola pikir yang begitu liberal dalam menjawab persoalan umat, maka tak jarang ia mendapat ancaman dan serangan dari ulama-ulama yang berseberangan dengannya, sehingga pernah ia diancam dibunuh karena ia dianggap telah kafir. Oleh karena itulah, sampai sekarang ia masih hidup di bawah perlindungan aparat pemerintah Mesir selama 24 jam.

Beliau sangat produktif dalam bidang tulis menulis. Tercatat beliau aktif menulis di berbagai media massa di Mesir, di antaranya kolom tetap di majalah mingguan Oktober, dan juga menulis berbagai buku dalam bidang hukum yang banyak diminati. Buku yang beliau tulis di antaranya:

1. Buku berbahasa Arab
  - a. *Risālah al-Wujūd*
  - b. *Tārīkh al-Wujūdiyah fi al-Fikri al-Basyarī*
  - c. *Ḍamīr al-‘Aṣri*
  - d. *Hiṣād al-‘Aql*
  - e. *Uṣūl al-Syarī’ah*
  - f. *Jauhar al-Islām*

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, 39.

- g. *Rūh al-‘Adālah*
  - h. *Al-Islām al-Siyāsī*
  - i. *Al-Syarī‘ah al-Islāmiyah wa al-Qānūn al-Miṣrī*
  - j. *Al-Ribā wa al-Fāidah fī al-Islām*
  - k. *Ma‘ālim al-Islām*
  - l. *Al-Khilāfah al-Islāmiyah*
  - m. *Haqīqotul Hijāb wa Hujjiyatul Hadīts.*
2. Buku berbahasa Inggris
- a. *Development of Religion*
  - b. *Roots of Islamic Law*
  - c. *Islam and Religion*
  - d. *Militant Doctrine in Islam*
  - e. *Religion for the Future*
3. Buku berbahasa Persia
- a. *L’Islamisme Contre L’Islam*
  - b. *Contre L’Inte’grisime Islam iste.*<sup>107</sup>
4. Buku berbahasa Indonesia
- a. Nalar Kritis Syariah<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup>Daftar kitab-kitab ini dikutip di bagian akhir kitab *Jauharul Islām* dan *Haqīqat al-Hijāb wa Hujjiat al-Hadīts* karya Muhammad Sa‘īd al-‘Asymāwī.

b. Kodifikasi Hukum Islam<sup>109</sup>

**B. Prinsip dan dasar hakikat Syariat perspektif Muhammad Sa'īd al-'Asymāwī**

Dalam pembahasan mengenai hukum Islam tidak terlepas dari istilah syariat dan fikih. Secara etimologis, *syari'at* berasal dari kata *syara'a* yang berarti meminum air.<sup>110</sup> Syari'at berarti sumber/tempat keluarnya air untuk diminum, metode atau jalan.<sup>111</sup> Secara terminologis syari'at adalah segala ketentuan Allah yang disyari'atkan bagi para hambaNya, baik menyangkut akidah, ibadah, akhlak maupun mu'amalah, guna memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat.<sup>112</sup>

Sedangkan fikih, secara etimologis berarti "paham".<sup>113</sup> Dalam al-Qur'an kata fikih digunakan dalam bentuk kata kerja (*fi'ī*) sebanyak 20 kali. Penggunaannya dalam al-Qur'an berarti memahami.<sup>114</sup> Secara terminologis fikih biasanya didefinisikan dengan ilmu mengenai hukum syar'i yang berkaitan dengan perbuatan atau tindakan yang didapatkan dari dalil yang

<sup>108</sup>Buku ini dikutip di bagian awal buku Muhammad Sa'īd al-'Asymawī, *Ushūl as-Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi, *Nalar Kritis Syariah*, (Yogyakarta: LKiS, 2004).

<sup>109</sup>Buku ini dikutip di bagian awal buku Muhammad Sa'īd al-'Asymawī, *As-Syari'atul Islāmiyyah wa Al-Qōnūn Al-Miṣṭī*, terj. Bahrul Ulum, *Kodifikasi Hukum Islam*, (Jakarta: Paramadina, 2001).

<sup>110</sup>Ibnu Manẓur, *Lisān al-'Arab*, jld. 7, (Beirut: Dār Ihya' al-Turāts al-'Arabī, 1999), 86.

<sup>111</sup>*Ibid.*, 86.

<sup>112</sup>Mannā' al-Qattān, *al-Tasyīr' wa al-Fiqh al-Islāmī*, (Beirut: Muassasah Risālah, 1989), 14.

<sup>113</sup>Abdullah 'Isa Ibrahim, *al-Qāmūs al-Jāmi' lil-Muṣṭalahāt al-Fiqhiyyat*, (Beirut: Dār al-Mahjah al-Baidhā, 1998), 431.

