

# RELASI SUAMI ISTERI DALAM PEMIKIRAN JAMAL AL-BANNA

## SKRIPSI



Diajukan Kepada  
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel  
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan  
Dalam Menyelesaikan Program Sarjana Strata Satu  
Ilmu Syariah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Oleh

Miftakhul Arif  
NIM : C51207031

PERPUSTAKAAN IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	
No. KLAS K S-2011 029 AS	No. REG : S-2011/AS/029
	ASAL BUKU :
	TANGGAL :

Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel  
Fakultas Syariah  
Jurusan Ahwalus Syakhshiyah

SURABAYA  
2011

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya :

Nama : Miftakhul Arif  
NIM : C51207031  
Fakultas/Jurusan : Syari'ah/Ahwalus Syakhsiyah  
Judul Skripsi : Analisis Hukum Islam Terhadap Relasi Suami Isteri  
Pemikiran Jamāl al-Bannā

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 02 Mei 2011

Saya yang menyatakan,



Miftakhul Arif  
C51207031

## **PERSETUJUAN PEMBIMBING**

**Skripsi yang ditulis oleh MIFTAKHUL ARIF ini telah diperiksa dan disetujui untuk dimunaqasahkan.**

**Surabaya, 20 Mei 2011**

**Pembimbing,**

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



**A. Kemal Riza, S.Ag, MA.**  
**NIP: 197507012005011008**

## PENGESAHAN

Skripsi yang ditulis oleh Miftakhul Arif ini telah dipertahankan di depan sidang Majelis Munaqasah Skripsi Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel pada hari Kamis tanggal 9 Juni 2011 dan dapat diterima sebagai salah satu persyaratan untuk menyelesaikan program sarjana strata satu dalam Ilmu Syariah.

Majelis Munaqasah Skripsi:

Ketua,



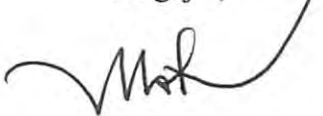
A. Kemal Riza, S.Ag, MA.  
NIP. 197507012005011008

Sekretaris,



Arif Wijaya, M.Hum  
NIP. 197107192005011003

Penguji I,




Dr. Masruhan, M.Ag.  
NIP.195904041988031003

Penguji II,



Drs. H. Suis Qoim A, M. Fil.I  
NIP. 196201011997031002

Pembimbing,



A. Kemal Riza, S.Ag, MA.  
NIP. 197507012005011008

Surabaya, 16 Juni 2011

Mengesahkan,

Fakultas Syariah

Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel

Dekan,



Prof. Dr. H. A. Faishal Haq, M. Ag  
NIP. 195005201982031002

## ABSTRAK

Skripsi ini adalah hasil penelitian kepustakaan untuk menjawab pertanyaan: 1) bagaimana metode *istinbat* hukum Jamāl al-Bannā ? 2) bagaimana relasi suami isteri dalam pemikiran Jamāl al-Bannā ? dan, 3) bagaimana analisis terhadap relasi suami isteri dalam pemikiran Jamāl al-Bannā ?

Dalam rangka menjawab pertanyaan di atas, penulis menggunakan metode deskriptif kualitatif. Data penelitian dikumpulkan melalui teknik telaah dokumenter dan selanjutnya data tersebut dianalisis dengan menggunakan pendekatan teori kebenaran korespondensi dan pragmatis.

Hasil penelitian menyimpulkan bahwa dalam menggali hukum-hukum fikih, Jamāl berpedoman pada hierarki akal, nilai-nilai universal al-Qur'an, sunnah serta *al-'urf* (kearifan lokal). Selain itu, ia juga mempopulerkan konsep kebebasan otentik (*al-barā'ah al-ašliyyah*) yang dengannya, menurut Jamāl, norma hukum itu hanya terbagi menjadi 3 macam, yaitu halal, haram dan ampunan (*'afw*). Pola *istinbat* demikian ini dimaksudkan untuk menggeser corak fikih dari nalar teosentris ke antroposentris yang lebih mengedepankan aspek keadilan dan kemaslahatan.

Relasi suami isteri dalam konteks pemikiran Jamāl al-Bannā harus senantiasa didasarkan atas prinsip keadilan, kesetaraan (*al-musawah*), kepatutan (*ma'rūf*), kesepakatan bersama, serta rasa cinta dan kasih sayang yang menjelma dalam bentuk ucapan dan sikap keseharian. Dengan prinsip-prinsip tersebut Jamāl menafikan keabsahan cerai secara sepihak (suami), kemutlakan kepemimpinan suami, kewenangan memukul isteri, menyerukan adanya kontrak perjanjian nikah secara tertulis demi melindungi hak masing-masing suami isteri, serta himbauan isteri untuk berkarier.

Pemikiran Jamāl al-Bannā tentang relasi suami isteri bisa dikatakan cukup relevan untuk situasi kontemporer saat ini, termasuk dalam konteks ke-Indonesia-an, di mana wacana keadilan jender --sebagai isu kemanusiaan global-- selalu menjadi isu yang menarik untuk diperbincangkan. Namun, dari beberapa isu yang dilontarkankan oleh Jamāl, isu tentang ketidakabsahan perceraian secara sepihak, menurut hemat penulis tidak sejalan dengan prinsip keadilan dan kesetaraan itu sendiri, sebab talak sebagai hak suami merupakan timbal balik dari beban kewajiban suami dalam menafkahi isteri. Adapun isu-isu lainnya seperti ketidakmutlakan kepemimpinan suami, dalam arti suami bukan satu-satunya pemegang otoritas rumah tangga; ketidakwenangan suami memukul isteri, perlunya membuat kontrak perjanjian nikah secara tertulis serta seruan agar isteri berkarier adalah isu-isu yang cukup relevan untuk diaplikasikan dalam konteks saat ini.

Sejalan dengan kesimpulan di atas, penulis menyampaikan saran agar pasangan suami isteri memahami hak dan kewajiban masing-masing secara benar serta menjalankannya dengan penuh tanggung jawab demi tercapainya kebahagiaan hidup rumah tangga.

## DAFTAR ISI

	Halaman
SAMPUL DALAM .....	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING .....	ii
PENGESAHAN .....	iii
ABSTRAK .....	iv
KATA PENGANTAR .....	v
DAFTAR ISI .....	viii
DAFTAR TRANSLITERASI .....	xi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Rumusan Masalah.....	8
C. Kajian Pustaka .....	9
D. Tujuan Penelitian .....	10
E. Kegunaan Hasil Penelitian .....	11
F. Definisi Operasional .....	12
G. Metode Penelitian .....	13
H. Sistematika Pembahasan .....	16
BAB II RELASI SUAMI ISTERI DALAM TINJAUAN HUKUM ISLAM..	19
A. Prinsip Relasi Suami Isteri dalam Islam.....	19
B. Suami Sebagai Kepala Rumah Tangga .....	22

C. Hak dan Kewajiban Suami Isteri .....	29
1. Hak-Hak Bersama .....	29
2. Hak-Hak Isteri.....	30
3. Hak-Hak Suami .....	36

**BAB III RELASI SUAMI ISTERI DALAM PEMIKIRAN JAMĀL AL-BANNĀ..... 41**

A. Biografi Intelektual Jamāl al-Bannā.....	41
1. Latar Belakang Pendidikan Jamāl al-Bannā .....	41
2. Karier Jamāl al-Bannā.....	44
3. Karya-Karya Jamāl al-Bannā.....	45
B. Metode <i>Istinbat</i> Hukum Jamāl al-Bannā.....	46

1. Menggagas Fikih Baru yang Kontekstual dan Humanis .....	46
2. Otoritas Kebebasan Otentik ( <i>al-Barāah al-Ashliyah</i> ) .....	50
3. Sumber Hukum Islam; Akal, Nilai Universal al-Qur’an, Sunnah dan ‘ <i>Urf</i> .....	51
C. Pemikiran Jamāl al-Bannā tentang Relasi Suami Isteri .....	55
1. Gambaran Umum Perempuan Mesir .....	55
2. Prinsip-Prinsip Relasi Suami Isteri .....	58
3. Implementasi Prinsip-Prinsip Relasi Suami Isteri .....	65
a. Kepemimpinan Suami Tidak Mutlak .....	65
b. Perceraian Berdasarkan Kesepakatan Bersama.....	66
c. Urgensi Kontrak Perjanjian Nikah .....	68

d. Pemukulan Isteri Menyalahi Prinsip <i>Ma'ruf</i> .....	69
e. Isteri Harus Mandiri .....	71

<b>BAB IV ANALISIS TERHADAP RELASI SUAMI ISTERI DALAM PEMIKIRAN JAMĀL AL-BANNĀ .....</b>	<b>72</b>
<b>A. Analisis terhadap Metode <i>Istinbat</i> Hukum Jamāl al-Bannā .....</b>	<b>72</b>
<b>B. Analisis terhadap Relasi Suami Isteri dalam Pemikiran Jamāl al-Bannā .....</b>	<b>82</b>
<b>1. Titik Singgung Prinsip-Prinsip Relasi Suami Isteri Pemikiran Jamāl al-Bannā dengan Hukum Positif di Indonesia .....</b>	<b>83</b>
<b>2. Kepemimpinan Suami .....</b>	<b>85</b>
<b>3. Hak Cerai .....</b>	<b>88</b>
<b>4. Kontroversi Kewenangan Memukul Isteri .....</b>	<b>89</b>
<b>5. Kontrak Perjanjian Nikah dan Problem Wanita Karier.....</b>	<b>92</b>

## **BAB VI PENUTUP**

<b>A. Kesimpulan .....</b>	<b>95</b>
<b>B. Saran dan Rekomendasi .....</b>	<b>96</b>

## **DAFTAR PUSTAKA**

## **LAMPIRAN**



## BAB I

### PENDAHULUAN

#### A. Latar Belakang Masalah

Ikrar akad nikah yang terucap oleh suami, merupakan tonggak awal mengarungi bahtera bernama rumah tangga. Hampan kehidupan dengan berbagai halangan serta rintangan akan menjadi bagian yang tidak dapat dipisahkan. Untuk itu dibutuhkan sikap kedewasaan serta kesiapan baik fisik ataupun mental dalam memikul segudang tanggung jawab yang akan diemban baik oleh suami ataupun isteri. Masing-masing dari keduanya memiliki hak serta kewajiban yang harus dijalankan demi menggapai kehidupan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah* dan *rahmah* sebagaimana yang difirmankan Allah SWT dalam al-Qur'an surat ar-Rūm : 21 :

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

*Artinya: dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.<sup>1</sup>*

Untuk membangun keluarga yang sakinah tersebut maka idealnya antara suami isteri harus terjalin relasi yang baik, yaitu relasi yang mengedepankan

---

<sup>1</sup> Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Bandung: Diponegoro, 2008), 406.

sikap kemitraan, sebagaimana yang diungkapkan dengan indah oleh Allah dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 187 :

هُنَّ لِيَاسٍ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٍ لَهُنَّ

Artinya : *mereka (para isteri) adalah pakaian bagimu, dan kalian (para suami) adalah pakaian bagi mereka.*<sup>2</sup>

Al-Qur'an menggambarkan relasi suami isteri ibarat suatu pakaian, di mana antara seseorang dengan pakaian yang ia kenakan terdapat hubungan keserasian, sehingga kekurangan yang dimiliki seseorang tersebut pun tertutupi.<sup>3</sup> Ini artinya bahwa sebagaimana fungsi pakaian, relasi suami isteri itu harus dilandasi atas kesadaran untuk saling mengisi kekurangan satu dengan yang lainnya, rasa yang tumbuh dari ketulusan sebagai partner dalam membina rumah tangga. Saling menyayangi dan mengasihi, saling menjaga harga diri dan keluarga, saling percaya dan demikian seterusnya.

Dalam kaitannya dengan pola pergaulan antara suami isteri, kaum tradisional (baca: *fuqaha'*) --dalam pandangan kaum feminis muslim-- belum mampu menempatkan perempuan secara sejajar dengan laki-laki. Syaikh Ibnu Murad misalnya, sebagaimana dikutip oleh Fatimah Mernissi, menyatakan bahwa Islam meyakini ketidaksamaan hak berdasarkan jenis kelamin. Makna perkawinan adalah supremasi suami memberikan suatu kekuasaan terhadap

<sup>2</sup> Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 29.

<sup>3</sup> Jamāl al-Bannā, *al-Mar'ah al-Muslimah Bayna Tahrir al-Mar'ah wa Taqyid al-Fuqahā'*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islamy, 1998), 39.

pria untuk wanita (isteri) demi kesejahteraan manusia.<sup>4</sup> Ketidaksejajaran ini pada akhirnya berujung pada pola relasi dalam rumah tangga yang lebih mencerminkan hegemoni seorang suami atas isteri, dan bukan pola relasi yang menempatkan perempuan sebagai mitra suami dalam mengemban amanah Allah SWT.

Dalam konteks ruang domestik (rumah tangga), laki-laki secara normatif kerap kali diposisikan sebagai kepala rumah tangga, pemimpin dan pencari nafkah. Laki-laki dengan begitu memiliki hak lebih luas untuk melakukan peran-peran publik. Sementara perempuan (isteri) di samping hanya memberikan peran domestik berupa; mengurus rumah tangga, mengasuh anak dan melayani suami, ia juga harus (wajib) taat sepenuhnya kepada laki-laki (suami). Ketaatan tersebut diilustrasikan berupa keharusan perempuan untuk bersikap layaknya seorang hamba sahaya (*mamlūkah*) atau seorang tawanan (*mahbūṣah*) di hadapan suaminya. Ia tidak selayaknya membelanjakan harta atau keluar rumah kecuali telah mendapatkan restu dari suami.<sup>5</sup>

UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan KHI sebagai hukum positif yang diterapkan di Indonesia juga turut andil dalam membakukan peran perempuan, yang semuanya itu 'dikemas' dalam sesuatu yang dianggap

---

<sup>4</sup> Fatimah Mernissi, *Beyond The Veil*, terj. Masyhur Abadi, *Seks dan Kekuasaan; Dinamika Pria dan Wanita dalam Masyarakat Muslim Modern*, (Surabaya: al-Fikr, 1997), 64.

<sup>5</sup> Muhammad Bin Umar an-Nawawi, *Uqūd al-Lujjāyn fi Bayān Huquq az-Zawjāyn*, Terj. Afif Busthomi dan Masyhuri Ikhwan, *Etika Berumah Tangga*, ( Jakarta : Pustaka Amani, Cet. 2, 2000), 41. Lihat pula, Muhammad Hasyim Asy'ari, *Ḍaw' al-Misbah fi Bayān Ahkām an-Nikāh*, (Jombang: Maktabah at-Turās al-Islamy, t.t.), 17.



sebagai doktrin agama. Isteri diharuskan berperan sebagai ibu rumah tangga sementara suami sebagai kepala rumah tangga (Pasal 31 UU No. 1 Tahun 1974 dan Pasal 79 KHI).

Kedudukan suami sebagai kepala rumah tangga dan isteri sebagai ibu rumah tangga yang telah terlanjur dianggap sebagai doktrin agama yang bersifat baku ini memiliki dampak tersendiri dalam mempengaruhi pola relasi suami isteri. Berdasarkan pengalaman Halimah Ginting, Direktur Lembaga Konsultasi Bantuan Hukum (LKBH) Jogjakarta, ketika ia menangani korban, ditemukan bahwa dengan adanya pasal tersebut para suami menganggap bahwa ia berhak berbuat apapun dalam keluarganya, di mana ia berhak mengatur isteri dan anak-anaknya sekehendak hatinya. Senada dengan Halimah, Wahid Hasyim, aktivis Rifka Annisa, dalam penelitiannya tentang *nusyuz*, mengatakan bahwa ia sering menemukan para suami merasa superior dengan peran mereka sebagai ‘pemimpin keluarga’ dan bahkan mereka menganggap bahwa peran tersebut merupakan “kodrat” laki-laki. Implikasi dari peran tersebut, pihak isteri sebagai pihak yang dipimpin, harus taat pada suami.<sup>6</sup>

Problem ketimpangan jender di atas kemudian melahirkan aktivitas pemikiran kritis dari para pemikir agama (Islam), terutama mereka yang *concern* terhadap isu-isu jender, untuk mencoba melihat kembali isu-isu

---

<sup>6</sup> Ratna Batara Munti dan Hindun Anisah, *Posisi Perempuan Dalam Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), 26.

ketidakadilan jender ini dari sudut pandangan Islam kontemporer. Dalam pandangan pemikiran kontemporer adalah sulit dimengerti bagaimana agama Islam memberikan toleransi terhadap segala bentuk diskriminasi.<sup>7</sup> Dalam keyakinan mereka, agama pasti tidak mungkin melegitimasi berbagai bentuk ketimpangan. Tuhan pasti tidak akan menjustifikasikan ketidakadilan terhadap manusia.<sup>8</sup>

Salah satu dari sekian banyak pemikir kontemporer yang *concern* dalam menanggapi isu-isu jender tersebut ialah Jāmal al-Bannā, adik kandung Hasan al-Bannā, pendiri Ikhwān al-Muslimīn Mesir. Jamāl sangat prihatin melihat kondisi perempuan yang menurutnya diperlakukan secara tidak adil oleh *fuqahā'*. Untuk itu, menurut Jamāl, proyek kebangkitan Islam harus menempatkan permasalahan jender sebagai salah satu isu sentral yang perlu mendapatkan penanganan. Perempuan harus mendapatkan haknya untuk menjadi seorang 'manusia' yang bebas dan mampu memberikan kontribusi terhadap pembangunan negaranya, dan juga menjadi seorang 'perempuan' yang juga memiliki hak serta tanggung jawab sebagaimana laki-laki. Ketika ia telah menjalankan tanggung jawabnya terhadap masyarakat, maka adalah

---

<sup>7</sup> Diskriminasi terhadap perempuan berarti setiap perbedaan, pengucilan atau pembatasan yang dibuat atas dasar jenis kelamin, yang mempunyai pengaruh atau tujuan untuk mengurangi atau menghapuskan pengakuan, penikmatan, atau penggunaan hak-hak asasi manusia dan kebebasan-kebebasan pokok di bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, sipil atau apapun lainnya oleh kaum perempuan, terlepas dari status perkawinan mereka, atas dasar persamaan antara laki-laki dan perempuan. Kadarusman, *Agama, Relasi Jender & Feminisme*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 22.

<sup>8</sup> Yusdani dkk, *Bersikap Adil Jender: Manifesto Keberagamaan Keluarga Jogja*, (Yogyakarta, Center of Islamic Studies UII, 2009), 250.

kewajiban bagi masyarakat untuk menunaikan hak-hak yang dimiliki oleh seorang perempuan. Tanpa kesemuanya ini, maka proyek apapun belum bisa dikatakan berhasil.<sup>9</sup>

Ketimpangan pola relasi suami isteri bermuara pada pandangan para *fuqāhā'* yang masih menempatkan perempuan sebagai manusia kedua (*second human*) semisal kesaksian perempuan dianggap separuh kesaksian laki-laki dan keharaman perempuan menjadi pemimpin publik. Untuk itu usaha pertama kali yang perlu dilakukan adalah dengan mengubah *mindset* yang mendeskreditkan perempuan tersebut. Caranya ialah dengan melakukan rekonstruksi nalar fikih yang oleh Jamāl diistilahkan dengan *fiqhun jadīd* (fikih baru). Salah satu poin pokok dalam *fiqhun jadīd ini* adalah mengembalikan Islam pada sumbernya yang utama, yaitu al-Qur'an sebagai satu-satunya referensi otoritatif, terlepas dari subyektifitas interpretasi para ulama'.<sup>10</sup>

Relasi suami isteri harus didasarkan pada prinsip keadilan (*al-'adālah*), kesetaraan (*al-musawāh*)<sup>11</sup>, kebaikan (*al-ma'rūf*)<sup>12</sup>, rasa cinta dan kasih sayang (*al-hubb*)<sup>13</sup> serta kesepakatan bersama (*ittifāq az-zawjain*)<sup>14</sup> dalam memutuskan segala sesuatu yang bertalian dengan urusan rumah tangga. Oleh karenanya, Jamāl berpandangan bahwa seorang suami tidaklah bisa

---

<sup>9</sup> Jamāl al-Bannā, *al-Mar'ah al-Muslimah Bayna Tahrīr al-Mar'ah wa Taqyīd al-Fuqahā*, 6.

<sup>10</sup> *Ibid*, 177.

<sup>11</sup> *Ibid*, 61.

<sup>12</sup> *Ibid*, 39.

<sup>13</sup> *Ibid*, 68.

<sup>14</sup> *Ibid*, 41.

menjatuhkan talak tanpa adanya persetujuan (*qabūl*) dari pihak isteri. Pernikahan bagi Jamāl, hakikatnya adalah akad (perjanjian) antara suami isteri dan akad tersebut adalah syariat yang mengikat bagi kedua belah pihak.

Untuk menjamin tegaknya prinsip-prinsip di atas, maka Jamāl sangat menekankan agar pasangan suami isteri membuat kesepakatan tertulis (kontrak) yang memuat segala hal yang berkenaan dengan urusan rumah tangga semisal nafkah, pembagian tugas (pekerjaan), pendidikan anak bahkan hak *fasakh* setelah berlalunya waktu tertentu bila memang keduanya menghendaki<sup>15</sup>.

Meski seorang suami punya kewajiban menafkahi isteri, Jamāl tetap menekankan agar seorang isteri juga memiliki pekerjaan sekalipun ia telah kaya<sup>16</sup>. Membatasi diri pada urusan domestik serta mengekor kepada suami bukanlah hal yang baik.

Jamāl al-Bannā merupakan salah seorang pemikir kontemporer kontroversial. Banyak kalangan yang menyanjungnya, namun juga tidak sedikit yang mencelanya. Hāshim Sālih, spesialisasi penterjemah karya-karya Muḥammad Arkoun dalam bahasa Arab, sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad Zamzami, menempatkan proyek pemikiran Jamāl al-Bannā setara dengan proyek para pemikir Islam kontemporer yang lain, seperti Muhammad al-Talaby, ‘Abd al-Majid al-Sharafy, Hasan Hanafy, Muhammad Arkoun,

---

<sup>15</sup> *Ibid*, 182.

<sup>16</sup> *Ibid*.

Muhammad ‘Abid al-Jābirī, ‘Abd al-Karīm Shorouh dan lain-lain.<sup>17</sup> Namun sayangnya pemikiran-pemikiran yang ditelorkan oleh Jamāl al-Bannā tersebut masih jarang diangkat ke permukaan oleh kalangan akademisi di Indonesia.

Karena alasan tersebutlah, maka penulis tertarik untuk menyelami lebih jauh sosok Jamāl al-Bannā berikut pemikiran-pemikirannya, khususnya yang berkenaan dengan pola relasi suami isteri. Untuk itu, dalam skripsi ini penulis mengangkat judul “Relasi Suami Isteri dalam Pemikiran Jamāl Al-Bannā”. Hasil penelitian ini diharapkan mampu menjadi salah satu kontribusi penulis dalam memperkaya khazanah ilmu keislaman serta mengenalkan lebih luas sosok Jamāl al-Bannā sebagai salah satu tokoh yang memiliki peranan penting dalam wacana keislaman kontemporer.

## B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang di atas, ada beberapa masalah yang akan dibahas dalam skripsi ini. Beberapa masalah itu dapat dijelaskan dengan rumusan masalah sebagai berikut :

1. Bagaimana metode *istinbat* hukum Jamāl al-Bannā ?
2. Bagaimana relasi suami isteri dalam pemikiran Jamāl al-Bannā ?
3. Bagaimana analisis terhadap relasi suami isteri dalam pemikiran Jamāl al-Bannā ?

---

<sup>17</sup> M. Zamzami, *Pemikiran Jamāl al-Bannā tentang Relasi Agama dan Negara*, (Surabaya: Tesis PPs IAIN Sunan Ampel, 2008), 11.



### C. Kajian Pustaka

Secara umum, pemikiran Jamāl Al-Bannā tentang relasi suami isteri itu ia tuangkan dalam karyanya *al-Mar'ah al-Muslimah Bayna Tahṛīr al-Qur'ān wa Taqyīd al-Fuqahā'* (Perempuan Islam; Antara Pembebasan Al-Qur'an dan Pengekangan Ulama' Fikih). Dalam karyanya ini, Jamāl tidak hanya mengupas ketimpangan relasi suami isteri, tapi juga mengupas isu-isu perempuan (*qadīyyah al-mar'ah*) seperti *hijab*, poligami dan hak-hak perempuan lainnya.

