

BAB IV

ANALISIS TERHADAP HAK TALAK ISTRI TERHADAP SUAMI DALAM PERSEPKTIF MUHAMMAD SA'ID AL-'ASYMĀWĪ

A. Analisis terhadap Metode *Istinbat* Hukum Muhammad Sa'id al-'Asymāwī

Dalam beberapa kurun abad lamanya, dunia Islam mengalami stagnasi (*jumūd*) pemikiran. Era stagnasi ini mulai terciptanya setelah masa kemapanan seiring munculnya asumsi dogmatis bahwa capaian para sarjana Islam klasik (*moslem jurist*) telah sempurna, sehingga tidak butuh lagi pembaruan pemikiran. Secara nyata hal itu dapat dilihat dari berbagai aktivitas intelektual yang banyak berkutat dalam areal pen-*syarah*-an (penjelasan) terhadap kitab yang telah ada (pemikiran produk lama). Sebagian besar produk kitab merupakan komentar karya sebelumnya dan dengan mudah didapatkan pengulang-ulangan yang tidak perlu.¹⁷¹

Menurut Nadirsyah Hosen, pernyataan di atas tidak sepenuhnya benar. Dalam dunia ilmiah di universitas barat sekalipun sebuah orisinalitas tidak lahir begitu saja. Frase *standing on the shoulders of giants* mengisyaratkan bahwa apa yang disebut sebagai hasil penelitian orisinal itu sebenarnya berpijak pada hasil-hasil penelitian awal. Tanpa melakukan *review* terhadap hasil penelitian awal, seseorang tidak akan tahu apakah

¹⁷¹ Nadirsyah Hosen, “Memahami Pemikiran Hadratussyaikh melalui Zuhairi Misrawi”, kata pengantar dalam: Zuhairi Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari; Moderasi, Keumatan dan Kebangsaan*, (Jakarta: Kompas, 2010), xxiv.

kajiannya itu orisinal atau tidak. Lebih lanjut ia mengungkapkan, tradisi *syarh* dan *hasiyah* tidak semata-mata hanya mengulang informasi, tetapi juga memberi komentar tambahan serta catatan lebih lanjut.¹⁷²

Pemikiran hukum Islam berkembang sejalan dengan perkembangan dan perluasan wilayah Islam melalui kontak dengan budaya masyarakat setempat. Hal ini terjadi karena sesungguhnya, al-Qur'an pada mulanya diwahyukan sebagai respon terhadap situasi masyarakat saat itu yang kemudian tumbuh dan berkembang menjadi lebih luas lagi. Hukum-hukum yang terkandung di dalam al-Qur'an itu pun, masih ada yang memerlukan penafsiran dan mempunyai potensi untuk berkembang. Jika pada masa Rasulullah s.a.w., dalam memahami ayat-ayat semacam itu, penjelasan diberikan langsung oleh beliau dengan *Sunnahnya*. Akan tetapi, setelah Rasulullah wafat dan wilayah kekuasaan Islam semakin luas, penjelasan itu dilakukan oleh para Sahabat.¹⁷³ Tanggung jawab itu terus berlanjut dan beralih kepada para tokoh atau ulama' mujtahid pada generasi berikutnya.¹⁷⁴

Dalam era modern ini, umat Islam dihadapkan pada tantangan untuk menjawab pertanyaan tentang di mana posisi Islam dalam kehidupan modern, serta bentuk Islam yang bagaimana yang harus ditampilkan dalam

¹⁷² *Ibid.*, Jakarta: Kompas, 2010, xxiv.

¹⁷³ Muhammad 'Ali al-Sais, *Nasy'at al-Fiqh al-Ijtihād wa taṭowwuruh*, (Kairo: Silsilah Buhūts al-Islāmiyyah, 1970), 6.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 6.

menghadapi modernisasi.¹⁷⁵ Munculnya arus modernisasi melahirkan beragam reaksi dari beberapa ulama'. Ada yang menerima dan ada yang menentang.¹⁷⁶ Namun demikian, tidak pernah terlintas di dalam benak seorang ulama Islam di era klasik maupun kontemporer lontaran ide untuk mengosongkan isi al-Qur'an dari hukum-hukum dan sistem perundangan yang diturunkan Allah SWT. untuk menegakkan keadilan di antara manusia. Namun, pengaruh tren *hermeneutika* untuk menafsiri al-Qur'an yang menganggap realitas adalah penyebab turunnya al-Qur'an; yang berarti teks al-Qur'an tak lain adalah refleksi pengaruh lingkungan dan realitas yang mengitarinya, telah menyebabkan segelintir pemikir modernis dengan 'gagah' berani menyatakan bahwa hukum syariat yang dibawa al-Qur'an tidak absolut. Sebab ia adalah hukum-hukum yang terkait dan terikat dengan peristiwa-peristiwa tertentu yang dipicu oleh suatu sebab.