<sup>114</sup>Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), 5.



spesifik.<sup>115</sup> Pada mulanya kata syari'at meliputi semua aspek ajaran agama; yakni akidah, hukum dan akhlak,<sup>116</sup> tetapi kemudian ada sebagian ulama yang mengkhususkannya dengan hukum Islam, baik yang ditetapkan langsung oleh al-Qur'an dan Sunnah, maupun yang dicampuri oleh pemikiran manusia (ijtihad).<sup>117</sup> Maka syari'at adalah fikih dan fikih adalah syariat.<sup>118</sup>

'Asymāwī menolak pengertian di atas. Ia memahami syari'at hanya pada tataran etimologisnya yang berarti *manhaj* (metode), jalan atau cara. Ia menolak memahami syari'at berdasarkan epistemologisnya, sebagaimana yang dipahami para ulama yang berarti segala ketentuan hukum yang baku dari Tuhan. Bahkan, dalam perkembangan selanjutnya ada yang menyamakan syari'at dengan fikih. Menurut 'Asymāwī, harus ada perbedaan syari'at dengan fikih. Syari'at adalah metode atau ketentuan yang berasal dari Allah, sedangkan fikih adalah hasil ijtihad manusia yang bisa berubah untuk disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang ada. Dan jika fikih dianggap syari'at maka telah terjadi pereduksian arti dan pensakralan fikih, yang dari pandangan inilah pemikiran seorang muslim akan menjadi jumud dan tidak berkembang.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.), 6.

<sup>116</sup>Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, 5.

<sup>117</sup>Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos, 1997), 8.

<sup>118</sup>Isa Ibrahim, *al-Qāmūs al-Jāmi' lil-Muṣṭalahāt al-Fiqhiyyat*, 431.

<sup>119</sup>'Asymāwī, *Jauharul Islām*, 16-17.

Menurutnya, syari'at yang berasal dari Tuhan harus dibedakan dari fikih yang merupakan produk manusia. Yang dimaksud dengan syari'at adalah segala ajaran yang termaktub di dalam al-Qur'an dan Hadits, ia bersifat absolut tidak boleh dirubah. Sedangkan fikih adalah intepretasi dari ajaran yang terkandung di dalam Al-Qur'an dan Hadits sesuai dengan pemahaman masing-masing manusia dan kadang terjadi perbedaan antara satu pendapat dengan yang lainnya. Pemikiran keagamaan selalu berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan permasalahan yang muncul ke permukaan.<sup>120</sup>

Lebih lanjut 'Asymāwī berpendapat bahwa adanya penyamaan antara syari'at dan fikih menandakan adanya kebingungan para ulama' fikih dalam memahami syari'at Islam.<sup>121</sup> Akibatnya, fikih telah mengalami pergeseran makna. Fikih tidak hanya dimasukkan ke dalam syari'at, akan tetapi juga identik dengannya. Syari'at menjadi sistem hukum yang diyakini lengkap dan menangani seluruh aspek kehidupan, dan fikih cenderung dianggap sebagai wahyu Tuhan, padahal fikih adalah karya manusia dan produk zaman tertentu yang berwatak lokal, temporal, penuh kontroversi, dan khilafiah.<sup>122</sup> Dengan begitu, ketetapan fikih tidak ma'sum, tidak suci, tidak kontinu, karena ia

---

<sup>120</sup> Abdullah Ahmad Za'im, dalam kitabnya *Nahwa Taṭwīr al-Tasyrī' al-Islāmī*, (Kairo: Maktabah Sina, 1994).

<sup>121</sup> Asymāwī. *al-Syari'ah al-Islāmiyah wa al-Qānūn al-Misrī*, 25.

<sup>122</sup> Asymāwī, *Uṣūl as-Syari'ah*, (Kairo : Madbūfī as-Shāgīr, 1996), 26.

adalah hasil pendapat manusia, yang muncul di suatu tempat dan zaman tertentu, yang bisa berubah sesuai dengan perubahan situasi.<sup>123</sup> Maka ia mengajak kepada perubahan sikap, dari sikap fanatis terhadap salah satu mazhab, kepada sikap pembaruan fikih. Menurutnya, dari sikap fanatis terhadap salah satu mazhab fikih itulah munculnya aksi kekerasan, sehingga Islam tidak mampu tampil sebagai agama yang *rahmatan li al-‘ālamīn*, bahkan ajaran Islam semakin menyeleweng dari karakteristiknya. Padahal, lanjut ‘Asymāwī, kemunculan pemikiran fikih di masa lalu itu adalah hasil dari perkembangan pemikiran hukum Islam yang dinamis dan kreatif.<sup>124</sup>

Untuk menentukan prinsip-prinsip umum syariat, sangat penting untuk mengikuti sumber hukum pertama syariat Islam, yakni al-Qur’an, melalui tinjauan syariah, dengan mencermati ayat-ayatnya satu persatu berdasarkan waktu turunnya ayat, sebab-sebab, tujuan, dan hikmah-hikmahnya, sehingga dimungkinkan mendapatkan kejelasan tentang tujuan-tujuan Allah SWT. (*asy-syāri’*) menurunkan ayat itu secara umum. Yakni tujuan yang melebihi dari sekedar berhenti pada hukum-hukum umum yang dimaksudkan oleh pembuat syariat (*asy-syāri’*), guna mencermati

---

<sup>123</sup> Sebagai contoh adalah yang terjadi pada pendapat Imam Syāfi’ī, yang merubah pendapatnya ketika ia pindah dari Irak ke Mesir, atau ia merubah pendapatnya karena perubahan tempat, sedangkan masanya masih dalam satu zaman, dan kondisinya pun masih memiliki kemiripan. Lihat ‘Asymāwī, *as-Syari’atul Islāmiyyah wa al-Qōnūn al-Miṣrī*, 44.

<sup>124</sup> ‘Asymāwī, *Jauharul Islām*, (Kairo : Madbūfī as-Shāgīr, 1996), 91-97.