Sebagai salah satu tokoh Islam yang banyak mewarnai pemikiran Islam kontemporer di Mesir, dalam konteks keindonesiaan, figur ini jarang mendapatkan apresiasi dalam bentuk kajian, baik itu yang tertuang dalam buku, tesis atau disertasi. Adapun dalam artikel-artikel ilmiah, sosok Jamāl al-Bannā sempat beberapa kali menghiasi wacana-wacana yang dikembangkan, seperti yang terdapat dalam majalah Gatra 27 Agustus 2004 dalam wawancara yang dilakukan oleh M. Guntur Romli dalam "Rambut Perempuan Bukan Aurat", atau artikel yang dikupas oleh Novriantoni dalam Al-Bannā di [www.islamlib.com](http://www.islamlib.com), dan lain-lain.<sup>18</sup>

Jarang dikaji bukan berarti tidak ada. Salah seorang yang memperlihatkan ketertarikannya dalam mengkaji pemikiran Jamāl al-Bannā ini ialah Muhammad Zamzami. Mengenai figur Jamāl al-Bannā ini ia menulis tesis berjudul *Pemikiran Jamāl al-Bannā Tentang Relasi Agama dan Negara* (PPs IAIN Sunan

---

<sup>18</sup> *Ibid*, 10.

Ampel Surabaya; 2008) dan juga tulisan berjudul *Rekonstruksi Nalar Fikih dalam Perspektif Studi Islam Kontemporer, (Pemikiran Jamāl al-Bannā)* yang termuat dalam Jurnal *al-Qānūn*, Vol. 11, No. 2, edisi Desember 2008, Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya. Meski demikian kedua tulisan tersebut sama sekali belum menyinggung pemikiran Jamāl tentang relasi suami isteri.

Penelitian dengan tema relasi suami isteri memang pernah dilakukan oleh beberapa orang, yaitu oleh Miftakhul Munir pada skripsinya yang berjudul “Persepsi Santri Putri An-Nuriyah Terhadap Hubungan Suami Isteri Dalam Kitab ‘*Uqūd al-Lujjāyn*”, juga oleh Yono pada skripsinya yang berjudul “Studi Terhadap Persepsi Santri Pesantren Mahasiswa IAIN Sunan Ampel Surabaya Tentang Relasi Suami Isteri Dalam Kitab ‘*Uqūd al-Lujjāyn*”. Namun demikian, kedua penelitian tersebut berbeda dengan penelitian dalam skripsi ini. Objek penelitian dalam skripsi ini adalah pemikiran Jamāl al-Bannā tentang relasi suami isteri sementara objek penelitian pada kedua skripsi di atas adalah persepsi santri.

#### **D. Tujuan Penelitian**

Sesuai dengan apa yang terdapat dalam rumusan masalah di atas, maka tujuan umum penelitian ini adalah untuk menggali lebih dalam pemikiran Jamāl al-Bannā, dengan rincian sebagai berikut:

1. Untuk memahami metode *istinbāḥ* hukum Jamāl al-Bannā.

2. Untuk memahami relasi suami isteri dalam pemikiran Jamāl al-Bannā.
3. Untuk memahami analisis terhadap relasi suami isteri dalam pemikiran Jamāl al-Bannā.

#### **E. Kegunaan Penelitian**

Penelitian ini memiliki beberapa kegunaan yang secara umum dapat dibedakan menjadi dua kelompok :

##### **1. Manfaat praktis, yaitu**

a. Sebagai wahana bagi penulis untuk mengaplikasikan ilmu-ilmu yang diperoleh dari bangku kuliah.

b. Sebagai bahan referensi dalam penyusunan karya-karya ilmiah selanjutnya, khususnya yang terkait dengan jurusan Ahwāl as-Syakhsiyah.

##### **c. Manfaat teoritis, yaitu :**

a. Mengenalkan sosok Jamāl al-Bannā sebagai salah satu tokoh yang memiliki peranan penting dalam wacana keislaman yang ada.

b. Sebagai kontribusi dalam memperkaya khazanah intelektual Islam dikalangan akademisi.

## F. Definisi Operasional

Agar memudahkan pemahaman dan tidak menimbulkan banyak penafsiran bagi para pembaca maka perlu untuk mengemukakan atau mendefinisikan beberapa istilah yang menjadi variabel ataupun konsep dalam penelitian ini. Istilah-istilah tersebut antara lain sebagai berikut:

**Relasi Suami Isteri** : Perhubungan ataupun pertalian<sup>19</sup> antara suami dengan isteri, dalam arti bagaimana seharusnya pasangan suami isteri itu membangun interaksi antara keduanya dalam rangka menjalankan kewajiban (tanggung jawab) serta memperoleh haknya masing-masing.

**Pemikiran** : Gagasan, ide atau pandangan yang diperoleh sebagai hasil dari proses atau aktivitas berpikir.

**Jamāl al-Bannā** : Pemikir Muslim dan juga adik kandung dari Hasan al-Bannā, tokoh sekaligus pendiri Ikhwān al-Mulimīn, Mesir. Lahir pada bulan Desember 1920 M di Desa Mahmudiyah, Propinsi Bukhairah, Mesir.<sup>20</sup>

Dari pengertian istilah-istilah di atas, maka yang dimaksud judul skripsi ini adalah gagasan atau pandangan umum Jamāl al-Bannā tentang hubungan antar suami istri, mencakup prinsip-prinsip dan hak-hak dari keduanya sebagaimana yang Jamāl tuangkan dalam karya-karyanya.

---

<sup>19</sup> Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya; Penerbit Arkola, t.t.), 666.

<sup>20</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Gamal\\_al-Banna](http://en.wikipedia.org/wiki/Gamal_al-Banna) (02 Januari 2011)

## G. Metode Penelitian

### 1. Data Yang Dihimpun

Data adalah sesuatu yang dapat dianalisis. Dapat pula dikatakan bahwa data adalah hasil pengamatan, manifestasi fakta, atau kejadian spesifik.<sup>21</sup>

Adapun data yang dihimpun dalam penelitian ini ialah:

- a. Data tentang paradigma berpikir (*istinbāt al-hukmi*) Jamāl al-Bannā.
- b. Data tentang deskripsi pemikiran Jamāl al-Bannā tentang relasi suami isteri.
- c. Data lainnya yang diperlukan untuk melakukan analisis terhadap *istinbāt* hukum serta pemikiran Jamāl al-Bannā tentang relasi suami isteri.

### 2. Sumber Data

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karena penelitian ini adalah jenis penelitian kepustakaan, maka sumber data yang digunakan adalah sumber data sekunder, berupa buku dan literatur-literatur pendukung lainnya yang dapat diklasifikasikan sebagai berikut :

#### a. Bahan Data Primer

Berupa data yang diperoleh langsung dari buku-buku yang ditulis oleh Jamāl al-Bannā, yaitu :

- *al-Mar'ah al-Muslimah Bayna Tahri'r al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqahā'*
- Manifesto Fiqih Baru (3 jilid), terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi
- *Qaḍiyyah al-Fiqh al-Jadīd*

---

<sup>21</sup> Ida Bagoes Mantra, *Filsafat Penelitian dan Metode Penelitian Sosial*, (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, Cet. 2, 2008), 121.

- *Kallā Šumma Kallā: Kallā li Fuqahā' al-Taqlīd wa Kallā li Du'āt al-Tanwīr*
- *Tajdīd al-Islām wa 'Iādāt Ta'sīsi Manzumat al-Ma'rifah al-Islamiyyah*

b. Bahan Data Sekunder

Berupa buku-buku ataupun literatur lainnya (jurnal, artikel) yang berkaitan dengan relasi suami isteri, diantaranya ialah :

- *'Uqūd al-Lujjāyn* karya Syaikh Nawawi al-Bantani
- *Qawaid Takwīn al-Bayt al-Muslim* karya Akram Ridā
- *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* karya Husein Muhammad
- *Hukum Perkawinan Islam* karya Ahmad Azhar Basyir

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

- *Wajah Baru Relasi Suami Isteri: Telaah Kitab 'Uqūd Al-Lujjāyn* karya Forum kajian kitab kuning (FK3).

- Dan lain-lain

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam mengumpulkan data, penulis menggunakan metode *library research* (kajian pustaka). Yaitu dengan dengan memanfaatkan perpustakaan untuk memperlancar penelitian dan selanjutnya penulis berusaha mengelompokkan dan menyeleksi serta membandingkan bahan-bahan yang berkaitan dengan penulisan penelitian.

#### 4. Teknik Pengolahan Data

Setelah data yang diperlukan terkumpul, selanjutnya penulis akan melakukan pengolahan data dengan teknik sebagai berikut:

- a. *Editing*, yaitu memilih dan menyeleksi data-data tersebut dari berbagai segi, yaitu kesesuaian, keselarasan, kelengkapan, keaslian, relevansi, dan keseragaman dalam permasalahan.
- b. *Organizing*, yaitu menyusun secara sistematis data yang telah diperoleh dalam kerangka yang sudah ditentukan.
- c. *Analizing*, kegiatan pembuatan analisa-analisa sebagai dasar penarikan kesimpulan.

#### 5. Teknik Analisis Data

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif, yaitu menganalisis dan menyajikan data secara sistematis, sehingga dapat lebih mudah untuk difahami dan disimpulkan.<sup>22</sup> Karena penelitian ini adalah studi tokoh, maka metode deskriptif akan sangat membantu peneliti dalam menggambarkan dan menguraikan secara menyeluruh mengenai sisi kehidupan, corak pemikiran, latar belakang dan dasar pemikiran Jamāl al-Bannā tentang relasi suami isteri.

---

<sup>22</sup> Dewi L. Badriah, "Studi Kepustakaan; Menyusun Kerangka Teoritis, Hipotesis Penelitian dan Jenis Penelitian", dalam : [www.kopertis4.or.id/.../studi\\_kepustakaan\\_DR%5B1%5D.\\_Dewi.Doc\\_](http://www.kopertis4.or.id/.../studi_kepustakaan_DR%5B1%5D._Dewi.Doc_) (4 Desember 2010)

Setelah data tentang pemikiran Jamāl al-Bannā tersaji secara sistematis selanjutnya dilakukan penilaian demi mengetahui posisi ijtihad yang ia terapkan, serta kualitas pemikirannya terkait dengan relasi suami isteri; yaitu dengan melihat aspek maslahat dari pemikirannya dan relevansinya dengan kondisi aktual ke-Indonesia-an. Analisis aspek maslahat ini mengacu pada teori kebenaran pragmatisme yang menyatakan bahwa sesuatu itu adalah benar jika ia membawa kepada akibat yang memuaskan, berlaku dalam praktik serta mempunyai nilai praktis.<sup>23</sup> Sedangkan analisis relevansi di atas mengacu pada teori kebenaran korespondensi yang menyatakan bahwa sesuatu itu adalah benar jika ia bersesuaian dengan fakta, selaras dengan realitas serta serasi dengan kondisi aktual.<sup>24</sup>

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

## H. Sistematika Pembahasan

Untuk mempermudah pemahaman para pembaca, maka perlu diuraikan sistematika penulisan penelitian, yaitu sebagai berikut:

BAB I : berupa pendahuluan yang berfungsi mengantarkan secara metodologis penelitian skripsi ini, berisi latar belakang masalah, rumusan masalah, kajian pustaka, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, definisi operasional, metode penelitian serta sistematika pembahasan.

---

<sup>23</sup> Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu, Filsafat dan Agama*, (Surabaya : PT. Bina Ilmu, t.t.), 26.

<sup>24</sup> *Ibid*, 18.



BAB II : berisi tentang landasan teori, yaitu relasi suami isteri dalam tinjauan hukum Islam. Landasan teori tersebut mencakup beberapa sub pembahasan, antara lain prinsip relasi suami isteri dalam Islam, suami sebagai kepala rumah tangga serta hak dan kewajiban suami isteri. Hak dan kewajiban suami isteri tersebut dijabarkan lagi menjadi hak-hak bersama, hak-hak isteri dan hak-hak suami.

BAB III : berisi tentang biografi intelektual Jamāl al-Bannā sebagai *setting* kehidupannya, yang mencakup latar belakang pendidikan, karier, serta karya-karyanya. Pada bab ini juga akan diuraikan tentang deskripsi paradigma berpikir (*istinbāt al-hukmy*) Jamāl al-Bannā serta pemikirannya tentang relasi suami.

BAB IV : berupa analisis terhadap data yang telah terkumpul tentang digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id pemikiran Jamāl al-Bannā. Meliputi analisis terhadap metode *istinbat* hukum Jamāl al-Bannā serta analisis terhadap relasi suami isteri dalam pemikiran Jamāl al-Bannā. Analisis terhadap relasi suami isteri meliputi beberapa hal, yaitu titik singgung prinsip relasi suami isteri dalam pemikiran Jamāl al-Bannā dengan hukum positif di Indonesia serta analisis terhadap beberapa sub tema dalam relasi suami isteri seperti kepemimpinan suami, hak cerai dan kontroversi kewenangan memukul isteri.

BAB V : Penutup, bab ini berisi kesimpulan dari hasil penelitian, serta saran dan rekomendasi dari penulis untuk pembaca, baik mahasiswa, peneliti ataupun lainnya.

## BAB II

### RELASI SUAMI ISTERI

#### DALAM TINJAUAN HUKUM ISLAM

#### A. Prinsip Relasi Suami Isteri dalam Islam

Kata prinsip menurut Abdus Shomad bisa diartikan sebagai asas, pikiran dasar atau nilai-nilai yang melandasi norma hukum.<sup>31</sup> Sedangkan relasi, secara etimologi bisa diartikan perhubungan ataupun pertalian.<sup>32</sup> Dalam konteks pernikahan, kata relasi ini dekat dengan makna yang terkandung pada kata *mu'asyarah* yang berarti pergaulan, kebersamaan dan pertemanan.<sup>33</sup> Dengan demikian, bila dirangkai maka prinsip relasi suami isteri dapat diartikan sebagai asas, pikiran dasar atau nilai-nilai yang melandasi terbangunnya pola pergaulan hidup ataupun pertemanan antara seorang suami dengan isteri.

Istilah bentuk pergaulan suami isteri menurut al-Qur'an adalah pergaulan yang baik dan tenteram serta cinta-mencintai dan santun-menyantuni. Ketentuan itu disebut dengan kata-kata; *ma'rūf* (baik), *sakīnah* (tenteram),

---

<sup>31</sup> Abdus Shomad, *Hukum Islam; Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia*, (Jakarta : Kencana, Cet. I, 2010), 58.

<sup>32</sup> Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya : Penerbit Arkola, t.t), 666.

<sup>33</sup> Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta : LKiS, Cet. 4, 2007), 144.

*mawaddah* (cinta mencintai), dan *rahmah* (santun-menyantuni). Ketentuan ini terdapat dalam surat an-Nisa' : 19 dan surat ar-Rūm : 21.<sup>34</sup>

وَعَاشِرُوهُمْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُمْ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

Artinya : *dan bergaullah dengan mereka secara patut. kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, Padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak. (an-Nisa' : 19)*

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ

لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكِرُونَ

Artinya : *dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir. (ar-Rum : 21)*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Sayuti Thalib, istilah baik (*ma'rūf*) adalah istilah pokok yang dipakai untuk menerangkan i'tikad baik atau kejujuran atau *tergoeder trouw* atau sebagai bapak yang baik yang biasa ditemui dalam istilah-istilah hukum perdata, baik mengenai hubungan orang dengan orang ataupun hubungan orang dengan yang sekaligus menyangkut harta kekayaan.<sup>35</sup> Oleh Husein Muhammad, istilah *ma'rūf* ini diartikan sebagai suatu tradisi atau kebiasaan dan norma-norma yang berkembang di dalam masyarakat. Semua hal ini dikenali sebagai sesuatu yang patut, baik menurut ajaran-ajaran agama, akal pikiran maupun

<sup>34</sup> Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*, (Jakarta : UI Press, Cet. 5, 2009), 75.

<sup>35</sup> *Ibid.*

naluri-naluri kemanusiaan.<sup>36</sup> Meski keduanya berbeda dalam mendefinisikan *ma'rūf*, namun substansi yang ada di dalamnya adalah sama, yaitu kebaikan.

Diantara pergaulan yang baik itu adalah sikap menghargai, menghormati, serta meningkatkan taraf hidup pasangannya dalam bidang agama, akhlak dan ilmu pengetahuan bila diperlukan. Selain itu pergaulan baik juga tercermin melalui sikap saling menjaga rahasia masing-masing, melindungi dan menjaga nama baik serta memenuhi kebutuhan biologis pasangannya.<sup>37</sup>

*Mawaddah* artinya cinta-mencintai antara suami isteri yang meliputi pula arti saling memerlukan dalam hubungan seks sebagai suami isteri. Umumnya hal tersebut sangat diperlukan oleh pasangan suami isteri yang masih muda dan berkurang secara berangsur peranannya pada orang tua, sungguh pun tidak menjadi habis. Rasa *mawaddah* itu ditambah bagi pasangan yang telah menjadi tua dengan rasa saling memerlukan yang coraknya agak berlainan. Sekarang timbul rasa santun-menyantuni, saling membela dan saling memerlukan di masa tua. Perasaan ini disebut al-Qur'an dengan sebutan *rahmah*.<sup>38</sup>

Tak jauh berbeda dengan uraian Sayuthi Thalib, menurut Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), rumah tangga bisa menjadi surga apabila rumah tangga tersebut dihiasi dengan *mawaddah* dan *rahmah* dari suami dan isteri. *Mawaddah* artinya cinta kasih, sedang *rahmah* artinya kasih sayang. Keduanya selalu

---

<sup>36</sup> Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, 145.

<sup>37</sup> Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, (Yogyakarta : UII Press, Cet. 9, 1999), 58-60.

<sup>38</sup> Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*, 74.

didapati dalam kehidupan rumah tangga yang *sakīnah*, karena *mawaddah* akan menimbulkan kelapangan dada bagi kekurangan-kekurangan pasangannya, sedangkan *rahmah* menciptakan kesabaran dan tidak mencari keuntungan sendiri. Ketiadaan *mawaddah* dan *rahmah* akan menimbulkan rasa tidak tenteram, ketidakterbukaan, kecemburuan yang berlebihan dan ketidakpercayaan antara suami isteri. Dalam kondisi seperti itu, maka rumah tangga dirasakan seperti neraka.<sup>39</sup>

Dengan menggabungkan ketentuan petunjuk-petunjuk termaksud dalam surat an-Nisa' : 19 dan 34, serta surat ar-Rum̄ : 21, maka dapat disimpulkan bahwa pada prinsipnya pergaulan suami isteri itu ialah :

1. Pergaulan yang *ma'rūf* atau pergaulan yang baik serta saling menjaga rahasia masing-masing.
2. Pergaulan yang *sakīnah* atau pergaulan yang tenteram.
3. Pergaulan yang diliputi rasa *mawaddah* atau cinta-mencintai terutama di masa muda.
4. Pergaulan yang disertai *rahmah*, yaitu rasa santun menyantuni terutama di waktu tua.<sup>40</sup>

UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan juga KHI tidak menyebutkan secara spesifik mengenai prinsip atau asas relasi suami isteri.

---

<sup>39</sup> Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru Relasi Suami Isteri; Telaah Kitab 'Uqūd al-Lujjān'*, (Yogyakarta: LKiS, Cet. 3, 2003), 88.

<sup>40</sup> Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*, 75.

Namun demikian, Amir Syarifuddin menyebutkan bahwa pada dasarnya hukum materiil perkawinan di Indonesia, sebagaimana yang terdapat pada Penjelasan Umum UU Perkawinan itu sendiri, secara umum mengikuti prinsip dan asas, 1) sukarela, 2) partisipasi keluarga, 3) perceraian dipersulit, 4) poligami dibatasi secara ketat, 5) kematangan calon mempelai, dan 6) memperbaiki derajat kaum wanita.<sup>41</sup>

## B. Suami Sebagai Kepala Rumah Tangga

Kehidupan rumah tangga adalah kehidupan sosial, dan setiap kehidupan sosial membutuhkan seorang pemimpin yang dapat mengatur segala urusan atau kebutuhannya. Hal ini dikarenakan masyarakat terkadang memiliki opini yang berbeda antara satu dengan lainnya dalam menyikapi suatu permasalahan. Maka dari itu kemaslahatan bagi mereka tidak akan terwujud bila tidak ada pemimpin yang opininya dapat dijadikan rujukan. Dalam hal ini, lelakilah yang paling berhak untuk disertai tugas kepemimpinan tersebut.<sup>42</sup> Allah SWT berfirman dalam al-Qur'an Surat an-Nisa' : 34 :

ع  
الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Artinya : laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (isteri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain

<sup>41</sup> Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia; antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, (Jakarta: Kencana, Cet. 3, 2006), 25-26.

<sup>42</sup> Abdul 'Adzim Ma'ani dan Ahmad al-Ghundur, *Ahkām min al-Qur'an wa as-Sunnah*, (Mesir : Dar al-Ma'ārif, 1967), 79.

(perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. (an-Nisa' : 34)<sup>43</sup>

Kata kunci yang menunjukkan kepemimpinan dalam ayat tersebut adalah *qawwāmun*, bentuk plural dari kata *qāim* yang merupakan bentuk *mubālagoh* dari kata *qāim*, yang dimaksudkan untuk “menyangatkan” dalam penguasaan sesuatu. Adapun *qāim* berasal dari kata *qiyām* yang berarti “yang menanggung (yang bertanggung jawab)”. Dengan demikian, *qawwāmun* berarti “penanggung jawab” atau “pemimpin”.<sup>44</sup> Sedangkan konsep kepemimpinannya dikenal dengan istilah *al-qawāmah*. *Al-Qurṭubi* sebagaimana yang dikutip oleh Akram Ridō mendefinisikan *al-qawāmah* dengan pengertian sebagai berikut :

أَلْقِيَامٌ عَلَى الشَّيْءِ وَ النَّظْرُ فِي أُمُورِهِ وَ حِفْظُهُ بِالْإِجْتِهَادِ

Artinya : “*al-qawamah* adalah bertanggung jawab atas sesuatu, memperhatikan hal-hal yang tercakup di dalamnya, serta menjaganya dengan penuh kesungguhan”.<sup>45</sup>

Menurut Ibn Kāsīr, kata *ar-rijāl qawwāmun ‘ala an-nisā’* mempunyai arti bahwa laki-laki berkuasa atas perempuan. Dalam konteks rumah tangga laki-laki adalah pemimpin, hakim serta pendidik isteri.<sup>46</sup> Lebih tegas Ar-Rāzy menyebutkan bahwa ada dua alasan yang mendasari seorang suami menduduki posisi sebagai pemimpin dalam rumah tangga. Hal ini dijelaskan pada lanjutan

<sup>43</sup> Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, (Bandung: Diponegoro, 2008), 84.

<sup>44</sup> Umul Baroroh, “Perempuan Sebagai Kepala Keluarga”, dalam *Bias Jender Dalam Pemahaman Islam*, (ed) Sri Suhandjati Syukri, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 83.

<sup>45</sup> Akram Ridō, *Qawaid Takwīn Bayt al-Muslim*, (Mesir: Dar at-Tauzī’ wa an-Nasyr al-Islamiyah, Cet. I, 2004), 307.

<sup>46</sup> Abu al-Fida’ Ismail Ibn Umar Ibn Kāsīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Juz 2, Tahqiq; Sāmy Bin Muhammad Salāmah, (t.t.: Dar at-Thayyibah li an-Nasyr wa at-Tawzī’, Cet. 2, 1999), 292.

ayat tersebut, yaitu *bimā faddalallahu ba'dahum 'ala ba'din* (karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain) dan *wa bimā anfaqu min amwalihim* (kerena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya). Dengan segala kelebihan yang dimiliki laki-laki atas perempuan seperti kecerdasan dan kekuatan, serta dengan segala apa yang diberikan laki-laki kepada perempuan, maka laki-laki ditetapkan sebagai pemimpin dalam rumah tangga.<sup>47</sup>

Menurut Nawawi al-Bantany, yang dimaksud kaum lelaki sebagai pemimpin bagi kaum wanita adalah suami memiliki kekuasaan untuk mendidik isteri. Allah melebihkan laki-laki atas wanita karena kaum laki-laki memberikan harta kepada kaum wanita dalam pernikahan, seperti mas kawin dan nafkah. Lebih lanjut Nawawi mengatakan bahwa keutamaan laki-laki atas perempuan antara lain dapat dilihat dari dua segi, yaitu segi hakiki dan *syar'i*. *Pertama*, segi hakiki (kenyataan), kaum lelaki melebihi perempuan antara lain dalam kecerdasan, kekuatan fisik, banyak yang menjadi ulama, keterampilan menunggang kuda, menjadi wali nikah, pergi berperang, hak waris dan lain sebagainya. *Kedua*, segi *syar'i* seperti memberikan maskawin dan nafkah kepada isteri.<sup>48</sup> Senada dengan an-Nawawi, Sayyid Ṭanṭawi dan Ali as-Ṣabūny juga menegaskan dua hal tersebut sebagai '*illat* (penyebab) kepemimpinan suami.

<sup>47</sup> Fakhr ad-Din ar-Rāzy, *Mafātih al-Gayb*, Juz 5, (Maktabah Syamelah, edisi 2), 192.

<sup>48</sup> Muhammad Bin Umar an-Nawawi, *Uqūd al-Lujjāyn fi Bayān Huqūq az-Zawjāyn*, Terj. Afif Busthomi dan Masyhuri Ikhwan, *Etika Berumah Tangga*, (Jakarta : Pustaka Amani, Cet. 2, 2000), 34.