Dalam pandangan tersebut, sangat dimungkinkan dari penjelasan asbab nuzul al-Qur'an pengetahuan tentang satu atau beberapa peristiwa yang menjadi latar belakang lahirnya suatu hukum syariat. 'Asymāwī menulis: فَلَقَدْ

تَنَزَّلَتِ الْأَحْكَامُ بِصُورَةٍ عَمَلِيَّةٍ وَاقِعِيَّةٍ عَلَى أَسْبَابٍ مُعَيَّنَةٍ وَلَمْ تَكُنْ مُجَرَّدَ تَشْرِيعٍ

¹⁷⁵Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*, (Oxford: Westview Press, 1991),8.

¹⁷⁶*Ibid.*, 8.

"Banyak hukum turun disebabkan oleh peristiwa praktis dan riil atas

sebab tertentu, sehingga hukum itu tidak menjadi aturan tasyri' yang

*mutlak.*¹⁷⁷ *وَأَنَّ كُلَّ آيَةٍ تَعْلُقُ بِحَادِثَةٍ بِدَاتِهَا فَهِيَ مُخَصَّصَةٌ بِسَبَبِ التَّنْزِيلِ وَلَيْسَتْ*

"Bahwa setiap ayat yang terkait dengan kejadian tertentu maka ia

berarti bersifat khusus untuk peristiwa sebab nuzul, dan tidak bersifat

absolut."¹⁷⁸

‘Asymāwī juga bersemangat menyatakan,

*وَإِذَا قَرَأْنَا نُصُوصَ الْأَحْكَامِ مِنْ حِلَالِ التَّحْلِيلِ الْعَمِيقِ لِبِنِيَةِ النُّصُوصِ –الْبِنِيَةُ الَّتِي
تَتَضَمَّنُ الْمَسْكُوتَ عَنْهُ– وَفِي السِّيَاقِ الْإِجْتِمَاعِيِّ الْمُنْتَجِ لِلْأَحْكَامِ وَالْقَوَانِينِ فَرُبَّمَا قَادَتْنَا
الْقِرَاءَةُ إِلَى إِسْقَاطِ كَثِيرٍ مِنْ تِلْكَ الْأَحْكَامِ بِوَصْفِهَا أَحْكَامًا تَارِيخِيَّةً كَانَتْ تَصِفُ وَاقِعًا
أَكْثَرَ مِمَّا تَصْنَعُ تَشْرِيْعًا*

*Jika kita baca teks-teks hukum dengan analisis mendalam terhadap struktur teks –yang mengandung sesuatu yang tak terkatakan- juga dengan melihat konteks sosiologis yang memproduksi hukum dan undang-undang. Analisis itu kemungkinan besar akan membuat kita menggugurkan banyak hukum-hukum Al-Qur'an karena bersifat historis yang lebih menyoroti suatu realitas ketimbang membuat suatu aturan syariat.*¹⁷⁹

¹⁷⁷ Asymawī, *Ma'alim al-Islam*, (Sinaa' Li al-Nasyr, Cairo, 1989) hlm. 120.

¹⁷⁸ Asymāwī, *al-Islām al-Siyāsī*, 41.

¹⁷⁹ Lihat *Ihdār al-Siyāq fī Ta'wīlāt al-Khiṭāb al-Dīnī*, dalam Majalah al-Qāhirah, Januari-1993.

Tokoh yang paling menonjol melontarkan isu satu ini adalah Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad Sa'id al-'Asymāwī yang baru saja dipaparkan beberapa pandangannya. Mereka berdua berdalih dengan cara memelintir pemahaman kaidah terkenal dalam ulumul Qur'an yaitu: *al-'Ibrah bi 'Umūm al-Lafz Lā bi Khuṣūṣ al-Sabāb*, "Yang diperhatikan dalam menentukan petunjuk teks adalah keumuman redaksi/teks, bukan kekhususan peristiwa yang melatarinya."

'Asymāwī menganggap kaidah itu adalah perkataan dan buah pikiran para fuqaha; bukan metode syar'i, bahkan kaidah itu dinilainya suatu produk masa kegelapan peradaban dan stagnasi pemikiran.¹⁸⁰ Ia menambahkan bahwa berpegang dengan kaidah tersebut akan menghasilkan suatu hal yang sulit diterima oleh pemikiran agama, "Hasil pemikiran yang paling berbahaya jika kita berpegang pada keumuman lafaz dengan menghiraukan sebab turunnya, akan membuat kita mengabaikan hikmah suatu syariat diterapkan secara gradual terkait dengan halal-haram terutama dalam hal makanan dan minuman. Selain itu juga akan mengancam bukan hanya ayat-ayat ahkam, tetapi hukum-hukum syariat itu sendiri."¹⁸¹ Pemahaman 'Asymāwī yang

¹⁸⁰ 'Asymāwī, *Ma'alim al-Islam*, 64; *al-Khilāfah al-Islāmiyah*, 149; *al-Islām al-Siyāsī*, 261.