(memahami) prinsip-prinsip umum (*al-uṣūl al-‘ammah*) yang karenanya hukum diturunkan dan tujuan itu diarahkan.<sup>125</sup>

Dengan pemahaman seperti ini, ‘Asymāwī menggagas prinsip-prinsip (syariat) yang dapat diringkas secara global sebagai berikut:

*Pertama*, Penurunan syariat berhubungan dengan berdirinya masyarakat-agama, dan penerapannya bergantung pada keberadaan masyarakat ini.<sup>126</sup>

Setelah nabi Muhammad saw. hijrah ke Madinah (tahun 622 M.), urusan-urusan pemerintahan di tengah kaum muslimin merujuk kepadanya, baik dari sahabat muhajirin yang hijrah dari Mekkah bersamanya maupun sahabat Anṣar dari penduduk Madinah yang menolongnya. Dengan ini sistem hukum tuhan (*al-ḥukm al-ilāhī*) mulai tampak sedikit demi sedikit melalui ayat-ayat al-Qur’an – dan dari hadits nabi Muhammad saw—yang menjelaskan tentang pernikahan dan perceraian, warisan dan wasiat, jual beli dan hukum lain yang menata kehidupan masyarakat yang telah diperintah oleh nabi.<sup>127</sup>

Lebih-lebih bahwa gradualisasi (*at-tadarruj*) atau penurunan sistem dan hukum secara bertahap ini dimaksudkan sebagai penyesuaian terhadap kondisi sosial, di mana penetapan syariat itu sendiri tidak terjadi tanpa

---

<sup>125</sup> ‘Asymāwī, *Ma‘alim al-Islam*, (Cairo: Sina' Li al-Nasyr, 1989), 46.

<sup>126</sup> ‘Asymāwī, *Ushūl as-Syari‘ah*, (Kairo : Madbūfī as-Shāgīr, 1996), 47.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 47-48.

adanya hal-hal yang membuatnya turun. Ada tujuan lain dari gradualisasi – yang juga memiliki tujuan yang lebih besar -- yakni menancapkan hukum syariat dalam jiwa orang-orang mukmin, memperkuat keimanan dan ketakwaan mereka terhadap Allah.<sup>128</sup>

*Kedua*, syariat turun karena ada sebab-sebab yang menghendaknya, dan sebab-sebab turunnya syariat itu tidak memiliki kesesuaian (*munāsabah*) dengannya.<sup>129</sup>

Menurut ‘Asymāwī, sebab-sebab turunnya ayat mungkin bisa dikatakan –dengan bahasa undang-undang modern—sebagai rancangan pembentukan konstitusi (*al-a’māl at-tahqīriyyah li al-qānūn*). Apabila rancangan ini menjadi suatu keharusan untuk menjelaskan sebab-sebab peletakan teks-teks konstitusi, situasi yang melatarbelakanginya, dan usulan-usulan mengenai perubahan-perubahan hingga menjadi bentuk undang-undang yang matang, dan apabila rancangan-rancangan itu merupakan suatu keharusan bagi semua itu dan tanpanya teks-teks konstitusi tidak mungkin dapat dipahami dan diterapkan secara benar, maka sebab-sebab turunnya ayat itu sendiri merupakan rancangan pembentukan teks konstitusi.<sup>130</sup> Ia menjadi salah satu keharusan dari sekian banyak keharusan dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur’an. Pada umumnya, kesalahan dalam

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 53-55.

menerapkan teks-teks konstitusi merupakan kesalahan individual dan konvensional yang mungkin dapat terjadi pada setiap orang yang hendak melakukannya tanpa rasa takut, sedangkan kesalahan dalam menerapkan ayat al-Qur'an atau hukum syara' dan kemudian menyandarkan kepada agama, merupakan kesalahan yang sangat berbahaya karena dapat menimbulkan sosialisasi atas pemahaman yang salah atau menyebarkan hukum secara tergesa-gesa, dan pada giliran selanjutnya menyebabkan pada pemalsuan syariat (*tazyīf li asy-syarīah*) dan mengacaukan tujuan yang mulia, sehingga manusia menerapkan hukum dengan tujuan-tujuan pribadi, pemahaman-pemahaman yang cacat, hukum-hukum yang belum matang, dan interpretasi-interpretasi yang tendensius, serta berpijak pada agama dalam melindungi seseorang yang salah.<sup>131</sup>

Apabila sebab-sebab turunnya ayat dimaksudkan sebagai kondisi realitas yang menyebabkan turunnya teks atau perubahan teks, maka kondisi-kondisi ini tidak mungkin sesuai dengan teks dan tidak menjadi sebab bagi kemunculan teks.<sup>132</sup>

*Ketiga*, syariat bertujuan demi kemaslahatan umum masyarakat.

Untuk merealisasikan kemaslahatan ini, sebagian masyarakat menghapus

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, 55-56.