Hanya saja keduanya menyebutnya dengan istilah *wahby* (kodrati) dan *kasby* (diusahakan).<sup>49</sup>

Komentar para ulama' di atas menyiratkan bahwa kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga erat kaitannya dengan tugas dan tanggung jawab yang dipikulnya, yaitu kewajiban memberikan nafkah, mahar, melindungi dan mendidik (*ta'dīb*) isteri serta memikul segala kebutuhannya.<sup>50</sup> Hal ini ditegaskan pula oleh Wahbah Zuhaili. Menurutnya, laki-laki berhak menyanggah tugas kepemimpinan dalam rumah tangga disebabkan kelebihan yang dimilikinya berupa kecerdasan akal, kekuatan fisik serta beban memberikan nafkah baik berupa mahar ataupun nafkah keseharian.<sup>51</sup> Dengan demikian, status 'pemimpin' yang melekat pada diri seorang suami lebih dimaksudkan pada bentuk tanggung jawab dan bukan sekadar penguasaan yang mengarah pada sikap otoriter atau penindasan terhadap isteri. Berbagai kelebihan atau potensi yang dimiliki oleh suami itu semuanya diarahkan demi kemaslahatan sang isteri.<sup>52</sup>

Menurut Akram Riḍō, penetapan laki-laki sebagai kepala rumah tangga adalah sesuatu yang alami, sesuai dengan karakter atau naluri dasar manusia itu

<sup>49</sup> Muhammad Sayyid Ṭantāwī, *al-Mar'ah fi al-Islām*, (t.t : Idārat al-Kutub wa al-Maktabāt, t.t), 79-80. Muhammad Ali as-Ṣabūnī, *Tafsīr Ayyāt al-Aḥkām*, Juz I, (Beirut : Dar Ibn 'Abūd, Cet. I, 2004), 333-334.

<sup>50</sup> Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mafātīh al-Gayb*, Juz 5, 192. Lihat juga, Abu Ja'far at-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'an*, Juz 8, Tahqiq; Ahmad Muhammad Syakir, ( t.t : Muassasah ar-Risalah, 2000), 290.

<sup>51</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamī wa Adillatuhu*, Vol. 9, (Damaskus : Dar al-Fikr, t.t), 320.

<sup>52</sup> Muhammad Sayyid Ṭantāwī, *al-Mar'ah fi al-Islām*, 78.

sendiri. Ketika diminta untuk memilih seorang pemimpin, maka dalam sudut pandang perempuan pun, kata Akram Ridō, pilihannya pasti jatuh pada suami. Hal ini dikarenakan karakter dasar seorang perempuan yang lembut, lebih mengedepankan perasaan, membutuhkan perlindungan serta perhatian yang lebih. Karakter yang demikian ini tentu lebih sesuai dengan tugasnya sebagai seorang ibu. Dari segi fisik pun, perempuan berbeda dengan laki-laki. Ia bisa mengandung, melahirkan, menyusui, menstruasi yang dengan kesemuanya ini ia merasa lebih membutuhkan perlindungan, keamanan dan kenyamanan dalam waktu yang cukup panjang.<sup>53</sup>

Hal yang sama juga diungkap oleh Abdul Ghani Abud. Menurutnya, Islam mewajibkan kepemimpinan suami terhadap isteri bukanlah berdasarkan kefanatikan seperti digambarkan tulisan-tulisan barat, akan tetapi untuk menyambut dorongan-dorongan fithrah yang ada pada suami dan isteri.<sup>54</sup>

Bagi kaum feminis muslim (pembela hak-hak perempuan), pemaknaan ayat di atas tetap saja menyisakan problem ketidakadilan. Meski telah dijelaskan di atas bahwa kepemimpinan laki-laki itu disebabkan dua hal, yaitu *fadhli* (anugerah Tuhan) dan tanggung jawab ekonomi, akan tetapi menurut kaum feminis penafsiran ulama' tersebut terasa lebih menitikberatkan pada jenis kelamin, yaitu karena kelaki-lakiannya. Adapun *fadhli* (anugerah Tuhan) dan

---

<sup>53</sup> Akram Ridō, *Qawaid Takwīn Bayt al-Muslim*, 308.

<sup>54</sup> Abud Abdul Ghani, *al-Usrah al-Muslimah wa al-Usrah al-Mu'asirah*, terj. Mudzakkir AS., *Keluarga Muslim dan Berbagai Masalahnya*, (Bandung : Penerbit Pustaka, 1987), 97.

tanggung jawab ekonomi tidak lebih dari sekadar atribut (penjelas), bukan sebagai kriteria utama pemimpin keluarga. Karena itu, mereka pun menyimpulkan bahwa kepemimpinan keluarga tersebut memang diperuntukkan bagi laki-laki.<sup>55</sup>

Dalam menyikapi hal ini, Khaled Abou el-Fadl menyatakan bahwa kata *qawwāmun* –sebagai kata kunci pada ayat di atas– itu memiliki beberapa arti, yaitu pelindung, pendukung, penguasa, atau pelayan. Dalam kesemuanya itu, pasal pentingnya adalah bahwa ayat tersebut tidak menentukan hubungan laki-laki dan perempuan dengan cara yang absolut dan tidak bergantung. Sebaliknya, ayat itu secara eksplisit menyatakan bahwa apa pun statusnya –apakah sebagai pelindung atau pendukung- ia adalah status yang bergantung pada aksi manusia (yaitu, sesuai dengan kekayaan yang dinafkahkan untuk yang lain) dan bergantung pada tindakan Tuhan (yaitu, dengan kelebihan yang Allah anugerahkan kepada seseorang di atas seseorang yang lain).<sup>56</sup>

Kata yang digunakan dalam al-Qur'an untuk menyebut kelebihan yang dianugerahkan Allah adalah *fadl*. Kosakata ini dan beragam bentuknya dipakai berulang-ulang di sepanjang al-Qur'an untuk memaksudkan suatu anugerah atau preferensi fisik dan spiritual yang dilimpahkan oleh Tuhan, baik sebagai ganjaran atas amal kebajikan maupun sebagai tindak penganugerahan. Jika

---

<sup>55</sup> Umul Baroroh, "Perempuan Sebagai Kepala Keluarga", 87.

<sup>56</sup> Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name; Islamic Law, Authority and Women*, terj. Helmi Mustofa, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, (Jakarta: Serambi, 2005), 321.

seseorang menganalisis dengan teliti lima puluh ayat al-Qur'an yang menggunakan kosakata *fadl*, orang akan segera menyadari bahwa baik pahala maupun anugerah Tuhan, keduanya bisa diperoleh oleh siapapun yang mencarinya.<sup>57</sup>

Secara konsisten al-Qur'an menyeru kaum beriman untuk berjuang dan berupaya mendapatkan pahala dan anugerah Tuhan. Ketika disadari bahwa pahala dan anugerah Tuhan bisa didapatkan oleh semua orang, dan bergantung pada usaha manusia dan anugerah Tuhan, hal ini secara signifikan mempengaruhi cara seseorang memahami ayat yang dikutip di atas. Dengan pemahaman ini, seseorang bisa mengerti bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama memenuhi syarat untuk memperoleh anugerah dan pahala dari Tuhan. Otoritas yang diberikan kepada laki-laki di atas perempuan tidak dikarenakan mereka adalah laki-laki, tetapi karena, dalam konteks kesejarahan tertentu, laki-laki secara finansial menafkahi perempuan. Namun, bila kondisi berubah, dan perempuan mempunyai tanggung jawab finansial yang sama dengan laki-laki, otoritas harus dibagi secara adil diantara keduanya.<sup>58</sup>

Adapun dalam perspektif hukum positif, kepemimpinan laki-laki dalam kehidupan rumah tangga ini telah diatur pada pasal 31 ayat 3 UU No. 1 Tahun 1974, "suami adalah kepala keluarga dan isteri ibu rumah tangga".

---

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*

### C. Hak & Kewajiban Suami Isteri

Dengan dilangsungkan akad pernikahan antara mempelai laki-laki dan mempelai perempuan yang dilakukan oleh walinya, terjalinlah hubungan suami isteri dan timbul hak dan kewajiban masing-masing secara timbal-balik. Menurut Sayid Sabīq, hak-hak dan kewajiban itu dapat dibagi menjadi tiga, yaitu hak bersama, hak isteri yang menjadi kewajiban suami, dan hak suami yang menjadi kewajiban isteri.<sup>59</sup>

#### 1. Hak-Hak Bersama

Hak-hak bersama antara suami dan isteri adalah sebagai berikut :

1. Halal bergaul antara suami dan isteri dan masing-masing dapat bersenang-senang satu sama lain.
2. Terjadi hubungan mahram semenda. Isteri menjadi mahram ayah suami, kakeknya, dan seterusnya ke atas. Demikian pula suami menjadi mahram ibu isteri, neneknya dan seterusnya ke atas.
3. Terjadi hubungan saling mewaris antara suami dan isteri sejak akad nikah dilaksanakan. Isteri berhak menerima waris atas harta peninggalan suami. Demikian pula suami berhak waris atas peninggalan isteri, meskipun mereka belum pernah melakukan pergaulan suami isteri.
4. Anak yang lahir dari isteri bernasab pada suaminya.

---

<sup>59</sup> Sayid Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, Juz 2, (Beirut : Dar al-Fikr, 2006), 531.

5. Bergaul dengan baik antara suami dan isteri sehingga tercipta kehidupan yang harmonis dan damai. Dalam hubungan ini QS. an-Nisa' : 19 memerintahkan agar suami menggauli isteri-isterinya dengan baik (*ma'rūf*).<sup>60</sup>

Mengenai hak dan kewajiban bersama suami isteri, Undang-undang perkawinan No. 1 Tahun 1974 menyebutkan dalam pasal 33 sebagai berikut, "suami isteri wajib cinta-mencintai, hormat-menghormati, setia dan memberi bantuan lahir batin yang satu kepada yang lain."

## 2. Hak-Hak Isteri

Hak-hak isteri yang menjadi kewajiban suami dapat dibagi dua; hak-hak kebendaan, yaitu mahar dan nafkah, dan hak-hak bukan kebendaan seperti berbuat adil diantara para isteri (dalam perkawinan poligami), tidak berbuat yang merugikan isteri dan sebagainya.<sup>61</sup>

### a. Hak-Hak Kebendaan

#### 1. Mahar

Surat an-Nisā' : 24 memerintahkan :

فَاتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ  
عَلِيمًا حَكِيمًا

<sup>60</sup> *Ibid*, 532. Lihat pula, Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, 53-54. Abdul 'Adzim Ma'ani dan Ahmad al-Ghundur, *Ahkām min al-Qur'an*, 77-78.

<sup>61</sup> Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, 54. Abdul 'Adzim Ma'ani dan Ahmad al-Ghundur, *Ahkām min al-Qur'an*, 75.

Artinya : *Berikanlah maskawinnya kepada mereka sebagai suatu kewajiban. Tetapi tidak mengapa jika ternyata diantara kamu telah saling merelakannya, setelah ditetapkan. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Maha Bijaksana. (an-Nisā' : 24)*<sup>62</sup>

Dari ayat al-Qur'an tersebut dapat diperoleh suatu pengertian bahwa maskawin itu adalah harta pemberian wajib dari suami kepada isteri, dan merupakan hak penuh bagi isteri yang tidak boleh diganggu oleh suami. Suami hanya dibenarkan ikut makan maskawin apabila diberikan oleh isteri dengan sukarela.<sup>63</sup>

Pemberian maskawin ini dimaksudkan untuk memuliakan isteri, dan bukan sebagai nilai tukar ataupun upah. Mengenai hal ini Kamal bin Hamam al-Hanafy, seperti yang dikutip oleh Akram Ridā, berkata “sesungguhnya maskawin itu diwajibkan oleh syara' demi menunjukkan kemuliaan orang yang menerima maskawin, dan tidak disyariatkan sebagai ganti (*badal*) sebagaimana nilai tukar (*saman*) ataupun upah. Seandainya mahar itu adalah nilai tukar ataupun upah niscaya ia wajib disebutkan dipermulaan”. Meski demikian sebagian kalangan juga ada yang berpandangan bahwa mahar merupakan upah suami atas isteri yang telah menyerahkan dirinya secara penuh kepada suami. Hal ini disandarkan pada beberapa surat dalam al-Qur'an yang menggunakan

---

<sup>62</sup> Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 82

<sup>63</sup> *Ibid.*

redaksi “*ajrun*” untuk menyebut maskawin, yaitu pada surat an-Nisa’ : 24 dan 25, al-Maidah : 50, al-Ahzab : 50, dan al-Mumtahanah : 10.<sup>64</sup>

## 2. Nafkah

Yang dimaksud nafkah adalah mencukupkan segala keperluan isteri, meliputi makanan, pakaian, tempat tinggal, pembantu rumah tangga, dan pengobatan. Nafkah ini wajib diberikan suami meskipun isteri tergolong kaya.

Surat al-Baqarah: 233 mengajarkan :

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Artinya : *dan ayah berkewajiban mencukupkan kebutuhan makanan dan pakaian untuk para ibu dan anak-anak, dengan cara yang ma’ruf.* (al-Baqarah: 233)<sup>65</sup>

Surat at-Ṭalāq: 6, juga mengajarkan :

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمِلَ

فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

Artinya : *tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan hati mereka dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya sampai mereka melahirkan kandungannya.* (at-Ṭalāq: 6)<sup>66</sup>

Ayat berikutnya, at-Ṭalāq: 7 memerintahkan :

<sup>64</sup> Akrām Ridō, *Qawaid Takwīn Bayt al-Muslim*, 316.

<sup>65</sup> Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 37.

<sup>66</sup> *Ibid*, 559.



لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا

Artinya : orang yang mampu hendaklah memberi nafkah menurut kemampuannya, dan orang yang kurang mampu pun supaya memberi nafkah dari harta pemberian Allah kepadanya. Allah tidak akan membebani kewajiban kepada seseorang melebihi pemberian Allah kepadanya. (at-Ṭalaq: 7)<sup>67</sup>

Pada dasarnya kadar nafkah yang wajib diberikan oleh suami itu adalah dapat mencukupi keperluan secara wajar, meliputi keperluan makan, pakaian, perumahan dan sebagainya. Prinsip “mencukupi keperluan” diperoleh dari hadis Nabi tentang dibenarkannya seorang isteri mengambil uang suaminya tanpa izin apabila nafkah yang diberikan tidak mencukupi.<sup>68</sup> Rasulullah SAW bersabda

kepada Hindun binti ‘Utbah :

خُذِي مِّن مَّالِهِ بِالْمَعْرُوفِ مَا يَكْفِيكَ وَيَكْفِي بَنِيكَ

Artinya : ambillah harta darinya (suami) secara ma’ruf, yakni yang mencukupi kebutuhanmu dan kebutuhan anak-anakmu. (muttafaq ‘alaih)<sup>69</sup>

Kata *ma’rūf*, yang dipergunakan al-Qur’an dan hadis untuk memberi ketentuan nafkah, berarti bahwa nafkah itu diberikan secara wajar. Tidak kurang dari kebutuhan dan tidak pula berlebihan, sesuai tingkat hidup dan keadaan isteri dan kemampuan suami.<sup>70</sup> Terlepas dari kelonggaran syariat mengenai

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, 57.

<sup>69</sup> Muhammad bin Ismail As-Ṣan’āni, *Subul as-Salām*, Juz 3, (Surabaya : al-Hidayah, t.t), 219.

<sup>70</sup> Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, 57-58. Lihat juga, Akrām Ridō, *Qawaid Takwīn Bayt al-Muslim*, 325.

kadar nafkah yang harus diberikan, kerap kali dalam kehidupan rumah tangga nafkah yang diberikan ternyata tidak mencukupi kebutuhan hidup isteri dan anak-anak. Dalam kondisi seperti ini umumnya seorang isteri terpaksa harus turut bekerja di luar rumah demi menutupi kekurangan tersebut. Namun, tidak selamanya pekerjaan yang digeluti isteri di luar rumah itu semata-mata karena faktor tuntutan ekonomi. Terkadang pasangan suami isteri telah memiliki harta yang cukup melimpah. Meski demikian, seorang isteri tetap bersi keras untuk bekerja karena tuntutan karier.

Untuk kondisi yang pertama (menutupi kebutuhan ekonomi), pada umumnya *fuqāha'* masih mentolelir. Dalam kondisi demikian ini, seorang isteri diperbolehkan meninggalkan rumah meskipun tanpa izin suaminya. Ibn Hajar al-Haitami, sebagaimana dikutip oleh Husein Muhammad, ketika dimintai fatwanya mengenai isteri yang ingin belajar, bekerja dan sebagainya, apakah dia boleh keluar rumah tanpa izin suaminya, menjawab :

“Ya, dia boleh keluar rumah tanpa izin suaminya untuk kondisi-kondisi yang darurat, seperti takut rumahnya roboh, kebakaran, tenggelam, takut terhadap musuh atau untuk keperluan mencari nafkah karena suami tidak memberikannya dengan cukup atau juga karena keperluan keagamaan, seperti *istifta'*, dan semacamnya”.<sup>71</sup>

Namun, untuk kondisi yang kedua (tuntutan karier) terdapat dua kutub pemikiran yang dominan. Yaitu kelompok yang membolehkan dengan alasan

---

<sup>71</sup> Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, 172.

keadilan jender dan kesetaraan derajat (*al-musawah*),<sup>72</sup> serta kelompok yang menganggapnya sebagai sesuatu yang negatif, kalau enggan mengatakannya haram. Mengenai hal ini Mutawalli Sya'rowi cenderung melihatnya dalam perspektif yang kedua. Menurutnya keterlibatan seorang isteri dalam mencari nafkah justeru akan menghantarkan umat pada kehancuran. Terlepas dari baik atau tidaknya, menurutnya dengan bekerja seorang perempuan sebenarnya telah melanggar *sunnatullah*, di mana peran utamanya sebenarnya ialah melayani suami serta mendidik anak-anaknya agar menjadi anak yang baik, bermoral dan berguna di masa yang akan datang.<sup>73</sup>

Demikian pula dengan Azhar Basyir, menurutnya lebih diutamakan isteri tidak usah ikut bekerja mencari nafkah jika suami memang mampu memenuhi kewajiban nafkah keluarga dengan baik. Hal ini dimaksudkan agar isteri dapat mencurahkan perhatiannya untuk melaksanakan kewajiban membina keluarga yang sehat dan mempersiapkan generasi yang saleh. Kewajiban ini cukup berat bagi isteri yang memang benar-benar akan melaksanakan dengan baik. Namun, tidak dapat dipahamkan bahwa Islam dengan demikian menghendaki agar isteri tidak pernah melihat dunia luar, agar isteri selalu di rumah saja. Yang di maksud

<sup>72</sup> Limitasi peran perempuan pada ranah domestik, menurut Qasim Amin dan Salamah Musa sebagaimana dikutip Fatimah Mernissi, mengakibatkan umat Islam tunduk dalam hegemoni Barat. Salah satu pilar dominasi Barat, menurut kalangan feminis, adalah produktivitasnya. Produktivitas di Eropa dan Amerika begitu membengkak disebabkan kenyataan bahwa di negara-negara tersebut, baik laki-laki maupun wanita terlibat dalam proses produksi. Hal ini berbeda dengan dunia Muslim, di mana perempuan, yang merupakan separuh dari keseluruhan populasi, dihalangi untuk ambil bagian dalam produksi. Fatimah Mernissi, *Beyond The Veil*, terj. Masyhur Abadi, *Seks dan Kekuasaan; Dinamika Pria dan Wanita dalam Masyarakat Muslim Modern*, (Surabaya: al-Fikr, 1997), 62-63.

<sup>73</sup> Mutawalli Sya'rawi, *Fikih Perempuan (Muslimah)*, terj. Yessi HM. Basyaruddin, (Jakarta : Ammah, Cet 3, 2009), 139-140.

ialah agar isteri jangan sampai ditambah beban kewajibannya yang telah berat itu dengan ikut mencari nafkah keluarga. Berbeda halnya ketika keadaan memang mendesak, usaha suami tidak dapat menghasilkan kecukupan nafkah keluarga. Dalam batas-batas yang tidak memberatkan, isteri dapat diajak ikut berusaha mencari nafkah yang diperlukan itu.<sup>74</sup>

#### b. Hak-Hak Bukan Kebendaan

Hak-hak bukan kebendaan yang wajib ditunaikan suami terhadap isterinya, disimpulkan dalam perintah surat an-Nisa' : 19 agar para suami menggauli isteri-isterinya dengan *ma'ruf* dan bersabar terhadap hal-hal yang tidak disenangi, yang terdapat pada isteri.<sup>75</sup> Secara rinci al-Ghazali menjelaskan ada dua belas perkara, di mana seorang suami hendaknya berlaku proporsional (*i'tidal*) serta memegang teguh etika (*adab*) pergaulan; yaitu, pesta perkawinan (walimah), hubungan keseharian (*mu'asyarah*), kemesraan (*di'abah*), perpolitikan (*siyasa*), kecemburuan (*ghirah*), nafkah, pendidikan, pembagian giliran (bagi suami yang berpoligami), pelurusan isteri yang *nusyuz*, hubungan senggama dan kelahiran anak, serta perpisahan ketika terjadi perceraian.<sup>76</sup>

### 3. Hak-Hak Suami

Menurut Azhar Basyir hak-hak suami yang wajib dipenuhi isteri hanya merupakan hak-hak bukan kebendaan, sebab menurut hukum Islam isteri tidak

---

<sup>74</sup> Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, 61.

<sup>75</sup> *Ibid.* 58.

<sup>76</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulumiddin*, Juz 2, (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), 40.

dibebani kewajiban kebendaan yang diperlukan untuk mencukupkan kebutuhan hidup keluarga. Hak-hak suami pada pokoknya ialah hak ditaati mengenai hal-hal yang menyangkut hidup perkawinan dan hak memberi pelajaran kepada isteri dengan cara yang baik dan layak dengan kedudukan suami isteri.<sup>77</sup>

#### a. Hak di Taati

Surat an-Nisa': 34 mengajarkan bahwa kaum laki-laki (suami) berkewajiban memimpin perempuan (isteri) karena laki-laki memiliki kelebihan atas kaum perempuan (dari segi kodrat kejadiannya), dan adanya kewajiban laki-laki memberi nafkah untuk keperluan keluarganya. Isteri-isteri yang saleh adalah yang patuh kepada Allah dan kepada suami-suami mereka serta memelihara harta benda dan hak-hak suami, meskipun suami-suami mereka dalam keadaan tidak hadir, sebagai hasil pemeliharaan Allah serta taufik-Nya kepada isteri-isteri.<sup>78</sup>

Berkenaan dengan hak suami atas isteri ini Rasul bersabda sebagaimana yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, Ibn Majah dan Abu Dawud :

لَوْ كُنْتُ أَمِيرًا أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لِأَمْرَتِ الْمَرْأَةِ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا

Artinya : *seandainya aku diperkenankan untuk memerintah seseorang sujud kepada orang lain, niscaya aku perintahkan seorang perempuan untuk sujud kepada suaminya.*<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, 62.

<sup>78</sup> Abdul 'Adzim Ma'ani dan Ahmad al-Ghundur, *Ahkām min al-Qur'an*, 76.

<sup>79</sup> At-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, Juz 2, (Beirut : Dar al-Fikr, 2005), 386. Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Juz 2, (Kairo : Dar al-Hadis, 1999), 917. Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Juz 1, (Beirut : Dar al-Fikr, 2004), 449.

Perihal sifat isteri yang taat sebagaimana tertera dalam an-Nisa' : 34, Rasul bersabda :

الَّتِي تَسْرُهُ إِذَا نَظَرَ وَتَطِيعُهُ إِذَا أَمَرَ وَلَا تُخَالِفُهُ فِي نَفْسِهَا وَمَالِهَا بِمَا يَكْرَهُ

Artinya : *sebaik-baik wanita ialah wanita yang dapat membahagiakan suami ketika ia melihatnya, taat kepada suami ketika ia memerintahkannya, dan tidak membangkang/menyalahi sang suami perihal diri dan hartanya (isteri) dengan melakukan hal yang tidak disenanginya (suami).*<sup>80</sup>

Taat meliputi beberapa hal. *Pertama*, isteri supaya bertempat tinggal bersama suami di rumah yang telah disediakan. *Kedua*, taat kepada perintah suami kecuali apabila melanggar larangan Allah. *Ketiga*, berdiam di rumah dan tidak keluar kecuali dengan izin suami. Hal ini apabila tidak berakibat memutuskan hubungan keluarga. Dengan demikian, apabila suami melarang isteri menjenguk keluarga-keluarganya, isteri tidak wajib taat. Ia boleh keluar berkunjung tetapi tidak boleh bermalam tanpa izin suami. *Keempat*, tidak menerima masuknya seseorang tanpa izin suami. Ketentuan ini berlaku apabila orang yang datang itu bukan mahram isteri. Apabila yang datang adalah mahramnya seperti ayah, saudara, paman dan sebagainya maka dibenarkan menerima kedatangan mereka tanpa izin suami.<sup>81</sup>

#### b. Hak Memberi Pelajaran (Memukul)

Bagian kedua dari surat an-Nisa': 34 mengajarkan, apabila terjadi kekhawatiran suami bahwa isterinya bersikap membangkang (*nusyūz*),

<sup>80</sup> An-Nasa'i, *Sunan an-Nasa'i*, (Maktabah Syamelah, edisi 2), 333.