¹⁸¹ 'Asymāwī, *Uṣul as-Syari'ah*, 13.

memahami teks secara berbeda ini juga dapat ditemui dalam pemikirannya Nasr Hāmid Abū Zayd.¹⁸²

‘Asymāwī juga berani menyentuh substansi syariat, menurutnya – sebagaimana tertera dalam bab III), syari’at yang berasal dari Tuhan harus dibedakan dari fikih yang merupakan produk manusia. Yang dimaksud dengan syari’at menurut ‘Asymāwī adalah segala ajaran yang termaktub di dalam al-Qur’an dan Hadits, ia bersifat absolut tidak boleh dirubah. Sedangkan fikih adalah interpretasi 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. Lebih lanjut ‘Asymāwī berpendapat bahwa adanya penyamaan antara syari’at dan fikih menandakan adanya kebingungan para ulama’ fikih dalam memahami syari’at Islam.

Pemikiran ‘Asymāwī yang mendefinisikan syari’at hanya pada tataran etimologisnya mendapat kritikan tajam dari Muhammad ‘Imarah dalam bukunya *Suqūt al-Ghuluw al-‘Ilmāny*. Menurut ‘Imarah, konsepsi syari’at yang diutarakan ‘Asymāwī memiliki kelemahan. Syari’at secara bahasa memang benar berarti metode, jalan atau cara, sebagaimana dalam

¹⁸² Lihat Nasr Hāmid Abū Zayd, *Mathūm an-Naṣ; Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'an*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-'Arābī, 1990), 117.

kamus bahasa Arab di antaranya dalam *Lisān al-‘Arab* dan *al-Munjid*, namun selain pendekatan bahasa, dalam kamus tersebut juga mendefinisikan syari’at secara istilah yang berarti ketentuan yang disyari’atkan Allah kepada hambanya.¹⁸³ Ketika istilah suatu kalimat hanya dipahami secara bahasa saja akan menimbulkan kerancuan.¹⁸⁴ Karena mengartikan sesuatu dengan pendekatan bahasa saja akan menjadikan kalimat tersebut masih bersifat umum dan kurang bisa dipahami secara mendetail, maka perlu pemahaman secara epistemologis.¹⁸⁵ Yang dalam ilmu ushul fikih, ada tiga hal yang harus diperhatikan dalam mendefinisikan suatu istilah, yaitu;

1. *Lughawīyyāt* yaitu lafadz (kalimat) yang dipakai para ahli bahasa ketika mempelajari ilmu bahasa.¹⁸⁶
2. *Syar’īyyāt* yaitu lafadz (kalimat) yang digunakan dalam memahami ilmu syari’at.¹⁸⁷
3. *‘Urfīyyāt* yaitu lafadz (kalimat) yang digunakan dan telah menjadi kebiasaan sehari-hari.¹⁸⁸

¹⁸³Muhammad Imarah, *suqūṭ al-Ghuluw al-‘Ilmānī*, (Kairo: dār al-Syurūq, 1995), 194. Lihat juga Ibnu Mandzūr, *Lisān al-‘Arab*, (Kairo: dār al-Ma’ārif, 1981), 2238-2239.

¹⁸⁴Seperti kalimat shalat yang secara bahasa berarti do’a, *jannah* (surga) berarti kebun, zakat berarti berkembang, dll. Imarah, *suqūṭ al-Ghuluw al-‘Ilmānī*, 196.

¹⁸⁵ Musyafa’ah, “Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Muhammad Sa’id al-‘Asymāwī”, 18-20.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 20.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 21.

Maka pendekatan bahasa yang digunakan ‘Asymāwī dalam mendefinisikan kalimat syari’at bisa digunakan ketika membahas ilmu bahasa (*lughawiyat*) sedangkan dalam memahami syari’at sebagai ilmu hukum maka sebaiknya digunakan pendekatan istilah *syar’iyyat*.

B. Analisis terhadap Pemikiran dan *Istinbāt* Hukum Muhammad Sa’id al-‘Asymāwī tentang hak talak istri terhadap suami

Sebagaimana para fuqaha¹⁸⁹ dalam mengambil dasar hukum dari al-Qur’an dan hadits berkaitan dengan hak otoritas talak yang mutlak di tangan suami, ‘Asymāwī juga menggunakan dasar hukum yang serupa, yakni juga dari ayat al-Qur’an dan teks hadits, namun ‘Asymāwī tidak tekstualis dalam mengambil ketetapan hukum. Ia menilai bahwa semangat keadilan dan kasih sayang adalah spirit terpenting dirumuskannya aturan tentang talak.

Menurut ‘Asymāwī, mayoritas ulama yang mengambil kesimpulan bahwa hak pelepasan ikatan perkawinan (talak) adalah mutlak milik suami yang diadopsi dari surat al-Baqarah ayat 231 dan surat al-Ṭalaq ayat 1 sangat bertentangan dengan surat surat an-Nisa’ ayat 135 tentang perintah penegak keadilan. Kaitannya dengan talak adalah akan terasa tidak adil jika hubungan yang berdimensi sosial namun diputus secara sepihak. Dari sini ada yang

¹⁸⁸ *Ibid.*, 21.