<sup>132</sup>Sebab menurut 'Asymāwī adalah kondisi-kondisi realitas yang berinteraksi dengan teks untuk memunculkan apa yang akhirnya menjadi hukum. Lihat 'Asymāwī, *Uṣūl asy-syarīah*, 60.

sebagian yang lain. Kebenaran dan kemaslahatan syariat bergantung pada kemajuan realitas yang terus berubah dan peristiwa yang senantiasa baru.<sup>133</sup>

Menurut ‘Asymāwī, orang yang tidak memahami metode al-Qur’an dan syariat Islam telah melihat pada perubahan hukum-hukum dan tidak menelaah secara cermat kemajuan metode dan perkembangan syari’at guna merealisasikan kemaslahatan masyarakat dan manusia, tanpa terpaku pada teks-teks yang kaku yang tidak kuasa (merespons) atas aktualitas kenyataan (yang terus berkembang), atau terdiam saja pada hukum yang sudah jadi, dan tidak cocok lagi untuk diterapkan, atau tidak beranjak lagi dari kaidah-kaidah yang selama ini berlaku dalam kehidupan mereka.<sup>134</sup>

‘Asymāwī menambahkan bahwa para ahli fikih terpaku pada hukum-hukum syariat dan berpaling dari syariat itu sendiri. Mereka memperhatikan kaidah-kaidah fikih namun melupakan prinsip-prinsipnya. Dari hukum-hukum dan kaidah-kaidah itu mereka mengeluarkan pendapat yang mereka kuatkan, yaitu bahwa syariat Islam sesuai dengan kemajuan dan perkembangan, padahal mereka sebenarnya tidak butuh pada pendapat yang seperti ini – cukup dengan arti syariat itu sendiri yang mengandung arti metode, dengan prinsip dasar syariat yang tetap itu dapat dipastikan bahwa syariat adalah metode kemajuan dan perkembangan, metode pergerakan dan

---

<sup>133</sup> ‘Asymāwī, *Rūhul ‘Adālah*, (Kairo : Madbūlī as-Shāgīr, 1996), 68.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 39.

cara berinteraksi yang kontinu dengan berbagai realitas dan peristiwa, supaya syariat senantiasa tetap otentik, *up to date*, dan modern.<sup>135</sup>

Untuk menguatkan pendapatnya tersebut, ‘Asymāwī mengutip beberapa pendapat, di antaranya Ibnu Abidin, ahli fikih mazhab Hanafi mengatakan: “Banyak sekali hukum-hukum yang tidak sesuai dengan zaman karena perubahan adat kebiasaan masyarakat yang jika hukum-hukum tersebut tetap diberlakukan sebagaimana adanya, tentu akan memberatkan dan membahayakan manusia dan bertentangan dengan kaidah-kaidah syariat Islam yang berpijak pada prinsip pelunakan(*at-takhfif*) dan menghilangkan bahaya (*raf’u al-dārar*)”. ‘Asymāwī juga mengutip pendapat Ibnu Qayyim, ahli fikih mazhab Hanbali, ia mengatakan bahwa makna dan prinsip dasar syariat itu berpijak pada hukum dan kemaslahatan hamba di dunia maupun di akhirat, ia merupakan keadilan, kerahmatan, kemaslahatan, dan hikmah. Selanjutnya ‘Asymāwī mengutip pendapat al-Qarāfi, ahli fikih madzhab Maliki yang mengatakan bahwa keseluruhan pintu-pintu fikih yang ditetapkan atas dasar manfaat-manfaat, maka hukum-hukumnya berubah jika manfaat-manfaat ini mengalami perubahan.<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, 72-73.

<sup>136</sup> Lihat artikel Dr. Salam Madzkūr mengenai keharusan menerapkan syariat Islam dalam majalah Kantor Peradilan Pemerintah, tahun ke-21, edisi I, 28.



*Keempat*, sebagian hukum-hukum syariat dikhususkan kepada nabi Muhammad saw., dan sebagian yang lain dikhususkan pada suatu peristiwa.<sup>137</sup>

*Kelima*, hubungan syariat dengan masa lalu tidak terputus, akar-akarnya juga tidak terputus dari masyarakat tempat diturunkan syariat, tetapi syariat mengambil sesuatu dari pranata-pranata dan budaya-budaya masyarakat untuk dijadikan sebagai hukum.<sup>138</sup>

*Keenam*, agama telah sempurna, sedangkan kesempurnaan syari'at adalah upayanya yang selalu berkesinambungan untuk menyesuaikan diri dengan kondisi masyarakat dan mengarahkan manusia pada esensi kemanusiaan dan semangat kehidupan.<sup>139</sup>

Adapun hukum-hukum umum syari'at Islam, 'Asymāwī merangkumnya menjadi enam item sebagai berikut :<sup>140</sup>

- a) Syari'at mengaitkan hukum-hukumnya pada tegaknya sebuah tatanan masyarakat yang penuh kebaikan dan ketakwaan. Penerapannya tergantung pada adanya masyarakat tersebut yang dipimpin oleh orang-orang yang adil dan rakyatnya yang bersikap konsisten secara hakiki.

---

<sup>137</sup> 'Asymāwī, *Hiṣād al-'Aql*, (Kairo : Thab'at al-Qahirah, 1992), 74.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>140</sup> 'Asymāwī, *Ushūl as-Syari'ah*, 90.