<sup>81</sup> Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, 63.

hendaklah diberi nasihat secara baik-baik. Apabila dengan nasihat, pihak isteri juga belum mau taat, hendaklah suami berpisah tidur dengan isteri. Apabila masih belum juga kembali taat, suami dibenarkan memberi pelajaran dengan jalan memukul (yang tidak melukai dan bukan pada bagian muka).

Khusus hak suami memukul tersebut, perlu ditambahkan penjelasan bahwa al-Qur'an meletakkan hak tersebut pada tingkat terakhir, setelah nasihat tidak berhasil mengembalikan isteri untuk memenuhi kewajibannya taat pada suami. Tidak dibenarkan sama sekali suami menggunakan hak ini sewaktu-waktu. Terhadap suami yang tidak merasa keberatan memukul isteri setiap dirasakan berbuat kesalahan, perlu diperingatkan bahwa banyak hadis Nabi yang mengajarkan agar suami bersikap hormat, kasih sayang, dan lemah lembut kepada isterinya. Bahkan terdapat pula peringatan yang khusus agar suami jangan suka memukul isterinya.<sup>82</sup>

Hadis Nabi riwayat Bukhari dari Abdullah bin Zam'ah mengatakan :

لَا يَجْلِدُ أَحَدُكُمْ امْرَأَتَهُ جَلْدَ الْعَبْدِ ثُمَّ يُجَامِعُهَا

Artinya : *janganlah salah seorang diantara kamu memukul isterinya seperti ia memukul budak, kemudian mengumpulinya.*<sup>83</sup>

Meski pemukulan tersebut dibenarkan, suami dianjurkan untuk tidak memukul isteri yang melakukan *nusyūz* tersebut, akan tetapi hendaklah ia

<sup>82</sup> Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, 63-64. Untuk mengetahui detail hadis-hadis tersebut, baca; At-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, Juz 2, 386. Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Juz 1, 620-622.

<sup>83</sup> Muhammad bin Ismail As-Shan'ani, *Subul as-Salām*, Juz 3, 165. Lihat pula hadis riwayat Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Juz 1, 622.

bersabar serta memaafkan perilaku isteri tersebut. Mengenai hal ini, as-Şan'āni berkata :

*Tidak diragukan lagi bahwa memaafkan dan mentolelir (pembangkangan isteri) itu lebih baik dan mulia dari pada harus memukul isteri. Demikian ini adalah akhlak yang diajarkan oleh Rasul. Sungguh an-Nasa'i telah meriwayatkan hadis dari Aisyah bahwa Rasulullah sama sekali tidak pernah memukul isteri dan pembantunya. Rasulullah sama sekali belum pernah memakai tangannya untuk memukul kecuali untuk dijalan Allah atau ketika larangan-larangan Allah diterjang.<sup>84</sup>*

Pendapat yang sama juga dilontarkan oleh Forum Kajian Kitab Kuning (FK3). Menurutnya, sikap terbaik bagi suami ialah memaafkan, karena bagaimanapun juga pemukulan tersebut akan menimbulkan dampak psikologis yang kurang baik. Lebih-lebih bila sampai diketahui oleh anak-anak, maka dampaknya akan kian tidak baik lagi.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> *Ibid*, 166.

<sup>85</sup> Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru Relasi Suami Isteri; Telaah Kitab 'Uqūd al-Lujjāyn'*, (Yogyakarta: LkiS, Cet. 3, 2003), 52.



### BAB III

## RELASI SUAMI ISTERI

### DALAM PEMIKIRAN JAMĀL AL-BANNĀ

#### A. Biografi Intelektual Jamāl al-Bannā

##### 1. Latar Belakang Pendidikan Jamāl al-Bannā

Jamal al-Bannā memiliki nama lengkap Aḥmad Jamāluddīn Aḥmad ‘Abd al-Rahmān, lahir pada bulan Desember 1920 M di Desa Mahmudiyah, Propinsi Bukhairah, Mesir. Ia adalah adik kandung Hasan al-Bannā (1906-1949).<sup>71</sup> Ayahnya bernama Aḥmad bin ‘Abd al-Rahmān bin Muḥammad al-Bannā as-Sā’aty, pengarang kitab *al-Fath ar-Rabbāny fī Tartīb al-Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal as-Syaibāny* sebanyak 24 jilid, sedangkan ibunya bernama Umu Sa’ad Shaqar.<sup>72</sup> Ayahnya merupakan sosok pengagum Jamāluddīn al-Afghāny. Tak heran bila ia menamakan salah satu putranya tersebut dengan nama Jamāl.<sup>73</sup> Nampaknya ada harapan besar dari sang ayah agar kelak Jamāl menjadi sosok revolusioner besar seperti Jamāluddīn al-Afghānī.

Pendidikan Jamāl dimulai dari tingkat sekolah dasar yang dijalaninya di salah satu sekolah di daerah Ismailiyah, di mana kakak tertuanya, Ḥasan al-

---

<sup>71</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Gamal\\_al-Banna](http://en.wikipedia.org/wiki/Gamal_al-Banna) (02 Januari 2011).

<sup>72</sup> M. Zamzami, *Pemikiran Jamāl al-Bannā tentang Relasi Agama dan Negara*, (Surabaya: Tesis PPs IAIN Sunan Ampel, 2008), 18.

<sup>73</sup> Jamāl al-Bannā, *Tajdīd al-Islām wa ‘Iādāh Ta’sīsī Manzumat al-Ma’rifah al-Islamiyyah*, (Kairo : Dar al-Fikr al-Islāmy, t.t.), 81.

Bannā, mengajar di sana. Setelah menamatkan jenjang tersebut ia pun melanjutkan pendidikan Tsanawiyahnya di Khadyawiyah, salah satu sekolah favorit di Kairo ketika itu. Sayangnya, ketika Jamāl duduk di bangku tingkat pertama, hanya karena ia sempat bersitegang dengan guru bahasa Inggrisnya, di mana Jamāl menolak untuk mengucapkan bahasa Inggris dengan penyesuaian logat *ala* Inggris, akhirnya ia tidak diperbolehkan mengikuti pelajaran sang guru di kemudian hari, dan akhirnya, untuk materi pelajaran tersebut Jamāl dianggap gagal. Dengan perasaan jengkel, Jamāl kecil memutuskan untuk mengakhiri pendidikan formalnya, sebab, menurutnya, pendidikan formal yang diberikan pemerintah pada saat itu tidak banyak memberikan nilai konstruktif bagi para siswanya. Karena alasan ia hanya ingin menjadi seorang penulis dan bukan seorang insinyur atau pengacara, maka, menurutnya, tidak mesti harus mengenyam pendidikan formal. Namun, akibat tekanan dari keluarganya, akhirnya dengan perasaan terpaksa ia kembali menempuh pendidikan formalnya dan pindah di sebuah sekolah perdagangan sampai selesai.<sup>74</sup>

Cita-cita Jamāl untuk menjadi seorang penulis benar-benar memacunya untuk senantiasa gemar membaca. Kegemarannya dalam membaca telah tumbuh pada dirinya sejak usia dini, yakni semenjak ia pindah ke Kairo pada tahun 1924, bahkan hingga di sisa usianya saat ini. Dalam salah satu tulisannya ia

---

<sup>74</sup> M. Zamzami, *Pemikiran Jamāl al-Bannā tentang Relasi Agama dan Negara*, 18-20. Lihat juga, "al-Hilal; Jamāl al-Bannā Šairun 'ala Fikr as-Salaf", dalam: [www.alarab.co.uk/previouspages/Alarab%20Daily/2008/08/29.../p14.pdf](http://www.alarab.co.uk/previouspages/Alarab%20Daily/2008/08/29.../p14.pdf) (11 September 2010)

menjelaskan bahwa kondisi kesehatannya waktu itu tidak memungkinkan Jamāl kecil untuk bermain bersama teman-teman sebayanya, oleh sebab itu ia lebih memilih menghabiskan waktu untuk membaca.<sup>75</sup> Bukan hanya al-Qur'an dan hadis yang ia pelajari, tapi juga sastra arab dan buku-buku kontemporer lainnya semuanya ia lahap. Bahkan syair-syair indah gubahan penyair kondang Mutanabbi dan Syauqi pun hampir ia hafal di luar kepala.<sup>76</sup>

Kegemaran membaca secara autodidak inilah yang kelak membentuk pribadi Jamāl sebagai sosok yang memiliki wawasan luas dan terbuka. Terlebih hal itu didukung dengan iklim kebebasan yang dikembangkan oleh orang tua Jamāl kepada anak-anaknya. Ini bisa terlihat dari anak-anaknya seperti Ḥasan al-Bannā yang mendalami madzhab Hanafi, 'Abd al-Rahmān dengan madzhab Mālikī, Muḥammad al-Bannā dengan madzhab Hanbali, dan Jamāl al-Bannā dengan madzhab Syāfi'i. Bisa dianggap bahwa tradisi dalam keluarga besar al-Bannā adalah tradisi yang liberal, kebebasan mutlak ada di tangan putra-putra untuk memilih karirnya, entah karir kepolitikan seperti Ḥasan al-Bannā, atau seorang sastrawan seperti Abdul Basīṭ al-Bannā di samping menjadi perwira, atau seorang Jamāl al-Bannā yang menjadi seorang pemikir.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Jamāl al-Bannā, "Radd Jamāl al-Bannā 'ala Syākir an-Nabulusi", dalam: [www.abewar.org/debat/show.art.asp?aid=83417](http://www.abewar.org/debat/show.art.asp?aid=83417) (11 September 2010)

<sup>76</sup> Kata Pengantar dari penerbit Dar al-Fikr al-Islāmy, dalam: Jamāl al-Bannā, *Qadiyyah al-Fiqh al-Jadid*, (Kairo : Dar al-Fikr al-Islāmy, t.t), 12.

<sup>77</sup> M. Zamzami, *Pemikiran Jamāl al-Bannā*, 22-23.

### 3. Karier Jamāl al-Bannā

Jamāl al-Bannā adalah sosok yang memiliki kepedulian tinggi terhadap masyarakat marginal. Pada tahun 1953, Jamāl mendirikan *The Egyptian Society for the Care of Prisoners and Their Families* (Masyarakat Mesir untuk Perawatan Tahanan dan Keluarganya).<sup>78</sup> Jamāl juga merintis dan menjadi presiden pertama atas Konfederasi Buruh Islam Internasional pada tahun 1981 di Jenewa, di mana organisasi tersebut menghimpun sejumlah perserikatan dagang dari berbagai penjuru dunia Islam. Selain itu, Jamāl juga pernah mengajar di *Cairo Institute of Trades Union Studies* selama 30 tahun (1963-1993). Selanjutnya pada tahun 1991, bersama saudara perempuannya (Fawziyah al-Bannā), ia mendirikan *Fawziyya and Gamal al-Bannā Foundation for Islamic Culture and Information*, sebuah yayasan yang memiliki koleksi lengkap tentang informasi kebudayaan Islam.<sup>79</sup>

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada tahun 2004, melalui koleganya, Sa'duddin Ibrahim, Jamāl mulai aktif berkecimpung di Ibn Khaldun Center, sebuah organisasi yang bertujuan melakukan reformasi keagamaan (Islam).<sup>80</sup> Kini, di usianya yang ke-90 tahun, Jamāl masih tetap rajin menuangkan pemikiran-pemikirannya dalam bentuk

---

<sup>78</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Gamal\\_al-Banna](http://en.wikipedia.org/wiki/Gamal_al-Banna) (02 Januari 2011).

<sup>79</sup> U.S.-Islamic World Forum, 2006, hal. 5, dalam [www.worldislamicforum/node/131](http://www.worldislamicforum/node/131) (11 September 2010)

<sup>80</sup> Sa'duddin Ibrahim, "The Saban Center for Middle East Policy at The Brookings Institution", dalam [www.bouthainashaaban.com](http://www.bouthainashaaban.com) (02 Januari 2011). Lihat pula, Jamāl al-Bannā, *al-Islām Kamā Tuqaddimuhu Da'wat al-Ihya' al-Islamy*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islamy, 2004), 9-12.

tulisan demi menyemarakkan wacana pemikiran Islam yang dinamis dan pluralis. Kantornya berada di jalan Geish, di kawasan Bāb al-Sha'riyyah, Kairo.<sup>81</sup>

#### 4. Karya-Karya Jamāl al-Bannā

Jamāl al-Bannā adalah penulis produktif. Ini terlihat dari karya-karyanya yang hingga kini tercatat lebih dari seratus judul buku<sup>82</sup>, baik yang menyangkut politik, ekonomi, sosial dan juga keagamaan.

Diantara karya-karya Jamāl al-Bannā tersebut ialah *Dīmuqrāṭiyyah Jadīdah* (1946), *Mauqif al-Mufakkir al-'Arabī Tujāha al-Madhāhib as-Siyāsiyyah al-Mu'āshirah*, *Ḥurriyat al-I'tiqād fī al-Islām* (1977), *al-Uṣūl al-Fikriyyah li ad-Dawlah al-Islāmiyyah* (1979), *al-Aṣlāni al-Azimāni: al-Kitāb wa as-Sunnah "Ru'yah Jadīdah"* (1982), *al-Islām Huwa al-Hall* (1988), *Kallā Ṣumma Kallā: Kallā li Fuqahā' al-Taqlīd wa Kallā li Du'āti at-Tanwīr, Mas'ūliyat Faṣli ad-Dawlah al-Islāmiyyah fī al-'Aṣr al-Ḥadīs wa Buhūs Ukhra* (1995), *Nahwa Fiqhin Jadīdin 1-3* (1995-1999), *al-Mar'ah al-Muslimah Bayna Tahrīr al-Qur'an wa Taqyīd al-Fuqahā'* (1998), *Mā Ba'da al-Ikhwān al-Muslimīn?* (1995), *Istrāṭijiyah ad-Da'wah al-Islām fī al-Qur'an fī al-Qarn 21* (2000), *Tathwīr al-Qur'an* (2001), *al-Hijāb* (2002), *al-Islām Dīn wa Ummah wa Laisa Dīnan wa Dawlatan* (2003), dan *Tajdīd al-Islām wa 'Iādāh Ta'sīsi Manzumat al-Ma'rifah al-Islāmiyyah*.

<sup>81</sup> M. Zamzami, *Pemikiran Jamāl al-Bannā*, 37.

<sup>82</sup> Jamāl al-Bannā, "Radd Jamāl al-Bannā 'ala Syākir an-Nabulusi", [www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=83417](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=83417) (11 September 2010)

Di samping menulis, Jamāl al-Bannā juga aktif menerjemahkan buku-buku asing ke dalam bahasa arab, yaitu *Al-Niqābāt fī al-Wilāyāt al-Muttaḥidah* (1962), *an-Niqābāt fī al-Mamlakah al-Muttaḥidah* (1962), *Al-Niqābāt fī al-Ittiḥād as-Sūfyiti* (1962), *an-Niqābāt fī as-Suwaydī* (1962), *an-Niqābāt fī al-Burmā* (1962), *an-Niqābāt fī al-Malāyū* (1963), *al-Azmah al-Muqbilah* (1963), *ad-Dīmuqrāṭiyyah an-Niqābiyyah* (1969), *Tauṣiyāt al-‘Amal ad-Dawliyyah* (1971), dan *al-Barnāmij al-‘Alamī li al-‘Umālah* (1971).<sup>83</sup>

## B. Metode *Istinbat* Hukum Jamāl al-Bannā

### 1. Menggagas Fikih Baru Yang Kontekstual dan Humanis

Membincang fikih (hukum Islam), dalam konteks melakukan pembacaan ulang dan penyusunan ulang, merupakan suatu keniscayaan. Hal tersebut dilandaskan pada sebuah kenyataan bahwa masyarakat muslim menjadi bagian terpenting dari keberagaman. Fikih merupakan salah satu disiplin ilmu yang menyentuh hampir dari keseluruhan aspek kehidupan, baik yang berdimensi ritual (*‘ibadāh*) maupun sosial (*mu‘amalah*).<sup>84</sup>

Menurut Jamāl, fikih dapat diklasifikasikan menjadi empat macam, yaitu akidah, ritual (*ibadah*), syariat dan amal. Akidah berkaitan dengan keimanan kepada Allah, para Rasul, hari akhir dan tempatnya adalah hati. Akidah

<sup>83</sup> Jamāl al-Bannā, *Kallā Šumma Kallā: Kallā li Fuqahā’ al-Taqlid wa Kallā li Du’at al-Tanwīr*, (Kairo : Dar al-Fikr al-Islāmy,t.t), 263.

<sup>84</sup> Jamāl al-Bannā, *Nahwa Fiqhin Jadid*, Vol. 1, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fikih Baru 1; Memahami Diskursus al-Qur’an*, (Jakarta : Penerbit Erlangga, 2008), v.

senantiasa berdampingan dengan ibadah. Adapun syariat berkaitan dengan kaidah-kaidah dan prinsip hidup di dunia, termasuk diantaranya adalah politik, ekonomi, pidana dan undang-undang. Sasaran syariat adalah masyarakat sedangkan spiritnya adalah keadilan. Adapun amal terkait erat dengan etika (amal perbuatan) yang menjadi ukuran siksa dan pahala. Empat hal ini saling melengkapi, walaupun tidak dapat disatukan. Sebab antara satu dengan yang lain mempunyai obyek yang berbeda. Empat hal tersebut selanjutnya disebut “fikih Islam”.<sup>85</sup>

Menurut Jamāl pembaruan fikih adalah sesuatu yang sangat urgen. Bilamana fikih sejalan dengan paradigma kebangunan umat, maka umat pun akan bangkit. Tetapi sebaliknya, bilamana fikih yang berkembang di tengah-tengah umat muslim berdimensi degradasi, maka seluruh tatanan sosial umat muslim akan jatuh juga. Bila fikih itu konservatif, maka umat pun akan berwatak konservatif. Karena itu sangat disayangkan sekali bahwa yang terjadi sekarang adalah sebuah kenyataan bahwa fikih yang digunakan umat muslim merupakan fikih yang terbelakang, konservatif, dan tidak sejalan dengan paradigma kebangunan kontemporer.<sup>86</sup> Dalam kaitannya dengan pembaruan

---

<sup>85</sup> *Ibid*, 36-37.

<sup>86</sup> *Ibid*, v. Menurut Jamāl ada 3 karakteristik yang menyebabkan fikih menjadi terbelakang. Yaitu, partikularistik, dominasi bahasa dan logika Aristoteles. Ketiga karakteristik tersebutlah yang mewarnai dan membentuk fikih berabad-abad lamanya. Menurut Jamāl, keberadaan ushul fiqh ataupun kaidah fikih sebagai upaya merangkul partikularitas fikih dinilai gagal, tak terkecuali teori *maqāsid* yang digagas oleh as-Syatibi. Dominasi bahasa menyebabkan fikih lebih terfokus pada analisis *grammar* ataupun sintaksisnya sehingga cenderung mengabaikan maksud dasar dari wahyu yang ada di balik teks literal tersebut. Sementara itu, kentalnya logika Aristoteles telah melahirkan

fikih ini, sebenarnya sudah ada usaha yang dilakukan oleh sejumlah pemikir kontemporer semisal Salim 'Awwa, Abdul Halim 'Athiyya, Yusuf al-Qardhawi, Muhammad Syahrūr, Naṣr Hāmid Abu Zayd, Hasan Turaby dan lain-lain. Namun bagi Jamāl, apa yang telah mereka lakukan tersebut masih parsial, belum cukup memadai untuk menjawab dinamika masyarakat kontemporer.<sup>87</sup>

Sebagai alternatif atas kebuntuan tersebut, Jamāl menggagas paradigma fikih baru yang ia tuangkan dalam karyanya *Nahwa Fiqhin Jadid* (Manifesto Fikih Baru), suatu karya yang mengikis habis rangkaian *istidlāl* ulama klasik, terdiri dari 3 jilid. Paradigma fikih baru Jamāl al-Bannā memiliki beberapa karakteristik. *Pertama*, fikih baru mempercayai al-Qur'an sebagai pedoman utama dalam mengambil kesimpulan hukum. Di sini, posisi kitab tafsir tidak lebih sebagai rujukan sekunder, bahkan pada batas-batas tertentu kitab tafsir justeru harus dihindari karena ia hanya akan mereduksi pesan moral dari al-Qur'an itu sendiri. *Kedua*, fikih baru mempunyai perhatian pada sunnah. Hanya saja sunnah yang dikodifikasikan oleh ulama terdahulu pada umumnya adalah sunnah yang masuk kategori palsu. Oleh karena itu, diperlukan cara pandang baru terhadap sunnah. Sejatinya cara pandang tentang sunnah adalah dengan menggunakan paradigma al-Qur'an, bukan paradigma perawi hadis. Seluruh hadis yang sejalan dengan paradigma al-Qur'an harus diterima sebagai sunnah.

---

fenomena penghakiman teks terhadap makna. Fikih lebih terpaku terpaku pada bentuk dan metodologi, bukan spirit dan substansi dari teks itu sendiri. Lebih lengkapnya baca, Jamāl al-Bannā, *Nahwa Fiqhin Jadid*, Vol. 3, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fikih Baru 3; Memahami Fikih Moderat*, (Jakarta : Penerbit Erlangga, 2008), 170-210.

<sup>87</sup> Jamāl al-Bannā, *Qaḍiyyah al-Fiqh al-Jadid*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islāmy, 2001), 10.



Sedangkan yang tidak sejalan, maka tidak harus diterima (ditolak). *Ketiga*, fikih baru memiliki perhatian terhadap hikmah. Hikmah merupakan harta karun umat Islam yang tersebar di dunia, dan tugas umat muslim untuk menggali dan menggunakan hikmah sebagai upaya untuk melakukan pembaruan fikih. Dalam hal ini, menyingkap hikmah sebagai upaya untuk melakukan pembaruan fikih dan berarti pula menjadikan kemaslahatan sebagai landasan filosofis atas fikih.<sup>88</sup>

Melalui fikih barunya, Jamāl ingin menghadirkan corak fikih yang antroposentris, bukan teosentris. Fikih yang berwatak populis, bukan elitis.

Mengenai hal ini Jamāl menulis :

*Allah SWT menciptakan manusia sebagai khalifah di bumi, lalu mengajarnya nama-nama (asma'). Para malaikat pun diperintahkan sujud kepadanya. Lalu Allah swt. menurunkan Islam sebagai petunjuk bagi mereka. Di sini, yang menjadi tujuan/sasaran (ghāyah) adalah 'manusia' sedangkan yang menjadi instrumen (wasilah) petunjuk adalah 'Islam'. Islam menghendaki 'manusia', sementara ulama fikih klasik menghendaki 'Islam'. Sesuatu yang seharusnya menjadi tujuan (manusia) justeru menjadi instrumen (Islam). Sedangkan sesuatu yang seharusnya menjadi instrumen justeru menjadi tujuan. Berangkat dari titik tolak inilah perbedaan itu terjadi, antara manhaj Islam yang benar dengan manhaj pakar fikih klasik (yang keliru).<sup>89</sup>*

Penggeseran Jamāl terhadap pola fikih dari nalar teosentris ke antroposentris tersebut tak lepas dari kekagumannya terhadap Hasan an-Nadwi yang telah memberinya pencerahan melalui ungkapan indah Rab'i bin 'Amir, seorang panglima perang umat Islam keturunan Persi:

<sup>88</sup> Jamāl al-Bannā, *Nahwa Fiqhin Jadid*, Vol. 1, ix-x.

<sup>89</sup> Jamāl al-Banna, *Kallā Summa Kallā*, 249.