¹⁸⁹ Fuqaha yang dimaksud di sini adalah semua jumbuh ulama era klasik dan modern yang berpendapat bahwa hak otoritatif talak mutlak di tangan suami.

salah dalam pengambilan kesimpulan dan ketetapan hukum dari mayoritas ulama.¹⁹⁰ ‘Asymāwī dalam *Jauharul Islām* sampai mentabulasi antara agama (syariat) dan pemikiran agama (fikih), agama adalah apa yang ada di teks, di mana teks tersebut muncul karena ada kontak dengan realita sehingga muncullah sebuah teks-teks syariat yang dalam bahasa *ulūmul Qur’an* disebut *asbāb an-Nuzūl* (sebab-sebab turunnya sebuah ayat-ayat dalam al-Qur’an). Sedangkan agar tujuan *syari’* dalam mengfungsikan teks-teks syariat menjadi terlaksana maka perlu adanya ijtihad dengan rasio dan memberlakukan hukum sesuai dengan perkembangan masyarakat. Sangat naif jika mengambil kesimpulan hak otoritatif talak mutlak di tangan suami hanya karena melihat makna eksplisit teks dan menyandarkan *khitāb* yang ditujukan kepada nabi, hal ini sangat menciderai pihak lain dalam hal ini adalah wanita. Pemahaman seperti itu sudah bukan sebuah syariat karena menurut ‘Asymāwī syariat bukanlah kadijah-kaidah, aturan-aturan, dan hukuman-hukuman, melainkan spirit yang menembus inti segala sesuatu.¹⁹¹ Sebuah spirit yang berkelanjutan dalam menciptakan aturan-aturan baru, melakukan pembaharuan-pembaharuan dan penafsiran-penafsiran modern yang disesuaikan dengan kondisi daerah obyek syariat. ‘Asymāwī menambahkan bahwa syariat adalah sebuah gerak langkah dinamis yang

¹⁹⁰ ‘Asymāwī, *as-Syari’atul Islāmiyyah wa al-Qōnūn al-Miṣrī*, (Kairo : Madbūli as-Shāgīr, 1996), 45.

¹⁹¹ ‘Asymāwī, *Jauharul Islām*, 33.

selalu membawa manusia pada tujuan-tujuan yang benar dan orientasi yang mulia supaya umat Islam tidak terjebak ke dalam teks, terkoyak dalam lafal dan tenggelam dalam ungkapan.¹⁹²

Untuk menguatkan pendapatnya ‘Asymāwī mengelupas hakikat transaksi (*aqd*) dalam perkawinan, sebagaimana dijelaskan dalam pembahasan sebelumnya bahwa menurut ‘Asymāwī akad perkawinan dalam syariat Islam adalah akad sipil (*‘aqd madany*), dan bukan akan keagamaan. Dalam akad sipil seharusnya transaksi akad disepakati secara bersama dan tidak boleh sepihak, sebagaimana dalam transaksi jual beli. Begitu juga ketika transaksi tersebut hendak dibatalkan, masing-masing dari pihak yang berakad sama-sama punya hak yang sama dan serupa, kaitannya dengan talak tidak hanya suami yang punya hak dalam pelepasan akad, namun istri juga memiliki hak yang sama dan serupa untuk melepaskan akad.¹⁹³

Para pakar tafsir memang berbeda pendapat apakah dalam menentukan makna suatu lafaz kita harus memperhatikan keumuman lafaz ataupun karena kekhususan sebab yang melatarinya? Mayoritas pakar al-Qur'an berpendapat yang pertama; makna lafaz didasari oleh keumuman lafaz itu. Hal itu diulas dengan amat cermat dan teliti oleh seorang pakar ushul

¹⁹² ‘Asymāwī, *Ushul As-Syari’ah*, 7.

¹⁹³ Lihat ‘Asymāwī, *as-Syari’atul Islāmiyyah wa al-Qōnūn al-Miṣrī*, 44-45.

fikih, Imam Saifuddin al-Amidy (w. 631 H.). Ia mengulas argumentasi pendapat 'jumhur' dalam bukunya yang terkenal "*al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*."¹⁹⁴

Argumentasi mazhab mayoritas ulama dapat dijelaskan bahwa jika lafaz itu kosong (tidak memiliki) dari sebab turunnya maka itu artinya lafaz itu berlaku umum. Hal itu tak lain karena makna asli lafaz itu memang bersifat umum, bukan karena tidak adanya sebab yang menjadikan lafaz itu umum. Ketiadaan suatu peristiwa khusus (sebab) tidak ada kaitannya dalam penentuan makna lafaz. Apalagi petunjuk makna umum itu sendiri karena 'tersurat' (lafzī). Nah jika demikian, maka lafaz yang menunjukkan makna umum itu pasti ada dengan atau tanpa adanya sebab (peristiwa khusus). Oleh sebab itu lafaz mengindikasikan keumuman makna. Persoalan adanya sebab (peristiwa khusus) yang ditengarai akan mencegah indikasi makna umum, maka hal itu tertolak dengan 3 alasan:

Pertama, bahwa asal hukum dalam soal ini adalah tak ada yang bisa mencegah makna umum; oleh itu bagi yang mengklaim demikian maka ia wajib berikan argumentasi yang kuat.