- b) Syari'at tidak turun secara menyeluruh dan tanpa sebab. Ia senantiasa mengiringi realitas dan berubah sesuai dengan kemajuan realitas itu. Oleh karenanya, syariat menjadi sesuatu yang hidup dan bergaul dengan realitas kehidupan sosial. Dari situ, ia memiliki cara kerja realistis dan bukan sekedar kenikmatan berfikir atau kumpulan pemikiran.
- c) Syari'at senantiasa berada dalam proses *gradualisme* (gerak) yang berkesinambungan yang memiliki cara *up to date*, modernis dan otentik. Ia beranjak dari kemaslahatan menuju ke hal yang lebih utama.
- d) Hukum-hukum syariat tidak statis, tetapi lebih elastis dan spesifik. Apa yang mutlak itulah hukum syariat, dan apa yang spesifik bisa dikompromikan dengan kaidah-kaidah moral dan perilaku sosial, yang mengalami perubahan sesuai dengan perubahan budaya dan adat.
- e) Syari'at tidak terputus dengan masa lalu. Akar-akarnya terlahir dari masyarakat. Bahkan ia menjadikan budaya dan tradisi masyarakat sebagai hukum. Ia harus senantiasa mengiringi kemaslahatan budaya dan kesahihan adat.
- f) Syari'at adalah metode yang hidup. Kesempurnaannya terletak dalam keberlangsungannya dalam mengiringi kondisi di tengah masyarakat, dan mengarahkan manusia ke dalam inti kemanusiaan dan eksistensi.

### C. Metode *Istinbāt* Muhammad Sa'īd al-'Asymāwī

Kemunculan beberapa pendapat mazhab fikih merupakan salah satu sarana untuk memungkinkan hukum Islam menjadi suatu tatanan hukum yang selalu tepat untuk setiap waktu dan tempat.<sup>141</sup> Dari itu, pembaruan fikih dengan proses ijtihad harus terus dilakukan oleh umat Islam, sebab perkembangan zaman telah menuntut adanya pembaruan di bidang pemikiran keagamaan, dengan cara menginterpretasikan kembali ajaran-ajaran Islam agar relevan dengan konteks kekinian.<sup>142</sup>

'Asymāwī adalah satu dari banyak pemikir-pemikir liberal asal Mesir yang mempunyai metode tersendiri dalam melakukan *istinbāt al-ahkām*, khususnya ketika menggali hukum dari al-Qur'an dan Sunnah. Metode *istinbāt al-ahkām* inilah yang beliau jadikan sebagai pisau analisa untuk membahas permasalahan tentang permasalahan *ahwāl al-Syakhsīyyah*, termasuk konsep tentang otoritas hak dalam mentalak.

#### 1. *Istinbāt al-Ahkām* dari Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah sumber paling pokok dan utama untuk menggali dan *mengkonklusikan* hukum Islam . Dari al-Qur'an ini pula beberapa *al-adillah al-syar'iyah* lainnya bersumber dan menjadi metode tersendiri, yang secara substansial tetap mengambil intisari dari al-Qur'an. Oleh

---

<sup>141</sup>Muhammad Imarah, *suqūt al-Ghuluw al-'Ilmāny*, (Kairo: dār al-Syurūq, 1995), 194.

<sup>142</sup>Muhammad Sayyid al-Ṭanṭāwī, *al-Ijtihād fī al-Ahkām al-Syar'iyah*, (Kairo: al-Nahḍah, t.th.), 118.

karena itulah para *uṣūliyyūn* merumuskan beberapa *al-adillah al-syar'iyah* sebagai sumber pengambilan hukum, berikut juga kaidah-kaidah *uṣūliyah* sebagai teori umum dalam mengkonklusikan sebuah hukum.

Akan tetapi menurut 'Asymāwī, untuk memahami Alqur'an tidak bisa secara langsung menyimpulkan hukum dari tekstualitas teks dan kaidah-kaidah yang sifatnya hanya *qawā'id lugāwiyah*. 'Asymāwī menambahkan bahwa teks al-Qur'an tidak bisa terlepas dari historitas teks yang dalam disiplin ilmu tafsir disebut *asbāb al-nuzūl*.<sup>143</sup>

Memang para *Mufassir* dalam menginterpretasi teks al-Qur'an tidak terlepas dari *asbāb al-nuzūl*, akan tetapi kadang mereka hanya menjadikannya sebagai bahan materi untuk mengetahui keadaan dan latar belakang yang menyebabkan ayat turun. Namun ironisnya, mereka tidak secara serius menjadikan *asbāb al-nuzūl* sebagai pertimbangan-pertimbangan rasional logis mengapa ayat itu turun.<sup>144</sup> Bahkan dalam sebuah kaidah tafsir disebutkan:

الْعِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ<sup>١٤٥</sup>

<sup>143</sup> 'Asymāwī, *Hiṣād al-'Aql*, (Kairo : Thab'at al-Qahirah, 1992), 38.

<sup>144</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>145</sup> Abu Hamid al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā fī 'Ilmi Al-Uṣūl*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Islāmiyah, t.t.), 72.

Yang dianggap pada makna teks adalah keumuman lafaz, bukan melihat kekhususan sebab tertentu.