إِنَّ اللَّهَ ابْتَعَثَنَا لِنُخْرِجَ النَّاسَ مِنْ عِبَادَةِ الْعِبَادِ إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ وَ مِنْ ضَيْقِ الدُّنْيَا إِلَى سَعَتِهَا وَمِنْ جُورِ  
الْأَدْيَانِ إِلَى عَدْلِ الْإِسْلَامِ

*“Sesungguhnya Allah mengutus kita untuk mengeluarkan umat manusia dari penghambaan diri terhadap hamba menuju penghambaan diri pada Allah, dari sempitnya dunia menuju lapangnya dunia, dari penindasan agama-agama menuju keadilan Islam”.*<sup>90</sup>

Komitmen Jamāl dalam menghadirkan Islam sebagai agama yang memanusiakan manusia tersebut ia tegaskan melalui semboyan *“janganlah beriman untuk agama (saja), tapi berimanlah (juga) kepada manusia”*.<sup>91</sup> Dengan nalar antroposentrisme ini, Jamāl berkeinginan untuk menghadirkan fikih terasa hidup, berorientasi pada tujuan utama syariat, yakni kemaslahatan dan keadilan.<sup>92</sup> Bagi Jamāl fikih harus bisa mengakomodasi semua kemaslahatan, berpihak kepada kepentingan semua, bukan hanya golongan tertentu. Ini dikarenakan Islam turun untuk menciptakan kehidupan manusia dengan segala keamanan, kenyamanan dan keadilan. Menjadikan fikih sebagai ilmu tekstual yang mati, tanpa memperhatikan hikmah, kondisi masyarakat atau tujuan fikih akan membuat fikih kehilangan spirit perubahannya.<sup>93</sup>

## 2. Otoritas Kebebasan Otentik (*al-Barā'ah al-Ashliyah*)

Nalar antroposentris sangat mewarnai corak fikih baru yang digagas oleh Jamāl al-Bannā. Ini terlihat pada konsep kebebasan otentik (*al-barā'ah al-*

<sup>90</sup> Jamāl al-Bannā, *Tajdid al-Islām wa 'Iḍāḥ Ta'sīsi Manẓumat al-Ma'rifah al-Islamiyyah*, 118.

<sup>91</sup> Jamāl al-Bannā, *Qaḍīyah al-Fiqh al-Jadīd*, 13.

<sup>92</sup> Jamāl al-Bannā, *al-Islām Kamā Tuqaddimuhu*, 54.

<sup>93</sup> Jamāl al-Bannā, *Nahwa Fiqhin Jadīd*, Vol. 3, 247-248.

*asliyah*), di mana manusia, menurut Jamāl, pada dasarnya adalah bebas dari segala dosa (al-Baqarah: 37).

Yang membedakan kebebasan otentik Jamāl al-Bannā dengan kebebasan otentik versi ulama fikih pada umumnya terletak pada legalitas penggunaannya. Ulama fikih, menurut Jamāl, tidak menghadirkan ajaran ini dalam dasar-dasar hukum fikih empat; al-Qur'an, *ḥadis*, *ijma'* (kensensus ulama mujtahid) dan *qiyās* (analogi). Kebebasan otentik hanya sekadar penyempurnaan yang diletakkan pada posisi terakhir setelah *istiḥsān*, *istiḥāb*, *maṣāliḥ al-mursalah*, *syar'u man qablanā* dan baru setelah itu kebebasan otentik (*al-barā'ah al-aṣliyah*).<sup>94</sup> Berbeda dengan Jamāl, ia menempatkan kebebasan otentik sebagai pilar utama dalam memberikan kebijakan hukum ketika tidak ditemukan teks keagamaan yang secara tegas mengatakan halal atau haramnya sesuatu. Dengan konsep kebebasan otentik ini, menurut Jamāl, norma hukum (hukum *taklīf*) hanya ada tiga, yaitu halal, haram dan pengampunan ('*afw*').<sup>95</sup>

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

### 3. Sumber Hukum Islam ; Akal, Nilai Universal al-Qur'an, Sunnah dan al-'Urf

Dalam pandangan Jamāl al-Bannā, urutan legal formal dalam membaca teks-teks suci dimulai dari (1) akal, (2) al-Qur'an (3) sunnah dan (4) al-'urf.<sup>96</sup> Akal menempati posisi pertama dan utama dalam memahami hukum Islam (syariat). Apa yang ditetapkan sebagai hukum oleh akal, juga ditetapkan oleh

<sup>94</sup> Jamāl al-Bannā, *Nahwa Fiqhin Jadid*, Vol. 1, 11.

<sup>95</sup> Mengenai konsep pengampunan ('*afw*') ini, as-Syatiby telah mengulasnya secara panjang lebar dalam bukunya; Abu Ishaq as-Syatiby, *al-Muwafaqāt fi Usūl al-Syarī'at*, (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Cet. I, 2004), 94-103.

<sup>96</sup> Jamāl al-Bannā, *Nahwa Fiqhin Jadid*, Vol. 3, 230-dst.

syariat (wahyu). Akal adalah utusan jiwa, sementara syariat adalah akal di luar jiwa. Adapun dalam hal akidah, pijakan utama adalah wahyu yang diperkuat oleh legitimasi akal.<sup>97</sup> Inilah yang sekaligus membedakan pemikiran Jamāl al-Bannā dengan kaum mu'tazilah, di mana mereka menjadikan akal (filsafat yunani) sebagai pijakan utama dalam hal akidah, bukan dalam hal syariat. Setidaknya ada dua alasan mengapa akal di tempatkan pada rangking pertama dalam hierarki pedoman hukum Islam (syariat). *Pertama*, al-Qur'an tidak mungkin bisa dipahami tanpa mendayagunakan kekuatan akal, sebab, al-Qur'an memiliki kekhasan sendiri, baik dari segi semantik (*uslub*) atau ragam makna yang terkandung di dalamnya. Mendayagunakan kekuatan akal dalam memahami al-Qur'an hakikatnya adalah melaksanakan perintah al-Qur'an itu sendiri (surat Muhammad: 3, al-Furqan: 73). *Kedua*, perbincangan syariat dalam konteks fikih baru --sebagaimana berulang kali ditegaskan oleh Jamāl al-Bannā-- terbatas pada hal-hal duniawi, mencakup relasi dan interaksi sosial antar umat manusia baik dalam bidang ekonomi, politik, ataupun sosial. Syariat tidak mencakup urusan akidah (kepercayaan).<sup>98</sup>

Sumber hukum Islam kedua adalah nilai-nilai universal al-Qur'an. Ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang hukum sangatlah terbatas, berkisar antara 200-500 ayat. Dari keseluruhan ayat hukum tersebut, hanya ayat hutang-piutang (al-Baqarah: 282) yang dijelaskan secara detail oleh al-Qur'an. Selebihnya

---

<sup>97</sup> Jamāl al-Bannā, *Qaḍīyah al-Fiqh al-Jadīd*, 151.

<sup>98</sup> *Ibid*, 232.

dipaparkan secara global. Pemaparan ayat hukum secara global ini menunjukkan bahwa pembacaan lebih lanjut dalam konteks hukum mutlak dibutuhkan, dan pembacaan ini harus diilhami oleh nilai-nilai universal al-Qur'an.<sup>99</sup> 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). Taubat sebagai bagian dari nilai universal al-Qur'an misalnya, dapat menutupi dosa kriminal serta membatalkan sebuah hukuman pidana. Sedangkan pemurah (dermawan) merupakan nilai penting untuk dijadikan dasar hukum untuk merumuskan hukum yang terkait dengan harta kekayaan.<sup>100</sup> Hal ini dikarenakan titik universalitas syariat (*maqāsid as-syarī'ah*) yang ketiga, yakni menjaga harta kekayaan, menurut Jamāl masih terkesan kapitalis dan individualis. Padahal menjaga kekayaan hanyalah sarana, bukan tujuan. Menurut Jamāl, tujuan utama harta kekayaan adalah pelayanan masyarakat. Bahkan ayat-ayat yang berbicara tentang kekayaan lebih menitikberatkan pada urgensi sedekah, bukan menjaganya.<sup>101</sup>

Sunnah sebagai sumber hukum ketiga, oleh Jamāl diklasifikasikan menjadi tiga macam. *Pertama*, sunnah kehidupan Nabi (*sunnah hayatiyyah*), baik dalam perbuatan maupun lainnya. Seperti makan, minum dan lainnya. *Kedua*, sunnah ibadah (*sunnah 'ibādiyyah*), yaitu perbuatan Nabi yang berkaitan dengan ibadah

---

<sup>99</sup> Jamāl al-Bannā, *Nahwa Fiqhin Jadid*, Vol. 3, 306.

<sup>100</sup> Penjelasan lebih lanjut mengenai nilai-nilai univesal al-Qur'an ini dapat di baca di Jamāl al-Bannā, *Nahwa Fiqhin Jadid*, Vol.3, 307-319.

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

seperti shalat, do'a, tahajud dan lain sebagainya. *Ketiga*, sunnah politik (*sunnah qiyadiah*), yaitu sikap Nabi, kebijakannya sebagai pemimpin negara dan komandan perang, perencana dalam bidang ekonomi dan lain sebagainya.<sup>102</sup>

Tiga sunnah Nabi ini, menurut Jamāl, seharusnya menjadi panutan umat Islam dalam berinteraksi, baik sebagai individu atau lainnya. Ketiganya merupakan satu kesatuan yang tidak selayaknya dipisah-pisahkan sebab kesemuanya adalah cerminan dari teladan Nabi. Namun demikian, seseorang dituntut selektif dan cerdas dalam memahami sunnah, yakni dengan menjadikan al-Qur'an sebagai tolak ukur (paradigma al-Qur'an).<sup>103</sup> Menurut Jamāl, sunnah yang sampai pada umat Islam saat ini belum dapat dijamin kesahihannya, sekalipun

itu terdapat dalam kitab Saḥīḥ al-Bukhāry dan Saḥīḥ al-Muslim. Sunnah baru

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat dijadikan pijakan hukum ketika ia tidak bertentangan dengan *ideal moral*

al-Qur'an. Sebaliknya, ketika sunnah itu bertentangan dengan *ideal moral* al-

Qur'an seperti keadilan, kebebasan dan lain sebagainya maka sunnah tersebut

tidak dapat diterima.

Sumber keempat adalah *al-'urf* (kearifan lokal), yakni kebiasaan-kebiasaan atau tradisi yang dipandang baik oleh agama dan tidak bertentangan dengan akal sehat. Jamāl menolak *ijmā'* sebagai sumber hukum Islam keempat karena

<sup>102</sup> Jamāl al-Bannā, *Nahwa Fiqhin Jadid*, Vol. 2, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fikih Baru 2; Redefinisi dan Reposisi as-Sunnah*, (Jakarta : Penerbit Erlangga, 2008), 148.

<sup>103</sup> Diakui Jamāl bahwa pemahaman sunnah melalui paradigma al-Qur'an ini jauh hari telah dicetuskan oleh para ulama'. Hanya saja menurutnya, mereka (ulama') tidak memiliki keberanian untuk mengaplikasikannya dalam tataran praktis metodologis. Jamāl al-Banna, *Nahwa Fiqhin Jadid; as-Sunnah wa Dauruha fi al-Fiqh al-Jadid*, Vol. 2, (Kairo : Dar al-Fikr, t.t), 248.

menurutnya *ijmā'* sangatlah tidak mungkin terjadi (mustahil). Sebagai gantinya ia menetapkan *al-'urf*. Konsep *al-'urf* sebenarnya telah populer dikalangan ulama fikih dan mereka pun menjadikannya sebagai salah satu sandaran hukum. Hanya saja mereka tidak sampai pada suatu kesimpulan bahwa *al-'urf* adalah bagian penting dari tegaknya suatu hukum sehingga mereka menempatkan *al-'urf* ini pada posisi di bawah *qiyās* (analogi), *ijmā'* dan lain sebagainya.

### C. Pemikiran Jamāl al-Bannā tentang Relasi Suami Isteri

#### 1. Gambaran Umum Perempuan Mesir

Kebudayaan Mesir pada awalnya sangat menghargai perempuan. Tetapi kemudian berbagai persoalan sosial, ekonomi, politik dan agama, mengelilingi perempuan, dan melahirkan budaya patriarkhi yang menempatkan perempuan pada posisi lemah dan tidak lebih sebagai obyek belaka.<sup>104</sup> Fenomena ini pun diakui oleh Nawal as-Sa'dawy, tokoh feminis Mesir.<sup>105</sup> Kondisi demikian inilah yang kemudian menjadi cikal-bakal lahirnya sejumlah gerakan-kritis pembebasan perempuan (*tahrīr al-mar'ah*) di Mesir yang dimotori oleh Rifaah

<sup>104</sup> Redaksi ar-Rahima, "Menemukan Keadilan Terhadap Perempuan Melalui Telaah Budaya" dalam <http://www.rahima.or.id/index.php?view=article&catid=45:khasanah&id=313:khazanah-edisi-21-menemukan-keadilan-terhadap-perempuan-melalui-telaahbudaya> (30 Desember 2010)

<sup>105</sup> Nawal as-Sa'dawy, *Dirasāt 'an al-Mar'ah wa ar-Rajul fi al-Mujtama' al-'Araby*, (Beirut : al-Muassasah al-'Arabiyyah, Cet. 2, 1990), 721- dst.

Tahtawi, Qasim Amin, Lutfi Sayyid, Ṭaha Husein, Huda Sya'rāwi, Muhammad Abduh dan lain-lain.<sup>106</sup>

Ironisnya sungguh pun wacana pembebasan perempuan telah digulirkan sejak masa Ṭaḥṭāwī (1801-1873), keadilan jender baru bisa dinikmati sebagian perempuan perkotaan. Ada hipotesis menarik dari kalangan pemerhati feminisme, di Mesir boleh jadi feminis berhasil dalam dunia publik, namun berkaitan dengan kehidupan domestik tidak. Artinya walaupun dalam dunia publik partisipasi kaum perempuan semakin meningkat, ternyata pada saat yang sama peran dan relasi jender dalam keluarga tetap tidak berubah. Prinsip kemerdekaan, kebebasan dan kesetaraan hanya bisa dinikmati oleh laki-laki.<sup>107</sup>

Sebuah jurnal berbahasa arab menceritakan kondisi tragis yang dialami oleh perempuan Mesir di akhir tahun 2000. Perbandingan penduduk dewasa yang mengalami buta huruf ialah 56 % untuk perempuan dan 33 % untuk laki-laki. Dalam hal kesehatan tercatat ada sekitar 97 % perempuan yang mengalami gangguan kesehatan akibat tradisi khitan perempuan. Sementara itu, dalam urusan rumah tangga sebagian perempuan Mesir tidak diberikan kebebasan untuk menentukan pasangan hidupnya. Umumnya penentu pasangan hidup seorang gadis adalah orang tua (ayah) dan kerabat lelakinya. Selain itu, undang-undang Mesir juga meregulasi bahwa seorang isteri tidak diperkenankan

---

<sup>106</sup> Amur Rofiq, "Diskursus Keadilan Jender di Mesir", dalam: <http://groups.yahoo.com/group/wanita-muslimah/message/6274>, (30 Desember 2010).

<sup>107</sup> *Ibid.*



membuat paspor tanpa persetujuan suami. Bahkan, meskipun seorang suami telah setuju atas pembuatan paspor sang isteri, ia tetap memiliki hak untuk mencabut persetujuannya kapan pun ia mau. Demikian juga dalam masalah perceraian, seorang suami memiliki hak talak tanpa syarat, secara sepihak, dan tanpa harus memasuki ruang sidang pengadilan untuk menjatuhkan talak. Lain halnya dengan isteri, ia harus mengajukan ke pengadilan serta menjalani rangkaian proses sidang yang terkadang menyita waktu yang cukup lama (bertahun-tahun). Ini berbeda dengan suami, di mana untuk mendapatkan legalitas cerai ia cukup melakukan sumpah telah menceraikan isteri. Ketika pihak pengadilan merasa cukup yakin atas sumpahnya tersebut, maka ia tidak lagi membutuhkan rangkaian proses sidang sebagaimana isteri.<sup>108</sup>

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari fakta di atas, tidak heran bila gerakan pembebasan perempuan tumbuh subur di Mesir. Tercatat ada sekitar 16.000 NGO (*non-government organisation*) atau LSM yang bergerak di bidang isu kesetaraan gender. Namun demikian perjalanan organisasi-organisasi ini tidaklah mulus, banyak sekali rintangan yang dihadapi, baik yang berasal dari kalangan konservatif yang umumnya menentang isu kesetaraan gender atau dari kebijakan pemerintah yang dinilai terlalu membatasi ruang gerak NGO.<sup>109</sup> Kenyataan bahwa masih banyak perempuan Mesir yang diperlakukan secara tidak adil ini pula yang sekiranya

---

<sup>108</sup> Informasi mengenai ketidakadilan gender di Mesir ini selengkapnya dapat dibaca di "Hirman Min al-'Adalah; Tamyiz Dhidd al-Nisa' fi Haqqi al-Talaq fi Misr", dalam: *Human Rights Watch*, Desember 2004 Vol. 16 No. 8 (E), 1-9. [www.arabfamilylawsreform.org/IMG/\\_-2.pdf](http://www.arabfamilylawsreform.org/IMG/_-2.pdf) (30 Desember 2011), atau di: Nawal as-Sa'dawy, *Dirasat 'an al-Mar'ah*, 816-827.

<sup>109</sup> *Ibid*, 9.

membuat Jamāl al-Bannā tergugah untuk mengangkat isu jender sebagai salah satu proyek kebangkitan umat. Jamāl menulis :

*Sesungguhnya setiap proyek kebangkitan umat --pada awal mulanya-- hendaklah menempatkan isu pembebasan perempuan dari segala bentuk belenggu (hegemoni) masyarakat atas mereka. Sehingga mereka benar-benar bisa menjadi seorang 'manusia' yang bebas dan bersama warga yang lain mampu memberikan kontribusi terhadap pembangunan negaranya, di samping ia juga menjadi seorang 'perempuan' yang memiliki hak serta tanggung jawab.<sup>110</sup>*

Dalam mengupas isu keperempuanan, termasuk relasi suami isteri, Jamāl merujuk langsung pada teks al-Qur'an serta praktik kehidupan Rasul yang meliputi perkataan serta sikap kesehariaannya. Tentunya semua itu melalui optimalisasi peran akal. Segala sesuatu yang berkaitan dengan perempuan harus tunduk sepenuhnya terhadap hukum akal. Apa yang menurut akal baik harus diterima. Sebaliknya, apa yang tidak baik menurut akal harus ditolak.<sup>111</sup> Jamāl sangat menjaga jarak terhadap referensi fikih klasik karena dinilai tidak sejalan dengan prinsip keadilan yang dikehendaki oleh syariat,<sup>112</sup> di mana perempuan dimarginalkan dari pergaulan sosial.

## 2. Prinsip-Prinsip Relasi Suami Isteri

Nilai-nilai kemanusiaan adalah karakter dasar yang sangat mewarnai uraian Jamāl tentang isu keperempuanan. Bagi Jamāl, ketika ditemukan teks-teks keagamaan (hadis) yang mengandung dampak teologis, moral dan sosial yang

---

<sup>110</sup> Jamāl al-Bannā, *al- Al-Mar'ah al-Muslimah bayna Tahrir al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqahā*, (Kairo : Dar al-Fikr al-Islāmy, 1998), 6.

<sup>111</sup> *Ibid*, 182.

<sup>112</sup> *Ibid*, 179.

serius, yang mengarah pada pencederaan sisi kemanusiaan seseorang seperti perendahan status moral perempuan secara umum, maka autensitasnya harus dicurigai, dan bukti-bukti yang mendukung autensitas teks keagamaan tersebut harus meyakinkan, tidak menabrak nilai-nilai universal al-Qur'an. Di sinilah peran akal sangat dibutuhkan. Akal tidak hanya mampu memahami isi al-Qur'an ataupun hadis, namun juga dapat mempertimbangkan ulang apa yang dikatakan oleh kedua sumber utama tersebut.

Relasi suami isteri, dalam konsep fikih Jamāl al-Bannā, berangkat dari keyakinan bahwa seorang isteri, di samping ia adalah seorang perempuan, ia juga seorang manusia. Demikian pula halnya dengan seorang suami, di samping ia adalah seorang laki-laki, ia juga seorang manusia. Jadi, meskipun antara suami dan isteri berbeda dari segi kelamin, namun keduanya dipertemukan pada satu titik, yaitu sama-sama memiliki status sebagai seorang manusia.<sup>113</sup> Oleh sebab itu, interaksi antara suami isteri harus berjalan seiring dengan nilai-nilai kemanusiaan, di mana masing-masing dari suami ataupun isteri tidak diperkenankan mencederai sisi kemanusiaan pasangan masing-masing. Ketimpangan relasi suami isteri dalam percaturan fikih klasik, menurut Jamāl dikarenakan para ulama fikih lebih menitik beratkan sisi keperempuanan seorang isteri, bukan kemanusiaannya.

---

<sup>113</sup> *Ibid*, 14-21.

Jamāl menyandarkan pemikirannya tersebut pada beberapa ayat dan juga hadis, diantaranya surat at-Taubah: 71:

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

*Artinya: Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (at-Tawbah: 71)<sup>114</sup>*

Surat al-Hujarāt: 13 :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ

دِغِيلِب.اِينْسْبِ.اِك.اِيد دِغِيلِب.اِينْسْبِ.اِك.اِيد دِغِيلِب.اِينْسْبِ.اِك.اِيد دِغِيلِب.اِينْسْبِ.اِك.اِيد دِغِيلِب.اِينْسْبِ.اِك.اِيد دِغِيلِب.اِينْسْبِ.اِك.اِيد

*Artinya: Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal. (al-Hujarāt: 13)<sup>115</sup>*

Hadis riwayat Abu Dawud dan Turmudzi :

النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ

*Artinya : perempuan adalah saudara kandung laki-laki.<sup>116</sup>*

<sup>114</sup> Depag RI, *al-Quran dan Terjemahnya*, 198.

<sup>115</sup> *Ibid*, 517.

<sup>116</sup> Abi Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Juz 1, (Maktabah Syamelah, edisi 2), 299. Lihat juga Sunan at-Tirmidzi, 189.

Ayat ataupun hadis di atas mengandung arti bahwa laki-laki ataupun perempuan memiliki kewajiban dan hak yang sama. Yakni sama-sama memikul kewajiban untuk menjalankan perintah agama seperti shalat, zakat, saling mengingatkan (*amar ma'rūf nahy munkar*) dan lain sebagainya, serta sama-sama memiliki hak untuk mendapatkan anugerah dari Tuhan atas kebaikan yang ia lakukan. Di sisi Allah, bukanlah jenis kelamin yang menentukan derajat seseorang, akan tetapi kualitas ketakwaanya.

Berdasarkan ayat di atas dan juga ayat-ayat serupa lainnya seperti surat al-Baqarah: 228, at-Taubah: 71, an-Nahl: 97, an-Nisā': 124, al-Ahzāb: 35, Ali 'Imrān: 195, Jamāl berpandangan bahwa relasi suami isteri harus dijiwai prinsip kesetaraan (*al-musāwah*) sebagai salah satu bentuk keadilan (*al-'adalah*) yang menjadi *ideal moral* tertinggi syariat. Prinsip kesetaraan dan keadilan inilah yang semestinya menjadi landasan filosofis utama dalam menetapkan hak dan kewajiban bagi masing-masing suami ataupun isteri, tentunya tanpa mengabaikan karakter dasar kelaki-lakian suami dan keperempuanan isteri. Dengan prinsip ini, relasi suami isteri tidak lagi bercorak hegemonik, melainkan relasi yang menekankan sikap kemitraan, saling mengisi dan melengkapi kekurangan masing-masing.<sup>117</sup> Dalam al-Qur'an surat al-Baqarah: 187 Allah SWT berfirman :

---

<sup>117</sup> Jamāl al-Bannā, *al- Al-Mar'ah al-Muslimah Bayna Tahrīr al-Qur'an wa Taqyīd al-Fuqahā*, 179.

هُنَّ لِيَامِنَ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَامِنَ لَهُنَّ

Artinya : “mereka (para isteri) adalah pakaian bagimu, dan kalian (para suami) adalah pakaian bagi mereka”. (al-Baqarah: 187)<sup>118</sup>

Berdasarkan prinsip kesetaraan tersebut Jamāl menafikan pandangan bahwa laki-laki lebih baik (mulia) dari perempuan, perempuan dilarang menjadi pemimpin publik, limitasi peran isteri pada wilayah domestik, hak suami atas isteri yang terlampau besar,<sup>119</sup> dan lain sebagainya. Bagi Jamāl, kesetaraan dan keadilan merupakan nilai-nilai universal al-Qur’an yang dapat dijadikan “hakim” untuk menilai kualitas suatu hadis yang selama ini membentuk opini ulama fikih (*moslem jurist*) mengenai hak dan kewajiban suami isteri. Ketika matan hadis itu bertentangan dengan nilai-nilai universal al-Qur’an, maka dapat dipastikan bahwa hadis itu palsu, atau minimal lemah (*do tī*), sekalipun itu terdapat dalam kitab *sahihayn* (Bukhori & Muslim) yang menjadi kitab suci kedua setelah al-Qur’an.

Prinsip relasi suami isteri lainnya menurut Jamāl ialah *ma’rūf*.<sup>120</sup> *Ma’rūf* berasal dari akar kata ‘urf yang berarti perbuatan atau kebiasaan baik yang telah dikenal masyarakat secara luas. Menjalankan prinsip *ma’rūf* berarti mengindahkan norma-norma yang hidup dalam masyarakat, di mana norma

<sup>118</sup> Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 29.

<sup>119</sup> Kajian yang dilakukan oleh Husein Muhammad terhadap kitab *Uqūd al-Lujjāyn* misalnya, menunjukkan bahwa porsi pemaparan Syekh Nawawi tentang kewajiban laki-laki terhadap isterinya lebih sedikit dibandingkan pemaparannya tentang kewajiban isteri terhadap suaminya. Kewajiban yang harus dipikul laki-laki dibahas dalam 3 (tiga) halaman, sementara bahasan mengenai sebaliknya dikemukakan secara panjang dalam 6 (enam) halaman lebih. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta : LKiS, Cet. 4, 2007), 240.