¹⁹⁴Saifuddin al-Amidi, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, vol. II, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.), 347-351.

Kedua, jika adanya sebab mencegah indikasi makna umum maka keterangan pembuat syariat bahwa wajib mengamalkan makna umum meski ada sebab khusus, kemungkinannya adalah: menetapkan hukum makna umum ataupun membatalkan dalil yang khusus, padahal keduanya adalah menyalahi hukum asal.

Ketiga, bahwa sebagian besar ayat hukum yang bersifat umum ada sebab (peristiwa khusus) yang melatarinya. Seperti ayat hukuman bagi tindak **'Pencurian'** (QS. Al-Maidah: 38) yang turun lantaran peristiwa pencurian al-Majin.¹⁹⁵ atau selendang 'Shafwan'¹⁹⁶, demikian pula ayat tentang hukum **'Dzhihar'** (QS. Al-Mujadilah: 2) yang turun memberikan kepastian hukum bagi Salamah ibn Shakhr atau Aus ibn Shamit dan istrinya yang bernama Khaulah bint Tsa'labah¹⁹⁷, juga ayat tentang sanksi **'Li'an'** (QS. An-Nur: 6-9) yang turun terkait dengan sahabat Hilal ibn Umayyah.¹⁹⁸

Di samping itu para sahabat Nabi semuanya bersepakat memberlakukan keumuman petunjuk ayat-ayat tersebut tanpa ada bantahan

¹⁹⁵Lihat *Shahih Bukhari* [vol.VI no. Hadis 2492-2493] dan *Shahih Muslim* [vol.III no. Hadis 1313-1314].

¹⁹⁶Lihat *Sunan Nasa'i* [vol.VIII no. Hadis 68, 69-70] dan *Sunan Ibnu Majah* [vol.II no. Hadis 865], juga *Sunan Abu Dawud* [vol.IV no. Hadis 553-555].

¹⁹⁷Lihat *Tafsir Ibnu Katsir*, vol.VIII/60-63; *Ruh al-Ma'ani*, vol.28/3; dan *at-Tahrir wa at-Tanwir*, vol.28/6-8.

¹⁹⁸Lihat *Shahih Bukhari*, vol.II no. Hadis 949; vol.IV no. Hadis 1772-1773; vol.V no. Hadis 2032-2033; dan *Shahih Muslim*, vol.II no. Hadis 1134.

sedikit pun. Hal itu menunjukkan dengan jelas bahwa peristiwa khusus menyangkut ayat hukum tidaklah menggugurkan keumuman petunjuk maknanya untuk semua kasus kriminal yang sama kapan saja dan di mana saja tindak itu terjadi. Jika seandainya hal itu menggugurkan keumuman makna ayat maka 'ijma' seluruh umat atas keumuman makna ayat itu berarti menyalahi dalil. Dan tak pernah ada seorang pun yang pernah mengatakan demikian.¹⁹⁹

Kesimpulannya, pendapat yang paling kuat dari 2 madzhab pemikiran ulumul Qur'an adalah madzhab mayoritas ulama yang menyatakan '*al-Ibrah bi 'Umum al-Lafzhi'*'. Sedangkan pendapat yang lemah yang berpegang kepada prinsip '*al-Ibrah bi Khushush as-Sabab'*', meski bertentangan dengan pendapat mayoritas yang kuat, namun ia hanya berbeda dengan pendapat jumhur dari satu sisi saja. Bagi ulama yang menganut prinsip '*al-Ibrah bi Khushush as-Sabab'*', maka petunjuk makna bagi kasus hukum asli yang ditangani oleh al-Qur'an bukan berasal dari lafaz yang umum itu melainkan dari kekhususan sebabnya. Nah bagi mereka, petunjuk makna bagi kasus hukum lain yang menyerupai kasus hukum asal dapat dilakukan melalui pendekatan metode 'qiyas'. Sementara itu, jumhur ulama menyatakan bahwa petunjuk makna bagi kasus hukum lain yang serupa diperoleh langsung dari petunjuk lafaz itu sendiri. Mengingat bahwa peristiwa yang melatari sebab

¹⁹⁹ Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, 347-351.

khusus dan seluruh kejadian yang serupa dengan sebab khusus itu dan terjadi pada periode-periode berikutnya, adalah bagian dari partisan-partisan yang ada dan masuk dalam kategori keumuman lafaz itu. Jadi sebenarnya tak ada perbedaan yang signifikan (hakiki) dari kedua pandangan ulama yang berbeda pendapat itu. Alhasil, perbedaan terjadi di tingkat redaksional saja (*lafzi*) dan bukan di tingkat substansinya (hakiki).