Menurut Asymāwī, *asbāb al-nuzūl* haruslah dijadikan rujukan penting untuk menarik suatu ‘illat dari suatu teks. Ayat-ayat al-Qur’an tidak turun tanpa sebab. Dan dari sebab itulah seorang *Mufasssir* dan Mujtahid akan menformulasikan ‘*illat* hukum yang bersumber dari teks al-Qur’an. Dengan bahasa yang lebih sederhana, ‘*illat* memiliki peranan penting untuk melahirkan hukum dari ayat al-Qur’an. ‘*illat* ada, maka hukum ada. ‘*illat* tidak ada, maka hukum pun tidak ada. Hal inilah yang menurut ‘Asymāwī sesuai dengan kaidah fiqh *الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ وَجُودًا وَعَدَمًا* (hukum itu tergantung pada ‘*illat*nya, ada atau tidaknya).<sup>146</sup>

Selain itu, ‘Asymāwī juga berpedoman kepada nilai-nilai universal dalam Al Quran, di mana Ayat-ayat al-Qur’an yang berbicara tentang hukum sangatlah terbatas, berkisar antara 200-500 ayat.<sup>147</sup> Dari keseluruhan ayat hukum tersebut, hanya ayat hutang piutang (al-Baqarah: 282) yang dijelaskan secara detail oleh al-Qur’an. Selebihnya dipaparkan secara global.<sup>148</sup> Pemaparan ayat hukum secara global ini

<sup>146</sup> ‘Asymawī, *Ma'alim al-Islam*, (Cairo: Sina' Li al-Nasyr, 1989), 83-84.

<sup>147</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 84.

menunjukkan bahwa pembacaan lebih lanjut dalam konteks hukum mutlak dibutuhkan, dan pembacaan ini harus diilhami oleh nilai-nilai universal al-Qur'an. Nilai-nilai universal al-Qur'an itu meliputi keadilan, yang merupakan induk nilai universal dalam konteks hukum; kebebasan, toleransi, kasih sayang (rahmat), taubat, serta pemurah (dermawan).<sup>149</sup>

Dalam memahami al-Qur'an, 'Asymāwī memisahkan antara ayat-ayat yang universal dan ayat-ayat yang partikular. Menurutnya, yang termasuk ayat-ayat partikular adalah ayat-ayat hukum yang secara mendetail menerangkan aktivitas seorang mukallaf pada batas-batas tertentu. Adapun ayat-ayat universal adalah ayat-ayat yang mengungkapkan tentang substansi syari'at berdasar pada nilai-nilai universalnya seperti keadilan, kesetaraan, toleransi, kebebasan dan sebagainya.<sup>150</sup>

## 2. *Istinbat al-Ahkām* dari *hadīts*

Sama seperti para Mujtahid pada umumnya, 'Asymāwī juga menggunakan hadits sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur'an. Beliau juga membagi hadits menjadi tiga macam, mutawatir, masyhur,

---

<sup>149</sup> 'Asymāwī, *Rūḥul 'Adālah*, (Kairo : Madbūlī as-Shāgīr, 1996), 38.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 40.

dan ahad.<sup>151</sup> Akan tetapi beliau mempunyai perbedaan fundamen dengan ulama' fikih pada umumnya terkait kehujjahan hadits.

'Asymāwī berpendapat bahwa hadits ahad tidak bisa dijadikan sandaran dari perkara-perkara keyakinan (*al-umūr al-i'tiqādiyah*) yang berkaitan erat dengan ajaran agama dan syarī'at, karena perkara-perkara tersebut seharusnya disandarkan pada suatu hal yang pasti dan diyakini secara kuat (*al-yaqīn*) seperti hadits mutawatir, bukan bersumber dari sebuah ketidakpastian (*zunūn*) seperti *hadits ahad*.<sup>152</sup>

Oleh karena itu hadits ahad tidak bisa dijadikan landasan untuk menetapkan suatu kefarduan dan kewajiban dalam agama. Hadits ahad hanya bisa dijadikan petunjuk dan tuntunan dalam kehidupan sehari-hari.<sup>153</sup>

'Asymāwī juga menegaskan perlunya mengklafikasi hukum yang bersumber dari hadits menjadi dua, permanen dan temporal (*muabbad wa al-waqfī*). Menurutnya, hadits ahad akan melahirkan hukum yang bersifat temporal. Oleh karena itu, Mujtahid tidak bisa memaksakan hukum yang bersumber dari hadits ahad untuk berlaku selamanya di manapun dan kapan pun berada.<sup>154</sup>

---

<sup>151</sup> 'Asymāwī, *Ḥaqīqatul Hijāb wa Hujjiyatul Hadīts*, (Kairo : Madbūfī as-Shāgīr, 1996), 81.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>154</sup> *Ibid.*, 82-83.

Selain itu dalam memaknai keberadaan sunnah dan bagaimana mengambil sumber hukum dalam sunnah, ‘Asymāwī mengatakan bahwa sunnah pada dasarnya adalah perbuatan dan sejarah Nabi swt. dalam menjalankan kekuasaan dan menciptakan perubahan di masyarakat pada waktu itu. Hal ini harus sesuai dengan apa yang ada di dalam al-Qur’an. Selama sunnah dalam pemaknaan ini, menurut ‘Asymāwī, harus dijadikan sebagai pedoman dan pegangan. Cara pandang terhadap sunnah semestinya harus dalam perspektif al-Qur’an, bukan melalui sudut pandang perawi hadits. Seluruh hadits yang sejalan dengan Al Qur’an haruslah diterima, sementara yang tidak sejalan atau bahkan bertentangan dengan spirit al-Qur’an tidak harus diterima. ‘Asymāwī berpendapat bahwa sangat diperlukan cara pandang baru terhadap sunnah, yakni dengan menggunakan paradigma al-Qur’an dalam menilai kualitas sunnah.<sup>155</sup>

Dari pembahasan di atas diketahui bahwa dalam berijtihad, selain merujuk kepada al-Qur’an dan Hadits, ‘Asymāwī juga merujuk kepada sebab turunnya ayat dan Hadits, karena menurutnya, hukum Islam itu diturunkan berdasarkan sebab yang melatarinya. Kadang kala ia berfungsi sebagai solusi bagi suatu permasalahan, terkadang pula ia