<sup>120</sup> Jamāl al-Bannā, *al-Mar’ah al-Muslimah*, 39.

tersebut tidak bertentangan dengan norma agama, akal sehat serta naluri (fitrah) manusia. Adanya prinsip *ma'ruf* ini memperlihatkan betapa Jamāl menaruh penghormatan yang begitu besar terhadap kreativitas manusia, yang dengannya pola pergaulan suami isteri tidak harus seragam, tapi boleh jadi berbeda sesuai dengan adat dan tradisi yang berkembang di masing-masing daerah, asalkan semua itu masih tetap dalam koridor 'baik dan patut'. Prinsip *ma'ruf* disandarkan pada sejumlah ayat, antara lain surat an-Nisa': 19, al-Baqarah: 187, 228 dan ar-Rūm: 21.

Selanjutnya, prinsip relasi suami isteri menurut Jamāl al-Bannā ialah adanya sikap saling mencintai dan menyayangi (*al-ḥubb*). Rumah tangga yang dibangun tanpa dilandasi rasa cinta dan kasih sayang tentu akan terasa hampa bahkan cenderung akan melahirkan sikap aniaya terhadap pasangannya. Oleh karenanya Rasul dalam salah satu sabdanya memerintahkan seorang ayah untuk menikahkan anak gadisnya dengan laki-laki yang ia cintai. Bahkan Rasul juga pernah mengabulkan gugatan cerai (*khulu'*) isteri Šābit bin Qays hanya karena alasan ia tidak mencintai suaminya (Šābit bin Qays), bukan karena nafkah ataupun moralitas suaminya.<sup>121</sup>

Menurut Jamāl cinta dan kasih sayang tersebut tidak cukup tersimpan dalam lubuk hati, tapi juga harus teraktualisasikan dalam sikap keseharian yang meliputi ucapan (kata-kata romantis) dan juga tindakan. Hal ini sebagaimana

---

<sup>121</sup> *Ibid*, 67.

diisyaratkan oleh al-Qur'an dengan menyebut sebagian kaum isteri dengan ungkapan “bunga kehidupan dunia” (*zahrāt al-hayāti ad-dunya*) atau “penenteram hati” (*qurrata a'yun*).<sup>122</sup> Sunnah pun mengajarkan demikian. Lembaran sejarah menceritakan bahwa Rasul adalah orang yang sangat romantis dan peka akan kondisi isteri-isterinya. Rasul sama sekali tidak malu untuk mengungkapkan kata “aku mencintaimu” kepada isteri-isterinya. Rasul tidak malu untuk mengatakan bahwa isteri yang paling ia cintai adalah Aisyah ke khalayak umum. Rasul juga tidak malu untuk bercumbu rayu, bercengkrama dan bermesraan dengan isteri-isterinya.<sup>123</sup>

Demikian pula isteri-isteri Rasul, tidak enggan untuk mengungkapkan kata-kata romantis pada Rasul. Aisyah misalnya, ketika turut serta dalam perang Jamal, menulis surat yang ditujukan pada panglima perang Basrah. Surat tersebut, sebagaimana diceritakan oleh at-Ṭabary dan pakar sejarah lainnya, berbunyi “*dari Aisyah putri Abu Bakar, ibu orang-orang mu'min dan kekasih Rasulullah SAW untuk anaknya yang ikhlas Zaid bin Souhan*”. Lihatlah, betapa Aisyah dalam situasi politik pun dengan bangga menyebut dirinya sebagai kekasih Rasulullah SAW.<sup>124</sup>

Inilah sunnah Rasul, yang karenanya --dengan nada sinis-- Jamāl mempertanyakan siapakah diantara kaum salafi ataupun sunni atau bahkan umat

---

<sup>122</sup> *Ibid*, 70.

<sup>123</sup> *Ibid*, 65.

<sup>124</sup> *Ibid*, 69.



Islam secara umum yang mempraktikkan apa telah yang dicontohkan oleh Rasul tersebut? Menurut Jamāl, seandainya umat Islam hari ini betul-betul kembali pada al-Qur'an, Sunnah Rasul, mencintai isterinya sebagaimana Rasul mencintai Aisyah, lalu mengungkapkan rasa cinta itu pada mereka, niscaya yang demikian itu akan menjadi langkah awal untuk menggapai kebahagiaan hidup berumah tangga.<sup>125</sup>

### 3. Implementasi Prinsip-Prinsip Relasi Suami Isteri

#### a. Kepemimpinan Suami Tidak Mutlak

Laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang sama dalam Islam. Namun, tidak bisa dinafikan bahwa keduanya memiliki perbedaan-perbedaan naluriah seperti dari segi kekuatan fisik, kelembutan, kepekaan dan lain sebagainya. Perbedaan-perbedaan tersebut tidak mengurangi kedudukan masing-masing, justeru hal tersebut melengkapi kekurangan masing-masing. Perihal surat an-Nisa': 34 yang sering dijadikan justifikasi superioritas laki-laki atas perempuan, Jamāl berpandangan bahwa status kepemimpinan laki-laki pada ayat tersebut tidaklah mutlak, akan tetapi terikat pada tanggung jawab seorang suami dalam memberikan nafkah serta pengayoman pada sang isteri sebagai konsekwensi besarnya kekuatan fisik yang dianugerahkan kepadanya.<sup>126</sup> Jadi, pada dasarnya Jamāl sepakat bahwa laki-laki adalah pemimpin rumah tangga. Namun, yang perlu digarisbawahi di sini ialah otoritas kepemimpinan tersebut

---

<sup>125</sup> *Ibid*, 65, 69.

<sup>126</sup> *Ibid*, 49.

ditujukan demi kesejahteraan dan kebahagiaan isteri, dan bukan sebaliknya untuk menyengsarakan isteri.<sup>127</sup> Bilamana seorang suami ternyata tidak memenuhi dua kriteria di atas, maka dalam hal ini Jamāl tidak menguraikan secara jelas apakah kepemimpinan itu dapat beralih ke isteri. Nampaknya bagi Jamāl tidak terlalu penting menentukan siapa yang akan menjadi pemimpin rumah tangga. Yang terpenting ialah segala sesuatu itu diputuskan secara musyawarah yang seyogyanya melibatkan semua pihak, baik suami, isteri ataupun anak. Hal ini disebabkan keluarga bukanlah institusi milik suami semata, tapi juga isteri dan anak-anaknya. *Toh*, kepemimpinan dalam konteks ini bukanlah otoritas yang patut diperebutkan. Justeru sebaliknya, ia adalah beban tanggung jawab.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

#### **b. Perceraian Berdasarkan Kesepakatan Bersama**

Keadilan, sebagai prinsip umum syariat, membatasi kebebasan yang dimiliki seseorang dalam kaitannya dengan relasi sosial. Sehingga tidak dapat dibenarkan seorang majikan misalnya, atas nama kebebasan yang dimiliki, ia lantas berlaku sewenang-wenang terhadap buruh. Atau seorang hakim, atas nama kekuasaanya, ia berlaku kasar terhadap seorang terdakwa. Keadilan sebagai tolak ukur kebebasan seseorang dimaksudkan untuk dua hal. *Pertama*, mengendalikan praktik kebebasan agar penggunaannya tidak mencederai prinsip-prinsip keadilan itu sendiri. *Kedua*, mencegah para pihak dari

---

<sup>127</sup> *Ibid*, 51.

penyalahgunaan wewenangnya. Dua hal inilah yang menjadi prinsip dan ketetapan dalam syariat. Sehingga ketika ada hadis ataupun *asar* yang menetapkan suatu relasi antara suami isteri berseberangan dengan prinsip keadilan, menyalahi prinsip yang terkandung dalam surat al-Baqarah: 228 (kesetaraan), atau menyalahi kehendak salah seorang suami atau isteri, maka hadis ataupun *asar* itu dianggap tidak sesuai pada tempatnya (ditolak).<sup>128</sup>

Dalam konteks relasi suami isteri, oleh Jamāl prinsip keadilan tersebut diidealkan dalam bentuk kesepakatan bersama antara suami isteri. Sehingga dalam memutuskan segala sesuatu yang bertalian dengan kelangsungan masa depan rumah tangga, terlebih dahulu harus ada kebulatan suara, tidak dengan keputusan sepihak suami atau isteri. Pola pikir seperti ini akan mampu mengungkap ketidakadilan hukum yang ada di seputar tema perkawinan. Oleh karenanya, yang dikatakan oleh banyak kitab fikih terkait dengan talak dan lainnya menjadi tidak bernilai. Karena semua itu tidak sesuai dengan dasar sebuah ikatan, atau kesepakatan (*'aqd*). Perkawinan disebut sebagai ikatan transparan (*ijab qabul*) dan kesaksian (*syahadah*). Tentunya, bila kesepakatan ini mau dirusak (talak) semua unsur ini harus ada. Dengan kata lain, perceraian sepihak dari suami tidak dapat diterima. Perceraian hanya dapat diterima bila kedua belah pihak sama-sama sepakat. Perceraian seperti inilah yang sesuai

---

<sup>128</sup> *Ibid*, 181.

dengan al-Qur'an. Karena al-Qur'an memberikan hak yang sama kepada perempuan dan laki-laki, kecuali dalam nafkah keluarga (*qawamāh*).<sup>129</sup>

Pada dasarnya prinsip kesepakatan bersama, yang dengannya Jamāl menilai bahwa perceraian harus melalui persetujuan suami isteri, memperlihatkan bahwa pemikiran Jamāl turut dipengaruhi oleh latar belakang kehidupannya. Seperti yang telah diuraikan sebelumnya, Jamāl al-Bannā banyak berkecimpung dalam dunia ilmu perdagangan. Dalam dunia perdagangan setiap transaksi haruslah berdasarkan kesepakatan para pihak dan saling menguntungkan. Jika transaksi tersebut hendak dibatalkan maka hal itu juga harus melalui kesepakatan bersama para pihak. Jika tidak, maka yang demikian itu bisa dinilai sebagai perbuatan wanprestasi yang tidak dibenarkan. Dari sini bisa kita pahami bahwa seolah Jamāl mengkategorikan akad nikah tak jauh berbeda dengan akad yang ada dalam transaksi perdagangan, di mana kesepakatan bersama menjadi bagian terpenting dalam suatu transaksi.

### c. Urgensi Kotrak Perjanjian Nikah

Untuk menunjang terjadinya kesepakatan bersama antara suami isteri, sehingga ketidaksepahaman dapat diminimalisir, Jamāl merekomendasikan supaya suami isteri membuat kontrak perjanjian nikah (*qasīmat az-zawāj*) dan melegalkannya dalam bentuk akta tertulis. Akta tersebut memuat hal-hal terkait dengan urusan rumah tangga seperti nafkah, pekerjaan, pendidikan anak dan lain

---

<sup>129</sup> Jamāl al-Bannā, *Manifesto Fikih Baru 3; Memahami Fikih Moderat*, 310.

sebagainya. Sebisa mungkin perjajian tersebut diuraikan secara rinci selama tidak menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal.<sup>130</sup> Menariknya, di sini Jamāl membenarkan pasangan suami isteri untuk menuangkan hak *fasakh* (pembatalan nikah) setelah berjalannya kurun waktu tertentu dalam kontrak perjanjian nikah.<sup>131</sup> Perjanjian nikah ini tidaklah bermaksud menyinggung ataupun menafikan rasa cinta dan kasih sayang antara suami isteri, tapi lebih sebagai langkah antisipatif karena keadaan dan kondisi hati seseorang seringkali berubah seiring perjalanan waktu. Untuk menguatkan pendapatnya ini Jamāl mengutip makna tersirat dari surat al-Baqarah: 282 :

وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Artinya : *dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (al-Baqarah: 282)*<sup>132</sup>

#### d. Pemukulan Isteri Menyalahi Prinsip *Ma'ruf*

Meski enggan untuk secara tegas mengatakan haram, praktik pemukulan suami atas isteri yang berlaku *nusyuz*, menurut Jamāl tidak sejalan dengan prinsip *ma'ruf*. Bagi Jamāl, surat an-Nisa': 34 yang menjadi dasar legalitas pemukulan isteri setelah dua tahapan sebelumnya gagal semestinya dipahami

<sup>130</sup> Jamāl al-Bannā, *al- Al-Mar'ah al-Muslimah*, 182.

<sup>131</sup> *Ibid*, 41.

<sup>132</sup> Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 48.

sebagai sebuah pilihan, layaknya orang lebih memilih menjadi tawanan perang dari pada harus dibunuh, atau dalam kasus pencurian seseorang lebih memilih dipenjara dari pada harus kehilangan tangannya. Ketika nasihat suami sudah tidak lagi dihiraukan dan pisah ranjang sudah tidak lagi efektif, maka dalam kondisi inilah pilihan itu berlaku. Antara memukul isteri atau menceraikannya. Dalam hal ini al-Qur'an lebih memilih opsi memukul yang resikonya lebih kecil daripada menceraikan isteri. Meski demikian, menurut Jamāl, legalitas pemukulan tersebut berlaku secara kasusistik, terbatas pada perempuan-perempuan tertentu yang untuk menghadapinya dibutuhkan penanganan khusus. Oleh karena itu, legalitas pemukulan ini tidak bisa dijadikan sebagai pijakan umum. Sebab, data historis yang sampai kepada kita mengatakan bahwa Rasul selama hidupnya sama sekali tidak pernah memukul pembantunya, apalagi isteri-isterinya.<sup>133</sup>

Jamāl lebih sependapat jika perintah memukul tidak diartikan secara literal, yakni memukul fisik. Akan tetapi memukul secara psikis dengan cara berpisah (tidak tinggal serumah) dengan isteri yang berbuat *nusyuz* tersebut.<sup>134</sup> Jadi, setelah suami gagal menasihati isteri, demikian pula pisah ranjang sudah tidak

---

<sup>133</sup> Jamāl al-Bannā, *al-Mar'ah al-Muslimah*, 49-51. Lihat hadis riwayat Aisyah dalam Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Juz 1, (Beirut : Dar al-Fikr, 2004), 622.

<sup>134</sup> Pendapat Jamāl ini merujuk pada riwayat bahwa suatu ketika Ummu Jamil binti Abdillah dipukul oleh suaminya, lalu ia pun mengadukan peristiwa tersebut kepada Rasulullah saw. Kemudian Rasulullah SAW bersabda kepada suami Ummu Jamil "hendaklah engkau berpisah darinya". Setelah itu ia pun berpisah dari Ummu Jamil. *Ibid*, 51. Lihat juga: Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalāny, *al-Isābah fi Tamyīz as-Sahābah*, Juz 8, (Beirut: Dar al-Jil, 1412 H), 181.

lagi mampu meluluhkan hati isteri, maka langkah selanjutnya ialah hendaknya suami tidak tinggal serumah dengan isteri.

**e. Isteri Harus Mandiri**

Meski seorang suami memiliki tanggung jawab untuk menafkahi isteri, itu bukan berarti isteri cukup berdiam diri saja di rumah. Bagi Jamāl, isteri disarankan untuk berkarier. Yang demikian ini dikarenakan dua alasan. *Pertama*, menciptakan kemandirian ekonomi sehingga seorang isteri tidak hanya menggantungkan hidupnya pada belas kasihan suami. Seorang isteri yang hanya menggantungkan hidupnya pada suami, niscaya terasa berat baginya untuk melepaskan diri dari dominasi sang suami, sehingga tidak ada pilihan lain baginya kecuali terus mengekor dan menuruti kemauan sang suami. *Kedua*, bekerja adalah media yang cukup baik dalam mengembangkan kepribadian, mengasah potensi serta mengenal dunia luar secara langsung dari pengalaman, bukan dari sumber-sumber sekunder seperti buku.<sup>135</sup> Dalam pandangan Jamāl, bekerja bagi seorang isteri, adalah upaya menyelamatkan (melindungi) diri dari tindak kesewenang-wenangan kaum laki-laki, sekaligus sebagai upaya menuju kesetaraan derajat (*al-musāwāh*) sehingga ia tak mudah dilecehkan.

---

<sup>135</sup> *Ibid*, 182-183. Bandingkan dengan Qasim Amin dalam Fatimah Mernissi, *Beyond The Veil*, terj. Masyhur Abadi, *Seks dan Kekuasaan; Dinamika Pria dan Wanita dalam Masyarakat Muslim Modern*, (Surabaya: al-Fikr, 1997), 63.

## BAB IV

### ANALISIS TERHADAP RELASI SUAMI ISTERI

#### DALAM PEMIKIRAN JAMAL AL-BANNA

##### A. Analisis terhadap Metode *Istinbat* Hukum Jamāl al-Bannā

Dalam beberapa kurun abad lamanya, dunia Islam mengalami stagnasi (*jumūd*) pemikiran. Era stagnasi ini mulai tercium 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.<sup>124</sup> Muhammad al-Khudōri mencatat stagnasi tersebut mulai menunjukkan jatidirinya pada awal abad ke-4 H dan memuncak seiring

---

<sup>124</sup> Menurut Nadirsyah Hosen, pernyataan diatas 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 kajiannya itu orisinal atau tidak. Lebih lanjut ia mengungkapkan, tradisi *syarah* dan *hasyiah* tidak semata-mata hanya mengulang informasi, tetapi juga memberi komentar tambahan serta catatan lebih lanjut. 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.



keruntuhan dinasti Islam di Baghdad ke tangan Hulagu Khan (1217-1265 M) pada 1258 M (abad 7 H).<sup>125</sup>

Stagnasi pemikiran ini pada akhirnya mengakibatkan kian jauhnya Islam dari isu-isu kontemporer (*qadāyā mu'āṣirah*) yang berkembang di masyarakat. Problematika sosial yang muncul bertubi-tubi, tak terbendung, yang membutuhkan perspektif agama Islam, berhadapan dengan konservatisme intelektual yang senantiasa berusaha keras menundukkan realitas di bawah teks kitab klasik. Yang muncul bukan hanya ambivalensi, namun kerepotan melakukan implementasi doktrin kitab klasik. Kesenjangan antara realitas sosial dan realitas teks klasik kemudian melahirkan semacam apatisme bahkan di kalangan Islam terdidik. Di sinilah apa yang disebut oleh Thomas Kuhn sebagai anomali itu terjadi.<sup>126</sup> Berbagai doktrin hukum (*legal corpus*) atau teori hukum (*uṣūl al-fiqh*) lama sudah tidak lagi memiliki daya untuk menghadirkan ketentuan hukum yang mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, serta berubahnya struktur kemasyarakatan global. Dalam kondisi seperti ini krisis pun tak dapat dielakkan, dan saat itulah kebutuhan untuk menciptakan paradigma hukum baru yang responsif dan adaptif, dengan menggeser

<sup>125</sup> Muhammad al-Khudōri, *Tarikh Tasyri' al-Islāmy*, (Beirut : Dar al-Fikr, t.t), 180-182.

<sup>126</sup> Thomas Kuhn terkenal dengan gagasannya tentang revolusi ilmu pengetahuan (*scientific revolution*). Untuk mengetahui lebih lanjut gagasannya tersebut, lihat artikel yang ditulis oleh: Frank Pajares, "The Structure of Scientific Revolution; a Synopsis from Original", dalam [www.dcs.emory.edu/mfp/kuhnsyn.html](http://www.dcs.emory.edu/mfp/kuhnsyn.html) (04 Februari 2011)

paradigma lama yang regresif, menjadi suatu keniscayaan. Thomas Kuhn menyebut demikian ini dengan *shift of paradigm* (pergeseran paradigma).

Anomali-anomali semacam itu cukup menggelisahkan para pemikir kontemporer. Ini terbukti dengan semakin maraknya gagasan-gagasan baru yang mencoba mengelaborasi secara harmonis antara teks dengan konteks di tengah krisis modernitas yang tengah melanda umat manusia saat ini. Dalam nuansa inilah Jamāl al-Bannā hadir dengan menawarkan paradigma fikih baru dengan meletakkan akal, al-Qur'an, sunnah dan *al-'urf* (kearifan lokal) sebagai basis epistemologis, menggeser konsep teori hukum Islam klasik yang berpijak pada hierarki al-Qur'an, sunnah, *ijmā'*, *qiyās* serta seperangkat metodologi *istinbat* pendukung lainnya. Idenya tentang fikih baru terbilang cukup radikal, sejajar dengan teori *double movement* (gerakan ganda) yang diusung oleh Fazlur Rahman, atau teori *hudūd* yang diusung oleh Muhammad Syahrūr, serta pemikir-pemikir liberal lainnya. Untuk menjelaskan pernyataan ini, penulis mencoba menganalisisnya dengan meminjam tipologi yang dibuat oleh Wael B. Hallaq,<sup>127</sup> di mana ia memetakan kecenderungan pemikiran hukum Islam modern menjadi 2 (dua), yaitu *utilitarianisme religius* dan *liberalisme religius*.

*Utilitarianisme religius* adalah suatu kecenderungan pemikiran hukum Islam dengan meletakkan konsep *maṣlahah* (*necessity*) sebagai landasan epistemologis, menggantikan teori *qiyās* (analogi) yang bertumpu pada *ratio*

---

<sup>127</sup> Guru Besar Hukum Islam di *Institute of Islamic Studies*, McGill University, Montreal Canada.

*legis* (alasan hukum/ *'illat*) yang tersurat ataupun tersirat dalam teks (wahyu). Meski terdapat sejumlah tokoh pengusung konsep *maṣlahah*, oleh Hallaq, Abu Ishāq as-Syāṭibī (w.790/1388) ia proklamirkan sebagai sarjana muslim yang berhasil menguraikan konsep *maṣlahah* ini secara sempurna dalam karyanya al-Muwafaqāt. Pentingnya konsep *maṣlahah* sebagai metode kesimpulan induktif yang ia jadikan dasar untuk membahas teori hukum tidak tampak dihargai oleh generasi berikutnya. Namun, teori induksi yang digunakan as-Syatibi, yang menggunakan berbagai sumber syariah, dan yang bergantung pada penyerapan tujuan dan semangat hukum (*maqāsid as-syarī'ah*), tanpa membatasi dirinya pada nash-nash tertentu, membuatnya menarik perhatian para pemikir modern yang tugas utamanya adalah untuk membebaskan pikiran umat Islam dari pengekanan yang terbentuk oleh pemahaman sesaat, atau mungkin membelenggu, terhadap nash-nash al-Qur'an.<sup>128</sup> Beberapa pemikir modern yang disebutkan oleh Hallaq ialah Muhammad Abduh, M. Rasyīd Riḍā (1935), Abdul Wahab Khalaf (w. 1956), 'Alal al-Fāsy (w.1973) dan Hasan Turābi. Belakangan ini teori maslahat juga dikembangkan oleh beberapa pemikir Indonesia seperti Sahal Mahfud<sup>129</sup> dan beberapa tokoh JIL seperti Abdul Muqsih Ghazali dengan jargonnya “*di mana ada maslahat, di situ ada syariat*”. Meski demikian, apa yang dilakukan oleh para pemikir tersebut, menurut Hallaq, bukanlah

---

<sup>128</sup> Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, terj. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris, *Sejarah Teori Hukum Islam*, (Jakarta : Rajawali Press, 2000), 306.

<sup>129</sup> Lihat , MA.Sahal Mahfud, *Fikih Sosial*, (Yogyakarta : LKiS, Cet. 4, 2004), xliii-xlix.

pembaruan dalam arti yang sebenarnya. Sebab, tak ada kebaruan dari apa yang mereka lakukan itu selain proses rasionalisasi syariat melalui konsep *maṣlaḥah as-Syatibi*.

Bagi Hallaq, pembaruan hukum Islam dalam arti yang sebenarnya baru tampak pada tipologi yang kedua, yaitu *liberalisme religius*. Yaitu suatu pendekatan terhadap upaya memahami wahyu secara teks dan konteks. Hubungan antara teks wahyu dalam masyarakat modern tidak tergantung pada suatu penafsiran secara literalis tetapi lebih kepada penafsiran terhadap semangat dan tujuan yang ada dibalik bahasa khusus dari teks-teks wahyu.<sup>130</sup>

Analisis teks (wahyu) dan konteks tersebut selanjutnya menghasilkan ide-ide yang dimaksudkan untuk menempatkan sebuah hukum humanis yang akan mendorong dan membimbing secara umum, dan bukan didekte secara literal dan tekstual oleh maksud wahyu.<sup>131</sup> Beberapa pemikir modern yang disebut oleh Hallaq dalam tipolgi *liberalisme religius* ini ialah Muhammad Sa'īd al-Asymawy, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrūr.

Dari dua tipologi di atas, penulis berpandangan bahwa Jamāl al-Bannā dapat dimasukkan dalam kategori tipologi kedua (*liberalisme religius*). Hal ini disebabkan beberapa kriteria yang dipatok oleh Hallaq dalam tipologi *liberalisme religius*-nya, juga terdapat dalam teori hukum Islam Jamāl al-Bannā yang ia kemas dalam gagasan fikih baru-nya.