Syekh 'Abdul Wahhāb Ghazlan menyatakan:

Telah jelas dari uraian tadi bahwa buah perbedaan kedua pandangan ulama itu terbatas dalam hal penentuan sumber pengambilan hukum bagi sebab (peristiwa khusus) yang berbeda dengan kasus hukum asalnya. Bagi jumhur ulama, sumber pengambilan hukum itu adalah bentuk redaksi ayat yang umum yang (memang) aslinya disebabkan peristiwa khusus. Sementara bagi minoritas ulama, sumber itu adalah metode 'qiyas'. Itu disebabkan karena redaksi ayat yang umum (tapi) memiliki sebab khusus ia tidak lagi menjadi petunjuk umum melainkan sudah menjadi khusus. Sehingga untuk dapat menjangkau kasus-kasus lain yang serupa maka ditempuhlah mekanisme 'qiyas'; yaitu menyamakan hukum suatu kasus dengan kasus lain yang mirip (meski terjadi dalam masa yang berbeda) karena alasan kesamaan 'illat (rasionalitas hukum)-nya. Jadi dari sisi hasil akhirnya tak ada perbedaan signifikan antara 2 kubu itu.²⁰⁰

Demikian pula jauh sebelumnya, Ibnu Taymiah (hidup pada rentang 661-727 H.) menyatakan, "Dalam konteks ini sering kali terlontar perkataan mereka bahwa ayat ini turun merespon kejadian tertentu terlebih jika terkait dengan person tertentu seperti ayat '*Zhihar*' turun untuk merespon istri Tsabit ibn Qais, ayat '*Kalalah*' juga turun bagi Jabir ibn 'Abdillah, ayat '*Tahkim*'

²⁰⁰ Abdul Wahhāb Ghazlān, *Al-Bayān fī Mabāhith min 'Ulūm al-Qur'an*, (Qōhīroh: Dār at-Ta'lif, tt.), 119-120.

dengan hukum Allah (QS. al-Maidah: 49) hanya turun terkait persoalan Bani Quraizhah dan suku Nazir, dan beberapa contoh lain. Nah mereka yang mengatakan demikian tidak bermaksud hukum ayat itu hanya khusus berlaku bagi person-person ataupun suku-suku yang disebut saja sementara tidak berlaku bagi selain mereka. Pandangan semacam ini tak mungkin dikeluarkan oleh seorang muslim dan berakal sekalipun! Memang para ulama berbeda dalam hal bentuk redaksi ayat yang umum namun dilatari oleh sebab khusus apakah hukumnya hanya khusus berlaku bagi mereka saja? Tak ada satupun ulama yang menyatakan bahwa keumuman redaksi al-Qur'an dan Sunnah hanya berlaku bagi orang tertentu dan tidak untuk selain mereka. Sejauh ini yang dikatakan para ulama adalah, keumuman ayat itu berlaku khusus bagi pihak-pihak yang disebutkan namun ia juga berlaku umum bagi siapa saja yang mengalami kasus serupa, meski keumuman itu tak berasal dari lafaznya (namun karena 'qiyas'). Suatu ayat yang berisikan perintah atau larangan (walaupun punya sebab khusus) maka ia berlaku umum baik bagi orang tersebut (yang menjadi sebab turunnya) maupun orang lain yang sederajat kasusnya. Demikian pula ayat yang berisi 'kabar' baik berupa pujian ataupun cercaan, maka ia berlaku umum juga buat orang itu dan orang-orang yang sama dengannya."²⁰¹

²⁰¹Ibnu Taymiah *Majmu' al-Fatawā*, vol.XIII, (Isyrāf al-Ri'āsah al-'Ammah li Syu'ūnī al-Haramayn), 181; Jalaluddin Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, vol.I, (Qōhroh: Dār al-Hadits,

Dari keterangan 2 tokoh 'raksasa' di bidang hukum Islam di atas cukup menjadi referensi kita dalam menyikapi 2 kaidah ulumul Qur'an yang dianggap atau bahkan mungkin direkayasa untuk kepentingan ideologi sekularisasi teks al-Qur'an yang selalu dipertentangkan. Padahal kenyataannya tidak pernah demikian konteksnya. Pendapat jumhur dan minoritas ulama pada akhirnya bertemu dan sepakat dalam satu kesimpulan bahwa keumuman redaksi al-Qur'an (meskipun ada sebab khususnya) bersifat final dan mengikat semua generasi umat kapan pun dan di mana pun. Meski harus ditempuh mekanisme yang berbeda untuk tujuan itu.

Salah satu pendapat 'Asymāwī yang menjadi salah satu metode istinbāṭnya adalah bahwa ḥadīts *ahād* tidak bisa dijadikan dalil dan sumber hukum untuk menetapkan hukum syarī'ah, akan tetapi hanya bisa dijadikan petunjuk dan pembantu untuk kehidupan umat Islam secara umum. Selain itu, menurut 'Asymawi hadīts ahad yang berkenaan dengan hukum hanya memiliki sifat temporalitas. Asumsi yang dibangun oleh 'Asymāwī adalah hukum *syarī'ah* merupakan hukum yang pasti (*qat'ī*), oleh karena itu tidak bisa berasal dari sumber yang sifatnya *ẓannī* seperti ḥadīth *ahād*.