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, 84-89.



berperan sebagai jawaban bagi pertanyaan sehingga dalam pelaksanaan hukum tertentu harus disesuaikan dengan sebab turunnya ayat atau Hadits tersebut.<sup>156</sup> Selain itu ‘Asymāwī juga melihat pada keuniversalan dari naş itu sendiri.<sup>157</sup>

#### D. Talak dalam Perspektif Muhammad Sa’īd al-‘Asymāwī

‘Asymāwī mempunyai pendapat sendiri tentang konsep talak yang didasarkan pada interpretasinya terhadap ayat al-Qur’an dan hadīts serta nilai-nilai universal al-Qur’an dan ḥadīṣ. Tentunya interpretasinya tidak terlepas dari metode *isṭinbāt al-ahkam* sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya. Dalam kitab *Rūḥul ‘adālah*<sup>158</sup>, ‘Asymāwī memaparkan beberapa ayat yang menjadi dasar para ulama dalam menetapkan hak otoritas talak adalah mutlak di tangan suami . Namun yang berbeda, ‘Asymāwī memberi interpretasi tersendiri yang berbeda dengan beberapa ulama klasik sehingga konklusinya pun jauh berbeda dari pendapat mereka.

---

<sup>156</sup> Imarah, *suqūt al-Ghuluw al-‘Ilmāny*, 27.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>158</sup> ‘Asymāwī, *Rūḥul ‘Adālah*, (Kairo : Madbūlī as-Shāgīr, 1996), 38. Selain di kitab *Rūḥul ‘Adālah*, ‘asymāwī juga membahas permasalahan perdata (*aḥwāl syakṣiyyah*) yang menyangkut tentang perkawinan dan talak ini di kitab *as-Syari’atul Islāmiyyah wa al-Qōnūn al-Miṣrī*, 44., *Jauharul Islām*, 38., dan *Ushūl as-Syari’ah*, 75.

1. Ayat pertama adalah surat al-Ṭalāq (65) 1:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِعَاقِبَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا

*Hai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah, maka sesungguhnya dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru. (QS. 65 : 1)*<sup>159</sup>

Menurut ‘Asymāwī, maksud umum ayat ini adalah dalil dari disyariatkannya talak dalam Islam. Talak ibarat sebuah obat yang dapat menjadi penawar bagi penyakit. Islam menghalalkan talak demi perdamaian. Seandainya Islam tidak mengsyariatkan talak, niscaya berapa banyak pasangan suami istri yang teraniaya dalam rumah tangganya sendiri sedangkan Islam tidak menghendaki adanya penganiayaan, maka talak adalah sebuah rahmat dan pintu darurot untuk menyelesaikan masalah dalam rumah tangga.<sup>160</sup>

<sup>159</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 558.

<sup>160</sup> ‘Asymāwī, *Hiṣād al-‘Aql*, (Kairo : Thab'at al-Qahirah, 1992), 48-50.

Secara kritis 'Asymāwī menguraikan bahwa ayat tersebut hanya dalil dari diperbolehkannya talak tanpa melihat siapa yang memiliki otoritas dalam hal mentalak. Di Zaman nabi, nabilah yang mentalak istrinya disebabkan pranata arab waktu itu memang adanya partiarki yang tidak bisa dihapus secara total dan langsung. Ia juga menambahkan bahwa meskipun ayat tersebut merupakan sebuah syariat yang *khitāb*-nya diperuntukkan untuk nabi dengan menggunakan hukum universal mencangkup keseluruhan, namun dikarenakan itu sebuah syariat manifestasi jalan keluar bagi suami istri yang sudah tidak bisa mempertahankan tali yang sangat kuat sehingga *syāri'* memberikan solusi dengan jalan talak.<sup>161</sup> Namun solusi di sini bukan berarti hak talak mutlak di tangan suami, pemahaman demikian sangat jauh dari substansi keadilan sehingga perlu adanya pemahaman baru yang lebih mendekati poin-poin keadilan antara dua belah pihak yang berkomitmen untuk melaksanakan syariat yang dimaksudkan tuhan. Adapun mengenai hak otoritas talak yang sebelumnya menurut ulama klasik menjadi hak mutlak suami itu merupakan sebuah pemahaman agama (teks syariat) itu sendiri, bukan sebuah agama atau syariat.<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> 'Asymāwī, *Ma'alim al-Islam*, (Cairo: Sina' Li al-Nasyr, 1989), 31-33.

<sup>162</sup> 'Asymāwī membedakan antara *al-Dīn* (agama) dan *al-Fikr al-Dīn* (pemikiran tentang agama), agama menurut 'Asymāwī adalah sebuah syariat yang ada dalam naṣ termasuk dalam hal ini adalah syariat tentang talak. Adapun pemikiran tentang agama adalah apapun selain yang ada di naṣ, baik itu dari ijtihad seorang mujtahid, tafsir seorang mufasir, syarah seorang syarih ataupun hukum yang ditentukan oleh hakim yang mana semuanya bisa jadi salah dan bisa jadi benar, termasuk tentang hak mutlak talak yang diformulasikan oleh ulama klasik. Lihat 'Asymāwī, *Jauharul Islām*, 33.