---

<sup>130</sup> Wael B. Hallaq, *A History*, 345.

<sup>131</sup> *Ibid*, 377.

Kritik Jamāl terhadap konsep *maṣlahah*, yang dijadikan *grand norm* oleh sejumlah tokoh pembaru modern, cukup sebagai indikator untuk menempatkan pemikirannya dalam tipologi *liberalisme religius* Wael B. Hallaq. Secara khusus kritik Jamāl terhadap konsep masalah, baik yang diusung oleh as-Syatibi, at-Ṭūfi, Izzuddin bin Abdussalam, ad-Dahlawi ataupun tokoh-tokoh lainnya, ia uraikan secara panjang lebar dalam 1 bab khusus dalam karyanya *nahwa fiqhīn jadīd* jilid 3. Dalam uraian yang cukup panjang tersebut, Jamāl berkesimpulan bahwa konsep *maṣlahah* adalah terobosan yang sangat bagus untuk mengakhiri kecenderungan logika tekstualis. *Maṣlahah* inilah yang menjadi kendali hukum, walaupun harus bertentangan dengan teks. Karena kalaupun ada pertentangan antara teks dan *maṣlahah*, itu diranah partikular, dan masih bisa dipertemukan di titik yang lebih universal. Yaitu bahwa Islam diturunkan untuk kemaslahatan manusia dan untuk menyelamatkan mereka dari belenggu syariat yang ada sebelumnya.<sup>132</sup>

Hanya saja konsep *maṣlahah*, dengan segala kelebihan dan kehebatannya, masih bersifat parsial atau belum tuntas. Hal itu disebabkan adanya perbedaan yang sangat tipis antara kemaslahatan (objektif) dan kemanfaatan (subjektif). Yang pertama mengandung nilai universal, sementara yang kedua berbau kepentingan lokal dan sementara. Walaupun at-Ṭūfi sudah membahas tuntas semua kemungkinan itu, namun faktanya masalah ini masih tersisa. Itu

---

<sup>132</sup> Jamāl al-Bannā, *Nahwa Fiqhīn Jadīd*, Vol. 3, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fikih Baru 3; Memahami Fikih Moderat*, (Jakarta : Penerbit Erlangga, 2008), 98.

sebabnya, seorang ulama fikih dari Maroko, 'Alal al-Fāsy menjadikan moralitas sebagai standar maslahat dan tujuan syariat.<sup>133</sup> Demikian halnya dengan klasifikasi lima hal yang disebut titik universalitas syariat (*al-uṣūl al-khamsah*), atau tujuan syariat, menurut Jamāl, tidak mempunyai dasar objektif yang kuat, hanya merujuk pada beberapa teks normatif-partikular, baik yang sifatnya perintah atau larangan. Dengan istilah lain, pembagian ini hanyalah sesuai dengan tantangan masa mereka.<sup>134</sup>

Sungguh pun Jamāl menganggap konsep *maṣlaḥah* sebagai bagian dari teori hukum yang masih parsial, ia tidak bisa mengelak bahwa *maṣlaḥah* adalah poros utama yang menjadi tujuan syariat. Menurutnya, kekurangan-kekurangan yang ada dalam konsep *maṣlaḥah* bisa terselesaikan bila syariat mampu menerapkan nilai-nilai universal yang ada dalam al-Qur'an. Dari nilai-nilai itulah sebuah hukum bisa dirumuskan. Nilai-nilai universal al-Qur'an menurutnya adalah sintesa untuk menjembatani sebagian kalangan yang menolak konsep *maṣlaḥah* yang keberadaannya relatif dan sangat rawan perbedaan, dengan kalangan yang terlalu radikal menyatakan bahwa *maṣlaḥah* dapat menganulir teks wahyu, meski hal tersebut tidak sepenuhnya dapat dipersalahkan. Perbedaan tersebut menurut Jamāl adalah perbedaan dalam tataran pemahaman, dan dapat dipertemukan dalam tataran yang lebih tinggi, yaitu nilai-nilai universal al-Qur'an.

---

<sup>133</sup> *Ibid*, 99.

<sup>134</sup> *Ibid*, 91.

Seperti yang telah dipaparkan di atas, salah satu karakter utama dari tipologi *liberalisme religius* ialah ia lebih menyiapkan seperangkat aturan substantif-universal yang digali langsung dari dua sumber utama hukum Islam, al-Qur'an dan sunnah. Itulah yang dilakukan Jamāl al-Bannā dalam merumuskan teori hukum Islam dalam gagasan fikih baru-nya. Seruan Jamāl untuk kembali pada al-Qur'an dan sunnah, bukan pada pemikiran *fuqahā' mazhab*, setara dengan seruan Ibn Taymiyyah (1263-1328 M) atau pengikutnya Muhammad Ibn Abdul Wahab (1703-1787 M) yang literalis. Namun, seruannya untuk mendayagunakan rasio dalam memahami kedua sumber otoritatif tersebut setara dengan seruan kaum mu'tazilah yang rasionalis (liberal). Kolaborasi dua tradisi pemikiran tersebut pada akhirnya membentuk sosok Jamāl al-Bannā sebagai seorang pemikir yang memiliki corak pemikiran literal-rasionalis. Tak pelak bila Hasyim Şāleh menempatkan pemikiran Jamāl ini setara dengan pemikiran Martin Luther, seorang reformis Protestan, karena keduanya mampu menggali orisinalitas pembaruan langsung dari kitab sucinya.<sup>135</sup>

Layaknya al-Asymawi,<sup>136</sup> dalam memahami Islam Jamāl cenderung membedakan antara agama sebagai ide murni dengan pemikiran keagamaan. Agama sebagai ide murni tak lain adalah al-Qur'an dan sunnah, sedangkan pemikiran keagamaan adalah interpretasi seseorang terhadap agama itu sendiri,

<sup>135</sup> Hasyim Shaleh, "Jamāl al-Bannā Bayna Islāh ad-Dīny wa at-Tanwīr", dalam <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=18626> (11 September 2010).

<sup>136</sup> Lihat, Muhammad Said al-Asymawi, *Ushūl as-Syariah*, terj. Luthfi Thomafi, *Nalar Kritis Syariah*, (Yogyakarta : LKiS, 2004), 43. Lihat juga, Wael B. Hallaq, *A History*, 345.

baik dalam bentuk dasar-dasar metodologi (*uṣūl al-fiqh*) ataupun dalam bentuk doktrin fikih. Dari sini kita dapat memahami mengapa Jamāl sangat menjaga jarak terhadap pemikiran atau penafsiran-penafsiran para ulama, khususnya bidang tafsir. Dengan pembedaan ini, tak heran bila kemudian Jamāl menolak klasifikasi norma hukum yang oleh ulama' terbagi menjadi 5 (lima), yaitu halal, haram, sunnah, makruh dan mubah. Ini dikarenakan asumsi Jamāl bahwa klasifikasi norma hukum yang tertera berdasarkan al-Qur'an (al-An'am :119) dan Sunnah hanya ada 3 (tiga), yaitu halal, haram dan 'afw (pengampunan). Jamāl mengutip hadis riwayat at-Turmudzi dan Ibn Majah yang artinya :

*“sesuatu yang halal adalah yang dihalalkan Allah dalam al-Qur'an, dan yang haram adalah yang diharamkan Allah dalam al-Qur'an. Sedangkan yang tidak disebut adalah pengampunan.”*<sup>137</sup>

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bagi Jamāl, sehebat apapun seorang ulama ia bukanlah seorang nabi ataupun malaikat yang terbebas dari kealpaan (*ma'sum*) yang karenanya kita tidak perlu mensakralkan pemikirannya. Pemikiran keagamaan hanyalah sumber sekunder, bukan primer layaknya al-Qur'an atau sunnah.

Antara Jamāl dengan Fazlur Rahman juga memiliki kesamaan pandangan, yaitu keduanya menempatkan nilai-nilai universal (*ideal moral*) al-Qur'an sebagai batu pijakan dalam menghadapi kompleksitas kehidupan manusia dalam konteks ruang dan waktu yang terus berkembang. Hanya saja, bila Fazlur Rahman menggali nilai-nilai universal al-Qur'an tersebut melalui teori gerakan

---

<sup>137</sup> Jamāl al-Bannā, *Nahwa Fiqhin Jadid*, Vol. 1, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fikih Baru 1; Memahami Diskursus al-Qur'an*, (Jakarta : Penerbit Erlangga, 2008), 12.



**ganda-nya (*double movement*), yaitu dari pola khusus ke umum dan dari umum ke khusus, maka Jamāl lebih menggali nilai-nilai universal tersebut melalui suatu pemilahan antara ayat hukum yang bersifat normatif-partikular dengan ayat hukum yang bersifat normatif-universal. Ayat hukum normatif-partikular adalah ayat yang pada batas-batas tertentu berbicara secara detail mengenai norma hukum atas aktivitas seorang mukallaf seperti keharaman minuman keras, riba, mencuri, kehalalan transaksi jual beli, kewajiban hukuman pidana bagi pembunuh, pencuri, pezina, kebolehan poligami, adanya hak saling mewaris antara anak dan orang tua dan lain sebagainya. Sedangkan ayat hukum normatif-universal adalah ayat yang berbicara mengenai substansi dari syariat seperti keadilan, kesetaraan, kebebasan, keringanan (toleransi) dan lain sebagainya.**

**Untuk mendapatkan makna yang seutuhnya, maka ayat normatif-partikular harus disinergikan dengan ayat lain yang bersifat normatif-universal. Ini disebabkan ayat al-Qur'an yang satu dengan ayat al-Qur'an yang lain adalah satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Ayat yang satu menafsirkan ayat yang lain. Untuk kasus-kasus yang telah terwadahi secara khusus dalam ayat normatif-partikular, maka seseorang cukup menjadikan ayat tersebut sebagai pedoman. Namun, untuk kasus-kasus tertentu yang belum diatur secara tegas oleh al-Qur'an, maka di sinilah nilai-nilai universal al-Qur'an sebagai *grand***

*norm* itu bermain, tentunya juga diperkuat dengan legitimasi akal, Sunnah dan juga *al-'urf* (kearifan lokal).<sup>138</sup>

## B. Analisis terhadap Relasi Suami Isteri dalam Pemikiran Jamāl al-Bannā

Ilmuwan yang baik adalah seorang realis yang tidak memandang konsep-konsep ilmiahnya semata-mata sebagai hasil imajinasi tanpa hubungannya dengan dunia nyata, melainkan merupakan hasil dari pemikiran tentang dunia nyata.<sup>139</sup> Semakin erat hubungan konsep ilmiah tersebut dengan dunia nyata, maka semakin tinggi pula nilai kebenaran yang terkandung dalam konsep tersebut. Untuk itu, analisis berikut ini menggunakan pendekatan teori kebenaran korespondensi dalam rangka mengetahui sejauh mana konsep Jamāl al-Bannā tersebut sesuai (relevan) dengan kondisi kekenian dan kedisinian, di samping tentunya juga sesuai dengan realita normatif. Salah satu indikator bahwa konsep itu relevan atau tidak ialah dengan melihat sejauh mana konsep yang ditawarkan tersebut mampu menjalankan fungsi rekayasa sosial (*social engineering*), berdampak positif (maslahat) bagi kehidupan umat bila ia diterapkan. Untuk itu, digunakan pula teori kebenaran pragmatis.

---

<sup>138</sup> Jamāl al-Bannā, *Nahwa Fiqhin Jadid*, Vol. 3, 303-306.

<sup>139</sup> A. Sonny Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan; Sebuah Tinjauan Filosofis*, (Yogyakarta : Kanisius, 2001), 81.

## 1. Titik Singgung Prinsip Relasi Suami Isteri Pemikiran Jamāl al-Bannā dengan Hukum Positif di Indonesia

Keadilan, kesetaraan (egaliter), kepatutan (*ma'rūf*), kesepakatan bersama serta cinta dan kasih sayang adalah prinsip-prinsip umum yang mendasari pemikiran Jamāl al-Bannā tentang relasi suami-isteri (lihat pada bab III). Prinsip-prinsip di atas tidak jauh berbeda dengan apa yang diserukan oleh kalangan feminis muslim pada umumnya, termasuk feminis muslim Indonesia. Hanya saja bagaimana prinsip-prinsip tersebut dituangkan dalam doktrin yang lebih spesifik masih terdapat sejumlah perbedaan penafsiran. Prinsip-prinsip di atas oleh Jamāl dibumikan melalui sejumlah isu, yaitu ketidakmutlakan kepemimpinan suami dalam rumah tangga, ketidakabsahan perceraian secara sepihak, ketidakwenangan suami memukul isteri, seruan agar seorang isteri bekerja (berkarier), anjuran membuat kontrak perjanjian nikah, serta cinta dan kasih sayang yang bukan hanya terpendam dalam hati dan perasaan, akan tetapi juga harus terealisasi dalam bentuk ucapan (romantis) serta sikap keseharian.

Dalam tataran normatif, prinsip keadilan, kesetaraan, kesepakatan bersama, kepatutan serta cinta dan kasih sayang adalah *ideal moral* yang tak seorang pun menyangsikannya. Mahligai rumah tangga yang tidak dibangun melalui nilai-nilai tersebut dapat dipastikan akan berujung pada ketidakbahagiaan bahkan kehancuran rumah tangga (perceraian). Kerja keras berbagai kalangan terutama kaum feminis muslim, dalam mengkampanyekan nilai-nilai ini --meski dalam

praksisnya masih menuai perdebatan panjang— telah membawa angin segar bagi perubahan kondisi perempuan. Hal itu ditandai dengan adanya *family law* (hukum keluarga) yang secara *content*, meski tidak spesifik dan masih menuai banyak kritik, menunjukkan adanya usaha mengangkat perempuan pada kondisi yang jauh lebih baik dengan menjamin hak-haknya serta melindunginya dari sikap kesewenang-wenangan laki-laki.

Dalam konteks keindonesiaan, *family law* terakumulasikan dalam bentuk UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang keduanya merupakan representasi fikih yang bersifat khas ke-Indonesia-an, serta menjadi pedoman para hakim di lingkungan peradilan agama. Keadilan, kesetaraan, kesepakatan bersama, kepatutan serta cinta dan kasih sayang, meski digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id tidak seliberal yang dipahami oleh Jamāl, adalah prinsip-prinsip umum yang juga menjiwai pasal demi pasal UU No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI).<sup>140</sup> Dengan adanya peraturan-peraturan tersebut, kini seorang laki-laki tidak bisa seenaknya berpoligami (pasal 4-5 UU No. 1 Tahun 1974), menceraikan isteri tanpa alasan yang jelas (pasal 39 UU No. 1 Tahun 1974) dan lain sebagainya. Hal ini tentu sangat berbeda dengan corak fikih versi kitab kuning yang cenderung berpihak pada kepentingan kaum lelaki, di mana laki-laki memiliki akses yang cukup besar untuk melakukan poligami tanpa harus mengantongi izin isteri terlebih dahulu; serta sewaktu-waktu dapat menceraikan

---

<sup>140</sup> Lihat misalnya, pasal 5, pasal 31, pasal 33, pasal 34, dan pasal 39 UU No. 1 Tahun 1974 dan pasal 77, pasal 79 dan pasal 80 Kompilasi Hukum Islam.

isteri tanpa harus melalui rangkaian sidang di pengadilan. Tak pelak dalam kondisi seperti ini isterilah yang kerap kali menjadi pihak yang dirugikan.

Terlepas dari segala perbedaan yang ada, terdapat benang merah yang mampu mempertemukan hukum keluarga Islam Indonesia (UU No. 1 Tahun 1974 dan KHI) dengan pemikiran Jamāl al-Bannā, yaitu adanya kesamaan visi untuk menghadirkan hukum Islam yang tidak hanya berpihak pada kepentingan laki-laki, tapi juga perempuan (lihat Amir Syarifuddin pada Bab II). Dalam konteks inilah pemikiran Jamāl al-Bannā menemukan relevansinya dengan kondisi ke-Indonesia-an, yang secara *setting* sosial tidak jauh berbeda dengan kondisi Mesir, di samping isu kesetaraan jender juga merupakan isu kemanusiaan global yang transnasional.

## **2. Kepemimpinan Suami**

Kiranya tepat apa yang diungkap oleh Jamāl perihal ketidakmutlakan kepemimpinan laki-laki. Memang, pada dasarnya laki-laki adalah kepala rumah tangga (an-Nisa': 34) dan hal ini dikuatkan oleh hukum positif di Indonesia (pasal 31 ayat 3 UU No. 1 Tahun 1974). Namun demikian, banyak kalangan masih salah memahami hakikat kepemimpinan tersebut. Kepemimpinan seringkali dipahami sebagai otoritas kekuasaan (kedudukan) yang menempatkan suami sebagai pihak yang superior dan isteri sebagai pihak inferior, atau suami sebagai pihak yang lebih mulia dan utama dari isteri. Pemahaman demikian inilah yang kerap kali menjadi pemicu maraknya tindak kekerasan dalam rumah

tangga dengan isteri sebagai korbannya.<sup>141</sup> Ironisnya, kata Muhammad al-Ghazali, terkadang seorang suami menganggap kekerasan tersebut sebagai sesuatu yang dilegitimasi oleh agama. Oleh karenanya, pemahaman seperti ini harus diluruskan.<sup>142</sup>

Kepemimpinan suami semestinya dipahami sebagai tanggung jawab melindungi, mengayomi serta memberikan nafkah kepada isteri dan keluarga sebagai timbal balik atas kelebihan kekuatan yang dianugerahkan Tuhan kepadanya. Sebagaimana yang dikatakan Jamāl, kita tidak bisa menutup mata bahwa laki-laki dan perempuan memiliki sejumlah perbedaan. Salah satunya ialah kekuatan fisik sehingga Tuhan mempercayakan tugas kepemimpinan tersebut pada laki-laki. Namun, ini bukan berarti bahwa laki-laki lebih utama dan mulia dari perempuan. Sebab, redaksi yang digunakan pada an-Nisa': 34 untuk menunjukkan kepemimpinan domestik laki-laki adalah '*qawwam*', dan bukan akar kata '*faḍḍala*' (melebihkan), yang dalam struktur bahasa al-Qur'an digunakan untuk melebihkan derajat seseorang dari lainnya.<sup>143</sup> Misalnya surat al-Baqarah : 253.

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ

<sup>141</sup> Ratna Batara Munti dan Hindun Anisah, *Posisi Perempuan Dalam Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), 26.

<sup>142</sup> Muammad al-Ghazali, *Qadāya al-Mar'ah bayna at-Taḳālid al-Rākidah wa al-Wafidah*, (Kairo : Dar al-Syuruq, t.t), 153.

<sup>143</sup> Jamāl al-Bannā, *al- Al-Mar'ah al-Muslimah Bayna Tahrir al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqahā*, (Kairo : Dar al-Fikr al-Islāmy, 1998), 49.

**Artinya : *Rasul-rasul itu Kami lebihkan sebagian (dari) mereka atas sebagian yang lain. di antara mereka ada yang Allah berkata-kata (langsung dengan dia) dan sebagiannya Allah meninggikannya beberapa derajat.***

Suami sebagai kepala rumah tangga wajib membahagiakan isteri dan sebagai gantinya isteri sebagai pihak yang dikepalai wajib taat kepada suami dalam batas-batas tertentu yang senafas dengan prinsip kesetaraan dan kepatutan. Bukan ketaatan buta yang menuntut totalitas pengabdian dan kepatuhan isteri terhadap suami tanpa menghiraukan sisi kemanusiaannya. Oleh sebab itu, persepsi bahwa isteri tak ubahnya seorang budak (*raqiqah*) atau tawanan (*mahbusah*), di mana ia wajib taat kepada suami secara mutlak selama tidak dalam rangka maksiat tetap tidak dapat dibenarkan karena tidak sejalan dengan prinsip kesetaraan di mana suami dan isteri memiliki kedudukan sejajar, digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id tidak ada tuan dan tidak ada hamba.<sup>144</sup> Walaupun kepemimpinan berada di tangan suami, itu bukan berarti kendali rumah tangga sepenuhnya ada di pundak suami. Segala urusan yang bertautan dengan kehidupan rumah tangga harus diambil melalui jalan musyawarah dengan melibatkan isteri sebagai mitra sejajar. Dalam konteks inilah penulis sependapat dengan Jamāl tentang ketidakmutlakan kepemimpinan suami.

Meski telah banyak kalangan feminis muslim yang menguraikan secara panjang lebar mengenai seluk beluk kepemimpinan laki-laki dalam surat an-Nisa': 34 tersebut, sayangnya tidak sedikit dari mereka yang masih

---

<sup>144</sup> Periksa misalnya, Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulūmiddīn*, Juz 2, (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), 54.

terperangkap pada kerangka pemahaman yang cenderung melihat kepemimpinan sebagai otoritas kekuasaan (lihat pada bab II), bukan beban tanggung jawab memberikan pengayoman dan nafkah keluarga. Oleh karenanya mereka sampai pada kesimpulan bahwa jika faktanya isteri lebih mampu dari suami, maka isteri berhak menjadi kepala rumah tangga. Sekilas kesimpulan demikian ini terlihat proporsional dan egaliter, namun bila direnungi lebih dalam justru yang demikian itu akan menjerumuskan perempuan pada kondisi yang sangat memberatkan karena semakin banyak beban yang dipikulnya.<sup>145</sup>

### 3. Hak Cerai

Penulis tidak sependapat atas pemikiran Jamāl bahwa perceraian hanya bisa terjadi berdasarkan keputusan bersama, bukan secara sepihak (suami). Inilah salah satu kelemahan analisis Jamāl dalam kaitannya dengan isu kesetaraan jender. Ia gagal melihat persoalan cerai secara objektif, karena lebih melihat persoalan dari perspektif kepentingan isteri. Menurut penulis, keputusan cerai tetap menjadi hak prerogatif suami tanpa harus ada kesepakatan dari isteri. Hak prerogatif tersebut merupakan timbal balik atas kewajiban yang dibebankan kepada suami, yaitu nafkah dan mahar yang keduanya menjadi hak penuh isteri

---

<sup>145</sup> Berdasarkan survey yang dilakukan oleh Pusat Studi Islam Universitas Islam Indonesia untuk mengetahui manifesto keberagamaan keluarga Jogja, diperoleh informasi bahwa 39,3 % responden cenderung bersikap negetaif terhadap indikator isteri menjadi kepala rumah tangga. Sementara hanya 3,2 % responden yang menyatakan bahwa isteri menjadi kepala rumah tangga merupakan suatu hal yang baik dan ringan. Sedangkan 11,7 % bersikap kurang jelas, dan selebihnya cenderung bersikap tidak jelas, seperti satu sisi cenderung bersikap baik tetapi berat, dan bersikap buruk tetapi ringan. Yusdani, dkk., *Bersikap Adil Jender; Manifesto Keberagamaan Keluarga Jogja*, (Yogyakarta: Center Of Islamic Studies UII, 2009), 129.



(lihat pada bab II). Seperti yang diungkap Sa'īd Ramadān al-Būṭy, Allah SWT menjadikan talak sebagai hak untuk laki-laki sebagai timbal balik atas resiko yang dipikulnya. Sebaliknya, Allah SWT memberikan mahar dan hak nafkah bagi perempuan dan mengikat keduanya dengan talak sebagai resiko. Artinya, perempuan dirugikan dengan talak, tetapi mendapatkan keuntungan dari mahar dan nafkah sebagai bandingan. Demikian juga laki-laki dijadikan talak sebagai keuntungan dan mahar serta nafkah sebagai kerugian.<sup>146</sup> Isteri bisa saja meminta suami supaya ia menceraikannya (*khulu'*) tapi dengan ketentuan isteri juga harus bersedia membayar (mengembalikan) sejumlah nominal sebagai imbalan atas kerugian yang diderita suami atas nafkah dan mahar yang telah ia keluarkan. Penulis lebih sependapat dengan rumusan cerai yang tertuang dalam UU No. 1 Tahun 1974 serta KHI, di mana cerai tetap menjadi hak prerogatif suami, hanya saja karena pertimbangan kemaslahatan maka hak tersebut harus dikomunikasikan melalui rangkaian sidang di pengadilan.