Pendapat ini sangatlah penuh kontroversi karena tidak diketemukan dalam disiplin keilmuan yang sudah diterapkan oleh beberapa mazhab yang

masyhur seperti syāfi'ī dan ulama' fikih lainnya. Jika dilihat dalam kitab *haqīqah al-hijāb wa hujjah al-hadīth* dan *as-Syari'at al-Islam wa al-Qānūn al-Miṣrī*, 'Asymāwī tidak memberikan dasar yang jelas tentang pendapatnya mengenai kehujjahan ḥadīth *ahād* ini. Dia hanya mendasarkannya pada alur logika sendiri yang dibangunnya berdasar beberapa ḥadīth yang ternyata tidak representatif untuk melegitimasi bahwa ḥadīth *ahād* hanyalah sebagai petunjuk dan pembantu saja.²⁰²

Ada lima contoh ḥadīth yang disebutkan oleh 'Asymāwī, sebagai legitimasi bahwa ḥadīs *ahād* adalah sebagai petunjuk dan pembantu semata. Padahal setelah dianalisa ternyata lima ḥadīs tersebut sama sekali tidak membahas persoalan ibadah, maka wajar saja jika lima ḥadīs tersebut diasumsikan sebagai ḥadīs yang berfaidah sebagai petunjuk saja.²⁰³

Oleh karenanya menurut penulis, 'Asymāwī terlalu terburu-buru mengeneralisir bahwa ḥadīs *ahād* hanya berfaidah sebagai petunjuk saja dan tidak bisa menjadi dasar dalam penetapan suatu hukum serta hanya bersifat temporalitas. Ada dua hal yang luput dari perhatian 'Asymāwī ketika menjelaskan tentang ḥadīs secara umum, yaitu:

²⁰² 'Asymāwī, *al-Qānūn al-Miṣrī*, 45. Lihat juga 'Asymāwī, *Hujjiat al-Hadīth*, 98-99.

²⁰³ *Ibid.*,

a. ‘Asymāwī tidak menjelaskan secara rinci tentang kedudukan ḥadīs terhadap Al-Qur’an. Menurut Wahbah Zuhaiḥī kedudukan ḥadīs ditinjau dari segi keberadaan hukum-hukum di dalamnya adalah sebagai berikut:

1. Menetapkan dan menguatkan hukum yang telah ada dalam al-Qur’an, sehingga untuk suatu hukum terdapat dua sumber dan dalil, seperti perintah melakukan shalat, haji, talak, dll.
2. Menjelaskan dan menerangkan al-Qur’an, sebagaimana berikut:
 - a) Memerinci maksud hukum yang masih global, sebagaimana hadis yang memerinci tata cara melakukan shalat, haji, talak dll.
 - b) Menjelaskan maksud hukum mutlak yang ada dalam al-Qur’an, seperti perintah Allah untuk memotong tangan orang yang melakukan tindak pidana pencurian.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

Perintah Allah ini tidak menjelaskan ukuran yang dipotong dan nisab harta yang dicuri yang dikenakan hukum potong tangan. tugas Rasulullah adalah menjelaskan yang mutlak tersebut, yaitu bahwa tangan yang dipotong itu sampai pergelangan tangan dan nisab barang yang dicuri itu seperempat dinar.

3. Digunakan sebagai istidlal terhadap *penasakhan*, yang mana *penasakhan* di dalam tidak bisa diketahui kecuali dengan ḥadīs.

4. Memunculkan hukum yang tidak dibahas di dalam al-Qur'an. Sehingga hukum yang ada itu ditetapkan oleh Hadis seperti Hadits yang menerangkan dirajamnya *zānī muḥṣan*.

Lebih lanjut dikatakan, meskipun Hadits memberi tambahan dari apa yang telah ada di dalam al-Qur'an hanya saja pada dasarnya ḥadīs tersebut masih mengikuti al-Qur'an, dan masih termasuk dalam kerangka prinsip-prinsip dasar syari'ah yang ada dalam al-Qur'an.²⁰⁴

Dari perincian kedudukan ḥadīs ini cukup untuk membantah pendapat 'Asymāwī yang berpendapat bahwa ḥadīth *ahād* hanya sebatas petunjuk saja dan bersifat temporalitas. Contoh konkritnya adalah ḥadīs-ḥadīs yang kedudukannya sebagai penjelas dari al-Qur'an, seperti ḥadīs yang menjelaskan tentang rincian kadar Zakat yang wajib dikeluarkan dari hasil pertanian.

Alur logika seperti inilah yang menurut penulis tidak sesuai dengan alur logika yang benar dan tidak berdasar pada penjelasan bahwa salah satu kedudukan ḥadīs adalah sebagai penjelas dari keumuman ayat al-Qur'an, khususnya yang berdimensi ibadah.