2. Ayat kedua adalah surat al-Baqarah (2) 229 :

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا  
تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا  
وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ  
وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

*Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu mereka mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan cara yang ma'ruf, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang ma'ruf (pula). Janganlah kamu rujuk mereka untuk memberi kemudharatan, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka. Barangsiapa berbuat demikian, maka sungguh ia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Janganlah kamu jadikan hukum-hukum Allah permainan, dan ingatlah nikmat Allah padamu, dan apa yang telah diturunkan Allah kepadamu yaitu Al Kitab dan Al Hikmah (As Sunnah). Allah memberi pengajaran kepadamu dengan apa yang diturunkan-Nya itu. Dan bertakwalah kepada Allah serta ketahuilah bahwasanya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.<sup>163</sup>*

Pada surat al-Baqarah ayat 229, menurut 'Asymāwī, terdapat spirit keadilan yang dimunculkan dalam pesan kesetaraan hak antara suami dan istri dalam hal talak. Ayat tersebut menerima hak kedua partner perkawinan untuk bercerai. Ayat yang berkaitan dengan perceraian ini, memberi hak bagi suami maupun istri untuk membebaskan diri mereka sendiri dari ikatan perkawinan.<sup>164</sup> Meneliti ayat-ayat tentang talak di atas, menurut

<sup>163</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 37.

<sup>164</sup> 'Asymawi, *Ma'alim al-Islam*, (Cairo: Sina' Li al-Nasyr, 1989), 31-33.

‘Asymāwī, telah dijelaskan secara gamblang bahwa al-Qur’an sangat memperhatikan kemaslahatan perempuan. Pesan yang terkandung di dalamnya juga mementingkan keadilan, kasih sayang dan pergaulan yang ma’ruf. Tentunya nilai terdalam dari ayat-ayat al-Qur’an ini sangat jauh dari pemahaman bahwa talak merupakan wilayah eksklusif laki-laki, tanpa memperhatikan dari sisi perempuan. ‘Asymāwī menyebutkan bahwa penjatuhan hak talak tidak hanya berada pada jalur laki-laki, perempuan pun punya hak yang sama dalam melakukan pelepasan ikatan nikah (talak).<sup>165</sup>

3. Ditinjau dari akad dalam perkawinan itu sendiri, menurut ‘Asymāwī akad perkawinan dalam syariat Islam adalah akad humanis (akad sipil) dan bukan merupakan sebuah akad keagamaan. ‘Asymāwī menulis :

*Akad dalam perkawinan tersebut adalah manifestasi pelaksanaan ijab-qabul dari kedua mempelai yang telah dewasa – atau orang yang mewakilinya—dan menjadi sah dengan kehadiran dua saksi, tanpa ada proses keagamaan atau teknis lainnya. Meskipun akad ini sudah jelas dan gamblang, tidak samar dan tidak diperdebatkan, tetapi pemikiran keagamaan dalam Islam dan budaya-budaya dalam berbagai masyarakat menambahkan kepadanya sentuhan keagamaan, lalu apa yang seharusnya tidak lazim dan tidak wajib ditambahkan kepadanya, selanjutnya semua itu dirangkai sedemikian rupa sehingga akad pernikahan, pengaruh, dan dampak yang dilahirkan dijadikan sebagai hukum keagamaan, padahal syariat tidak selamanya dimaksudkan demikian.<sup>166</sup>*

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>166</sup> ‘Asymāwī, *as-Syari’atul Islāmiyyah wa al-Qōnūn al-Miṣrī*, (Kairo : Madbūli as-Shāgīr, 1996), 44.-45.

Selanjutnya, ‘Asymāwī menjelaskan bahwa yang maksud dari akad humanis adalah akad antar sesama manusia yang tentunya harus ada kesepakatan kedua belah pihak dalam melakukan transaksi yang berupa ijab-qabul tersebut, akan terasa tidak adil jika transaksi sosial hanya disandangkan secara sepihak, sebagaimana akad sosial yang terdapat dalam jual beli.<sup>167</sup> Begitu pun implikasi akhir seperti pelepasan ikatan dalam perkawinan juga tidak bias dilepas atau diputus secara sepihak pula karena sejatinya fungsi syari’at itu dimaksudkan untuk membangkitkan spirit agama pada diri orang yang menerapkan akad, dan membangkitkan semangat keadilan pada jiwa orang yang mengerjakan konsekuensi-konsekuensinya supaya tidak tergelincir walaupun di bawah tekanan perasaan atau terperosok walaupun dengan upaya memalsukan makna keadilan. Sehingga menurut ‘Asymāwī, seorang istri pun memiliki hak yang sama untuk memutus tali transaksi sosial berupa perkawinan tersebut.<sup>168</sup>

Dengan demikian, syariat menjadikan setiap orang dalam masyarakat Islam sebagai “hakim” (*qāḍī*) yang menghukumi dengan keadilan walaupun kepada dirinya sendiri, dan menghukumi dengan keutamaan meskipun menyakitkan buat dirinya. Dan itulah karakteristik

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>168</sup> *Ibid.*, 45.

dari syariat Islam.<sup>169</sup> Untuk menguatkan pendapatnya ini, ‘Asymāwī mengutip sebuah ayat dalam surat an-Nisa’ (4) 135 sebagai berikut :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ

“Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang-orang yang benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri...”<sup>170</sup>

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>170</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 100.