#### 4. Kontroversi Kewenangan Memukul Isteri

Sebagai kepala keluarga, suami harus memperlakukan isteri secara *ma'rūf*. Cukup menarik apa yang diutarakan Jamāl bahwa prinsip *ma'rūf*, untuk konteks saat ini, dapat menegaskan pandangan tentang kebolehan melakukan pemukulan isteri yang membangkang (*nusyūz*). Menurut penulis, perihal surat an-Nisa' : 34 serta beberapa riwayat yang melegalkan praktik pemukulan suami

---

<sup>146</sup> Muhammad Sa'īd Ramadān al-Būṭy, *Perempuan dalam Pandangan Hukum Barat dan Islam*, (Yogyakarta : Suluh Press, 2005), 151.

atas isteri yang berlaku *nusyuz* (lihat pada bab II), hal itu perlu dikaji ulang secara mendalam. Jasser Auda misalnya, melalui pendekatan *maqāsid as-syari'ah*-nya, menempatkan ketidakbolehan menyakiti isteri sebagai *maqāsid khassah* dalam konteks jalinan kekeluargaan (relasi suami isteri).<sup>147</sup>

Menyikapi pemukulan suami atas isteri ini, Husein Muhammad, seorang tokoh feminis Indonesia juga melakukan analisis yang cukup baik. Menurutnya, dalam tradisi Arab, ketika seorang isteri membangkang (*nusyūz*) maka sang suami akan memukul, melecehkan bahkan menyiksanya. Kenyataan ini dilihat oleh al-Qur'an sebagai tradisi kekerasan yang harus dirubah. Al-Qur'an menyampaikan langkah persuasif sekaligus bertahap, yakni menasehati, membiarkannya tidak digauli dan baru kemudian memukulnya. Sebenarnya Nabi sendiri menginginkan transformasi yang radikal, dengan memberikan kesempatan kepada isteri yang dipukul suaminya untuk membalasnya secara setimpal, tetapi Tuhan belum mengizinkannya. Ini ditunjukkan dengan adanya riwayat bahwa seorang perempuan datang kepada Nabi SAW mengadukan tindakan suaminya yang memukulnya (menampar). Nabi SAW dengan tegas menyarankan pembalasan yang setimpal (*qiṣās*). Tetapi ayat kemudian turun (an-Nisa' : 34), maka perempuan tersebut kembali tanpa membalasnya. Begitu ayat ini turun Nabi mengatakan : “aku menghendaki sesuatu tetapi Allah menghendaki yang lain”. Ketidaksukaan Nabi terhadap perbuatan suami

---

<sup>147</sup> Jasser Auda, “Maqāsid as-Syari'ah (The Purposes of Islamic Law)”, seri power point (ppt) pada kuliah umumnya di [www.jasserauda.net](http://www.jasserauda.net)

tersebut menunjukkan sikapnya yang menghendaki ditegakkannya prinsip kesetaraan. Tetapi karena audiensnya tidak atau belum sanggup memikul prinsip kesetaraan tersebut maka Tuhan menurunkan ayat ini.<sup>148</sup>

Sangat jelas apa yang diutarakan oleh Husein di atas. Praktik pemukulan diperkenankan saat itu karena ketidaksiapan masyarakat arab untuk meninggalkan praktik yang telah mengakar kuat dalam diri mereka. Itulah sebabnya ketika Nabi mencoba melarang praktik pemukulan tersebut Umar datang menghadap Nabi dan melakukan protes.<sup>149</sup> Nabi secara pribadi sebenarnya menginginkan tatanan masyarakat yang egaliter, tapi pada waktu yang bersamaan Nabi dihadapkan pada tradisi bangsa arab yang mapan. Di sinilah proses dialektika itu terjadi, antara idealitas al-Qur'an (*al-musāwah* dan *ma'rūf*) dengan realitas masyarakat arab (mengakarnya kebiasaan pemukulan) yang pada akhirnya disikapi secara bijak melalui pentoleliran praktik pemukulan secara terbatas, yakni ketika dua tahapan (menasihati dan pisah ranjang) sebelumnya telah gagal dan pemukulan itu tidak sampai melukai dan membahayakan keselamatan isteri. Keputusan ini memperlihatkan bahwa meski adagium *mā lā yudraku kulluh lā yutraku kulluh*<sup>150</sup> belum dikenal waktu itu,

<sup>148</sup> Husein Muhammad, "al-Qur'an dan Ta'wil untuk Keadilan Perempuan", dalam [www.fahmina.or.id/index.php?Fview%3Darticle%26catid%3D15%26id%3D512%253Aal-quran-dan-tawil-untuk-keadilan-bagi-perempuan%26format%3Dpdf%26](http://www.fahmina.or.id/index.php?Fview%3Darticle%26catid%3D15%26id%3D512%253Aal-quran-dan-tawil-untuk-keadilan-bagi-perempuan%26format%3Dpdf%26) (22 Maret 2011)

<sup>149</sup> Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Juz 1, (Beirut : Dar al-Fikr, 2004), 622. Lihat pula, Abu al-Fida' Ismail Ibn Umar Ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Juz 2, Tahqiq; Samy Bin Muhammad Salamah, (t.t. : Dar at-Thayyibah li an-Nasyr wa at-Tawzi', Cet. 2, 1999), 295.

<sup>150</sup> Artinya : sesuatu yang tidak bisa dicapai secara maksimal, bukan berarti harus ditinggalkan sama sekali.

namun dalam kasus ini Rasul telah mempraktikannya. Adapun untuk konteks saat ini, di mana laki-laki dan perempuan telah banyak yang mengenyam pendidikan, di samping pemukulan juga telah menjadi kesepakatan bersama sebagai suatu tindak kekerasan, maka sudah selayaknya kebolehan praktik pemukulan tersebut dipertimbangkan ulang karena tidak sejalan lagi dengan prinsip kesetaraan dan *mu'ās̄yarah bi al-ma'rūf*. Meski demikian, hemat penulis, prinsip toleransi (*as-samāḥah*) --sebagai salah satu nilai universal al-Qur'an-- tetap berlaku dalam kasus ini. Pemukulan baru dapat dilakukan apabila hal itu dirasa sangat perlu (mendesak) dan benar-benar membawa dampak positif. Namun, tentunya tetap dalam koridor tidak melukai dan membahayakan keselamatan isteri.

### 5. Kontrak Perjanjian Nikah dan Problem Wanita Karier

Kontrak perjanjian nikah secara tertulis, sebagai media terwujudnya prinsip kesepakatan bersama, serta seruan agar isteri berkarier adalah dua hal yang cukup membawa dampak positif bagi masa depan kehidupan rumah tangga. Penulis sependapat dengan Jamāl yang menjadikan ayat hutang (al-Baqarah: 282) sebagai dasar hukum pentingnya membuat kontrak perjanjian nikah. Ayat tersebut, meski berbicara dalam konteks hutang akan tetapi secara tersirat menekankan pentingnya pencatatan dalam setiap transaksi demi menghindari perselisihan di kemudian hari. Oleh karenanya, cakupan makna ayat tersebut dapat diperluas pada setiap transaksi (akad) penting, termasuk pernikahan.

Dengan adanya kontrak perjanjian nikah ini, diharapkan kepentingan kedua belah pihak lebih terjamin dan mendapatkan kepastian hukum. UU No. 1 Tahun 1974 juga telah mengakomodir berlangsungnya kontrak perjanjian nikah ini, yang diatur dalam pasal 29 yang terdiri dari 4 ayat.

Adapun seruan supaya isteri berkarier menyiratkan bahwa Jamāl menghendaki terbangunnya kemandirian dalam diri seorang isteri sehingga ia akan selalu siap manakala suami, sebagai tulang punggung keluarga, sewaktu-waktu tidak lagi berada di sisinya. Dampak positif lain, sebagaimana ditunjukkan oleh hasil penelitian Imas Maesaroh, dengan bekerja perempuan dapat memperoleh penghargaan tidak saja di dalam rumah tangga tetapi juga dari masyarakatnya. Perempuan yang bekerja menjadi tidak tergantung kepada pria. Selain itu mereka juga bisa memperoleh hak sama dengan pria. Mereka juga bisa terlibat dalam memutuskan urusan rumah tangga, memiliki kebebasan dalam memberikan bantuan ekonomi, memberikan keputusan dalam rumah tangga dan juga mengatur rumah tangganya. Dengan bekerja, maka dominasi pria di dalam rumah tangga akan menjadi tereduksi dan bahkan mungkin suatu ketika akan hilang sama sekali.<sup>151</sup>

Ini bukan berarti isteri harus bekerja meninggalkan rumah sehingga peran utamanya sebagai manajer rumah tangga yang melayani suami serta mendidik

---

<sup>151</sup> Imas Maesaroh, "Status Pekerjaan Wanita, Peran Wanita dan Kemandirian Wanita dalam Pandangan Etnis Wanita Jawa dan Madura", dalam: *Perempuan dalam Sorotan; Bunga Rampai Penelitian*, (ed) Istisjaroh dan Ahmad Zaini, (Surabaya: Sinar Terang, 2006), 66.

dan mengawasi anak-anaknya menjadi terbengkalai. Bagaimana pun juga, melayani suami serta mendidik dan mengawasi anak-anak adalah tugas mulia. Namun, itu juga bukan berarti isteri harus mengubur keahlian serta potensi yang dimilikinya hanya karena memikul beban untuk melayani suami dan merawat anak. Di sinilah kerja sama dan sikap saling pengertian antara laki-laki dan perempuan menjadi sangat signifikan. Potensi-potensi yang ada dalam diri seorang isteri perlu diberikan ruang dan waktu secara proporsional. Dalam arti, seorang isteri perlu diberi hak untuk mengaktualisasikan dirinya dalam aktivitas-aktivitas publik. Di sisi lain, isteri juga diharapkan dapat memberikan secara tulus apa yang menjadi kebutuhan suami. Dalam konteks inilah sikap saling mencintai dan menyanyangi, sebagaimana yang diutarakan Jamāl, sangat diperlukan demi meredam sikap egoistis masing-masing. Jangan hanya karena egoistis suami lantas kreativitas serta potensi isteri harus dikorbankan. Yang penting dilakukan adalah bagaimana kedua insan ini mampu membangun kehidupan dalam keluarga mereka dalam suasana yang harmoni dan maslahat, bukan hanya untuk mereka berdua, melainkan juga untuk keluarga, masyarakat dan negara.<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta : LKiS, Cet. 4, 2007), 182.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Dari semua pembahasan yang telah dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut :

1. Bagaimana metode *istinbat* hukum Jamāl al-Bannā ? Dalam menggali hukum-hukum fikih, Jamāl berpedoman pada hierarki akal, nilai-nilai universal al-Qur'an, sunnah serta '*urf* (kearifan lokal). Selain itu, ia juga mempopulerkan konsep kebebasan otentik (*al-barā'ah al-ashliyyah*) yang dengannya, menurut Jamāl, norma hukum itu hanya terbagi menjadi 3 macam, yaitu halal, haram dan ampunan ('*afw*). Pola *istinbat* demikian ini dimaksudkan demi menggeser corak fikih dari nalar teosentris ke antroposentris yang lebih mengedepankan aspek keadilan dan kemaslahatan.
2. Bagaimana relasi suami isteri dalam pemikiran Jamāl al-Bannā ? Relasi suami isteri dalam konteks pemikiran Jamāl al-Bannā harus senantiasa didasarkan atas prinsip keadilan, kesetaraan (*al-musawah*), kepatutan (*ma'rūf*), kesepakatan bersama, serta rasa cinta dan kasih sayang yang menjelma dalam bentuk ucapan dan sikap keseharian. Dengan prinsip-prinsip tersebut Jamāl menafikan keabsahan cerai secara sepihak (suami), kemutlakan kepemimpinan suami, kewenangan memukul isteri, menyerukan

adanya kontrak perjanjian nikah secara tertulis demi melindungi hak masing-masing suami isteri, serta himbauan isteri agar berkarier.

3. Bagaimana analisis terhadap relasi suami isteri dalam pemikiran Jamāl al-Bannā ? Relasi suami isteri dalam pemikiran Jamāl al-Bannā bisa dikatakan cukup relevan untuk situasi kontemporer saat ini, termasuk dalam konteks ke-Indonesia-an, di mana wacana keadilan jender --sebagai isu kemanusiaan global-- selalu menjadi isu yang menarik untuk diperbincangkan. Namun, dari beberapa isu yang dilontarkankan oleh Jamāl, isu tentang ketidakabsahan perceraian secara sepihak, menurut hemat penulis tidak sejalan dengan prinsip keadilan dan kesetaraan itu sendiri, sebab talak sebagai hak suami merupakan timbal balik dari beban kewajiban suami dalam menafkahi isteri. Adapun isu-isu lainnya seperti ketidakmutlakan kepemimpinian suami, dalam arti suami bukan satu-satunya pemegang otoritas rumah tangga; ketidakwenangan suami memukul isteri, perlunya membuat kontrak perjanjian nikah secara tertulis serta seruan agar isteri berkarier adalah isu-isu yang cukup relevan untuk diaplikasikan dalam konteks saat ini.

## **B. Saran dan Rekomendasi**

Sejalan dengan kesimpulan di atas, penulis menyampaikan saran agar pasangan suami isteri lebih memahami hak dan kewajiban masing-masing secara



**benar serta menjalankannya dengan penuh tanggung jawab demi tercapainya kebahagiaan hidup rumah tangga.**

Penulis menyadari bahwa masih banyak celah dan kekurangan dalam pengkajian pemikiran Jamāl al-Bannā dalam skripsi ini, hal ini tidak lain dikarenakan subyektifitas serta keterbatasan-keterbatasan yang ada pada diri penulis. Oleh karena itu saran dan kritik dari para pembaca sangat diharapkan demi kesempurnaan skripsi ini. Selain itu, mengingat luasnya tema pemikiran Jamāl al-Bannā, penulis berharap agar ke depan ada penelitian-penelitian lanjutan yang mengkaji tema-tema lain dari pemikir besar asal Mesir tersebut.

## DAFTAR PUSTAKA

- al-'Asqalāny, Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalāny, *al-Isābah fī tamyīz as-Sahābah*, Juz 8. Beirut, Dar al-Jil, 1412 H.
- al, Bannā, Jamāl. *al-Mar'ah al-Muslimah bayna Tahrīr al-Mar'ah wa Taqyīd al-Fuqahā'*. Kairo, Dar al-Fikr al-Islamy, 1998.
- , *Tajfīd al-Islām wa 'Iādāh Ta'sīsī Manzumat al-Ma'rifah al-Islamiyyah*. Kairo, Dar al-Fikr al-Islāmy, t.t.
- , *Qadiyyah al-Fiqh al-Jadīd*. Kairo, Dar al-Fikr al-Islāmy, t.t.
- , *Kallā Šumma Kallā: Kallā li Fuqahā' al-Taqlīd wa Kallā li Du'āt al-Tanwīr*. Kairo, Dar al-Fikr al-Islāmy, t.t.
- , *al-Islām Kamā Tuqaddimuhu Da'wat al-Iḥya' al-Islamy*. Kairo, Dar al-Fikr al-Islamy, 2004
- , *Nahwa Fiqhin Jadid*, Vol. 1, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fikih Baru 3; Memahami Diskursus al-Qur'an*. Jakarta, Penerbit Erlangga, 2008
- , *Nahwa Fiqhin Jadid*, Vol. 2, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fikih Baru 3; Redefinisi dan Reposisi as-Sunnah*. Jakarta, Penerbit Erlangga, 2008
- , *Nahwa Fiqhin Jadid*, Vol. 3, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fikih Baru 3; Memahami Fikih Moderat*. Jakarta, Penerbit Erlangga, 2008
- al, Būṭy, Muhammad Sa'īd Ramaḍān, *Perempuan dalam Pandangan Hukum Barat dan Islam*. Yogyakarta, Suluh Press, 2005
- al, Ḡazaly, Abu Hamid, *Ihya' Ulumiddin*, Juz 2. Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004
- al, Ḡazaly, Muammad, *Qaḍāya al-Mar'ah bayna at-Taqlīd al-Rākīdah wa al-Wāfīdah*. Kairo, Dar al-Syuruq, t.t.

- at, Ṭabari, Abu Ja'far, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an* Juz 8. Tahqiq: Ahmad Muhammad Syakir, t.t., Muassasah ar-Risalah, 2000
- at, Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, Juz 2. Beirut, Dar al-Fikr, 2005
- ar, Rāzy, Fakhr ad-Dīn, *Mafātih al-Gayb*, Juz 5. Maktabah Syamelah, Edisi 2.
- al-Kabīr, Abū 'Abd al-Raḥman Aḥmad bin Syu'aib bin 'Alī al-Khurāsānī al-Nasā'i, *Sunan an-Nasa'i*. Maktabah Syamelah, Edisi 2.
- as, Ṣan'āny, Muhammad bin Ismail, *Subul as-Salām*, Juz 3. Surabaya, al-Hidayah, t.t.
- as, Syātiby, Abu Ishaq, *al-Muwafaqāt fī Usūl al-Syarī'at*. Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Cetakan I, 2004
- as, Sa'dawy, Nawal, *Dirasāt 'an al-Mar'ah wa ar-Rajul fī al-Mujtama' al-'Araby*. Beirut, al-Muassasah al-'Arabiyyah, Cetakan. 2, 1990
- an, Nawawi, Muhammad bin 'Umar, *'Uqūdul Lujjayn fī Bayān Huqūq az-Zawjayn*, Terj. Afif Busthomi dan Masyhuri Ikhwan, *Etika Berumah Tangga*. Jakarta, Pustaka Annani, Cetakan 2, 2000
- al, Khuḍori, Muhammad, *Tarikh Tasyri' al-Islāmy*. Beirut, Dar al-Fikr, t.t.
- al, Asymawy, Muhammad Saīd al-Asymawy, *Ushūl as-Syariah*, terj. Luthfi Thomafi, *Nalar Kritis Syariah*. Yogyakarta, LKiS, 2004
- Abdul Ghani, Abud, *al-Usrah al-Muslimah wa al-Usrah al-Mu'asirah*, terj. Mudzakkir AS., *Keluarga Muslim dan Berbagai Masalahnya*. Bandung, Penerbit Pustaka, 1987
- Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Juz 2. Kairo, Dar al-Hadis, 1999
- Anshari, Endang Saifuddin, *Ilmu, Filsafat dan Agama*. Surabaya, PT Bina Ilmu, t.t.
- as-Ṣabūny, Muhammad Ali, *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, Juz I. Beirut, Dar Ibn 'Abūd, Cetakan I, 2004
- Asy'ari, Muhammad Hasyim, *Ḍau' al-Misbah fī Bayān Aḥkām an-Nikāh*. Jombang, Maktabah at-Turās al-Islamy, t.t.

Basyir, Ahmad Azhar, *Hukum Perkawinan Islam*. Yogyakarta, UII Press, Cetakan 9, 1999

el, Fadl, Khaled Abou, *Speaking in God's Name; Islamic Law, Authority and Women*, terj. Helmi Mustofa, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Jakarta, Serambi, 2005

Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru Relasi Suami Isteri: Telaah Kitab 'Uqūd al-Lujjāyñ'*. Yogyakarta: LKiS, Cetakan 3, 2003

Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories*, terj. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris, *Sejarah Teori Hukum Islam*. Jakarta, Rajawali Press, 2000

Nadirsyah Hosen, "Memahami Pemikiran Hadratussyaikh melalui Zuhairi Misrawi", kata pengantar dalam: Zuhairi Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari; Moderasi, Keumatan dan Kebangsaan*. Jakarta, Kompas, 2010

Imas Maesaroh, "Status Pekerjaan Wanita, Peran Wanita dan Kemandirian Wanita dalam Pandangan Etnis Wanita Jawa dan Madura", dalam: *Perempuan dalam Sorotan; Bunga Rampai Penelitian*, (ed) Istibsjaroh dan Ahmad Zaini. Surabaya, Sinar Terang, 2006

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id  
Kadarusman, *Agama, Relasi Jender & Feminisme*. Yogyakarta, Kreasi Wacana, 2005

Keraf, A. Sonny dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*. Yogyakarta, Kanisius, 2001

Ma'ani, Abdul 'Adzim dan Ahmad al-Ghundur, *Ahkām min al-Qur'an wa as-Sunnah*. Mesir, Dar al-Ma'ārif, 1967

Mahfud, MA. Sahal, *Fikih Sosial*. Yogyakarta, LKiS, Cetakan 4, 2004

Mantra, Ida Bagoes, *Filsafat Penelitian dan Metode Penelitian Sosial*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, Cetakan 2, 2008

Munti, Ratna Batara dan Hindun Anisah, *Posisi Perempuan dalam Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta, LKiS, 2005

Mernissi, Fatimah, *Beyond The Veil*, terj. Masyhur Abadi, *Seks dan Kekuasaan; Dinamika Pria dan Wanita dalam Masyarakat Muslim Modern*. Surabaya, al-Fikr, 1997

Partanto, Pius A. dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya, Penerbit Arkola, t.t.

Ridō, Akram, *Qawaid Takwīn Bayt al-Muslim*. Mesir, Dar at-Tawzī' wa an-Nasyr al-Islamiyah, Cetakan I, 2004

Subiakto, Henry, "Analisis Isi Media: Metode dan Pemanfaatannya", dalam: Burhan Bungin (ed), *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2001

Sābiq, Sayid, *Fiqh as-Sunnah*, Juz 2. Beirut, Dar al-Fikr, 2006

Shomad, Abdus, *Hukum Islam; Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia*. Jakarta : Kencana, Cet. I, 2010

Sya'rawi, Mutawalli, *Fikih Perempuan (Muslimah)*, terj. Yessi HM. Basyaruddin. Jakarta, Ammzah, Cetakan 3, 2009

Syarifuddin, Amir, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia; antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*. Jakarta: Kencana, Cet. 3, 2006

Thalib, Sayuti, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*. Jakarta, UI Press, Cetakan 5, 2009

Ṭanṭawi, Muhammad Sayyid, *al-Mar'ah fi al-Islām*, t.t., Idārat al-Kutub wa al-Maktabāt, t.t.

Yusdani, dkk., *Bersikap Adil Jender: Manifesto Keberagaman Keluarga Jogja*. Yogyakarta, Center of Islamic Studies UII, 2009

Zamzami, M. *Pemikiran Jamāl al-Bannā Tentang Relasi Agama dan Negara*. Tesis pada Progam Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2008

---

Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*. Bandung, Diponegoro, 2008

Auda, Jasser, "Maqāsid as-Syārī'ah (The Purposes of Islamic Law)", dalam: [www.jasserauda.net](http://www.jasserauda.net). Diakses pada 03 Mei 2011

al-Bannā, Jamāl, "Radd Jamāl al-Bannā 'ala Syākir an-Nabulusi", dalam [www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=83417](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=83417). Diakses pada 11 September 2010

al-Hilal, “Jamal al-Banna Šairun ‘ala Fikr as-Salaf“, dalam: [www.alarab.co.uk/previouspages/Alarab%20Daily/2008/08/29.../p14.pdf](http://www.alarab.co.uk/previouspages/Alarab%20Daily/2008/08/29.../p14.pdf). Diakses pada 11 September 2010

Badriah, Dewi L. “Studi Kepustakaan: Menyusun Kerangka Teoritis, Hipotesis Penelitian dan Jenis Penelitian“, dalam [www.kopertis4.or.id/.../studi\\_kepustakaan\\_DR%5B1%5D.\\_Dewi.Doc\\_](http://www.kopertis4.or.id/.../studi_kepustakaan_DR%5B1%5D._Dewi.Doc_). Diakses pada 4 Desember 2010

Ibrahim, Sa’duddin, “The Saban Center for Midle East Policy at The Brookings Institution“, dalam [www.bouthainashaaban.com](http://www.bouthainashaaban.com). Diakses pada 02 Januari 2011

Muhammad, Husein, “al-Qur’an dan Ta’wil untuk Keadilan Perempuan“, dalam [www.fahmina.or.id%2Findex.php%3Fview%3Darticle%26catid%3D15%26id%3D512%253Aal-quran-dan-tawil-untuk-keadilan-bagi-perempuan%26format%3Dpdf%](http://www.fahmina.or.id%2Findex.php%3Fview%3Darticle%26catid%3D15%26id%3D512%253Aal-quran-dan-tawil-untuk-keadilan-bagi-perempuan%26format%3Dpdf%). Diakses pada 22 Maret 2011

Pajares, Frank, “The Structure of Scientivic Revolution; a Synopsis from Original“, dalam: [www.des.emory.edu/mfp/kuhnsyn.html](http://www.des.emory.edu/mfp/kuhnsyn.html). Diakses pada 04 Februari 2011

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Redaksi ar-Rahima, “Menemukan Keadilan Terhadap Perempuan Melalui Telaah Budaya” dalam: <http://www.rahima.or.id/index.php?view=article&catid=45:khasanah&id=313:khazanah-edisi-21-menemukan-keadilan-terhadap-perempuan-melalui-telaahbudaya>. Diakses pada 30 Desember 2010.

Rofiq, Aunur, “Diskursus Keadilan Jender di Mesir“, dalam: <http://groups.yahoo.com/group/wanita-muslimah/message/6274>, Diakses pada 30 Desember 2010.

Shaleh, Hasyim, “Jamāl al-Bannā bayna Iṣlāḥ ad-Dīny wa at-Tanwīr“, dalam <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=18626>. Diakses pada 11 September 2010.

[http://en.wikipedia.org/wiki/Gamal\\_al-Banna](http://en.wikipedia.org/wiki/Gamal_al-Banna). Diakses pada 02 Januari 2011.  
[www.arabfamilylawsreform.org/IMG/\\_-2.pdf](http://www.arabfamilylawsreform.org/IMG/_-2.pdf). Diakses pada 30 Desember 2011.

UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan

Kompilasi Hukum Islam.