Selain itu, menurut hemat peneliti, metodologi 'Asymāwī dalam merumuskan konsep talak pun juga bisa dikatakan sangatlah lemah. Konsep yang ditawarkan 'Asymāwī jika dibenturkan pada hadits-hadits khulu'

²⁰⁴ Wahbah Zuhaili, *Uṣul al-Fiqh al-Islami*, juz 1(Bairut, Dār al-Fikr,1987), 461-464.

sebagaimana dijelaskan di BAB II akan termentahkan mengingat dalil-dalil tentang *khulu'* amatlah banyak, selain itu *syari'* (Allah dan nabi) sendiri pun sudah melegitimasinya sebagaimana peneliti paparkan pada BAB sebelumnya. Kegelisahan-kegelisahan 'Asymāwī tentang konsep talak ini semuanya dijawab dalam konsep talak, *khulu'* dll yang sudah diformulasikan dalam hukum Islam, semisal apabila ketidak harmonisan telah bertumpuk-tumpuk, pertentangan telah memuncak, sehingga sulit diobati, kesabaran hati telah tertutup, hak-hak telah terabaikan, dasar-dasar rumah tangga: ketenangan dan ketentraman hidup, kasih sayang, belas kasih telah hilang lenyap, sehingga kehidupan suami isteri menjadi sedemikian porak poranda dan sudah tidak dapat diperbaiki lagi, *syari'*at Islam memberikan jalan keluar agar kehidupan rumah tangga tidak semakin hancur lebur. Apabila kebencian itu timbul dari suami, maka untuk mengakhiri ikatan perkawinan itu dilakukan dengan talak yang dimiliki oleh suami. Apabila kebencian itu datang dari pihak isteri, sementara suami masih mencintainya, *syari'*at Islam membolehkan isteri untuk melepaskan ikatan suami isteri dengan jalan **khulu'** yaitu dengan cara isteri mengembalikan apa yang telah diterima dari suami, selama *khulu'* itu digunakan untuk kemaslahatan dirinya dan menghindarkan kesewenang-wenangan suami.

Dalam beberapa kasus, istri pun bisa memutuskan perkawinannya tanpa melalui keputusan pengadilan maupun persetujuan suami. Yakni

dalam kasus : (1) Tafwid, yaitu suami memindahkan hak mentalak kepada istri. Jika istri ingin bercerai, ia bisa menyatakan bahwa perkawinannya dengan suaminya itu telah putus. (2) Perceraian yang digantungkan, yakni apabila si suami tidak mampu memenuhi janjinya, maka istrinya bebas menentukan perceraian untuk dirinya atas suaminya. Yang demikian ini dinamakan dengan ta'lik talak.²⁰⁵

Meskipun istri juga mempunyai kesempatan untuk meminta cerai kepada suaminya, baik melalui *khulu'*, *tafwid*, *ta'lik* talak maupun pengaduan di Pengadilan, sebaiknya istri tidak secara serampangan untuk meminta cerai. Sebagaimana suami, istri haruslah mempertimbangkan keputusannya untuk mengakhiri perkawinan.²⁰⁶

Sedangkan kalau dilihat dari sisi genealogi pemikiran yang menghasilkan sebuah pemahaman tentang akad perkawinan yang berdimensi sosial harus disepakati antara kedua belah pihak, begitu pun ketika pengrusakan nikah juga harus bisa dirusak oleh keduanya, ini tentunya kuat dilatarbelakangi oleh latar pendidikannya yang mengambil konsentrasi kehakiman, sebagai calon hakim yang belajar tentang ilmu kehakiman, 'Asymāwī tentunya diajarkan tentang bagaimana seorang hakim harus

²⁰⁵ Hammudah Abd Al 'Atī, *The Family Structure In Islam*, (USA; The American Trust Publication, t.t), terj. Anshari Thayib, *Keluarga Muslim*, (Surabaya; Bina Ilmu;1984), 308.

²⁰⁶ bdullah Yusuf, *Wanita Bersiaplah ke Rumah Tangga*, (Jakarta: Gema Insan Press, 1991), 94-95.

berlaku adil dan tidak memihak siapa pun. Ketika dalam masa pendidikannya tersebut, 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 dengan hanya menggunakan pendekatan hukum Islam (*fiqh*) semata-mata tanpa menggunakan piranti-piranti dan disiplin ilmu lainnya berupa sosial, politik, budaya, dan ekonomi. Selain itu juga, dengan jalinan hubungan tanpa tapal batas dan berkomunikasi intens, baik dengan kelompok-kelompok Islam melalui kajian dalam perspektif Islam, ataupun dengan keilmuan yang berkembang di Barat, memungkinkan 'Asymāwī dapat mengenal logika-logika hukum yang bersumber dari pola pikir ulama klasik ataupun orang lain (Barat). Hal ini misalnya, 'Asymāwī mengenal dengan cukup piawai mengenai undang-undang hak asasi manusia (HAM) dan keadilan gender yang notabene-nya bersumber dari diskusi-diskusi hukum di belahan dunia Barat.